

Taşradaki Madunlar: Erken Cumhuriyet Döneminde Muhafazakâr Muhalefet

Subalterns in the Periphery: Conservative Opposition in the Early Republic

İsmail Çağlar

Öz

Türk Modernleşmesi tartışmalarında din ve dini yaşantı konuları siyasal alanda devam eden laiklik tartışmalarının ve siyasî tarih yazımı anlayışının gölgesinde kalmaktadır. Türk modernleşmesi literatürüne hâkim olan çatışma ve telifik paradigmaları özellikle erken Cumhuriyet Dönemi'ndeki taşradaki dini yaşantı ve muhalefeti açıklamak için yeterli olmamaktadır. Türk modernleşmesinin bu yönünü ele almak için, Maduniyet Ekolü çerçevesinde geliştirilen tarih yazım metodu kullanılabilir. Taşradaki dini muhalefet Maduniyet perspektifinden değerlendirildiğinde ulaşabildiği metot ve enstrümanlarla Cumhuriyet modernleşmesine direnen aktörlerin varlığı göze çarpmaktadır. Dönemin aktörlerinin hatıratı bu çalışmanın temel kaynağıdır. Bu hatıratlardaki anlatılar madun muhalefet biçimleri perspektifinden değerlendirilecektir. Sonuç olarak hatıralara dayanan maduniyet okuması Türk modernleşmesinin ele alınan boyutu ve yönüyle ilgili yeni sorular sorup cevaplarını aramaya imkân sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk Modernleşmesi, Çatışma Paradigması, Telifik Paradigması, Maduniyet Ekolu, Dini Yaşantı ve Muhalefet.

Yrd. Doç. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, smlcağlar@gmail.com

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

DOI: 10.17550/aid.15644

Abstract

In Turkish Modernization discussions, religion and religious life issues are often overshadowed by political historiography and laicism discussions in the political arena. Conflict and incorporation paradigms which dominate the Turkish modernization literature are not adequate specifically to explain the religious life and opposition in the periphery of the early Republican period. In order to discuss this aspect of Turkish Modernization, Subaltern historiography could be employed. When the peripheral religious opposition evaluated through Subaltern perspective, actors resisting against the Republican modernization with methods and instruments available to them can be understood. Particularly the memoirs written by people living in this period prove to be basic sources of information for such analysis. Memoirs of religiously conservatives actors will be analyzed from the aspect of Subaltern studies. As a result, subaltern historiography based on memoirs offers new possibilities of asking questions and finding answers about the alternative readings of Turkish modernization.

Keywords: *Turkish Modernization, Conflict Paradigm, Incorporation Paradigm, Subaltern School, Religious Life and Opposition*

Türk Modernleşmesi tartışmalarında, din ve dini yaşantı konuları, siyasi alanda devam eden laiklik tartışmalarının ağırlığı altında ezilmekte ve kendine müstakil bir alan bulmakta sıkıntı çekmektedir. Akademik sahada ise bu alan sıkıntısının başat nedenlerinden birisi Türk modernleşmesi sahasında etkinliğini koruyan hâkim tarih yazım biçimleridir. Her ne kadar günümüzde Osmanlı modernleşmesi ile Türk modernleşmesi arasındaki devamlılığı vurgulayan intibak paradigması olarak isimlendirilebilecek tezler (Zürcher, 2005; Mardin, 2006) artan bir sayı ve etkinlikte ileri sürülse de, çatışma ve kopuş tezi (Tunaya, 2007; Berkes, 1998) olarak isimlendirebileceğimiz, Osmanlı Modernleşmesi ile Türk Modernleşmesini birbirinden iki ayrı süreç olarak konumlandıran ve bu süreçleri gelenekle modernin çatışması olarak açıklayan görüş hâkimiyetini korumaktadır.

Bu görüş temel olarak Türk modernleşmesini dinden beslenen geleneksel güçlerle, ulus devletleşme sürecinde hâkim olan modern güçlerin bir çatışması olarak ele almaktadır. Bu bakış açısının tabii bir neticesi olarak, din ve dini hayat olguları çoğunlukla “rejim karşıtı hareketler ve ayaklanmalar” bağlamında ele alınmış, din gibi toplumsalılıktan bağımsız anlaşılması imkânsız bir kurumun toplumsal ifade biçimleri ve pratikleri göz ardı edilmiştir. Var olan bu hâkim tarih yazımı ve söylemin bir diğer neticesi olarak da mevzu devamlı Cumhuriyet parantezinde ele alınmış, dini yaşantı ve din-toplum ilişkileri alanında Osmanlı’dan devralınan miras göz ardı edilmiştir.

Modernist ve/veya Kemalist tarih yazımı ve söylem, yukarıda intibak paradigması olarak adlandırdığımız çerçeveden hadiselerle bakan tarihçiler tarafından eleştirilmiştir. Bu tarih yazımına getirilen eleştirilerden birisi, bu ekolün Osmanlı ile Cumhuriyet arasında var olan modernleşme bağlamındaki devamlılığı göz ardı ettiğidir. Cumhuriyet reformları olarak bildiğimiz reformların hemen hemen hiç birisi yoktur ki Osmanlı modernleşme çabaları sürecinde dile getirilmemiş ve tartışılmamış olsun. Aynı şekilde Osmanlı modernleşme çabaları ile Cumhuriyet modernleşmesi arasında kadrolar bağlamında da bir devamlılık vardır. Osmanlı’nın Jön Türk subay, memur ve düşünürleri, 1923’de kurulan yeni Cumhuriyet’in elitleri ve yöneticileri olarak etkinliklerine devam etmişlerdir. İntibak paradigmasının çatışma paradigmasına getirdiği bir diğer eleştiri ise Cumhuriyet modernleşmesi sırasında din-devlet ilişkilerinin bir karşıtıktan daha çok karşılıklı dönüştürme/dönüştürmeye çabalama ekseninde cereyan ettiğidir. Cumhuriyet ilk

zamanlarından başlayarak Diyanet İşleri Başkanlığı eliyle “hurafelerden arınmış bir din” yaratmaya çalışmış, ileriki yıllarda İmam Hatip Okulları “aydın din adamları” yetiştirmeye çalışmıştır.

Modernist ve belki de Kemalist olarak isimlendirebileceğimiz bu tarih yazımına ve söyleme karşılık, dini muhafazakâr olarak isimlendirebileceğimiz bir başka söylem gelişmiş, ancak bu muhalif bakış açısı da istisnaları (Kara, 2009), olmakla birlikte tepkisel olmanın bir neticesi olarak özgün tezler ileri sürememiştir. Kemalizimden etkilenen tarihçiler, Türk modernleşmesinde dini hayat bahsini, ileri ve gerici güçler tartışmasına hapsederken, dini muhafazakâr söylem de dini yaşantıyı sadece mücadele ekseninde ele almış, bütün bir toplumsallığı “tek parti rejiminin baskıcı uygulamalarına” ve bu uygulamalara karşı sergilenen “mücadele\muhalefete” indirgemıştır. Dini muhafazakâr söylemle ilgili bir diğer dikkat çekicisi husus ise bu söylemin de kendi içerisinde bir kopuş algısını barındırmasıdır. Bu söylemi içeren ilgi çekici çalışmalardan birinde Türkiye’de din-devlet ilişkileri “dine bağlı devlet sistemi”, “Türkiye’de yarı dini devlet ve laikliğe doğru gidiş” ve “Türkiye’de devlete bağlı din sistemi” başlıkları ile üç ana dönemde tartışmakta ve bu anlamda Cumhuriyet’i, saltanat ve hilafetin ilgarlarını dönüm noktası olarak ele almaktadır (Ceylan, 1989: 25-31). Muhafazakâr söylem Osmanlı dönemini çokça dini değer, terim ve referanslar üzerinden okumakta, Cumhuriyet’e kıyasla Osmanlı’yı dini meselelerde bir altın çağ olarak betimlemektedir. Buna mukabil Cumhuriyet’in ilanı ile Osmanlı Dönemi’nin temel unsurunu oluşturan din adamları, âlimler, evliyalar ile dolu ve bunlara paralel olarak dindar toplumdaki, birden “cenazeleri yıkayacak imamların dahi bulunmadığı” (aktaran; Kara, 2009: 338) bir başka toplumsallığa geçildiğini iddia etmektedir. Bu açıdan baktığımızda modernist ve muhafazakâr tezler kopuş düşüncesinde ittifak edip, neyin ne noktada kopuşa ve kesintiye uğradığı noktasında ayrışmaktadırlar.

Cumhuriyet Diyanet İşleri Başkanlığı, İmam Hatip Okulları ve benzeri araçlarla kendi modernleşmeci, ulus devletçi ideolojisine uygun bir din yorumunu toplumda hâkim kılmaya çalışırken, muhafazakâr kitleler Cumhuriyet’in bu dönüştürme araçlarını bir dönüşüme tabi tutarak, yeni rejime eklemelenmenin mecraları haline getirmişlerdir; İmam Hatip Okulları’ndan erken dönem Cumhuriyet elitinin hayalini kurduğu “aydın din adamları” yetişmemiş, öngörülemeyen bir sonuç olarak bu okullar dini muhafazakâr yukarı doğru sosyal hareketliliğin

ve muhalefetin siyasi ve toplumsal sahada temel mecralarından birisi haline gelmiştir (Çağlar, 2013a: 47). Kaldı ki devletin dini alanı belirleme ve düzenleme isteği ve çabası da Cumhuriyet'e mahsus bir durum değildir. Osmanlı devlet sisteminde kuvvetli bir merkezi dini teşkilat ve sınıfın olduğu ve zaman zaman bu merkezi din anlayışı ile yerel ve/veya heterodoks dini görüşler arasında çatışma olduğu bilinmektedir (Ocak, 2003: 92-96).

Modernist Kemalist tarih yazımı ve söylem yukarıda kısaca özetlenen ve örneklenen görüşler ekseninde eleştiriye tabi tutulurken, popüler muhafazakâr söylem – bu söyleme Kemalist eleştirileri sayılmazsa- pek fazla sorgulamaya tabi tutulmamıştır. Muhafazakârlar bir yandan erken Cumhuriyet Dönemi'nde dini eğitimin yasaklanması nedeniyle cenazeleri kaldıracak imamların dahi bulunamadığı söylemini geliştirirken, öte yandan aynı kesim büyük hocalarının, din adamlarının, müderrislerinin var olan baskıya rağmen nasıl yılmadan medrese geleneği içerisinde öğrenci yetiştirdiklerini, hafız yetiştirdiklerini, dine ve dini hayata sahip çıktıklarını anlatmaktadırlar. Görünüşte kendi içerisinde çelişkili olan bu söylemi açıklamanın yöntemi erken Cumhuriyet Dönemi'nde özellikle taşrada dini yaşantının izlerini sürmek, bu izleri takip ederek bu söylemi doğuran toplumsallığı ve bu söylemi anlamlandırmaktır.

Çelişkili görünen bu söylemleri sorunsallaştırmak ve buradan yola çıkarak Türk modernleşmesinde din-devlet-toplum ilişkilerini çatışma ve telifik paradigmaları dışında üçüncü bir perspektiften ele almak bu çalışmanın en temel gerekliliğini oluşturmaktadır. Türk modernleşmesinde din-devlet-toplum ilişkilerini maduniyet paradigması ekseninde ele almak mevcut alternatif okumaları arttırarak Türk modernleşmesi tarih yazımını siyasi tartışmaların ve tarih yazımının etkisinden kurtarmak açısından kıymetlidir.

Bu amaçlardan ve ihtiyaçtan hareket eden bu çalışma öncelikle, Türkiye'deki muhafazakâr toplumsallığı maduniyet çerçevesine oturarak, onu üst anlatılardan ve siyasi tartışmaların ağırlığından kurtarmanın imkânını aramaktadır. Bu anlamda makale özellikle erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşrada dini hayatın nasıl şekillendiğini, insanların devletin baskıcı politikalarına karşı nasıl stratejiler geliştirdikleri ve hangi araçlarla dini yaşantılarını devam ettirip geleneği sonraki kuşaklara aktardıklarını örneklendirip, bu örneklere dayanarak dini

muhafazakârlığı maduniyet perspektifi içerisinde ele almanın imkânını tartışacaktır. İlk bölümde, tek parti döneminde taşradaki dini hayatı tarif eden muhafazakar söylemin örnekleri verilecek ve bu örnekler üzerinden bir sorunsallaştırma yapılacaktır. Takip eden bölümde, ise sorunsalın maduniyet perspektifinden ele alınmasının imkânı sorgulanacaktır. Daha sonra muhafazakar muhalefet biçimlerini arada kalmışlık, tavassut, simülasyon gibi madun direniş biçimleri açıklayabilecek vakalar ve anlatılar aktarılacaktır. Sonuç bölümünde sergilenen örneklerle ve aktarılan kavramsal tartışmalara dayanarak muhafazakâr direniş biçimlerinin madun kimliği içerisinde değerlendirilmesine dönük çıkarımlar aktarılıp, Türk modernleşmesini var olan paradigmalara bir katkı olarak maduniyet perspektifinden okumanın imkânı ve avantajları üzerinde durulacaktır.

Erken Cumhuriyet Dönemi'nde yaşamış ve bahsi geçen türden bir toplumsallığı tecrübe etmiş/kurmuş olan aktörlerin daha önce çeşitli şekil ve vesilelerle yayınlanmış hatıratları makalenin ana kaynağını ve verisini teşkil edecektir. Çalışma boyunca sık sık bahsedilen aktörlerin anlatımlarına yer verilecek, mümkün olduğu kadar tanıklar konuşturulup yorum ve analizler tanıklıkların ve hatıraların akabinde ayrıca verilecektir. Hayrettin Karaman (2008) ve Ali Kemal Saran'ın (2013) sahipleri tarafından kaleme alınmış hatıraların yanında Kutuz Hoca'nıninkiler gibi (Kara, 2000) birinci dereceden yakınları veya araştırmacılar tarafından hatıra sahibinin anlatımına dayanarak kaleme alınan hatıralar da çalışma boyunca kullanılacaktır. Yararlanılacak bir diğer hatıra türü ise sahipleri, yakınları veya araştırmacılar tarafından hatıra formunda kaleme alınmayıp, çeşitli akademik çalışmalar çerçevesinde derlenip aktarılmış olan tanıklıklardır.

Bu noktada makalenin temelini oluşturan tanıklıkların zaman ve mekânıyla ilgili bazı noktaları açıklığa kavuşturmak faydalı olacaktır. Erken Cumhuriyet Dönemi kavramı, onunla kısıtlı olmamakla birlikte Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) kadrolarının ve ideolojisinin ege-men olduğu 1923-1950 yılları arasındaki döneme denk düşmektedir. Ancak bu dönemlendirme 1923'le birlikte kesin olarak başlayıp, Demokrat Parti'nin iktidarı devraldığı tarih olan 1950 ile birlikte birden ve kati olarak biten bir durum olmaktan ziyade, din-toplum-devlet ilişkilerinde devletin diğerleri üzerinde baskıcı bir denetim kurduğu dönemi yansıtmaktadır. Aynı şekilde taşra kavramı her ne kadar sık sık coğrafi taşra ile örtüşse bile, coğrafya ile kısıtlı kalmayıp, zamanın hâkim ide-

olojisine göre kıyıda, köşede, kenarda kalmış olan mekânları, kişileri, kurumları, değerleri ve hayat tarzlarını ifade etmektedir. Bu iki kavramın fiziksel boyutlarından çok daha geniş anlamda kullanılması bu makale göz önüne alındığında operasyonel bir kolaylık sağlamanın yanında, ileride açıklanacağı gibi muhafazakar madun söylemin kullandığı bir enstrüman olarak muğlaklığa dikkat çekmek için tercih edilmiştir.

Muhalefet Alanı Olarak Söylem ve Muğlaklık: “Ölüleri Yıkayacak İmam Bulamıyorduk”

Erken Cumhuriyet Dönemi'nde dini alandaki kısıtlamalar ve özellikle din eğitiminin engellenmesi neticesinde, bu dönemde insanların cenaze defnini de içeren birçok dini ritüeli hakkıyla gerçekleştirmek imkânından yoksun oldukları, muhafazakâr söylemde sıklıkla ifade edilen bir durumdur. Bu iddia genelde daha çarpıcı olması açısından “Ölülerimizi yıkayacak imam bulamıyorduk” şeklinde formüle edilir. Bu söylemin çok sayıdaki örnekleri arasından aşağıdaki iki tanesine bakmak yeterli olacaktır. İlk örnek oldukça geniş bir ağa, etkinliğe ve kaynağa sahip bir cemaatin (Süleyman Hilmi Tunahan cemaati) lideri olan Kemal Kacar'a aitken, ikinci örnek Ali Saran¹ ise köyündeki kânenen yasak fakat toplum tarafından itibar gören medresede eğitimini tamamlamış ve hayatının geri kalan kısmında da dini faaliyetlerine camide görev yapan, çocuklara dini eğitim veren imam/hoca ve diyanet kadrolarında müftü olarak devam etmiş taşra kökenli daha lokal bir figürdür;

“Nazlı Ilıcak: Galiba o dönemde din eğitimi ile ilgilenen bütün müesseseler kapalı olduğundan doğru dürüst din bilgisine sahip olan kimse kalmamış. Yarı cahil hocalar yarım yamalak bilgileriyle dini eğitim vermeye başlamışlardı.

Kemal Kacar: Bu hocalar az da olsa her tarafa yayılmışlardı. Yarım yamalak bilgilerle İslamiyet namı hesabına imamlık, müezzinlik yapar, vaaz ederlerdi. Bir ara öyle bir boşluk doğmuştur ki, köylerde, şehirlerde cenazeleri kaldıracak imam kalmamıştır.” (aktaran; Kara, 2009: 338)

1 Ali Kemal Saran 1934 yılında Çaykara'da doğmuştur. Çaykara'da ilköğretimine devam ederken bir yandan da dini eğitim almış ve hafız olmuştur. 1956 yılında medreseden mezun olup icazet almıştır. 1957 yılında ise diyanet İşleri teşkilatı bünyesine katılarak çalışmalarını devam ettirmiştir.

“Özellikle Ramazan’da hoca ve hafızlara duyulan şiddetli ihtiyaç; bu yerlerde daha çok tek parti döneminde dini eğitim üzerinde izlenen baskıcı politikaların bir sonucu olarak, Cuma ve cenaze namazlarını dahi kaldıracabilecek doğru dürüst bir din görevlisinin bulunmamasından ileri geliyordu. [...] Ehliyetli din adamının sayıca yetersizliğine karşılık, ülkenin her yerinden gelen din adamı talebinin giderek artmasının doğurduğu tabii sonuç; yeterli dini bilgiye ve ehliyet sahip olmayanların bile görev aramak için başka il ve ilçelere gittiklerinde kendilerine rahatlıkla yer bulabilmeleriydi.” (Saran, 2013: 220)

Yukarıda alıntılanan her iki görüşün ittifak ettiği tek nokta erken Cumhuriyet Dönemi’nde dini eğitim ve hizmetlerin aksaması nedeniyle halkın “cenazeleri kaldıracak/cenaze namazlarını kılacak imam” bulamıyor olması değil, bu boşluğun din hizmetleri alanında yeterince eğitilmiş olmayan bir hoca kesimini de beraberinde getirdiğidir. “Cenazeleri kaldıracak imam bulamıyorduk” söylemini aynı profilden aktörlerin erken Cumhuriyet Dönemi’ndeki dini yaşantıyı tasvir eden diğer anlatıları ile karşılaştırmak ufuk açıcı olabilir. Saran çocukluğunda aldığı dini eğitimle alakalı hatıralarını anlatırken, erken Cumhuriyet Döneminde taşradaki dini yaşantı ile ilgili kıymetli bilgiler sunmaya devam ediyor;

“Batı dünyasındaki uygulamaya paralel olarak hafta tatilinin Cuma gününden Pazar gününe alınmasıyla ilgili kanuni düzenleme 1935 yılında yürürlüğe girdiği halde, benim çocukluğumda sıbyan mekteplerinde hala eski uygulama geçerliydi. Zaten resmi bir geçerliliği olmayan bu mekteplerde resmi eğitim kurumlarından farklı olarak tatil, cumartesi günü yerine her Perşembe günü ikindiden sonra başlardı. İkinci namazından önce hocamız bizi dershane dışına çıkarır, etrafında halka halinde toplayıp dua eder ve her çubuğunu kaldırışında hep bir ağızdan âmin diyerek ortalığı çınlatırdık.” (Saran, 2013:142)

1918 yılında Rize-Güneyce’de dünyaya gelen ve köyünde geleneksel usule göre medrese eğitimi alan Kutuz Hoca’nın aktardıkları da bu açıdan ilgi çekicidir;

“Ben 1926 yılında kursa gitmeye başladım. O yıllarda jandarmalar sık sık baskın yapar, Kur’an okutan hocalara ve talebelerine eziyet ederlerdi. Dayak, hapis vakaları da olurdu. Kur’an ve Arapça okutmak yasaktı. [...] Fakat bizim kursa geldiklerin-

de kapıyı açıp da Hocaefendi'yi gördüklerinde yanlış bir yere gelmiş gibi mahcup halde kapıyı usulca kapatır ve hiçbir şey söylemeden dönüp giderlerdi.” (Kara, 2000: 41-42)

Birinci ifadeden gayet net anlaşıldığı gibi 1935 yılı civarında taşrada, 1924 tarihli Tevhidi Tedrisat Kanunu'nun üzerinden en az on bir yıl geçtiği ve hafta tatili resmen Pazar günü olarak kabul edildiği halde, dini eğitim veren ancak “resmi geçerliliği olmayan mektepler” öğrenci yetiştirmeye devam ediyordu. Üstelik anlaşılan en azından Saran'ın kendi yaşadığı yer için, bu eğitim hiç de gizli saklı devam etmiyordu. Aksine geleneksel usule göre hafta tatilini “ortalığı çınlatacak” kadar açıktan ilan edecek bir görünürlük mevcuttu. İkinci ifadeden ise her ne kadar devletin ciddi kısıtlamaları ve baskısından söz edilse de, 1926 yılında Kutuz Hoca'nın köyünde de sayısı birden fazla Kur'an eğitimi veren mektep ve medreseler olduğunu öğreniyoruz.

Sınırlı sayıda örneğini gördüğümüz, ancak o dönemde yaşamış muhafazakâr insanlardan hatıratlarını yazanların, aktarmadan geçmediği iki söylemin varlığı ile karşı karşıyayız: (1) Bir yanda Erken Cumhuriyet idaresinin dini hayat üzerinde kurduğu baskının bir neticesi olarak engellenen dini eğitim –ki bu engelleme beraberinde din adamı sıkıntısını doğurmuş ve şehirlerde, köylerde insanlar cenazelerini kaldıracak imam bulamaz hale gelmişlerdir, (2) diğer yanda ise bütün bu baskılara rağmen faaliyetlerine devam eden gayri resmi dini eğitim kurumları vardır.

Aktarılan bütün baskılara ve engellemelere, eziyet, dayak ve hapis tehdidine rağmen, insanlar taşrada geleneklere uygun bir şekilde mekteplerde ve medreselerde dini eğitim faaliyetlerine devam ediyorken, çok daha gündelik, uygulama açısından daha kolay ve tabiatı gereği yönetenler tarafından çok daha fazla hoş görülebilir olan cenaze işleri neden aksamaktaydı ve cenazeleri kıldırarak din görevlisi neden bulunamıyordu? Bu sorunun cevabını yaşanmış vakalarla ters düşme ihtimaline rağmen, basitçe “Aslında Tek Parti rejimi dini alanda pek de baskıcı değildi” diye vermek mümkündür, ya da daha kabul edilebilir ve “akademik” bir açıklama ile bu çelişkiyi yukarıdaki hatıraların sahiplerinin subjektif karakterine yüklemek mümkündür. Diğer bir seçenek ise bu iki söylemi de oluşturan, tarihselliği, yani erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşradaki dini yaşantıyı, bu iki söylemin izini sürerek anlamaya çalışmaktır.

Örneğin bu bakış açısıyla “cenazeleri kaldıracak imam bulunamıyorduk” söyleminin burada aktarılan iki örneğinin sahiplerinin farklı profilleri analiz edilebilir. Burada verilen ilk örneklerden Kemal Kacar Süleyman Efendi Cemaati’nin, Cemaatin kurucusu olan Süleyman Hilmi Tunahan’ın vefat tarihi olan 1959 yılı ile kendi vefat tarihi olan 2000 yılı arasındaki dönemde liderliğini yapmıştır. Kemal Kacar dini yaşantıdaki bahsedilen kısıtlamaları “cenazeleri kaldıracak imam bulunamıyordu” söylemiyle ifade ederken, aslında başında bulunduğu ve dini faaliyetleri devam ettirecek din adamları yetiştirme iddiasındaki cemaati için bir meşruiyet zemini aramaktadır. Bu noktada Kemal Kacar’ın kentli üst sınıf bir ailenin Galatasaray Lisesi mezunu oğlu olduğunu hatırlayıp, dolayısıyla örneklediği söylemi bizzat gözlemlemiş olmasının mümkün olmadığını ancak cemaatin geleneksel yapısı içerisinde aktarımlarla tevarüs ettiği bir söylemi yeniden ürettiğini not etmek gerekmektedir.

Devlet eskiden olduğu gibi dini hizmetleri finanse etmemektedir, üstelik daha önce bu hizmetlerin finansmanın da kullanılan vakıflar gibi araçlar da dindar kitlelerin elinden alınmıştır (Kara, 2008: 94-96). Bu şartlar altında var olan baskı ve yasaklara bir de ekonomik açıdan artık eskisi gibi avantajlı olmama durumu eklendiğinde, yasak olmasına rağmen geleneksel medreselerin gayri resmi şekilde eğitime devam ettiğinin beyan edildiği bir ortamda, “cenazeleri kaldıracak imam bulunamıyordu” ifadesi anlamlı hale gelmektedir. Cenazeleri kaldıracak imam bulunamaması, bu sorumluluğu yerine getirecek bilgi ve beceride insan olmamasından ziyade, dönemin siyasi, toplumsal ve ekonomik şartlarından dolayı bu hizmetlerde belirgin bir aksama ve zorluk yaşandığı anlamına gelmektedir.

Bu söylem devletle bire bir karşı karşıya gelmenin gerektirdiği en asgari kaynaklardan mahrum bir kitlenin, güç yetiremedikleri bir odağa karşı çoğunlukla sembolik fakat - İstiklal Mahkemeleri gibi enstrümanlar da göz önünde bulundurulduğunda - kesinlikle fiziksel boyutu dışlamayan, bir hayatta kalma, direnme, hadisata yön verme ve belirleme stratejisidir. Bu açıdan bakıldığında çelişkili gibi duran bu iki söylemin bir arada var olması, üretilmesi, aktarılması ve hatırlanması madunlara mahsus bir direniş ve muhalefet biçimidir. Yani bu söylem var olmayan bir durumu sıfırdan kurgulamaktan ziyade farklı zaman ve mekânlarda var olmuş durumları, arka planlarını, nedenle-

rini ve bağlamalarını manipüle ederek, erken Cumhuriyet yönetiminin dini eğitimi ve hizmetleri kısıtlamasından dolayı toplumda cenazeleri kaldıracak bilgi ve beceride insan kalmadığını ifade etmektedir. Şüphesiz dini eğitimin yasak olduğu 1930-1948 yılları arasındaki 18 yıllık süre boyunca, toplumda daha önceden var olan cenaze kaldıracak bilgi ve beceriye sahip insanlar birden yok olmamışlardı. Ancak bu işlerin eskisi gibi prestijli olmaması, ekonomik getirilerinin azalmış belki de kalmamış olması, var olan siyasi baskı ve modernleşmenin doğurduğu diğer sonuçlar nedeniyle bu hizmetler eskisi gibi görülememektedir. En iyi durumda bile bir ehliyet sorunu göze çarpmaktaydı ki her iki figür de bu ehliyet sorununa dikkat çekmektedir. Ali Saran hatıralarının diğer kısımlarında eleştirdiği ehliyetsiz ve bilgisiz hocalara karşı kendi konumunu –Kemal Kacar kadar kitlesel ve aşikâr olmasa da– meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Bu nedenle her iki anlatıda da, cenazeleri kaldıracak hocaların bulunamadığı ifade edilir edilmez, akabinde görev yapan hocaların ehliyetsizlikler ve yetersizlikleri, doğrudan eleştirilmeyip, var olan baskı ve engelleme şartlarında hoş görülebilir bir eğilimle aktarılmaktadır.

Maduniyet Perspektifinden Muhafazakâr Muhalefet

“Madun”un kim olduğu, hangi vasıfları taşıyan ya da hangi davranış kalıplarıyla direnen kişilere madun deneceği bizzat maduniyet teorisini oluşturan figürler tarafından da tartışılan bir husustur. Bu durumda elimizde hangi aktörleri madun olarak tanımlayıp, hangilerini tanımlayamayacağımız konusunda net bir ölçüt ya da şablon yoktur – kaldı ki böyle bir şablon beklentisi ya da arayışı maduniyet dışındaki kimlikler için de pek mümkün değildir. Madun kimliğine dair devam eden tartışmaların varlığını dışlamadan, madun en geniş anlamıyla “dikey –ve bir bakıma dışa doğru– sosyal hareketlilikten mahrum bırakılmış kişiler ve gruplar” olarak tanımlanabilir (Spivak, 2012: 325). Bu çok şey anlatan ve kaçınılmaz olarak hiçbir şey anlatmayan tanımı, daha belirgin ve erken cumhuriyet dönemindeki dini yaşantıyı ve muhalefeti analiz ederken daha operasyonel hale getirmek için başka enstrümanlara da ihtiyaç vardır. Bu enstrümanlar James C. Scott’un (1985: xvi) “görece güçsüz grupların olağan silahları” olarak nitelendirdiği ayak sürümek, simülasyon/dissimülasyon, firar, yapmacık itaat, yapmacık cehalet (bilmemezlikten gelmek, tecahül), iftira, kaytarma, dedikodu ve benzerleri gibi davranışlardır.

Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşrada yaşayan dindar insanların “dikey –ve bir bakıma dışa doğru- sosyal hareketlilikten mahrum bırakılmış kişiler ve gruplar” çerçevesinin içerisine ne ölçüde yerleştirilebileceği sorgulanması gereken bir durumdur. Özellikle Ali Saran gibi köyünde geleneksel medrese usulü üzerine aldığı dini eğitimi, daha sonra Milli Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın açtığı sınavlara girip, diplomalar, sertifikalar, muvaffakiyet, ehliyet ve benzeri enstrümanlarla devlet katında resmi olarak tanıtılarak, müftülük görevinde bulunan kişiler göz önüne alındığında, ilk bakışta dikey ve dışa doğru sosyal hareketlilikten dışlanmadan bahsedilemez gibi gözükmektedir. Ancak bu aceleci yargı iki noktadan sorgulamaya tabi tutulmalıdır. İlk olarak, sosyal bilimlerde teori ve paradigmalara, değişkenler yerli yerine yerleştirdiğinde evrensel sonuçlar –hatta doğrular- veren formüller olarak yaklaşmamak gerekliliğidir. Daha doğru ve tercih edilesi bir yaklaşımla teori analize başlamak için gerekli olan zemindir. Bu açıdan bakıldığında, taşradaki muhafazakârlıkların, onları “taşradaki muhafazakârlar” olarak isimlendirirken göndermede bulunulan din ve gelenekle kurdukları ilişkiler, yaşam tarzları, sosyal örgütlenme ve iletişim biçimleri ve benzeri özellikleri ile toplumsal hareketliliğe dâhil olmadıkları görülebilir. Dolayısıyla bir birey olarak tek bir aktörün dikey ve dışa doğru sosyal hareketliliğine değil, bir toplumsal grubu yansıtan bir bireyin ya da toplumsal grubun kendisinin toplumsal hareketliliğine odaklanıldığında, taşradaki muhafazakârların kendilerini “taşradaki muhafazakârlar” yapan özelliklerinin dikey ve dışa doğru toplumsal hareketlilikten dışlandığı söylenebilir.

Dikkat çekilmesi gereken ikinci nokta ise madun kavramsallaştırmasının detayları ile ilgilidir. Maduniyet ekolü, madunları pasif aktörler olarak ele alıp, onların mağduriyetlerinden yani sosyal hareketlilikten dışlanmış olmalarına dikkat çekmek için değil aksine madunların dikey ve dışa doğru sosyal hareketlilikten dışlanmış olmaları ile başa çıkma, bu konumdaki failliklerine, dışlayan-dışlanan/yöneten-yönetilen ilişkisini kendi menfaatleri açısından dönüştürme stratejilerine odaklanır. Bu açıdan bakıldığında maduniyet ekolünün anlattığı tarih, madunların dikey ve dışa doğru sosyal hareketlilikten dışlanmışlıklarının tarihi değil, bu dışlanmışlık içerisinde var ettikleri kimliklerinin ve eylemlerinin tarihidir. Bu kimlik; seçkinle etkileşim içerisinde ancak kendi başına var olan, konum olarak arada kalmış, keddine ait olmayan ödünç alınmış bir dille konuşan öznedir, ancak özne

olmayan hatta olamayan bir öznedir (Yıldırım, 2001/2002: 337-339). Bu noktada Ali Saran'ın ilk bakışta onu madun çerçevesinin dışına iten özellikleri aslında tam da onu madun yapan özellikleridir: Kendisini dikey ve dışa doğru sosyal hareketlilikten dışlayan geleneksel kimliğini (muhafazakârlık ve medrese eğitimi), dönüştürerek, tevil ederek, kendisini oluşturan parçalardan birine indirgeyip diğerlerini geri plana iterek örneğin Arapçadan *feraize* yani miras hukukuna kadar farklı İslami ilimlerin çetrefilli ve zor alanlarındaki ileri seviye eğitimini, sadece bu eğitimin giriş kısmı sayılabilecek kadar uzmanlık ve ehliyet gerektiren namaz kıldırma ehliyetine tevil etmiş, indirgemiş ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın düzenlediği sınavlara girerek "namaz kıldırılmaya ehildir" sertifikası alarak imamlık yapmıştır. Daha ilgi çekici olan ve bu tartışmayı derinleştirerek ve çeşitlendirerek devam ettirme potansiyeli veren nokta ise dönüştürme/tevil ve indirgemenin, Scott'un "Zayıfların Silahları" olarak isimlendirdiği enstrümanlara dâhil olmasıdır.

Taşradaki Muhafazakârların Maduniyet Biçimleri ve Enstrümanları

Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşradaki dini yaşantıya eldeki hatıratlar üzerinden bakıldığında madunluğun en net ve sık tebarüzlerinden birisinin "arada kalmışlık" olduğu söylenebilir. Söz konusu grup için arada kalmışlık bir madun direniş muhalefet biçimi ve kimlik olarak belirginleşmektedir. Saran'ın dayısı hakkında aktardıkları arada kalmışlık durumunu örneklemesi açısından ilgi çekicidir:

"Dayımın hali vakti köylülere göre o derece iyi idi ki, o tarihlerde tek parti iktidarının sahibi olan Cumhuriyet Halk Fırkası'na aylık 30 kuruş aidat verebiliyordu. Aslında siyasi olarak CHP'nin görüşlerini benimsemediği halde, bu partiye düzenli olarak aidat ödemesi, resmi devlet otoritesi ile aynileşme, devlet katında itibar görme, sosyal ve ekonomik açıdan elde ettiği imtiyazlı statüyü sürdürebilme gayreti ve arayışıyla açıklanabilir. Tabii ki, Halk Partisi'ne aidat vermesi, onun aynı zamanda köyde etkili bir kişi olduğunu da tescil etmiş oluyordu. Yalnız ne var ki, bu siyasi itibarını istismar etmemiş ve hiçbir zaman o partinin din aleyhtarı faaliyetlerini tasvip etmemişti. Tanıdığım kadarıyla itikadı sağlam, yaşayışı düzgün ve yumuşak kalpli bir kişi idi. Gel gör ki 1950 yılından sonra çok partili döneme geçilince, oyunu Demokrat Parti'ye verdiği halde, müzmin bir CHP'li olan ve uzun süre parti başkanlığı yapan Hasan Erol ile

eskiden beri olan samimiyeti yüzünden, yediği “Halk Partili” damgasından bir türlü kurtulamamıştı.” (Saran, 2013: 28)

Madun perspektifinden tarih yazanların kaynak sıkıntısı göz önüne alındığında, içerisinde bilginin yanında yorum da barındıran bu tip hatıratlar büyük bir avantajdır. Bu aktarımda arada kalmışlık bir kimlik olarak belirginleşmektedir. Dayı Bey sahip olduğu güç ve imtiyazı sürdürebilmek için paylaşmadığı ve onaylamadığı bir konum ile geleneksel var oluş tarzının arasında kalmıştır. Nihayetinde “*resmi devlet otoritesi ile aynileşme, devlet katında itibar görme, sosyal ve ekonomik açıdan elde ettiği imtiyazlı statüyü sürdürebilme gayreti ve arayışı*” onu ait olmadığı bir kimlikle yan yana getirmiştir. Bu ait olmayışın en net ifadesi kendisini “*itikadı sağlam, yaşayışı düzgün ve yumuşak kalpli*” tanımlamasında bulunmaktadır. Bu tanımlamada “*itikadı sağlam*” olmak ile kastedilen dini itikat yani inanç, CHP’nin “*din aleyhtarı faaliyetlerine*” bir karşı-gönderme iken, “*yaşayışı düzgün*” olmak CHP’nin ülkede hâkim kılmaya çalıştığı modern hayat tarzına karşı geleneksel hayat tarzına bir vurgudur ve “*yumuşak kalpli*” olmak CHP’nin “*din aleyhtarı faaliyetlerini*” uygularken kullandığı baskıcı ve zorlayıcı metotlara dikkat çekmektedir. “*İtikadı sağlam, yaşayışı düzgün ve yumuşak kalpli*” olan Dayı Bey CHP’nin “*din aleyhtarı faaliyetlerini*”, modern hayat tarzını ve baskıcı metotlarını paylaşmadığı halde “*resmi devlet otoritesi ile aynileşme, devlet katında itibar görme, sosyal ve ekonomik açıdan elde ettiği imtiyazlı statüyü sürdürebilme gayreti ve arayışı*” neticesinde Halk Partili damgasından bir türlü kurtulamamıştır. Alıntılanan kısımda yer alan “*müzmin bir CHP’li*” Hasan Erol’un hikayesi de arada kalmışlık hakkında bilgi vericidir. Ali Saran hatıralarının ilerleyen bölümlerinde Hasan Erol’un müzmin bir CHP’li olduğunu bir kez daha aktardıktan sonra, kendisinin manevi değerlere önem verip, ibadetini aksatmayan, Çaykara İmam Hatip Lisesi Derneği’nin kurucusu ve başkanı olarak yaptığı faaliyetlerle yöredeki dindar insanların takdirini kazanan (2013: 283), Çaykara’nın önde gelen din adamlarından Hacı Hasan Efendi tarafından hürmet görüp, Hacı Hasan Efendi’nin yetiştirdiği hafızların icazet merasimlerine davet edilip katılan (2013: 283-284), yörenin seyyar dini kitap satıcı Çavdar Hoca ne zaman sattığı dini kitaplar yüzünden jandarmanın eline düşse CHP’li kimliğini kullanarak Çavdar Hoca’yı kurtaran (2013: 334) ve bu nevi tutumları nedeniyle yöre insanı tarafından “*böyle Halk Partiliye can feda*” (2013: 334) ifadesiyle anılan bir kişidir.

Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşradaki dindar insanlar için bir diğer arada kalmışlık alanı ise eğitimidir. Bahse konu kişiler, devletin sunduğu resmi eğitim seçeneğini reddedip Milli Eğitim kontrolündeki okullara gitmezken ve bu yönüyle devletin sunduğu resmi modernleşmeye direnirken, diğer taraftan bu modernleşmeye hepten bigâne kalamamışlardır. Bigâne kalamama durumu bir yandan gelenekten vazgeçmezken diğer yandan da modern olanın nimetlerinden faydalanmak ve bu nimetlerden faydalanırken modern olanı dönüştürmek şeklinde seyretmiştir. Bu tutuma uygun olarak medreselerde geleneksel eğitim alan öğrenciler bizzat hocalarının sevkiyle Milli Eğitim'in sınavlarına girmişler, aldıkları Milli Eğitim diplomalarıyla modern hayata katılmışlardır. Ali Saran hocasının öğrencilerine kendilerini daha iyi yetiştirmek ve meslekte yükselebilmek için ilkokul ve ortaokul imtihanlarına girmelerini öğütlediğini aktarmaktadır (2013: 264). Meslekte yükselmekle kastedilen, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki müftülük, yöneticilik gibi görevlere atanabilmektir. Geleneksel usul üzerine medrese eğitimi almış kişilere ilk ve ortaokul eğitimi ve diplomasının dini ilimlerdeki ehliyetleri açısından katacağı bir şey yoktur. Dolayısıyla “kendilerini daha iyi yetiştirmek” dini ilimlerdeki bir ehliyete değil de modern hayatın gereksinimlerine işaret etmektedir. Eğitim alanındaki arada kalmış tutumun tek örneği Ali Saran ile sınırlı değildir. İstanbul İmam Hatip Lisesi müdürlüğü, İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nde hocalık gibi dini eğitimin çeşitli safhalarında yer alan Mahir İz de dini tahsil içerisinde yer alıp, devletin resmi eğitim kurumlarına itibar etmeyen öğrencilere, İmam Hatip ve Yüksek İslam Enstitüsü gibi kurumlarda yer almalarını tavsiye etmektedir (Özdamar, 2003: 91-93, 162-163). Mahir İz'in, öğrencisi Mustafa Öz'e yazdığı bir mektupta Yüksek İslam Enstitüsü'ne devam etmesini tavsiye ettiği şu satırlar oldukça fikir vericidir;

“[askerlikten] sonra dersin mahiyeti ne olursa olsun Enstitülerde [Yüksek İslam Enstitüsü] açılacak olan asistanlık imtihanlarına girmelisin. Maksat sizlerin Enstitü camiasına intisabınızdır. Bir an evvel kadroyu hakiki ehilleriyle doldurmak vazifemizdir.” (Özdamar, 2003: 92-93)

Mahir İz'in sistematik bir şekilde diploma alınması konusunda tavsiyelerde bulunduğunu gösteren başka anlatımlar da var. Örneğin Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hocalarından Prof. Dr. Mahmud Kaya, kendisinin Mahir İz ile tanışana kadar geleneksel usul üze-

rine medrese eğitimi aldığını ve 27 Mayıs 1960 askeri darbesinden sonra Şehzadebaşı Camii müezzin mahfilin altında kırk-elli civarında talebeye ders okuttuğunu anlatmaktadır (Özdamar, 2003: 162-163). Kendisinin bir dersini dinleyip çok beğenen İz, Kaya'ya şu tavsiyede bulunur;

“sizin bu ümmete daha verimli hizmet edebilmeniz için lazım olan bir takım şeyler var. Devir diploma devri evladım, devlet mekteplerinden de icazet almanız lazım sizin. [...] hepiniz dışardan imtihana girer, diplomalarınızı alırsınız. İlkokul, ortaokul, lise derken dileyen, devam eder üniversiteye gider evladım!”
(Özdamar, 2003: 163)

Bu örneklerde dikkat çekici olan husus arada kalmışlığın madun bir konum olmanın ötesinde bir kimlik haline geldiğidir. Özellikle Mahir İz'in Mustafa Özdamar'a yazdığı mektupta yer alan *“bir an evvel kadroyu hakiki ehilleriyle doldurmak vazifemizdir”* ifadesi muhafazakârların arada kalmış bir tutumun neticesi olarak devlet ile kurdukları ilişkiyi göstermesi açısından ilgi çekicidir. Muhafazakâr kesimin önemli bir kısmı muhalefetinin kaynağı olan rahatsızlığının nedeni olarak devleti ya da sistemi görmemiş, *“Devlet bizimdir, başındakiler kötüdür”* tavrını benimsemişler ve *“işbaşına iyi (dindar ve yetmişmiş) adam”*lar gelince rahatsızlıklarının nedenlerinin ortadan kalkacağını düşünmüşlerdir. (Kara, 2009: 191). İsmail Kara bu tutumla ilgili şahsı tanıklığını *“İmam Hatip Okulu (1967-73) ve Yüksek İslam Enstitüsü (1973-77) talebesi iken hocalarımızın nerede ise tamamının, eğitim almış ve dini konularda iddialı insanlar olmalarına rağmen bir sistem fikrine sahip olmadıklarını, İmam Hatip mezunlarının kaymakam, vali, profesör, dekan, rektör, bakan, başbakan (mevki ve güç sahibi) olmaları halinde işlerin iyiye doğru gideceğine, memleketin kurtulacağına inandıklarına şahit olmuştum”* kelimeleri ile anlatır (2009: 191, n.8). Bu anlatım Mahir İz'in *“kadroyu hakiki ehilleriyle”* doldurmayı bir vazife olarak telakki etmesiyle paraleldir. Gelenekten taviz vermemek hatta çoğu zaman geleneği muhafaza edebilmek maksadıyla, modernle girilen bu ilişkinin beraberinde getirdiği arada kalmışlık zamanla bir kimlik halini almıştır.

Mahir İz ile alakalı hatıralardan arada kalmışlığın yanında ilgi çekici olan bir diğer nokta da dini hayat üzerindeki baskının ve buna karşılık muhafazakârların bu baskıya direnme metotlarının ülkenin her yerinde her zaman aynı yoğunlukla ve yeknesak bir profilde olmadı-

ğdır. Mahir İz'in 1960 askeri darbesinin ertesinde İstanbul'un göbeğinde Şehzadebaşı Camii'nin müezzin mahfilinin altında 50-60 talebe okuttuğunu beyan etmesi bu açıdan ilgi çekicidir. Yeknesak olmayan bu durum daha erken zamanlara ve taşraya gidildikçe daha da çeşitlenmekte, merkezden uzak olmak ve yerel dengeler muhafazakârların için madun bir direnişin imkânlarını arttırmaktadır. Taşraya doğru gidildikçe yöre halkı tarafından saygı duyulan kanaat önderi konumundaki hocaların şahıslarına mahsus bazı imtiyazlara sahip olduğu ya da bu kişilerin geleneksel medrese eğitimi devam ettirilmesine göz yumulduğu, görmezden geldiği dikkat çekmektedir. Kutuz Hoca'nın medrese eğitimi gördüğü hocası da bu figürlerden birisidir. Kutuz Hoca, jandarmaların baskınlarda Kur'an öğretirken yakaladıkları hocalara dayak, hapis gibi baskı ve şiddet metotları uygularken, kendi hocasının bölgedeki saygınlığı ve "manevi derecesi" nedeniyle bu tarz muamelelere uğramadığını aksine jandarmaların kursa baskına geldiklerinde hocayı karşılarında görünce yanlış bir iş yapmış gibi mahcup olduklarını aktarır (Kara, 2000: 41-42). Benzerlerini hem bu makale içerisinde hem de diğer başka kaynaklarda, hatıralarda, sözlü aktarımlarda gördüğümüz bu neviden olaylar, tabandan tarih perspektifinin (Sharpe, 2001: 25-42) çok daha detaylı bir şekilde genelde Türk Modernleşmesi özelde ise Türk Modernleşmesi bahsinde din-devlet ilişkileri tartışmalarına dâhil edilmesi gerekliliğini göstermektedir. Bu aktarımlar açıkça göstermektedir ki, hükümet Ankara'da reformlara hız kesmeden devam ederken ve reformlar devletin elinin kolunun daha iyi uzandığı şehir merkezleri gibi yerlerde görece etkili olurken, taşrada yani kenarda köşede kalmış olan yerlerde bu reformlar ve yeni uygulamalar merkezdeki kadar etkili olamamaktadır. Bazen yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi yerel bir figürün kişisel etkisi ve saygınlığı kilometrelerce uzaktaki hükümetin emirlerine galip gelebilmektedir. Örneklerini ilerleyen kısımlarda vermeye devam edeceğimiz durumlarda da bu emirler çeşitli madun metotları ile etkisizleştirilmekte, etrafından dolaşılmakta ve nihayetinde insanlar hem kitabi hem de mecazi olarak bildiğini okumaya devam etmektedirler.

Diğer başka zevatın hatıratında da yerelliğin bir madun direniş biçimi olarak kullanılması karşımıza çıkan bir dokudur. Ali Saran da yaşadığı köyün civarındaki bir başka köyde yörenin saygın âlimlerinden olan Hacı Mehmet Aşıkutlu'ya Kur'an okutması ve hafız yetiştirmesi için özel bir izin verildiğinden ve bu iznin neticesinde

Aşıkutlu'nun bir engellemeye maruz kalmadan medrese eğitimi vermeye devam ettiğinden bahseder (2013, 47, n.16). Saran'ın aktardığına göre (2013: 195) bu izin hikayesiyle ilgili iki farklı rivayet vardır. Birincisinde Aşıkutlu Hoca daha önce o yörede görev yapmış bir ağır ceza hâkiminin tavassutu ile bu izni Mustafa Kemal'den istemiştir. Mustafa Kemal'de Aşıkutlu Hocayı Diyanet İşleri Rıfat Börekçi'ye yönlendirerek iznin verilmesini sağlamıştır. Diğer bir anlatıya göre ise Aşıkutlu Hoca yine devlet katına yakın kişilerin tavassutu ile Diyanet İşleri Başkanı Rıfat Börekçi ile görüşmüş, Börekçi'den köylerinde bir Kur'an Kursu açılmasını istemiş ve Börekçi'nin bu isteği ödenek yetersizliği ile geri çevirmesi üzerine kedisi için fahri olarak Kur'an öğretme izni koparabilmiştir. Her iki durumda da dikkat çekici olan husus Aşıkutlu Hoca'nın dini eğitim vermek için izin alırken araya devlet katında etkili, ricası geçen, sözü dinlenir olduğunu düşündüğü kişileri sokmasıdır.

Bir madun stratejisi olarak örneklerine farklı coğrafyalarda, farklı konular için rastlanan araya adam koyma, tavassut (Afacan, 2011), her zaman şahsın kendisini araya koyarak yapılmıyordu. Aşağıdaki örnekte olduğu gibi mahir ellerde fotoğraflar bile tavassut işlevi görüyor ve madunları istedikleri sonuca ulaştırabiliyordu;

“ [...] eski yazı ile (Arap harfleri) basılı eserlerin satışını yapan [...] Çavdar Hoca [...] bu sebepten defalarca jandarma tarafından göz altına alınarak karakola götürülmüş, dayak ve hakarete maruz kalmış, binbir eza ve cefa görmüştü [...] İmdadına yetişerek kendisini bu sıkıntıdan kurtaranlar İsmet İnönü ile Celal Bayar'ın ta kendileriydi. Nasıl mı? Bir taraftan sırtındaki hemençesinde ve bir elinde satmak üzere sakıncalı kitapları taşırken; diğer taraftan o zamanın cumhurbaşkanı İsmet İnönü ve başbakanı Celal Bayar'ın büyükçe çerçeveveli portrelerini diğer eliyle göğsüne yaslayıp teşhir ederek dolaşması, ona uzun bir süre herhangi bir engelle karşılaşmadan kitap satma imkanı sağlamıştı.” (Saran, 2013: 334)

Madun direniş biçimlerinin en belirginlerinden birisi simülasyon (mış gibi yapma)/ dissimülasyon (değilmiş gibi yapma)dur (Scott, 1985: xvi; Erdoğan, 2011: 79). Aslında simülasyon bütün madun direniş biçimlerinde görülen ortak bir karakter olarak da yorumlanabilir. Simülasyona başvuran madunlar Kur'an okumuyormuş/okutmuyormuş gibi yapıyor ve dolayısıyla açıktan karşı gelme iktidarından yoksun oldukları dev-

let gücüne karşı, bu gücün koyduğu kurallara, bu gücün isteklerine ve taleplerine uyuyormuş gibi yapıyorlardı. İlahiyat Profesörü Hayreddin Karaman'ın hatıratında doğup büyüdüğü Çorum'da açılan Kur'an Kursu hakkında yazdıkları bir madun direnişi olarak dissimülasyonu çok güzel örneklemektedir;

“Diyane'te bağlı Kur'an kursları vardı, ancak bu kurslara gidebilmek için ilkokulu bitirmek gerekiyordu; ilkokulu bitirmeden Kur'an kurslarına gitmek (bugün yeniden uygulandığı gibi) yasak olduğu için ve ilkokulu bitiren bir çocuk ya ilerisini okumak ya da babasının işinde, başka bir işte çalışmak durumunda kaldığından bazı Kur'an kursları öğrenci bulamamak yüzünden kapanma tehlikesi geçirir veya kapanırdı. Çorum'da kurs kapanmasın diye bazı gayret sahibi Müslüman yetişkinler, Kuran okumayı bildikleri halde bilmiyormuş gibi kursa öğrenci yazılmışlardı.” (Karaman, 2008; 78)

Bu örnekte çok açık bir şekilde karşımıza çıkan dissimülasyon Kuran okumayı bilmiyormuş gibi yapmaktır. Devletin kursa kayıt olmayı sağlamak için getirdiği şartlar dönemin ekonomik ve sosyal durumundan dolayı kurslara öğrenci kayıt edilmesini sıkıntıya sokmaktadır. Bu durumda kurslara yeterli miktarda öğrenci sağlamak için Kur'an okumayı bilenler, bilmiyormuş gibi yapıp kurslara kayıt olup, kursları açık tutmaktadırlar. Dissimülasyonun amacı kursları açık tutmaktır. Bu tutum hakkında “madem kurslara yeterli talep, dolayısıyla ihtiyaç yok, neden kurslar açık tutulmaya çalışılıyor” sorusu gündeme gelmektedir. Bu soruya cevap ararken, hatıra sahibinin kurslara öğrenci kaydedilmesini düzenleyen kuralları nasıl yorumladığı önemlidir. İfadeden anlaşıldığı üzere bu hatırayı aktaran kişi kurslara devam için getirilen ilkokulu bitirme şartının bir gereklilik olarak değil kurslara katılımı azaltmanın ve dolayısıyla kursları kapatmanın bir bahanesi olarak değerlendirmektedir. Bu yönde yorumlanan hamleye karşı muhafazakârlar daha doğrudan, açıktan ve cepheden bir itiraz imkânına sahip olmadıkları için, itirazlarını daha dolaylı yoldan yaparak, Kur'an okumasını bilmiyormuş gibi yapıp kurslara yazılıyorlar ve dolayısıyla kursları kapatma hamlesini boşa çıkarmış oluyorlardı. Hayreddin Karaman'ın kendi çocukluğunda Kur'an Kursuna gidebilmek için getirilen ilkokul mezunu olmak şartını “bugün yeniden uygulandığı gibi” ifadesinin işaret ettiği şekilde 28 Şubat Süreci'nde Kur'an Kurslarına ve dini eğitimin diğer mecralarına getirilen kısıtlamalarla mukayese etmesi, ilkokul mezunu

olma şartını bir ihtiyaç ve fayda beklentisinden dolayı getirilen bir uygulama değil, dini eğitimin önünü kesmek için getirilen bir uygulama olarak algıladığını göstermektedir.

Simülasyon geniş bir konu yelpazesinde sıklıkla başvuru alan bir muhalefet biçimidir;

“Gözden uzak yerlerde yine de [Kur’an, Arapça, dini ilimler] okutmanın imkanı vardı. Kızılbaş Hafız Hüseyin (Alemdar) o kışın bizim camide imamdı, fakat çocukları okutmuyordu, ce-maat bir şey söylediği zaman da “yasaktır” deyip geçiyordu. Babam kendisine birkaç defa sert ifadelerle çıkmıştı. Müfettiş [yaşadıkları köye gelen Milli Eğitim müfettişi] geldiği zaman Hafız Hüseyin mektebe geldi ve “İmamlık yaptığı mahallede yaşlı birisinin kendisini Kur’an okutmaya icbar ettiğini” söyleyerek şikayette bulundu. Yaşım büyük olduğu için, müfettiş beyin ve başmuallim Bayar’ın emri ile sınıf hocamız Abdullah Bey’le beraber şikayet edilen kişiyi bulup getirmekle görevlendirildik. Şikayet edilen kişi babamdı. Eve kadar gittik, babama söyledim, gelmedi. Döndüğümüzde müfettişe aranan kişiyi bulamadığımızı söyledik, o da ısrar etmedi.” (Kara, 2000: 46-47)

Bu hatıra simülasyonun bir muhalefet biçimi olarak ne kadar sıklıkla kullanıldığını göstermektedir. Her ne kadar ilk bakışta Kutuz Hoca’nın sınıf hocasıyla birlikte babasını evde bulamamış gibi yapması, bu hatıradaki aktarılan tek simülasyon olsa da, daha derinlemesine bir bakışla ve biraz da spekülasyon yaparak, hatıradaki her aktörün kendi konumu içerisinde farklı nedenlerle miş gibi yaptığını söylemek mümkündür. Olay örgüsü içerisinde simülasyona başvuran ilk figür Hafız Hüseyin’dir. Kanunen var olan ama aslında var olmayan Kur’an öğretme yasağı varmış gibi yapmış ve kanunu bahane ederek çocuk okutmak mesaisinden kurtulmuştur. Böylece Hafız Hüseyin köylüler tarafından çocukları okutmadığı için gördüğü baskı ve kınamayı, sanki çocukları okutmamasının sebebi var olan kanuni yasakmış gibi göstererek daha kolay göğüsleyebilmiştir. Kutuz Hoca’nın babası ve Hafız Hüseyin’den başka simülasyona başvuran bir diğer figür ise müfettiştir. Müfettiş kısıtlı sayıda insanın kısıtlı bir alanda yaşadığı köyde, bir köylünün bulunamıyor olmasını daha doğru bir ifade ile bulunamıyormuş gibi yapılmasını, o köylü hakkındaki şikayeti takip etmemek için yeterli bir sebep olarak görmüştür ya da yeterli bir sebepmiş gibi yapmıştır. Belki bir Milli Eğitim müfettişi olduğu için doğrudan kendi alanı ile

alakalı olmayan bu işe bulaşmayarak bir an önce bu köydeki işini bitirip geri dönme isteği ile belki de kendisi de şikayet edilen köylü gibi imamın çocukları da okutmasına taraftar olması sebebiyle ya da başka bir nedenle müfettiş de simülasyona başvurmuş ve şikayeti fazla üstelememiştir. Her ne kadar diğer iki figürün miş gibi yapması hakkındaki spekülasyonun gerçeklikle ilişkisini kestirmek imkansız olsa da, Kutuz Hoca'nın ve babasının miş gibi yapması madun direniş ve muhalefet biçimlerinin açık bir örneğidir.

Örneklerde görüldüğü gibi simülasyon sıklıkla pratik sonuçlar için başvurulan bir yöntem olarak gözlense de, bazı durumlarda da bir onur mücadelesinin aracı olarak karşımıza çıkar;

“Bir müddet sonra Diyanet İşleri Başkanı dışında hiç kimsenin dışarıda sarık takamayacağına dair emir çıktı ve [Rize Müftüsü] Nuh Efendi'ye de tebliğ edildi. Müftü Efendi çok sıkıntılı bir duruma düşmüştü. Eski hocalardan Antin Osman Efendi müftünün yanına gelmiş ve “Vali kimdir de bize şapka için tebliğde bulunacak, biz birer fötr şapka alıp takalım, sokakta gezelim, o da işitsin” diyerek onu ikna etmiş. İkisi satın aldıkları şapkayı takınarak sokağa çıkmışlar” (Kara, 2000: 178)

Müftü Efendi ve Osman Efendi vali emriyle geleneksel ulema kıyafeti olan sarığı çıkartmak istemedikleri için, sarığı kendi istekleri ile çıkartıp şapka takmış gibi yapmışlar, şapka takma emrine şapka takmayarak muhalefet etmek gibi bir enstrümandan yoksun oldukları, bu enstrüman imkansız olduğu için, bu emre şapka takmayı kabullenmiş gibi yaparak direnmişler ve böylece ulemanın valinin tebliğ ve emirlerine boyun eğmesini kendilerince reddetmişlerdir. Osman Efendi'nin Müftü Efendi'yi ikna etmek için kullandığı “vali kimdir de bize şapka için tebliğde bulunacak” ifadesi hadisenin onur mücadelesi yönünü yansıtmaktadır. Kara'nın Kutuz Hocanın bu hatırasını anlatırken dipnotla aktardığı bir detay, hadisenin bu yönünü yoruma ihtiyaç bırakmayacak şekilde göstermektedir; *“Kutuz Hoca bu hatırasını anlatırken ağladı”*.

Madun çalışmalarında kullanılan metotların birisi de egemenler tarafından üretilmiş olan kaynakları üretenlerin “arzusu hilafına” ya da bir diğer ifadeyle “yazılış nedenlerini ve ideolojik belirlenmişliklerini göz önüne alan eleştirel bir üslupla” okumaktır (Ergene, 1999/2000: 34). Muhafazakâr örgütlülük ve direniş biçimleri hakkında üretilen Kemalist söylem de tersten yapılan bir okuma ile muhafazakârların

madun direniş biçimleri hakkında fikir verebilir. Tek başına bu metodu kullanarak maduniyet analizi yapmak pek tercih edilmese de, muhafazakâr maduniyet bahsinde bu metodun anlatacakları ile yukarıda verilen örneklerin paralelliği, tersine bir okumayı örnekleri çeşitlendirmek faydası da göz önüne alındığında kullanılabilir kılmaktadır. Kemalist söylemde ya da Kemalizmin etkisi altında kalmış akademik literatürde, muhafazakâr örgütlülük biçimlerinden bahsedilirken, sıklıkla muhafazakârların çok partili hayatı ve demokrasiyi nasıl araçsallaştırdıklarından ve nasıl kullandıklarından bahsedilir. Örneğin Tarık Zafer Tunaya'ya (2007: 167) göre “ne zaman partiler çoğalmışsa muhafazakâr ve dinci fikirler ve temayüller saklandıkları yerden siyasi hayatın yüzüne çıkmışlardır.”² Muhafazakârların demokrasinin ve çok partili hayatın en temel işlevlerinden birini yerine getirerek kendi taleplerini siyasi alana iletmelerinin suç olarak algılanması bir yana Tunaya'nın kullandığı dil muhafazakâr madun muhalefeti göstermesi açısından manidardır. Tunaya muhafazakârları saklandıkları yerden yüze çıkmakla suçlamaktadır. Muhafazakârların saklandıkları yer, çok partili hayattan önce siyasal hayatın gündemine sokamadıkları talepleridir. Ancak bu talepler yukarıdaki örneklerde de açıkça görülebileceği gibi siyasal hayatın gündemine sokulmamakla yok olmamış, varlığını simülasyon örneğinde olduğu gibi başka formlarda devam ettirmiştir. Buna karşılık bu taleplerin karşısında yer alan aktörler de bu taleplerin siyasal görünürlüğü olmayınca taleplerinde ortadan kalktığını zannemişler ya da ortadan kalktığına inanmak istemişlerdir. Fakat hadiseler bu zandan ya da istekten farklı bir şekilde cereyan etmiş ve muhafazakâr talepler çok partili hayatla birlikte “hayatın yüzüne çıkmışlardır”. Kemalist söylem tersten okumaya müsait örnekler açısından çok zengindir. Kemalist söylem “irtica” olarak nitelendirdiği muhafazakâr talepleri her zaman “ininden/kovuğundan çıkmak” “hortlamak” “sinsilik” ve “takiyye yapmak” ile tanımlamıştır (Çağlar, 2013b). İsmail Kara (2009: 341) Türkiye’de dini cemaatler hakkında yapılan yayınlarda sık sık bu cemaatlerin “içyüzü”ne vurgu yapan ifadelerin dikkat çektiğini söylemektedir. Saklanmaya, yer altında olmaya, saklanan içyüze göndermede bulunan bütün bu söylemler bir arada düşünüldüğünde, muhafazakâr madun muhalefet/direniş biçimlerine karşı geliştirilmiş olduklarını anlaşılmaktadır. Anlaşılan o ki, egemenler bütün çabala-

2 Bu hususa dikkat etmem İsmail Kara'nın (2009) yazdıkları sayesinde olmuştur.

rına, yasaklamalarına ve kısıtlamalarına rağmen muhafazakâr yaşam tarzının ve taleplerinin tam da bu çabalara, kısıtlamalara ve yasaklamalara karşı pozisyon alıp, kendi madun formlar ile yeniden üreterek devam ettiklerini görmekte ve bu devam edişi çokça aşağılayıcı bir dille ifade etmektedirler. Bu aşağılayıcı ve hakaretamiz dil ve içerisinde barındırdığı öfke tersten bir okumayla madun muhalefet biçimlerinin varlığına ve başarısına bir gösterge olarak yorumlanabilir.

Sonuç: Bir Strateji veya Kimlik Olarak Maduniyet?

Çalışma boyunca sergilenen örnekler göstermektedir ki madun muhalefet stratejileri erken cumhuriyet döneminde muhafazakârlar tarafından kullanılmışlardır. Bu noktada maduniyetin muhafazakârlar için yalnızca bir muhalefet stratejisi mi olduğu yoksa bahsedilen örneklere bakılarak aynı zamanda bir kimlik unsuru haline mi geldiği tartışılmalıdır. Önceki kısımlarda Spivak’a (2012: 325) referansla madun “dikey –ve bir bakıma dışa doğru- sosyal hareketlilikten mahrum bırakılmış kişiler ve gruplar” olarak tanımlanmıştı ve bu tanımın her ne kadar ilk bakışta muhafazakârlar için kullanılamayacağı belirtilse de bunun bir erken yargı olduğu tespit edilmişti. Son aşamada ise muhafazakârların maduniyet biçimlerine baktıktan sonra, maduniyeti bir kimlik ögesine dönüştürmeleri ile ilgili daha açık ve kesin sonuçlara ulaşmak mümkündür.

Muhafazakâr madun muhalefet biçimleri madun kimliğini oluşturan çeşitli öğelerle paralellik göstermektedir. Örneğin Prakash’a göre madun hâkim olanla ilişki içerisinde olsa da elitlerden bağımsız bir şekilde kendi başına var olur (1994: 1478). Muhafazakâr muhalefet biçimlerine baktığımızda da karşımıza bu tanımlamaya uygun bir tablo çıkmaktadır. Muhafazakâr madunlar devletin modernleşmeci uygulamalarına karşın muhalefete ve eylemliliğe başlasalar da son kertede kimliklerini oluşturan muhafazakârlık modernleşme ile başlamadığı gibi varlığı modernleşmeye de dayanmamaktadır.

Muhafazakâr madunlarla modernleşmeci elitler arasındaki ilişkiyi bu bağlamda değerlendirmek için Prakash’ın bir diğer ifadesi açıklayıcıdır; madunlar elitlerin gücüne sadece direnmezler aynı zamanda direndikleri güç tarafından teşkil edilirler (1994: 1480). Muhafazakâr madunların direniş biçimlerine baktığımızda modernleşmeci uygulamalara bir direniş olmakla birlikte, bu direnişin madun karakteri modernleşme ile ortaya çıkmıştır. Yukarıda tartışılan Ali Saran örneğinde olduğu gibi, muhafazakâr madunlar kendi kimliklerini oluşturan bazı

temel öğelerden feragat ederek, başka bir şeye tevîl ederek ve indirgeyerek var olabilmişler ve muhalefet edebilmişlerdir; muhalefet ettikleri güçten etkilenmişlerdir. Muğlaklık ve çelişki (Erdoğan, 2011: 59) arada kalmışlıkla (Yıldırım, 2001/2002: 338) beraber madun kimliğin diğer önemli vasıflarını oluşturmaktadır. Aktarılan örneklerde bu üç unsurun da sıklıkla görülmesi muhafazakâr muhalefet biçimlerinin bir madun kimliği olma eğilimi taşıdığı tespitini kuvvetlendirmektedir. Bütün bu örtüşmelere ve paralelliklere bakılarak erken cumhuriyet döneminde görülen bu türden muhafazakâr muhalefet biçimlerinin sadece bir strateji olmadığı ancak bir kimlik unsuru haline gelme eğilimde olduğunu söylenebilir.

Bu çalışma maduniyet okulunun, modernleşmenin bu topraklardaki serüveninin önemli bir boyutunu oluşturan din-toplum ve din-siyaset ilişkileri hakkında alternatif bir okuma geliştirme imkânını sorgulamıştır. Öncelikle, maduniyet çalışmalarının kaçınılmaz olarak yaşadığı kaynak sıkıntısını da hesaba katarak, bu çalışma boyunca sunulan örneklerin çokluğu ve mahiyeti, muhafazakârların modernleşmeye karşı geliştirdiği muhalefeti ve direnişi maduniyet ekseninde de analiz etmemize olanak sağlamaktadır. Bu çalışmadaki örnekler, sahipleri tarafından yayınlanmış ya da diğer kişiler tarafından derlenmiş hatıralardan oluşmaktadır. Ancak bu konuyla ilgili birinci ağızdan tanıklıkları dinlemenin imkânı da göz önüne alındığında, muhafazakâr muhalefeti maduniyet perspektifinden okumanın imkânı artmaktadır. Son olarak, bu çalışmanın kısıtlı bir zeminde yaptığı sorgulamayı hem teorik hem de mekan ve zaman boyutunda saha olarak derinleştirip, Türkiye’de modernleşme ve dini hayat bahsinde karşımıza çıkan diğer sorulara cevap aramak mümkündür. Erken bir dönemde bir muhalefet metodu olarak benimsenen madun muhalefet biçimlerinin, hadiselerin akışı içerisinde kimliksel bir boyut kazanıp kazanmadığı sorusu bu anlamda önem kazanmaktadır. Günümüzde geline nokta madun kimliğinin muhafazakârlar tarafından içselleştirilip içselleştirilmediği, eğer içselleştirildiyse bunun muhafazakâr topluma ve örgütlülük biçimlerine nasıl yansıdığı tartışılmalıdır.

Kaynakça

- Afacan, S. (2010). Çevirmenin önsözü. T. Atabaki (Der.). *Devlet ve maduniyet: Türkiye ve İran'da modernleşme, toplum ve devlet* (ss. xii-xx). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Afacan, S. (2011). Devletle yazışmak: Türkiye ve İran sosyal tarihçiliğinde dilekçeler. *Türkiyat Mecmuası*, 21 (Bahar), 1-29.
- Berkes, N. (1998). *The Development of Secularism in Turkey*. New York: Routledge
- Çağlar, İ. (2013a). *From symbolic exile to physical exile: Turkey's Imam Hatip Schools, the emergence of a conservative counter-elite, and its knowledge migration to Europe*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Çağlar, İ. (2013b). *Good and bad Muslims, real and fake seculars: Center-periphery relations and hegemony in Turkey through the February 28 and April 27 Processes*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Leiden Üniversitesi, Türkiye Çalışmaları Bölümü, Leiden/Hollanda.
- Ceylan, H. H. (1989). *Cumhuriyet Dönemi din/devlet ilişkileri I*. Ankara: Rehber Yayıncılık.
- Erdoğan, N. (2011). Yok-sanma: Yoksulluk-maduniyet ve 'fark yaraları'. N. Erdoğan, (Der.). *Yoksulluk halleri: Türkiye'de kent yoksulluğunun toplumsal görünüşleri* (ss. 47-95). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Erdoğan, N. (2000). Devleti 'idare etmek': Maduniyet ve düzenbazlık. *Toplum ve Bilim*, 83, 8-31.
- Ergene, A. B. (1999/2000). Maduniyet okulu, post-kolonyal eleştiri ve tarihte bilgi-özne sorunu: Osmanlı tarihçiliği için yeni dersler mi?. *Toplum ve Bilim*, 83, 32-46.
- Kara, İ. (2000). *Kutuz Hoca'nın hatıraları: Cumhuriyet Devrinde bir köy hocası*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kara, İ. (2008). *Şeyhefendinin rüyasındaki Türkiye*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kara, İ. (2009). *Cumhuriyet Türkiyesi'nde bir mesele olarak İslam*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Karaman, H. (2008). *Bir varmış bir yokmuş: Hayatım ve hatıralar*. İstanbul: İz Yayıncılık.

- Mardin, Ş. (2006). *Türk modernleşmesi: Makaleler 4*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2003). *Osmanlı toplumunda zındıklar ve mülhidler, 15-17. yüzyıllar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Özdamar, M. (2003). *Mahir İz Hoca*. İstanbul: Marifet Yayınları.
- Saran, K. A. (2013). *Omuzumda hemençe: Cumhuriyet Devrinde bir medrese talebesinin hatıraları*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Scott, J. C. (1985). *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*. New Haven and London: Yale University Press.
- Sharpe, J. (2001). History from below. P. Burke (Eds.). *New perspectives on historical writing* (pp.25-42). Cambridge: Polity Press.
- Spivak, G. C. (2012). The new subaltern: A silent interview. V. Chaturvedi (Eds.). *Mapping subaltern studies and the postcolonial* (pp.324-340). London and New York: Verso.
- Tunaya, T. Z. (2007). *İslamcılık akımı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Yıldırım, U. (2001/2002). Tarih yazımına farklı bir öneri. *Toplum ve Bilim*, 91, 335-343.
- Zürcher, E. J. (2005). *Turkey: A modern history*. London & New York: I. B. Tauris.