

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE SEKÜLERLİĞİN İNŞASINA
TAŞRADAN BAKMAK

Doktora Tezi

İlbey C. N. ÖZDEMİRCİ

Ankara - 2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE SEKÜLERLİĞİN İNŞASINA
TAŞRADAN BAKMAK

Doktora Tezi

İlbey C. N. ÖZDEMİRÇİ

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Nazan ÇİÇEK

Ankara - 2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ'NDE SEKÜLERLİĞİN İNŞASINA

TAŞRADAN BAKMAK

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Nazan ÇİÇEK

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı _____

İmzası

Doç. Dr. Nazan ÇİÇEK

.....

Prof. Dr. Mehmet YETİŞ

.....

Prof. Dr. Menderes ÇINAR

.....

Prof. Dr. Berna ZENGİN ARSLAN

.....

Doç. Dr. Özkan AĞTAŞ

.....

Tez Sınavı Tarihi 30.12.2020

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Doç. Dr. Nazan ÇİÇEK'in danışmanlığında hazırladığım "Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Sekülerliğin İnşasına Taşradan Bakmak (Ankara 2020)" adlı yüksek lisans - doktora/bütünleşik doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:
Adı-Soyadı ve İmza

İlbey C. N. ÖZDEMİRCİ



İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
TEORİK ÇERÇEVE.....	21
1.1. Tarihin Havını Tersine Taramak; Alternatif Bir Tarihsel Yaklaşım.....	21
1.2. Kuramsal Yaklaşım.....	33
1.3. Kavramsal Çerçeve	44
1.3.1. Dini Hayat	45
1.3.2. Sekülerlik	54
1.4. Yöntemsel Yaklaşım.....	65
1.4.1. Üretken Bir Direniş Alanı Olarak Gündelik Hayat.....	69
1.4.2. Gündelik Olanın Peşine Düşmek; Sözlü Tarihçilik	80
ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE DİNİ OLANIN GÜNDELİK HAYATTAKİ YERİ;	88
SEKÜLERLİĞİN DİRENİŞ PERSPEKTİFİNDEN ANALİZİ	88
1. Cumhuriyetin Taşrası.....	88
1.1. Güçlü Devlet Geleneği Tezinin Yanılgıları	89
1.2. Taşradan Bakmak.....	94
2. Taşrada Dini Hayat; Sekülerlik Politikalarının Direniş Üzerinden Okunması	107
2.1. Yöntem.....	109
2.2. Bir Direniş Alanı Olarak Taşrada Dini Hayat.....	121
SONUÇ.....	221
ÖZET	242
ABSTRACT.....	243
KAYNAKÇA.....	245

TEŞEKKÜR ve İTHAF

Bu tez çalışması çok sayıda insanın katkı ve emekleri sayesinde tamamlanabilmiştir. İlk olarak tez danışmanım Doç. Dr. Nazan Çiçek'in belirlediğim araştırma konusu üzerinde bana, özgürce çalışabileceğim bir alan açan ve bir yandan da her ihtiyaç duyduğumda yaptığı titiz okumalar sonucunda zihin açıcı eleştiriler getiren rehberliğine çok şey borçluyum. Bu çalışma henüz rüyeşm halindeyken bana güvenen ve tüm tez yazım sürecinde desteğini hissettiğim Prof. Dr. Menderes Çınar'a da yaptığı katkılar, getirdiği öneriler ve teşvik edici tutumu nedeniyle minnettarım. Hem tezime yönelik olarak yaptığı yol gösterici önerileri hem de tüm akademik serüvenim boyunca desteğini hissettirdiği için Prof. Dr. Mehmet Yetiş'e de müteşekkirim. Bu çalışmaya başladığımda yanımda olan ve beni bu konu üzerine çalışmaya yöreklendiren Dr. Pınar Ecevitoğlu'na, fikirlerimi sunduğumda değerli önerilerde bulunarak çalışmamı geliştirmeme yardımcı olan Doç. Dr. Murat Metinsoy'a, tez savunmamda yer alan ve çalışmanın nihayete erdirilmesi hususunda çok değerli katkılarda bulunan Prof. Dr. Berna Zengin Arslan ve Doç. Dr. Özkan Ağtaş'a teşekkür borçluyum. Öğrencisi olduğum tüm kıymetli eğitimciler adına henüz her şeyin en başındayken bana inanan Suzan Kalaycıoğlu'nun adını burada anmayı bir borç bilirim. Ayrıca din ve diyanet üzerine tefekkür etmenin imkânları üzerine deneyim ve görüşlerini benimle paylaşan Prof. Dr. Mehmet Emin Özavşar'a, Prof. Dr. Ali Bardakoğlu'na ve Dr. Necdet Subaşı'na teşekkürlerimi sunarım.

Bu doktora tez çalışması TÜBİTAK 2214/A Yurtdışı Doktora Sırası Araştırma Bursu ile ödüllendirilmiştir. 1 Ocak – 31 Ağustos 2019 tarihleri arasında çalışmamı geliştirebilmek

maksadıyla McGill University bünyesindeki School of Religious Studies biriminde bulunduğum süreçte tezimin teorik zeminini güçlendirme imkânı bulduğum bu fırsatı bana veren TÜBİTAK BİDEB birimine teşekkür ederim. Ayrıca Montréal’de bulunduğum bu zaman zarfında danışmanlığımı üstlenen Prof. Dr. Armando Salvatore’ye çalışmama olan ilgisi ve bana vermiş olduğu destek nedeniyle şükranlarımı sunarım.

Tamamlanması dört yıl süren bu çalışma boyunca hem akademik katkıları hem de arkadaşça destekleri ile yanımda olan dostlarım bu tezin nihayete ermesinde önemli rol oynamışlardır. En başından itibaren tezimi kendi tezi gibi benimseyip beni daima destekleyen, Mustafa Arıkan ile bu konu üzerine yaptığımız verimli sohbetlerin, çalışmaya katkısı çok oldu. Bu alana dair katkı sunma hevesi ve motivasyonundan güç aldığım, tez yazım sürecinde benimle hem değerli fikirlerini hem de kaynaklarını cömertçe paylaşarak bana daima destek olan Deniz Parlak’ın bu çalışmada emeği çoktur. Doktora sürecini ilk günden son güne kadar beraber sürdürdüğümüz ve her adımda birbirimize destek olduğumuz Şenol Gündoğdu’nun da bu çalışmada payı büyüktür. Ve sonuncu ama çok mühim olarak hem 2016 yılının başlarında bu çalışmanın konusunun filizlendiği telefon sohbetinde hattın diğer ucunda olan hem de 2020 yılının sonlarında çalışmanın son okuması ve düzeltmelerini titizlikle yaparak tezin tamamlanmış haline de ilk tanıklık eden, yüksek lisansa başlamam için beni teşvik ettiği günden bu yana bu serüvenin parçası olan, hemderdim, dostum, kıymetli Mehmet Kendirci olmasa bu tez fevkalade eksik olurdu.

Bu çalışma taşradan bakan bir perspektife sahip olduğu kadar taşrada yazılan da bir tez olma hüviyeti taşımaktadır. Çalışmanın çok büyük bir kısmı pek çok açıdan kısıtlılıklar ihtiva eden koşullarda Kilis’te yazıldı. Bu çalışma, akademiye dair inançlarımı çokça boşa çıkarmış çorak bir mahalde, nitelikli bir akademik çalışma yapabilmek için gereken çevresel faktörlerden mahrum şekilde ama taşrada olmanın verdiği, insanı bedeli ödenmiş bir

özgürlüğe erdiren ‘aşağıdan’ bakabilme hissiyatının, hüznü fakat müşvik teşvikiyle yazılabildi. Bu süreçte dostluklarıyla ve yardımlarıyla yanımda olduklarını daima hissettiğim değerli arkadaşlarım Tuğçe Kayagil, Berna Karaloğlu ve Özcan Özkan’a destekleri için şükranlarımı sunarım. Bu vesileyle burada akademinin taşrasında kimi zaman dışlanarak kimi zaman anlaşılmayarak ama çoğunlukla yalnız kalmış halde ve engellere rağmen çalışmaktan ve üretmekten geri durmayan tüm meslektaşlarıma saygı ve sevgilerimi iletmeyi bir borç biliyorum.

Tez çalışmam hem pek çok farklı kent ve kurumdaki malzemelerden yararlanmayı gerektirdiği için hem de Türkiye genelinde yürüttüğüm derinlemesine görüşmeler hasebiyle temas kurduğum, yardımına ihtiyaç duyduğum sayısız insan bu çalışmanın ortaya çıkmasında rol oynadı. Burada adlarını anamadığım için meyus olduğum yirmi kıymetli görüşmeciye, bu çalışmaya gönüllü olarak katıldıkları için minnettarım. Görüşmeler sırasında beni evlerinde ağırlayan, görüşmecilerle iletişim kurmam konusunda yardımlarını esirgemeyen kıymetli ailelerine de en içten şekilde teşekkürlerimi sunarım. Değınmeden geçemeyeceğim kıymetli kurum çalışanları olarak Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki kütüphane çalışanlarına, Sicil Daire Başkanlığı personeline, Din İşleri Yüksek Kurulu uzmanlarına ve memurlarına, Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı personeline, çalışmam süresince yararlandığım Kilis 7 Aralık Üniversitesi ve Ankara Üniversitesi’nin kütüphanelerinde görevli olan çalışanlara teşekkür ederim.

Ve aileme...

Artık aramızda olmasa da bu çalışmada arkadaşlarının katkısına mazhar olarak desteğini hissettiğim dedem Hüseyin Abbas’a, çocukluğumdan beri, kurduğu hayallerle, yaptığı kavgalarla, yaşadığı hayatla bana ilham veren ablam Selcan’a, ömrü benim iyi bir

eğitim almam için yapılmış fedakarlıklar ve mücadelelerle geçmiş olan, yapabildiğim iyi ne varsa onda emeği olan annem Fatma Abbas zdemirci'ye, bana her gün bu hayata tutunmak için bir sebep veren, içimdeki tüm iyi yanların ve umudun kaynağı olan eşim zge'ye, benim güzel ailemin diğer kıymetli fertleri Emine Karakuş'a, Ayşegül ve Ahmet Karakuş'a, Tülin Oytun'a, Hasan'a, Eda'ya ve Serhat'a, varlıkları, destekleri, tahammülleri ve sevgileri için teşekkür ederim. Tabii Kopuk ve Mabel'e de.

Ve babama....

Yaşamı ancak hakkaniyetli ve adil biçimde, emek verilmeden elde edilmiş hiç bir kazanıma rağbet göstermeden geçirebilmeyi ömrü ile bana gösteren; din meselesi üzerine tefekkür etme sebebim, kütüphanesinin gölgesinde büyüdüğüm ve bu tezi benim kadar sahiplenip, çalışmaya benim kadar kafa yoran babam olmasaydı bu tez de olmazdı. Her sayfasında bir katkısı ve izi bulunan bu tez bir yanıyla sırf o görsün ve beğensin diye yazıldı. Ona layık bir evlat olabilme umuduyla, onu gururlandırabilmek hayaliyle...

Bu doktora tez çalışması, ufkuna erebilmek için önce kavga ettiğim, sonra kavgasına kendimi ortak ettiğim, doğrularımın sebebi, yanlışlarımın musahhihi; hocam, rehberim ve babam Harun zdemirci'nin anısına, beraber geirilmif bir ömrün geç kalınmış bir nişanesi olarak ithaf edilmiştir.





GİRİŞ

Bu tez çalışması, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde iktidar politikalarının ideolojik çerçevesini teşkil eden sekülerliğin inşa sürecini ele almaktadır. Bu inceleme iktidarın merkezde belirlediği uygulamaların, taşrada nasıl bir görünürlük arz ettiği sorunsallaştırılarak yapılacaktır. Başka bir ifadeyle Cumhuriyetin alametifarikası olan sekülerliğin, taşradaki deneyimlenme biçimleri üzerine yoğunlaşılacaktır.

Bu noktada henüz sekülerliğin ve taşranın ne ifade ettiği üzerinde durmadan evvel Erken Cumhuriyet Dönemi'ni, sekülerleşme bağlamında sorunsallaştıran bir çalışma için taşradan bakan bir perspektife niçin gereksinim duyulduğu ele alınmalıdır. Zira literatürde yaygın olduğu haliyle bu minvaldeki çalışmalar genellikle dini olan ile devlet arasındaki ilişkiyi bilhassa Diyanet İşleri Başkanlığı gibi sembolikleşmiş bir kurum üzerinden incelemeye eğilimlidir. Çünkü ilk bakışta Diyanet teşkilatı, Cumhuriyet Dönemi'nin dindevlet ilişkilerini çözümlenmeye yatkın, zengin bir kurumsal bakiye olarak görünmektedir. Ancak din-devlet eksenli bir ilişkiselliği merkeze alarak sekülerlik üzerine düşünce üreten eserler devlete odaklandığından, bu bakış açısından yola çıkıldığında kuruluş dönemine dair tarihsel anlatı genellikle, yönetim kademesindeki dar bir elit çatışması bağlamına yerleştirilip, bu zümre Kemalist ve İslamcı biçiminde prototipler ekseninde ikili bir karşıtlığa eşitlenerek incelenmektedir. Burada söz konusu ettiğim dinsel ve seküler olana yönelik -özellikle yerli-literatürün ana aksını şekillendirmiş olan söz konusu yaklaşım, öne çıkan bazı örneklerle değinilerek değerlendirilebilir.

Ayşe Kadioğlu, Türkiye'de laikliği, modern bir toplum yaratabilme projesi dahilinde, dini ulus-devletin hizmetine sunan bir kavram şeklinde tanımlamaktadır. Kadioğlu bu kavramın, din ile devlet arasında bir ayrılmayı değil, dinin, araçsal biçimde devletin

denetimine girmesini ifade ettiğini savunmaktadır.¹ Çağlar Keyder'e göre ise laiklik, özellikle 1947'ye kadar olan süreçte devletin dini kontrol etmesine yönelik biçimde şekillenmiş olup yazar bu anlayışı "militan laiklik" biçiminde ifade etmektedir.² Kurucu iktidarın tavrını benzer biçimde "militan sekülerlik" olarak ifade eden ve kavramı devletin, dini kontrolü anlamında ele alan benzer bir yaklaşım Simon Bromley'de de görülmektedir.² İştâr Gözaydın Erken Cumhuriyet Dönemi'nde devletin laiklik ilkesi bağlamında geliştirdiği din politikalarını, Diyanet İşleri Başkanlığı ekseninde değerlendirerek, dönemin laiklik anlayışını iktidarın kuruma yönelik politikalarını referans alarak incelemeye çalışmaktadır.³ Gözaydın laikliğin, din ile devlet arasında bir ayrışma olmanın ötesinde devleti, toplumsal güçler karşısında koruyacak bir kalkan şeklinde inşa edildiği görüşünü savunmaktadır.⁴ Gözaydın bu çalışmasında Türkiye'de laikliğin, devletten özerk etkin bir toplumsal yapı olmayışı bağlamında devletçi bir gelenek ile şekillendirildiğini savunmaktadır.⁶ Benzer bir tavra sahip olan Andrew Davison ise Cumhuriyet

¹ Kadioğlu, Ayşe, (2010), "The Pathologies of Turkish Republican Laicism", *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 36, No 3-4, s. 489-504. ² Keyder, Çağlar, (2014), *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 113.

² Akt. Davison, Andrew, (2006), *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 214. Türkiye'de laiklik tartışmalarını yabancı literatürdeki yaklaşımlar açısından genel olarak devletin, dini kontrolü anlayışı ekseninde özetlemek mümkündür. "Türkiye birçok bakımdan İslam ülkelerinin en modernleşmiş olanı ve son zamanlarda hafiflemiş olsa da 1920'lerden itibaren onlarca yıl resmi devlet laikliğini ve yarı resmi dinsizliği yaşamış bir ülkedir." Stark, Rodney, (1999), *Secularization, R.I.P, Sociology of Religion*, 60:3, s. 249-273, s. 267. "Laik kabul edilen Kemal'in Türkiye'sinde dahi, din kurumu devlet kontrolü altına sokulmuştu. Hiçbir şekilde çoğunlukla söylendiği gibi bastırılmış veya "göz ardı edilmiş" değildi. Bu anlamda Kemalizm'in hedefi Osmanlı İmparatorluğu'nun hedefiyle aynı idi: Dini kullanarak kendi amaçları doğrultusunda araçsallaştırmaktı." Amin, Samir, (2006), *Modernite Demokrasi ve Din*, çev. F. Başkaya vd., Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara, Maki Basım Yayın, s. 133.

³ Gözaydın, İştâr, (2013), *Religion, Politics and the Politics of Religion in Turkey*, Berlin, Liberales Institut, s.3, 7-8.

⁴ Gözaydın, İştâr, (2007), "A Religious Administration to Secure Secularism: The Presidency of Religious Affairs of the Republic of Turkey", *Marburg Journal of Religion*, Vol.11, No. 1, s. 7. ⁶ Gözaydın, 2007: 7.

Dönemi'ndeki laiklik kavramsallaştırmasının temelinde devlet ile din işleri bağlamında ayrılma ve kontrol biçiminde iki eksen üzerinden tartışıldığını ifade eder. Davison laikliğin bu her iki boyutu da içeren bir deneyim olarak tezahür ettiği görüşünden hareketle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devletin, dini kontrol etme eğiliminin merkezinde yer aldığına dikkat çekmektedir.⁵ Yazar, Şerif Mardin'e atıfla temelinde Kemalist laikliğin dinin toplumsal yetke ve kontrolünü tasfiye etmeye dönük bir anlayışa dayandığı görüşünü benimsemektedir.⁸ Nilüfer Göle, Türkiye'nin modernleşme deneyimini 'sekülerleşmeciler' ile 'İslamcılar' arasındaki gerilime dayalı biçimde yorumlayan akademisyenlerden bir diğeridir.⁶ Göle, Türkiye'nin laiklik deneyimini, örnek aldığı öne sürülen Fransız modelin tersine bir din – devlet ayrımı şeklinde işlemekten ziyade, dinin, devletin kontrolüne alındığı bir süreç olarak ifade etmektedir.⁷ Yazar, Ernest Gellner'e referansla Türk laikliğini, 'didaktik sekülerlik' biçiminde ifade etmekte olup bu kavram ile kurucu iktidarın topluma Batılı bir habitus* dayattığını ifade etmektedir.¹¹

Burada literatürdeki genel eğilimi özetleyebilmek adına alıntıladığım yazarların ortaklaştığı dört motiften söz edilebilir. İlk olarak birbiriyle iç içe geçmiş şekilde kullanılan ve ihtiva ettiği anlam bakımından müphemleşmiş olan laiklik ve sekülerlik kavramsallaştırması göze çarpmakta olup bu çalışmanın kavramsal çerçeve başlıklı kısmında bu konu detaylı olarak ele alınacaktır. İkinci konu yazarların görüşlerine hâkim olan

⁵ Davison, 2006: 222, 279-281. ⁸

Davison, 2006: 219-220.

⁶ Göle, Nilüfer, (1997), "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites", Middle East Journal, Vol. 51, No. 1 (Winter, 1997), s. 46-58, s. 47.

⁷ Göle, 1997: 48, 49.

* Yazar burada habitus kavramını Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'ya referansla, bireyin, içinde yaşadığı toplumsallığı, içselleştirdiği ölçüde deneyimleme biçimlerini açıklamak maksadıyla kullanmıştır. Habitus kavramı için bkz: Bourdieu Pierre, Wacquant Loic, (2014), Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar, çev. Nazlı Ökten, İstanbul, İletişim Yayınları. ¹¹ Göle, 1997: 48, 49. Göle, Nilüfer, (2012), Seküler ve Dinsel: Aşman Sınırlar, İstanbul, Metis Yayınları, s. 55-56.

yaklaşımın yöneldiği seçkin zümre içinde bir dikotomiye baz almak suretiyle, bir yandan toplumsal yaşamın diğer tüm kesimlerini dışarıda bırakmakta olup öte yandan da bu elit içi ayırmaya konumlandıkları aktörlerin görüşlerini de verili sabiteler halinde statikleştirmesidir.⁸ Üçüncü unsur ise bu önde gelen çağdaş yazarların, kuruluş döneminin dini politikalarını, Diyanet İşleri Başkanlığı ekseninde bir denetim-kontrol mekanizmasına eşitleyerek ele almalarıdır.⁹ Diyanet teşkilatını, iktidarın onun üzerindeki yetkesi dışında hiçbir unsura ihtiyaç duymadan açıklayan bu bakış açısı oldukça indirgemeci olması hasebiyle problemlidir. Üzerine düşünölmeye değer olan ve üçüncü husus ile ilişkili haldeki dördüncü motif ise, tüm bu yazarların, Türkiye’de Erken Cumhuriyet Dönemi’nin belirleyici faktörlerinden biri olan din meselesine dair yaklaşımlarının yalnızca merkezi siyasal otoritenin karar ve icraatlarına dayalı çıkarımlara dayalı biçimde şekillenmekte oluşudur.¹⁰ Toplumda dair herhangi bir emarenin bulunmadığı bu tip yaklaşımlar ile geliştirilen analizler, devleti ve onun icraatlarını salt olarak tek yönlü biçimde uygulanıp sonuç almış

⁸ İştar Gözaydın Türkiye’de laikliğin, devletçi geleneği tamamlayıcı bir kavram olarak şekillendiğini savunarak, bu geleneği, toplumsal alanda iktidardan bağımsız politik öznelerin var olamayışı ile açıklar (Gözaydın, 2007: 7). Nilüfer Göle ise Erken Cumhuriyet Dönemi’nde merkezdeki elitler ile çevre arasında büyük bir kültürel uçurum olduğu tespitinden hareketle, modernleşme sürecini bu ikili karşıtlık ekseninde bir mücadele biçiminde analiz eder (Göle, 1997: 52-54). Ayşe Kadioğlu da Şerif Mardin’e referansla Cumhuriyetçi elitin, Ziya Gökalp’in sentezci yaklaşımlarını terk ederek modernleşme ile din arasında bir ayırım koyduğunu ve Batılılaşmanın bu karşıtlık ekseninde tezahür ettiği görüşünü savunmaktadır (Kadioğlu, 2010: 494).

⁹ Andrew Davison laikliği, Şerif Mardin’e atıfla, devletin dini kontrol altına alması bakımından Cumhuriyet öncesine giden bir tarihsel süreklilik içerisinde ele alarak ve Osmanlı İmparatorluğu’nda da dinin, devletin kontrolü altında olduğuna işaret ederek, Cumhuriyet Dönemi’nde bu kontrol ilişkisinin merkezinde Diyanet İşleri Başkanlığı’nın yer aldığı bu kez Çağlar Keyder’e atıfla ifade etmektedir (Davison, 2006: 219, 222224). Göle ise kurucu iktidarın toplumu seküler ve modern bir biçimde dönüştürmeye yönelik girişimlerine karşı İslamcıların Batılı modernleşmeyle mücadele ettikleri şeklinde bir sav geliştirerek, tarihsel anlatıyı bu dikotomi üzerinden ele alır (Göle, 1997: 47).

¹⁰ Gözaydın, Cumhuriyet Dönemi’nde Türkiye’nin toplumsal yapısını ‘laikçi’ – ‘İslamcı’ şeklinde adlandırdığı uyumsuzluğa dayalı şekilde açıkladığı makalesinde bu her iki grubu da monolitik yapılar olarak devleti laikleştirme – buna direnme biçiminde formüle ettiği hedefe odaklanmış sabiteler şeklinde düşünmektedir (Gözaydın, 2013: 3, 8). Göle ise özellikle yaşam tarzı itibariyle merkez ve çevredeki grupları, modern ile geleneksel şeklinde ayırmakla beraber, çok partili düzen sonrasında benzer eğitim olanaklarına erişim bağlamında İslamcıların merkeze ulaşmaya başladığına dikkat çekerek merkez – çevre paradigmasını yeniden üretmektedir (Göle, 1997: 52-53).

düzenlemeler olarak kabul etmeyi öngerektirir. Oysa Kemalist iktidarın sekülerlik inşası, tek yönlü şekilde olup bitmiş bir icraattan ziyade ancak neticelenmemiş bir teşebbüs olarak ele alınmaya uygundur ve katı, değişmez, tek yönlü bir icra süreci olmanın çok uzağındadır. Yani bu anlamda tek bir Kemalist-seküler siyasi aktör profilinden ya da mefhumu mualifinden sabit bir verili kategori olarak İslamcı-muhafazakâr öznelerden söz etmek gerçekçi olmayacaktır. Tam da bu nedenlerden ötürü bu çalışmada Erken Cumhuriyet Dönemi'nde yaşanmış olan sekülerleşme tecrübelerinin, iktidar politikalarının içeriğine eşitlenerek değil, toplumsal yaşamda buldukları karşılık sorunsallaştırılarak, çok boyutlu ve çok katmanlı ilişkisellikler zaviyesinden anlaşılabilmesi savunulmaktadır.

Benzer şekilde dini olana dair bir soruşturma yürütülmesi, yalnızca Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yapısının analiz edilmesi üzerinden neticelendirilmek istendiğinde de elde edilecek olan Türkiye'deki dini yaşamın sekülerleşme bağlamındaki tezahür etme biçimlerinden ziyade, iktidarın dini alanı düzenlemeye yönelik olarak geliştirmeye çalıştığı kurumsal uygulamalardan ibaret olacak olup, bu şekilde elde edilecek bulgular ışığında toplumsal yaşama dair çıkarımlarda bulunmanın oldukça sorunlu peşin hükümleri dayatmakla malul olacağı açıktır.

Türkiye'de sekülerliğin tartışılabilmesi din-devlet ilişkisine dayalı bir ikilik ekseninde değil de din ve devlet ile toplum arasındaki çok yönlü ilişkisellikler çerçevesinde ele alınabilecek bir olgu olduğundan, bu tip analizler yapılırken Diyanet teşkilatının, bu çok boyutlu ilişkiselliğin ancak devlet sathındaki belli bir boyutunu ifade edebilecek bir kamu kurumu olarak konumlanmış olduğu akılda tutulmalıdır. Bu nedenle bu çalışmanın çıkış noktası, dini olan bakımından siyasetin konusunu teşkil eden sürecin, ancak iktidarın belli aygıtlar ve politikalar yoluyla aldığı kararların, toplumsal yaşamda ne tür karşılıklar bulduğu üzerine düşünmek suretiyle irdelenebileceği düşüncesine dayanmaktadır. O nedenle Diyanet

merkezli bir analiz bizi kaçınılmaz şekilde, devlet eksenli bir perspektifle Erken Cumhuriyet Dönemi'ni ele almaya sürükleyecektir. Bu zaviyeden hareketle bu tez çalışmasında sekülerlik, iktidar politikalarının analiz edilmesi ile sınırlı bir bakış açısına dayalı olarak ele alınmak yerine taşrada halkın gündelik hayatındaki izlerin sürülmesi üzerinden incelenecektir.

Çalışmada kurucu iktidarın seküler yurttaş inşa teşebbüsleri bağlamında sekülerlik kavramı üzerine odaklanılmasının temel sebebi, kavramın, yeni bir toplumsal etik vazeden içeriğinin, yeni rejimin kurucusu olan Kemalist iktidarın modernleşme tahayyülünün çerçevesi ile uyuşan bir eğilime sahip olmasıdır. Bu bakımdan Charles Taylor ve Talal Asad'ın sekülerlik kavramını, dini olana dair bir tür alternatifine indirgenmenin ötesinde yeni bir ahlak düzeni biçiminde değerlendiren yaklaşımları, buradaki kavramsal zemin açısından belirleyici olmuştur.¹¹ Bu çalışmada sekülerlik, yeni rejimin modernleşme yönündeki tüm veçhelerini kapsayan bir ideolojik çerçeve olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla söz konusu kavram, literatürde alışlageldiği üzere dini olan ile karşıtlık içinde kurulmuş bir ikiliğin nesnesi olmaktan ziyade iktidarın giriştiği tüm icraatların düşünsel dayanağını teşkil eden, topyekûn modernleşme gayesinin izdüşümüne tekabül etmektedir. Bu nedenle çalışmada, terminolojik açıdan sekülerliği, kurucu iktidarın dini alanı kontrol altında tutma yönündeki girişimleri bağlamında ele alan yaygın kanıya eleştirel bir mesafe geliştirilmektedir. Söz konusu kanaatin kökeninde devlet eksenli bir bakış açısına dayalı olarak geliştirilmiş tarih yorumu yer almaktadır. Toplumsal yaşamı, iktidarın tek yönlü olarak belirlediği statik bir yapı gibi çözümleyen ve iktidar dışındaki kategorileri, özneliği bulunmayan pasif yığınlar biçiminde tasavvur eden bu hâkim bakış açısı Türk Siyasal Hayatı literatürünün ana aksını

¹¹ Asad, Talal, (2007), *Sekülerliğin Biçimleri*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Metis Yayıncılık, s. 11.
Taylor, Charles (2014), *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 26.

teşkil etmektedir.¹²¹³ Bu tez çalışmasında ise iktidar, bir aktör olarak devlete eşitlenmiş hiyerarşik bir mefhum olarak tasavvur edilmek yerine değişken ilişkisellikler doğrultusunda güç mücadelelerinin tezahür ettiği bir saha olarak anlamlandırılmaktadır.¹⁴ Bu çerçevede merkezde Kemalist iktidar tarafından kararlaştırılan sekülerleşme politikalarının halkın deneyimlerinde nasıl tezahür ettiği sorunsallaştırılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada Türk Siyasal Hayatı literatürüne hâkim olan devlet eksenli tarih anlatılarına karşı mesafeli bir tutum geliştirilerek, taşranın kendi yerel dinamikleri bağlamında bir güç mücadelesi ekseninde ele alınması planlanmaktadır. Çünkü söz konusu hâkim eğilimi belirlemiş olan Bernard Lewis, Niyazi Berkes gibi önde gelen yazarların geliştirmiş olduğu fikirler ekseninde tezahür etmiş olan devlet eksenli tarihsel yaklaşımın merkezi otoriteye atfettiği aşkın kudret, toplumsal yaşamın içerdiği dinamikleri silikleştirmekle malul bir bakış açısını teşvik ettiğinden iktidar politikalarının, halk nezdinde neye tekabül ettiğini bu yaklaşıma dayalı şekilde analiz etmek olanaksız hale gelmektedir.¹⁵

Ancak günümüzde Erken Cumhuriyet Dönemi’ni, bu hâkim paradigmaya karşı ‘aşağıdan’ bakan analizler yoluyla ele alan çalışmalar giderek artmaktadır. İktidarın bu kuruluş yıllarında taşradaki etkinliğinin sınırlarına dikkat çeken Metinsoy, Erken Cumhuriyet Dönemi’nde taşra basını üzerinden toplumsal yaşamı analiz ederek iktidar politikalarının, resmi anlatıda yer ettiği ölçüde başarılı olmadığını ve taşrada karşılık bulmadığını tespit eden Brockett ile İmparatorluk’tan Cumhuriyet’e bir süreklilik aksında taşradaki yerel politik

¹² Heper, Metin, (2010), Türkiye’de Devlet Geleneği, çev. Nalan Soyarık, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, s.

¹³ -71. Mardin, Şerif, “Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?”, Daedalus, Vol. 102, No. 1, Post-Traditional Societies (Winter, 1973), pp. 169-190, s. 173.

¹⁴ Gourisse, Benjamin, (2016), “Nizam Vermek/Emretmek ve Uzlaşmak: Türkiye ve Osmanlı İmparatorluğu’nda Somut Olarak Kamusal İcraat”, Devlet Olma Zanaatı (İçinde), Aymes, M., Gourisse, B., Massicard, E. (der.), çev. Ali Berktaş, İstanbul, İletişim Yayınları, s.9.

¹⁵ Lewis, Bernard, (2011), Modern Türkiye’nin Doğuşu, çev. Babür Tuna, Ankara, Arkadaş Yayınevi; Berkes, Niyazi, (2003), Türkiye’de Çağdaşlaşma, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

ilişkilerin, merkezi iktidarın denetim ve kontrol kapasitesini aşan boyutlarını ortaya koyan Meeker'ın çalışması gibi örnekler cumhuriyetin kuruluş sürecine dair eleştirel bir yaklaşım geliştirebilmeyi mümkün kılan katkılar sunmaktadır.¹⁶ Bu çalışmada Erken Cumhuriyet Dönemi, söz konusu eserlerde geliştirilen perspektiften de hareketle eleştirel bir tarihsel yaklaşım ekseninde değerlendirilecektir. Bu doğrultuda iktidar tarafından yapılandırılmış ulusal medya ve arşiv belgeleri gibi düşünce kaynakları bu çalışmaya, mesafeli bir tutumla dahil edilecek ve böylelikle resmi kaynaklara girmeyen, hâkim anlatıda suskunluğa itilen halk kesimlerinin deneyimlerini göz önünde tutan bir bakış açısı geliştirilmeye çalışılacaktır.

Bu amaca ulaşabilmek adına, çalışmanın odağını oluşturan taşra ile ne ifade edilmek istendiği üzerinde durulursa, bu çalışmada iktidarın merkezde ürettiği politikaları yürütmek, denetlemek ve düzenlemek için seferber ettiği aygıtların yerel dinamikler karşısında etkisini yitirmeye yüz tuttuğu alanlar, taşra ifadesi ile karşılanmaktadır. Başka bir ifadeyle taşra, iktidarın inşa etme ihtiyacı duyduğu halk kategorilerinin yaşamakta olduğu ve bu kitlelerin gündelik hayat pratiklerinin tezahür ettiği tüm sahaları karşılayan bir ifadedir. Bu yanılla kavramın belli bir uzama/mekânsallığa işaret etmenin ötesinde düşünsel bir anlama büründüğü belirtilebilir. Taşrada tecessüm ettiği biçimiyle sekülerlik inşası ise bir iktidar politikası olarak bu anlamda Kemalist kurucu kadronun, halkı 'okunaklı' hale getirebilme yönünde ürettiği tüm proje teşebbüsleri ve iktidar fikirlerini karşılar. James Scott'ın geliştirdiği bir kavram olarak okunaklılık projesi, merkezi iktidarın toplumsal hayata dair muhayyilesinin hudutlarını çizen bir inşa faaliyetini ifade etmektedir.¹⁷ Bu anlamda taşranın,

¹⁶ Brockett, Gavin (2011), *How Happy to Call Oneself a Turk*, Austin: University of Texas Press; Meeker, Michael (2005), *İmparatorluktan Gelen Bir Ulus*, çev. Tutku Vardağlı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları; Metinsoy, Murat (2010), "Kemalizmin Taşrası", *Toplum ve Bilim*, Sayı 118, s.124-164.

¹⁷ Scott, James (2008a), *Devlet Gibi Görmek*, çev. Nil Erdoğan, İstanbul, Versus Kitap, s.132.

iktidarın okunaklılık kapasitesinin sınırlarını zorlayan ve aşındıran tüm yaşam alanlarını kapsadığı söylenebilir.

Taşrada yaşayan insanları ele almak açısından ‘halk’ yekpare bir bütünden ziyade pek çok kesimi içeren genel bir kavram olarak somutlaşmakta olup, tektipleştirici bir formülasyon ekseninde karşılanması yanıltıcı bir mefhumdur. Oysa Türk Siyasal Hayatı’na ilişkin literatürde halk, ağırlıklı biçimde örgütsüz, dağınık ve pasif bir bütünsel yığın olarak ele alınır.¹⁸ Bunun yerine Erken Cumhuriyet Dönemi’nde birbirinden farklılaşan biçimlerde halk kesimlerinin bulunduğu ve birçok taşra deneyiminin var olduğu gerçeğinden hareket edilmelidir. Bu doğrultuda taşrada yaşayan etkin failer olarak halkların yaşantılarında ortaya çıkan gündelik pratikler, oldukça yaratıcı eylemler olarak iktidarın sekülerleşme yönündeki politikalarının açmazlarını ortaya serecek kapasiteye sahiptir.

Sekülerliğin, yeni bir toplumsal etik vazeden yapısı ile bağlantılı şekilde, taşrada, geçmişten gelen alışkanlıklarını muhafaza etme saiki içindeki failerin eylediklerine karşılık gelen gündelik pratikler, gerilimli politik ilişkiselliklerin izlenebileceği verimli bir alan oluşturmaktadır. Bu çalışmada kavrandığı haliyle taşra, merkezi iktidar tarafından düzenlenmiş bir alan olarak ele alınamayacak denli karmaşık ve değişkenlik gösteren güç ilişkilerinin tezahür ettiği sahalar bütünü olarak düşünülmekte olup, içerdiği bu ilişkiselliklerin veçhelerinden birine tekabül eden Sünni Müslüman halk kesimlerinin dini pratiklerini icra etme kapasiteleri bağlamında analiz edilmektedir. Bu analiz, gündelik

¹⁸ Bu yaklaşımın yerleşik hale gelmesinde büyük rol oynamış olan Şerif Mardin, Erken Dönem’e dair analizini yaparken, Mustafa Kemal Atatürk’e göre rejimin kuruluş aşamasında halkın henüz “rüşeym halinde” bir “nesne olduğu yönündeki görüşlerine yaslanmaktadır. Mardin, Şerif, (1990), Türkiye’de Toplum ve

pratiklerde temerküz eden tutumları ‘direniş’ kavramsallaştırması bağlamında ele alan bir yaklaşımla gerçekleştirilecektir.

Direniş kavramı üzerinde durmadan evvel çalışmanın neden Sünni Müslüman halk kesimlerine odaklanarak yürütüldüğü konusuna değinilebilir. Türkiye’de cumhuriyetin tesisi, resmi tarih anlatısı içerisinde, çarpık ve yozlaşmış bir saltanat rejiminin yıkılarak yerine modern ve uygar bir düzenin inşa edilmesi biçiminde formüle edilir.²² Bu değişimi gerçekleştirebilmek için iktidar açısından, eski düzenin terkipleri yerine yeni bir etik düzen geliştirebilmek maksadıyla yerleşik değer ve geleneklerin, modern ve seküler bir normativite ile uyumlu hale getirilmesi ihtiyacı hasıl olmuş gözükmektedir. Bu doğrultuda

Siyaset, Der. M. Türköne, T. Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, s.202-203. Bu yöndeki benzer bazı yaklaşımlar için bkz: Heper, 2010: 67-69; Göle, 1997: 52-54; Gözaydın, 2007: 7.

²² Bu anlayışın tipik bir örneği için resmi tarih anlatısının yegâne kanonik kaynağı olan Mustafa Kemal’in Nutuk’taki bir ifadesine değinilebilir; “Bizden evvelkilerin işledikleri hatalar yüzünden, milletimiz, lafzen mevcut zannolunan bağımsızlığında zincirli bulunuyordu. Şimdiye kadar Türkiye’yi medeniyet dünyasında kusurlu gösteren neler akla gelebilir ise, hep bu hatadan ve hep bu hataya tabi olmaktan doğmaktadır.” Gazi Mustafa Kemal, (2015), Nutuk, İstanbul, Kaynak Yayınları, s. 466-469.

Kemalist iktidarın, toplumsal yaşama nüfuz etmiş temel unsurları tekrar düzenlemek suretiyle bu yeni değerler ile uyumlu, homojen bir yurttaş kategorisi tahayyül ettiği söylenebilir. Tek Parti İktidarı yıllarında iktidarın ürettiği politikalar göz önünde tutulduğunda söz konusu yurttaşlığın kimlik bağlamındaki zemininin modern ulus-devlet fikri ile harmanlanmış bir Türklük olduğu ve yeni rejimin değerleriyle örtüşen bir İslam düşüncesinin de iktidar ile halk kesimleri arasındaki meşruiyet ilişkisini kuracak bir yapı taşı olarak seferber edilmek istendiği görülmektedir.¹⁹ Kemalist iktidar, İmparatorluk bakiyesi olan halkları,

¹⁹ İktidar söz konusu örtüşmeyi İslam’ın akli bir inanç sistemi olduğu vurgusu ekseninde kurmayı denemiştir; “Hangi şey ki akla, mantığa, menfaati âmmeye muvafıktır; biliniz ki o bizim dinimize de muvafıktır. Bir şey akıl ve mantığa, milletin menfaatine, islâmın menfaatine muvafıkta kimseye sormayın. O şey dindir.” Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, (2006), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma

çeşitliliklerini aşarak türdeş bir kütleye dönüştürmek bağlamında Türk Müslüman ve Sünni bir terkipten hareket etmiş olan bir yurttaş inşa politikası üretmiş olduğu için bu çalışmada iktidarın sekülerleşme politikalarının analizi açısından, taşradaki Sünni Müslüman halk kesimi üzerine odaklanılmaktadır. Bununla bağlantılı olarak iktidarın homojen bir ulus inşasının harcı olarak seferber etme çabası güttüğü İslam'a dair geliştirmiş olduğu din yorumu da, Resmi İslam anlayışı olarak adlandırılmakta olup, iktidarın bu din anlayışını topluma empoze etme gayreti vasıtasıyla, dini olana dair söz söyleme ve eyleme hakkını temellük etme teşebbüsünde bulunduğu ifade edilebilir. İktidar cephesinde somutlaşmış olan bu dini olanı işe koşma hasletinin, yurttaş inşası bağlamındaki kökenleri üzerine düşünüldüğü takdirde çalışmanın odağı daha anlaşılır hale gelecektir.

Kemalist iktidar bir yandan Batılı olmak istiyordu ancak öbür taraftan da inşa edilmek istenen ulus, değişimin kaynağını ve kudretini, kendinde bulan bir toplum tasavvuruna dayalıydı. Bu nedenle medeni dünyanın tarihsel köklerini kadim Anadolu insanında ve onun kültüründe bulacak olan Türk Tarih Tezi ve evrensel bir bilim ve mefkûre dili olarak Türkçe'nin 'ait olduğu yere' iade edilebilmesi gayesi güden Güneş-Dil Teorisi gibi mega projeler yoluyla, savaşlardan ve yıkık bir imparatorluk enkazından çıkmış olan yurttaşlarına 'kendi damarlarındaki' asaleti hatırlatma ihtiyacı duyarken iktidarın elde etmek istediği belki de, Batıya benzemek değil de, kendi kudretli geçmişinde halihazırda var olan ve fakat şimdilerde Batılı toplumların sahip olduğu 'medeni' değerleri yeniden hatırlamaktı. Bu ikircikli, öykünmeyle koşut giden özgünlük fikri, rejimin ideolojik tabanında işlenebildiği ölçüde, modernleşmek için ihtiyaç duyulan her şeyin 'bize has' bir yorumunun geliştirilebileceği inancına varıyordu. İktidarın İslam'ın millileştirilmiş bir yorumuna

Merkezi, Divan Yayıncılık, s.306. Mustafa Kemal'e ait olan bu sözler işaret etmekte olduğum düşünsel çabanın bir tezahürü olarak yorumlanabilir.

gereksinim duymuş olması, tam da bu nedenle oldukça makul ve bir o kadar da haklı bir zaruriyet olarak kabul edilmiş olsa gerektir. Bu nedenle bu bakış açısına göre, ‘bizim’ inancımızı, başkalarınınkinden farklı ve yurttaş inşası hedefine uygun bir çehreye sahip olacak biçimde imal etmek yani milli bir İslam anlayışı geliştirebilmek pekâlâ mümkün olmalıydı.

İktidarın topyekûn bir modernleşme/Batılılaşma gayretkeşliği içinde bir yurttaş inşa teşebbüsüne yöneldiği düşünüldüğünde, kendisi Batılı değerleri özümseyip içselleştirmekte olduğuna inanılan bir toplumun, Doğulu tatbiklerle muhayyelesinde yer etmiş bir inanç sistematiğine iman etmesinin arzu edilmeyen bir tablo yarattığı anlaşılabilir. Bu nedenle Kemalist iktidar açısından, Batılı/modern Türk’ün İslam tatbikinin, Şarklı olmaması icab etmektedir. İktidarın burada dinin kendisini değil ama yaygınlaşmış yorumlarına dayalı tatbik biçimlerini mahkûm eden bir diskur icra ettiğine dikkat etmek gerekmektedir. Bu açıdan yüklendiği tüm olumsuz anlamlarıyla Arap kültürünü ve ‘köhnemiş’ imparatorluk bakiyesini hatırlatan İslam anlayışı yerine dinin, özünde akla uygunluk gibi modern değerleri içeren yeni bir yorumunu hâkim kılabilmek, iktidarın, toplumsal yaşamın en temel referans setini teşkil eden dini, yeni rejime adapte etmek amacıyla sekülerleştirme arzusunun en nihai ereğidir. Bu doğrultuda 1925’te başlayıp 1930’larda devam eden düzenlemelerle iktidar aşamalı olarak; Kur’an’ın Türkçe’ye çevrilmesi, hutbe ve ezanın Türkçe okunmaya başlanması, salat-u selam ve tekbirin Türkçeleştirilmesi gibi hamleler vasıtasıyla ibadet dilini Türkçeleştirerek İslam’ın milli bir yorumunun toplumsal yaşama hâkim olmasını hedefleyen bir rota takip etmiştir.²⁰ Kemalist iktidarın dine yönelik bu reformcu yaklaşımı en temelde, tasarlamış olduğu yurttaş

²⁰ Bu uygulamalar hakkında bkz: Cündioğlu, Dücane (1998), *Türkçe Kur’an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, İstanbul, Kitabevi; Wilson, Brett (2009), “The First Translations of the Quran in Modern Turkey”, (1924–38) *Int. J. Middle East Stud.* 41, s.419–435.

inşası bağlamında düşünülebilir. Zira Batı’da ortaya çıktığı haliyle ulus-devletin, kendine tabi olan kitleleri, dil, din, eğitim gibi toplumsal örüntüleri standartlaştırarak, kültürel açıdan homojen hale getirerek işlediği düşünüldüğünde,²¹ iktidarın, İslam’ın milli bir yorumunu imal etmeye duyduğu gereksinim, yurttaş inşasına dönük kritik bir veçhe şeklinde anlaşılır hale gelmektedir.

Özetle, Kemalist iktidar, Osmanlı İmparatorluğu’nda şekillenmiş haliyle taassuba dayalı olarak somutlaştığını düşündüğü mevcut İslam anlayışının, yeni rejime uygun hale getirilmesi gerektiğini düşünüyordu.²² Bu doğrultuda yürütülecek bir reform girişimi, iki boyutlu bir fonksiyon üstlenerek, bir yandan inşa edilmek istenen yurttaşın milli kimliğini besleyecek, öte yandan da iktidarın dini alan üzerindeki denetimine olanak sağlayacaktı. Burada şu noktaya dikkat çekmek gerekir ki, Ankara’da yeni rejimin tesis edilmekte olduğu esnada, Anadolu’da dinin çeşitli yorum ve pratikleri halk üzerinde ciddi nüfuza sahipti. Dolayısıyla reformun, iki aşamalı bir sürece dayalı şekilde önce dinin kitleler üzerindeki tesirini sınırlandırmak ve sonrasında da tüm halka, standart hale getirilmiş belli bir din yorumu dikte etmek şeklinde işlemesi gerekiyordu.²³ İktidar, bu ilk aşamada dinin etkisini azaltabilmek adına, onun batıl ve gerici inanışlara dayalı, yaygın haldeki formları ile savaşıyor, halkı, daha saf ve doğru bir İslam yorumuna yönlendirdi.²⁴ En basit haliyle dinin saflaştırılması fikri, İslam’ın siyasal olana yönelik tesirini iğdiş etmek ve paralel olarak onu kamusal alanın dışına göndermek anlamına geliyordu.²⁵ Ardından İslam’ın yeni rejimle

²¹ Tilly, Charles (1975), *The Formation of Nation-States in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, s. 78.

²² Brockett, 2011: 144-145.

²³ Brockett, Gavin (1998), “Collective Action and the Turkish Revolution: Towards a Framework for the Social History of the Atatürk Era, 1923–38”, *Middle Eastern Studies*, Vol.34, Issue 4, s.44-66.

²⁴ Brockett, 2011: 78.

²⁵ Azak, Umut (2010), *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation-State*, London,

uyumlu değerler ekseninde yeniden yorumlanması sonucunda resmi bir çehreye büründürülerek, rejimin yararına seferber edilmesi gündeme geldiğinde bunun ölçüsü olarak ‘bize has’ bir millilik referans noktası belirlendi. Bu anlamda Kemalizm’in; rasyonel, milli ve bireyin özel alanında hüküm sürmesine mücadele edilen, standard/homojen bir İslam anlayışı geliştirmeye çalıştığı söylenebilir.³⁰ Burada tasvir edildiği biçimiyle Erken Cumhuriyet Dönemi’nde, dinin resmi ve homojen bir yorumu inşa edilirken, iktidar tarafından Cumhuriyet öncesinde hâkim olan dini gelenek, Arap kültürü tesirinde olduğu kabulüne dayalı biçimde tutucu ve irrasyonel olarak konumlandırılmıştı.²⁶ Dolayısıyla dinin bu ‘yanlış’ etkilerden sıyrılarak ele alınması halinde özünde akla ve ilerlemeye uygun olduğuna dair bir çıkarımda bulunmak suretiyle gelişen resmi yaklaşım, İslam’ın, İmparatorluk dönemindeki siyasal ve toplumsal alana etki eden yapısını boşa düşürüyor ve öte yandan da bu yeni ve ‘bize’ uygun haliyle rasyonel ve milli bir din olarak bireyin vicdanında kendine yer bulması arzulanıyordu. Yeni rejimin, dini imal edişinin merhalesi olarak milli ve rasyonel formu böyle meşrulaştırılıyordu.

İktidar, Resmi İslam inşası bağlamında yeniden formüle edilmiş olsa da Türk ve Sünni kimliği eksenli bir yurttaş inşa etmek istediğinden, mübadele politikaları, sermayenin millileştirilmesi gibi çok boyutlu düzenlemelerle homojen bir ulus tahayyülü doğrultusunda halka bu araçlar vasıtasıyla ulaşmaya çalışmış, ülkenin demografik yapısını da Sünnilik ve

I.B. Tauris, s.14. Maksudyân da bu süreci iktidarın, Sünni İslam’ı denetimi altına alarak evcilleştirme çabası biçiminde değerlendirmektedir. Maksudyân, Nazan (2005), *Türklüğü Ölçmek*, İstanbul, Metis Yayınları, s.9. ³⁰ Azak, Umut (2008), “Secularism in Turkey as a Nationalist Search for Vernacular Islam”, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, s. 162.

²⁶ Yukarıda Brockett’tan alıntılanarak değinmiş olduğum bu varsayıma yönelik olarak Masami Arai, II. Meşrutiyet Döneminde Ziya Gökalp ile onu izleyen Fuat Köprülü’nün görüşlerine dayalı olarak Osmanlı İmparatorluğu’ndaki hâkim İslam geleneğini, kültürel spektrumu itibariyle Arap dünyasıyla özdeş tutarak, bu yöndeki baskın Türkçü paradigmayı oluşturduklarına dikkat çekmektedir. Arai, Masami (2016), *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, çev. Tansel Demirel, İstanbul, İletişim Yayınları, s.101

Türklük ekseninde dönüştürmenin önünü açıcı politikalar izlemiştir.²⁷ Bu tip teşebbüslerin doğrudan muhatabı olan ve sayısal açıdan çoğunluğa tekabül eden geniş halk kesimlerinin söz konusu girişimleri nasıl alımladığı üzerine düşünmek, Erken Cumhuriyet Dönemi'nin toplumsal yapısına dair önemli bir bakış açısı sunma imkânı içermektedir. Bu nedenle Kemalist iktidarın merkezde ürettiği sekülerleşme politikalarının, taşrada Sünni Müslüman halk kesimlerinin gündelik pratiklerinde nasıl karşılandığı üzerinde durularak bu gündelik deneyimler direniş kavramı etrafında incelenecektir. Gündelik olan üzerine düşünme gereği Joel Migdal'ın Erken Dönem Türkiye üzerine çalışmalar hakkındaki fikirleri ile bağlantılı olarak izah edilebilir. Migdal toplumsal ilişkilerin, merkezi iktidar temelli modernleştirme politikalar yoluyla düzenlenmesine dönük girişimlerin, halkların direnişleriyle karşılaşarak dönüşüme uğramakta olduğu gerçeğinin literatürde sıklıkla göz ardı edilen bir problem olduğuna işaret etmektedir.²⁸ Düşünür, kuşatıcı iktidar politikalarının dışında kalabilmenin mümkün olduğundan hareketle modernleştirici projelerin değişime uğratılmasının kaçınılmaz olduğunu savunmaktadır. Bu kavrayış ekseninde Migdal'ın önerisi, “günlük” olanın incelenmesi gerekliliğidir.²⁹ Yazar, akademik çalışmalar açısından gerekli gördüğü bu günlük olana odaklanma ihtiyacını şöyle temellendirmektedir; “Daha önce dışlanmış gruplara ışık tutmak yeterli değildir. Zor ama önemli olan bunların modernleşme projesiyle

²⁷ Sermayenin millileştirilmesi ve mübadele politikalarının bu kimlik eksenli çerçevesine dair kapsamlı bir araştırma için bkz: Aktar, Ayhan (2004), Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları”, İstanbul, İletişim Yayınları. Ayrıca Kuruluş döneminde sermayenin millileştirilmesine dönük gayretleri ortaya koyan bir hatırat için bkz: Koraltürk, Murat (2007), Ahmet Hamdi Başar'ın Hatıraları; Gazi Bana Çok Kızmış...!, C.1.İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

²⁸ Migdal, Joel, (1999), “Olgu ve Kurgunun Buluşma Zemini”, Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik (İçinde), S. Bozdoğan, R. Kasaba (der.), çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 207209.

²⁹ Migdal, 1999: 213.

karşılaşmasını, bu karşılaşmanın onlarda yarattığı değişiklikleri ve onların projenin kendisini dönüştürmedeki şaşırtıcı becerilerini aydınlatmaktadır.”³⁰

Bu çalışmada direniş kavramı Migdal’ın işaret etmiş olduğu dönüştürücü kapasite üzerine düşünebilmeyi olanaklı kıldığı ölçüde, eşitsiz güç ilişkilerinin söz konusu olduğu koşullarda tezahür etme biçimleri bağlamında Michel De Certeau ve James Scott’ın gündelik hayat pratikleri içerisinde gördükleri, iktidar politikalarıyla başa çıkma deneyimleri ekseninde ele alınmaktadır. Bu anlamda direniş, iktidarın belirlediği düzen ve geliştirdiği stratejiler ile açıktan mücadele etmek yerine uzlaşır görünerek, iktidar tarafından değişime uğratılması hedeflenen alışkanlık ve düzenleri muhafaza etmek adına alternatif pratikler geliştirmek biçiminde somutlaşan eylemleri ifade etmektedir. Erken Cumhuriyet Dönemi üzerine yazılmış önemli metinlerin çoğunda halk kesimleri, pasif ve de-organize yığınlar olarak tahayyül edildiklerinden, dönemin siyasal ilişkilerine yönelik analizlerde halkın tavır ve tutumlarına odaklanmaya gereksinim duyulmamaktadır. Literatürün böyle şekillenmesinde bilhassa taşrada yaşayan halk kesimlerini, cahil ve edilgen kalabalıklar biçiminde tasvir eden resmi tarih anlatısının payı büyüktür.³¹ İktidarın, halkı eski rejimin esaretinden kurtaran mitik bir imge biçiminde sunulması etrafında dallanıp budaklanan resmi anlatı, bir avuç eğitimli Kemalist aydının, dağınık halk kesimlerini aydınlatarak yekpare bir ulus inşa etme gayesini temellendirmeye dönük bir çerçeveye sahip olmasından mütevellit cumhuriyetin kuruluş aşamasında bu kalabalıkların politik özneler olarak tahayyül edilmesi imkânsız hale gelmektedir. Merkezin dışında olanı

³⁰ Migdal, 1999: 215.

³¹ Bu yönde sarıh bir örnek olarak Mustafa Kemal’in sözlerine kulak verilebilir; “Bizi yanlış yola sevk eden kötü niyetliler, bilesiniz ki çoğu zaman din perdesine bürünmüşler, saf ve temiz halkımızı hep "Şeriat" sözleriyle aldatmışlardır.” Borak, Sadi, (2004), Atatürk’ün Resmi Yayınlarına Girmemiş Söylev, Demeç, Yazışma ve Söyleşileri, İstanbul, Kırmızı Beyaz Yayınları, s.63.

görmezden gelme halini gerekçelendiren ikinci unsur ise halk arasında tezahür eden pratiklerde, fail olma haline dönük davranış kalıplarına rastlanamayışıdır. Direniş kavramı ekseninde bu durum, iktidarın çerçvelendirdiği mücadele geliştirme biçimleri bağlamında düşünülebilir. Bu doğrultuda kamusal alandaki görünürlüğü çerçevesinde; toplu eylemler, örgütlü hareketler ile grev ve protestolar ekseninde kavranan mücadele biçimleri dışında geliştirilmiş olan pratikler, iktidar cephesinde hem direniş olarak algılanmamakta hem de genellikle fark edilmemektedir.³² Oysa bu çalışmanın Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşradaki gündelik hayat pratikleri bağlamında ortaya koyma iddiasında olduğu üzere, James Scott'ın *Weapons of the Weak* eserinde kuramlaştırdığı haliyle direniş; evrensel ve formel biçimlere içkin bir pratik seti olmak şöyle dursun bizatihi verili toplumsal koşullar bağlamında şekillenen, ani ve değişken deneyimlere tekabül etmektedir.³³ Bu doğrultuda kolektif, sürekli yahut organize biçimlerde tecessüm etmeksizin kamusal alandan haneye çekilerek ve anonim kalarak da pek çok şekilde direniş biçimi geliştirmek olanak dahilindedir.³⁴³⁵ Bu nedenle bu çalışmada Cumhuriyet rejiminin kuruluş döneminde sekülerliğin inşasına yönelik iktidar teşebbüsleri, Sünni Müslüman halk kesimlerinin taşradaki gündelik hayat deneyimleri çerçevesinde geliştirdikleri direniş pratikleri ile ilişkili olarak ele alınmaktadır. Bu doğrultuda çalışmanın birinci bölümünde teorik bir çerçeve çizilerek, devlet eksenli tarih yazımı sorunsallaştırılıp, dinsellik, sekülerlik gibi kavramların araştırmanın konusunu teşkil eden toplumsal koşullar bağlamında anlamlandırılmasını

³² James Scott göz ardı edilmeye yatkınlığı bakımından direniş kavramsallaştırmasına yönelik kendi yaklaşımını şöyle ifade etmektedir; “İnsanlığın, örgütlenme ve protesto özgürlüğüne sahip olduğu açık siyasal sistemlerde yaşamayan büyük kısmının, dünyadaki sınıfsal direnişlerin büyük kısmının, gündelik direniş biçimleri olarak adlandırdığım işbu gözle görünenin dışında işlediğini düşünmeye başladım.” Scott, James (2016), *Toplum Gibi Görmek*, çev. Soner Torlak, İstanbul, Zoomkitap, s.34.

³³ Scott, James (1985), *Weapons of the Weak*, Massachusetts, Yale University Press, s. 309.

³⁴ Scott, James (2008b), “Everyday Forms of Resistance”, *Copenhagen Journal of Asian Studies*, pp. 33-62, s.

³⁵ .

öneren bir kavramsal yaklaşım geliştirilmektedir. Bunun yanı sıra iktidarın sekülerleşme politikalarına taşradaki halkın gündelik pratikleri üzerinden bakabilmenin yöntemsel bir çözümü olarak sözlü tarih metodu üzerinde durulmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise öncelikle Cumhuriyet rejiminin kuruluşuna taşradan bakma gerekliliği tartışmaya açılıp, ikinci olarak çalışmanın gövdesini teşkil eden, iktidarın sekülerlik politikalarının direniş perspektifi bağlamında analiz edilmesine yönelik olarak uygulanan sözlü tarih çalışmasında elde edilen bulgular, döneme ilişkin hatırat literatürü ile beraber incelenerek, taşrada tezahür etmiş olan Cumhuriyet deneyimine dair bir tablo çizilmesi ile çalışmanın tamamlanması planlanmaktadır.

Bu çalışma yapılırken Erken Cumhuriyet Dönemi'nde iktidarın sekülerleşme perspektifini temellendirebilmek maksadıyla pek çok resmi kaynaktan yararlanılmıştır. Bu doğrultuda mecliste yürütülen tartışmaları izleyebilmek amacıyla TBMM Zabıt Ceridesi, iktidarın konuya ilişkin yasama faaliyetlerini takip edebilmek gerekçesiyle de Resmi Gazete'den faydalanılmıştır. İktidarın taşradaki varlık biçimini anlamlandırabilmek açısından ise Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri'nde Siyasi Partiler kataloğunda yer alan Umum Teftiş Raporları ile İntihap Raporları incelenmiştir. Ayrıca kuruluş dönemine ilişkin resmi tarih anlatısını çerçevlendiren kaynaklar olarak Cumhuriyet Halk Partisi kurultay tutanakları, Maarif Vekaletince oluşturulan ilk ve orta mektepler müfredat programları, 1930'lu ve 40'lı yıllarda müfredatta bulunan Din ve Tarih ders kitapları ile Mustafa Kemal Atatürk'ün konuşma ve demeçlerinden yararlanılmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı arşivinde yer alan ilgili sicil dosyaları, yazışmalar, tamim ve beyanatlar incelenmiş, Din İşleri Yüksek Kurul Kararları gözden geçirilmiş ve Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri'nde Diyanet İşleri Başkanlığı kataloğunda yer alan arşiv malzemesi taranmıştır. Erken Cumhuriyet Dönemi'nin ulusal medyadaki tezahürünün seyri dolayısıyla hem ulusal

yaygınlık düzeyi hem de iktidar ile organik bağları dolayısıyla Hâkimiyet-i Milliye ve Cumhuriyet Gazeteleri gün gün takip edilmiş, Ulus, Akşam, Vakit, Milliyet, Yeni Gazete ise çalışmanın kapsamıyla bağlantılı içerikler açısından belirlenen tarihler üzerinden taranmıştır. Bu dönemde muhafazakâr çevrelerce yayınlanan dergilerden Sebilürreşad ve Selamet, merkezde yer alan mütedeyyin kanaat önderlerinin dönemin iktidar ilişkilerine ve taşradaki halk kesimlerine yönelik yaklaşımlarını gözlemleyebilmek maksadıyla takip edilmiş olup bu döneme ilişkin dergilerin taranması ve makalelere erişim sağlanması açısından İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) veritabanı ile kütüphanesinden ve İslamcı Dergiler Projesi (İDP) veritabanından faydalanılmıştır. Çalışmanın sözlü tarih yöntemiyle gerçekleştirilen kısımları için İlmi Etüdler Derneği tarafından yürütülen Türkiye’de Yayıncılığın Hafızası Projesi (TYH) kapsamında erişime sunulan görüşme kayıtları ve çıktılarından istifade edilmiş olup yine bu proje kapsamında 3-4 Ekim 2020 tarihlerinde online olarak düzenlenen Sözlü Tarih Atölyesine katılım sağlanmıştır.

Taşradan bakan bir perspektifle Kemalist iktidarın sekülerleşme politikalarının halk nezdindeki tesirlerini irdeleyebilmek adına literatür taraması sonucu tespit edilen hatırat çalışmaları incelenmiş ve sözlü tarih yöntemiyle çocukluğu Tek Parti İktidarı döneminde geçmiş on dokuz gönüllü katılımcıyla derinlemesine görüşme yapılmıştır. Metin içerisinde bu görüşmelerin transkripsiyonlarından yapılan alıntılar, anlam kaybına yol açma riskini ortadan kaldırmaya dönük müdahaleler dışında asıllarına sadık kalınarak gerçekleştirilmiş olup, görüşmelerde bahsi geçen üçüncü kişilerin adları, kişilik haklarını ihlal etmemek adına ya değiştirilerek ya da kısaltmalar yapılarak kullanılmıştır.

Çalışmada yararlanılan kaynakların orjinalliğini korumak adına belge, metin ve görüşmelerden yapılan alıntılar, orijinallerine bağlı kalınarak gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın

temel kaynaklarını bu eserler ve mülakatlar oluşturmakta olup bunların yanı sıra dönemi konu alan ikincil kaynaklardan yararlanılmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

TEORİK ÇERÇEVE

“Hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın. Ve kültür ürününün kendisi gibi, elden ele aktarılma süreci de nasibini alır bu barbarlıktan.”³⁶

Walter Benjamin

1.1. Tarihin Havını Tersine Taramak; Alternatif Bir Tarihsel Yaklaşım

Tarih okuryazarlığını devlete bağımlı bir çerçeveye eşitleyen Hegel'di. Zira Alman filozof, tarihi, bir devlet bilimi olarak ele almıştır. Hegel'e göre tarihten bahsedebilmenin koşulları, ancak bir devlet çatısı altında mümkündür. Onun devlet eksenli yaklaşımı kuşkusuz tarih ile sınırlı değildir. Bilakis Hegel felsefesinde bir disiplin olarak tarihi, yalnızca devlet ile ilişkili olarak düşünebilmenin olanaklı oluşu, filozofun kuramında devleti ayrıcalıklı bir konumda değerlendirmesinin bir sonucudur. Tarih, bu yaklaşımdan nasibini alan unsurlardan biridir bu açıdan. Tıpkı filozofun insanı ele alış biçiminde olduğu gibi;

“İnsan yalnızca devlette ussal varlığa kavuşur. Eğitimin tüm amacı, bireyi öznellikten kurtarıp ona devlet içinde nesnellik kazandırmaktır... İnsan bütün insanlığını devlete borçludur: özü yalnızca oradadır. İnsan sahip olduğu bütün değere, tüm tinsel gerçekliğe devlet sayesinde sahiptir. Çünkü onun tinsel gerçekliği, bilen kişi olarak kendi özünün, us yanının onun için nesneleşmesi, nesnellik ve dolaysız bir varoluş kazanmasıdır: ancak böyle bilinçlenir, ancak böyle törel olur, devletin tüzel yaşamında yerini alır. Çünkü doğru-olan, genel ve özel istencin birliğidir: genel de devlette, yasalarla, genel ve usa uygun belirlenimlerle ortaya çıkar.”³⁷

Hegel'in insana dair olarak geliştirdiği bu kavrayış, devleti oluşturan halk üzerine şekillendirdiği yaklaşım doğrultusunda tarih meselesiyle ilişkili hale gelir. Zira öznenin tarihsel bir ürün olduğunu düşünen Alman filozof, bir halkın da tarih yoluyla kendi bilincine varabileceğini savunmaktadır.³⁸ Bu düşünceye göre, bir halk ancak tarih yoluyla tikelliklerinden sıyrılarak evrensel olana yani bu anlamda töreler ve düzenlemelerin kurumsal

³⁶ Benjamin, Walter, (2012), Son Bakışta Aşk, çev. N. Gürbilek, S. Yücesoy, İstanbul, Metis Yayınları, s.42.

³⁷ Hegel, G. W. F. (1995), Tarihte Akıl, çev. Önay Sözer, İstanbul, Kabalıcı Yayınevi, s. 111.

³⁸ Hegel, G. W. F. (2006), Tarih Felsefesi, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, s. 125.

biçimi olan yasalara kavuşabilir ve bu yasaların güvencesi altında kendi bilincine ulaştığı ölçüde var olabilir.³⁹ Bu yaklaşımın sonucu; halkı ve dolayısıyla onun üzerinde devleti şekillendiren mefhum olarak tarihi öne çıkarmaktır. Böylelikle Hegel dolaylı olarak, devletle ilişkili bir tarih kavrayışının halkları da inşa ettiğini söylemiş olur. Bu düşüncenin doğal ürünü ise dünyayı, ‘tarihi olan halklar’ ve ‘tarihe konu olan halklar’ şeklinde ikiye ayırmaktır.

“Kendine özgü Afrika karakterini kavramak güçtür. Çünkü *bizim* durumumuzda sık sık her tasarımda bulunan şeyi, Evrensellik kategorisini, onun durumunda bütünüyle bir yana atmamız gerekir. Negrolar durumunda karakteristik olan şey, tam olarak bilinçlerinin henüz herhangi bir sağlam nesnellığın sezgisine ulaşmamış olmasıdır... Birey olarak kendisi ile özsel evrenselliği arasındaki ayırım güdük birliği içindeki ayrımsız Afrikalının henüz ulaştığı bir nokta değildir ve bu yüzden Kendi'nin başkası ve ondan daha yüksek olacak saltık bir Varlığın bilgisi bütünüyle eksiktir.”⁴⁰

Tarih Felsefesi'nde yer alan bu pasajdaki en kritik ifade muhtemelen “bizim” vurgusunda saklıdır. Bu ifade açığa çıkarır ki Hegel, kendini tarihi olan bir halkın parçası olarak görmektedir. Afrika ise ancak tarihe konu olabilir o kadar. Hegel burada, “evrensel” olandan yana saf tutarak, yeryüzünü tarihi olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye bölebilmeyi meşru göstermek ister gibidir. Nihayetinde filozofa göre, tikel olanın dünyaya verebileceği “kayda değer” pek bir şey yoktur çünkü;

“Daha sonra bir daha sözünü etmemek üzere Afrika'yı bırakıyoruz. Çünkü *dünya-tarihsel** bir bölge değildir. Gösterecek hiçbir devimi ve gelişimi yoktur. Onda, daha doğrusu kuzeyinde olmuş olanlar, Asya ve Avrupa dünyalarına aittir... Aslında Afrika ile anladığımız şey, *tarihsiz*, açınmamış, henüz doğal tine kısıtlı bir tindir ve burada yalnızca Dünya Tarihinin eşliğinde duruyor olarak sunulmalıdır.”⁴⁵

³⁹ Hegel, 2006: 125.

⁴⁰ Hegel, 2006: 76. Vurgu bana ait.

* Hegel'in tarih yaklaşımına eleştirel bir tavır alan Ranajit Guha bu terimi şöyle açıklar; “Hegel bu terimi kuşkusuz Aydınlanma'dan miras aldı. Fakat bu terimi öyle bir biçimde işledi ve ona öyle yepyeni bir içerik bahşetti ki sonunda Dünya-tarihi "Tarihteki Akıl" ile eşanlamlı hale geldi. Dünyayı ve dünyanın tarihselliğini oluşturan fenomenlerden her türlü somutluğun çekip çıkarılmasına imkân tanıyan bir tarih görüşüdür bu.” Guha, Ranajit, (2006), *Dünya-Tarihinin Sınırlarında Tarih*, çev. Erkal Ünal, İstanbul, Metis Yayınları, s. 14-15. ⁴⁵ Hegel, 2006: 80-81. Vurgular bana ait.

Alman filozofun yaklaşımı doğrultusunda kayda değer olma mefhumu oldukça belirleyici bir içerik taşımaktadır. Çünkü bu mefhum bir yandan tarihsiz olmayı aynı zamanda –kaydedilmeyecek denli- önemsiz olmaya eşitlerken bir yandan da ancak tarihli olanın, neyin kayda değer olup olmadığını belirleme hakkına sahip olduğuna işaret eder. Bugün dile pelesenk olmuş biçimde kullanırken hemen akla gelivermiyor olsa da özünde coğrafi anlam içeren terimlere, ideolojik anlamlar yükleyerek, doğuyu, “Doğu”, batıyı da “Batı” yapan, bu kayda değerlik meseledir. Bu yanıyla tarih disiplini, kayda değer olanın, kayda değer gördüğüne dair düştüğü notlar olarak düşünölmelidir.

Hegel bize böyle düşünmemiz için çok sayıda gerekçe sunan bir düşünürdür. Tıpkı Afrikalılar gibi Hintlilerin de tarihleri olmadığını pek çok kez belirtmiştir örneğin.⁴¹ Dolayısıyla onun anlayışında tarih, yine Hegel tarafından idealize edilen devlet türünde açığa çıkmaya mahsustur. Bu noktada Hegel, devlet, tarih ve halk arasında kopmaz bir bağ kurar. Kuramını, biri olmadan –ki o “bir” ayrıcalıklandırılmış olan ve etik yaşamın tezahürü konumundaki evrensel devlettir⁴⁷- diğerleri vücut bulamayacak şekilde tasarlar. Burada karar mercii elbette devlettir. O devlet de Batı’da bulunmaktadır. Dolayısıyla tarihi yazan kalemi tutan el, bizzat Batılı devlete aittir. Burada Oryantalist tarih yazınının düşönsel köklerini

⁴¹ Hegel, 2006: 125-126. Hegel *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*’de birkaç satır arayla, “Hindistan edebiyatının derinliğine aşına olan herkes bilir ki bu ülkenin bir tarihi yoktur” ve “Hindistan’ın hem kadim dinsel kitapları ve harika şiir yapıtları hem de antik hukuk kitapları olsa da bir tarihi yoktur” der. Hegel, G. W. F (1914), *Lectures on the Philosophy of History*, çev. J. Sibree, London, G. Bell and Sons Ltd., s. 64. ⁴⁷ Hegel *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* eserinde şöyle der; “Bireylerin sübjektif olarak özgürlüğe erişme hakları, ancak bir objektif ahlaki realiteye mensup olmalarıyla tatmine ulaşır; çünkü özgür olduklarına dair kesin inançları, ancak böyle bir objektiflik içinde hakikatine kavuşur ve bireyler ancak ahlaki realite içinde öz mahiyetlerine ve deruni evrenselliklerine gerçekten sahip olabilirler.” Filozof objektif ahlakilik ile devleti kast etmektedir; “Objektif ahlaklilik alanı kendi içinde bazı ayrımlar vaz eder... Bu ayrımlar, kendiliğinde ve kendisi için mevcut ve geçerli kanunlar ve kurumlardır.” Hegel, G. W. F. (2004), *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınları, s. 138, 143

görmek de mümkündür.⁴² Hegel'in yaklaşımından, Batılı devletlerin, halkları, tarih dolayısıyla inşa etmeye çalıştıkları ve yine tarih dolayısıyla hangi halkların, devleti – dolayısıyla tarihi- olup olmadığını “belirledikleri” sonucuna ulaşabiliriz. Bu bölümün daha ilk cümlesinde değinilen “tarih okuryazarlığı” lafzıyla ifade edilmek istenen ana mesele de halkların okuduğu ve yeniden ürettiği tarihinin burada işaret edilen biçimde egemen tarafından, belli bir amaç uğrunda yapılandırıldığıdır.

Bu yapılandırma temelde toplumsal bellek kavramıyla ilişkilidir. Toplumsal bellek, Benedict Anderson'un “hayali cemaatler” kavramını ele alışı ile paralel şekilde düşünülebilir. Zira Anderson tarihi, toplumsal bağlamda hatırlama ve unutuş deneyimlerini biçimlendiren bir aparat olarak düşünür.⁴³ Bu yanıyla devlet; okullar, kitaplar gibi kaynak ve araçlar vasıtasıyla toplumun düşünsel çerçevesini belirlemeye çalışır. Toplumsal bellek ile geçmiş arasındaki bağı kuran tarih disiplininin bu açıdan üstlendiği en önemli fonksiyon, şimdide bir geçmiş tahayyülü oluşturabilme kapasitesidir. Bu kapasite aslında geçmişin yapılandırılması dolayısıyla bir “şimdi” inşa edebilme olanağı taşıdığı ölçüde kritiktir. Enzo Traverso belleği, söz konusu içeriği doğrultusunda; geçmişin şimdiki zamanda oluşturulan kolektif tasarımı olarak tanımlar.⁵⁰ Yazar, belleğin, tarih yazımı yoluyla egemen adına nasıl yapılandırılmaya çalışıldığına dikkat çeker. Bu doğrultuda ulusal bellek, anımsananlar ile unutulanlar

⁴² Bu çalışmada oryantalizm kavramı, Edward Said'in çerçevesini çizmiş olduğu yaklaşım doğrultusunda, üstün bir Batı imgesi oluşturabilmenin veçhesi olarak bir tür öteki biçiminde Şark temsili üretmeye dönük bilgi rejimlerine hâkim olan anlayışı ifade etmektedir. Said, W. Edward (2013), *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, İstanbul, Metis Yayınları.

⁴³ Anderson, meşhur eseri *Hayali Cemaatler*'de İngiliz tarihine ilişkin ders kitaplarında çizilen Fatih William portresinin temelsizliğine ve bu şekilde bir portrenin hangi saiklerle çizilmiş olduğuna değinerek, bu örnek üzerinden hayali bir cemaatin nasıl yaratılabileceğine dair tarih yazımı açısından çarpıcı bir anlatım geliştirir. Anderson, Benedict, (2015), *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, İstanbul, Metis Yayınları, s. 222 ⁵⁰ Traverso, Enzo, (2009), *Geçmiş Kullanma Kılavuzu*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Versus Kitap, pres 4-5. ⁵¹ Traverso, 2009: 64.

arasındaki gerilimin bir ürünü haline gelir.⁵¹ Bu yaklaşım bize tarihin, geçmişe yönelik iki yönlü bir faaliyet sahası olduğunu gösterir. Egemen adına ve hatta egemen tarafından yapılandırılmalı tarih, toplumların neyi ne şekilde hatırlamaları gerektiğiyle ilgilenmekle kalmaz, onların neleri, ne ölçüde unutmaları gerektiği üzerine de bir çabayı ifade eder. Paul Connerton, tarihin aynı zamanda bir unutmaya kapasitesi olarak tezahür edişine, özellikle yeni bir rejimin kuruluş safhasında geçmişle, şimdi arasına çekilmesi gereken katı mesafe ihtiyacı doğrultusunda vurgu yapar.⁴⁴ Bu boyutuyla unutmaya ediminin de iki yönlü bir yapısı söz konusudur. Zira devlet için unutulması icap eden ve unutulmasına karşı teyakkuz halinde olunması gereken geçmiş tasarımları söz konusudur. Geçmiş ile kolektif bir deneyim olarak unutmaya arasındaki söz konusu gerilimli ilişki, egemenleri, anıt ve abide inşa etmeye yönlendirmiştir. Ancak bu teşebbüs, geçmişe dair hatırlatılmak istenilenin sınırlı bir imgesiyle halkı baş başa bırakır.⁴⁵ Bu çalışma açısından unutmaya-hatırlama pratiklerinin önemi, bu pratiklerin merkezine neyin yerleştirildiği meselesiyle ilgilidir. Seçimin kriterine yönelik oldukça temel bir sorudur burada söz konusu olan. Yani hatırlanmaya değer görülen nedir yahut unutulması elzem olan nedir? Bu basit görünümlü soruya cevap verme girişimleri, iktidar ile tarih arasında kurulan bağın derinliğini açığa çıkarma imkânı taşıması bakımından oldukça meşakkatlidir oysa.

Bu soruya yanıt bulabilmek için Maurice Halbwachs'ın toplumsal hafızaya yönelik yaklaşımını göz önünde tutmak gerekmektedir. Halbwachs, her bellek yoklama ve anımsama

⁴⁴ Connerton, Paul, (2014), *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, çev. Alaeddin Şenel, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, s.26

⁴⁵ Connerton, Paul, (2011), *Modernite Nasıl Unutturur?*, çev. Kübra Kelebekoğlu, İstanbul, Sel Yayıncılık, s. 39 Connerton anıtların hem hatırlama hem de unutmaya yol açan yapısını şöyle ifade eder; "Anıtlar ile unutkanlık arasındaki ilişki karşılıklıdır; unutmaya tehlikesi anıtların inşa edilmesine, anıtlar ise unutkanlığa yol açar. Hatırlanmak istenen şeyi bir anıt biçimine sokmak hatırlama yükümlülüğünden kurtulmak içinse; bunun sebebi, anıtların yalnızca bazı şeylerin hatırlanmasına izin verirken bir çeşit ayrımcılıkla diğerlerinin de unutulmasına neden olmasıdır. Anıtlar, geçmişe hatırlamamızı sağladığı kadar onu saklar da. Bu durum savaş anıtlarında açıkça görülebilir. Savaş anıtları, insanların nasıl yaşadığını, nasıl öldüğünü, savaş kazalarını gizler."

girişiminin kolektif bir eylemi ön gerektirdiğine dikkat çeker.⁴⁶ Halbwachs'ın yaklaşımına göre, geçmiş, yaşandığı şekliyle bireyin bilincinde var olamaz. O artık bir toplumsal zemin içinde yeniden şekillenir ve biz ancak geçmişin aldığı bu halin bir tür yansımasını bireyin bilincinde görebiliriz. Çünkü düşünüre göre; “hafıza, kolektif bir işlemdir” ve “bireysel olan, kolektifte mümkündür.”⁵⁵ Toplumsal bir mefhum olarak hafızayı ele aldığımızda, bu toplumsallığın nasıl vuku bulduğu sorusuna yanıt verilmesi gerekir. Çünkü üst satırlarda hafızayı yapılandıran olarak toplumu değil ama egemeni işaret etmiş bulunuyorum. Benim hafıza meselesi doğrultusunda toplumsal belleğin oluşumuna yönelik olarak bu çalışmadaki yaklaşımım, egemen olanın unutma ve hatırlama pratiklerini işe koşarak, topluma düşünsel bir çerçeve sunma gayesiyle hareket ettiğini savunmak şeklindedir. Toplumu yönlendirme maksatlı bir düşünsel çerçeve inşa edebilmek için, kuşkusuz ki unutma ve hatırlamanın yegâne alanı olarak tarih disiplininin daha elverişli bir araç bulunamaz. Bu noktada genellikle tarih yazımının objektifliğinin şaşmaz bir ölçüsü olarak imlenen ‘arşiv’den söz etmek gerekir.

Geçmişe dair, belli metodolojik kaygılarla üretilmiş akademik eserlerin, “bilimselliği”nin ve genelde bununla aynı anlama gelecek şekilde kullanılan bir kelimeyle “geçerliliği”nin en belirleyici ölçütü, söz konusu eserlerin arşiv belgelerinden ne oranda beslendiğiyle ilişkili olmuştur hep. Akademik çevrelerde, bir eserin niteliği, eserde arşivlere yapılan atıfla doğru orantılı olarak belirlenir. Bu önerme, Türk Siyasal Hayatı başlığı altında derlenebilecek literatürü oluşturan kıymetli eserler için de neredeyse tamamıyla

⁴⁶ “Toplum, koşullara ve zamana göre, geçmişi çeşitli biçimlerde gözünde canlandırır, uzlaşımlarını değiştirir. Bu uzlaşımlara genel olarak uyulduğu için, toplumun üyelerinin her biri, anılarının yönünü kolektif hafızanın evrildiği yöne doğru çevirir.” Halbwachs, Maurice, (2016), Hafızanın Toplumsal Çerçeveleri, çev. Büşra Uçar, Ankara, Heretik Yayınları, s. 346 ⁵⁵ Halbwachs, 2016: 348, 359.

geçerlidir. Bu akademik alışkanlığın yarattığı en önemli zaaf belki de arşivin kendisini sorgulanabilir olmaktan çıkarmasıdır. Burada sorgulanabilirlik ile dikkat çekilmek istenen bir arşiv belgesinin gerçek olup olmadığından ziyade sanıldığı kadar anlamlı olup olmadığına ilişkin daha derin bir problemdir. Çünkü arşivin nasıl oluşturulduğuna dair yeterince soru sorulmamaktadır. Aksine arşiv, kendinden menkul bir objektiflik alanı olarak kabul edilip, literatürdeki tüm tartışmalardan azade bir danışma mercii yerine konulmaktadır. İşte literatürdeki bu hâkim yaklaşım, arşivin de belli bir “ayıklama” eylemine dayalı olarak “inşa edilmiş” olduğunu gizlemektedir.

Arşivlere nasıl yaklaşılması gerektiğine dair olarak bu çalışmada benimsenen genel tavır, Michel-Rolph Trouillot’un yaklaşımından neşet etmektedir;

“Var olanları ve kaybolanları bir cisme kavuşturan kaynaklar ya da arşivler ne doğaldır ne de tarafsız. İkisi de üretim süreçlerinin eseridir... Arşivler derken, olguları ve kaynakları bir düzene sokan ve bir tarihsel ifadenin var olma ihtimalini koşullayan kurumları anlıyorum. Arşivler olguları bir araya getirir. Bir araya getirme işi, edilgen sayılabilecek bir toplama eyleminden ibaret değildir. Daha ziyade faal bir üretim sürecidir. Arşivler, toplumsal-tarihsel süreçlerle bu süreçler hakkındaki anlatılar arasında aracılık eden kurumsallaşmış yerlerdir... Nelerin tartışılabilir olduğunun sınırlarını arşivler belirler.”⁴⁷⁴⁸

Trouillot, arşivin, pasif bir biriktirme nesnesi olmanın çok ötesindeki rolüne dikkat çekerek, bu kurumun bir tür tarihi “yapma/üretme” aparatı işlevi taşıdığını da gösterir. Arşiv, üstlendiği bu işlev dolayısıyla egemen ile ilişkili olmanın ötesinde, doğrudan egemeni temsil eden bir kurum olarak düşünülebilir. Arşiv yoluyla kurulan, tarih ile iktidar arasındaki ilişki, Hegelci “tarihin dayanağı ve ortağı olarak devlet” düşüncesini de kalıcı bir hale getirmiş olur.⁴⁹ Arşivin tarih üretme kapasitesini belirleyen ve bu kapasiteyi işler hale getiren

⁴⁷ Trouillot, Michel-Rolph, (2011), *Geçmiş Susturmak*, çev. Sezai Ozan Zeybek, İstanbul, İthaki Yayınları, s. 48

⁴⁹ Aymes, Marc, (2016), “Kurum Yerine Kusur”, *Devlet Olma Zanaatı (İçinde)*, Aymes, M., Gourisse, B., Massicard, E. (der.) çev. Ali Berktaş, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 40

kuşkusuz ki merkezi iktidardır. Trouillot, iktidarın bu kapasiteyi işletmesini, arşivi bir ayıklama süreci olarak imledikten sonra, iktidarın bu ayıklama sürecinde oynadığı belirleyici role dikkat çekerek gösterir.⁵⁰ Arşiv ile iktidar arasındaki bu sıkı bağ, arşive zamanla literatür aracılığıyla yüklenmiş olan objektiflik halesinin gölgesinde silikleşmektedir. Bu nedenle de arşiv yalnızca içerdiği belgelerin orijinalliği kapsamında tartışılabilirken içerdiği belgelerin hangi amaçla, ne tür ayıklama işlemlerinden geçirildiğine dikkat çeken ve dolayısıyla da belgelerin geçerliliğinden ziyade onların anlamlılığını sorgulayan yaklaşımlardan genellikle nasibini alamaz. Tarih

okuryazarlığındaki bu hâkim tavrın sirayet ettiği eserler; krallar, saraylar, meclisler ve komutanların kadrajda olduğu savaş alanları ile sınırlı bir anlatıya sıkışmış olurlar. Harry Harootunian tarihin, bu problem doğrultusunda giderek ulus-devletlerin seyrini anlatmakla yetinen bir disipline dönüştüğüne vurgu yaparak, gündelik yaşamın tarihin konusunun dışında kaldığını savunur.⁵¹ Harootunian tarih ile devlet arasında yukarıda vurguladığımız ilişkiyi daha derine inerek, ulus-devletin gelişimi bağlamında modern döneme uyarlar. Yazara göre ulus-devlet temelde geçmiş, şimdi için yeniden inşa eden tarih yazımı ile kurulmuştur.⁶⁰ Bu noktada tarihin, halk inşa ederek devleti kuran rolünü de detaylandırarak “ulus” inşası bağlamında oynadığı kritik rol üzerinde durulabilir. Zira ulus-devlet inşası ile tarih okuryazarlığı arasındaki bağı şekillendiren güçlü ilişki Türk Siyasal Hayatı söz konusu olduğunda, ilgili literatürü de belirleyici bir etki taşımaktadır.

Benedict Anderson’ın matbaayı, kapitalizmin yarattığı koşullar bağlamında, bir ulusal topluluğun hayal edilebilmesini sağlayan en temel araç olarak imleyişini yukarıda çizilen

⁵⁰ Trouillot, 2011: 80

⁵¹ Harootunian, Harry, (2004), “Shadowing History: National Narratives and the Persistence of the Everyday”, Cultural Studies, Vol. 18, s. 181-200, s. 181 ⁶⁰ Harootunian, 2004: 189.

çerçeve açısından düşünebiliriz pekâlâ.⁵² Zira tarih yayıncılığının ulusal inşa bakımından oldukça güçlü düzeyde bir yaratıcı kapasitesi vardır. Tarih anlayışı bu ekseninde incelendiğinde Hegel'in, iktidara, kitlelerin şu anda nasıl düşünmeleri gerektiğini muştulamaya yönelik bir geçmiş anlatısı yaratma olanağı verdiği söylenebilir. Bu durum, tarih anlatısını devlet merkezli biçimde ele alan kütüphaneler dolusu eserin nasıl oluştuğuna dair de fikir verici mahiyettedir. Hegel'e istinaden devlete bağımlı bir tarih okuryazarlığından kast etmekte olduğum, genel hatlarıyla budur. Bu tip bir okuryazarlığın bu tez çalışmasında problematik hale getirilmesindeki temel saik ise, söz konusu eğilimi taşıyan bir literatürün, tarihi, devletler arasında cereyan eden savaşlar, imparatorların imzaladığı anlaşmalar, mağlubiyetler ve zaferlere eşitlemesidir. Böyle bir tarih anlatısı, bir toprağın yalnızca fethi ya da düşüşüyle ilgilendiği gibi bu fetih ya da düşüşün mesuliyetini de ilgili devlet adamına faturalandırmakla yetinerek konuyu kapatmakla maluldür. Söz

konusu tarih yazımı ancak, bir tür "**krallar antolojisi**"* teşkil edebilir. Böyle bir antolojinin sayfaları arasında, halklara, onların gündelik yaşantısına ve belki de en önemlisi onların iktidarla ve iktidara karşı kurduğu ilişkilere yer olmayacaktır.

Tarihin öznesi olarak devlet ve onun tahkim ettiği bir anlatı, ancak hakikatin geçmişe dair sınırlı bir yorumunu yansıtabilir. Bu problemle baş edebilmek için bu çalışmada belirlenen yol, iktidarın ayıkladığı belgelerden oluşan arşive yaslanarak çizilen bir tarih portresinin karşısına gündelik hayatın deneyimlerini mukayeseli bir metotla koyarak tarihin, onu yapılandırma işlevi güden anlatılardan sıyrılmış şekilde ele alınabilmesini olanaklı hale getirme çabasına girişmektir. Bu nedenle insanı, toplumu ve devleti tarihselleştiren kısacası her şeyi bir tarihsellik içinde düşünen Hegelci tarih anlayışına karşı alternatif yaklaşımlar

⁵² Anderson, 2015: 58.

üzerinde durulması gerekliliğinden hareket edilen bu tez çalışmasında, Walter Benjamin'e atıfla "tarihin havını tersine taramak" şeklinde ifade edilebilecek bir anlayış benimsenmektedir;

"Hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın. Ve kültür ürününün kendisi gibi, elden ele aktarılma süreci de nasibini alır bu barbarlıktan. Bu yüzden tarihsel maddeci, kendini bundan olabildiğince uzak tutar. Kendine biçtiği görev, tarihin havını tersine taramaktır."⁶²

Benjamin'in tarih anlayışını, devlet ile tarihi ilişkilendiren Hegelci "dünya-tarihsel" yaklaşımın karşısına yerleştirdiğimizde Benjamin'in tarihi, ezenlerin perspektifine dayalı yorumlardan kurtarabilmek için bir çağrıda bulunduğu söylenebilir.⁶³ Tarihi "kahramanlık" hikâyeleri ve "zafer takları" üzerinden anlatan bu hâkim dili, barbarlığın bizatihi belgesi olarak görmek, kökten eleştirel bir yaklaşımın çıkış noktası olarak imlenebilir. Benjamin'in bu çağrısını pratiğe dökmek için önerdiği yol ise tarihi yazanlarla aramızda kurduğumuz

*Burada antoloji tabiri, bir analogi kurmanın ötesinde kelimenin taşıdığı seçki anlamına da özellikle bir vurgu yapma gereksinimine istinaden tercih edilmiştir. ⁶² Benjamin, 2012: 42-43.

⁶³ Löwy, Michael, (2007), Walter Benjamin: Yangın Alarmı, çev. Uraz Aydın, İstanbul, Versus Kitap, s. 32

duygudaşıktan, barbarlık mefhumunu anımsayarak kendimizi kurtarabilmektir.⁵³ Bu açıdan

Walter Benjamin, Hegelci tarihselciliğe, Harootunian'ın ifadesiyle "tarihi gölgelediği" için

karşı çıkar.⁵⁴ Benjamin'e göre, egemenin başarı ve başarısızlıklarına eşitlenmiş bir tarih

anlatısı, gerçeklerin üzerini karartmaktan başka bir şey değildir. Bu homojen ilerlemeci

⁵³ Löwy, 2007: 70. Benjamin'in hâkim tarih anlayışını ters yüz ederek barbarlıkla eşitleyip, söz konusu tarih yaklaşımına karşı mesafe alışına benzer bir yaklaşım Trouillot'ta da gözlemlenebilir; "Avrupalıların hâlihazırda meskûn olan toprakları işgal edişini "keşif" olarak adlandırmak, gelecekte bu olayın nasıl anlatılacağına çerçevesini de çizer. Buna göre, Batı ile temas, farklı kültürlerin tarihselliğinin çıkış noktası olarak ele alınmış olur. Avrupalılar tarafından keşfedilen Öteki, insanlık evrenine nihayet adım atmıştır." Trouillot, 2011: 139.

⁵⁴ Harootunian, 2004: 181-200. Harootunian bu çalışmasında, "tarihin gölgelenmesi" ifadesini, Benjaminici denilebilecek bir yorumla, tarihi yazma işini üstüne alan egemenlerin, gerçekleri nasıl karanlıkta bıraktıklarını açıklamak için kullanır.

yaklaşım, genellemelere dayalı biçimde tarihi ele alırken gündelik yaşamı dikkate almaz. Bu tavra karşı olarak Benjamin'in ilgilendiği geçmiş, şimdiye dek gerçekliğin bilinmeyen tarafı olanın, günümüzde açığa çıkabileceğidir, o yüzden en 'değerli' olana değil enkaz altında kalana bakmayı tercih eder.⁵⁵ Bu açıdan tarihin tüylerini tersine taramak demek, tarih kaynaklarında, egemenin başına gelenlerin ötesinde, halkın gündelik deneyimlerine yer açmaktır. Bir başka ifadeyle, egemenle özdeşleştirilen abidelerin, halk nezdindeki izdüşümlerinin peşine düşmektir.⁵⁶

Walter Benjamin, evrensel tarih/dünya-tarihsel bir yaklaşımın, gündelik yaşamda vuku bulan tikel deneyimleri, evrensel tarihle ilişkilendirebilmek uğruna göz ardı etmeyi meşrulaştırdığını öne sürerek, bu yaklaşıma itiraz eder. Bu tavırla mücadele edebilmek maksadıyla o, egemen tarafından bastırılmaya çalışılan, gündelik yaşam deneyimlerinin devrimci potansiyelini öne çıkarmayı önerir.⁵⁷ Zira Harootunian'ın da belirttiği gibi, gündeliklik, tarihi temsil eden bu asimile edici ulusal anlatıya karşı sürekli bir direniş imkânı yaratır.⁵⁸ Bu bağlamda kavramsal olarak gündelik yaşamı, Harootunian'ın ortaya koyduğu biçimde; "gündelik olanın, şimdiyi düzenlemeye yönelik olarak anlık olayların cereyan ettiği bir mahal olarak değil bir anın kendi sürekliliği ve onu takip eden varoluşsallığı içinde ele alınması" olarak tanımlayabiliriz.⁷⁰ Benjamin'in dikkat çektiği, tikel deneyimleri, bir

⁵⁵ Lucero-Montano, Alfredo, (2004), Walter Benjamin's Political Philosophy of History, Internationale Walter Benjamin Gesellschaft, s. 2, 7.

⁵⁶ Michael Löwy, Benjamin'den ilhamla şöyle söyler; "Büyük sanat ve medeniyet eserleri tıpkı piramitler gibi ancak çokluğun acıları ve köleleştirilmesi bedeliyle yaratılabilir." Löwy, 2007: 64. Löwy'nin bu tespitinin altında yatan düşünce, şüphe yok ki Bertolt Brecht'e ve onun başyapıtlarından biri olan "Okumuş Bir İşçi Soruyor" adlı şiire üstü kapalı bir gönderme içermektedir.

⁵⁷ Erdağı, Bora, Dinçer, M. Evren, "Benjamin, Tarih (Felsefesi) Üzerine Tezler ve Tarih Yazımı", Tarih Yazımı I, Praksis, S.17, Kış 2007, s. 16-23.

⁵⁸ Harootunian, 2004: 191. ⁷⁰

Harootunian, 2004: 184.

“evrensellik” anlayışına göre anlamlandırarak silikleştirme ya da yok sayma biçiminde tezahür eden geleneksel yaklaşım, modern ulus devletlerin Benedict Anderson’un vurguladığı şekliyle homojenize cemaatler şeklinde yapılandırılmasında en somut görünümünü kazanmaktadır. Tıpkı Benjamin’in altını çizdiği, egemenin kurguladığı anlatı karşısında ezilenlerin gündelik deneyimlerinin eriyip kaybolması gibi Anderson da bir hayali bütünlük kategorisi olarak ulusun tahayyülünün mümkün hale gelebilmesini, gündelik deneyimlerin bastırılabilmesiyle açıklar.⁵⁹

Bu nokta bizi tekrar ulus-devlet ile tarih okuryazarlığı arasındaki sıkı ilişkiye döndürmektedir. Ki bu çalışma açısından tarih okuryazarlığı meselesini problematik haline getiren söz konusu bu ilişkidir. Benjamin’in *Tarih Üzerine Tezler*’inin temelini oluşturan, egemene atıfla kapsayıcı, genelleştirici anlatılara direnerek gündelik deneyimlerin seyrini sürebilmeyi savunan yaklaşım, tarih okuryazarlığı açısından, tarih ile iktidar arasındaki ilişkiye mesafe alarak bakmayı gerektirir. Öyleyse bu tez çalışmasında yararlanılacak kaynaklar söz konusu olduğunda da aynı perspektiften hareketle eleştirel bir üslup takınılması gerekmektedir. Burada benimsenen Benjamin’ci tarih yaklaşımının yöntemsel temeli ise yine Hegelci tarih felsefesini karşılarında alarak tarih kuramlarını geliştirmiş olan Friedrich Nietzsche ve Michel Foucault’nun düşüncelerine dayanmaktadır. Bu filozofların Hegelci tarih felsefesine karşı geliştirdikleri perspektif, gündelik olanın tarih anlatısının dışında bırakılmasına karşı bir direnme imkânı sunduğu ölçüde bu tez çalışmasının metodolojik yapısına bir temel teşkil edecektir.

⁵⁹ Anderson, 2015: 20. Benjamin ile Anderson arasındaki bağı kurarken, bu ilişkiye daha önce dikkat çekmiş olan, yukarıda değindiğim Erdağı ve Evren’in makalesine burada tekrar işaret edilmelidir.

1.2. Kuramsal Yaklaşım

Hegel için “fark” bir bütünlüğün vücut bulabilme kapasitesine yönelik taşıdığı potansiyel bakımından anlamlıdır. Bütünlüklü bir mutlak hakikat fikrini taşıdığı ölçüde Platon’a yaklaşan Alman filozofun, köle – efendi diyalektiğini temellendiren düşünce, tam olarak budur. Yani farkın tezahürü, karşısındakini olumsuzlama ile gerçekleşmiş olur ve mutlak olan hakikatin bilgisine ulaşabilmeyi mümkün kılar. Bu diyalektik anlayış, bir süreç fikrini içerir. Bütünlüğe, farkı aşarak-olumsuzlayarak ulaşabilmenin yöntimsel adı olarak diyalektik, söz konusu bu süreç içerisinde gerçekleşir ki Hegel tin kavramının seyri üzerinden bu sürecin başlangıç ve sonuna işaret ettiği ölçüde yöntemini determinist bir yorumla temellendirmiş olur. Sonuç olarak Hegel’in, tarihi kendi içinde taşıdığı amacını gerçekleştirme saikiyle -erekselci- ilerleyen, bütünlüklü bir süreç olarak okuduğu söylenebilir.

Nietzsche, Hegel’in tarih felsefesine oldukça temel biçimde karşı çıkar. İlk olarak perspektif kavrayışıyla, Hegel’in terminolojisinde mutlak olarak görülen hakikatin bir ve saf olmadığına dikkat çekerek, nesnellik anlayışını sorunsallaştırır ve “değer”in dışarıdan atfedilen bir mefhum oluşuna vurgu yapar.

“İç yüzünü kavradıklarımız: Tüm değer takdirleri kesin bir perspektiften yapılır: Bireyin, bir topluluğun, bir ırkın, bir devletin, bir kilisenin, bir inanan, bir kültürün korunması perspektifinden.— Değer takdirlerinin daima bir perspektiften yapıldığını unuttuğumuz için, tek bir birey kendi içinde çok büyük miktarda çelişkili değerlendirmeler ve sonuç olarak çelişkili dürtüler taşır. İnsanda, içlerinde mevcut tüm içgüdülerin oldukça kesin görevlere cevap verdiği hayvanlara kıyasla insanın hastalıklı halinin açıklaması budur.”⁶⁰

Nietzsche burada değerlerin toplumsal olarak inşa edilme kapasitelerine dikkat çekmektedir. Ve bu açıdan tarih disiplini oldukça belirleyici konumdadır. Çünkü tarih

⁶⁰ Nietzsche, Friedrich, (2010), Güç İstenci, çev. Nilüfer Epeçeli, İstanbul, Say Yayınları, s.191.

disiplini, değer üretiminin temel referans noktalarından biri olarak işler. Nietzsche de bu durumdan hareketle toplumsal uzamda değer nasıl atfedildiği ve meşrulaştığı meselesini sorunsallaştırır. *Ahlakın Soykütüğü* eserinde; “Ahlakın kökeni ile amaca götüren birçok araçtan sadece biri olması nedeniyle ilgileniyordum. Beni asıl ilgilendiren ahlakın değeri idi - ve buna ilişkin olarak da neredeyse yalnızca büyük hocam Schopenhauer'la hesaplaşmam gerekiyordu” diyen Nietzsche bir olgunun değerinin, onun özünde var olduğu kabulünü reddederek, değer toplumsal koşullar çerçevesinde ve sonradan ortaya çıktığını bu yüzden de farklı koşullarda farklı içerik ve işlevler taşıdığını savunur.⁶¹ Böylelikle tarihi, bir nesnenin kökenine işaret etmeye indirgeyen, bir şeyi onun şeceresine eşitleyerek kavramaya çalışan yaklaşımları eleştirerek, perspektife dayalı olduğu ölçüde değişendönüşen mefhumları anlamının yolunun, onların kökenlerine bakmaktan ibaret olamayacağına işaret etmiş olur. Dikkatini köken üzerine yoğunlaştırmış araştırmalar, şeylerin kaynaklarını, onları izah etmenin yegâne yolu olarak, kültür veya tarihe bakarak bulabileceklerini iddia ederken, Nietzsche felsefe tarihinde her şeyin taşıyıcısı olarak görülerek ele alınmış öze dair tüm kavramları reddetmiştir.⁶² Nietzsche'nin bu yaklaşımı, tarihi kendi içinde anlamlı bir ilişkisellik çerçevesinde ele alan ilerlemeci ve determinist yaklaşımlara karşı bir meydan okumadır.

⁶¹ Nietzsche, Friedrich, (2011), *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, s.11. Nietzsche bu yaklaşımını şöyle örneklendirir; “Cezanın yıldırıcı işlevi, Dr. Ree'nin düşündüğünün aksine, ne cezanın özünde ne de kökeninde vardır - bu işlev cezaya belirli şartlar altında sonradan yüklenmiştir ve her defasında da yeri gelmişken, bir eklenti olarak.” (Nietzsche, 2011:11)

⁶² Mahon, Michael (1992), *Foucault's Nietzschean Genealogy - Truth, Power, and the Subject*. New York, Albany, State University of New York Press, s. 82. Ayrıca bkz; Bayar, Işıl, (2004), “Tarih Anlayışları Bakımından Hegel, Nietzsche, Foucault”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 21, Sayı: 2, s. 245-252.

“Tarihi bu biçimde nesnel olarak düşünmek, yani her şeyin art arda geldiğini düşünüp tek tek olaylardan bir bütün örmek, her yerde, olaylarda bulunmayan bir amaç birliğinin oraya yerleştirilmesi gerektiğini varsaymak, tiyatro yazarının gizli işidir.”⁶³

Nietzsche tarihin bir bütünsellik içinde ele alınmasının, pozitivizmin de etkisiyle genel yasalar yoluyla açıklama yapma çabalarına yol açtığına işaret eder. Böylelikle mikro ölçekli tüm toplumsal ilişkilerin, kendi dinamikleri dikkate alınmaksızın genel kabullere dayalı olarak anlamlandırılmasını eleştirir ve gündelik yaşam pratiklerini silikleştirici yaklaşımlara karşı çıkar.

“Umarım ki tarih bilimi de asıl öneminin, sanki bir tür çiçek ve meyveymiş gibi genel düşüncelere dayanmadığını: asıl değerinin, bilinen belki de sıradan bir konuyu, gündelik bir ezgiyi zekice yeniden betimlemeye, yükseltmeye, kapsayıcı bir simge haline getirmeye ve böylelikle özgün konudan, derin fikirden, güç ve güzellikten oluşan bir dünyanın varlığını sezdirmeye dayandığını görsün.”⁶⁴

Şimdinin değerini yücelten bir eğilimle, belli bir anlamlı bütünsellik fikrine dayalı biçimde, geçmişten bugüne doğru bir ilerleme olarak tarihi ele alan Hegelci yaklaşım karşısında, Nietzsche tarihi ‘şimdi’den başlatır; “tarih şimdiyle başlar, belli bir ayrıma varana dek zamanda geriye doğru gider. Sonra ayrımın dayattığı dönüşümün izini sürerek tekrar ileriye doğru yönelir. Bu sırada bağlantılar kadar kopuklukları da korumaya özen gösterir.”⁷⁷

Ahlakın Soykütüğü ve Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası eserleri, bu yaklaşımla değerlendirildiğinde “şimdi”yi, “geçmiş” karşısında kategorik olarak üstün tutan anlayışa birer reddiye olarak düşünülebilirler.⁶⁵ Şimdi ile geçmiş arasındaki, şimdide olanın

⁶³ Nietzsche, Friedrich, (2009), *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 46.

⁶⁴ Nietzsche, 2009: 48. Nietzsche *Untimely Meditations* eserinde şöyle der; “İnsanlığın amacı zamanın sonunda yatmaz; bu amaç yalnız ama yalnız insanlığın en üst türlerinde mevcuttur.” Akt. Sarup, Madan, (2004), *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, s. 135. ⁷⁷ Sarup, 2004: 89.

⁶⁵ Nietzsche, 2009: 49-50, Sarup, 2004: 89. Nietzsche kendi ifadesiyle; “Bazı kafalarda dumanı hala tüten Hegelci felsefe”nin en büyük eleştirmenlerinden biridir. Nietzsche, 2009: 53.

meşruiyeti ve üstünlüğüne dayalı dizgenin dışına çıkıldığında, bütünsel perspektifin de aşılabilme olanağı doğmuş olur. Böylece tekilliklerin soruşturulması mümkün hale gelir.

Buraya kadar vurgulamış olduğum düşünsel çerçeve ekseninde, Dionysoscu yaratıcılık ve olumlama kapasitesine olan inancıyla insanın dönüştürücü gücüne işaret eden Nietzsche'nin, insanı "tarihin gücü" karşısında edilgen kılan Hegelci tarih felsefesine karşı çıktığı açıkça ifade edilebilir.⁶⁶ Bu açıdan tarihi, teleolojik biçimde şematize edilmiş bir süreç olarak düşünen Hegel'e karşı, Nietzsche'nin ortaya koyduğu yaklaşım, tekilliklere ve öznenin dönüştürücü gücüne dikkat çektiği ölçüde tarihsel olanı farklı bir kavrayışla ele alabilmenin olanaklarını yaratır.

Nietzsche'ci tarih felsefesi, yukarıda genel çerçevesine işaret edilen düşünsel temel ekseninde olay ve ilişkileri, peşin bir hükümle anlamlı bir kronolojik bütünlük olarak ele alma fikrine karşı çıkar. O, bunun yerine *soykütükçü* bir anlayış geliştirir. Nietzsche'nin tarih felsefesi için yöntemsel açıdan anahtar bir kavram rolü üstlenen soykütükçü çözümleme, geleneksel tarih anlayışının yaslandığı, olayları çizgisel bir süreç içine yerleştirerek, önemli olduğu düşünülen dönem ve kişiler üzerine yoğunlaşan bütünlükçü dizgeler karşısında, kendine belirli başlangıç ve son noktaları tespit etmeyerek, geleneksel tarihin göz ardı ettiği tekilliklere yönelerek, onların tarihten dışlanmalarına karşı çıkar.⁶⁷ Böylelikle soykütük yöntemi ile tarihsel başlangıçlara dayalı bütünsel dizgelerle düşünmek yerine, bu amaç doğrultusunda sonradan, ayıklanarak, düzene sokulmuş tekil, süreksiz, akışkan olay ve bilgiler su yüzüne çıkarılmaya çalışır ve herhangi bir olayı meydana getiren koşulların çeşitliliğine odaklanılır.⁶⁸

⁶⁶ Nietzsche, 2009: 65-66.

⁶⁷ Sarup, 2004: 90.

⁶⁸ Nietzsche, 2009: 46-48, Sarup, 2004: 90-91.

Nietzsche'yi soykütükçü filozof olarak tanımlayan Gilles Deleuze, onu Antik Yunan ozanı Hesiodos ile ilişkilendirir; "Filozof soykütükçüdür... Filozof Hesiodos'tur".⁶⁹ Bu benzetme, Nietzsche'nin yöntemini, Antik Yunan'daki anlatı geleneğinin içerdiği bir karşıtlık üzerinden yeniden anlamlandırır. Söz konusu karşıtlık Homeros ile Hesiodos arasındadır. Deleuze, Homeros'un kralları ve tanrıları hikâyenin merkezine alan eserleri karşısında dönemin alt sınıflarının gündelik yaşamlarına dair anlatılar kaleme alan Hesiodos'u öne çıkarır.⁷⁰ Bu açıdan Nietzsche'nin soykütükçü tarih felsefesi, fenomenlerin, egemen olanın onlara atfettiği değeri sabite olarak ele aldığı düşünce biçimlerine karşı çıkar. Bu doğrultuda da, fenomenin kendi kökeninden kaynaklandığının öne sürülmesi yerine, fenomenin taşıdığı bu değer anlamını, güç ilişkileri doğrultusunda sürekli değişen bir şey olarak düşünüp, bu ilişkileri sadece iktidar merkezlerinde değil toplumsal yaşamın her uzamında gözlemeyi ifade eder. Zira Nietzsche'ye göre bir değer ile karşılaştığımızda bu kendinde bir değer değildir çünkü doğa değerden azadedir. Dolayısıyla değer, insanlar tarafından bir fenomene belli bir zamanda yüklenen bir şeydir.⁷¹

⁶⁹ Deleuze, Gilles, (2016), Nietzsche ve Felsefe, çev. Sertaç Canbolat, İstanbul, Norgunk Yayıncılık, s. 3.

⁷⁰ Hesiodos üzerine Türkçe'deki en değerli kaynak olma niteliğini hala korumakta olan Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat'ın hazırladığı *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*'nda Eyüboğlu ve Erhat da benzer bir karşılaştırma yaparak Homeros ile Hesiodos'u şöyle değerlendirirler; "Homeros destanlarını ne kadar sevsek, onları okurken ne kadar öğrenek, faydalansak, zevk duysak [da], birkaç dizinin dışında, kendimiz gibi insanlara, küçük insanlara rastlamayız bu yapıtlarda. Yiğidin, yarı tanrının, üstün insanın dışında, orta halli insanın güncel yaşamını derdi, acısı, sevinci, sorunu ile dile getiren ilk ozan Hesiodos'tur, hem de bunları kendi yaşantısı içinde ele alarak, inceleyerek." Hesiodos Eseri ve Kaynakları, (1977), çev. S. Eyüboğlu ve A. Erhat, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 25. Burada çok kısaca bu iki Antik Yunan ozanının eserleri üzerinden söz konusu farklılığa değinilebilir. İlk olarak Homeros'un ünlü *Odysseia* eseri, İthake Kralı Odysseia'nın Truva Savaşından sonra ülkesine dönme macerasını konu alırken, Hesiodos'un *İşler ve Günler* eserinde yazar, kardeşi Perses'e çalışma hayatı, komşuluk ilişkileri, aile kurma gibi konularda tavsiyeler sunan bir anlatıcı hüviyetinde dönemin gündelik yaşamına odaklanır. Bkz. Homeros, (2015), *Odysseia*, çev. A. Erhat, A. Kadir, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

⁷¹ Nietzsche, Friedrich, (1974), *The Gay Science*, tra. Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, s. 242.

Nietzscheci soykütüsel yaklaşım, bilhassa Michel Foucault'nun eserlerinde temel bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Nietzsche'nin yaklaşımından hareketle yola çıkan Foucault, şeylerin soykütüsel soruşturmalarına dayalı olmayan bir tarih çabasının metafizikselliğe hapsolmek anlamına geleceğini düşünür. Bütünsel ve ereksel bir tarih anlayışı yerine olayların tekilliği içindeki anlamlarını kavramanın yöntemi olarak soykütük kavramına yönelir.⁷² Tıpkı Nietzsche gibi Foucault da hakikatin, nesnenin derinliklerinde yani özünde olduğunu savunan ve bu yüzden değeri, nesnenin kökeninde arayan özcü felsefeye karşıdır. Bilginin kaynağını kökünde arayan bu yaklaşıma karşı Foucault, değer inşâ edildiğine işaret eder;

“Soybilimci*, metafiziğe inanmak yerine tarihi dinlemeye özen gösterirse, ne öğrenir? Şeylerin ardında, “çok başka bir şey”in var olduğunu: Onların özsel ve tarihsiz sırlarını değil, özsüz oldukları sırrını ya da onlara yabancı olan figürlerden yola çıkarak özlerinin parça parça inşâ edilmiş olduğu sırrını.”⁸⁶

Foucault toplumsal yaşamı, egemen ile onun tabiiyetindeki kalabalıklar arası ilişkiler gibi sabit ve tek yönlü bir çizgi üzerinden değil, tekil olayların izini süren bir yaklaşımla her alana nüfuz eden güç mücadeleleri biçimindeki iktidar ilişkileri olarak ele alır. Düşünürün tarihsel olaylara yönelik yaklaşımı da benzer şekilde geçmişi türdeşleştiren anlatılar yoluyla tekillikleri göz ardı eden geleneksel tarih yaklaşımının yerine iktidar ilişkilerinin her alanda tezahür ettiği görüşünden hareketle Nietzsche'nin fikirleri ile örtüşen biçimde şekillenir.⁸⁷ Geçmişin bu kavrayışla ele alınabilmesi de ancak tarih anlayışının soykütüsel biçimde şekillenmesi halinde mümkün olur.

“Gerçek” [effective] tarihi, tarihçilerin tarihinden ayıran şey, hiçbir sabite dayanmıyor olmasıdır: insandaki hiçbir şey -bedeni bile- diğer insanları tanımasını ve onlarda kendini tanımasını sağlayacak kadar sabit değildir. Tarihe yüzünü dönmek ve onu bütünlüğü içinde kavramak için yaslanılan şeyleri, tarihi sürekli, sabırlı bir hareket olarak dile getirmeyi sağlayan şeyleri; tüm bunları sistematik olarak parçalamak gerekir.”⁸⁸

⁷² Foucault, Michel, (2011a), Felsefe Sahnesi, çev. Işıl Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, s. 231.

Foucaultcu anlamda soykütük; tarihi mutlak bir devamlılık halinde tezahür eden doğrusal yönlü bir akış şeklinde ele almaya karşıdır, o bunun yerine olayları; kopuşları,

* Foucault'nun soykütük kavramına ilişkin temel yaklaşımını ortaya koyduğu bu eserin Türkçe çevirisinde, Fransızca *généalogie* kavramının karşılığı olarak soybilim ifadesi tercih edilmiştir. Foucault üzerine oluşan Türkçe yazında en önde gelen isimlerden biri olan Ferda Keskin de benzer biçimde, soykütük ifadesinin seçer anlamı ile olan bağlantısı nedeniyle soybilim ifadesini tercih etmektedir. Bkz: <https://www.cafrande.org/michel-foucaultda-etik-ve-jeneoloji-soy-bilimi-kavramlari-ferda-keskin/> Özellikle Nietzsche ve Foucault üzerine Türkçe eserlerin genelinde, ilgili kavram ağırlıklı olarak soykütük ifadesi ile karşılandığından bu çalışmada *généalogie*'nin karşılığı olarak soykütük tercih edilmiştir. ⁸⁶ Foucault, 2011a: 233 ⁸⁷ Sarup, 2004: 113.

⁸⁸ Foucault, 2011a: 243.

bozulmaları ve rastlantısallıkları göz önünde tutarak ele alabilmenin yöntemidir.⁷³ Bu açıdan yöntem olarak soykütük, ilerlemeci bir şema şeklinde bütüncül bir tarih okumasına dayalı bir analiz yerine olayları kendi tekillikleri içinde anlamaya çalışma çabası olarak düşünülebilir.⁷⁴

“Bizim tanıdığımız haliyle dünya, temel özelliklerin, nihai anlamın, ilk ve son değerın yavaş yavaş ortaya çıkması için tüm olayların silindiği, öz itibarıyla basit bir figür değildir; tersine, iç içe girmiş sayısız olaylardır.”⁷⁵

Foucault'nun bu yaklaşımından hareketle, bu tez çalışmasında tarihin, nihai amacı doğrultusunda kesintisiz biçimde ilerleyen bir süreç olmayıp aksine sürekli olarak kesintilere uğrayan, bütünsel bir dizge olmanın ötesinde tekilliklerin dönüştürücü potansiyellerinin açığa çıktığı güç mücadelelerinin yaşandığı bir alan olduğu savunulmaktadır. Dolayısıyla bu tez çalışmasının amacı ve en önemli yöntemsal kaygısı; din, laiklik, sekülerlik, İslam gibi kavramların, kendinden menkul anlam yüklemeleriyle ele alınıp, toplumsal olana kendini

⁷³ Rabinow, Paul, (1984), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, s. 95.

⁷⁴ Revel, Judith, (2012), *Foucault Sözlüğü*, çev. Veli Urhan, İstanbul, Say Yayınları, s. 111. Muldoon, James, (2014), “Foucault's Forgotten Hegelianism”, *Parrhesia A Journal of Critical Philosophy*, Vol. 21, s.102-112, s. 110.

⁷⁵ Foucault, 2011a: 244.

dayatan, tarih üstü, verili sabiteler olarak düşünülmesine karşı durabilmektir. Şeylerin toplumsal ilişkiler ve güç mücadeleleri doğrultusunda -ve bitimsiz biçimde- inşa edildiği yönündeki Foucaultcu yaklaşımdan hareketle, din, laiklik, sekülerlik, İslam gibi kavramların da dönemler, konumlar ve koşullarla bağlantılı olarak değiştiği, dönüştüğü, inşa edildiği ve tekrar tekrar –farklı biçimlerde- üretildiği düşüncesi bu çalışmanın düşünsel zeminini oluşturmaktadır. Bu doğrultuda söz konusu kavramlara birer öz ve bu öz bağlamında da tarihsellik atfedilerek geliştirilen yaklaşımlara eleştirel biçimde yaklaşıp, bu kavramların, imlendikleri mevcut koşullar bağlamında ve nüfuz ettikleri ilişkisellikler ölçeğinde ele alınmasına gayret gösterilmiştir.

Konunun bu perspektiften ele alınmasında bilhassa Talal Asad'ın İslam antropolojisi alanındaki soykütükçü bir yöntemle ele aldığı ufuk açıcı eserlerinden yararlanmak mümkündür. Zira Asad, *Sekülerliğin Biçimleri* adlı eserinde; “Bence sekülerin ne tekil bir kökeni ne de tarihsel açıdan sabit bir kimliği vardır” derken ve *Dinin Soykütükleri* eserinde de; “Dinin evrensel bir tanımı olamaz çünkü dinin kurucu öge ve ilişkilerinin tarihsel özgüllüğü bir yana, bu tarz bir tanımın kendisi de söylemsel süreçlerin tarihsel ürünüdür. Tarih aşırı bir tanımı geçerlilikten yoksundur” tespitinde bulunurken hem yukarıda ele alınan tarih felsefesi yaklaşımları bakımından Nietzsche ve Foucault üzerinden ele aldığım eleştirel pozisyondan hareket etmekte hem de bu kavramların toplumsal ilişkiler doğrultusunda inşa edilen olgular olduğu görüşünü savunmaktadır.⁷⁶ İslam örneği üzerinden dini, antropolojik bir yaklaşımla ele alan Talal Asad, dinin

⁷⁶ Asad, 2007: 38. Asad, Talal, (2015), *Dinin Soykütükleri*, çev. Ayet Aram Tekin, İstanbul, Metis Yayıncılık, s. 44. Bu noktada Asad'ın sekülerlik anlayışına yönelik bir eleştirel okumaya değinilebilir. Bu tez çalışmasında yapmış olduğum Asad okumalarında ulaştığım görüşün tam aksi yönde çıkarımlarda bulunan Hadi Enayat, Asad'ı, sekülerlik kuramı üzerinde çalışırken yalnızca modern Hıristiyanlık ekseninde bir düşünce geliştirmekle mahkûm etmekte olup Asad'ın teorik perspektifinin İslam'ı ikinci plana iten, Batı merkezli bir yaklaşıma yaslandığını savunmaktadır. Enayat'ın Asad'a yönelik eleştirel yaklaşımı için bkz: Enayat, Hadi, (2017),

kavramsallaştırılmasının yani ona zaman aşırı bir öz atfedilmesinin dinin anlaşılabilmesi önündeki en büyük engel olduğunu ifade eder.⁹³ Bu anlamda dinin analitik bir kategori halinde düşünülmesi, bir dini -İslam- başka bir dine dayalı -Hristiyanlık- şablonlar üzerinden anlamlandırma eğilimini tetikleyerek, hem ele alınan mevcut durumun tespitini imkânsız hale getirecek hem de oryantalist düşüncelerin gelişimini besleyen bir etki yaratacaktır.⁷⁷ Bu etkinin kaynağına ilişkin olarak Tomoko Masuzawa'nın *The Invention of World Religions* başlıklı eserinde oldukça ikna edici görüşler yer almaktadır. Masuzawa, modern toplum tanımının, Batı'nın hegemonik gücü doğrultusunda yekpare bir mefhum olarak ele alınmasının, dinin toplumsal yaşamdaki konumunu belirleyici bir rolü olduğu gibi, batıda geçerli din anlayışının evrenselleştirilerek tüm dünya geneline idealize edilmesini de beraberinde getirdiğini öne sürer.⁷⁸⁷⁹ Masuzawa'nın görüşü özellikle oryantalist literatür anımsandığında oldukça geçerlidir. Bu durum hem din, ulus-devlet, laiklik gibi kavramların zamandan ve mekândan bağımsız olarak tarih üstü biçimde anlamlandırılmalarına yol açar hem de söz konusu anlamlandırmaların düşünsel kaynağının mevcut hegemonik güçlere tabi oluşu bağlamında gündelik yaşamın, tikelliklerin ve uluslararası alanda da güçlü konumda olmayan toplumların göz ardı edilmesini beraberinde getirir.

Dinsel yaşamın, tezahür ettiği zaman ve uzamdaki mevcut koşullardan azade biçimde anlaşılamayacağını savunan Asad, aynı inanç çatısı altında farklı anlayış ve pratiklerin gelişmesinin de kaçınılmaz olduğuna işaret ederek, kavramsallaştırmaya dayalı özcü

“Secularism, Christianity and Imperialism”, (In) *Islam and Secularism in Post-Colonial Thought*, Palgrave, Macmillan, s. 8-10, 16. ⁹³ Asad, Talal, (1986), “The Idea of An Anthropology of Islam”, *Center For Contemporary Arab Studies*, Washington, Georgetown University, s. 2-3.

⁷⁷ Asad, 1986: 6.

⁷⁸ Masuzawa, Tomoko, (2005), *The Invention of World Religions*, Chicago, University of Chicago Press, s.

⁷⁹ .

perspektiften doğan yaklaşımların bütüncül bir inanç arayışına sıkışacağını belirterek, bu tip bir anlayışa dayalı olarak üretilen eserlerde dini yaşamın tek tip bir anlatı üzerinden kavranmaya çalışılmakta olduğuna dikkat çeker.⁸⁰ Bu yaklaşımın beraberinde getirdiği en büyük sorun ise mezhepsel farklılıklar gibi, inancın yaşanma pratiklerinde açığa çıkan çeşitliliklerin, ortodoksi – heteredoksi biçiminde tezahür eden anlayış çerçevesinde olduğu gibi hegemonik yapı kerteriz alınarak izah edilmeye çalışılmasıdır. Dini ve seküler yapıların mevcut ele alınmış biçimlerine eleştirel bir tavır alan Talal Asad'ın bu konudaki yöntemsel önerisi ise bu kavramlara soykütükçü bir anlayışla yaklaşmaktır. Bu açıdan Asad, toplumsal yapıyı oluşturan kültür, din gibi değerlerin homojen olduğu düşüncesini veri alan yaklaşımların bu doğrultuda geliştirdiği şabloncu bakış açısı karşısında, toplumsal koşullarla ilişkili çeşitliliğin pratiğe yansımalarını incelemeye yönelir.⁸¹ Çünkü Asad'ın belirttiği üzere tek bir İslam pratiği yoktur. Bu yüzden de o, inancın yaşanma pratiklerindeki çeşitliliğe vurgu yaparak, bu deneyimler üzerinden genellemeler yapılmasına dayalı bir kavramsallaştırma ile konuşamayacağımızı savunur.⁹⁸

O halde bu tez çalışması kapsamında dinsel olan ile seküler olan arasındaki ilişki incelenirken çalışmanın üzerine eğildiği dönem, yer ve koşullar doğrultusunda bir yaklaşım geliştirme gerekliliği öne çıkmaktadır. Erken Cumhuriyet Dönemi'nde dinin ve sekülerin ne ifade ettiği, nasıl yaşanıldığı ve hangi şekilde inşa edilmeye çalışıldığı gibi sorulara tatmin edici yanıtlar verilebilmesi için bir din ve laiklik kavramsallaştırmasına dayalı biçimde hareket etmek yerine ilgili dönemde burada yaşanan tek bir mezhep olmadığı gibi herhangi bir mezhebe dayalı inanç pratiklerinin de tek bir örnek olmadığını akılda tutmalıyız. Yine

⁸⁰ Asad, 1986: 5-6.

⁸¹ Asad, 1986: 16

⁹⁸ Asad, 1986: 5.

aynı şekilde laiklik ve sekülerlikten anlaşılan tek bir içerik olmadığı gibi, bu kavramlara atfedilen anlamların aynı dönemde başka bir toplumdaki hâkim kanıdan farklı çağrışımlara sahip olduğu yahut olabileceği de unutulmamalıdır. Söz konusu kavramların, yüklendikleri anlamların güç ilişkileri çerçevesinde oluştuğu ölçüde toplumsal ilişkilerle bağlantılı biçimde inşa süreçlerinden geçtikleri söylenebilir. Bu anlamda, dinsel ve seküler ifadelerinin kendileri gibi, bu kavramları izah etmeye dönük kategoriler olan kutsal, Tanrı, ibadet gibi kavram setleri de tarafsız, yüksüz, analitik enstrümanlar değildir.⁸² Tüm bu kavramların oluşum ve gelişim süreçlerinde toplumsal yaşamın kaynağından neşet eden güç mücadeleleri belirleyici olmuştur. Bitimli bir mücadeleden söz etmediğimiz için de bu kavramların içeriksel olarak geçmişten gelen sabit birer özü olmadığı gibi, mevcut düzlemde ifade ettikleri değerler de sürekli değişmektedir. Tüm bu nedenlerle, bu tez çalışmasında, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Sekülerliğin İnşası incelenirken kökene dayalı referansları değil gündelik olanın mevcut koşullarla ilişkiselliğini dikkate alan, soykütüsel bir yaklaşım izlenecektir.

Bu çalışmada dinin ve sekülerliğin özü değil, Erken Cumhuriyet Dönemi'ndeki inşası sorunsallaştırıldığından ilgili kavramların, sözlük anlamlarının ne olduğundan ziyade gündelik yaşamda neye denk düştükleri üzerine eğilmek tercih edilmiştir. Bu nedenle bu tez çalışması soykütükçü bir yöntemle, tarihin havını tersine tarayabilmek için gündelik yaşama yönelmektedir. Bu açıdan çalışmada tarih okuryazarlığı meselesinin sorunsallaştırılmasının temel nedeni, kökene dayalı biçimde türeyen kavramsallaştırmaların dayattığı hegemonik bilgi rejimini aşabilmektir. Bu yüzden Hegel'in karşısına Benjamin'in yanı sıra Nietzscheci bir Foucault ile çıkılarak ve kökene karşı soykütüğü tercih eden bir yöntemden yana durularak, tezin kapsadığı araştırma alanının incelenmesi

⁸² Dressler, Markus, (2016), Türk Aleviliğinin İnşası, çev. Defne Orhun, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 64.

hedeflenmektedir. Bu doğrultuda da bu çalışma, seküler – dinsel terminolojisini dikotomik kavram setleri olarak değil, gündelik deneyim ile ilişkili akışkan, değişken ve ilişkili eğilimler olarak düşünmeyi öneriyor. Dolayısıyla sekülerlik nedir sorusuna yönelik tatminkâr bir yanıt aramak yerine, ilgili dönem ve koşullarda sekülerliğin gündelik yaşamda hangi deneyimlere denk düştüğünü, sekülerlik tanımını yapan hegemonik gücü ve o gücün düşünsel kaynaklarını deşifre ederek dinsel olan ile seküler olan arasındaki ilişkiselliği salt tezahür biçimleri üzerinden ortaya çıkarabilmek hedeflenmektedir.

Bu çabaya yönelik olarak nihai anlamda bu çalışmada benimsenen tarih anlayışı Foucault'nun aşağıdaki ünlü pasajı ile özetlenebilir;

“Geleneksel tarih, bakışını, uzaklara ve yüksekere yöneltmeyi sever: En soylu dönemler, en yüksek biçimler, en soyut fikirler, en katışıksız bireysellikler. Bu şekilde bakabilmek için, bunların en yakınına yaklaşmaya ve bu zirvelerin eteğine yerleşmeye çalışır; böylece onlara ünlü kurbağa perspektifiyle bakacaktır. Buna karşılık, gerçek tarih, bakışlarını en yakına, bedene, sinir sistemine, besinlere ve sindirime, enerjilere yöneltir; dekadansları eşeler; ve eğer soylu dönemlerle karşı karşıya gelirse, bu, barbar ve itiraf edilemeyen bir kaynaşmanın, kinci değil sevinçli kuşkusuydur. Gerçek tarih ise en yakına bakar, fakat baktığı şeyden aniden kurtulmak ve onu uzakta tutmak için (teşhis etmek ve farklılığı söylemek için dalan doktorun bakışı gibi).”¹⁰⁰

1.3. Kavramsal Çerçeve

“Laiklik kelimesi ne anlam ifade ediyordu ne diye öğrendiniz?”

“Laiklik dinsizlik demek. Köylerdeki cahil adamlar böyle derdi. Latin alfabesine işte ladin derlerdi dinsizlik işte. Latince demek ladince demek, uydurmadır derlerdi.”¹⁰¹

Kuramsal çerçeveye yönelik bölümde Nietzsche ve Foucault'nun soykütükçü yaklaşımları bağlamında değinildiği üzere, bu çalışmada laiklik, sekülerlik ve dini hayat gibi temel kavramların birer sabit kategori olarak ele alınması yerine ilgili kavramlara, içinde buldukları koşullar doğrultusunda yüklenen içerikler üzerinde durularak, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde ifade ettikleri anlamlara açıklık getirilmesi planlanmaktadır. Bu

kavramsal çerçevede ulaşılması öngörülen ikinci hedef ise Türkiye’de Erken Cumhuriyet Dönemi’nde dinsel olanla sekülerlik arasındaki gerilimli ilişkiyi incelemeye yönelik teorik bir perspektif geliştirebilmektir. Bu doğrultuda sırasıyla dini hayat, laiklik ve sekülerlik kavramları üzerinde durulabilir

1.3.1. Dini Hayat

Bu tez çalışmasının odağını teşkil eden Erken Cumhuriyet Dönemi’nde sekülerliğin inşasını, taşradaki gündelik pratikler çerçevesinde analiz etme amacı doğrultusunda, din kavramı ve araştırmaya konu olan dönem çerçevesinde dinin toplumsal yaşamdaki tezahür biçimleri üzerinde durulmalıdır. Talal Asad dinin evrensel bir tanımı olamayacağını savunur. Bu anlamda dine, tarih aşırı bir öz atfedilmesi, onu analitik bir nesneye

¹⁰⁰ Foucault, 2011a: 245.

¹⁰¹ 11. Görüşmeci.

dönüştürerek kavramsallaştıracaktır.⁸³ Bir dinin kavramsallaştırılması, onun analitik bir nesne olarak düşünülmesini beraberinde getirdiğinden, bu yaklaşım söz konusu inancı, bütün yer, zaman ve koşullarda aynı şekilde tezahür eden verili bir sabite haline dönüştürecektir. Oysa dinin tek bir görünümü yoktur.⁸⁴ Asad, inancın yaşanma pratiklerindeki çeşitliliğe vurgu yaparak, bu deneyimler üzerinden genellemeler yapılmasına dayalı bir kavramsallaştırma ile konuşamayacağımızı savunur. Düşünür, din anlayışının, belirli bir tarihsel dönem ve mevcut koşullarda güç ilişkileri bağlamında inşa edilmiş bir kategori olduğuna dikkat çekerek, toplumsal değişimlerin etkisini göz ardı eden ve dini evrensel bir

⁸³ Asad, 1986: 3.

⁸⁴ Asad, 1986: 5.

kavramsallaştırma çerçevesinde değerlendiren yaklaşımları eleştirir.⁸⁵ Zira bu tür yaklaşımlar, dinsel olanın şekillenmesinde rol oynayan mevcut toplumsal güç ilişkilerini silikleştirir. Buna ek olarak yine Asad'ın altını çizdiği üzere, İslam'ın ifasına dair pratiklerin de çeşitlilik arz ettiği belirtilmelidir. Buna göre, dini bir nevi şablonlaştırarak analiz etmeye dönük girişimler, kurumsal din, ortodoksi-heteredoksi ikiliği gibi içeriği evrenselleştirilmiş yargılara bağlı değerlendirmeler yapmakla malul olacaktır. Asad tam da bu nedenle Clifford Geertz'in tüm tikel nitelikleri evrenselleştirmeye dayalı biçimde kültürel bir sistem olarak dini tanımlayış biçimine hücum etmektedir.⁸⁶ Dine özcü kavramsallaştırmalar yükleyen girişimlerden hareketle herhangi bir toplumda o anda yaşanmakta olan dinsel inancı analiz etme teşebbüslerinin sağlıklı sonuçlar vermeyeceğini ve bilhassa söz konusu inanç İslam ise, bu şekilde bir araştırmanın oryantalizme bulanmaktan kaçınamayacağını savunan Asad, belli bir zaman ve toplum için dahi tek bir İslam inancı yahut tek bir ideal kavim örnekleme verilemeyeceğini ortaya koymaktadır.

Asad'ın yaklaşımı üzerinden yapılan değerlendirmeye paralel olarak bu tez çalışmasında kavram olarak dinsellik, bağlantılı olduğu koşullardan azade bir aşkınlık biçiminde ele alınmamaktadır. Bunun yerine dinin ve onun tezahür biçimlerini ifade ettiği anlamda dinselliğin, hangi zaman diliminde ve nerede söz konusu edildiği dikkate alınarak, kavram ilgili uzamın barındırdığı ilişkisellikler bağlamında değerlendirilecektir. Bu açıdan bu çalışmada, dinselliğe konu olan herhangi bir şeyin, kendinde dinsel olmadığı, bu şeye dinselliğin dışsal biçimlerde 'atfedildiği' görüşü benimsenmektedir. Kadir Cangızbay bu

⁸⁵ Asad, 2015: 58.

⁸⁶ Asad, Talal (1983), "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", Man New Series, Vol. 18, No. 2, pp. 237-259, s. 239-243. Geertz, Clifford (1973), The Interpretation of Cultures, New York, Basic Books.

durumu, dinselliğin gnozeolojik bir kavram oluşuyla açıklayarak, bir cismin, kendine dinsellik atfeden birileri varsa sadece onlar açısından dinsel olduğu şeklinde ifade etmektedir.⁸⁷ Bu düşünsel çerçeve ekseninde Erken Cumhuriyet Dönemi'nde kapsamlı ilişkisellikler barındıran dini hayat, onun veçhelerinden birini teşkil etmiş olan taşrada halk arasındaki baskın Sünni İslam inanç geleneğinin gündelik hayatta somutlaşan pratikleri bağlamında ele alınmaktadır. Çalışmanın problematiği çerçevesinde taşrada çoğunluğu oluşturan kesimlerin Sünni mezhebe bağlı olmalarına istinaden Kemalist iktidarın dinin resmi bir yorumunu çerçevlendirirken bu inanç geleneği bağlamında hareket etmiş olmasından dolayı bu tez çalışmasında dini hayat kavramsallaştırması kapsamında Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşradaki gündelik hayat içerisinde izlenmesi mümkün olan Sünnilik performansları üzerinde durulmuştur.⁸⁸ Erken Cumhuriyet Dönemi'nde sekülerliğin inşasına yönelik bir analiz gerçekleştirebilmek için, ilk etapta iktidarın ürettiği söz konusu din anlayışı ele alınmalıdır.

Kemalist iktidarın, dini ortadan kaldırmak ya da siyasi alanın dışına çıkarmak gibi bir gündemle hareket etmenin ötesinde, yeni rejimin vazettiği değerler ile örtüşen bir din anlayışını toplum katında yerleşik hale getirecek politikalar izlemeyi tercih ettiği ve bu anlamda dini alanı da içeren bir politik inşa misyonu üstlendiği söylenebilir. Dinin bu şekilde yeniden yorumlanmasındaki ana motivasyon, kitlelerin yeni rejimin meşruiyeti adına seferber edilebilmelerine olan ihtiyaç ile açıklanabilir. Devlet politikaları açısından hâkim

⁸⁷ Cangızbay, Kadir, (2001), “Çok Hukukluluk, Laiklik ve Laikrasi”, Journal of Islamic Research, Vol. 14, No.2, s. 280-284.

⁸⁸ Erken Cumhuriyet Dönemi'nde iktidarın dinsel olana dair muhayyilesinin sınırlarına dikkat çeken bir inceleme için Markus Dressler'in *Türkiye'de Aleviliğinin İnşası* eserine bakılabilir.

anlayış haline gelecek olan bu yeni din yorumu bu çalışmada Resmi İslam anlayışı olarak ifade edilmektedir.

Bu din anlayışı yeni rejimle ilk olarak rasyonalite bağlamında ilişkilendirilmiştir. Bu doğrultuda İslam'ın akla ve bilime uygun olduğunun altı çizilerek, iktidarın modernleşme hedefiyle, kimlik olarak Müslümanlık arasında bir çatışmanın olmadığı vurgulanarak, halkın desteğini sağlamak hedeflenmiştir.⁸⁹ Akli olma yönü dolayısıyla Kemalist rejimin düşünsel çerçevesiyle örtüştürülmekte olan bu Resmi İslam yorumunun, bir yandan da geçmişin bakiyesinden sıyrılabilme adına milli yönü olan bir perspektifle inşa edildiği ve yurttaş inşası bağlamında İmparatorluk ve onun çağrıştırmakta olduğu ümmet fikrinden koparılacak gibi bir diğer fonksiyonu daha üstlendiği söylenebilir.⁹⁰ Böylece Türk kimliği ekseninde milli referanslara dayalı bir İslam yorumu geliştirmek suretiyle bu geçmişin 'gerici' bakiyesinden sıyrılmak istenmiştir.⁹¹ İktidarın geliştirmek arzusunda olduğu din anlayışının ilmi esaslara uygun olmaktan ziyade, yeni rejimin yurttaş inşa hedefleriyle örtüşmesi gerekiyordu. Bu doğrultuda İslam dinine dair hegemonik yaklaşım; yeni rejim için tehdit yaratabileceği düşünülen yorum ve pratikler ile buna dayalı biçimde gelişmiş olan örgütlenmeleri toptan

⁸⁹ Mustafa Kemal 1923 yılında yaptığı bir konuşmasında bu din anlayışını tüm veçheleriyle özetleyen şu sözleri dile getirmiştir; "Hangi şey ki akla, mantığa, menfaati âmmeye muvafıktır; biliniz ki o bizim dinimize de muvafıktır. Bir şey akıl ve mantığa, milletin menfaatine, islâmın menfaatine muvafıksa kimseye sormayın. O şey dindir." Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, 2006: 306.

⁹⁰ Türklük eksenli bu din anlayışı 1930'lardan itibaren ders kitaplarına da sirayet etmiştir; "Ben bir Türk'üm ve müslümanım. Allah'ımı severim, hükümetime, milletime yardım etmek, büyüyünce verilen işe dikkat, benim vazifemdir. Herkese hayırlı olacağım; milletimi cehaletten, taassuptan kurtaran, medeniyetin nuruna kavuşturan Cumhuriyeti yaşatacağım... Millî ve dinî imanım ile yaşayacağım... Yaşasın Türklük ve Cumhuriyet!" Muallim Abdülbaki, Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri (3. Sınıf), s.53.

⁹¹ Maksudyân, 2005: 68. İktidarın standartlaştırmak istediği İslam yorumunun bu milli yönü ilk olarak İslami bilginin temel kaynaklarının Türkçeleştirilmesi ile geliştirilmek istenmiştir. 1924 yılında Diyanet İşleri Riyaseti'nin kurulmasından hemen sonra mecliste görüşülüp kabul edilen Kur'an meali, tefsir ve Buhari hadislerinin derlemesinden oluşan eserlerin hazırlanması yönündeki karar, bu resmi dinin, milli boyutunu sağlamak maksadıyla dini olanın Türkçeleştirilmesi yönündeki faaliyetlere girişilmesini beraberinde getirmiştir. Wilson, 2009: 428.

marjinalize edebilmek suretiyle, İslam'ın yeni düzen içerisinde hangi koşullarda yaşanması gerektiği fikrini içeren bir 'doğru' dini bilgi yorumu çerçevesinde kurumsallaştırılmıştır.

Dinin resmi bir yorumunu, toplumsal yaşama nüfuz edecek biçimde kurumsallaştırabilmek, dini bilgi üretme kapasitesini elde etmeyi ön gerektirir. Dine dair neyin doğru neyin yanlış olduğunu söyleme kudretinin en somut dayanağı ise bu anlamda dini kaynakların geçerliliğini belirleme yetkisidir. Başka bir ifadeyle hakikatin yegâne temsilcisi olarak bilgi üretmek, iktidarın bir türevi olarak toplumsal ilişkilere kendini dayatır. Michel Foucault iktidar ile bilgi arasındaki bu mütehakkim ilişkiselliği "hakikat oyunu" kavramsallaştırması ile incelemektedir;

"Hakikat bu dünyaya ait olan bir şeydir. Hakikat çok sayıda zorlama sayesinde ortaya çıkar. Ve düzenli iktidar etkileri yaratır. Her toplumun kendi hakikat rejimi, kendi genel hakikat siyaseti vardır: Yani her toplumun doğru kabul ettiği ve doğru olarak işlerliğe soktuğu söylem türleri; doğru sözceleri yanlış sözcelerden ayırt etmeye yarayan mekanizmalar ve merciler ile doğru ve yanlışın teyit edilme yolları, hakikatin edinilmesinde tercih edilen teknikler ile prosedürler; doğru kabul edilenleri söylemekle yükümlü olanların statüsü.... Hakikat çeşitli biçimlerde, çok geniş çaplı bir dağılımın ve tüketimin nesnesidir (birtakım kesin sınırlamalara rağmen, toplumsal yapıda görece geniş bir yer kaplayan eğitim ve enformasyon aygıtlarının içinde dolaşır); hakikat birkaç dev siyasi ve ekonomik aygıtın (üniversite, ordu, yazı, medya) yegâne olmasa bile baskın denetiminde üretilip iletilir; nihayet hakikat, bütün bir siyasi tartışmayı ve toplumsal çatışmayı ("ideolojik" mücadeleler) ilgilendiren bir sorundur."⁹²

Foucault, güç ilişkileri ekseninde açığa çıkan bu hakikat rejimini, mevcut koşullar içerisinde 'inşa edilen', akışkan ve değişken* bir ilişki kipi olarak ele almaktadır; "Hakikat,

⁹² Foucault, Michel (2011b), "Hakikat ve İktidar", (İç.) Entellektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar – I, çev. Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, s. 82-83. Bu çalışmanın teorik zemini açısından Foucault'nun çizdiği çerçeve, iktidara karşı direnişin konumu bağlamında bir şerh düşülerek ele alınabilir. Fransız filozofun, iktidar ilişkilerini, hakikat rejimine dayalı şekilde gelişen bir tahakküm biçiminde düşünmüş olması, bu yaklaşım içerisinden hareket edildiğinde, iktidara direnme imkânını kısıtlamaktadır. Scheurich, J. ve McKenzie, K. (2005), "Foucault's Methodologies: Archaeology and Genealogy", (In) N. K. Denzin and Y. S. Lincoln (Eds.), The Sage Handbook of Qualitative Research, Thousand Oaks, Sage Publications, s. 861. Çünkü bu yaklaşıma göre özneliliğin sınırları, iktidarın dayatmakta olduğu hakikat rejimi doğrultusunda dışarıdan ve yukarıdan çizilmektedir. Oysa tahakkümü dayatan koşullarda bir direniş biçimi olarak öznelilik, iktidara rağmen ve asli biçimde üretilebilir (Hardt, M., Negri, A. (2011), Çokluk, çev. Barış Yıldırım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, s. 81-82). Dolayısıyla iktidarın bilgi ile kurduğu ilişkiyi, güç ilişkileri ekseninde bir hakikat rejiminin inşa çabası olarak fakat bir yandan da tahakküme karşı direnişin imkânı ve yaratıcı kapasitesi ile bir arada düşünmek gerekmektedir.

keşfedilecek ve kabul edilecek hakikatler bütünü değil; doğru ile yanlışın birbirinden ayrıldığı ve doğruya birtakım spesifik iktidar etkilerinin yüklendiği kurallar bütünüdür.”¹¹²

Foucault burada, bireyin öznesi olduğu deneyimi kuran bir ‘hakikat oyunu’ olduğuna dikkat çekmektedir.¹¹³ Bu hakikat oyununun, toplumsal yaşamın referans setini oluşturan

‘gerçekliğin’ iktidar tarafından inşa edilmesine dayalı biçimde işlediği düşünülebilir.¹¹⁴

Benzer biçimde Zygmunt Bauman da tahakküm ilişkilerinin, bilgi üzerindeki yetkeye dayalı biçimde hakikat rejimiyle bağlantılı olarak ortaya çıkabileceğine dikkat çekmektedir.

“Bilgiye atfedilen bir nitelik olarak hakikate sahip olma mücadelesi, sadece hegemonya ve kendi safına çekme mücadelesi bağlamında ortaya çıkar... Hakikat, toplumsal bir ilişkidir (tıpkı iktidar, mülkiyet ya da özgürlük gibi)... Hegemonik tahakküm biçiminin bir yüzüdür... Siyasal düzen ve doğru bilgi bir araya gelerek bir kesinlik tasarımı yaratıyorlardı. Olumsuzluk ve müphemliğe karşı bir evrensel kesinlik ve mutlak hakikat hedefi, tahakküm projesinden ayrı düşünülemez.”¹¹⁵

Erken Cumhuriyet Dönemi’nde Kemalist iktidarın, din politikaları dolayısıyla kitleler ile kurmayı planladığı tahakküm ilişkisi bu teorik zeminde düşünölmeye uygundur. Bu açıdan iktidarın belirli bir dini anlayışı dayatmak suretiyle yurttaşın dini deneyimini düzenlemeyi-kurmayı ya da Scott’ın kullandığı bir ifadeyle “okunaklı” hale getirmeyi hedeflediği söylenebilir.¹¹⁶ Bu katmanlı ve kapsamlı çabayı Resmi İslam inşası olarak adlandırıyorum.

İktidarın modern ve seköler değerlerle uyumlu bir ılımlı Sünni-Milli İslam

*Foucault’nun tercih ettiği tabir döngüselliktir; “Hakikat, kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleriyle ve kendisinin meydana getirdiği ve kendisini yayan iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki içindedir: Hakikat rejimi.” Foucault, 2011b: 84. ¹¹² Foucault, 2011b: 83. ¹¹³ Keskin, Ferda (2014), “Sunuş”, (İç.) Özne ve İktidar, Michel Foucault, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, s.22.

¹¹⁴ Ferda Keskin’in yaklaşımı, bu fikri destekler biçimde düşünölmeye uygun gözükmektedir; “Foucault’nun “hakikat oyunu” ile kast ettiği, insanın varlığını tarihsel bir biçimde deneyim olarak kuran; başka bir deyişle sorunsallaştıran şey hakkında belli hakikatlerin üretilmesi için kullanılan bir kurallar bütünüdür.” Keskin, 2014: 13.

¹¹⁵ Bauman, Zygmunt (2003), Modernlik ve Müphemlik, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, s.297.

¹¹⁶ Okunaklılık kavramı James Scott’ın *Devlet Gibi Görmek* adlı eserinde, yazarın kuramsal yaklaşımını şekillendirmesi açısından merkezi bir konumda yer almaktadır.

yaklaşımı geliştirme teşebbüsü, kendi hakikat rejimini, söylem olarak kendine karşıt bir ‘hurafe’ kutbunu inşa ederek meşru ve mümkün kılabilmıştır.⁹³ İktidarın hurafe kavramsallaştırması ile karşıtlık içinde tecessüm eden bu resmi din anlayışı, Mustafa Kemal’in en popüler söylevlerinden birinde şöyle formüle edilmiştir;

“Mevcut tarikatların gayesi kendilerine tâbi olan kimseleri dünyevi ve mânevi olan hayatta mazharı saadet kılmaktan başka ne olabilir? Bugün ilmin, fennin, bütün şümuliyle medeniyetin muvacehei şulepaşında filân veya falan şeyhin irşadiyle saadeti maddiye ve mâneviye arayacak kadar iptidaî insanların Türkiye camiai medeniyesinde mevcudiyetini asla kabul etmiyorum (Şiddetli alkışlar).

Efendiler ve ey millet, iyi biliniz ki, Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru, en hakikî tarikat, tarikatı medeniyedir (sürekli alkışlar). Medeniyetin emir ve talep ettiğini yapmak insan olmak için kâfidir. Rüesayı tarikat bu dediğim hakikati bütün vuzuhiyle idrak edecek ve kendiliklerinden derhal tekkelerini kapatacak, müritlerinin artık vasılı rüşd olduklarını elbette kabul edeceklerdir.”⁹⁴

30 Ağustos 1925’te Kastamonu’da Şapka Devrimi’nin halka ilan edildiği konuşmadan alıntılanmış olduğum bu ifadeler, yeni rejimin, dini alana dair çizmek istediği sınırların en net biçimde dile getirildiği emsallerden birisidir. Bu açıdan en yalın haliyle iktidarın inşa etmeye çalıştığı dini hakikat rejimi; toplumu inancın; hurafeden arındırılmış, modern değerlere uygun, akli ve milli bir yorumunu benimsemeye ikna etmek üzere programlanmıştır. Bu suretle Diyanet İşleri Reisliği tarafından üretilip, iktidar tarafından onaylanarak resmiyete büründürülen dini bilgi, hem dinen hem de hukuken geçerli ve doğru bilgiye tekabül ederken, bu resmi görüş dışındaki kaynaklardan türeyen bilgi ve yorumlar toptan hurafe olarak imlenmektedir. İktidarın topluma empoze etmeye çalıştığı, dinin geçerli bir yorumu olduğu

⁹³ Bu yaklaşıma yönelik bir örnek olarak Mustafa Kemal’in şu konuşması belirtilebilir;

“Bunca asırlarda olduğu gibi, bugün dahi milletlerin cehaletinden ve taassubundan istifade ederek bin bir türlü siyasi ve şahsi maksat ve menfaat temini için dini alet ve vasıta olarak kullanmak teşebbüsünde bulunanların dahil ve hariçte mevcudiyeti, bizim bu zeminde söz söylememiz ihtiyacını, ne yazık ki, henüz ortadan kaldırmıyor. İnsanlıkta din hakkındaki hisler ve bilgiler her türlü hurafelerden sıyrılarak hakiki ilim ve fenlerin nurlarıyla saf ve mükemmel oluncaya kadar, din oyunu aktörlerine her yerde tesadüf olunacaktır.” Nutuk, 2015: 541.

⁹⁴ Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, 2006: 353.

yönündeki düşünce, dini olana dair bilginin, güç ilişkileri kapsamında şekillenmekte oluşuna dair sarıh bir örnek teşkil etmektedir.

İktidarın, Diyanet İşleri Reisliği gibi aygıtlar vasıtasıyla doğru dini bilgiyi halka ulaştırma fonksiyonunu üstlenmesi, “saf” ve “cahil” kitlelerin aydınlatılarak milli yurttaşlık bilincine sahip türdeş bir kütleye dönüştürülmesinin de belirleyici merhalesini oluşturmaktadır. Bu aşamada, teşkilat olarak Diyanet, halkın yanlış dini bilgilerle kandırılmasıyla mücadele ederek, kitlelere dinin doğru yorumunu sunan geçerliliği ve güvenilirliği tartışılmaz bir üst kurum olarak hareket etme imtiyazıyla donatılmış görünmektedir.¹¹⁹ Ancak bu çalışma açısından çizilen bu çerçevedeki temel mesele, iktidarın merkezde geliştirdiği bu resmi dini yorum ve teşkilatlandığı kurumsal yapının, toplumun dini yaşamında neye tekabül ettiği ile ilgilidir. Bu tez çalışmasında cumhuriyetin kurucu iktidarının belirlediği resmi din anlayışı ile taşrada sekülerleşme politikaları karşısında, gündelik hayatın akışı içerisinde geliştirilen dini pratikler arasındaki gerilimli ilişki sorunsallaştırılarak Erken Cumhuriyet Dönemi’nde sekülerliğin inşası, toplumsal yaşamda bulduğu karşılık bağlamında incelenecektir. Ancak bundan evvel bir kavramsal kargaşanın açıklığa kavuşturulması adına laiklik ve sekülerlik kavramlarının bu çalışma kapsamında tuttukları yer üzerinde kısaca durulması icap etmektedir.

Siyasal alanın dinsel referanslardan arındırılmasına dönük soyutlamayı temsil eden bir kavram olarak laiklik, devletin rejimini tanımlayıcı içerik yüklenmiş bir sıfat olarak tecessüm eder. Buna paralel olarak ünlü din sosyoloğu Jean Bauberot laiklik ile sekülerlik arasında ayırım yaparak laikliğin siyasal eylemle bağlantılı biçimde din ile ulus-devlet

¹¹⁹ Yakın geçmişte kurumda başkanlık görevinde bulunmuş olan Ali Bardakoğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın doğru bilgi üretme yetkisini şöyle savunmaktadır; "Doğru bilgi demek, hurafelerle, yanlışlıklarla, cehaletle, bidatle ve din adına istismarla mücadele etmek demektir" Bardakoğlu, Ali (2010), 21. Yüzyıl Türkiye'sinde Din ve Diyanet- I (Der. Ömer Menekşe), Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 55.

arasındaki ilişkileri konu edindiğini belirtir.⁹⁵ Sekülerlik ise laiklikten odaklandığı alan itibariyle ayrılmaktadır;

"Siyasi bir rejimin laikleştirilmesi ile bir toplumun sekülerleştirilmesini ayırmak gerekir. Sekülerleşmenin unsurlarından birisi sosyal uygulamalarda ve bireysel yönelişlerde dinin etkisinin erozyona uğraması olduğu halde, laikleştirmenin din karşısında bağımsızlığını onaylayan devletin yararına bir süreç olduğu söylenebilir. Eğer laikleştirme, pozitif hukukta yazılı olan siyasi bir süreçse sekülerleşme, dünya algısında ve kişilerin yaşam biçimlerinde somutlaşan sosyolojik, hayret verici bir olaydır."⁹⁶

Hem yerli hem yabancı literatürdeki genel eğilimin, laikliği devletin kurumsal yapısı ile ve sekülerliği de toplumsal yaşam ile ilişkili şekilde düşünen bir kavramsallaştırmaya dayandığını söylemek mümkündür.⁹⁷ Bu açıdan sekülerlik, toplumsal alan ile ilişkili bir kavram olarak düşünülebilir. Tayfun Atay da sekülerliği, laiklikten benzer biçimde ayırıştırarak devletin dinden bağımsızlaşması ile toplumun dinden bağımsızlaşmasını birbirinden ayırır ve ilk durumu siyasal-hukuksal alana gönderme yapan laiklik kavramı ile izah ederken ikinci durumu ise toplumsal-kültürel alana odaklanan sekülerlik kavramı ile karşılar.⁹⁸ Konuya dair Türkçe literatürde sekülerlik kavramına oldukça az miktarda

⁹⁵ Bauberot, Jean, (2008), Dünyada Laiklik, çev. E. Cenk Gürçan, İstanbul, Dergah Yayınları, s. 64

⁹⁶ Maclure, Jocelyn, Taylor, Charles (2015), Laiklik ve İnanç Özgürlüğü, çev. İlhan Güllü, İstanbul, İskenderiye Kitap, s. 23

⁹⁷ Henri Pena Ruiz laiklik kavramını, dinsel otorite ile siyasal otorite arasındaki ilişki ekseninde ele almakta ve kavramın içeriğini iki boyutlu bir özgürleşme biçiminde düşünmektedir. Ruiz, Henri Pena (2007), Laiklik Nedir? çev. Ümran Derkunt, İstanbul, Gendaş Kültür, s. 61, 90.

Guy Haarscher laikliği siyasal rejimle ilgili bir kavram olarak devletin sıfatı biçiminde ele alır. Haarscher, Guy (2018), Laiklik, çev. Rana Arıkan Pekin, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, s. 7-9.

Küçükcan da laiklik kavramını devlet eksenli biçimde düşünerek kurumsal bir çerçevede ele alırken sekülerliği dinin toplumsal yaşamdaki konumu ile ilintili olarak tarif etmektedir. Küçükcan, Talip (2005), "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası", İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı:13, ss: 109-128.

⁹⁸ Atay, Tayfun, (2016), Din Hayattan Çıkar, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 63, 64.

rastlanırken sıklıkla laiklik kavramına başvurulması bu anlamda açıklığa kavuşturulması gereken bir mesele olarak göze çarpmaktadır. Bu durum, en temelde yerli literatürün devlet eksenli biçimde şekillenmekte oluşuna dair bir kanıt sunmaktadır. Zira kavram olarak laiklik, devletin bir sıfatı olduğundan, ancak devlet ile bitişik olarak düşünölmeye elverişlidir. Bu çalışmada cumhuriyetin kuruluş döneminde dinin toplumsal yaşamdaki yeri, iktidar politikalarıyla ilişkili biçimde analiz edilmek istendiğinden ötürü, yani başka bir ifadeyle siyasal yapıdan ziyade toplumsal hayata odaklanıldığı için laiklik kavramı değil sekülerlik üzerinde durulacaktır.

1.3.2. Sekülerlik

“...ölkemizin örnek teşkilatı başkanlığımızın; dağınık zihinleri toplamaya, parçalanmış gönülleri birleştirmeye, fitne ateşinde yitirilen ümmetin tevhit ve vahdet pınarında dirilişine vesile olmak için Allah ve resulünün ezeli ve ebedi çağrısını sekülerizm ve hiçbir değer tanımama kısılcacında debelenen insanlığa ulaştırmak için her zamankinden daha çok çalışmamız gerekiyor.”⁹⁹

Sekülerlik kavramına dair literatürü işgal eden tartışmalar yaygın biçimde sekülerleşme kuramları şeklinde çerçeveslendirilerek incelenmektedir. Bu kuram kapsamında gelişen yaklaşımlar Casanova tarafından iki başlık altında sınıflandırılarak ele alınmaktadır. Öncelikli olarak ele alacağım ilk yaklaşım olan ‘dinin gerileyişi tezi’ genel itibariyle kamusal yaşamı düzenleyen referans setlerinin dini olandan -daha Weberyen bir ifadeyle ‘büyüden’- arındırılarak akılcılaştırılması fikrine dayanan aydınlanmacı düşünce geleneği içinde anlam

⁹⁹ Bu ifadeler, mevcut Diyanet İşleri Başkanı Ali Erbaş’ın göreve atandıktan sonra yaptığı ilk açıklama içinde yer almaktadır. Cumhuriyet Gazetesi, 18.07.2017.
http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/826395/Ali_Erbas_cubbesini_giydi..._iste_ilk_sozleri_Sekulerizm_kiskacinda_debelenen_insanlik...html (Erişim Tarihi 19.09.2017)

kazanmıştır. Bu bağlamda klasik sekülerlik kavramının düşünsel zeminini, toplumsal yaşamda dinin gerilemesi doğrultusunda ondan doğan boşluğu rasyonalitenin doldurduğu ‘sıfır toplamlı’ dikotomik bir anlayış oluşturmakta olup bu anlayış Casanova tarafından ‘*dinin gerileyişi tezi*’ biçiminde ifade edilmektedir.¹⁰⁰ Sekülerleşme teorisinin diğer temel savı ise ‘*dinin hususileşmesi*’dir. Casanova bu tezi, dini inançların giderek öznelleşmesi ve dinin depolitize biçimde kabuğuna çekilmesi biçiminde tarif etmektedir.¹²⁶ Bu tez, toplumsal kurumların, din dışı referans kaynakları üretir hale gelebilmesi anlamında bir sekülerleşme biçimi olarak düşünülebilir. Kuşkusuz bu anlayışın temelinde, aydınlanma fikri çerçevesinde aklın kendine yeten bir düşünce kaynağı olarak görülmeye başlaması yer almaktadır.¹²⁷

Günümüzde ise birbiriyle çatışma halindeki bu iki yorumun dışında kalan alternatif bakış açıları öne çıkma eğilimindedir. Örneğin Rodney Stark, *Secularization R.I.P* adlı makalesinde, dinin değişime açık bir yapıda olduğuna dikkat çeker.¹²⁸ Ancak bu anlamda değişime uğramak, sekülerleşme karşısında gerilemek ya da yok olmak manasına gelmemektedir. Din antropoloğu Fenella Cannell bu durumu, dinin yok olması anlamına denk gelen, tamamen seküler bir toplumun ya da halet-i ruhiyenin mümkün olmadığını söyleyerek açıklar.¹²⁹

Marcel Gauchet de günümüzde dinin, toplumsal yaşamdan çıkmadığını ancak dinin dışında şekillenen koşullara dayanan bir toplumsal düzen içerisinde varlığını sürdürmeye

¹⁰⁰ Bu anlayış en temelde dini otoritenin kapsamının giderek daralacağı ve söz konusu dini otoritenin en somut biçimi olan Kilisenin, devletin denetimi altında kalacağı varsayımı doğrultusunda dinin mevcut gücünü yitirdiği çıkarımına dayanır. Casanova, Jose, (2014), *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, çev. ed. M. Murat Şahin, Sakarya, Sakarya Üniversitesi Yayınları, s. 36. Bryan Wilson’ın bu tezi savunan önde gelen isimlerden biri olduğu söylenebilir Dobbelaere, Karel (2006), “Bryan Wilson’s Contributions to the Study of Secularization”, *Social Compass*, 53(2), pp: 141-146. 20.yüzyılın ikinci yarısında Peter Berger de modernite

karşısında din adına bu durumun kaçınılmaz olduğunu savunarak, dinin gerileyişi tezinin en şöhretli savunucularından biri durumundaydı (Berger, Peter (2011), Kutsal Şemsiye, çev. Ali Coşkun, İstanbul, Rağbet Yayınları, s. 266). Ancak Berger 1996 sonunda yazdığı *Secularism in Retreat* makalesinde ve 1999'da editörlüğünü üstlendiği *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* kitabında aynı başlık altında kaleme aldığı değerlendirmesinde, daha önce savunduğu sekülerlik yaklaşımını tamamen değiştirdiğini ilan etmiş oldu ve daha önce düşünmüş olduğunun aksine dinin, bir yere kaybolmadığını, modern toplumlarda hala etkin bir güç olarak yaşamaya devam ettiğini ileri sürdü (Berger, Peter (1996), *Secularism in Retreat*, *The National Interest*, Winter 1996, pp. 3-12).

Berger, Peter, (1999), "The Desecularization of the World: A Global Overview", *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, Ethics and Public Policy Center, s. 2-4).

¹²⁶ Casanova, 2014: 42.

¹²⁷ Thomas Luckmann'ın ünlü eseri *The Invisible Religion*, tam olarak bu hususileşme tezine dayanmaktadır. Luckmann, bir kurumsal yapı olarak ele aldığı dinin, toplumsal hayattaki öneminin giderek azalacağını ancak bu süreçte dinin, tamamen ortadan kalkmaktan ziyade bireysel pratikler çerçevesinde yaşamaya devam edeceğini öngörüyordu. Luckmann, Thomas, (1967), *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Macmillan, s. 35-36. ¹²⁸ Stark, 1999: 269. ¹²⁹ Cannell, Fenella, (2010), "The Anthropology of Secularism", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 39:85-100, s. 86.

devam ettiğini savunmaktadır.¹⁰¹ Bu bağlamda Charles Taylor, dinsel olan ile toplumsallık arasındaki ilişkiyi, toplumsallığı tamamen sekülerlik ile özdeşleştirmeye dayalı biçimde bir tür ikilik üzerinden düşünmektense dinsel olan ile olmayanı, karşıtlıklara odaklanmak yerine aralarındaki ilişkisellik çerçevesinde düşünmeyi önerir.¹³¹ Bu yaklaşıma paralel biçimde Jose Casanova aynı toplumsal uzamda seküler ile dinsel sınırları toplamalı bir oyun ekseninde düşünmek zorunda olmadığımıza işaret eder ve bu olgulardan birinin varlığının, diğerinin ortadan kalkması şartını barındırmadığını savunur.¹⁰²

¹⁰¹ Gauchet, Marcel, (2000), *Demokrasi İçinde Din, Laikliğin Gelişimi*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, s. 13. ¹³¹ Taylor, 2014: 43.

¹⁰² Casanova, Jose, (2007), "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective", In Peter Beyer & Lori G. Beaman (eds.), *Religion, Globalization, and Culture*, Brill, pp. 101-120.

* Taylor için çerçeve kavramını tam olarak şöyle izah etmektedir; "Uygarlığımızda etrafımızda oluşturduğumuz son derece yoğun ortam, yani ölçülen zamanın ortamı, seküler zamanda bulunduğumuz hissini oldukça güçlendirir. Yaşamlarımız dakik zaman ölçüleriyle biçimlendirilir ve bunlar olmadan bugünkü gibi iş göremeyiz. Bu yoğun ortam, zamanı en iyi şekilde değerlendirmeye ve boşa harcamamaya yönelik kapsamlı çabamızın hem koşulu hem de sonucudur. Zamanın bizler için, akılcıca ve avantaj sağlayacak şekilde kullanılması gereken bir kaynağa dönüşmesinin koşulu ve sonucudur. Ve bunun da püriten Reformcuların aşladığı disiplin tarzlarından biri olduğunu anımsarız. Araçsal akılcılığın dünyamızdaki egemenliğiyle seküler zamanın yaygınlığı el ele gider. Demek ki disiplinli bireyin tamponlanmış kimliği, içinde araçsal akılcılığın anahtar bir değer olduğu ve zamanın yaygın bir şekilde seküler olduğu, inşa edilmiş bir sosyal alanda hareket eder. Bütün bunlar "içkin çerçeve" adını vermek istediğim şeyi oluşturur... Bu çerçeve "doğüstü" düzene zit olan bir "doğal" düzeni, muhtemel bir "aşkın" düzene karşı kurulan bir "içkin" dünyayı teşkil eder." (Taylor, 2014: 634-635).

Günümüzde sekülerlik kavramını, toplumsal yaşam içindeki ilişkisellikler çerçevesinde sabit bir kategorizasyona hapsetmeden ele alan teorik yaklaşımların sayısı her geçen gün artmaktadır. Bu tez çalışmasının kavramsal çerçevesine de yön vermiş olan bu yaklaşımlar ekseninde sekülerlik, Charles Taylor'ın çizmiş olduğu düşünsel çerçeve içerisinde ele alınabilir; Taylor modern ulus-devletlerde sekülerliğin, 'içkin çerçeve'* olarak ifade ettiği kavramla bağlantılı olduğuna dikkat çekerek, seküler düzenin, modern bir toplumda, verili bir şey ve dolayısıyla doğal bir düzen olarak görülmesi düşüncesini yaydığını savunur.¹⁰³ Taylor'ın bahsettiği bu içkin çerçeve, aşkın ve doğüstü bir düzene zıt olarak kurulan 'içkin dünya'yı ifade eder. Bu dünya, rasyonaliteyi yüceltme bağlamında modern bilim ve buna bağlı gelişen modern birey tahayyülleri ile Taylor'ın modern devlette bireyin denetlenme pratiklerini ifade etmek için kullandığı kavram olan 'tamponlanmış benlik'** ile kendine yeterli, toplumsal ve ahlaki bir düzen fikrini ifade eder.¹⁰⁴ Taylor'a göre, modern ulus-devletin yarattığı halisünatif bir dünyevi düzen fikrine karşı birey olarak geliştirdiğimiz; "tutumumuz bizi bir resme yerleştirir ve sonunda o resmi sorgulayamaz hale geliriz."¹³⁵ Zira artık nasıl ki doğa bilimleri gerçeğin ta kendisine, bilginin evrensel olarak üretildiği doğal kaynaklara dönüşüyorsa, akla dayalı bir düzen iddiası içeren modern devlet de birey için yegâne var oluş mahalli haline gelmektedir. Taylor'ın işaret ettiği biçimde sekülerliğin modern toplumlar karşısında nasıl işlediği ve onları nasıl dönüştürücü bir kapasite taşıdığını anlayabilmek açısından yazarın bu içkin çerçeve kavrayışını akılda tutmak gerekmektedir.

¹⁰³ Taylor, 2014: 634-635.

¹⁰⁴ Taylor, 2014: 635, 663-664.

** Taylor tamponlanmış kimlik ya da benlik şeklinde ifade ettiği kavramını, modern sihirsiz dünyanın denetim pratikleri altında dizginlenen birey oluş biçimlerini ifade etmek için kullanır (Taylor, 2014: 45). ¹³⁵ Taylor, 2014: 664.

Taylor'a göre sekülerlik, birden fazla anlam taşıyan bir kavram olarak ilk etapta modern kamusal alanın dinsel referanslardan arındırılmış olmasını ifade eder.¹⁰⁵ Bu anlamda kamusal alanın Taylor'ın kullandığı biçimde içkin bir rasyonalitesi olduğu söylenebilir. Yazar kavramın ikinci anlamı olarak dini inanç ve pratiklere olan ilgide azalma fikrini ele alır.¹⁰⁶ Taylor'a göre bu ilk iki anlam ile bağlantılı olarak sekülerliğin günümüzde taşıdığı üçüncü bir anlam daha vardır. Tanrıya inanmanın zorunluluk olmaktan çıktığı günümüz toplumlarında bu inancın koşullarını sorunsallaştıran bu üçüncü anlam açısından sekülerlik; “içinde manevi, tinsel veya dinsel deneyimimizin ve arayışımızın gerçekleştiği bütün bir kavrayış bağlamıdır.”¹⁰⁷ Edim olarak inanmayı değil ama bu inanma pratiğinin bağlam ve koşullarını çözümlenmeyi hedefleyen Charles Taylor, modern dünyanın, bireyin rasyonalite ile desteklenmiş kendine yeterli olma düşüncesini doğal ve içkin olarak düşündüğü bir uzam olarak seküler olduğunu ve bu birey tipinin de dışlayıcı hümanizm ile ifade edilebileceğini savunur.¹⁰⁸ Bu anlamda Taylor'ın yaklaşımına göre bireyin tamlık arayışı değişmemiştir ancak değişim, bu arayışın nihai varış yerinde söz konusudur diyebiliriz yani bireyin ya da toplumun kendinde ve kendine doğal olarak ait olanda.¹⁰⁹

“Yani burada amaçladıklarımız açısından "din", "aşkınlık" bağlamında tanımlanabilir; ama bu ikinci terimin birden fazla boyutta anlaşılması şartıyla. Kişinin içkin düzeni aşan bir

¹⁰⁵ Taylor, 2014: 4.

¹⁰⁶ Taylor, 2014: 5.

¹⁰⁷ Taylor, 2014: 6. Taylor üzerinde en çok durduğu sekülerlik kavramının taşıdığı bu üçüncü anlamını şöyle ifade ediyor; “bir çağın veya toplumun seküler olup olmaması, tinsel olanı deneyimleme ve arama koşullarına bağlıdır.” (Taylor, 2014: 6).

¹⁰⁸ “Kastettiğim anlamıyla modern sekülerliğin ortaya çıkışının, tümüyle kendine yeterli bir hümanizmi tarihte ilk kez geniş çapta erişilebilir bir seçenek haline getiren bir toplumun doğuşuyla paralellik arz ettiğini öne sürmek istiyorum. Bu hümanizmin özelliği, insan gönencinin dışındaki nihai hedefleri veya bu gönencin ötesindeki herhangi bir şeye bağlılığı kabul etmeyen bir muhtevaya sahip oluşudur. Daha önceki toplumların hiçbirinde bu yoktu.” (Taylor, 2014: 24).

¹⁰⁹ “Bu açıdan bakıldığında, eski zamanlarla seküler çağ arasındaki fark tek cümleyle anlatılabilir: Seküler bir çağ, insan gönencinin ötesindeki her türden hedefin silikleştiği, daha doğrusu insan yığınları açısından bu silikleşmenin tahayyül edilebilir bir hayat içinde yer bulduğu çağdır. Sekülerlik ile kendine yeterli hümanizm arasındaki kritik bağ budur.” (Taylor, 2014: 25).

failliğe veya güce inanması gerçekten de sekülerleşme kuramları açısından "dinin" kritik bir özelliğidir. Toplumsal yaşamın merkezinde olma konumunu kaybeden şey, aşkın bir Tanrı'yla olan ilişkimizdir (1. sekülerlik); sekülerleşme kuramlarında gerileyişi gözlenebilen şey, bu Tanrı'ya inançtır (2. sekülerlik)... Benim burada ilgilendiğim 3. Sekülerlik, 1.'den (sekülerleşmiş kamusal alanlar) ve 2.'den (inancın ve dini pratiklerin gerilemesi) farklıdır.”¹¹⁰

Bu anlamda komple bir inanç olarak dinin değil, onun toplumsal düzene yönelik mevcut belli koşullarla bağlantılı olarak gördüğü işlevin değişime uğradığını savunan Taylor'ın sekülerlik kavramına yaklaşımı, toplumsal uzamın dinsellik ile ilişkisinin ötesinde, Kantçı anlamda aydınlanmış akıldan yola çıkan bireyin, Tanrısallık içeren tüm formasyonlardan farklı olarak kendi dışında bir referans dolayımıyla yaşamaktan bir tür vaz geçiş girişimi biçiminde işlediğine dikkat çekmektedir. Taylor'ın, bu yanıyla sekülerliği, toplumsal yaşamın; politik, ekonomik ve ahlaki açılardan yeniden inşa edilmesine yönelik bir içeriğe sahip şekilde ele aldığı söylenebilir.

Talal Asad da *Sekülerliğin Biçimleri* adlı eserinde ortaya koyduğu şu görüşleriyle sekülerliği benzer bir yaklaşımla ele almaktadır; “Sekülerizmi* basitçe yönetimde dini kurumların seküler kurumlardan ayrılması olarak görmek kolay olsa da hepsi bundan ibaret değildir. Sekülerizmin ayırt edici yönü yeni “din”, “etik” ve “siyaset” kavramları ve bunlarla ilişkili yeni kurallar öngörmesidir.”¹⁴² Asad, Benedict Anderson'ın meşhur tabirine atıfta bulunarak, bir hayali cemaat olarak modern ulus devleti dolayımlayan inşa edilmiş imgeler olduğuna vurgu yaparak, tıpkı Charles Taylor gibi, modern devletteki bu dolayımı sekülerliğin oluşturduğunu ifade eder.¹⁴³ Asad, sekülerlik kavramının, modern yaşamın dinsellikten sıyrılması ve buna bağlı olarak dinin yeniden konumlandırılması gibi bir anlamla ele alınamayacağını savunarak, bu kavrama ilişkin olarak geliştirdiği kendi yaklaşımını şöyle ifade eder; “Sekülerizm dini pratiğin ve inancın siyasi istikrarı ya da özgür düşünen

¹¹⁰ Taylor, 2014: 26.

yurttaşların özgürlüklerini tehdit edemeyeceği bir uzamla sınırlandırılmasını savunmakla kalmaz. Sekülerizm bu dünya (doğal ve toplumsal dünya) ve bu dünyanın yarattığı sorunlar hakkında belirli bir anlayış üzerinde yükselir.”¹⁴⁴ Bu anlayışın kökeninde yukarıda da değinildiği gibi aydınlanma düşüncesinin ve daha özel olarak da Kant’ın akıl sahibi özne konfigürasyonunun yer aldığı söylenebilir. Asad da bu yönde, sekülerliğin bir vechesi olarak modern etiğin, insanların kendilerini yönetmesini mümkün ve meşru kılan modern bir koşul olarak vicdana** dayalı olduğunu ifade eder.¹⁴⁵ Bu anlamda bir devletin

* Asad’ın kullandığı ve eseri Türkçeye çevrilirken aynı şekilde korunan ‘sekülerizm’ kavramı benim burada sekülerlik olarak kullandığım kavramın İngilizce karşılığı olarak düşünülebilir. ¹⁴² Asad, 2007: 11.

¹⁴³ Asad, 2007: 15.

¹⁴⁴ Asad, 2007: 228, 229.

** Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserinde vicdanı tam da burada kullandığım bağlama uygun biçimde; bireyin ahlak yasasına bağlı olarak gerçekleştirdiği davranışlarını ele aldığında kendine acı veren bir seküler yapıda oluşunun, onun dine karşı geliştirdiği kayıtsızlık ya da politik hoş görüye sahip olması gibi tavırlarla ilgili olmayıp, “yasal muhakeme, ahlaki pratik ve siyasi otoritenin karmaşık bir bileşimi” olduğu söylenebilir.¹⁴⁶ Taylor ve Asad’ın vurguladıkları biçimde sekülerliğin bir toplumsal etik anlayışı biçiminde işlediği yaklaşım, kavramın bu çalışma bağlamında Erken Cumhuriyet ile ilişkili şekilde düşünülebilmemesine de imkân tanımaktadır. Bu doğrultuda bir örnek olarak Büşra Ersanlı’nın kuruluş dönemini bu şekilde analiz eden yaklaşımına değinilebilir; “Eğitim, sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel her cephede ulusun ve ulusçuların selameti için Kemalizm tek doğru fikir olarak işlendi. Kemalizm bir ideolojiden çok çok güçlü katı bir siyasa idi. Cumhuriyet devletinin tek meşru siyasal ahlak anlayışı iktidar sahipliği olarak hüküm sürmeye başladı.”¹⁴⁷ Ersanlı’nın bu tespitiyle dönemin iktidarının, toplumsal yaşamı sekülerliğin ‘içkin çerçevesi’ne referansla tanımlamaya yönelik bir girişim içinde oluşuna işaret ettiğini söylemek mümkündür.

Burada ortaya koyulan sekülerlik yaklaşımı ile örtüşen ve modern Türkiye üzerine geliştirilmiş bir inceleme olan Christopher Dole'un *Seküler Yaşam ve Şifacılık* adlı eseri, kavram olarak sekülerliğin, incelenmekte olan toplumsal koşul ve ilişkilerden bağımsız bir soyutlama düzeyinde düşünülmemeyeceğini göstermesi bakımından oldukça önemli bir yaklaşım sergilemektedir. Özellikle yazarın sağlık meselesi üzerinden Türkiye'de sekülerliğin inşasına yönelik olarak geliştirdiği Asadcı bir perspektife yaslanan kuramsal yaklaşım, sekülerliğin basitçe dinin toplumsal yaşamda yeniden konumlandırılmasından çok daha derin ve karmaşık bir olgu olduğunu göstermektedir. Dole sekülerlik yaklaşımını şöyle ifade eder;

duygu hissetmesi şeklinde tarif etmektedir. Kant, Immanuel, (1994), *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ionna Kuçuradi vd., Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, s. 108. ¹⁴⁵ Asad, 2007: 289.

¹⁴⁶ Asad, 2007: 298.

¹⁴⁷ Ersanlı, Büşra, (2011), *İktidar ve Tarih*, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 106.

“Sekülerliğe sadece dinsel ve siyasal otorite arasındaki ilişkiyle alakalı bir siyasi öğretilerden ibaret olmayan, duyarlılıkların, hissiyatın ve imkânların düzenlenmesiyle uğraşan bir toplumsal güç olarak yaklaşıyorum. Sekülerizme siyasal öğretiler ve dinsel-siyasal hareketler gibi çok işlenmiş bir yoldan yaklaşan çalışmaların tersine, ben görmekle görülmek, konuşmakla dinlemek ve algıyla mümkün olanın sınırları arasındaki ilişkileri, dahası kabiliyetlerin, duyarlılıkların ve insanların mekân içindeki dağılımını düzenleyen birbirine bağımlı düşünce, uygulama, kurum ve süreçlerin bileşimi olarak sekülerlikle ilgileniyorum.”¹¹¹

Bu görüşlerinden hareketle, yazarın bu eserinde sekülerliği sıfır toplamlı bir çatışma nesnesine indirgemeksizin, bu tez çalışmasında da ilk bölümde Benjamin Gourisse'nin görüşlerine referansla geliştirilen bir yaklaşım olarak benimsenmiş olan, ‘güç mücadelesinin tezahür ettiği dinamik bir iktidar alanı anlayışı’ bağlamında ele aldığı söylenebilir.¹¹²

¹¹¹ Dole, Christopher, (2015), *Seküler Yaşam ve Şifacılık*, çev. Barış Cezar, İstanbul, Metis Yayınları, s. 2122.

¹¹² Dole bu yaklaşımını şu sözlerle açıklamaktadır; “Bu kitabın sekülerizm yaklaşımı; çoğu çalışmadaki “siyasette din sorunu”nu sorgulama şeklinde değildir. Asad’ın çizgisini devam ettirerek, belirli din, siyaset ve etik konfigürasyonlarını yerleştirmek üzere işleyen düşünceler, politikalar ve kurumsal uygulamalardan meydana gelen dinamik bir küme olarak sekülerizmle ilgileniyorum. Sekülerizmi dinin kamusal alandan çıkarılması şeklinde almak yerine, üretken bir tarihsel, sosyal, etik güç olarak ele almayı tercih ediyorum.” (Dole, 2015: 27). Dole’un sekülerliği bir mücadele alanı olarak ele almasına yönelik bir başka örnek de şu pasajda görülmektedir; “Hakikate, uzmanlığa ve duyumsanabilire ilişkin bu yeni konfigürasyonlar içinde, yaralanmaların tedavisi ve halkın sağlığı yeni siyasi mücadele biçimleri için bir arena haline gelecekti: tıp ve

Yukarıda çerçeveselendirilen teorik zemin ekseninde bu çalışmada sekülerlik; toplumsal yaşamı düzenleme eğilimi gösteren bir iktidar politikası olarak, yeni bir medeniyet oluşturma yolunda geliştirilmiş olan hakikat üretme seferberliğinin tezahürü biçiminde kavramsallaştırılmaktadır. Bir toplumsal yapıyı oluşturan unsurlar muhakkak ki birbirleriyle de ilişkilidir ve bu ölçüde sekülerlik, bir tür toplumsal yaşam biçimi sunmanın yanı sıra toplumsal yaşamın içerdiği tüm diğer unsurlarla da ilişkili vaziyette ve onları da belirlemeye dönük bir imkân taşır. Bu yanı sıra sekülerlik kendi başına bir yaşamsal öğreti hatta ahlak düzeni olarak düşünülebilir. Sekülerliği bir ahlak düzeni olarak ele aldığımız takdirde onun kendinden önceki hâkim ahlak düzenine bir tür alternatif olarak işleyeceği fikri kaçınılmaz hale gelir. Bu açıdan sekülerlik kendini önceleyen düzenin önerdiği yaşam kodlarının çözümlenerek yerine yeni kodların üretilmesini sağlayan bir sistem olarak işler. Sekülerliği siyasal olanla bir arada düşünmemizin temelinde bu işleyiş biçimi yatmaktadır. Zira Türkiye pratiğinde bu işleyiş, kamusal alanın düzenlenmesini beraberinde getirerek belli bir ahlak düzeni öneren yaşam biçimlerini karşı karşıya getirme eğilimi taşıdığından ötürü, sekülerlik ile yaşam kodlarının bir önceki ana üreticisi olan –üreticileri arasında en önemli olanı- Sünni İslam referanslarına dayalı dinseliliğin çelişkili bir ilişkisellik yaratması kaçınılmaz hale gelir.

Öyleyse seküler olanı anlamının yolu, literatürde sıklıkla denendiği gibi onu dinin günlük yaşamdaki pratiklere denk düştüğü ölçüde, İslam eksenli bir karşıtlıkla ilişkisi bağlamında kurarak düşünmekten geçmemektedir. Bu açıdan kavramı çok daha geniş bir içeriksel bütünlük ekseninde düşünmenin icap ettiği kanısı bu çalışmanın çıkış noktalarından

yönetim teknolojilerinin devletin kolektif yaşamı düzenleme ve idare etme arzusuyla iç içe geçtiği bir arena. Evliyalar, dervişler, üfürükçüler, babalar veya itibarsızlaştırılmış dini bilgi ve uygulama biçimlerinin diğer temsilcileri yerine, dinsel ve klinik otorite biçimlerine ayrıştırılmış devlet onaylı imamlar ve doktorlar hakikati dile getiren ve üreten kimseler haline gelecekti.” (Dole, 2015: 82).

birini teşkil etmektedir. Bu anlamda seküler olan, dinsel yaşamın bir tür karşıtı yahut alternatifi değil dinsel yaşamı da içerecek biçimde tam anlamıyla toplumsal yaşamın her yönüne nüfuz etme gayesi taşıyan yeni bir yaşam önerisi -ethos- olarak düşünülebilir. Tam da bu nedenle sekülerlik; dinin alternatifi gibi fonksiyon üstlenerek, bir tür dini ortadan kaldırma çabası olmaktan ziyade yeni ahlaki düzen doğrultusunda başka pek çok düzenlemenin yanı sıra dinin de yeniden tanımlanması ve konumlandırılmasıyla ilgilenir. Yukarıda hem Taylor hem de Asad'ın düşüncelerinden örnekler verilerek bu yazarların sekülerliği, üstlendiği bu kapsamlı işlev ekseninde ele aldıkları gösterilmektedir. Bu çalışmanın kalkış noktasında da bu iki büyük düşünürün sunduğu perspektif üzerinden Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Kemalist iktidarın ideolojik temeli olarak sekülerlik, bir toplumsal etik üretme girişimi biçiminde ele alınmaktadır.

Sekülerliğin sıklıkla dinle karşı karşıya bir ikilik içinde ele alınması, onun kamusal alandaki mevcut referans setlerinin hegemonik gücünü temellerinden sarsarak yeni referans setleri ortaya koyabilmeyi içeren yapısı bağlamında düşünülebilir. Bu durum literatürde sıklıkla karşılaşıldığı gibi eski hegemonik unsurun önemli dayanaklarından olan dinsellikle bir rekabete indirgenmemelidir. Bunun yerine burada mevcut konum üzerinden dine yoğunlaşmak yerine ilişkinin hegemonik bir boyutta tezahür edişine odaklanmak suretiyle, Erken Cumhuriyet Dönemi iktidarları, sahip oldukları, hegemonik olanın seküler bir çerçevede tahkim edilebilmesi yönündeki eğilim ekseninde düşünülmelidir. Burada seküler-dinsel arasında bir karşıtlıktan öte ilişkisellik hatta zaman zaman iç içelik olmasını bu şekilde açıklayabiliriz. Yani iktidarın, dini kamusal alanın dışına iterek yok etmek gibi bir tavırdan ziyade bu mahalde karşısına çıkan her olgu ve mefhumu seküler olana uygun biçimde inşa etme eğilimi içinde eylediği düşünülebilir. Bu anlamda cumhuriyetin kuruluş döneminde

somutlaştığı haliyle seküler ideoloji; dini karşısına alan değil, hukuk gibi, siyaset gibi onu da içine alan ve belirleyen, kendine göre yeniden düzenleyen olma istenci biçiminde düşünülebilir. Bu nedenle seküler ideolojiye dayalı olarak temayüz eden bir iktidarın, kutsallıklar üretiyor olması bir tezat değil, kutsal olanın üreticisine karşıtmış gibi ele alınmasının yarattığı yönetsel bir sorun nedeniyle bize bugün çelişkili görünen bir düşüncedir. Seküler olanın kutsallık üretmesi bu açıdan doğal hatta kaçınılmazdır dahi denilebilir. Tıpkı Batılı anlamda yeni bir kamusal, yeni bir piyasa mantığı ve hukuk sistemi inşa etmek isteminde olduğu gibi yeni bir toplumsal ahlak üretme girişimi de profan olana sıkışmak yerine bir yandan mutlaka birtakım kutsallıklar dolayısıyla da meşruiyetini tesis etme çabası içinde olacaktır.

Bu tez çalışması kapsamında dinsel olan ile seküler olan arasındaki ilişki incelenirken çalışmanın üzerine eğildiği dönem, yer ve koşullar doğrultusunda bir yaklaşım geliştirme gerekliliği öne çıkmaktadır. Erken Cumhuriyet Dönemi'nde dinin ve sekülerliğin ne ifade ettiği, nasıl yaşanıldığı ve hangi şekilde inşa edilmeye çalışıldığı gibi sorulara tatmin edici yanıtlar verilebilmesi için bir din ve laiklik kavramsallaştırmasına dayalı biçimde hareket etmek yerine ilgili dönemde burada yaşanan tek bir mezhep olmadığı gibi herhangi bir mezhebe dayalı inanç pratiklerinin de tek bir örnek olmadığını akılda tutmalıyız. Yine aynı şekilde laiklik ve sekülerlikten anlaşılan tek bir içerik olmadığı gibi, bu kavramlara atfedilen anlamların aynı dönemde başka bir toplumdaki hâkim kanıdan farklı çağrışımlara sahip olduğu yahut olabileceği de unutulmamalıdır. Söz konusu kavramların, yüklendikleri anlamların güç ilişkileri çerçevesinde oluştuğu ölçüde toplumsal ilişkilerle bağlantılı biçimde inşa süreçlerinden geçtikleri söylenebilir. Bu anlamda, dinsel ve seküler ifadelerinin kendileri gibi, bu kavramları izah etmeye dönük kategoriler olan kutsal, Tanrı, ibadet gibi kavram

setleri de tarafsız, yüksüz, analitik enstrümanlar değildir.¹¹³ Tüm bu kavramların oluşum ve gelişim süreçlerinde toplumsal yaşamın kaynağından neşet eden güç mücadeleleri belirleyici olmuştur.

Sonuç olarak çalışmanın araştırmakta olduğu Erken Cumhuriyet Dönemi'nde tekabül ettiği anlam itibarıyla dini yaşam; halk pratiklerinde Sünni İslam'a dayalı inanç biçimlerini topluca ifade ederken, sekülerlik; iktidar tarafından dini olanı yapıbozuma uğratmanın ötesinde, toplumsal yaşamın referanslarını topyekûn değiştirme ereğine denk düşmektedir. Sekülerliği gündelik hayatta görünür hale getiren ise, Kemalist kurucu iktidarın ideolojik vechesi olarak, rejimin yeni bir toplumsal düzen inşa etme hedefine dönük olarak seferber ettiği politikaların uygulanma girişimleridir. Bu doğrultuda iktidarın dini yaşamı düzenleyen seküler politikaları karşısında taşrada geliştirilen gündelik pratiklere odaklanmak, dini sabit ve verili bir kategori yerine mevcut koşullarla bağlantılı bir güç ilişkisi olarak gören perspektif doğrultusunda anlamlı hale gelebilir.

1.4. Yöntemsel Yaklaşım

“Her ne kadar, terimin yaygın kullanımı bunun zıddını, yani direnişin bir tepki ya da yanıt olduğunu düşündürse de, direniş iktidara nazaran aslidir... Asli olanın direniş olduğunu fark etmemiz, bu tarihe aşağıdan bakmamızı sağlar ve önümüzdeki alternatifleri gösterir.”¹¹⁴

Michael Hardt & Antonio Negri

Güncel literatürde gündelik hayat kavramı, çoğunlukla modern toplum

¹¹³ Dressler, 2016: 64.

¹¹⁴ Hardt, M., Negri, A., 2011: 82. ¹⁵² Lefebvre, Henri, (2015), Gündelik Hayatın Eleştirisi – III, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel Yayıncılık, s. 9. ¹⁵³ Lefebvre, 2015: 18. ¹⁵⁴ Lefebvre, Henri, (2007), Modern Dünyada Gündelik Hayat, çev. Işın Gürbüz, İstanbul, Sel Yayıncılık, s. 35-36.

tahayyülünün bir parçası olarak, kent eksenli bir analiz aracı biçiminde karşımıza çıkar. Sanayileşmeyle bağlantılı şekilde gelişen kent yaşamında yabancılaşmış bireylerin dönüştürüldüğü bir uğrak olarak gündelik hayat kavramasallaştırmasının, bu içeriğini büyük ölçüde Fransız sosyolog Henri Lefebvre'nin çalışmalarına borçlu olduğu söylenebilir. Lefebvre en genel haliyle, 20.yüzyılın ortalarında gözlemediği sanayileşmiş modern kent yaşamında, gündelik hayatın sömürü ilişkilerini yeniden üreten rutinlerin tezahür alanı olduğuna dikkat çeker. Bu anlamda Fransız düşünürün kavram seti içerisindeki haliyle, “gündelik hayat” modern döneme ait bir olgudur. Bu yönüyle gündelik hayat, topluma, onun üyelerini belirleyen ve kısıtlayan bir etki dayatır.¹⁵² Lefebvre gündelik hayatı, mevcut toplumsal yapıdaki üretim tarzı ile ilişkili olarak ele alır.¹⁵³ Bu açıdan onun, gündelik hayatı modernlik ile iç içe düşünen bir yaklaşıma sahip olduğu belirtilebilir. Düşünür bu eksenle gündelik olanın modern olanı meşrulaştırdığını savunur.¹⁵⁴ Bilhassa II. Dünya Savaşı sonrası Avrupa'ya sanayileşmiş kentler üzerinden bakarak, devrimci saiklerle gündelik hayat kavramsallaştırmasını geliştiren Lefebvre, söz konusu koşullar içerisinde oluşan gündelik hayatın, üretkenlikten uzak, tam bir “tüketim toplumu”nu içerdiğini tespit eder.¹⁵⁵ Bu doğrultuda Fransız düşünürüne göre özellikle 1950 sonrası batı kentlerinde gündelik hayat, iktidar tarafından kapitalist sömürü ilişkilerini maksimize etmek maksadıyla “bölümlenmekte”, “örgütlenmekte” ve “programlanmakta” idi.¹⁵⁶ Ayrıca Lefebvre mekânın, modern iktidar tarafından sömürü düzenini yeniden üretecek koşullara elverişli biçimde inşa

¹⁵⁵ Lefebvre, 2007: 66. “Soruşturmamız boyunca ortaya çıkan dikkate değer özellikler bir deyim içinde nasıl adlandırılıp toparlanabilir? “Bizim” toplumumuz için “bürokratik yönlendirilmiş tüketim toplumu” tanımını öneriyoruz. Bu şekilde, hem bu toplumun akılcı niteliği ve bu (bürokratik) akılcılığın sınırları, hem örgütlediği nesne (üretim yerine tüketim), hem de üzerine oturma çabasında olduğu düzlem, yani gündelik hayat belirtiliyor” (Lefebvre, 2007: 73). ¹⁵⁶ Lefebvre, 2007: 77. ¹⁵⁷ Lefebvre, Henri, (2014), Mekânın Üretimi, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel Yayıncılık, s. 26-29. ¹⁵⁸ Lefebvre, Henri, (2013), Gündelik Hayatın Eleştirisi – II, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel Yayıncılık, s. 317.

edildiğini öne sürer.¹⁵⁷ Bu açıdan gündelik hayat, iktidar tarafından yüklenmiş, düzenlenmiş ve denetlenmekte olan bir uzama tekabül ettiğinden, burada tezahür eden pratikler de iktidarın tesis ettiği üretim ilişkileri bağlamında sömürü düzenini yeniden üretme eğilimi gösterir. Buna bağlı olarak Lefebvre modern sanayi toplumunda bireyi programlayıp, düzenleyen birçok "sinyal" olduğundan bahseder ve bu sinyalizasyon sisteminin gündelik hayatı ele geçirerek inşa ettiğine dikkat çeker.¹⁵⁸ Fransız düşünürü göre modern dünyada gündelik hayat, üretkenlikten koparılmış bir varoluş uzamına denk düşmektedir. Dolayısıyla Lefebvre'nin gündelik hayatı, bireylerin, iktidar tarafından tahakküm altına alınabilmesi adına iğdiş edilmiş, inşa ürünü bir uzam olarak gördüğü söylenebilir. Lefebvre'nin tanımladığı bu haliyle gündelik hayat, kapitalist üretim ilişkilerinin yol açtığı sömürü ve yabancılaşmanın sürekli olarak yeniden üretilerek, bir nevi sağlamaştırıldığı bir mekânsallığa denk düştüğünden, düşünürü göre devrimin önündeki en büyük engel haline gelmektedir. Bununla bağlantılı olarak da gündelik hayatın mevcut yapısını değişime uğratmadan toplumsal yaşamı değiştirmek başka bir ifadeyle kültürel düzeyde bir devrim gerçekleştirebilmek mümkün olmayacaktır.¹¹⁶

Lefebvre gündelik hayat kavramını, endüstrileşmiş modern devletteki tezahürü çerçevesinde kavramsallaştırır. Bu açıdan onun yöneldiği gündelik pratikler alanının bilhassa II. Dünya Savaşı sonrası Avrupa kenti olduğu söylenebilir. Buna bağlı olarak Lefebvre gündelik hayata baktığında, modern iktidar tarafından düzenlenen, sömürü ilişkilerinin yeniden üretildiği bir uzam görür ve burada tespit ettiği yoğun yabancılaşma biçimleri ile nasıl başa çıkılacağına dair bir yaklaşım geliştirir. Oysa bir yaşamsal deneyim olarak gündelik hayatın, sanayileşmiş modern devleti ve onun kentleşme biçimlerini önceleyen bir

¹¹⁶ Lefebvre, 2007: 220.

varoluş alanı olduğu unutulmamalıdır. Bu bakımdan iktidarın hedef olarak dönüştürmeye çaba gösterdiği gündelik hayat ve pratikleri, modern düzenden önce de mevcuttur. Tam da bu nedenle iktidar bu alanı tahakküm altına almadan kelimenin gerçek anlamıyla erki elde edemeyeceğini bildiği için bu alanı hedef alır. Buna bağlı olarak da modern dönemde gündelik hayat içerdiği başka yaratıcı olanakların yanı sıra direniş imkânlarının ortaya çıktığı bir alan haline gelir. Bu tez çalışmasında incelenen dönem ve uzam bağlamında Lefebvre'nin modern batı kentine yönelik kavramsallaştırmasından ziyade üretim ilişkileri ekseninde henüz modernleşme ve sanayileşme süreci içinde olan bir coğrafya ve dönem üzerine yoğunlaşmış olduğundan gündelik hayat kavramı, kitlelerin iktidar sultanı altında yeniden üretildikleri bir yabancılaşma alanı olarak değil, iktidarın dayatmalarına karşı ve onu önceleyen alternatif var oluş biçimlerinin geliştirilebildiği, direniş pratiklerinin tezahür ettiği üretken bir alan biçiminde ele alınmaktadır. Bu noktada belirtilmelidir ki gündelik hayat, direnişten ibaret olarak siyasal otorite ile başa çıkabilme olanaklarının kümелendiği münferit bir uzam anlamına gelmemektedir. Aksine gündelik olan, iktidara kafa tutmaktan, onu yeniden üretmeye kadar uzanan türlü pratiğin kendine yer bulduğu geniş spektrumlu bir var oluş sahası olup bu çalışmada gündelik pratiklerde açığa çıkma kapasitesi bakımından direniş imkânları üzerinde durulmaktadır.

Bu yaklaşımın düşünsel dayanağını oluşturan Michel De Certeau ve James C. Scott'ın gündelik hayat kavramsallaştırmaları üzerinden söz konusu üretken kapasite ve direniş imkânları temellendirilerek bu tez çalışmasının yöntemsel çerçevesi ortaya konulabilir. Bu açıdan bu çalışmada gündelik hayat kavramı, iktidarın bu alandaki pratikleri tahakküm altına almaya yönelik olarak geliştirdiği politikalar karşısında yaratıcı bir direniş fikrine dayalı olarak, iktidara karşı mücadelenin olanaklı olduğu bir alan biçiminde ele alınmaktadır. Bu doğrultuda ilk olarak, De Certeau ve Scott'ın en genel haliyle gündelik hayat kavramından,

kavramı iktidar dolayımından soyutlayarak, varoluş biçimlerinin şekillendiği bir alan olarak söz ettikleri belirtilebilir. Bu iki düşünürün, içerdiği yaratıcı kapasite ekseninde kavrama dair hemfikir oldukları söylenebilir. Ancak De Certeau gündelik hayat kavramına, içerdiği üretken kapasiteye önem vererek yaklaşırken, Scott açısından kavram, daha çok direniş odaklı bir biçimde düşünülmektedir.¹¹⁷ Burada bu iki düşünürün gündelik hayat kavramına yönelik yaklaşımları detaylı şekilde ele alınıp, Hardt ve Negri'nin direniş kavramına yönelik katkıları ekseninde bir araya getirilerek, bu tez çalışmasının yöneldiği dönem ve koşullar açısından açıklayıcı ve bütünlüklü bir yaklaşım geliştirilmeye çalışılacaktır.

1.4.1. Üretken Bir Direniş Alanı Olarak Gündelik Hayat

Michel De Certeau, toplumsal yaşamın, Foucault'nun tabiriyle gözetim altında tutulan kitlelerin tabiiyet altına alınmasından daha karmaşık bir ilişkiler bütünü içerdiğini savunan bir düşünür olarak gündelik hayat kavramına yoğunlaşır.¹¹⁸ De Certeau, toplumun tamamının söz konusu denetim mekanizmalarına hapsolmadığından hareketle, bunların boyunduruğuna girmeden nasıl yaşanılabildiğini anlamak için gündelik hayata bakar ve bu açıdan gündelik hayatı tahakküme karşı geliştirilebilecek üretkenlik olanakları ekseninde ele

¹¹⁷ Vinthagen S., Johansson A. (2013), "Everyday Resistance: Exploration of a Concept and Theories", *Resistance Studies Magazin*, No 1, s. 1-46.

¹¹⁸ De Certeau, Michel, (2009), *Gündelik Hayatın Keşfi – I*, çev. Lale Arslan Özcan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, s. 47. Michel Foucault'nun en genel biçimde değerlendirildiğinde direniş kavramını; iktidarın her yana nüfuz eden belirleyici gücü bağlamında ortaya çıkan tabiiyete yönelik bir tür tepki düzeyinde ele aldığı söylenebilir. Foucault Michel (1992), *Hapishanenin Doğuşu*, çev. M.Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi. Foucault, Michel, (2007), *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya U. Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı Yayınları. Foucault, Michel, (2005), *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Bgst Yayınları, s. 40. Buna bağlı olarak Michel De Certeau, Foucault'nun yaklaşımına karşı şu eleştirel müdahalede bulunur; "Gözetim" mekanizmasının bölmelerinin her yere yayıldığı ve iyice belirginleştiği doğruysa da, nasıl oluyor da tüm toplum bu mekanizmanın boyunduruğu altına girmiyor... Halkın kullandığı hangi işlem ve yöntemler (bunlar da "ufak tefek" ve günlük işlemlerdir) disiplin mekanizmasıyla oynamakta ve bu mekanizmayla, ancak bu mekanizmayı kendine uyarlamak için uyuşmaktadır. Ve tabii tüketiciler (ya da "egemenlik altında bulunduranlar") açısından, sosyopolitik düzenlemeyi sağlayan ve sessiz sedasız yürütülen bu işlem ve yöntemlerin karşı modelini hangi "eylem, uygulama ve üretme tarzları" oluşturur bunları sorgulamak gereklidir." De Certeau, 2009: 47-48.

alan bir yaklaşım geliştirir. De Certeau'nun bu yaklaşımı diğer bir açıdan da Lefebvre'nin modern toplumda gündelik hayata attığı yabancılaşmanın uzamı biçimindeki anlayış karşısında eleştirel bir içeriğe dayanması bakımından alternatif bir teorik perspektife yaslanmaktadır. Bu bakımdan De Certeau'nun itaatin değil farklılıkların üretildiği yaratıcı bir potansiyel olarak gündelik hayat kavramsallaştırması merkezinde teorik yaklaşımını geliştirdiği ifade edilebilir.¹¹⁹

De Certeau gündelik hayatı, iktidara doğrudan baş kaldırma pratikleri içermeksizin, bireylerin, hâkim düzene boyun eğmiş gözükerek kendilerine dayatılan yaşam biçimlerini reddetmeden bir tür dönüşüme uğratarak yeniden ürettikleri alan olarak, mevcut tahakküm düzeninden kurtulmanın olanaklarını içeren bir yaratıcı kapasite ekseninde ele almaktadır.¹²⁰ Bu açıdan düşünürü göre gündelik hayatın, iktidarla mücadele etmenin alternatif bir uzamı olarak tezahür ettiği söylenebilir. De Certeau bu mücadele eksenli gündelik hayat kuramını 'strateji' ve 'taktik' kavramları etrafında tasarlar. Düşünür strateji kavramı ile egemen otoritenin politikalarını dikte etme biçimlerine atıf yaparken, taktik kavramı ile de gündelik hayatta bu tahakküm pratikleri ile başa çıkma biçimlerini ifade eder.¹²¹ De Certeau'ya göre egemen düzenin 'stratejik' uygulamalarına karşı, mücadele ederek onu dönüşüme uğratma 'taktikleri', "taşranın sıradan inananları" tarafından gerçekleştirilmek suretiyle hâkim düzenin kendilerine dayattığı "yazgıyı" boşa düşürmeye yarar.¹²² De Certeau insanın günlük yaşantısında yer alan birçok davranışın taktik kapsamında düşünülebileceğini ifade eder.¹²³ En temelde taktiği, zayıf olanın güçlü olana karşı geliştirdiği manevralar bütünü olarak

¹¹⁹ De Certeau, 2009: 21-22.

¹²⁰ De Certeau, 2009: 45-46.

¹²¹ De Certeau, 2009: 54.

¹²² De Certeau, 2009: 87.

¹²³ De Certeau, 2009: 55.

tanımlar. Bu kapsamda stratejinin uzun erimli, detaylı ve planlı kurumsal hamleleri ifade ettiği ve taktiğin ise mevcut koşullarla başa çıkabilme bakımından günlük çareler üretmeye, zaman kazanmaya, kısa vadeli avantajlar elde etmeye dayalı girişimler olduğu düşünülebilir. Bu açıdan taktik, stratejiye bağlı olarak geliştirilebilir bir direnme pratiğidir. Bu kavramsal çerçevede De Certeau'nun direnişi, iktidarın kitlelere karşı geliştirdiği baskı altına alma stratejilerine bireylerin gündelik hayat deneyimleri içerisinde ürettikleri karşı koyma biçimleri üzerinden anlamlandırıldığı söylenebilir. Başka bir ifadeyle Michel De Certeau'nun düşüncesinde gündelik hayat, zayıf olanın, kendine dayatılana karşı nasıl hayatta kaldığını bize gösteren bir direniş alanı olarak düşünülebilir.

De Certeau iktidarın dayattığı baskıya karşı direnme biçimini, direnen tarafın 'zayıf' olma hali gerekçesiyle bir takım önlemlere başvurmaksızın yapılamayacağı fikrinden hareket ederek "yeniden kullanım operasyonları" adını verdiği taktiksel bütünlük ekseninde ele almaktadır. Yazar bununla, iktidara direnmeyi, ona kafa tutarak değil tersine ona kafa sallayarak, onu onaylar gözükmekle gerçekleştirilebilir bir olgu biçiminde ifade eder. Düşününürün bu vurgu ile göstermek istediği şey, iktidarın uygulamalarını doğrudan değiştirme kudretine sahip olmamanın, ona zorunlu olarak boyun eğme biçiminde okunmaması gerektiği fikridir. Bu açıdan söz konusu uygulamalar, kategorik olarak reddilmek yerine kimi taktikler ile eğilip, bükülerek belli ölçüde değişime uğratılarak yeniden üretilmiş olur. Dolayısıyla De Certeau'nun gündelik hayattaki direniş anlayışı, iktidarın tekeline almaya uğraştığı usullük çerçevesindeki her hareketin, iktidarı yeniden üretmek anlamına gelmeyebileceği fikrine dayanır.¹²⁴ Bilhassa direniş, kamusal alandan özel alana doğru geçildikçe somutlaşır ve hanede, kamusal alana sirayet ederek toplumu tahakküm altına alması öngörülen stratejilerin

¹²⁴ De Certeau, 2009: 104-105.

¹⁶⁸ De Certeau, 2009: 136-137.

etkilerini yok eden taktiksel üstünlük açığa çıkar.¹⁶⁸ Bu noktada iktidarın stratejilerinin kamusal alan bağlamında somutlaştığı söylenebilir. De Certeau'nun teorik çerçevesinde yer aldığı şekliyle tahakküm ve direniş pratikleri sarmalında tezahür eden kamusal alan, iktidarın tüm topluma yaygınlaştırabilme amacıyla ortak değerler ürettiği ve böylece bir denetim ve kontrol düzeni yaratmaya çalıştığı uzam olarak imlenir. Kamusal alanda açığa çıkan bu stratejik mefhum 'uygunluk'tur. Gündelik hayatın hangi çerçevede düzenleneceğinin ifadesi olan uygunluk, herkesi birbirine bağlayan bir davranışsal norm bütünü yaratma fikrine dayalı biçimde işler.¹²⁵ Toplumsal onay, dışlama, itibar gibi değerlerle ilişkili biçimde zorlayıcı normlara dayalı bir toplumsal ilişkiler bütünü imal etmeye yönelik şekilde kamusal alanın düzenlenmesi doğrultusunda gündelik pratiklerin denetim altına alınabilmesi düşüncesini içeren bu strateji bütünlüğü karşısında, De Certeau, gündelik hayat üzerine ortak çalışmalar yürüttüğü Luce Giard ve Pierre Mayol ile birlikte, gündelik hayatta olanaklı olan direniş pratiklerine dikkat çekmektedir. Düşünürlerin bu yaklaşımlarındaki hareket noktası, gündelik davranışların katı sınıfsal tavırlara bağlı olmayıp aksine yaratıcı imkânlar içeriyor oluşudur.¹²⁶ Ve sonuç olarak iktidar ne türlü dayatmalar ile bireyin gündelik hayatını düzenlemeye çalışırsa çalışsın; "günlük pratik, sabırlı ve inatçı bir biçimde... dayatmaya (bir modelin, bir sistemin ya da bir düzenin dayatmasına) karşı bir direnç oluşturur: Yapabilmek, kendi mesafelerini koymak, bir özelin özerkliğini savunmaktır."¹⁷¹

De Certeau, strateji-taktik ikiliği ekseninde tasarladığı gündelik hayat anlayışı çerçevesinde direnişi, iktidar ile ilişkili bir mücadele biçimi olarak ele alarak, direnişi

¹²⁵ De Certeau v.d. (2009), Gündelik Hayatın Keşfi – II, çev. Ç. Eroğlu, E. Ataçay, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, s. 31.

¹²⁶ De Certeau v.d. 2009: 218-220.

¹⁷¹ De Certeau v.d. 2009: 299-300

¹⁷² De Certeau, 2009: 54.

iktidarın kurduğu koşullara bağlı biçimde tanımlamış olur. Zira De Certeau, strateji'yi iktidarın belirlediği bir alanda açığa çıkan ve bu çerçeveye ait olan eylem bütünü olarak tarif ederken, taktiği de kendi alanı olmayan ve dolayısıyla ona dayatılan bir çerçevede sürekli tetikte olma hali biçiminde tanımlar.¹⁷² Bu anlamda De Certeau'nun direniş kavramını, devrimci değil, verili koşullar dahilinde itaatsizliğin olanaklılığı çerçevesinde düşündüğu ifade edilebilir. Bu açıdan De Certeau'ya göre gündelik hayatta direnişin koşullarını belirleyen iktidar olduğu için onun kuramında yalnızca iktidarın dayattığı koşullara karşı geliştirilen "taktikler" söz konusuyken, Scott direniş kavramını iktidarla diyalektik bir ilişki içerisinde ve gündelik olana belli bir otonomi tanıyarak ele alması bakımından De Certeau'dan ayrılır.¹²⁷

Bu tez çalışmasında gündelik hayat kavramının önemli bir yönetsel yer tutması, bu çalışmanın tarih yaklaşımı ile oldukça paraleldir. İlk bölümde detaylı şekilde incelenmiş olan Benjaminci bir tarih yaklaşımı geliştirebilme ihtiyacı, James Scott'ın gündelik hayat kavramını ele alış biçimi ile bağlantılı olarak düşünülebilir. Zira Scott, *Weapons of the Weak* başlıklı çarpıcı eserinde, tarih anlatılarında, politik güç bakımından dezavantajlı toplumsal gruplara, yalnızca onların eylemleri iktidar açısından bir tehdit yarattığında yer verildiğine dikkat çeker.¹²⁸ Bu açıdan krallara, saraylara ve savaşlara odaklanan hâkim tarih anlayışının gündelik olanı ve onun cereyan ettiği toplumsal koşulları silikleştirdiği söylenebilir. Bu düşünce ekseninde Scott, tarih yazımı açısından bilhassa köylülerin, hiçbir görünürlük arz etmediğini vurgular.¹²⁹ İktidar dışında kalan toplumsal kesimlere yönelik bu bilinçli

¹²⁷ Vinthagen, Johansson, 2013: 15-17.

¹²⁸ Scott, 1985: xv.

¹²⁹ James, 1985: 29. James, 2008b.

kayıtsızlık karşısında düşünür, gündelik hayat kavramını özellikle kavramın içerdiği direniş imkânları çerçevesinde ele alarak, yok sayılan öznelliklerin altını çizer. Bu anlamda Scott'ın direniş kavramına yaklaşımı oldukça öğretici olup ayrıca yine bu tez çalışmasının kuramsal yaklaşımıyla da bağlantılı olarak, evrensel biçimde tanımlanmış şablonlar içerisinde direniş kavramını düşünmek yerine, itaatsizliğin yapısını mevcut koşullar ekseninde ele alma fikrine sahiptir. ABD'li antropoloğun bu yaklaşımı, direnişin formel biçim ve yöntemlere bağlı kalınmaksızın daha geniş ve esnek şekilde düşünülmesi ve itaatsizlik pratiklerinin, evrenselleştirilmek yerine direnişe konu olan alanın yapısal koşulları ölçeğinde ele alınması gerektiği fikrini içermektedir. Bu açıdan direniş içeren eylemin, içinde bulunduğu şartlar dahilinde anlamlı olduğu söylenebilir. O halde genel geçer bir direniş kavramı geliştirilemeyeceği gibi direnişe yönelik eylemleri de, çerçevesi kesin bir pratikler bütünü olarak düşünemeyiz. Scott, *Weapons of the Weak* eserinde bu görüşü, köylülerin hükümetlere karşı gösterdiği tepkilerin biçimlerinin, ülkelerin gelişmişlik düzeyleri ile bağlantılı olarak tamamen değişkenlik gösterdiği fikrinden hareketle savunarak, Malezya'nın Sadeka kasabasında yaptığı bir saha çalışması ile hâkim literatürde direniş kavramı ile ilişkilendirilmesi akla gelmeyen gündelik pratikleri ortaya koymuştur.

Bir kavram olarak direnişi, grubun gücü ile ilişkili olarak düşünme gerekliliğini savunan Scott, yaptığı saha çalışması doğrultusunda alternatif direniş biçimleri tanımlar. Buna göre, “iş yavaşlatma/ayak sürüme, rol yaparak gerçeği gizleme, firar/kaçış, sahte rıza, aşırma-hırsızlık, bilmezden gelme, iftira atma, kundakçılık, sabotaj” gibi gündelik direniş

pratikleri olduğunu belirtir.¹³⁰ Bu anlamda gündelik direnişin, toplumsal ve sembolik amaçları reddeden içkin yapısı, onu diğer direniş biçimlerinden ayırır. Düşünürün tarif ettiği biçimiyle gündelik direniş; resmi olmayan, açıkça ortaya konulmayan, kalıcı biçimde yasal-somut değil, fiili kazanımlara yönelik olan ve sistematik değil aniden oluşan bir yapıya sahiptir.¹⁷⁷ Bu açıdan gündelik direnişi örgütlü, hesaplı-planlı değil, doğal hatta doğaçlama ve genelde fiili kazanım bağlamında da basit ve yaşam biçimi ile sıkı sıkıya bağlı dertlere dair kaygıların harekete geçirdiği türde bir direniş olarak düşünebiliriz.

Scott'ın tahakküm-direniş ilişkileri bağlamında dikkat çektiği bir diğer nokta, bu mücadelenin yaygın biçimde merkezi iktidar ilişkileri bağlamında ele alınması yerine, yerel dinamikler ölçeğinde düşünülmesi gerektiğidir. Bu anlamda yerel düzeyde, merkezi güç ilişkileri ile kesişmeyen güç mücadeleleri olabileceğine vurgu yapan Scott, yaşam birimlerinin içsel koşullarının anlamına dikkat çeker ve direnişin, gündelik hayatta tezahür eden mikro dinamikler göz ardı edilerek anlaşılamayacağını ortaya koyar.¹³¹ Dolayısıyla James Scott'ın geliştirdiği biçimiyle gündelik hayat kavramını, genel geçer bir kavramsal çerçeve içerisinde anlamlandırmak yerine, mikro düzeyde geçerlilik arz eden koşul ve ilişkiler bağlamında düşünmek gerektiği söylenebilir. Direniş fikri de buna bağlı olarak ancak söz konusu gündelik koşul ve ilişkiler dahilinde kavranabilir. Scott bu hususa dair çalışma yaptığı bölgede şahit olduğu direniş biçimlerini, “tipik taşra mücadelesi” şeklinde değerlendirmenin mümkün olmadığını ifade ederek, direnişin kendi koşulları ile bağlantılı bir kavram oluşunu; “Ayaklanma yok, gösteri yok, kundakçılık yok, organize haydutluk yok,

¹³⁰ Scott, 1985: xvi. Scott'ın orjinal ifadeleri şöyledir; “Here I have in mind the ordinary weapons of relatively powerless groups: foot dragging, dissimulation, desertion, false compliance, pilfering, feigned ignorance, slander, arson, sabotage, and so on.” ¹⁷⁷ Scott, 1985: 33.

¹³¹ Scott, 1985: 128.

açıktan şiddet yok. Benim keşfettiğim direniş, bölgedeki başka kasabalarda da benzer mücadeleler yaşanıyor olsa da Sedaka dışındaki hiçbir büyük siyasi hareketle, ideolojiyle devrimci grupla bağlantılı değil” şeklinde ifade etmektedir.¹³² Scott’ın burada dikkat çektiği nokta, gündelik olanın, merkezi bir iktidara bağımlı olmanın ötesinde kendi asli yapısı ekseninde ele alınması gerektiği şeklinde ifade edilebilir.

James Scott’ın gündelik direniş kavramı ekseninde ele aldığı bir diğer mesele de görece zayıf konumdaki grupların direniş şekillerinin neden edilgin durumda olduğu ve söz konusu pasif tavırların niçin direniş kavramı içerisinde düşünülmesi gerektiği ile ilintilidir. Bu açıdan De Certeau ile paralel bir düşünceye sahip olan Scott’a göre, bir yerde iktidara karşı açıktan, sert ve örgütlü bir direniş olmadığında orada herhangi bir direnişten bahsedilemeyeceği anlamı çıkarılamaz. Zira tıpkı De Certeau gibi Scott da pek çok toplumsal yapıda yoksuk kitlelerin, zenginlerin ve iktidarların insafına kalma tehlikesi ile karşı karşıya olmaları gerekçesiyle daha gizli ve kendilerini sakınan metotlara dayalı direniş pratikleri geliştirmek zorunda olduklarını hatırlatmaktadır.¹³³ Öyleyse denetim, baskı ve cezalandırma pratiklerini kurumsal olarak egemenliği altında tutan iktidar karşısında geliştirilecek direniş pratikleri kaçınılmaz olarak edilgin yöntemlere başvurmak suretiyle gerçekleştirilebilir. Bu anlamda tarih yazımına sirayet etmiş olan edilgin kategorilerden, iktidar karşısında nesneleşmiş yığınlar olarak bahseden tüm yaklaşımların, bu grupların mücadelelerini büyük oranda ıskaladığı bir kez daha açığa çıkmaktadır. Zira söz konusu eşitsiz güç ilişkileri çerçevesinde direniş ancak gizlenme suretiyle mümkün olabilir. Scott bu gizliliği, direnişin daima müphem ve çifte anlamlı bir yapı biçiminde tezahür etmesi ile somutlaştırmaktadır.¹³⁴

¹³² Scott, 1985: 273. Scott, 2008: 40.

¹³³ Scott, 1985: 236. De Certeau, 2009: 104.

¹³⁴ Scott, 2008: 55.

¹⁸² A.g.y.

Çünkü ancak bu şekilde direnirken, egemen karşısında kendini koruyabilmek olanaklı olacaktır.¹⁸² Dolayısıyla gündelik hayat pratikleri ekseninde direnişten söz edildiğinde bu mücadele biçimi kaçınılmaz olarak, anonim biçimde ve yerleşik toplumsal değerleri doğrudan karşısına almaksızın gerçekleştirilebilecektir.¹³⁵ Başka bir ifadeyle direnişin gündelik tezahürünün, mevcut koşullar çerçevesinde hâkim konumdaki sembolik yapıları yahut hukuki normları hedef almaksızın mümkün olabileceği söylenebilir.¹³⁶

Sonuç olarak gündelik hayatta açığa çıktığı haliyle direniş kavramı; verili toplumsal koşullar içerisinde ezilmekte olan kitlelere iktidar tarafından dayatılan toplumsal rollerin, bu kitleler tarafından, De Certeau'nun tabiriyle taktikler geliştirmek suretiyle ya da Scott'un ifade ettiği şekilde söylenecek olunursa anonim kalınarak reddedilmesine dönük, edilgin çabalar bütünü olarak düşünülebilir. Her iki yazarın da direnişi bu korunaklılık düşüncesi ekseninde “hile” kavramını kullanarak izah etmesi bu bakımdan tesadüf olmasa gerektir.¹³⁷ Paralel olarak hem James Scott hem de Michel De Certeau direnişin, kamusal alanda görünürlük kazanmayabileceğine dikkat çekerek, burada suskunluk biçiminde tezahür eden tavrın itaat anlamına gelmeyebileceğini ve açıktan onayın söz konusu olmadığı durumlarda özel alanda itiraz şeklinde varlık bulan pratiklerin direniş kavramı dahilinde düşünülmesi gerektiğini savunmaktadır.¹³⁸ Bu açıdan gündelik hayat pratiklerinde direniş edimleri araştırılmak istendiğinde, bilinçli olarak saklı kalmış, sessizce gerçekleştirilmiş, kitleleşmemiş, kamusal alanda tezahür etmemiş, arşivlerde karşımıza çıkmayan, medyada

¹³⁵ Scott, 2008: 57.

¹³⁶ A.g.y.

¹³⁷ Scott, 2008: 49, 52. De Certeau, 2009: 55.

¹³⁸ Scott, 1985: 284. De Certeau, 2009: 136.

kendine pek yer bulmayan, çoğunlukla özel alanda somutlaşmış teşebbüsler bütünü üzerine odaklanması gerektiği söylenebilir.

De Certeau ve Scott'ın yaklaşımları doğrultusunda bu tez çalışmasında gündelik hayat, direniş kavramı ile bağlantılı biçimde ele alınmaktadır. Öncelikle gündelik olanın, doğrudan iktidarın tahakküm politikalarının ürünü olarak yukarıdan belirlenmediği akılda tutularak, direnişin de söz konusu baskıcı politikalara verilen bir reaksiyon olmanın ötesinde Hardt ve Negri'nin ifade ettiği biçimde söylersek, iktidara karşı “asli” ve yaratıcı bir kapasiteye sahip olduğu ifade edilmelidir.¹³⁹ Bunun yanısıra direnişin evrensel ve standart bir biçimi olmayıp aksine içinde bulunduğu toplumsal ilişkiler ve güç mücadeleleri ile bağlantılı olarak farklı şekillerde tezahür ettiği söylenebilir. Bu açıdan gündelik hayatta direniş, iktidarın baskıcı politikalarına karşılık vermenin ötesinde, doğrudan mevcut iktidar yapılarını, onların altını oyarak zayıflatmaya dönük her türlü eylem biçimi olarak düşünülebilir.¹⁴⁰ Bu eylem biçimleri de yine alışlageldiği üzere standartlaşmış belli formlara sahip olmaksızın, çoğunlukla gizlice, mevcut düzenlemeleri ihlal etmeden, herhangi bir itaatsizlik göstermeksizin, görünür olmayan reddetme pratikleri geliştirmeye dayalı olarak vuku bulur.¹⁴¹ Hardt ve Negri bu direniş biçimini, kaçış kavramı ekseninde ifade etmektedir. Kavrama sinik değil aksine yaratıcı ve özgürlükçü bir anlam yükleyen Hardt ve Negri'ye göre “ezilenler” daima üretici ve sanıldığından çok daha güçlü bir özne kategorisini ifade eder.¹⁴² Buna ek olarak egemenliği bir güç odağı olarak değil ilişki biçiminde düşünen Hardt ve Negri, ezilenlerin, iktidar ile ilişkiyi kesmeleri anlamında “kaçma” eylemine yönelmesini

¹³⁹ Hardt, Negri, 2011: 82

¹⁴⁰ Vinthagen, Johansson, 2013: 23.

¹⁴¹ Vinthagen, Johansson, 2013: 10.

¹⁴² Hardt, Negri, 2011: 348.

temel bir özgürleşme hamlesi olarak yorumlarlar zira egemenlik sabit bir kategori değil de bir ilişki biçiminde tezahür ettiği için; “uyrukların aktif katılımı olmazsa, egemenlik çöker.”¹⁴³ Dolayısıyla bu iki düşünür, egemenlik açısından halkın iktidara tabi olmasından çok iktidarın halka ihtiyacı olduğu tespitinden hareketle, güç ilişkilerine ezilen toplumsal grupların düşünülenden çok daha fazla etki edebileceğine dikkat çekmektedir. Bu bahis kapatılmadan evvel direniş kavramının “yükü” anlam hafızasına dair bir parantez açmak, kavramın çalışma içerisindeki konumlandırılma biçimine dair açıklayıcı olabilir. Direniş bu çalışmada, çağrıştırdığı pek çok içerik ve onu somutlaştırdığı düşünülen çeşitli formlardan uzak bir şekilde düşünölmeye çalışılmaktadır. Kavrama Foucault ve Deleuze’un yöntemsel bakışını çağrıştıran biçimde bir tür alet çantası içinden bakmak suretiyle geliştirilen bu anlamsal “esneklik”, kültürel olarak zaman içerisinde yükü hale getirilmiş pek çok olgunun, üretilmiş değerler ile araya mesafe konularak yeniden düşünölmelerinin, toplumsal ilişkilerin izah edilebilmesine yönelik tazeleyici yaklaşımlar geliştirmeyi olanaklı kılabilme olasılığı dolayısıyla bilinçli şekilde tercih edilmiştir. Bu doğrultuda güç ilişkilerini sabit ikilikler üzerinden düşünmeye karşı eleştirel bir tavır geliştirilmesi hedeflenen bu çalışmada, belli toplumsal koşullar dahilinde toplumun herhangi bir kesiminin “direnen” ya da “direnişçi” haline gelebileceği gibi bu statülerin değişip – dönüşmeye açık olduğu ve direnen olmak ile direnilen olmak arasında da zannedilenden çok daha kısa bir mesafe bulunduğuna da işaret edilmek istenmektedir.

Burada ortaya konulan gündelik hayat ve direniş kavramsallaştırması ekseninde güç ilişkileri çerçevesinde direniş görönr ve anlamlı kılabilmenin, yalnızca kamusal alana, tarih kitaplarına, arşiv kayıtlarına, ya da gazete manşetlerine değil bunların yanısıra taşradaki

¹⁴³ Hardt, Negri, 2011: 349.

bireyin özel hayatına bakarak gerçekleştirilebileceği söylenebilir. Bu bakımdan irdelenmesi gereken temel husus, bu tez çalışmasının ele aldığı Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Kemalist iktidarın formüle ettiği ideal yurttaş tasavvurunun ne olduğu, ne kadar etkili olduğu gibi temel sorular, devlet politikaları takip edilerek değil, yurttaşların gündelik pratikleri incelenerek yanıtlanabilecektir. Bu açıdan Erken Cumhuriyet Dönemi'nde iktidarın seküler bir yurttaş inşa edebilmeye dönük olarak hangi politikaları geliştirip, bunları hangi araçlar vasıtasıyla dayattığı kadar yurttaşın gündelik hayatında bu yaşam tarzını ne ölçüde benimsediği de sorunsallaştırılmalıdır. Bu amaca ulaşabilmek maksadıyla bu tez çalışmasında gündelik hayat kavramı, yaratıcı ve asli bir direniş kavramsallaştırması ile ilişkili biçimde ele alınmakta olup, iki boyutlu biçimde hem iktidarın sekülerleşme politikalarını, gündelik hayatın yapısını dikkate alarak nasıl geliştirdiği hem de halkın gündelik pratiklerinde açığa çıkan iktidarın sekülerleşmeye yönelik uygulamalarına dönük tepki ve direniş biçimlerini analiz etme amacıyla kullanılacaktır. Bu amaca ulaşabilmek adına ise Sözlü Tarih yönteminden yararlanılacaktır.

1.4.2. Gündelik Olanın Peşine Düşmek; Sözlü Tarihçilik

Bir akademik araştırmanın konusu olduğu haliyle geçmiş, inşa edilmiş bir tarihsel anlatıdır. Söz konusu anlatı, güç ilişkileri ekseninde vuku bulması nedeniyle genellikle iktidarın yapılandığı bir hikâyeleştirme sürecini ifade eder. Bu açıdan merkezi bir odağa dayalı şekilde “resmi ideoloji” bünyesinde topluma aktarılmasına alışık olduğumuz tarih, iktidarın seçici ve ayıklayıcı faaliyetlerinin ürünü olarak üretilmiş geçmiştir. Bu minvalde somutlaşmış bir kaynak setine referansla ele alınan her konu, geçmişin yalnızca iktidarın gözünden görünür kılınmak istenen boyutu ile sınırlı bir içeriğe mahkûm olduğu gibi toplumsal belleğin de söz konusu ideolojik bakiyeyi ölçüt alan bir perspektiften üretilmesini ifade etmekle maluldür. O halde geçmişi bu yapılandırılmış halden azade biçimde tekrar

düşünebilmek, iktidarın dayattığı unutmaya ve hatırlama pratiklerine dönük politikaları dolayısıyla, hikâyesi ile olan bağları koparılmış ve sessizliğe mahkûm edilmiş toplulukların, anımsadıklarını dikkate almak suretiyle mümkün olabilir. Bu anlamda sözlü tarih, tahakküm ilişkileri çerçevesinde geçmişte sesi kısılmışların dile gelmesine imkân veren bir yöntem olarak bu tez çalışmasının metodolojik açıdan önemli bir boyutunu teşkil etmektedir.

Lynn Abrams sözlü tarih disiplini, “Tarihte sessiz kalmış olmasına alıştığımız toplumsal grupların işitilir hale gelmesi” şeklinde tanımlar.¹⁴⁴ Bu yöntemin tarihsel açıdan söz hakkı bulamayan ses, hikâyesiz kalana anlatı ve marjinalize edilene de güç kazandırma kastı ile geliştiğini belirten Abrams, sözlü tarih ile toplumsal deneyimlerin tarihin konusuna haline geldiğini ve bu suretle de “sessiz bırakılmış grupların gündelik deneyimlerini açığa çıkarmak suretiyle alternatif bir tarih yazıcılığı”nın mümkün hale geldiğini belirtir.¹⁴⁵ Benzer şekilde Valerie Yow sözlü tarihin, “ayrıcalıklı olmayan toplumsal kesimlerin tanıklıklarına” olanak verdiğine dikkat çekerek bu yöntemin, devletlerin resmi arşivlerinin konusu olmayan gündelik hayat pratiklerini açığa çıkaran yapısına vurgu yapar.¹⁴⁶ Sözlü tarihçiliğin güç ilişkileri açısından görünür olmaktan uzakta bırakılmış olanların anlatılarına kulak veren bir disiplin olarak alternatif bir tarih yazıcılığını olanaklı hale getirmesine vurgu yapan bir diğer araştırmacı Valerie Janesick’tir. Yazar bu metodun “toplumun çeperlerinde” yaşayan insanların hikâyelerine hayat verebilme imkânı taşıdığı görüşünden hareketle, sözlü tarihi, “dışarıda bırakılmış” olanların anlatılarını aktarma aracı olarak ele alır.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Abrams, Lynn, (2010), Oral History Theory, New York, Routledge, Taylor & Francis e-Library, s. 24.

¹⁴⁵ Abrams, 2010: 154-160.

¹⁴⁶ Yow, Valerie Raleigh, (2005), Recording Oral History A Guide for the Humanities and Social Sciences, Walnut Creek, California, AltaMira Press, s.11-12.

¹⁴⁷ Janesick, J. Valerie, (2010), Oral History For the Qualitative Researcher : Choreographing the Story, The Guilford Press, New York, A Division of Guilford Publications, Inc. s. 1-2.

Sözlü tarih, geçmişin iktidar tarafından yapılandırılmış olduğu gerçeğinden hareketle, bu baskılamının hedefi olmuş toplumsal grupların belleklerine yeniden bakmak suretiyle, geçmişin, bugünün koşullarında tekrardan ele alınabilmesini ifade eder.¹⁴⁸ Bu teşebbüs, resmi arşivin konusu olan merkezi anlatının ya da başka bir ifadeyle “krallar antolojisi”nin dışına çıkmayı beraberinde getirmektedir. Bu açıdan sözlü tarih, sıradan insanların deneyimlerinin tarihin konusu haline getirilmesi olarak düşünülebilir.¹⁴⁹ Geçmiş, iktidarın bir meşruiyet aracına dönüştüren ideolojik yapılandırmaya dayalı anlatısı karşısında, koparıldığı bağlamına yeniden yerleştirerek, iktidar dışında toplumsal gruplar açısından taşıdığı anlama odaklanarak ele almayı mümkün hale getirmek, sözlü tarihin en büyük “marifeti” olarak ifade edilebilir.¹⁵⁰ Thompson hâkim politik otoritenin görüşlerinin yansıması olarak tezahür eden tarih anlatılarına karşın sözlü tarihin çok daha adil bir değerlendirme imkânı sunduğuna işaret ederek, ayrıcalıklı olmayanların tanıklıklarına başvurmak suretiyle tarihe, toplumsallığının iadesinin önemine dikkat çeker.¹⁹⁹ Bu anlamda tarihin havının tersine taranmasını olanaklı kılan yapısı nedeniyle sözlü tarih yöntemi, bu çalışmanın düşünsel hedeflerine erişimi açısından son derece uygundur.

Literatürde günden güne sözlü tarihin yöntemsel değerine olan ilgi artsa da bilhassa ‘objektiflik’ kavrayışı ekseninde bu metoda yönelik şüpheli bir yaklaşım da halen söz konusudur. Öncelikle sözlü tarihin bulgularının objektiflik iddiası taşımadığı kabul edilerek, öznel verilerin neden tarihsel bir araştırmaya ışık tutabilecek önemi haiz olduğu üzerinde

¹⁴⁸ Abrams, 2010: 160.

¹⁴⁹ Caunce, Stephen, (2001), Sözlü Tarih ve Yerel Tarihi, çev. B. Bülent Can, Alper Yalçınkaya, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 227.

¹⁵⁰ Thompson, Paul, (1999), Geçmişin Sesi, çev. Şehnaz Layıkel, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. iv.

¹⁹⁹ Thompson, 1999: 5, 18.

durulabilir. Kayıt altına alınmış ve resmi belge haline getirilmiş bir dökümanın kategorik olarak, kişinin belleğine dayanan sözlü bir anlatıdan daha değerli ve geçerli olduğu yönündeki kabul, sorgulanmaya muhtaç bir peşin hüküm ihtiva etmektedir. Zira daha önce belirtmiş olduğum gibi tarihin konusu olan bir dökümanda karşılaştığımız ibare olarak resmi olma, bir belgenin objektifliğini ifade etmek şöyle dursun, aksine onun, iktidarın tahakkümü altında yapılandırılmış, güçten yana bir öznellik ile dolu olduğunu gizlemektedir. Ayrıca sözlü tarih de bu yapılandırılmış belgelerin karşısına objektif bir geçmiş anlatısı koyma iddiası taşımazken, geçmişin şimdiye dek aktarılmamış, dikkate alınmamış yönlerini gözler önüne sürmek suretiyle iktidar dışı anlatılara alan açma potansiyeline sahip olması bakımından değerlidir. Alessandro Portelli sözlü tarihin verisinin öznelliğini şöyle ifade eder; “Sözlü kaynaklar sadece insanların geçmişte ne yaptığını değil, ne yapmak istediklerini, ne yapmış olduklarını düşündüklerini, ve yaptıkları hakkında şimdi ne hissettiklerini bize anlatır.”¹⁵¹ Bu anlamda sözlü tarih yöntemiyle elde edilmiş verinin, görüşülen kişinin şahsi deneyimini açığa çıkardığı söylenebilir. Abrams da yöntemin tam bu boyutuna işaret ederek, sözlü tarihin, insanların neyi hatırlayıp, neyi hatırlamadıklarını yani belleklerinin nasıl biçimlendiğini anlamaya dönük bir araç olduğuna dikkat çeker.¹⁵² Bu anlamda kavramsal olarak öznellik; kişinin deneyimleri, içinde yaşadığı kültürü ve dili dolayısıyla, kendi benliği, kimliği ve geçmişini şekillendiren süreci ifade etmektedir.¹⁵³ Thompson, bu yanılla öznelğin geçerli veri elde etmeye engel olmayan yapısını, öznelğe dayalı olguların ‘gerçek’ olgular kadar var olduğunu ve tarihin ilgili alanına girdiğini belirterek ortaya

¹⁵¹ Portelli, Alessandro, (2009), “What Makes Oral History Different”, In L. Del Giudice (Ed.), Oral history, Oral Culture, and Italian Americans, New York: Palgrave Macmillan, (pp.21-30).

¹⁵² Abrams, 2010: 23.

¹⁵³ Abrams, 2010: 177. Abrams aynı yerde öznelliği, bireyin içinde yaşadığı toplumsal koşullarla bağlantılı olarak şekillenen “hissi bagaj” olarak ifade eder.

koymaktadır.¹⁵⁴ Dolayısıyla bireyin hatırlanmaya değer bulduğu ve hatırlanmaya değer biçimde çerçevlendirdiği geçmiş, yapılandırılmış veriden ziyade bireyin bakış açısına ve gündelik deneyimlerine dair hissiyatına işaret etmektedir.

Söz konusu bu öznellik, geçmişin iktidar anlatılarında sınırlandırılmış biçimini aşarak, toplumsal kesimlerin gündelik pratiklerinde nasıl tezahür ettiğinin anlaşılabilmesi bakımından önemli bir zenginlik sağlamaktadır. Leyla Neyzi bu noktayı şöyle dile getirmektedir; “Sözlü tarihin özel, güncel ve anlatıya bağlı yapısı, tarihin bireyler tarafından günümüzde nasıl anlaşıldığını, yorumlandığını ve yaşandığını anlamayı sağlar.”¹⁵⁵

Neyzi'nin kast etmekte olduğu birey, ayrıcalıksız konumu dolayısıyla hâkim tarih anlatısında hikâyesine yer verilmemiş ve sessizliğe mahkûm edilmiş grupları ifade eder. Bu grupların geçmişe yönelik deneyimleri doğrultusunda şekillenmekte olan bellekleri, ‘kitaplaştırılan tarihin’ anlatısının ötesinde bir perspektif sunma olanağı itibariyle geçmişe dair daha kapsamlı ve gerçekçi bir bilgi kaynağı olarak düşünülebilir. Paul Thompson'ın, Melvyn Bragg'ın *Speak For England* adlı eserinden alıntılacağı şu pasaj bu görüşü açıkça ortaya sermesi bakımından oldukça anlamlıdır;

“Sıradan bir kişi İkinci Dünya Savaşı'nı Rommel, Montgomery ya da Eisenhower'ın kelimeleriyle değil, bu generallerin emrinde hizmet eden herkesin anlayabileceği bir şekilde anlatacaktır. Otuzlardaki yoksulluk, altı çocuklu bir kadın için koalisyon hükümetleri, toplumsal yasalar ve sendikaların taleplerini değil, çorba kuyruklarını, aile fertlerinin ihtiyacı olan ayakkabıları, deniz kıyısına yapılan bir günlük kaçamağı, bir başka deyişle gündelik hayatın olağan dokusunu ifade edecektir.”¹⁵⁶

¹⁵⁴ Thompson, 1999: 122.

¹⁵⁵ Neyzi, Leyla, (2013), Ben Kimim? Türkiye’de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik, çev. Hande Özkan, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 10.

¹⁵⁶ Melvyn Bragg'den akt. Thompson, 1999: 120.

Thompson sosyal bilim literatürüne hâkim olan teori ve yaklaşımların, seçkin bir tavrıyla üretildiğine dikkat çekerek, bu biçimde oluşturulan bilginin, toplumsal yaşamı ifade eden gündelik pratiklerden kopuk bir içeriğe dayalı olduğunu savunur. Yazara göre bu açıdan sözlü tarih; “tarih ve gerçek hayat arasındaki zemberektir.”¹⁵⁷ Thompson’ın çok doğru şekilde tespit etmekte olduğu bu niteliği dolayısıyla hâkim tarihsel anlatı, öznesini bir şekilde seçkinleştirip, imtiyazlı olarak imleyerek, ele aldığı olay ve kişileri sıradan olandan koparmaya meyilli biçimde şekillenmektedir. Bu da sıradan yahut rutin olanın tarihin konusu olamayacağı fikrini besler. Resmi tarihçiliğin, geçmişi, hiyerarşik kategorilere dayalı biçimde bölerek ele alan niteliğinin kökenleri burada bulunabilir. Bu tip bir tarih yazıcılığının, büyük bir tablonun yalnızca herhangi bir ufak kesitini ele alarak, tabloda işlenen kompozisyonu açıklamaya çalışmak gibi sınırlı bir bakış açısı sunmakta olduğu sıklıkla sorgulanmamaktadır. Bu açıdan geçmişin kapsamlı bir analizi için merkezdeki siyasi iktidar dışında kalmış kesimlerin deneyimlerine kulak vermek zorunludur. Sözlü tarih, bu imkânı sağlaması bakımından bu tez çalışmasının önemli bir yöntemsel dayanağını teşkil etmektedir. Zira Abrams’ın belirttiği biçimde sözlü tarih yoluyla elde edilen anlatılar, görüşülen kişilerin gündelik yaşantıları bağlamında dünyayı nasıl kavradıklarını sunduğu gibi bu tip kişisel anlatıların tedavüle girmesi, gündelik pratiklerin gün yüzüne çıkmasına sebep olmaktadır.¹⁵⁸ Dolayısıyla sözlü tarihi, Benjaminci anlamda bir tarih yaklaşımı geliştirebilmenin önemli bir unsuru olarak değerlendirdiğimizde Valerie Yow’un ifadesiyle, devlet arşivlerinde yer verilmeyen gündelik hayat açığa çıkarılabilir.²⁰⁸

¹⁵⁷ Thompson, 1999: 210.

¹⁵⁸ Abrams, 2010: 106, 171. ²⁰⁸

Yow, 2005: 12.

Joel Migdal'ın güç ilişkilerinin merkezi siyasal otorite eksenli bir perspektiften hareketle incelenmesinin yarattığı kusurlara dikkat çekerek gündelik olana bakmayı salık veren müdahalesi burada sözlü tarih yaklaşımı ile çerçeveslendirilen “aşağıdan tarih yapma” anlayışı ile bağlantılı biçimde düşünölmeye uygun bir alan açmaktadır. Bu minval üzerinde Jim Sharpe'ın yaklaşımı doğrultusunda tarihin aşağıdan yapılabilmesi, toplumların edilgen kategoriler biçiminde siyasal karar vericiler tarafından dönüştürölen otomatlar olmadığını gösteren bir yöntemsel öneri olarak uygulamaya sokulabilir.¹⁵⁹ Ancak Sharpe kavramın içerdığı sınıfsal hiyerarşi tınısına karşı okuyucuyu uyarmaktadır. Bu bakımdan merkezi güç odağına eşitlenmiş bir bakış açısının dışına çıkmak, yönetenler karşısında yönetilenlerin alanına dahil olmak gibi dikotomik olanın tersine çevrildiğı bir işlem biçiminde yürütölmemelidir. Yazara göre, tarihe aşağıdan bakma ediminin çağrıştırdığı bu “kusur”, tarihsel olana yönelik yaklaşımın çok boyutlu bir perspektifle ele alınmasına cevaz verdiği ölçüde giderilmesi gereken bir problemdir.¹⁶⁰ Bu doğrultuda bu tez çalışmasında taşra olarak imlenen alanlar, merkezi iktidarın modernleştirmeci ve sekülerleştirmeci politikalarına dönük güç mücadelelerinin değışip dönüşen ölçülerde tezahür ettiği sahalar şeklinde kavranmaktadır. Bu açıdan taşradaki gündelik pratiklere bakmak, siyasal iktidara karşı mücadelenin odaklandığı tek boyutlu bir uzamı analiz etmek biçiminde düşünölmek yerine geçmişten gelen siyasal bağlantılar, yerel dinamikler doğrultusunda durmaksızın şekillenen güç mücadeleleri ve merkezi iktidarın taşrayı okunaklı kılabilme suretiyle ürettiğı politikaları yürürlüğe sokabilme yönünde giriştiğı faaliyetler bağlamında çok boyutlu bir ilişkisellikler ağı çerçevesinde düşünölmeye elverişlidir.

¹⁵⁹ Sharpe, Jim, (2001), “History From Below”, New Perspectives on Historical Writing (İçinde), Peter Burke (der.), Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, s.37-38.

¹⁶⁰ Sharpe, 2001: 36.

Bu tez çalışmasında Erken Cumhuriyet Dönemi'nde sekülerliğin inşası, iktidarın ürettiği arşiv nitelikli kaynaklar, uyguladığı politikalar ve düzenlemeler gibi materyalin incelenmesinin yanı sıra, toplumsal yaşamda cereyan eden ilişkiler, deneyimler ve direniş gibi eylemleri dikkate alarak ve halkın gündelik hayat pratikleri göz önünde tutularak sorunsallaştırılmaktadır. İktidarın seküler bir toplum inşa etme girişimleri karşısında bireylerin gündelik yaşamları, döneme ilişkin hatıratlardan oluşan literatürün kat edilmesinin yanı sıra sözlü tarih yönteminden yararlanılarak yapılacak görüşmeler vasıtasıyla takip edilecektir.

Sonuç olarak gündelik pratiklerde dinsel olan ile olmayan arasındaki ayrımın nasıl kurulduğu ve işlediğini anlamak ve açıklamak amacıyla cumhuriyetin kuruluş dönemini ele alan bu tez çalışması, 1924-1950 yılları arasında dinin (özel olarak İslam'ın ve Sünniliğin), laiklik ve sekülerliğin, nasıl anlaşılıp, nasıl yaşandığına, bu kavramların toplumsal aparatlar haline getirilme çerçevesinde ne gibi güç mücadelelerine sahne olduklarına, gündelik yaşam pratiklerini dikkate alarak odaklanan, dinin ve de laikliğin nasıl inşa edildiğini ortaya koyma girişimi olarak değerlendirilmelidir.

İKİNCİ BÖLÜM

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE DİNİ OLANIN GÜNDELİK HAYATTAKİ YERİ; SEKÜLERLİĞİN DİRENİŞ PERSPEKTİFİNDEN ANALİZİ

“Okuldaki öğretmenleriniz Cumhuriyet nedir diye anlatırlar mıydı?”

“Tabii, şöyle söylerlerdi; “Cumhuriyet tadından yenmeyen bir şekerdir.”²¹¹

1. Cumhuriyetin Taşrası

Türk Siyasal Hayatı literatürü yaygın biçimde hâkim anlatıların yeniden üretildiği bir perspektifle şekillenmektedir. Bu bakımdan Erken Cumhuriyet Dönemi’ni araştıran çalışmaların genellikle; “yüksek siyaseti, devleti ve elitleri merkeze alma eğiliminde”

²¹¹ 4. Görüşmeci.

oldukları savunulabilir.¹⁶¹ Bu eğilim, siyasal yaşamı ilişkisellikler eksenindeki güç mücadeleleri olarak görmekten ziyade merkezi iktidara odaklanan hiyerarşik bir yaklaşıma dayalı biçimde somutlaşmaktadır. Söz konusu hiyerarşik bakış açısı doğrultusunda araştırmaya konu olan uzam olarak merkezde iktidarı temsil eden bir odak noktası öne çıkarken, halk; merkezden uzaklaştıkça silikleşen, anonimleşmiş taşralı bireylerden oluşan homojen bir kategori olarak suskun kalmaktadır.¹⁶² Dolayısıyla bu tip çalışmalarda, merkezi iktidarı temsil ettiği düşünülen politik aktörler biricikleştirilmekte ve sadece onların dikkate alındığı bir çerçeve yeterli görülmektedir. Bu bakış açısına bağlı şekilde, ‘merkez’den

¹⁶¹ Metinsoy, 2010: 125.

¹⁶² Carlo Ginzburg’un “tabii sınıfların tarihçiler tarafından sessiz kalmaya mahkûm edilmesi”nden yakınırken işaret etmekte olduğu problem budur. Ginzburg, Carlo, (2016), Peynir ve Kurtlar, çev. Ayşen Gür, İstanbul, Metis Yayınları, s. 21.

‘dışarı’ya bakıldığında görülecek olan da merkezle düşünsel olarak bütünleşmiş bürokratik temsilcilerden ibarettir.¹⁶³ Bu suretle taşrada iktidarın denetim ve kontrolünün dışında bir kendilik olarak, öznelliğe dayalı biçimde şekillenen bir toplumsal yaşamın mümkün olamayacağı öngörüldüğünden, ortada incelenmeye değer bir durum da olmayacaktır. Oysa ülke sathında, otoriter ve icracı bir siyasi iktidarın hüküm sürdüğü yönündeki yaygın kanaatin aksine 1930’lu yıllarda, taşradaki yaşam, merkezdeki politik atmosferin bir yansıması olmanın çok uzağındadır. Benzer biçimde Cumhuriyet Halk Partisi’nin* yerel örgütlenme yapısı da merkez teşkilatın tasavvur ettiğinden hayli farklı haldedir.²¹⁵ Burada, bu argümanın temellendirilmesi amacıyla, öncelikle Türk Siyasal Hayatı literatürüne hâkim olan devlet merkezli yaklaşım sorunsallaştırılacak olup, bu bakış açısının eleştirel bir analizi bağlamında taşra kavramı üzerinde durularak, Tek Parti İktidarı’nın ülke sathındaki operasyonel kapasitesi tartışmaya açılacaktır. Böylelikle Erken Cumhuriyet Dönemi’ni konu alan bir çalışmanın neden merkezden doğru değil de taşradan bakan bir perspektife ihtiyaç duymakta olduğu temellendirilerek çalışmaya bu yaklaşım paralelinde devam edilecektir.

1.1.Güçlü Devlet Geleneği Tezinin Yanılgıları

Erken Cumhuriyet Dönemi’ni konu edinen literatüre halen ağırlıklı şekilde yön veren Osmanlı-Türk modernleşmesi bağlamında üretilmiş kanonik eserler** ile tecessüm etmiş olan merkezi iktidar eksenli perspektif, Benjamin Gourisse tarafından birbiriyle pek çok

¹⁶³ Temo’nun dikkat çektiği üzere, dışarı ifadesi, taşra kelimesinin etimolojik kökenini teşkil etmektedir (Temo, Selim, (2010), Türk Şiirinde Taşra, İstanbul, Agora Kitaplığı, s.19). ²¹⁵ Metinsoy, 2010: 128. *Okumayı kolaylaştırmak adına bundan sonra CHP olarak ifade edilecektir.

**Belli bir alanda oluşan külliyyatın düşünsel çerçevesini belirleyen eserleri ifade etmek için kullandığım kanonik eser kavramsallaştırması için bkz: Bloom, Harold, (2014), Batı Kanonu, çev. Çiğdem Pala Mull, İstanbul, İthaki Yayınları,

açından kesişen ve iç içe giren iki varyant biçiminde analiz edilmektedir; ‘Güçlü Devlet Geleneği’ ve ‘Modernleşme Kuramları’.¹⁶⁴ Bu iki başlık altında sınıflandırılabilir olan ve Türk Siyasal Hayatı literatüründeki ana akım aksı teşkil eden teorik yaklaşım, -merkezi otoriteyi devlete eşitleyen dönemin siyasal yapısına bağlı şekilde-, devlet ile toplum arasındaki analitik ayrımı somutlaştırarak, devlet olgusunu, toplumdan ayrı ve kategorik olarak üstte konumlandırıp, devlet – toplum arasındaki yapıyı ilişkisellikten azade kılarak, devletten topluma doğru giden tek yönlü ilişkiye dayalı bir ön kabulden hareket etmektedir.¹⁶⁵

Osmanlı İmparatorluğu’nun ele alınışı bakımından Halil İnalçık’ın çalışmalarında ve Türkiye Cumhuriyeti’ni analiz eden eserler açısından da Şerif Mardin ve Metin Heper’in görüşlerinde en yaygın ve görünür haline bürünen Güçlü Devlet Geleneği tezine göre devlet; ulus sathında tüm olup biteni belirleyen yegâne aktör olarak ele alınır.¹⁶⁶ Gourisse’a göre, bu

¹⁶⁴ Gourisse, 2016: 8 -13.

¹⁶⁵ Ahmet Murat Aytaç, söz konusu edilen bu düşünce geleneğini derinlikli biçimde incelediği çalışmasında, Türk Siyasal Hayatı literatürünü şekillendiren Niyazi Berkes, Şerif Mardin ve İdris Küçükömer gibi öncü isimlerin, birbirlerinden ciddi görüş ayrılıkları olsa da genel olarak siyaseti ikili karşıtlıklar üzerinden ele aldıklarına değinerek, analizlerinde bu karşıtlığı devlet – toplum ikiliği biçiminde kurduklarına dikkat çeker. Aytaç, Ahmet Murat, (2006) “1960 Sonrası Düşünüşte Siyaset ve Toplum İlişkileri: Berkes, Küçükömer ve Mardin Üzerine Bir Deneme”, Toplum ve Bilim, Sayı 106, s. 7-42

¹⁶⁶ İnalçık, Max Weber’in çalışmalarından mülhem bir perspektiften hareketle, Osmanlı İmparatorluğu’nu Doğu Despotizmi ve Patrimonyalizm kavramları ekseninde ele aldığı eserinde, İmparatorluğun toplumsal yapısını padişahın mutlak hâkimiyeti yönündeki formülasyon ile açıklar. İnalçık, Halil, (1995), “Comments on Sultanism: Max Weber’s Typification of Ottoman Polity”, Princeton Papers on Near Eastern Studies.

Şerif Mardin, Edward Shils’in geliştirdiği Merkez – Çevre ikiliği fikrinden hareketle, Osmanlı İmparatorluğu’nu, modernleşme öncesinden başlayarak kentli ile yerel göçebe arasındaki çatışma üzerinden okur ve merkez ile çevre olarak imlediği bu uzamlar arasında oldukça zayıf bir ilişki olduğunu savunur. Mardin, modernleşme sürecini tarihsel açıdan Osmanlı İmparatorluğu’ndan Cumhuriyet’e bir tür süreklilik içerisinde ele alarak, modernleşmenin 19.yy. itibarıyla taşıyıcısı olarak bürokratik elit zümreye işaret eder ve bu grup ile Erken Cumhuriyet Dönemi’nin siyasal aktörleri olan Kemalist kadro arasında bir tür devamlılık olduğuna değinir (Mardin, 1973).

Heper, meşhur eseri *Türkiye’de Devlet Geleneği*’nde Osmanlı İmparatorluğu’ndan, Türkiye Cumhuriyeti’ne uzanan tarihsel süreci, belirleyici bir etkinlikle kesen, genel bir anlayış modeli olarak Merkez – Çevre Paradigmasını tamamlayıcı mahiyette bir “Güçlü/Aşkın Devlet” analizi yapar. Bu zaviyeden hareketle yaklaşık sekiz yüz yıllık bir dönemi, bu döneme ilişkin toplumsal gelişmeleri söz konusu bu model içine yerleştirerek açıklamayı dener (Heper, 2010).²¹⁹ Gourisse, 2016: 8.

fikre yaslanan yaklaşımların belirleyici özelliği devletin, hâkimiyeti altındaki topluma, kendi düzen ve kurallarını dikte eden, kudretli bir fenomen olarak ele alınmasıdır.²¹⁹ Bu yaklaşım, söz konusu ‘güçlü’ devleti, toplumdan temelden farklı ve kendi içinde bütünlüklü bir yapı olarak kurgulayan bir ön kabule dayalı olmakla beraber, toplumu da, tüm ilişkilere hâkim bir aktör olarak ele alınan devletin, ona nizam vermesine muhtaç, örgütsüz bir kategori biçiminde konumlandırır. Gourisse bu kavrayışa bağlı olarak devletin hatalı bir yöntemle; “bir saha değil bir bünye, arena değil hakem, toplumsal ilişkilerin bir sonucu değil aktör olarak tasavvur” edilmekte oluşunu eleştirir.¹⁶⁷

Güçlü Devlet Geleneği yaklaşımının literatürü belirleyici mahiyette iki önemli sonucu olduğu görülmektedir. İlk olarak toplum oldukça pasif, örgütsüz ve dolayısıyla merkezi iktidara tabi olmakla mükellef biçimde tasvir edildiğinden bu perspektif gereğince, hâkim otoriteye karşı muhalif hareketlerin meşru temeli ortadan kalkmış olur. Dolayısıyla her tür muhalif yahut eleştirel içerik taşıyan toplumsal olayın iktidar tarafından kriminalize edilerek ‘başının ezilmesi’, normalleşir. Toplumsal hareketlerin anlaşılabilmesini olanaksız hale getiren bu boyutu nedeniyle söz konusu yaklaşıma dayalı toplum ve devlet okumaları, özgürlükçü hareketleri yok saymakla maluldür. Bu yaklaşımın diğer sonucu ise, devleti temsil eden ve politikalara yön veren siyasal elitleri, toplumun karşısında bütünlüklü bir kategori olarak ele aldığı için, söz konusu elit tanımı içine giren tüm aktörleri bir ve aynı olarak görüp, herkesi düşünsel açıdan birbirine eşitliyor olmasıdır. Bu durum, ele aldığım dönem itibarıyla soyut bir Kemalist düşünce çerçevesi belirlemeyi zorunlu kıldığından, döneme ilişkin analizlerde parti içi fikir ayrılıkları ve yaklaşım farklılıklarını doğrulukla analiz edebilmeyi olanaksız hale getirdiği gibi Kemalist kadro içindeki ayrılık ve

¹⁶⁷ Gourisse, 2016: 9.

çeşitliliklerin toplumsal nedenlerini de silikleştirmiş olur ve hatta Kemalizm dendiğinde akla gelen düşünceleri de zamansal bağlamından koparmaya yol açar.

Literatürdeki iktidar eksenli hâkim eğilimin diğer görünümü olan Modernleşme Kuramları başlığı altında toplanabilecek eserlerin en belirgin ortak özellikleri; dar bir grubun, devleti kurtarma ve toplumu dönüştürmeye yönelik proje yürütücüleri olarak ele alınmasına dayalı bir ön kabule sahip olmalarıdır. Bu yaklaşım, tıpkı Güçlü Devlet Geleneği tezinde olduğu gibi devleti, topluma karşı önceleyen ve toplumun yukarıdan aşağıya doğru bir proje çerçevesinde dönüştürülebileceğini tasavvur eden merkezi bir anlayışa sahiptir. Dolayısıyla modernleşmeci paradigma içinden üretilen eserlerin çoğunun Güçlü Devlet Geleneği tezi ile örtüştüğü ve bu bağlamda Doğu Despotizmi, Merkez – Çevre paradigması gibi modellerden yararlandığı söylenebilir. Niyazi Berkes ve Bernard Lewis'in çalışmalarının çıkış noktasını oluşturan ana tema olarak literatürü etkileyen bu yaklaşım genel olarak; söz konusu dönemin determinist bir tarih anlayışıyla ele alınarak, bu süreçte cereyan eden ekonomik, siyasal ve toplumsal olayların modern bir devletin kuruluşuna giden bir kırılma süreci* şeklinde, olumsuzluktan uzak bir bakış açısıyla değerlendirilmesini ifade eder.¹⁶⁸ Modernleşme kuramları, modernleşmeyi, tepeden inmeceli biçimde ele almayı

¹⁶⁸ Berkes'e göre çağdaşlaşma ve laiklik ile eş anlamlı olarak Batılılaşma, kaçınılmaz bir zorunluluk teşkil eder. Toplumsal olayları devlet merkezli bir yaklaşımla ele alan düşünürlerden biri olan Berkes, söz konusu Batılılaşma meselesini iktidarı elinde tutan zümreler arasındaki mücadele üzerinden takip ederek, modernleşme sürecini ideolojik bakımdan iki kutuplu bir çatışma dinamiği ekseninde ele alır. Bu açıdan laiklik fikrini benimsemiş bir kanat şeklinde imlediği Cumhuriyetin kurucu kadrosunu yüceltirken, son dönem Osmanlı yönetim kademelerini teokratik ideoloji mensupları olarak laiklik karşıtı olmakla itham eder (Berkes, 2003). Bernard Lewis, Berkes'i önceleyen biçimde ve tıpkı onun gibi 19.yüzyıl sonu itibarıyla Osmanlılar için Batılılaşmadan başka bir yol kalmadığını belirtir. Lewis'in bu yaklaşımı, Türk Siyasal Hayatı literatüründe, hem tarihsel süreci, taşıdığı anakronizm riskine rağmen, Batılılaşma kavramı çerçevesinde düşünmeyi hem de modernleşme fikrinin içerdiği oryantalist etkileri göz ardı etmeyi kolaylaştırmıştır. Bilhassa Lewis'in, Türkiye'yi İslam coğrafyasındaki diğer tüm ülkelerden ayıran ve Batılılaşma anlamında üstün gören tavrı, ulusal literatürümüzde, bu kanıtı oluşturan yönetsel sorunların hasıraltı edilmesini de kolaylaştırmış olsa gerektir. Sonuç olarak Lewis'in de burada değinilmiş olan diğer kanonik metin sahibi yazarlarla paralel biçimde iktidarı oluşturan gruplar arasındaki güç mücadelesine yoğunlaşarak gündelik yaşamı göz ardı ettiği ve modernleşme kuramları bağlamında Türkiye'yi, birbirini karşılayan ve tamamlayan anlamlarıyla iktidarın

meşrulaştıran bir yaklaşıma dayandığı gibi, laiklik ile modernleşme kavramlarını da birbirlerine eşitleyen ve böylelikle laikliğin izlerini de yine sadece iktidar politikaları bağlamında süren görüşleri savunmaktadır.

Hem Güçlü Devlet Geleneği tezinde hem de Modernleşme Kuramları'nda ortaya çıktığı haliyle, literatürdeki topluma karşı devleti öncelikli kabul eden ve ayrıcalıklandıran genel eğilim, tarih yazımını bir tür *krallar antolojisine* çevirirken gündelik yaşamı da göz ardı etmektedir. Devlet karşısında toplumu silikleştirici yaklaşımlar; kavramları, onlara belirli özler atfettiği ölçüde tarih dışılaştırarak, bu kavramların gündelik yaşamda ifade ettikleri içeriklerin gözden kaçmasına neden olmaktadır.

Batılılaşma ve Laiklik politikaları çerçevesinde resmeden bir yaklaşım geliştirdiği söylenebilir (Lewis, 2011).
* Güçlü Devlet Geleneği tezi etrafında şekillenen modeller, İmparatorluk ve Cumhuriyet dönemlerini genel olarak bir tarihsel süreklilik içerisinde ele alırken, Modernleşme Kuramlarını merkeze alan yaklaşımlarda modernleşmenin tesisi bağlamında kopuş veya kırılma vurgusu ile karşılaşılması, önemli benzerlikler taşıyan bu yaklaşımlar arasındaki kayda değer bir yaklaşım farkını gösteriyor olması sebebiyle vurgulanmaya değerdir.

1.2.Taşradan Bakmak

“Yılanlıyusuf köylüsü; Burada parti Ömer Ağa'dır demişlerdir.”¹⁶⁹

Türk Siyasal Hayatı'nın konusu olarak taşra; merkezi iktidarın benimsemiş olduğu ideoloji ekseninde inşa etmek istediği bir tür temellük alanıdır. Hem kültürel hem mimari anlamda bir yapılandırma niyeti taşıyan bu hegemonik eğilim, James Scott'ın, yerel pratiklerin, merkezi standardizasyona tabi kılınarak kontrol altına alınmasını ifade eden 'okunaklılık projesi' olarak ifade ettiği yaklaşım bağlamında tanımlanabilir.²²³ İktidarın, merkezi araç ve tekniklere dayalı olmayan her türlü deneyimi kusurlu gören bakış açısına göre taşra, yukarıdan denetlenip, düzenlenmesi gereken bir eksiklik halini çağırıştırır. Taşra kelimesinin etimolojik olarak da 'dışarı'da olma anlamını taşıdığı anımsandığında, merkezi iktidarın kurumsal yapısının 'henüz' somut biçimde zuhur etmediği her yer, hiyerarşik bir politik inşa ilişkisinin konusu haline gelir. Bu çerçevede cumhuriyetin kuruluş yıllarında iktidar cephesinde ifade ettiği haliyle taşra, şekil verilmeye ihtiyaç duyan dağınık, düzensiz ve biçimsiz bir coğrafya ile o coğrafya üzerinde aydınlatılmayı bekleyen cahil ve saf kalabalıkların yaşamakta olduğu müphem bir yere tekabül etmektedir.¹⁷⁰ Literatürde yaygın halde bulunan çalışmalara sıklıkla konu edilen hiyerarşik yaklaşım, söz konusu ilişkinin bu hattının bir izdüşümüdür. Ancak Scott'ın işaret ettiği üzere, bu tip okunaklılık projeleri, uygulamaya konuldukları her yerde halkın direnişi ile karşılaşmaktadır.¹⁷¹ Dolayısıyla Erken

¹⁶⁹ Bu ifade, 1935 tarihli seçim bölgelerini gezen saylav raporları içinde Konya ili hakkında tutulan notlar arasında yer almaktadır. (BCA) 490-01-725-481-1. ²²³ Scott, 2008: 132-133.

¹⁷⁰ Bu fikir, kurucu önderlerin halk tasavvurlarında kendini açık etmekte olup bizzat Mustafa Kemal'in beyanatları yoluyla örneklendirilebilir;

“Bu millet esasen her şeye kabiliyetlidir, fakat bazı insanlar vardır ki hakikati idrak edecek kadar mütakâmil değildir. Bu sebeple, halkın saf vaziyetinden istifade ederek, halka muzır fikirler vererek, halk için müfsit mevkiinde kalabilirler” (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, 2006: 315).

¹⁷¹ Scott, 2008: 135.

Cumhuriyet Dönemi'ni Ankara'dan, Ankara'yı da Büyük Millet Meclisi ve Çankaya Köşkü etrafında olup bitenlerden ibaret gören bir yaklaşım yerine kuşku yok ki yeni rejimin kuruluş yıllarında taşranın ne ifade ettiğini, taşra deneyimleri göz önünde tutularak anlamlandırmak daha doğru bir bakış açısı sunacaktır. Bu sayede merkeze tabi bir yaşam alanı olarak tahayyül edilmekte olan 'taşra' kavramının, içerdiği dinamikler ölçeğinde kendinden menkul ve birbirinden farklı pek çok mekâna işaret edebileceği anlaşılabilir. Bu amaç doğrultusunda Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşranın ne gibi deneyimlere sahne olduğunu ortaya koymak gerekmektedir.

1.2.1. Taşradaki Toplum-Devlet İlişkiselliklerine Taşradan Bakmak

Tek Parti İktidarı'nın kurulmakta olduğu süreç söz konusu edildiğinde ilk etapta merkezi iktidarın operasyonel açıdan başkentten uzaklaştıkça kitlelerle temas etme kapasitesini yitirdiği belirtilmelidir.¹⁷² Bu durum, iktidarın yeni bir rejim tesis etmeye Ankara'dan başlamış olmasından ötürü, bazı istisnalar dışında bu yeni merkezin dışına çıkmaya sıra gelmeyle ve kurucu kadroların mesailerinin büyük bölümünde yeni rejimin kusursuz bir simgesi olarak başkenti imar etmekle meşgul olmalarıyla da açıklanabilir.

İktidarın kültürel tahayyülünde Ankara ile cumhuriyet rejimi arasında kurulan analogik bağın altında muhtemelen bu faktör yatmaktadır.¹⁷³ Aslında kurucu iktidar hem rejimin bekçisi

¹⁷² Mustafa Tuna kurucu iktidarın taşrayı yapılandırmaya dönük girişimlerinin yetersizliklerine dikkat çekerek, Kemalizmin toplumun çoğunluğunu oluşturan kırsal kesimde yaşayan halkları ıskaladığını savunmaktadır. Tuna, Mustafa, (2018), "The Missing Turkish Revolution: Comparing Village-Level Change and Continuity in Republican Turkey and Soviet Central Asia, 1920-50", *International Journal of Middle East Studies*, 50: 23-43, s. 37.

¹⁷³ Yeni rejimin kuruluş döneminde iktidar kadrolarının Ankara ile kurdukları bu ilişkiyi alegorik biçimde sunan bir eser olarak Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Ankara* romanı örnek verilebilir. Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, (2004), Ankara, İstanbul, İletişim Yayınları.

olmasını temenni ettiği memurlarıyla hem de toplumu eğitip, denetleyecek okullar ve Halkevleri gibi kurumlar yoluyla halka “ulaşmaya” çalıştıysa da bu tip girişimlerden umduğu sonuçları alamamış ve bu Erken Dönem’de iktidar ile farklı halk kesimleri arasında güçlü bir iletişim sağlanamamıştır.¹⁷⁴ Dolayısıyla bir okunaklılık projesinin başlangıç aşaması olarak, inşa edilmesi planlanan kalabalıklara “ulaşmak” gerektiği kabul edilirse, Erken Cumhuriyet Dönemi’nin merkezi iktidarının mevcut koşullarından doğan bu eksikliğin ne denli ciddi düzeyde olduğu ortaya konulduğu takdirde, hiyerarşik ve tek yönlü bir egemen anlatısı olarak kitleleri pasif, de-organize yığınlar olarak gören “inşacı” yaklaşımın mahsurlarından sıyrılan bir inceleme yapmak olanaklı hale gelebilir. Ancak Tek Parti İktidarı döneminde taşradaki gündelik yaşamı ele alan oldukça az sayıda kaynak mevcuttur. Bu kaynaklar arasında ‘içerden’ yazılmış olan, yani taşraya merkezden değil de taşradan bakan yalnızca bir kaç örnek bulmak mümkündür. Mahmut Makal’ın *Bizim Köy* adlı eseri bu bakış açısının ürünü olması bakımından eşsiz bir çalışmadır.

Makal’ın 1940’ların ikinci yarısında Aksaray’ın bir köyünde öğretmenlik yaptığı dönemdeki gözlemlerini içeren bu kitap, merkezi iktidar ile taşra arasındaki mesafenin ölçülenin çok ötesinde olduğunu ortaya koyması bakımından hayli önemlidir. Bu eserinde Makal, iktidarın toplumu aydınlatma misyonu ile özdeşleştirildiği hâkim anlatıya karşı, köydeki okul çağındaki çocukların ancak yarıdan azının birinci ve ikinci sınıfı okuyabildiğini, bu çocukların defter kitap sahibi olmaları şöyle dursun, yiyecek yemeği, giyecek kıyafeti dahi

¹⁷⁴ Literatürde kurucu iktidarın güçlü bir merkezi yapı teşkil etmeye odaklanmaktan kaynaklanan bilinçli bir tercihle ülke genelinde güçlü bir kurumsallaşmaya yönelmediğini ya da halka ulaşma meselesini ikincil bir mefhum olarak ötelemediğini savunan görüşler de bulunmaktadır. Bu çalışmada mesafeli durulan bu tip yaklaşımlara örnek olarak bkz: Esen, Berk, (2014), “Nation-Building, Party-Strength, and Regime Consolidation: Kemalism in Comparative Perspective”, *Turkish Studies*, 15(4): 600-620.

olmadan okul diye geldikleri ısıtılamayan, çatısı örülmemiş bir binada eğitim gördüklerini anlatmaktadır.¹⁷⁵

“Burası 700’e yakın nüfuslu bir köy. Okula bu yıl kavuştu. Bu duvarlar 1945’te yapılmış, üstü bu yıl örtüldü. Nitekim daha 1936’da böyle okul için dört duvar yapılmış ama üstü bir türlü örtülemediğinden yıkılmaya yüz tutmuş, köylü taşlarını bölüşmüş. Kendileri demiyorlar mı; “Efendi, bu yıl seni göndermeselerdi bunu da yıkardık. Beş-on yıl daha rahat ederdik ama olmadı işte..” okul yapısının üstü örtülünceye kadar camiye yerleşmemiz de sorun oldu ya... ”

Hatip ayak diredi, ben camiye gavur okuluna açmam diye. İmam ne okursa, cemaat de onu söylemiş. Az kalsın köy halkı kazan kaldırıyordu. Bereket versin öğretmen tatlı dili, iyi huyu ile kendini sevdirmişti. “Kızda, gelinde, akta, karada gözü yok, temiz adam” dendi mi bitti... Ders araçların tamam mı diyeceksiniz. Ne gezer. Pösteği üstünde bağdaş kurup oturuyoruz. Oturma sıraları, kara tahta ne söz? Okulların açılmasıyla her iş bitti mi? Bir de çocuk babalarını, çocuklarını okula göndermeye kandırmak gerek. Gönülleri olmadı mı 4274 sayılı yasa onlara vız geliyor.”¹⁷⁶

Makal’ın bu eserinde köy yaşamı, CHP iktidarının son yıllarına denk gelen bir dönemde hâlâ gazete, radyonun olmadığı, postanın gelmek bilmediği, köylünün, başbakanın değiştiğini aylar sonra tesadüfen öğrendiği, yoksulluk ve imkânsızlık içindeki bir yaşam mücadelesi olarak tasvir edilmektedir.²³¹ Bu zaviyeden bakıldığında aynı tarihlerde birkaç yüz kilometre ötede meclis kürsülerinde, gazete manşetlerinde ya da balo salonlarındaki törenlerde çizilen modern Türk yurttaşı imajının oldukça sınırlı bir alanı kapsamakta olduğu söylenebilir. Zira *Bizim Köy*, yeni rejimin yasalar yoluyla tesis etmeye çalıştığı düzenin taşrada pek karşılık bulmadığını ortaya koymaktadır. Makal’ın bu minvalde verdiği örnekler arasında, kanunen yasaklanmış olan dini eğitimin köy hocası tarafından camide devam ediyor olması nedeniyle çocukların okuldan uzaklaşarak camiye gittiği ve eğitimin aksadığı yönündeki gözlemleri bulunmaktadır.²³² Bu tabloya bağlantılı şekilde köydeki eğitim imkânlarını arttırmak

¹⁷⁵ Makal, Mahmut, (2008), *Bizim Köy*, Literatür Yayınları, s. 17, 77, 110, 115, 120, 127.

¹⁷⁶ Makal, 2008: 113. ²³¹

Makal, 2008: 71, 124,125

²³² Makal, 2008: 114-115.

istediğinde il merkezindeki Milli Eğitim Müdürlüğü'nün kayıtsızlığıyla karşılaştığını anlatan

Makal, dönemin bürokratik işleyişine dair çarpıcı bir deneyimini aktarır;

“Bir de ben söz aldım ve bizim okulların durumunu anlatarak, bu konuda ne düşünüldüğünü sordum. Milli Eğitim memuru: “Yazarsın yazarsın o okul; dersin dersin o okul... Yok işte! Sizin okul için Bakanlık bütçesinde de ilçe bütçesinde de ödenek yok! Ne söyleyip duruyorsun? Duvarın dibinde okut. Okutmazsan köylünün yumurtasını ye, yat arkaüstü.” Ve tutanağın ikinci maddesini yazdı: “Yapımı eksik okulların durumu hakkında aydınlatıldı...”¹⁷⁷

Makal'ın gözlemlediği, köylünün 'devlet' ile arasındaki uçurumu ortaya koyan bir başka örnek de beslenme, barınma, ısınma gibi temel ihtiyaçların giderilemeyeşine bağlı olarak yaşanan ve bilhassa kışın artarak %40'lara varan çocuk ölümleri konusunda ildeki hükümet doktoruna yazı yazılması üzerine yaşanmıştır. İliden gelen cevap, köylünün olanaklarından bihaber olan merkezi bürokrasinin zihin dünyasını ifşa eder cinstendir;

“Kış çok fazladır. Yollar kapalı olduğundan bir kamyon bulsak bile yola çıkamaz. Gelsek de yapılacak bir şey yoktur. Ana babaları, çocukları sıcak tutsunlar, yatakta istirahat ettirsinler, öksürüğü kesici ilaç kullansınlar. Terletsinler, göğüslerine sıcak havlular koysunlar. İyi gıdalarla, sütle beslesinler; iki tane broşür gönderiyoruz. Halka okuyun. Oradaki rejimlere göre hareket ederlerse, kısmen azalır ölüm...”¹⁷⁸

Makal'ın kendi deneyimlerine dayalı olaylardan derlediği bu eseri, erken dönemde iktidarın hem düşünsel hem de fiziksel olarak, taşradan ne kadar uzak düştüğünü gösteren sıra dışı bir örnektir. Ancak 1930'lu ve 40'lı yıllarda bizzat iktidar partisinin temsilcileri de bu taşra gerçeği ile pek çok kez yüzleşmiş ve Kemalist iktidarın başkentin ötesine geçmekte zorlanan otoritesini yerinde gözlemleyerek, parti merkezine rapor etmiştir.

1.2.2. Merkezi İktidarın Taşra Gerçekliğiyle Karşılaşması

¹⁷⁷ Makal, 2008: 141.

¹⁷⁸ Makal, 2008: 20. Makal kitabında köylünün sahip olduğu yiyecek kaynaklarının kısıtlılığı dolayısıyla öğrencilerin okula çoğu zaman ekme soğan ya da ot yiyerek geldiğini aktarmaktadır (Makal, 2008: 130-131). Bu koşullarda merkezden çocukların sağlık durumuna ilişkin olarak 'iyi beslenme' tavsiyesinde bulunulmasının, iktidar ile taşra arasındaki mesafeye dair önemli ip uçları içerdiği söylenebilir.

CHP 1930’larda bir iç denetim mekanizması olarak, vekillerin kendi seçim bölgeleri dışındaki yerleşim birimlerini teftiş ederek rapor hazırlamalarına dayalı bir sistem kurmuştur. Bu incelemeler iki türlü olup genel bir denetim mahiyeti taşıyanları Umum Teftiş Raporları şeklinde ve seçim çalışmaları kapsamındaki denetim ve kontrol raporları ise İntihap Raporları biçiminde adlandırılarak parti merkezine sunulmuştur. Burada, Devlet Arşivlerinde tespit etmiş olduğum 1934-35’te hazırlanan İntihap Raporları ile 1932, 1935 ile 1939-40 yıllarında hazırlanan Teftiş Raporlarından ve 1940’lı yıllardan dağınık biçimde arşive ulaşan Teftiş Raporlarından saptayabilmiş olduklarımdan faydalanarak partinin merkez dışı yapısını ortaya koymayı planlıyorum.

Michael Meeker Karadeniz’de geçirdiği yıllara dayanan saha çalışmasının ürünü olan etkileyici eseri; *İmparatorluktan Gelen Bir Ulus*’da ilk etapta Osmanlı İmparatorluğu’nun son döneminde taşradaki güç ilişkilerinin yerel ekonomik, sosyal ve siyasal koşullarla bağlantılı şekilde geliştiğini ikna edici biçimde ortaya koyduktan sonra bu yerel dinamiklerin, etkinliklerini cumhuriyet döneminde de sürdürdüklerini savunmaktadır.¹⁷⁹ Bu eserde ortaya konulan görüşler, bilhassa eşrafın imtiyazlarını koruma kapasitesi açısından İmparatorluktan Cumhuriyete uzanan süreklilik ekseninde taşranın, merkezi otorite tarafından tasavvur edilen yönetsel ilişkilerin dışında, kendi dinamikleri bağlamında bir güç mücadelesi alanı olduğu fikrini destekliyor oluşu açısından bu tez çalışmasına güçlü bir katkı sunmaktadır. Zira teftiş ve intihap raporları doğrultusunda, Tek Parti İktidarı süresince Ankara’da oldukça kararlı ve yetkin bir siyasal otorite imajı tesis etmeye çalışan Kemalist iktidarın, merkezden uzaklaştıkça toplumsal yaşama yönelik tesirinin ve örgütsel etkinliğinin sorgulanmaya

¹⁷⁹ (Meeker, 2005). Benzer bir durumun Güneydoğu Anadolu bölgesindeki analizini yaparak yerel dinamiklerin, güç ilişkilerini belirleyen faktörlerden önemli biri olduğunu gösteren önemli bir çalışma için bkz: Bruinessen, Martin Van, (2010), Ağa, Şeyh, Devlet, çev. Banu Yalkut, İstanbul, İletişim Yayınları.

ihtiyaç duyan bir düzeye gerilediği anlaşılmaktadır. Bu yöndeki bulgulara dair ilk örnekte, Aydın vekili Adnan (Menderes) Bey tarafından 1935'te hazırlanan Antalya ve Konya teftiş raporlarında CHP'nin yerel teşkilatlanmalarının, merkezin politik hedeflerinden ziyade, bölgenin yerel ekonomik ve siyasi dinamikleri doğrultusunda şekillendiği tespit edilmektedir. Adnan Bey, Antalya'da parti örgütlenmesini, ideolojik açıdan Kemalizm'le ilişkisi olmayan yerel sermayedarların kontrol ettiği yakınıken taşradaki güç mücadelesinin bu, yeterince hesaba katılmayan



mikro ölçekli ilişkilere dayalı yapısını ortaya koymuş oluyordu.¹⁸⁰ Bu tablo, ülkenin dört bir yanından gelen ve iktidarın taşra teşkilatlanmaları hakkındaki sorunlarını ortaya koyan raporlarla daha da açık hale gelmektedir. 1932’de farklı vekiller tarafından merkeze yollanan raporlarda Aksaray hakkında; “Fırka teşkilatında aranan coşkunculuk görülmemektedir... nahiyelerdeki fırka teşkilatı cılız ve cansızdır. Aşağı yukarı kaza merkezleri de böyledir” notu düşülürken, Erzurum için; “Erzurum ve havalisinde fırka teşkilatı faal değildir. İş başında bulunanların malumatı umumiyesi fırkamızın yüksek prensiplerini kavrayacak derecede değildir. Aralarında tesanüt de yoktur” denilmektedir.¹⁸¹ Cebelibereket (Osmaniye) hakkında; “Umumiyetle fırka faaliyetleri yavaştır” ve Giresun için; “Fırka teşkilatında cansızlık vardır” bilgisi verilirken, benzer biçimde Erzincan hakkında da; “Vilayette ve kazalarda fırka faaliyeti durmuştur. Fırkaya can vermek lazımdır” denilmektedir.¹⁸² Reşit Saffet Bey Kocaeli denetiminde; “Fırka idare heyetleri azasından fırka nizamnamesini okumamış arkadaşlara rastgeldim” diye rapor tutarken, Tahir Bey de Manisa için; “Kaza idare heyetleri lakayıt, bir ikisi müstesna teşkilat zayıftır” tespitinde bulunmaktadır.¹⁸³ Benzer şekilde Trabzon hakkında “Kaza idare heyetleri kafi derecede faaliyet gösteremiyorlar” şeklinde bir rapor tutulmuş, Zonguldak içinse “Fırka kaza ve nahiyeler teşkilatı faaliyeti henüz matlup derecede değildir” denilmiştir.²⁴⁰ Arşivde, nahiye ve köylere ilişkin içeriklerle daha fazla örnek bulunabilecek olan bu husus, sanılanın tersine, merkezden uzaklaştıkça örgütlenme kapasitesi azalan bir siyasi iktidar portresi sunmaktadır.

¹⁸⁰ Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA) 490-01724-479-1.

¹⁸¹ (BCA) 490-01-479-1.

¹⁸² (BCA) 490-01-479-1.

¹⁸³ (BCA) 490-01-479-1.

²⁴⁰ -01-479-1.

(BCA) 490

Teftiş raporlarında, cumhuriyet rejiminin inkılaplarının, iktidarın kendi yerel teşkilatlarında dahi içselleştirilmemiş olduğunu gösteren bulgulara rastlamak da mümkündür. Örneğin Mersin vekili Hamdi Bey Ordu ili teşkilatı hakkında; “Defterleri arap harfleriledir, parti programını yaymak, benimsetmek için çalışmaları zayıftır” notunu düşerken, Trabzon mebusu Raif Bey de Tokat’ın ilçe teşkilatlarında defterlerin “arap harflerile tutulmuş” olduğunu kaydetmektedir.¹⁸⁴ Benzer bir durum 1935 tarihli İntihap Raporları içinde Malatya vekili Vasıf Bey’in raporunda da görülmektedir. Vasıf Bey, parti il binasındaki evrak dosyasının; “Yarı arapça, yarı türkçe yazılmış bir kayıt zarfı”ndan ibaret olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁵ Bu tip emsaller, CHP’nin yönetici kadroları tarafından belirlenen inkılapçı politikaların, halka ulaştırılması görevini yüklediği yerel teşkilatlanmalarında dahi henüz benimsenememiş olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Raporlarda göze çarpan bir diğer unsur ise kimi bölgelerde, yerel teşkilatlar ile parti merkezi arasında neredeyse hiçbir bağ kurulamamış olmasıdır. Örneğin Çoruh (Artvin) merkez teşkilatlanmasını denetleyen Hamdi Bey; “Ocak* üyeleri içinde kendilerinin üye olduğunu bilmeyen vardır” tespitinde bulunurken, Fatsa teşkilatı için de benzer şekilde; “Bazı ocak yönetim kurulu üyeleri kendilerinin yönetim kurulu üyesi olduklarını bilmiyorlarmış” diye not düşmüştür.¹⁸⁶ İntihap raporlarında da aynı yönde bir tabloya rastlamak mümkündür; “Samsun’da birçok üyeler üyeliklerinden haberleri olmadığı gibi birçokları da üyelikten

¹⁸⁴ (BCA) 490-01-724-480-1; (BCA) 490-01-725-482-1.

¹⁸⁵ (BCA) 490-01-725-483-1.

¹⁸⁶ (BCA) 490-01-724-480-1.

*Raporlardan anlaşıldığına göre CHP’nin taşradaki idari yapısı; il ve ilçe parti temsilcilikleri ile onlara bağlı olan daha küçük yerleşim birimlerindeki ‘Ocak’ ve ‘Kamun’lardan oluşmakta olup. Bu Ocak ve Kamunların kasaba ve köylerde teşkilatlandırılmaya çalışıldığı sonucu çıkarılmaktadır.

(BCA) 490

çıkarıldıkları halde üyeyim iddiasındadırlar.”¹⁸⁷ Yine intihap raporları içinde Aydın yöresini teftiş eden Bekir Bey, Çine İlçesi parti yönetim kurulu hakkında; “Genelgelerin hiçbirini okumamışlardır” notunu düşerken Ahiköy için de; “Parti başkanı kamun üyelerinin miktarını bilmediği gibi defter, dosya vesaire namına köy odasında bir çengele asılı tozlu bir kağıt yığını çıkarabilmiştir” şeklinde rapor tutmuştur.¹⁸⁸ İktidarın, tesis etme arzusunda olduğu yeni rejimin hedeflerine uygun yerel termsilciler bulmakta çektiği güçlük bu örneklerde açıkça ortaya çıkmaktadır. Tam da bu ihtiyaç dolayısıyla, halkın destek ve ilgisini göremeyen iktidar partisi, yerel örgütlenmelerini öğretmenler başta olmak üzere merkezden taşraya gönderilen kamu görevlilerinin katkısıyla yürütme gereksinimi duymuş gözükmektedir. Zira 1939 tarihli Kütahya teftiş raporunda yerel halk ile iktidar arasındaki mesafeye bizzat parti temsilcileri tarafından dikkat çekilmiştir; “Kütahya merkezinde parti ile halkın alakasını az bulduk. Bilhassa halkevi salonunda yaptığımız bir toplantıda toplanan vatandaşların yüzde doksanını memur, talebe bulduk.”¹⁸⁹ Bu somut tablo gerekçesiyle iktidar partisinin, yerel teşkilatlarını merkezden atanan memurlar yoluyla idare etmek zorunda kaldığı söylenebilir. Zira taşrada; “Parti kongreleri köy ve nahiyelerde düzgün yapılamaz çünkü yapacak düzgün adam henüz yetişmemiştir... Şikâyetlerini serbestçe yapamazlar. Henüz çekingendirler.”²⁴⁷ 1934 tarihli Muş’a ait İntihap Raporunda bu ihtiyaç açıkça ortaya konulmaktadır; “Halkevi yeni açılmıştır ve başında budunun nefret ve itimatsızlığını kazanmış Arif sanlı bir zat vardır. Bu adam her nasılsa sayıslık etmiş olmakla beraber bu keyfiyet mazisinin lekelerini silememiştir. Fikrime göre bu güçlü işi oraya gönderilecek idealist ve inançlı bir orta okul

¹⁸⁷ -01-725-481-1.

¹⁸⁸ (BCA) 490-01-725-484-1.

¹⁸⁹ (BCA) 490-01-2010-2158-1. Bu yöndeki bir başka örnek de 1935’te yapılan bir denetime aittir; “Amasya Halkevi komite başkanları ya memur ya Muallim.” (BCA) 490-01-725-482-1. ²⁴⁷ (BCA) 490-01-2010-2158-1. (BCA) 490

çevirgenine* vermek gerekmektedir.”¹⁹⁰ Benzer şekilde Kars mebusu Zihni Orhan 1940 yılında yaptığı Tokat denetiminde taşrada yetkin insan bulamama sorununu çözmek için, bir formül geliştirerek; “Zile’nin İğdir nahiyesinde parti teşkilatının düzgün çalışıp, defter tutması için başöğretmenin idare heyeti riyasetine seçilmesini” önermektedir.²⁴⁹ Ancak bu gibi çözüm arayışlarının yeterli olmadığı ve iktidarın, politikalarını halka benimsetmek konusunda taşrada görevli olan memurlardan da yeterince faydalanamadığı anlaşılmaktadır. Örneğin 1935’te Nazilli Halkevi hakkında tutulan raporda ilçede bulunan öğretmenlerin halkevleri ile alakalı olmadığından yakınılmaktadır.²⁵⁰ Benzer şekilde Çorum merkezindeki Halkevi için 1940 tarihli bir teftiş raporunda da; “Buradaki muallimlerin bir kısmı hâlâ bu kutsal inkılap mektebinden vazife almak şerefinden mahrumdurlar” şeklinde bir kayıt bulunurken, Rize’yi teftiş eden Muğla vekili Cemal Bey aynı sorunu raporuna şu sözlerle not düşmüştür; “Bütün teşkilatımızdan beklediğimiz canlılığı ve bilhassa idare amir ve memurlarından umduğumuz tam ve kamil alaka ve müzaheretini bu gün için görmüş bir vaziyette değildir.”²⁵¹ Dolayısıyla taşrada halkın iktidara yoğun bir ilgisi olmadığı gibi, iktidarın politika ve faaliyetlerini halka ifade edecek aracı temsilciler bulmakta da güçlük çektiği görülmektedir.

Yukarıdaki bulgular ışığında, toplumu kültürel ve ideolojik açıdan ‘aydınlatarak’ dönüştürebilmeyi planlayan ve bu suretle de Halkevleri gibi kurumlar tesis eden iktidar partisinin, bilhassa rejimin sembolik açıdan önemli temsilcileri olan öğretmenler eliyle taşrada yetişkin insanlara ulaşma yönündeki uğraşlarının yeterince karşılık bulmadığı

¹⁹⁰ -01-1005-880-1.
(BCA) 490

söylenbilir. Bunun yanısıra öğretmenlerin asıl misyonu olan geleceğin yurttaşlarını inşa edebilme fonksiyonunu yerine getirebilmesi amacıyla teşkilatlandırılan okullar konusunda

* Türkçeyi arılaştırma yönündeki çabanın rapora yansıyan bir örneği olarak Arapça kökenli Muallim kelimesi yerine türetilen çevirgen kelimesi tercih edilmiştir. Bu dönemin dil inkılabının etkileri bilhassa 1934 yılında hazırlanan İntihap Raporuna sirayet etmiş ancak 1935'ten itibaren kaleme alınan raporlarda bu ilk raporda tercih edilen pek çok kelimeye yer verilmemiştir. ²⁴⁹ (BCA) 490-01-2010-2158-1. ²⁵⁰ (BCA) 490-01-725-484-1. ²⁵¹ -01-2010-2158-1.



da ciddi düzeyde eksiklikler olduğu yine bu raporlardan anlaşılmaktadır. 1935 tarihli İntihap Raporunda Sinop ilinde ilköğretim çağındaki çocukların ancak %12'sinin ve Trabzon'daki çocukların da %18'inin okula gidebildiği belirtilmektedir.¹⁹¹ 1939 tarihli Seyhan raporunda, bölgede eğitimin çok geri kaldığına değinilmiş ve bu duruma bir örnek verebilmek için Karaisalı Kazasında bulunan okul çağındaki 10.255 çocuktan yalnızca 958'inin tahsil görmekte olduğu bildirilmiştir.¹⁹² 1940'ta Isparta denetiminde tespit edilen bir başka veriye göre ise civardaki 20.968 çocuktan ancak 10.746'sının okula gittiği görülmektedir.¹⁹³ 1939'da tutulan Diyarbakır raporunda ile bağlı 1211 köyde toplam 12 ilk okul olduğu belirtilerek; "İlk mekteplerin doğu vilayetlerinde hiç olmazsa on köye bir mektep düşecek kadar çoğaltılması ve buralara idealist ve ehliyetli öğretmenler tayin edilmesi" istenmektedir.¹⁹⁴

Tüm bu veriler, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde iktidarın, fikirlerini halka taşıyacak ulusal çapta bir örgütsel yapılanmadan uzak olduğunu ortaya koymaktadır. Sanılanın aksine bu dönemde Kemalist yönetimin, yeni rejimin esaslarını kitlelere dayatacak araçlar kadar bu araçların başında bulunacak bürokratik kadrolardan da mahrum bulunduğu görülmektedir. Ne parti teşkilatları, ne Halkevleri ne de okullar yurttaş inşası için yeterince donanımlı yerlerdir. Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşra bu yanı sıra, merkezi iktidarın denetim ve düzenleme yetkinliğinin sınırlarını ortaya çıkaran bir uzama tekabül eder. Tam da bu nedenle, ilgili döneme dair bir araştırmanın anlamlı biçimde gerçekleştirilebilmesi için taşranın dinamikleri dikkate alınmalıdır.

¹⁹¹ (BCA) 490-01-725-481-1.

¹⁹² (BCA) 490-01-2010-2158-1.

¹⁹³ (BCA) 490-01-2010-2158-1.

¹⁹⁴ (BCA) 490-01-2010-2158-1.

Bu gerekçelerden hareketle Erken Cumhuriyet Dönemi'nde sekülerliğin inşasının incelenebilmesi için, dönemin siyasi aktörlerinin beyanlarına, Büyük Millet Meclisi'nde geçen tartışmalara, iktidara yakın gazetelerin içeriklerine yahut eğitim müfredatına bakmak yeterli olmayacaktır. Başka bir ifadeyle cumhuriyetin kuruluş yıllarını idrak edebilmek için iktidar politikalarına göz atmakla yetinen bir yaklaşımın mahzurlu olduğu açıktır. Bu nedenle, iktidar politikalarının toplumsal yaşamda nasıl karşılık bulduğunu sorunsallaştırmak suretiyle sekülerlik inşasının, taşradaki izdüşümü üzerinde durmak gerekmektedir. İktidar politika ve aygıtlarının içerikleri, halkın bunları deneyimleme biçimleri doğrultusunda toplumsal alanda neye tekabül ettikleri göz önünde tutularak incelenmeye ihtiyaç duymaktadır. Çalışmanın devamında bu maksada yönelik olarak 1930'lu ve 40'lı yılları yaşamış yurttaşların tanıklıklarından yola çıkılarak, sekülerlik meselesi bağlamında Ankara'da alınan kararların taşrada halk nezdinde neye denk düştüğü araştırulacaktır.

2. Taşrada Dini Hayat; Sekülerlik Politikalarının Direniş Üzerinden Okunması

“Biz Şam Radyosundan Kur'an dinlerdik. Orada devamlı Kur'an okunurdu. Hatta oruç açılırken Şam radyosuna göre açılırdı. Ramazanda Şam radyosunda ezan okununca biz çocuklar bağırırdık köyde ezan okundu diye. Ona göre açardık orucu.”²⁵⁶

İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçiş, öncelikli olarak devletin kurumsal görünümünün değişime uğratılmasını ifade eder. 'Üst-yapı'ya yönelik bir yenilenmenin vuku bulduğu bu aşamada toplumsal hayata dair radikal bir dönüşüm olacağını ummak

²⁵⁶ 10. Görüşmeci.

gerçekçi olmayacaktır. Ve bunun yerine tarihsel olarak kurulmuş bir bakiye, yeni düzenin içine sızarak varlığını belli ölçüde sürdürmeye eğilimli olacaktır. Ancak cumhuriyetin resmi tarih anlatısı, yeni rejimin ilanını takip eden ilk yıllardan itibaren, ülkenin en ücra noktasına kadar nüfuz eden ilham verici bir değişim yaşandığını vaazetmektedir. Bu anlayış, 1928 gibi erken bir tarihte ders kitaplarına şekil veren unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır;

“Çocuklar, siz ne mesutsunuz ki, Cumhuriyet devrinde yaşıyorsunuz. Kafanızda medreselerin köşelerindeki örümcekler yaşamıyor. İlim, fen öğrenerek günden güne zihinleriniz açılıyor. Düşünceniz ilerliyor. Çok teşekkür edin ki Cumhuriyet, hep bu saçma şeyleri kökünden kazıdı. Medeniyet ışığı, bu, buzdan yapıma korkulukları eritti.”¹⁹⁵

Oysa o sıralarda ülke geneli dikkate alındığında, belli başlı şehir merkezleri dışında, çocuklara bu derslerin aktarılabilmesi resmi ve seküler okulların sayısı çok azdı. Doğal olarak, halkın gündelik pratiklerinin de ‘kökünden kazınması’ pek mümkün değildi. Burada ifade etmek istediğim, Kemalist iktidarın böyle bir niyeti olmadığı değil bilakis bu niyetini gerçekleştirecek kudret ile imkândan mahrum olduğu ve bu değişimleri sürükleyecek düzeyde bir toplumsal teveccühe mazhar olmayı başaramadığıdır. Buna bağlı olarak bu çalışmada erken dönem taşradaki dini yaşam sorunsallaştırılarak, Kemalist rejimin hegemonyasını tesis edemediği gösterilmek istenmektedir. Bu kapsamda iktidarın merkezden belirlediği politikaların, taşrada hangi biçimlerde karşılandığı, bu politikaların uygulanma imkânlarının neler olduğu ekseninde incelenerek, cumhuriyet rejiminin, merkezin ötesinde yerleşik bir hal alıp alamadığı üzerinde durulacaktır.

¹⁹⁵ Muallim Abdülbaki, Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri, İlkmekep 5, İstanbul: Tefeyyüz Kitaphanesi, 1928-1929. s.13.

Bu tez çalışmasının kalkış noktası, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşrada gündelik hayatın, iktidarın seküler modernleşmeci politikalarının tabiiyet ilişkileri çerçevesinde hayata geçirilmeye çalışıp, direnişle karşılaştığı bir mücadele alanı olarak ele alınmaya uygun olabileceği fikridir. Cumhuriyetin kuruluş devri itibariyle başkent dışında kalan, iktidarın yeterince okunaklı hale getiremediği yaşam alanlarını ifade eden geniş bir kavram olarak taşrada tek bir direniş biçiminin var olamayacağı açıktır. Bu nedenle yerel ilişkisellikler ve şebekeler doğrultusunda değişen-dönüşen, kesintiye uğrayan, aksayan, bölünen, tekrar eden veçheleriyle 'direnişler'in söz konusu olduğu akılda tutularak, gündelik örüntüler üzerinde durulacaktır. Bu doğrultuda yerel pratiklerde açığa çıktığı haliyle direniş meselesi, iki boyutlu olarak ele alınabilir. İlk etapta iktidar politikalarının yoğunlaştığı alanlarda halkın geliştirmiş olduğu pratikler ekseninde direnişin içeriği tespit edilip, ikinci aşamada da gündelik deneyimler ve yerel dinamikler bağlamında direniş biçimlerinin saptanması üzerinde durulacaktır.

2.1. Yöntem

Carlo Ginzburg etkileyici eseri *Peynir ve Kurtlar*'da 16. yüzyılda İtalya'nın bir dağ köyünde yaşayan değirmenci Menocchio'nun dönemin yerleşik iktidar yapısıyla çatışmasını ele alırken, Lucian Febvre'in '16.yüzyıl insanı' şeklinde geliştirdiği tipolojik yaklaşımı üzerinden büyük düşünürlerin dahi düştüğü bir yanılgıya dikkat çekerek, tarih anlatılarında imtiyazlı sınıfın dışında kalan geniş kitlelerin, indirgemeci bir anlayışla tipikleştirilmelerine karşı çıkar.¹⁹⁶ Ginzburg'un çizdiği perspektiften hareketle, siyasal tarih

¹⁹⁶ Ginzburg, 2016: 25.

literatürüne hâkim olan eğilimin, toplumun geniş kesimlerini tipikleştirilmiş bir bütün olarak ele almakla malul olduğu söylenebilir. Buna paralel şekilde söz konusu baskın tavır doğrultusunda, merkezi olanla özdeş görülen iktidar yapıları da biricikleştirilerek ele alınır. Bu perspektif gereği, literatürü belirleyen tarih anlatılarında geniş kitlelerin göz ardı edilmesi olağan hale gelmektedir. Paul Thompson, tarih yazımında yönetici zümreye odaklanan seçkinciliğe karşı, toplumsal olanı öne çıkarmak için sözlü tarih yöntemine başvurulmasını tam olarak bu sebeple gerekli görmektedir.¹⁹⁷ Zira bu sayede, tarihsel çalışmanın odağı, toplumsal yaşamda güç mücadelesi içinde en merkezi ve ayrıcalıklı konumda bulunan zümrelerle sınırlı bir bakış açısına dayalı şekilde biçimlenmekten kurtularak, Janesick'in ifadesiyle 'dışarıda bırakılmış' olanların deneyimlerini dikkate almayı olanaklı hale getirebilecektir.²⁶⁰ Bu tez çalışmasında sözlü tarih yönteminin benimsenmesinin altında yatan en belirgin sebep, Erken Cumhuriyet Dönemi'ne yalnızca merkezi iktidar ile bağlantılı kaynaklar ekseninde bakılarak oluşturulmuş olan hâkim anlatının dışına çıkabilmektir. Rejim değişikliğinin toplumsal yaşamda nasıl tezahür etmiş olduğunu anlayabilmek maksadıyla sözlü tarih yöntemi vasıtasıyla yeni rejime taşradan, halk kesimlerinin gündelik deneyimleri üzerinden bakabilmek amaçlanmıştır. Bu çalışmaya yön veren bakış açısına göre, mitik olanın yüceliği ve kahramanlığına odaklanmış yanıltıcı bir anlatıyı yeniden üretmek yerine toplumsal olanın sıradanlığında rejimin nasıl biçimlendiğine dair izler bulabilmenin mümkün olacağı düşünülmektedir.

Bu anlayış doğrultusunda taşrayı direnişin pak alanı olarak ters istikametten ayrıcalıklandıran bir yaklaşım geliştirilmesinin hatalı bir tutum olacağı akılda tutularak, bu

¹⁹⁷ Thompson, 1999: 18.

²⁶⁰ Janesick, 2010: 2.

çalışmada taşrayı yalnızca direniş pratiklerinden ibaret bir sahalar bütünü olarak gören yani güçlü ve örgütlü merkezi iktidar karşısında operasyonel araç ve imkânları kısıtlı yerli direnişçiler arasında yaşanan güç mücadelelerine dayalı bir anlayış geliştirilmemesine dikkat edilmiştir.¹⁹⁸ Başka bir ifadeyle iktidar ilişkilerinin doğasında yer aldığı savunulan değişkenlik ve akışkanlıkların, taşraya yönelik bir analiz söz konusu olduğunda da geçerliliğini sürdürmekte olduğu gerçeği göz önünde tutulmuştur. Zira taşra olarak imlenen alanlardaki toplumsal ilişkiler direniş ile açıklanabilecek olanların dışında pek çok biçimde tezahür etmektedir. Güç mücadeleleri bağlamında cinsiyet, üretim ilişkileri, etnisite ve din gibi çeşitli kategorilerle bağlantılı şekilde değişkenlik gösteren ve bu nedenle verili sabiteler olamayacak denli karmaşık niteliği haiz pratiklerin zuhur ettiği böylesi sahalar açısından tek bir analiz nesnesi ile tüm toplumsal dinamikleri açıklamayı denemek, kuşkusuz ki yanıltıcı sonuçlar doğurmakla malul bir teşebbüs olacaktır. Bu nedenle bu çalışmada yapılmak istenen, taşradaki güç ilişkilerinin direniş üzerinden izahının mümkün olduğunu savunmak olmayıp, taşra olarak imlenen bu alanların direnişe açık oluşuna dikkat çekerek, Erken Dönem'e yönelik direniş eksenli bir okuma yapmanın mümkün olduğunu ve merkezi iktidar güdümlü biçimde gelişen hâkim anlatılara karşı yeni alanlar açma açısından bu perspektifin temellendirilmesinin faydalı yanları olabileceği düşüncesidir. Bu bağlamda Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşrada yaşamış olan Sünni muhafazakar halk kesimlerinin, merkezi iktidarın sekülerleşme politikaları karşısında geliştirmiş oldukları gündelik tutumların, direniş kavramı bağlamında ele alınması ile ilgili dönem Türkiye'sindeki tüm güç

¹⁹⁸ Erken Cumhuriyet Dönemi'nde devlet ile toplum arasındaki ilişkileri incelerken aşağıdan bir tarih perspektifi geliştirebilmek adına gündelik pratiklere, iktidar ilişkilerinden kurtarılmış bir alan şeklinde bakmanın ikiliği yeniden üretici risklerine dikkat çeken bir çalışma için bkz: Akın, Yiğit, (2007), "Reconsidering State, Party, and Society in Early Republican Turkey: Politics of Petitioning", *International Journal of Middle East Studies*, 39(3), 435-457.

mücadeleleri izah edilmeye çalışılmayacak olup söz konusu iktidar ilişkilerinin veçhelerinden birisi üzerine alternatif bir yaklaşım geliştirilmesi hedeflenmektedir. Bu doğrultuda taşrada tezahür etmiş güç mücadelelerinin boyutlarından birisini teşkil etmiş olan dini hayatın muhafazasına dönük pratikler sorunsallaştırılmıştır.

İktidar politikaları ile taşrada halkın gündelik deneyimleri arasındaki gerilimli ilişkinin direniş kavramsallaştırması ekseninde değerlendirilmesini öneren bu çalışmanın teorik yaklaşımı ekseninde sözlü tarih yönteminin kullanılması ile söz konusu direniş biçimlerinin analiz edilmesi mümkün hale gelecektir. Zira De Certeau'nun kavrama yüklediği anlam ile söylenirse, direniş, iktidarın geliştirdiği stratejilere karşı gündelik hayatta üretilen başa çıkma pratikleridir.¹⁹⁹ Sözlü tarih yöntemi, iktidar politikaları karşısında geliştirilen bu direniş pratiklerini takip edebilmek adına ilk elden tanıklıklara erişimi olanaklı hale getirmesi bakımından bu tez çalışmasının yöntemsel veçhesini oluşturmakta olup bu şekilde elde edilen verileri destekleyerek çeşitlendirmek maksadıyla da belgesel araştırma yönteminden faydalanılmış ve araştırma alanı ile ilgili hatıratlar incelenmiştir.

Sosyal bilim çalışmalarında köklü bir geçmişi olmayan belgesel araştırma yöntemi günümüzde giderek yaygınlık kazanmaktadır. Gün geçtikte bu yöntem yoluyla, toplumsal araştırmalarda geçmişe dönük tecrübelerle dayalı olan bilgi ve verilerden faydalanılarak özgün araştırmalar geliştirilebileceği yönündeki kanaat geçerlilik kazanmaktadır.²⁰⁰ Belgesel araştırma yönteminin konusunu teşkil eden kaynaklar, kişiler tarafından ya da kurumsal

¹⁹⁹ De Certeau, 2009: 54.

²⁰⁰ Belgesel araştırma yönteminin geçerliliğine dair erken ve öncü bir yaklaşım için bkz: Hakim, Catherine (1982), *Secondary Analysis in Social Research: A Guide to Data Sources and Methods with Examples*, Boston, Allen and Unwin.

yapılar adına hazırlanan yazılı metin niteliğindeki eserlerden oluşmaktadır.²⁰¹ Resmi kaynakların yanı sıra, günlük, mektup, fotoğraf albümü, sağlık kayıtları gibi kişisel veriler de bu yöntemin konusu dahilindeki materyaller olarak incelenmeye uygundur.²⁰² Eseri kaleme alanın gündelik deneyimlerine ve pratik ihtiyaçlarına odaklanan bu tip kaynaklar, anlatıyı doğrudan deneyimleyen tarafından kaleme alındıysa birincil, tanıkların gözlemlerini derlemek suretiyle oluşturulduysa da ikincil doküman olarak adlandırılır.²⁰³ Belgesel araştırma yöntemi kapsamındaki kaynakların kullanım biçimi, sosyal bilimlerde yararlanılan diğer araştırmalarla herhangi bir farklılık göstermemektedir.²⁰⁴

Bu çalışmada benimsenmiş olan metodun veri kaynaklarını oluşturan, sözlü tarih yöntemine (oral history research) dayalı olarak yürütülen derinlemesine görüşmeler ile belgesel araştırma (documentary research) yöntemi kapsamında belirlenmiş olan hatırat eserlerden nasıl faydalandığı aşağıda daha kapsamlı olarak ele alınmaktadır.

2.1.1. Derinlemesine Görüşmeler

Görüşülen kişilerin saptanmasında, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Kemalist iktidarın belirlediği dini politikaların, taşrada nasıl deneyimlendiğini gözlemleyebilmek maksadıyla belirli kriterler gözetilmiştir. Bu doğrultuda ilk olarak görüşmecilerin, 1940 ve daha öncesinde doğmuş olup, çocukluklarını taşrada geçirmiş kişilerden oluşmasına özen

²⁰¹ Scott, John (1990), A Matter of Record Documentary Sources in Social Research, Cambridge, Polity Press, s. 3-4.

²⁰² Mogalakwe, Monageng (2006), The Use of Documentary Research Methods in Social Research, African Sociological Review, 10(1), 221-230, s. 223.

²⁰³ Scott, 1990: 10; Bailey, D. Kenneth (1994), Methods of Social Research, 4th Edition, New York, The Free Press, s. 194.

²⁰⁴ Scott, 1990: 2.

gösterilmiştir. Bu çalışmanın, iktidarın bir tür resmi din yorumu üzerinden seküler bir dini anlayış ihdas etme girişiminde bulunduğu yönündeki savıyla ilişkili olarak görüşülen kişilerin, söz konusu resmi din anlayışının teolojik sınırlarını inceleyebilmek gerekçesine bağlı şekilde Sünni Müslüman ve dindar kişiler olmalarına dikkat edilmiştir. Bu şartın sağlanabilmesi, görüşmecilere ulaşmak için kullanılan kanallar vasıtasıyla mümkün olmuştur. Bu doğrultuda ilk olarak, ülke genelinde bölgesel çeşitlilik gözetilmek suretiyle taşradaki kimi il ve ilçe müftülükleri ile temasa geçilerek 80 yaş üzerinde olan emekli din görevlilerine ulaşılmaya çalışılmıştır. İletişime geçilen müftülüklerin buldukları yerlerin Erken Cumhuriyet Dönemi'nde canlı bir dini hayata sahip noktalardan oluşmasına, ülkenin bölgesel yapısına uygun çeşitliliği sağlayacak coğrafi konumda bulunmasına ve cumhuriyet öncesinde medrese geleneğine ev sahipliği yapmış olmasına dikkat edilmiştir. Bu doğrultuda iletişim kurulan il ve ilçe müftülüklerinin bulunduğu kentler şöyledir; Bolu, Antalya, Gaziantep, Trabzon, Çorum, Siirt. Ayrıca kişisel bağlantılar yoluyla kurulan temaslar üzerinden gerçekleştirilen kimi görüşmeler de olmuş ve bu doğrultuda Çanakkale, Mersin, Adana, İstanbul ve Ankara'da yaşamakta olan görüşmecilerle mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Sonuç itibariyle otuzu aşkın kişiyle irtibat kurulmuş ve toplamda yirmi kişiyle derinlemesine mülakat yapılmıştır. Bu çalışmada, mülakatlardan on dokuzundan faydalanılırken, teknik sebepler dolayısıyla bir mülakat kullanılamamıştır.

Belirlenen görüşmecilerle mülakatlar 2020 yılında yapılmıştır. Görüşmelerde kişilerin 1950 öncesi gündelik deneyimlerine odaklanılarak o zaman zarfında tecrübe etmiş oldukları dini hayat üzerinde durulmuştur. Bu doğrultuda katılımcıların aldıkları dini ve resmi eğitim, aileleri ve çevrelerindeki insanların dini eğitim ve bilgi düzeyleri, evlerinde bulunan dini kitaplar hakkında hatırladıkları üzerinde durulmuş, yaşadıkları yerlerde CHP'nin

etkinliğini ölçmeye yönelik sorular sorulmuş, dönemin din alanına temas eden politika ve uygulamaları ile bağlantılı tecrübelerine ilişkin sualler yöneltilmiştir. Görüşülen kişilere bu tip sorular sorularak, 1950 öncesinde taşradaki dini yaşam deneyimleri hakkında farklı yerleşim birimlerinde açığa çıkan tecrübelere ulaşılması hedeflenmiştir. Bu suretle iktidar politikalarının taşradaki görünürlüğü ve politikalara karşı gündelik hayat içerisinde halk kesimlerinin geliştirdiği direniş pratikleri üzerinde durulmuştur. Bu noktada yürütmüş olduğum sözlü tarih çalışmasının içerdiği bir takım kısıtlara değinmek gerekirse 2020 yılında dünyada uluslararası ölçekte bir sağlık krizinin yaşanması nedeniyle pandemi koşullarının ortaya çıkmasından ötürü hem ilk olarak Şubat-Nisan 2020 olarak belirlenmiş olan görüşme takvimi sekteye uğramış hem de seyahat olanaklarının ortadan kalkması nedeniyle yapılması planlanan bazı görüşmeler gerçekleştirilememiş ve buna bağlı olarak görüşmelerde hedeflenen demografik çeşitlilik tam olarak sağlanamamıştır. Bu kısıtların araştırmaya olumsuz şekilde etki etmesinin önüne geçmek amacıyla belgesel araştırma tekniğinden faydalanılmasına karar verilmiş ve görüşmeciler için belirlenmiş olan profil kriterlerine uyan hatırat nitelikli basılı kaynaklar incelenmiştir. Buna ek olarak hatıratlarda, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde resmi olarak dini eğitim almış olan kişilere odaklanan eserlerin ağırlıklı oluşundan ötürü, aynı dönemlerdeki çocuklukları kent merkezlerinde geçmiş ve eğitilmiş orta-üst sınıf ailelere mensup olan kişilerin gündelik deneyimlerine erişimin, çalışmanın boyutlandırılmasına katkı sağlayacağı düşünüldüğünden bu kaynaklardan da yararlanılmıştır.

2.1.2. Hatırat Literatürü

Erken Cumhuriyet Dönemi'ne dair tanıklıklar içermesi bakımından bu çalışmanın kapsamına giren hatıratlar, genellikle mütedeyyin kesim içinde yetişmiş olup, iş hayatında yükselerek üst gelir gruplarına dahil olma, siyasi bir kariyere sahip olma ya da dini eğitime dair kayda değer katkılarda bulunmuş olma gibi kriterler doğrultusunda kaleme alınmış hayat hikâyelerinden oluşmaktadır. Çalışmada kullanılan hatırat nitelikli eserler, kapsamlı bir literatür taraması sonucunda belirlenmiş olup, tespit edilebilmiş olan kaynakların tamamı incelenmiştir. Çalışmaya dahil edilen hatırat eserlerinin Erken Cumhuriyet Dönemi'nde bilhassa dindar Sünni Müslüman çevrelerin dini hayat tecrübelerine odaklanan içerikleri bulunmasına dikkat edilmiştir.

Eserlerin nitelikleri incelendiğinde bazı hatıratlar doğrudan biyografik biçimde yazarın kendi deneyim ve anılarını paylaştığı kitaplardan oluşmakta olup, genellikle eserleri kaleme alanlar, akademik olarak bu sahada çalışmakta olan, hatıraları derlenen kişilerin yakınlarıdır. Örneğin *Çaykaralı Hacı Hasan Efendi* eserini bu zatın oğullarından Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz yazmıştır. Benzer şekilde *Kutuz Hoca'nın Hatıraları* da babasının hikâyesini aktaran Prof. Dr. İsmail Kara tarafından kaleme alınmıştır. Esere konu edilen kişi ile eseri yazan arasında akrabalık bağının bulunduğu diğer örnekler olarak *Gönül Ufkunda Bir Şeyh Bir Şeyhzade* eseri ile *İlim Semasında Bir Yıldız Mustafa Asım Köksal* başlıklı çalışmalara işaret edilebilir. Kendi hayat hikâyesini kaleme alan yazarların hatıratlarından da yararlanılmış olup bu şekilde hazırlanmış olan eserlere Muhammed Emin Er'in *Hatıralarım*, Mahir İz'in *Yılların İzi*, Sabahattin Zaim'in *Bir Ömrün Hikâyesi* ve İsmail Karaçam'ın *Hatıralar* adlı kitapları örnek gösterilebilir. Bu kapsamda incelediğim eserler içinde Erken Dönem'de resmi olarak dini eğitim almış kişilerle yapılan mülakatlara dayalı şekilde Mustafa Öcal tarafından hazırlanan ve üç ciltten oluşan *Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini*

Hayat adlı çalışma da yer almaktadır. Yine derinlemesine mülakat yöntemiyle hazırlanmış bir diğer çalışma Fatma Barbarosoğlu'nun hazırladığı

Cumhuriyet'in Dindar Kadınları adlı eseridir. Bu iki çalışma dışında Erken Cumhuriyet Dönemi'ne dair akademik literatürde halkın dini hayat deneyimlerine odaklanan ve sözlü tarih yönteminden faydalanılan başka bir eser tespit edemedim. Bu çalışmalardan ilki yalnızca resmi eğitim almış kişilere odaklanması ve bir takım yöntemsel problemler içermesi nedeniyle, ikinci çalışma da yalnızca belli bir dini cemaat çevresindeki eğitilmiş muhafazakâr kadınlara odaklanmasından ötürü, daha kısıtlı örneklemelere dayandıkları için, konuya dair genel bir değerlendirme yapma olanağı sınırlı kalan çalışmalar olmakla beraber bu tez çalışması kapsamında elde edilen verilere çeşitlilik kazandırmışlardır.

Aşağıda tamamı listelenmiş olan on dokuz eserin, bu çalışmanın veri kaynaklarına dahil edilmesinin sebeplerinden ilki, sözlü tarih yöntemince gerçekleştirmiş olduğum derinlemesine görüşmelerin pandemi koşulları nedeniyle planlanmış olandan daha dar bir demografik çeşitlilik arz etmekte oluşundan doğan handikapları giderebilmek olmuştur.

Bunun dışında bilinçli bir tercihle daha alt sosyo ekonomik sınıflara mensup olup çocukluğunu taşradada geçiren katılımcılar ile yapılmış olan mülakatları çeşitlendiren benzer nitelikli hatırat eserler olmakla beraber, bu edebi türün konusunu oluşturan kişilerin genellikle iyi eğitilmiş, orta-üst sosyo-ekonomik sınıflara mensup, belirli sosyal ve siyasal imtiyazları bulunan kişiler olmaları nedeniyle, sözlü tarih çalışması kapsamındaki örneklemimin dışında kalan tanıklıkları da içermesi nedeniyle, bu tip eserler, elde ettiğim bulguları çeşitlendirmenin yanısıra, döneme yönelik bakış açımı da boyutlandırmıştır. Hatırat literatürünün çalışmanın örneklemini zenginleştirmeye dönük diğer katkısı da cinsiyet dağılımına ilişkindir. Sözlü tarih çalışması kapsamında görüştüğüm kişilerin tamamı erkektir.

Bu durum bir tercihten ziyade koşullarla ilişkili bir sonuç olup mülakatlar için belirlediğim profile uyan yalnızca üç kadına ulaşabildiysem de pandemi nedeniyle onlardan ikisiyle görüşme gerçekleştiremedim, diğer hanımefendiyle gerçekleştirdiğim görüşme ise teknik nedenlere bağlı olarak sağlıklı bir içerik elde etme imkânı bulunmadığından çalışmada kullanılmamıştır. Ancak görüşmelerde elde ettiğim veriler doğrultusunda Erken Dönem’de dini eğitim alarak toplumsal ilişkiler ağına dahil olmanın erkeklere hasredilmiş bir imtiyaz biçiminde tezahür etmiş olduğu sonucuna ulaştım.²⁰⁵ Erken Cumhuriyet Dönemi’nde kadınların gündelik deneyimleri hakkındaki çok sınırlı birikimimi geliştirebilmek adına yukarıda değindiğim Barbarosoğlu’nun *Cumhuriyet’in Dindar Kadınları* eserinin yanısıra incelemiş olduğum Samiha Ayverdi’nin *Mülakatlar* isimli kitabından da söz edilebilir. Ayverdi’nin 1940’lı yıllarda evinde ziyaretçileriyle yapmış olduğu sohbetlerin derlendiği bu eserde kadınlar kadar erkekler de yer almakta olup, Ayverdi’nin ziyaretçilerinin sosyo-ekonomik açıdan seçkin bir çevreye mensup kişilerden oluşmuş olduğu gözlemlenmiştir. Nihai olarak bu çalışmada Erken Cumhuriyet Dönemi’nde taşrada kadınların gündelik deneyimlerine dair gözlem ve bulgular eksik kalmış olup cumhuriyet rejiminin aşağıdan bir okumasının yapılabilmesi adına literatüre de sirayet etmiş olan bu eksikliğin sonraki çalışmalarda giderilmesi zaruridir.

2.1.3. Veri analizi

Yapılan derinlemesine görüşmelerde dini yaşama ilişkin, halkın ibadet, eğitim gibi deneyimleri, iktidarın politika ve uygulamaları, yaşanan mekânın yapısal özellikleri gibi

²⁰⁵ Barbarosoğlu’nun *Cumhuriyet’in Dindar Kadınları* adlı çalışması, bu yöndeki tecrübeleri içeren bir metin olarak değerlendirilebilir. Barbarosoğlu, Fatma (2016), *Cumhuriyet’in Dindar Kadınları*, İstanbul, Profil Yayıncılık.

konular üzerinde durulmuş olup, hatırat literatüründeki eserlerin içerikleri genellikle, derinlemesine görüşmelerde katılımcılara yönelttiğim sorular ile örtüşmüş olduğu için veri kaynakları benzer tekniklerle analiz edilmiştir. Elde ettiğim bulguların analizinde, Nvivo programından yararlandım ve elimdeki malzemeleri bu yazılımın formatına uygun şekilde kodlandırarak tasnif ettim. Topladığım veriler doğrultusunda kullandığım kodlar şöyle şekillendi;

Demografik bilgiler, resmi eğitim alma, Kur'anı öğrenme biçimleri, denetim-baskın yaşama, hacca kaçak gidenler olduğu, ulusal basın ile temas (eve giren gazete-radyo hakkında), iktidar ile temas (parti üyeliği, halkevi-halkodası-köy enstitüleri ile etkileşim olup olmadığı), sonradan din adamı olma, kılık-kıyafete müdahale, eski yazı bilme, evde dini eser bulundurma, yerel dinamikler.

Derinlemesine mülakatlar, ulaştığım bilgiler birbirinden farklı bölgesel ve sınıfsal koşullara sahip olan görüşmecilerin aktardıklarının kendini tekrar etmeye başladığı aşamada sonlandırılmıştır. Hatırat literatürü kapsamında incelediğim eserler için ise herhangi bir kısıtlama uygulamayıp, tespit edebildiğim tüm kaynakları inceleyerek, analiz ettim. Bu çalışma içerisinde, elde edilen bulguların analiz ve değerlendirilebilmesini kolaylaştırmak amacıyla malzemenin kullanımında, tanıklığa ulaşılan yöntemin belirtilmesine dikkat edilmiştir. Aşağıda derinlemesine mülakatlar ve incelenen hatıratlara dair birer liste yer almaktadır.

Yapılan mülakatlara dair tablo şöyledir;

Görüşmeci	Doğum Yılı	Çocukluğunun Geçtiği Yer	Eğitim Durumu
1. Görüşmeci	1926	İnebolu ve Erzurum	Dışarıdan
2. Görüşmeci	1929	Gaziantep	İlkokul
3. Görüşmeci	1938	Nusaybin Artçı Köyü	Dışarıdan
4. Görüşmeci	1933	Haruniye-K.Maraş-Adana	İlahiyat Fakültesi

5. Görüşmeci	1932	Gaziantep	Ortaokul
6. Görüşmeci	1927	Haymana ve Ankara	Lise
7. Görüşmeci	1929	Gaziantep	İTÜ
8. Görüşmeci	1930	Gümüşhane Salyazı Köyü	Dışarıdan - İlahiyat Fakültesi
9. Görüşmeci	1935	Siirt ... Köyü	Yok
10. Görüşmeci	1935	Gaziantep ... Köyü	Dışarıdan
11. Görüşmeci	1930	Pozantı Kamışlı Köyü	Dışarıdan
12. Görüşmeci	1929	Kilis	Dışarıdan
13. Görüşmeci	1931	Çanakkale Akçakoyun Köyü	İlkokul
14. Görüşmeci	1935	Çanakkale Akçakoyun Köyü	İlkokul
15. Görüşmeci	1942	Pozantı Yağlıtaş Köyü	Dışarıdan
16. Görüşmeci	1933	Yozgat Başyayla Köyü	İmam Hatip Lisesi
17. Görüşmeci	1940	Tarsus Kayadibi Köyü	Dışarıdan
18. Görüşmeci	1935	Elazığ Tadım Köyü	Dışarıdan - İlahiyat Fakültesi
19. Görüşmeci	1939	Çorum	İTÜ

İncelenmiş olan hatırat eserlerin listesi şöyledir;

Sıra	Yazar	Eser	Yayın yılı	Yayınevi
1	İlhan Akın	Bir Devrin Efendisi Hafız Hasan Şen	2015	Mat Kitap
2	Samih Ayverdi	Mülakatlar	2015	Kubbealtı
3	Fatma Barbarosoğlu	Cumhuriyet'in Dindar Kadınları	2016	Profil
4	M. Faruk Bayraktar	Geredeli Müftü Ahmed Kemaleddin	2016	EminEvim
5	M. Ertuğrul Düzdağ	Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar-I	2007	Kaynak
6	Eşref Edip	Kara Kitap	2012	Beyan
7	Muhammed Emin Er	Hatıralarım	2018	MGV
8	Ali Şakir Ergin	Gönül Ufkunda Bir Şeyh Şeyhzade	Bir 2016	AŞK Vakfı
9	Mehmet Günaydın	Cansız Hoca	2013	Heyamola
10	Mahir İz	Yılların İzi	2019	Kitabevi
11	İsmail Kara	Kutuz Hoca'nın Hatıraları	2000	Dergah
12	İsmail Karaçam	Hatıralar	2015	Çamlıca
13	Asım Cüneyt Köksal	İlim Semasında Bir Yıldız M.A. Köksal	2018	BüyüyenAy
14	Mustafa Öcal	Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat 1-2-3	2008	Ensar
15	Turhan Utku	Tarihi Başka Okumak 2015	Ataç	
16	Yunus V. Yavuz	Çaykaralı Hacı Hasan Efendi 1-2	2008	Feyiz
17	Nesimi Yazıcı	Kamil Miras Hayatı ve Eserleri 2002	DİB	
18	Hüseyin Yorulmaz	Bir Neslin Öncüsü Celal Hoca	2014	Hat



2.2. Bir Direniş Alanı Olarak Taşrada Dini Hayat

“Civardaki köylerden aynı yaşlardaki çocuklarla beraber 20-25 kişi okurduk. Sadece tecvit okuduk, Kur’an okuduk ama çok yasaktı.”²⁶⁹

2.2.1 Dini Eğitim

Erken Cumhuriyet Dönemi’nin yönetici kadrosunun, eğitim politikaları yoluyla yeni bir nesil yaratma hayali, en temelde Türkiye’nin modern bir medeniyetin parçası olabilmesi arzusuna dayanıyordu. Bu anlamda iktidar, tüm yurdu bir tür okul olarak tahayyül ediyor, toplumu her kesimiyle söz konusu ülkü doğrultusunda ‘eğitilerek dönüştürülecek’ bir kitle

²⁶⁹ 11. Görüşmeci.

şeklinde ele alıyordu.²⁷⁰ Kısacası, Batılı değerler ile uyumlu yeni bir ulus yaratılmak isteniyordu. Anderson’ın ifade ettiği şekliyle böylesi bir inşa, bireylerin zihnine ortak bir

tahayyül fikri yerleştirebilme amacı taşır.²⁷¹ Eğitim ile inşa fikrinin bu açıdan iç içe ele alınması, modern anlamda okulun, politik bir kurum olarak, yurttaş inşasına uygun biçimde düzenlenmiş olmasının doğal bir sonucudur. Etienne Copeaux'nun da işaret ettiği üzere herhangi bir ders kitabının hangi branşa yönelik olursa olsun o eğitim sisteminin eğilimini mutlak surette yansıtacak biçimde hazırlanmakta olduğu gerçeği, bu durumun açık bir kanıtı olarak düşünülebilir.²⁷² Erken Cumhuriyet Dönemi eğitim sistemi, bu doğrultuda iktidarın dünya görüşü paralelinde elverişli bir ulus inşası aparatı olarak değerlendirildiğinde özellikle bireyin geçmişe dönük belleğini ve güncel pratiklerini düzenleme kapasitesi taşıyan dersler üzerinden bu inşanın olanaklı hale getirilmeye çalışıldığı söylenebilir.

Cumhuriyet döneminin kuruluş yıllarında yurttaş inşasına dönük eğitim seferberliğinin çıkış noktası, ortak bir hafıza ve ulusal bilinç oluşturabilmek bağlamında tarih disiplini ile bağlantılı biçimde somutlaşmıştır.²⁷³ Copeaux iktidarın bu yönde şekillenen tavrını, genel bir eğilim olarak şöyle ifade eder; “İnsan yeni bir gelecek istediğinde, kendine yeni bir geçmiş, sözcüğün arkeolojik ya da günlük anlamlarında

* Maarif kelimesi, iktidarın eğitim politikaları yoluyla toplum inşa edebilme gayesini ifade etmesi bakımından tercih edilmiş olup, sözcüğün TDK sözlüğünde verilen bilgi ve kültürü birarada ifade eden ve eğitim kelimesinden daha kapsamlı olan içeriği göz önünde tutularak bu kullanım tercih edilmiştir. Bkz: <http://sozluk.gov.tr/>

²⁷⁰ Cumhuriyetin kurucu iktidar kadrosunu etkisi altına alan pozitivist tarih anlayışının öncü figürlerinden Charles Seignobos'un bu kadro ve dönemin eğitim politikaları üzerindeki dolaylı tesiri açısından bkz; Toprak, Zafer, (2012), Cumhuriyet ve Antropoloji, İstanbul, Doğan Kitap, s. 349-351.

²⁷¹ Anderson, 2015: 20.

²⁷² Copeaux, Etienne (2016), Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine, çev. Ali Berktaş, İstanbul, İletişim Yayıncılık, s. 18.

²⁷³ Büşra Ersanlı tarih yazıcılığının ulusal bilinç yaratabilmek için daima siyasal hedeflerin konusu olduğunu vurgularken, müfredatın parçası olarak tarih disiplininin bu inşa kapasitesine dikkat çekmektedir. Ersanlı, 2011: 15.

‘keşfedilmiş’ bir tarih arar.”²⁰⁶ Mustafa Kemal ve cumhuriyetin kurucu kadroları da yakın geçmişe dönüp baktıklarında akla ilk gelen Osmanlı İmparatorluğu’na dair referansları toplumun belleğinden söküp atmadan, yeni bir rejim tesis edilemeyeceğinin farkında olduklarından, hedefledikleri Batı medeniyetinin bir parçası olacak Türk ulusunu inşa edebilmek için bu gayeye uygun tarihsel bir arka plan inşasına ihtiyaç duyuyorlardı. Söz konusu arka plan, Batılı ve seküler referans setlerinin Türk toplumu için sanıldığı kadar uzlaşmaz olmadığı düşüncesine halkın ikna edilebilmesine dayanıyordu. İşte bu hedefin ürünü olarak kurucu iktidar, topluma içinde serpileceği bir düşünce havuzu imal etmek maksadıyla yeni bir tarih yazacaktı.

Copeaux kuruluş dönemi eğitim politikalarını ele alırken bir analiz aracı olarak “kemalist girdi” ifadesini kullanır ve bu ifade yoluyla ders kitaplarında tarihsel olay ve kişilerle Atatürk ve dönemi arasında anakronik bağlar kurarak iktidarın politikalarını meşrulaştırmaya girişen söylemlere dikkat çekerek bu tarih yazıcılığının ideolojik yapısını analiz eder.²⁰⁷ Paralel olarak Ersanlı da hem Osmanlı hem Cumhuriyet dönemi tarihçiliğinin en önemli özelliğini, tarihin, politik meşruiyet sağlamak için yazılmış olması şeklinde ifade ederek, bu süreçlerde tarihi yazan ile yapanın hep aynı kişiler oluşuna dikkat çeker.²⁰⁸ Ersanlı bu çerçevede Erken Cumhuriyet Dönemi tarih yazıcılığını bir tür siyasal görev şeklinde ifade etmektedir.²⁰⁹ İktidar tarafından yazılmakta olan bir ders olarak tarih, belli bir siyasi program ve ideolojik çerçeve bünyesinde kaçınılmaz bir işlevselliğe bürünmüş

²⁰⁶ Copeaux, 2016: 38.

²⁰⁷ Copeaux, 2016: 152.

²⁰⁸ Ersanlı, 2011: 67.

²⁰⁹ Ersanlı, 2011: 108.

ve Copeaux'nun ifadesiyle dönemin ders kitapları, iktidarın sahiplendiği ve yok saydığı olaylar zincirini anlamlı bir anlatıya dönüştürme üzerine kurulu biçimde oluşturulmuştur.²¹⁰

Söz konusu yeni tarih anlatısı bakımından birincil mesele ise bugüne değin toplumsal yaşamın merkezinde yer etmiş ve geçmişe dair belleğin güçlü bir unsuru olan dinin nasıl ele alınacağı idi. Cumhuriyeti ilan ettikten kısa süre sonra iktidar, Anadolu halkarından, homojen bir kütle yaratmak maksadıyla 3 Mart 1924'te ulusal bazda tektip bir eğitim sisteminin uygulamaya geçirilmesine dönük olarak Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nu yürürlüğe sokmuştur.²¹¹ İdeolojik tabanı sekülerleşme ve modernleşme anlayışına dayalı olan bu eğitim yaklaşımı doğrultusunda İmparatorluktan miras kalan dini eğitim ağırlıklı kurumlar atıl hale gelmiş ve buna bağlı olarak medreseler kapatılmıştır.²¹² Bu doğrultuda toplam dört yüz yetmiş dokuz medrese kapatılırken, kanunun kapsamı dışında tutulan yirmi dokuz adet Dar'ül Hilafe Medresesi de İmam – Hatip Okulu'na dönüştürülerek 1932 yılına kadar faaliyetini sürdürmüştür.²¹³ İktidarın seküler bir toplum inşa etme tahayyülü doğrultusunda 1924'ten itibaren okullarda dini eğitim, tedrici şekilde azaltılmış olup ilkokul, ortaokul ve liselerden 1930'ların başında, öğretmen okulları ile köy okulları müfredatından ise 1939 itibariyle

²¹⁰ Copeaux, 2016: 265.

²¹¹ Tevhid-i Tedrisat Kanunu, 3/3/1340, Kanun No: 430, Resmi Gazete, Sayı : 63, Yayımlandığı Düstur : Tertip : 3 Cilt: 5 Sayfa : 322. Dönemin Maarif Bakanı ve kanun tasarisinin hazırlayıcılarından biri olan Vasıf Bey bu yasanın dayandığı anlayış olan homojen bir kütle inşa etme fikrini, meclise öneriyi sunarken yaptığı konuşmada şöyle dile getirmektedir; “Bir millet efradı ancak BİR terbiye görebilir. İki türlü terbiye bir memlekette iki türlü insan yetiştirir. Bu ise vahdeti, his ve fikir ve tesanüt gayelerine külliye muhildir” Akt. Arıburun, Kemal (1957), Milli Mücadele ve İnkılaplarla İlgili Kanunlar, Ankara, s.158-159 (Vurgu konuşmacıya aittir).

²¹² Başgöz, İlhan (1995), Türkiye'nin Eğitim Çıkması ve Atatürk, Ankara, s. 78-79.

²¹³ Baran, Alim, Tülay (2001), “Cumhuriyet Dönemi Devlet Adamlarından: Vasıf Çınar”, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi Cilt: XVII / Mart 2001 / Sayı: 49 s. 171-202; Akın, Abdullah (2010), Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, s.64.

tamamen kaldırılmıştır.²¹⁴ Ancak laik düzene uygun şekilde kurgulanan okulların, ülke genelinde çok az sayıda bulunması ve bu okullarda yeni rejimin değerleri vasıtasıyla öğrencileri ‘aydınlatacak’ yetkinlikte yeterli öğretmen yetiştirilememiş olması gibi faktörler, müfredatta yapılan köklü değişikliklerin toplumsal hayata tesir etme kapasitesini aşağı çekmiştir. Bu nedenle Erken Cumhuriyet Dönemi’nde sekülerleşmenin, iktidarın dini eğitim politikaları bağlamında tartışılabilmesi için bilhassa merkezden uzaklaştıkça düşen okul ve öğretmen sayısına bağlı olarak, taşradaki alternatif eğitim pratikleri üzerinde durulması ve buralarda dini eğitimin yaygınlık ve etkinlik düzeyinin ortaya konulması gerekmektedir.

Yeni rejimin kuruluş sürecinde bilhassa müfredattan din derslerinin çıkarıldığı 1930’lu ve 40’lı yıllarda örgün eğitimin ulaşmakta güçlük çektiği yerlerde (söz konusu güçlük iki boyutlu biçimde tecessüm etmiş olup hem ülke geneline yeterince eğitim kurumu açılmamış olmasını hem de kimi durumlarda okul ve öğretmenlerin, çocukları okula çekemeyişini ya da başka bir ifadeyle velilerin çocuklarını okula göndermek istemeyişini ifade etmektedir), çocukların aldıkları dini eğitim deneyimleri, eğitimin verildiği mekâna bağlı olarak, veri tasnifini kolaylaştırmak ve direnişin gündelik hayatın mikro ölçeğinde rahatça takip edebilmek maksadıyla iki başlık altında incelenebilir; a) ebeveynin yetkinlik düzeyine bağlı olarak evde, aile büyüklerinden alınan dini eğitim ve b) en yakın caminin hocasından genellikle başka çocuklarla beraber alınan dini eğitim. Bu, mekâna bağlı şekilde ayırmış olduğum eğitim biçimleri, yapısal bir farklılaşma içermeyip kimi deneyimlerde

²¹⁴ Çoştu Kamil, (2015), 1924- 1949 Yılları Arasında Din Eğitime Yönelik Yayınlanan Eserlerin Değerlendirilmesi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, Yayınlanmamış Doktora Tezi, s. 125-126.

birbiriyle kesişen, iç içe geçebilen pratikler olmakla beraber direniş pratiklerinin metne daha somut biçimde yansıtılabilmesi adına birbirinden ayrı olarak ele alınmaktadır.

i) Evde Kur'an Öğrenme Deneyimleri

1926 yılında Kastamonu'nun İnebolu ilçesinde doğmuş olan 1. Görüşmeci, 4-5 yaşındayken o dönemde devlet memuru olan ve Dar-ül Fünun mezunu babasından evde Kur'an-ı Kerim okumayı öğrenmeye başladığını ve 10 yaşına geldiğinde hafızlığını tamamladığını söyledi. Kendisi o dönemde ilkokula başlamak yerine evde tamamen babasının nezaretinde dini eğitim ağırlıklı bir tedrisattan geçerek latin alfabesiyle okuma ve yazmayı da öğrendiğini ekledi; “Evdeki eğitim 5 yaşında başladı. Hafızlığımı 10 yaşında bitirdim. Ondan sonra medrese tahsiline başladım.” 1939'da Çorum'da bir öğretmen çocuğu olarak dünyaya gelen 19. Görüşmeci ise, 1947 yılında babası bölgenin baş öğretmeniiken kendisini mezradaki bir hocaya, Kuran-ı Kerim öğreysin diye gönderdiğini ifade ederken, o dönemde bir memurun çocuğuna dini eğitim aldırmasının üzerinde durulmaya değer bir mesele olduğuna dikkat çekti;

“1947 idi zannediyorum mezrada bir hoca vardı iyi bir hocaydı. Babam beni ona gönderdi. O hoca, köyde imamlık yapmıyordu. CHP döneminde bir öğretmenin oğlunu hocaya göndermesi epey bir şeydi yani (Gülüyor). İlahiyat da o zamanlar açıldı. Babam az çok o hesabı yapmış olmalı. Şikâyet falan geldiğinde pek bir sıkıntı çıkmayacağını hesap etmiştir. Memur olarak çocuğunu Kuran'a gönderdiği için. Kendi gayet iyi biliyordu zaten. Osmanlıca yazardı. Ben de o zaman öğrendim bir problem olmadı. Kardeşlerim şehirde öğrenemedi. Ben gayet iyi öğrendim. Muhacereten köye gelmiş Rus harbi dolayısıyla bana Kur'an öğreten hoca. Köyde bir imam olmasına rağmen, Dışardan gelip bu hocadan ders alanlar vardı benim gibi. Para da ödüyordu babam.”

“Başka öğrenciler oluyor muydu?”

“Vardı tabii. Sonraki dönemlerde dışardan gelip yatılı olarak öğrenenler de olmuş biz köyden ayrıldıktan sonra. Fıkıh bilgisi de iyiydi. Daha sonra bu hoca Çorum'a geldi orda hocalık verdiler sonra da Çorum müftülüğü yaptı.”

Yaptığım mülakatlarda babasının memur olduğuna rastladığım diğer kişi ise 1927 yılında Ankara'nın Haymana ilçesinde doğmuş olan 6. Görüşmeciydi;

“İlkokulu bitirince bir Kur'an Kursu varmış babam öğrenince beni kaydettirdi. Aşağı caminin imamı hocasıymış. Fakat hemen kapattılar Kur'an kursunu. Biz de ondan sonra orta okul aramaya başladık okumak için. Çok dindar olmalarına rağmen ailem bizi okutamadı. Çünkü çok sıkı takip vardı. Babam memurdu. Namazını biliyorlardı. Veznedardı. Bir memurun oğlunu (dini eğitim) okutması mümkün değildi.”

Babasının Kuran-ı Kerim okumayı bildiğini ve namaz sulerini de annesinden öğrendiğini belirten 6. Görüşmecinin çocukluğundaki dini yaşam tecrübeleri memur çocuğu olan diğer iki görüşmeci ile beraber düşünüldüğünde, bilhassa aynı yıllarda dünyaya gelen iki çocuktan Ankara yakınlarında yaşamış olan için memur çocuğu olmak dini eğitim almak için bir engel teşkil ederken çocukluğu Kastamonu'da geçen 1. Görüşmeciyle yaptığım mülakatta, dini eğitim alması hususunda babasının mesleği dolayısıyla bir çekince duyduğuna dair herhangi bir emare bulunmamaktadır. Bu iki kişiden yaklaşık on yıl sonra doğan ve çocukluğu yine Ankara'dan çok uzak sayılmayacak bir nokta olan Çorum'da geçen 19. Görüşmecinin, babasının bir memur olmanın da ötesinde baş öğretmenlik yapmasına bağlı olarak bazı çekinceler taşımış olabileceği yönünde görüşleri olsa da bu eğitime erişebilmiş olması yıldan yıla ve bölgeden bölgeye yaşanan farklılıkların, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde dini yaşam pratiklerini etkileme kapasitesi olan faktörler olduğunu göstermektedir.

Görüşmecilerin dini eğitime erişebilmesi bakımından yaşadıkları yerin, büyüklüğü ve merkeze olan mesafesinin anlamlı etkenler olduğunu diğer mülakatlarda elde ettiğim bulgular da desteklemektedir. Bu doğrultuda örneğin, babası Nusaybin'in Artçı Köyünde fahri imam²¹⁵ olan 1938 doğumlu 3. Görüşmeci yaşadıkları köyde okul olmadığını belirterek,

²¹⁵ Erken Cumhuriyet Dönemi'nde il ve ilçe merkezlerindeki din görevlileri genellikle resmi kadrolu olarak çalışırken, taşrada bilhassa köy, kasaba ve nahiyelerdeki cami ve mescitlerdeki imamlık ve müezzinlik

çocukken evde babasından dini eğitim aldığını ve Kuran-ı Kerim okumayı bu şekilde öğrendiğini belirtti. Görüşmeci bu eğitimi tek başına almadığını, köyün diğer erkek çocuklarının da onların evinde toplanarak bu derslere iştirak ettiklerini ekledi. 1935’de Siirt’in Pervari ilçesine bağlı, okulu olmayan bir köyde doğan 9. Görüşmeci Kuran-ı Kerim okumaya evde babasının nezaretinde başlayıp ardından diğer çocuklarla beraber, kendileriyle aynı köyde yaşayan bir hocadan dini eğitim almaya devam ettiğini aktardı;

“Biraz babamın yanında öğrendim, ekserisi Şih Münevver adında bir zat okuttu.”

Çocukluğu Gaziantep’in Suriye sınırına birkaç kilometre mesafede yer alan bir köyünde geçen 1935 doğumlu 10. Görüşmeci, babasının köyün ağası olduğunu ve dini yetkinlik bakımından da civarda ‘hoca’ olarak başvurulan kişi konumunda bulunduğuna işaret ederek en büyük ağabeyinin evde babasından Kur’an-ı Kerim okumayı öğrendiğini, kendisinin de en büyük ağabeyinden yine evde dini bir eğitim aldığını belirtirken, köylerinde okul bulunmadığını ekledi.²¹⁶ Çanakkale’nin Akçakoyun Köyü’nde 1931 yılında doğmuş olan 13. Görüşmeci, babasının köyün hocası olduğunu ve bu nedenle evde kardeşleriyle beraber ilk dini eğitimini babasından aldıklarını anlattı. 1933’te Yozgat’ın Başyayla Köyü’nde doğan 16. Görüşmeci de dini eğitimi, yaşadıkları köyün imamı olan babasından aileye ait olan Köy Odasında, köydeki diğer çocukların da katıldığı düzenli dersler yoluyla aldığını anlattı. Babasının medrese tahsili almış yetkin bir din alimi olduğunu ve köyde çocuklara Kur’an-ı Kerim okutan bir başka hoca daha bulunduğunu ekledi. Bu son iki görüşmeci köylerinde üçer yıllık ilkokul eğitimini tamamlamış kişiler olup bu veriler doğrultusunda erken dönemde

pozisyonları herhangi bir resmi statüsü bulunmayan kişiler tarafından, cemaatin maddi desteğiyle yürütülmekte olup bu durumun 1960’lara kadar devam ettiği söylenebilir. Taşradaki bu tip dini görevliler için fahri imam ifadesinin kullanımı yaygındır.

²¹⁶ “Babam en büyük ağabeyime öğrettikten sonra, ağabeyim, diğer ağabeylerime, torunlara falan köydeki tüm çocuklara o öğretti.”

Kur'an-ı Kerim eğitimi alma ile resmi okula gitme arasında ters yönlü bir ilişki görünmemektedir. Ancak çocukluğu Güneydoğu Anadolu bölgesindeki köylerde geçen görüşmecilerin hiçbirinin ilkokula erişimi bulunmayışı bir rastlantıdan ziyade merkezi iktidarın, mesafe arttıkça icrai etkinliğinin azalmasıyla bağlantılı olsa gerektir. Yaptığım görüşmelerde ilk Kur'an-ı Kerim eğitimini evde ailesinden alan son kişi, 1933'de Adana'nın Haruniye kazasında doğan 4. Görüşmeci idi. Bu kişinin dini eğitime erişiminin arkasında yatan ayırt edici bir faktör olarak ailesinin bölgedeki sosyo-ekonomik nüfuzu gösterilebilir. Zira babasının, bölgenin önde gelen ailelerinden birine mensup olan ve İmparatorluk döneminden beri süregelen şekilde müftülük görevini uhdesinde bulunduran bir zat olduğunu belirten görüşmeci, ilk eğitimini okula başlamadan evvel evde babasından aldığını şöyle ifade ediyordu; "Kur'an'ı babanın öğretmesi bile yasaktı. Müftü oğlu olduğumuz için biraz idare ediyorlardı. Pek ses eden olmuyordu." 4. Görüşmeci ayrıca babasının, civardaki köyleri düzenli şekilde gezerek yakın çevredeki pek çok çocuğa da dini eğitim verdiğini ekledi.

Erken dönemde evlerde yaygın biçimde Kur'an-ı Kerim eğitimi verildiğini gösteren tanıklıklara, hatırat literatürü incelenerek devam edilirse ilk olarak çocukluğu Konya'nın bir köyünde geçen 1922 doğumlu Ali Ulvi Kurucu'nun deneyiminden bahsedilebilir. Kurucu'nun aktardığına göre buldukları köyde imamlık görevini yürüten babası, evde kendisiyle beraber köyün diğer çocuklarına Kur'an-ı Kerim okumayı öğreten bir kişidir;

"Babam cemaatine "madem okullarda din dersi vermiyor, Kur'an öğretmiyorlar, sabahları çocuklarınızı gönderin, okul saatine kadar onları okutayım. Kur'an, din, iman bu yaşta öğrenilir" demişti. Çocuklar sırayla gelirlerdi. O dar vakitte verilen dersler bereketlendi. Bu şekil, kesintilerle 1939'a kadar birkaç sene devam etti... Babam bir akrabamızın oturduğu komşu eve abdest almaya giderdi. Yatsıya kadar orada, onların çocuklarını okuturdu... Babamın mescidinde çocuklara yaptığı Kur'an dersleri, yasağın şiddeti arttıkça arada bir kesiliyor, sonra tekrar

başlıyordu. Polislerin gelip gitmesi 1934-35 yıllarında sıklaştı. Baskı arttı. Derslere sık sık ara vermek zorunda kalındı.”²¹⁷²¹⁸

Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi ve Dini Hayat adlı çalışma kapsamında Mustafa Öcal’ın 1929 Sakarya Hendek doğumlu İsmail Cerrahoğlu ile gerçekleştirdiği görüşmede, Cerrahoğlu kardeşi ile birlikte evlerinde babaannesinden Kur’an-ı Kerim okumayı öğrendiğini anlatmıştır.²⁸⁶ Aynı eserde yer alan Mehmet Yalar ile yapılan görüşmede, Yalar beş yaşındayken, evde anne ve babasından dini eğitim almaya başladığını belirtmiştir.²¹⁹ Bu eserde mülakat yapılan kişilerden bir diğeri olan Kastamonu’ya bağlı Devrekani’de 1938 yılında doğan Tayyar Altıkulaç ise ilkokula gitmeden evvel evde dini eğitim almaya başladığını ve ilk hocasının, dedesi olduğunu anlatmıştır.²²⁰ Benzer şekilde Yozgat’lı Fazlı Lekesiz de 1940-41 yıllarında babasından Kur’an-ı Kerim okumayı öğrendiğini ifade etmiştir.²²¹

ii) Cami hocasından Kur’an Öğrenme Deneyimleri

Yaptığım Sözlü Tarih çalışması kapsamında görüştüğüm kişilerin aktardıkları ile incelediğim hatıratlardaki bulgular beraber değerlendirildiğinde, Tek Parti İktidarı yıllarında çocukların taşrada aldıkları dini eğitim biçimi açısından civarda dini bilgisi yeterli görülen zatlar veya fahri imamlar tarafından gizli olarak verilen kursların, evde doğrudan ebeveynden

²¹⁷ Düzdağ, M. Ertuğrul (2007), Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar – I, İstanbul, Kaynak Yayınları, s. 69, 70, 77. ²⁸⁶ Öcal, Mustafa (2008), Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat, C.3, İstanbul, Ensar Yayınları,

s.
²¹⁸ .

²¹⁹ Öcal, 2008, C.3: 204.

²²⁰ Öcal, 2008, C.3: 551.

²²¹ Öcal, Mustafa (2008), Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat, C.1, İstanbul, Ensar Yayınları, s. 204.

alınan eğitimden daha yaygın olduğu sonucuyla karşılaşılmaktadır. O nedenle burada 'gizlice' varlığını sürdüren kurslara gitmiş kişilerin tanıklıklarına yer vermek suretiyle dini eğitime erişimin olanakları üzerindeki inceleme derinleştirilebilir.

1930'da Gümüşhane'nin Salyazı köyünde doğan 8. Görüşmeci, köyün imamından, camide başka çocuklarla beraber Kur'an-ı Kerim öğrenip, hafızlığa çalıştığını belirtti. 1930'da Adana Pozantı'ya bağlı Yağlıtaş Köyü'nde doğan 11. Görüşmeci, ilk olarak doğduğu köyde 7-8 yaşlarında köylülerin tuttuğu bir imamdan köy odasında Kur'an-ı Kerim okumayı öğrenmeye başladığını anlattı. Ardından 10-12 yaşlarında, civardaki daha büyük bir köy olan Kamışlı'ya giderek Baysal hoca adlı bir zattan üç yıl Kur'an-ı Kerim eğitimi aldığını aktardı. Civar köylerden yirmi ila yirmi beş arası çocukla beraber mescitte yapılan bu kursta Tecvid eğitimi aldığını ekledi. 1929 Kilis Merkez doğumlu olan 12. Görüşmeci, 1943'te kendisiyle aynı mahallede yaşayan ve asli mesleği terzilik olan bir zattan Kur'an-ı Kerim dersi aldığını söyledi. 1945'te ise faaliyetlerini gizli yürütmeyen, resmi izinli olduğunu anımsadığı ve hocalığını Kamil Hafız diye bilinen bir zatın üstlendiği Kur'an Kursu'na devam ettiğini belirtti. 1942'de Adana'nın Yağlıtaş Köyü'nde doğan 15. Görüşmeci ilk dini eğitimini evde babasından aldığını daha sonra ise burada 11. Görüşmeci olarak kodladığım hocadan, Kur'an-ı Kerim dersleri almaya başladığını ifade etti.

Görüştüğüm kişilerden Kur'an eğitimini hane dışında almış olanların çoğunluğu bu kurs deneyimlerini genellikle kolluk kuvvetlerinin denetimlerine tanıklık eden 'baskın'lar ile bağlantılı şekilde aktardılar. O nedenle dönemin hane dışı din eğitiminin yapısını etkileyen bir faktör olarak bu baskın deneyimleri üzerinde durulabilir. Çocukluğu Gaziantep'in merkezinde geçen 1929 doğumlu 2. Görüşmeci, 10-11 yaşlarındayken mahalledeki hocanın

evinde Kur'an-ı Kerim öğrenmeye başladığını ve bu derslere kendisi gibi on beş ile yirmi arası çocuğun daha iştirak etmekte olduğunu anlattı. O dönemde aldığı Kur'an eğitimi ile baskınlar arasındaki ilişkiyi ise şu sözlerle belirtti;

“Hoca basılıyor dedikleri gibi tuvalete kaçtım.”

“Nerdeydiniz?”

“Hocanın evindeyiz. Herkes bir deliğe saklandı. Evimize gidiyok ya yolda gördükleri gibi elimizde kitap var ya; ‘bu ne lan!’ derlerdi. Hocadan geliyok dedin mi alır torbaya koyarlardı. Duyardık ki onları yakarlarmış.”

“Kaç öğrenci olurdunuz?”

“15-20”

“... Yolda göreni işte böyle elinden Kur'an'ı alırlardı.”

“Sizin hiç elinizden aldılar mı Kur'an-ı? Yok ben saklanırdım. Yorgan yeri vardı evde ben oraya bırakırdım, yanımda taşımazdım.”

“Birinin elinden Kur'an'ı aldıklarını gözünüzle gördünüz mü? Onu görmedim. Ama arkadaşlar söylerdi.”

1932’de Gaziantep’te doğan ve çocukluğu şehir merkezinde geçen 5. Görüşmeci ise 1939’da Kuran öğrenmek için Zübeyde Hoca isimli bir hanımefendiye gittiğini ancak hocanın, polis tarafından kursunun basılacağı istihbaratını alması üzerine kursu devam ettiremeyişi nedeniyle, Kur'an-ı Kerim okumayı öğrenmeden bu hocaya gitmeyi bıraktığını belirtti. Kendisi 1949 yılında bu kez Tekke Camiinin müezzinliğini sürdürmekte olan Kadiri tarikatı mensubu olduğunu belirttiği Ali Rıza Erhan hocadan Kur'an-ı Kerim okumayı öğrendiğini anlattı. Görüşmeci o dönemde babasının yanında çalışmaya başladığı için bu eğitimin geceleri yapıldığını ve ders bittikten sonra da diğer öğrencilerle beraber zikre devam ettiklerini ekledi.

1929’da Gaziantep il merkezinde doğan ve bir ağa oğlu olan 7. Görüşmeci, yaşadığı semtteki dini eğitim ortamını detaylı bir şekilde aktarmıştır;

“Kur’an-ı Kerim okumayı mahallemizde imamlık yapmakta olan, binbaşılıktan emekli tabur imamı Ali Efendi’den 5 yaşında, 1934 senesinde öğrendim. Babamın yakın dostuydu. O zaman Kur’an okuması yasaklanmıştı. Arada baskın olurdu. Öğrencileri kaçırdılar. Ara sıra hocaları, tutabildikleri öğrencilerle karakola götürürlerdi. Hocanın kendi oğlu ile beni okuttu o zaman. Başka talebesi yoktu. İlkokula gitmeden Kur’an’ı hatmettim.”

Görüşmeci çocukluğunun geçtiği mahallede benzer başka kurslar olup olmadığı yönündeki soruma ise şöyle yanıt verdi;

“Adile Hoca vardı. Yıkılmış olan medresenin bulunduğu yerin şeyinde çıkmazda kadın hocaydı. O, küçük oğlan ve kızları okuturdu evinde. Bir de Nazife Hoca vardı. Onun da talebeleri vardı. Abim öbür kadın hocalara gitti o bir şey öğrenemedi. Sistematiik bir şey değildi. Biraz daha türküntülü bir hava içinde olduğu için. Herkes rahatlık içinde değildi yani.”

7. Görüşmeci Ortaokula başladığı dönemde, bu kez Osmanlıca öğrenmek ve İlmihal okumak için yine babasının bir arkadaşı olan ve yan mahallelerinde yaşayan Tebiroğlu Abdülkadir Efendi’den, üç dört çocukla beraber, iki sene boyunca ders aldığını anlattı. Çanakkale Akçakoca Köyü’nde 1935’te doğan 14. Görüşmeci, çocukken Kur’an-ı Kerim okumayı, köydeki caminin imamından “yarım yamalak” şekilde öğrendiğini ifade etti. Aynı yıllarda eğitimin üç yıllık olduğu köydeki ilkokula da devam ettiğini belirten görüşmeci, o dönemde öğretmenin bir sene gelip bir sene gelmediği bir düzene göre okulun faaliyet gösterdiğini belirterek, öğretmenler dini eğitime sıcak bakmadığı için onların gelmediği sene camiye gidip, onlar okulda eğitime başladıktan sonra ise gizli gizli evlerde dini eğitimin sürdüğünü anlattı. Bu çerçevede kendi başından geçen bir olayı aktararak seküler eğitim ile dini eğitim arasındaki gerilimin hukuki bir çatışmaya dönüşüne dair tanıklığını ortaya koydu;

“1940’ların başı... köyde cami vardı. Onun imamı öğretti Kur’an’ı. Okula öğretmen gelmiyordu gelmeyince biz de camiye gidiyorduk... Öğretmen gelince, ben okula giderken camiye de gitmeye devam ettim. Camiye gidince öğretmenler şikâyet etmiş beni. Benle beraber iki talebe daha var. Biri kızlardan. Yenice’ye mahkemeye gittik. Hakimin karşısına çıktık. Muhtarla öğretmen de var yanımızda. Hakim, muhtara döndü dedi ki; “Okula gitsinler, beşinci sınıfta bitirsinler” dedi. “Ondan sonra biz okuyacağınız imama belge vereceğiz. Belgeli imamlar okutacak sizi. Öyle başkalarından gizli gizli okuma olmayacak” dedi. Ondan sonra imamın yanına gitmedik biz de.”

Kur'an eğitimine dair denetim olduğu yönündeki anlatılar ekseninde, kent merkezi söz konusu olduğunda, iktidarın düzenli bir kontrol sistemi geliştirmek yoluyla illegal kursların varlığına müsaade etmemeye dönük bir politika izleme eğiliminde olabileceği düşünülebilir. Ancak Gaziantep örneğinde her üç görüşmecinin de bir şekilde Kur'an eğitimlerini toplu şekilde verilen kurslara devam ederek sürdürebildikleri ve kendilerinin doğrudan herhangi bir hukuki işleme tanıklık etmemiş olmaları göz önünde tutulduğunda iktidarın yaptırım gücünün, etkin bir denetim ağı kurmaktan ziyade insanları bu faaliyetlerden koparmaya yetmeyecek düzeyde bir korku uyandırmakla iktifa edebildiği görülmektedir. Başka bir ifadeyle bu örnekler iktidarın taşradaki tezahürünün sınırlarını göstermektedir.

Çanakkale'de yaşanan olay ise rutin bir denetimle değil yörede görevli olan öğretmenin şikâyeti doğrultusunda vuku bulduğundan bu vaka da merkezi ve sistematik bir denetleme şebekesine bağlanarak açıklanamayacaktır. Ayrıca mahkemeye intikal eden bu olayın, hakim tarafından herhangi bir cezai işlem yapılmadan, dini eğitimi kaldırmayı değil düzenlemeyi vaad eden bir yoruma dayalı olarak neticelendirilmiş olması da dikkate değerdir. Bu vakanın yaşandığı Akçakoca Köyü'nde yaşamakta olan ve babası da o yıllarda çocuklara dini eğitim veren diğer görüşmecinin (13. Görüşmeci) naklettiği bir başka vaka, denetim meselesi ve halkın bununla başa çıkma adına geliştirdiği pratiklere dair güçlü bir örnek vermesi açısından ilgiye değerdir;

“Benim peder de hocalık yapıyordu. O, bize evde öğretiyordu. Bi de odalar vardı eskiden kalma köyde. O odalarda delikanlılara babam, cahil kalmasınlar diye İslam'ın şartı, gusül, şundan bundan ders verirdi, namazı öğretirdi. Bizim buralarda okulları gezen gezici başöğretmen vardı; Nejat G. O duyuyor babamın gençlere din dersi verdiğini. “Bak hoca sen çocuk okutuyormuşsun, seni eli bağlı Yenice'ye gönderirim” demiş babama. Ondan sonra babam kaç kişi okutuyorsa, bir gün birinin öbür gün ötekinin evinde okutmaya başlamış. Baskın olur da yakalarlar diye saptırma yapıyor.”

Aynı köyde yaşanan bu iki olaydan yola çıkılarak, taşrada iktidarı temsil eder bir pozisyonda olan öğretmenlerin, toplumsal yaşamı denetleyen bir misyon yüklenebildikleri görülmektedir. Ancak önceki bölümde CHP'nin iç raporlarında ortaya konulduğu gibi iktidarın tüm ülke sathında böyle bir temsilci ağı oluşturmak için yeterli insan kaynağına sahip olmadığı ortadadır. Ayrıca öğretmenlik görevini üstlenen kişiler her zaman yeni rejimin bekçileri olarak yerli halkı denetleyen konumda olmadıkları gibi kimi durumlarda, iktidarın sekülerleşme politikalarıyla hiç de örtüşmeyecek biçimde oldukça dindar insanlar da olabiliyordu. Taşrada resmi görevde bulunan kişiler; iktidarın, yereldeki temsilciliği biçiminde tek boyutlu bir donanımla eyleyen statik 'tipler' olarak kategorileştirilmek yerine, bu insanların hem dindar, hem memur, hem iktidarın temsilcisi hem de taşralı olabilme gibi biçimlerde tecessüm ettiği üzere birden çok kimlik taşıdığı ve bu doğrultuda da hem taşradaki gündelik yaşantılarında hem de iktidarla olan temaslarında çok boyutlu ve çok yönlü, değişken ilişkisellikler içinde hareket ettikleri göz önünde tutulmalıdır.

Yukarıda bahsi kısaca geçmiş olan görüşmecilerden birinin babası bu duruma oldukça uygun bir örnek teşkil etmektedir. Çorum'un Mecitözü yöresindeki köylerde yeni rejimin eğitim seferberliğini düzenlemesi amacıyla başöğretmen olarak görevlendirilmiş olan 19. Görüşmecinin babası, oğlunun ifadelerinden anlaşılacağı üzere oldukça dindar bir devlet memuruydu; "Babam oruçlarını tutardı, Cuma'ya giderdi, ramazanda teravih kıları, itikadi olarak sağlandı. Dinde ne doğrudur ne eğridir onları gayet iyi bilirdi." Erken dönemde kamu görevi üstlenen insanların a'dan z'ye rejimin yılmaz bekçileri olmayabileceğini ortaya koyan bu bilgiler, iktidarın merkezden tesis etme kapasitesi bulunmayan denetim ağının, yerel memurlar aracılığıyla da her koşulda yürütülmesinin mümkün olamayacağını göstermektedir. Ancak burada değinilmiş olan veriler ışığında iktidarın taşradaki varlığı bir imam-öğretmen

gerilimine sıkışmış monoton bir ikilik üzerinden okunmaya da uygun değildir. Aksine taşradaki gündelik yaşamı, ilişkisellikler bağlamında tahayyül edebilmenin fikirsel çerçevesini genişletebilmek adına üzerinde durulan aktörlerin tipik kategoriler şeklinde alımlanmasına direnmek gerekmektedir. Devletin şiddet tekelinin taşrada tecessüm etmiş formu olarak jandarmanın gündelik hayattaki varlığı bu açıdan üzerinde durulmaya değer bir meseledir. Zira bu dönemde dini eğitim açısından köylerdeki en caydırıcı figür ‘jandarma’ olarak somutlaşmış görünmektedir. Genellikle jandarmanın köy yolunda görünmesi, dini toplantıların sona erdirilmesi için yeterli bir gerekçe olmaktadır;

“Asker gelmeden dağılıyorduk, görünce okuduğumuz yerden hep beraber dağılıyorduk veya da hiç dışarı çıkmıyorduk. Jandarma şu taraftan gelir (gösteriyor), yayan gelir görürüz. Gördük müydü ya hiç çıkmıyoruz ya da gizlice evlere dağılıyoruz.”

11. görüşmecinin 7-8 yaşlarında köyün diğer çocuklarıyla beraber cami imamından Kur’an okudukları döneme dair aktardığı bu ifadelere benzer bir anlatı 16. Görüşmeci ile yapılan mülakatta da bulunmaktadır;

“Yozgat’tan zaman zaman jandarmalar gelir, muhtarın odasına oturur, sorar soruşturur ama biz çok fazla böyle jandarma baskısı görmedik. Ama olurdu jandarmalar gelir, sorar soruşturur, yer içer gider. Ama devamlı bizim korkumuz vardı gelecekler, basacaklar, bizi hapsedecekler, zulmedecekler diye korkumuz vardı devamlı o dönemde.”

16. görüşmecinin anlatmış olduklarından yola çıkılarak, köye farklı maksatlarla uğrasa dahi jandarmanın varlığının köylü için bir tedirginlik yarattığı ve bu nedenle hoca ve talebeleri önlemler almaya sevk ettiği söylenebilir. 18. görüşmeci jandarma ile karşılaşma ihtimaline karşı çocukların aldığı bir önlemi şöyle aktarmıştır; “Zaten jandarma falan gelirse hoca ders yapmazdı o gün. Hatta jandarma geldiyse biz spora gidiyoruz derdik.

Elifcüz falan koltuğumuzda saklardık.” Kur’an okurken jandarmayla karşılaşmış olan 8.

Görüşmeci bu anısını şöyle aktardı;

“Jandarma geldi miydi, korku var. Ama 9-10 yaşındayım köy odasında mukabele okuyorum, jandarma geldi. Ben durdum tabii. Jandarma demek ki temiz bir ailenin çocuğu; “siz yapın,” diyor okuyun demesi lazım anlaşılın şey yok(bilgisi) ama hoşgörüsü var.”

Bu örneklerde önemli bir korku unsuru olarak imlenen jandarmanın, doğrudan Kur’an kurslarını denetlemek gibi bir maksatla ‘baskın’ yapmaya gelmediği yahut rutin kontroller gerçekleştirmediği anlaşılmaktadır. Ayrıca jandarma olarak görev yapan kimi er ya da subayların da rejim ve onun uygulamaları ile tek yönlü bir ilişki içinde olmadıkları görülmektedir. 16. Görüşmecinin aktardığı bir anekdot bu yönde bir örnek olarak değerlendirilebilir;

“Derslerde hiç baskın oldu mu?”

“Büyük ağabeyim Hasan Hüseyin jandarmaydı. Biz köyde babamdan ders okurduk. Abim de İstanbul’dan Erzurum’a sevkiyat götürüyormuş, Yerköy’e (Yozgat) gelince köyüme uğrayım demiş. Biz odada ders okuyoruz. O zaman çok yasaktı okumalar falan. Şiddetli korku vardı. Hükümet zalimdi o zaman. Biz okurken kapı açıldı silah omzunda bir jandarma içeri giriverdi. Biz korktuk tabii; eyvah! basıldık diye. Meğer abimmiş. O zamanki korkudan abimizi tanıyamaz duruma geldik korktuk.”

“Ağabeyiniz Kur’an okumayı biliyor muydu?”

“Bilir. Okur, okutur.”

Ancak halkın, merkezi iktidar tarafından yapılan düzenlemeler vasıtasıyla dini eğitimin, yasaklanmış olmasının bilgisine vakıf olduğu bu nedenle de Kur’an kurslarının varlığının gizli tutulabilmesi adına hocaların bir takım önlemler alma ihtiyacı hissettikleri anlaşılmaktadır. Görüşmelerden elde ettiğim sonuçlara göre, taşrada gizli dini eğitim faaliyetlerinin sürdürülmesi için benimsenen en tipik önlem ‘nöbet tutma’ olarak belirtilebilir. Mersin Tarsus’a bağlı Kayadibi Köyü’nde 1940 yılında doğan 17. Görüşmeci, 6-7 yaşlarından itibaren her ramazan köye civar illerden geçici olarak gelen hocalardan köyün çocuklarının topluca Kur’an-ı Kerim dersi aldığını, kendisinin de böyle öğrendiğini belirterek bu kursta uyguladıkları nöbet tutma sistemini şöyle anlattı;

“Bizden büyük arkadaşlar vardı. Saffet, Bahattin vardı. Hoca, Caminin bir köşesine birini durdururdu bir köşesine diğerini. Kendisi içerde (hoca) biz dışarda ders yapardık. İçeri alma yok.”

“Nöbet mi bekliyordu onlar?”

“He ya; ‘hocam jandarma geldi’ derdi heyecanlı heyecanlı, hoca bizi dağıtıverirdi.”

2. Görüşmeci de Gaziantep il merkezinde gittiği kursta benzer bir sistemin

kullanıldığını aktardı;

“Haber geliyor, bizi kaçırıyorlar.”

“Haber nasıl geliyordu?”

“Herhalde dışarda hocanın oğulları var ya karakoldan geldiklerini gördüler mi haber verirlerdi. Hoca; ‘çocuklar hemen saklanın’ derdi, saklanırdık.”

İsmail Kara tarafından kaleme alınan, kendi babasının Erken Cumhuriyet Dönemi’nde Doğu Karadeniz’deki dini eğitim tecrübelerini ortaya koyan *Kutuz Hoca* adlı biyografik eserde Kutuz Hoca, ders aldığı dönemde Kur’an kurslarında nasıl nöbet tuttuğunu şöyle ifade etmiştir;

“Hoca, dersi ileride olan talebelere ilk ders alanı pencerenin sahanlık kadar geniş kenarına oturtur, jandarmaları kollamasını tembih ederdi. Bu görevi ben de çok yaptım. Çünkü o yıllarda jandarmalar ansızın camilere ve Kur’an kurslarına baskın yapıyor, körpe çocuklara bağırıyor, çağırıyor, takkelerini tüfeğin namlusu veya eliyle yere fırlatıyor, bazen dayak atıyor, hocalara ise hakaretler yağdırıyor, camii isterse alıp götürüyordu. Jandarmaların geldiği haber alındığı ya da görüldüğü zaman ilk yapılan şey Kur’an, cüz ve elifbe nüshalarını ortadan kaldırmak olurdu, çünkü bunlara karşı tepkileri her zaman daha sertti. Gizleme faaliyetinden sonra da hoca dahil herkes bir tarafa sığırdı.”²²²

Kutuz Hoca tarafından aktarılan bu anekdot, denetimlerin ani baskınlar şeklinde ve sıkça yaşandığını vurgulaması bakımından ilginçtir. Çünkü ulaştığım kaynaklarda baskınların genellikle düzenli değil şikâyet üzerine cereyan ettiğine dair anlatılara rast geldim. Bu yöndeki bir başka tanıklık olarak 4. Görüşmecinin, hem nöbetçilik sistemi hem de jandarma kontrollerinin işleyiş yapısına dair verdiği bilgiler üzerinde durulabilir. Evde

²²² Kara, İsmail (2000), *Kutuz Hoca’nın Hatıraları*, İstanbul, Dergah Yayınları, s. 36

annesinin mahallenin çocuklarına düzenli olarak uzun yıllar boyunca Kur'an dersi verdiğini aktaran görüşmeci, nöbet sisteminin de uygulanmakta olduğuna değindi; "Muhakkak damın başında bir tane nöbetçi çocuk olurdu jandarmayı gözleyen." 4. görüşmeci, taşradaki bu dini eğitimi tehdit eden önemli bir mekanizmanın 'şikâyetler' olduğuna değinerek, rutin kontrollere dayalı şekilde işlemediği anlaşılan denetimlerin, halk arasında rejimin bu yöndeki politikalarına destek olanlar tarafından yapılan ihbarlar yoluyla gerçekleştiğini ifade etmiştir. Ali Ulvi Kurucu'nun anılarında yer alan aşağıdaki kısım bu ihbar mekanizmasının işleyişine dair bir örnek teşkil etmektedir;

"Yazı inkılabı oldu. Köy imamlarının Konya'ya gelip on beş gün yeni harfleri öğrenmeleri mecbur tutuldu. Babam da gitti. On beş gün sonra yeni harfleri öğrenmiş olarak döndü. Yanında yeni harflerle alfabe vesaire de getirmişti. Hem latin harflerini öğretiyor hem de eskimez yazımızla yine medresesine devam ediyordu. Fakat o günlerde jandarmalar dolaşmaya başlamışlardı. Göçü'nün nahiyesi Yazma'da bulunan karakoldan bir gün jandarmalar gelip mektebimizi bastılar. Fakat dayım o sırada köyün muhtarıydı. Gelip jandarmaları aldı, misafir etti. Yemekler yedirdi. Anneannem su böreği açtı, ikram ettiler. Jandarma çavuşu "ihbar var!" diyordu. Bu ihbar var sözü, babama çok ağır geldi. "Yahu köylerde fahişe kadınları getirip oynatırlar, kapatıp metres tutarlar. Bunlara ihbar yok da ben, cahil köylünün çocuğunu okutuyorum, gelip suçlu gibi mektebimi basıyorlar" diyordu."²²³

Kurucu'nun babasının ağzından aktardığı bu ifadelerin sonunda yer alan ve iktidarın bir kontrol mekanizması olarak yasaklayıcılığına değil de bu yasaklara kendilerinin maruz kalmasına itiraz eden anlayış, dönemin muhafazakâr direniş tavrının niteliğine dair ipuçları veren bir unsur olarak ileride derinleştirilmek üzere şimdilik burada işaret edilmekle iktifa edilebilir.

4. görüşmecinin ihbar konusunda paylaştığı malumat ise hem bu mekanizmanın nasıl işlediğini göstermesi açısından hem de şikâyetlerin muhatabı olan resmi yetkililerin, iktidarın

²²³ Düzdağ, 2007: 39-40.

hâkim yaklaşımı dışında iradi hareket alanlarına sahip olabildiklerini ortaya koyması bakımından çarpıcı bir örnek sunmaktadır;

“Babam zaten Haruniye’nin, Bahçe’nin köylerini dolaşır Kur’an öğretirdi. Babama pek seslenmezlerdi. Adamlar idare ediyordu. Birine(Mahmut Efendi) Kur’an’ı öğretmiş babam, artık sen de çevrendeki çocuklara öğret demiş. O da öğretmeye başlamış. Mahmut Efendi’yi çocukları okutuyorsun diye yakalıyorlar. 2-3 gün yatırıyorlar nezarete sonra bırakıyorlar. Nahiye müdürü bir daha çocukları okutmayacaksın diyor. Nahiye Müdürü de namazlı abdestli bir adammış. Ama CHP’liler yine şikâyet ediyor. Bu işler zaten şikâyet ile oluyor, CHP’liler şikâyet ediyor.”

“Peki köydeki hocayı bilip de nasıl şikâyet ediyorlar?”

“Köylüler şikâyet ediyor.”

“Köylüler içinde de CHP’li var o zaman?”

“Var tabii. Hem çocuğunu gönderiyor, hem şikâyet ediyor (gülüyor).”

“Mahmut Efendi Nahiye Müdürü’ne; Sen de namazlı adamsın niye Kur’an okutma diyorsun’ diyor. O da; ‘Oğlum, sana eziyet etmezsem beni burdan sürerler, bu sefer gelen adam seni iyice perişan eder. Onun için ben seni sıkıştırıyorum sadece iki gün nezarete yatıp devam ediyorsun’ diyor. Sonra şikâyetlerin arkası kesilmeyince Nahiye Müdürüyle Mahmut Efendi anlaşılıyor. Jandarmayla baskın yapmadan evvel Müdür, bizim hocaya haber yollatıyor ki kitapları, öğrencileri saklasın. Sonra şikâyet edenlerle beraber kalabalık bir ekip gidiyor baskına. İhbar asılsız çıkınca da kaymakam, şikâyetçilere kızarak; ‘Bir daha devleti asılsız iddialarla meşgul ederseniz hepinizi atarım içeri’ diyor.”

De Certeau’nun gündelik hayatta, iktidarın tahakküm düzenine kafa tutmak için geliştirilen manevralar olarak ‘taktik’ kavramına yüklediği anlam bu anıda vücut bulmuş gözükmektedir. Yerel dinamiklerin işleyiş biçimlerine dair önemli ipuçları barındıran bu anekdot bir yandan da bir devlet memurunun ‘yasadışı’ faaliyette bulunan din adamına destek verebildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Yasa dışı dini faaliyetler yargıya intikal ettiklerinde ortaya çıkan tablo açısından benzer nitelikte bir başka örnek ise şöyledir;

“Konya’da Hacı Üveyis Zade Mustafa Efendi Hazretleri Kur’an okutmaktan hiç geri kalmamış. Devamlı onu yakalar, polis karakoluna götürürlermiş... Hoca efendi Kur’an okutma suçundan mahkemeye verilir. Mahkeme reisi Hoca efendinin; ‘bir daha yapmayacağım’ demesini ister. Hoca efendi kabul etmez. Reis ısrar eder. Bunun üzerine Hoca efendi; “Reis Beyefendi oğlum, üç günlük dünya için defter-i a’malime Kur’an okutmayacağım diye yazdırmam, cezam ne ise razıyım” der... Bunun üzerine mahkeme reisi; “sanık bir daha yapmayacağımı söyledi” deyip hoca efendiyi beraat ettirir.”²²⁴

²²⁴ Öcal, 2008, C.3: 62.

Yukarıda 4. Görüşmeci tarafından aktarılan olayda görülen, merkezden üretilen politikalar ile yerelde vuku bulan pratikler arasındaki açığı, dini eğitimin başka biçimleri üzerinden de gözlemlenmesi mümkün olan bir durumdur. Dini eğitimin sürekliliği bağlamında bu olgu, faaliyetleri 1924 yılında resmi olarak yasaklanmış olan medreselerin Erken Cumhuriyet Dönemi'ndeki varlıklarının izleri sürülerek derinleştirilebilir.

1935'te Elazığ'a bağlı Tadım Köyü'nde doğan 18. Görüşmeci 5-6 yaşlarında köydeki hocadan Kur'an-ı Kerim okumayı öğrendiğini ve 10 yaşındayken Elazığ'a giderek İzzet Paşa Camii'nde verilen Kur'an Kursuna başlayıp burada bir sene tecvit iki sene kadar da Arapça eğitimi aldığını anlattı. 1951 yılında ise medrese eğitimi almak için Erzurum'a gittiğini ve burada önce Hacı Faruk Bey'den sonra da Erzurum müftüsü olan Solakzade'den medrese usulünce dini eğitim aldığını ifade etti. Bu noktada, bahsi geçen medresenin 1950 öncesindeki varlığına tanıklık eden bir diğer görüşmecinin hatırladıklarına başvurulabilir. 1926 doğumlu 1. Görüşmeci, 1940-1944 yılları arasında abisiyle birlikte Erzurum'da medresede tahsil gördüğünü anlattı. Bu noktada kendisiyle gerçekleştirmiş olduğum görüşmenin medreseyle ilişkin bahsini olduğu gibi aktarmayı uygun buluyorum;

“Siz medrese eğitimi aldığınızda, medreseler resmi olarak kapatılmıştı. O sırada bu tip bir yer faaliyetlerine nasıl devam edebiliyordu?”

“Doğru konuşmak lazım. Atatürk medreseleri falan kapattı ya. Bu medreseleri, tekkeleri kapatması sadece kasten dine bir şey olarak değildi. Oradaki bir takım uygunsuzluklardı. Güvenilen kişilere göz yumuluyordu. Bizim Solakzade'nin medresesine gittiğimiz zaman ekmeğe yoktu. Hiçbir yerde un yok, buğday bulunmuyor. Solakzade güvenilen bir kişi. Erzurum müftüsüydü o zaman. Öyle bir itimat kazanmıştı ki 18.Kolordudan Solakzade'nin medresesine, orada Arapça okuyan talebelere tayın gelirdi. Solakzade o tayınların herbirini dört parçaya bölerdi. 250 gramlık olacak şekilde ayırır, talebelere taksim ederdi. Eğer o olmasaydı, biz medrese tahsilini yapamazdık. Evde un yok şu yok bu yok. Eve geliyoruz biz yiyecek bir şey yok.”

“Yani Ordu desteklemiş mi oluyordu?”

“Evet ordu destekledi.”

“Sizin orada olduğunuz süre boyunca medreseyle herhangi bir denetim kontrol gibi bir şey oldu mu?”

“Hayır, itimat ediyorlar. O dönemde dört sene falan devam ettik. Abim okumadı sonra. Hat sanatına devam etti. Onu medresede öğrendi. Hat hocaları da vardı. Arapçayı değil sanatı tercih etti. O sırada medreselerin kapandığı sırada, medreselerdeki hoca efendilerden güvenilen hocaefendilerin medreselerine dokunmadılar.”

“Böyle bildiğiniz güvenilir medrese olarak o dönemden başka neresi var?”

“Doğuda çoğu devam etti. Onun için şimdi doğuda hocaefendi çoktur. Mesela Siirt tarafında. Devam eden oldu. Oralarda da böyle itimat edilen şeyler vardı. Ve bunlardan çok da yararlandı...O dönemde medreselerin çoğuna dokunulmadı. Faydasını da hâlâ görüyoruz.”

“Peki Erzurum’daki medresede ne kadar öğrenci vardı?”

“Kırktan fazlaydı.”

Bilhassa bu son bilgiler ışığında, resmi anlatının aksine Tek Parti İktidarı döneminde varlığını devam ettirmekte olan medrese(ler) olduğu anlaşılmaktadır. Erzurum’daki medresenin başında aynı zamanda il müftülüğü gibi idari bir görevle bürokrasi içerisinde de yer alan ve Diyanet İşleri Riyaseti’ne bağlı bulunan bir yetkilinin bulunması durumu daha da ilginç hale getirmektedir.

Erken Cumhuriyet Dönemi’nde taşrada dini eğitimin nasıl sürdüğüne dair gözlemleri hatırat literatürü üzerinden örneklendirilerek resmi anlatı ile çakışan bulgular çeşitlendirilmeye devam edilebilir. Hatırat literatürü incelendiğinde taşrada dini eğitim konusunda öne çıkan tecrübeler, verilerin analiz edilmeye uygun biçimde sunulabilmesi ve taşradaki eğitim koşullarının detaylı şekilde incelenebilmesi adına iki başlığa ayrılarak ele alınabilir. İlk olarak, bulunduğu yerde nam salmış bir hoca olarak, talebe yetiştiren yaşadığı bölge ile özdeşleşmiş hocalar ve onların Tek Parti İktidarı döneminde neredeyse aralıksız biçimde devam eden dini eğitim faaliyetleri bir başlık altında incelenmeye uygundur. İkinci başlıkta ise daha çok o dönemde talebelik etmiş kişilerin hatıralarına yoğunlaşan eserlerde ortaya çıkan ve dini eğitimin hanenin dışına taşındığında devletin denetimi ile karşı karşıya kalması üzerine yoğunlaşan anlatılara yer verilecektir. Ulaşabildiğim kaynaklar doğrultusunda birinci kapsamda değerlendirilebilecek şahıslar olarak, Çaykaralı Hacı Hasan

Efendi, Geredeli Ahmet Kemaleddin ve yine aynı bölgeden Hafız Hasan Şen'in din eğitimi faaliyetlerine kısaca değinilebilir.

iii) Hatırat Literatüründe Hocalar Ekseninde Kur'an Eğitimi

a) Çaykaralı Hacı Hasan (Hasan Rami)

II. Meşrutiyet döneminin henüz ilk yıllarında 1909'da Trabzon'un Çaykara İlçesine bağlı olan Akdoğan Köyü'nde dünyaya gelen Hasan Rami'nin medrese eğitimi, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun yürürlüğe girmesiyle 1924'te kesintiye uğramıştır.²²⁵ Yaşadığı köydeki medresede müderris olan Veliefendizade Tayyip Zühdü Efendi'den almakta olduğu dini tahsil yarım kalınca ilkokula başlamış ancak dördüncü sınıftayken okulu bırakmış ve bir müddet sonra da askere gitmiştir.²⁹⁴ 1933 yılında askerden döndükten sonra dini tahsiline devam etmeye karar veren Hasan Rami, eski hocası Tayyip Zühdü Efendi'nin evinde ve gizli olarak yarım kalan medrese tahsiline devam etmiştir.²⁹⁵ Hasan Rami bu süreçte bir yandan da Of'un Uğurlu Köyü'nde bulunan Mehmet Rüştü Aşıkutlu'dan kıraat ve aşere dersleri almıştır.²²⁶ Medrese usulüne uygun olarak 1938 yılında eğitimini tamamlamış ve Tayyip Zühdü Efendi'den icazet almıştır.²²⁷ Bu icazetle aynı yıl köyünde fahri olarak imamlığa başlamış, 1944 yılında ise Diyanet İşleri Riyasetince düzenlenen imtihanı kazanarak

²²⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, (2013), "Yavuz, Hasan Rami", TDV İslam Ansiklopedisi, 43. Cilt, s.351.

²⁹⁴ Yavuz, 2013: 351. ²⁹⁵ Yavuz, Yunus Vehbi (2008), Çaykaralı Hacı Hasan Efendi, C.1. İstanbul, Feyiz Yayınları, s. 37.

²²⁶ Yavuz, 2013: 351. Mehmet Rüştü Aşıkutlu da tıpkı Hasan Rami gibi medrese tahsilini sürdürmekteyken, medreseler kapatılmış olmasına rağmen Dursun Feyzi Efendi'den eğitim almayı sürdürmüş ardından dini eğitimin yasaklı olduğu yıllarda İstanbul'a giderek çeşitli din alimlerinden kıraat eğitimi almayı sürdürmüştür. 1936 yılında resmi olarak kendi köyüne Kur'an öğreticisi olarak ve 1941'de ise Of merkez vaizliğine atanmıştır. Bu görevleri resmi olarak ifa ederken bir yandan da fahri olarak medrese usulüne göre Arapça, fıkıh ve kıraat ilimleri okutmaya devam eden Aşıkutlu'nun o yıllardaki öğrencilerinden biri de Hasan Rami'dir. Aşıkutlu, Emin (1991), "Aşıkutlu, Mehmet Rüştü", TDV İslam Ansiklopedisi, 4. Cilt, s.6; Yavuz, 2008, C.1: 168.

²²⁷ Yavuz, 2008, C.1: 38.

Akçabat'a vaiz olarak atanmıştır.²²⁸ Bu yıllarda Hasan Rami bir yandan Diyanet İşleri Reisliği bünyesinde çalışan bir kamu personeli konumundayken bir yandan da Çaykara'da medrese geleneğine bağlı dini eğitim sistemini sürdüren ve pek çok öğrencisi olan popüler bir hocaydı. 1940'lı yıllarda artık kendi öğrencilerini yetiştirmeye başlayan ve Çaykaralı Hacı Hasan olarak tanınan Hasan Rami öğrencilerine icazet vermeye

1949 yılında başlamış ve o yıllarda kanunen yasak olmasına rağmen 2 Haziran 1949'da Kuçunga Mahallesi Camii Şerifinde, 2000 kişinin katıldığı bir törenle beş talebesine icazet vermiştir.²²⁹ 1940'lardan itibaren Çaykara'da hem çocuklara hem de yetişkinlere medrese usulünü sürdürerek İslami ilimleri öğreten Hasan Rami bir yandan da resmi görevini sürdürmüştür. Bu süreçte talebesi olmuş kişilerden bazıları, kendisinden icazet aldıktan sonra resmi olarak din görevliliği yapmıştır.³⁰⁰

b) Geredeli Ahmet Kemaleddin

1885 yılında dünyaya gelen Ahmet Kemaleddin ilk dini eğitimini Gerede'deki medreselerde almış olup daha sonra İstanbul'a giderek tahsiline devam etmiş ve icazet almıştır.³⁰¹ Gerede'ye müderris olarak dönüp medresede ders vermeye başlasa da önce I. Dünya Savaşı ardından da Kurtuluş Savaşı nedeniyle medrese eğitimi kesintiye uğramıştır. 1921'de tekrar müderrisliğe başlamış ancak bu sefer de medreselerin kapatılması ile ders vermeye devam edememiş ve Debbağhane Medresesi'ndeki müderrislik görevi vaizliğe

²²⁸ Yavuz, 2008, C.1: 43-44.

²²⁹ Yavuz, 2008, C.1: 178. ³⁰⁰ Yavuz, Yunus Vehbi (2008), Çaykaralı Hacı Hasan Efendi, C.2. İstanbul, Feyiz Yayınları, s.100-101. ³⁰¹ Bayraktar, M. Faruk (2016), Geredeli Müftü Ahmet Kemaleddin Efendi, İstanbul, EminEvim Yayınları, s. 118.

çevrilmiştir.²³⁰ Ahmet Kemaleddin'in medresesinin kapatılıp görevinin değiştirilmesine karşı geliştirdiği tavır, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde yeni rejimin vazetmekte olduğu değişimden memnun olmayan muhafazakar kesim içindeki başa çıkma biçimlerinden yaygın olan birini temsil etmesi bakımından anlamlıdır. Ahmet Kemaleddin'e hasredilmiş biyografik eseri kaleme alan Faruk Bayraktar, hocanın bu 'tavrını' şöyle izah eder;

“Kendi ifadeleriyle namaz, oruç ve itikadi meseleler ile korkular içinde kah vaaz kah sükut ederek yirmi yıl meşgul oldu. 1940'larda eski şiddetli baskılar biraz gevşer gibi oldu. Kemaleddin Efendi kendi ifadesiyle hevesli ve dindar gençlere perde arkasında dini ve Arapça dersler vermeye başladı. Müsamahalı günlerde camiide vaaz şeklinde çalışarak birkaç genç müftü, vaiz ve imam yetiştirmeye imdad-ı ilahi ile muvaffak olduklarını belirtir..”²³¹

1924'ten 1945'e kadar tedirginlik içinde yaşayıp, gizlice talebe yetiştirmeye çalışan eski bir müderris olarak dini faaliyetlerini, ona verilen 'müsamaha' ölçüsünde uygulayan Kemaleddin Hoca, o sene Gerede müftülüğüne atanmış ve bu görevi 1968 yılına kadar sürdürmüştür.²³² Yani siyasi düzlemde memnun olmadığı değişikliklere kafa tutmak yerine bu sürece ayak uydurmuş gözükersen bildiğini yapmaya devam etmiş ve çizdiği uzlaşmacı profilin de yardımıyla olsa gerek bir din adamı için yaşadığı yerin en yetkin resmi pozisyonu olan müftülük görevine layık bulunmuştur. Kemaleddin Hoca'nın 1930'lu ve 40'lı yıllarda iktidar tarafından yasaklanmış olan dini faaliyetlerini kesmediği halde bürokratik olarak terfi etmiş olması belirlediği tavrın işe yaradığını göstermektedir. Hayatının anlatıldığı kitapta onun bu gizli faaliyetleri tanıklar tarafından da ortaya konulmaktadır. Örneğin oğlu Mehmet Habibullah Üstün; “Babam bizi evde gizli olarak okuturdu. O devirlerde (40'lı yıllar kastediliyor) açıkça Kur'an okutmak, dini öğrenmek, öğretmek hele hele Arapça ders vermek

²³⁰ Bayraktar, 2016: 119, 120.

²³¹ Bayraktar, 2016: 122.

²³² Bayraktar, 2016: 124.

yasaktı ve çok büyük suç sayılırdı”²³³ sözleriyle bu durumu anlatırken öğrencilerinden biri olan Hacı Ömer Cevahiroğlu; “O zamanlarda (30’ların sonu-40’ların başını kast ediyor) hoca efendilerin ders okutmaları gayet zordu. Bir yandan resmi müsaade yok, bir yandan tazyikler var, iş ciddiye binse cezalar var. Bu şekilde ders okutuyordu”²³⁴ demektedir. Bu emsaller, Kemaleddin Hoca’nın, siyasal iktidarın politikalarına razı gelmediğini ancak itirazını açıktan yapmak yerine mevcut düzenle barışık gözükerek faaliyetlerini sürdürdüğünü göstermektedir.

Kemaleddin Hoca’nın tavrında görülmekte olan ve çalışmanın devamında başka örneklerde Erken Cumhuriyet Dönemi’nde muhafakazar kesimler içerisinde belli bir yeri olduğuna kanaat getirdiğim bu yaklaşım, Michel De Certeau’nun iktidarın dayattığı koşulları değiştirmeye uğraşmak yerine onlara ayak uydurarak direnme pratikleri geliştirme biçimlerini ifade etmek için kullandığı “yeniden kullanım operasyonları” kavramı ile açıklanabilir.²³⁵

c) Hafız Hasan Şen

1894 yılında Çankırı’da doğan Hasan Şen henüz çocukken ailesiyle Düzce’nin Pırpır Köyü’ne taşındı.²³⁶ Köyde Kur’an okumayı öğrendikten sonra birkaç kilometre mesafede olan Çilimli’de medrese tahsili aldı.³⁰⁹ Cumhuriyet devrinde dini eğitimine devam etmek için

²³³ Bayraktar, 2016: 276.

²³⁴ Bayraktar, 2016: 369.

²³⁵ De Certeau bu kavramı, güç ilişkilerinde donanım açısından daha zayıf konumda bulunanın, kendine dayatılan araçları, direnişe kullanışlı hale getirerek kendine doğrultulan silahı kullanıma sokması biçiminde ele almaktadır (De Certeau, 2009: 104-105).

²³⁶ Bitemir, Kamil Uğur (2010), “Şen, Hasan”, TDV İslam Ansiklopedisi, 38. Cilt, s. 534. ³⁰⁹ Bitemir, 2010: 534.

İstanbul'a gitti ve burada Kesikbacak İsmail Efendi'nin öğrencisi oldu.²³⁷ 1943 yılında hocasından icazet alarak Düzce'ye döndü ve burada fahri olarak başladığı imam-hatiplik görevinde iken bölgedeki çocuklara bilhassa hafızlık çalıştıran önemli bir alim olarak görüldü. Merkez Camiinde fahri olarak sürdürdüğü Kur'an Kursu hocalığı görevine 1946 yılında resmi olarak atandı ve otuz üç yıl boyunca sürdürdüğü bu görev süresince dört binden fazla öğrenciye hafızlık çalıştırdığı tahmin edilmektedir.³¹¹ Aynı yıllarda Düzce'de dini eğitim almakta olan Harun Soydaş'ın, Öcal'ın çalışmasında yer alan anısı, Hafız Hasan'ın din eğitimi verdiği koşullarla tezat bir durum oluşturmaktadır;

“Evet malesef o yıllarda böyle şeyler yaşıyordu. Üstelik benim hafızlık hocam Mahmut Efendi de böyle bir olay yaşamıştır. Çünkü hocamız bizi resmi izni olmadan ve sırf Allah rızası için okutuyordu. Bu şekilde izinsiz Kur'an okutan hocalar çok sıkı takip altında idi... 1939 ya da 40 idi. Düzce'nin Çiftlik Köyü'nde hafızlık yapıyordum. Hocamız bize camide Kur'an okuturken bir gün jandarmalar baskın yaptı. Hocamızı yakalayıp ellerini kelepçelediler ve itekaka hakaretler yağdırarak ifadesi alınmak üzere Beykoz Nahiyesi Jandarma karakoluna götürüldüler... Hocamız Çerkez asıllıydı ben de Çerkezim. Jandarmalar onu götürmeden bir fırsatını bulup Çerkezce olarak benden durumu Düzce Müftüsü Kürtzade Mehmet Efendi'ye bildirmemi istedi... Müftü efendi ilmi, dini ve siyasi ağırlığı olan bir kişiydi. Hatta Atatürk ve İnönü ile doğrudan görüşebilen bir kişiydi...”²³⁸

O yıllarda Hafız Hasan ise herhangi bir baskı görmeden talebe okutuyor, hafızlığa erişen öğrencileri için şehir merkezindeki camiide büyük mezuniyet merasimleri yaptırabiliyordu.²³⁹ Soydaş'ın bahsetmiş olduğu Düzce müftüsünün yerel idare karşısında ciddi bir nüfuzu olduğunu gösteren bir başka anekdota Hafız Hasan'ın biyografisini aktaran İlhan Akın'ın eserinde rastlanmaktadır. Buna göre bir polis komseri, sokakta başlarında takkeyle gördüğü bir grup çocuğun takkelerini toplar ve çocuklara çıkarır. Olayı haber alan müftü, hemen emniyet müdürüne giderek komsere haddinin bildirilmesini ister ve

²³⁷ Akın, İlhan (2015), Bir Devrin Efendisi Hafız Hasan Şen, İstanbul, Mat Kitap, s. 134. ³¹¹

Bitemir, 2010: 534.

²³⁸ Öcal, 2008, C.1: 161-162.

²³⁹ Akın, 2015: 160.

nihayetinde çocuklara, takkeleri geri verilir.²⁴⁰ Yine bu eserde başbakanlığı döneminde İstanbul'dan Ankara'ya seyahat eden Şemsettin Günaltay'ın Düzce'de mola vererek Kürtzade Hoca'yı ziyaret ettiği anlatılarak müftünün siyasi nüfuzuna dikkat çekilmektedir.²⁴¹ Bu olaylar bir arada düşünüldüğünde, taşrada nüfuz sahibi din adamlarının var olabildiği görülmekte olup buradan doğan bir takım ayrıcalıklar yoluyla dini yaşamın desteklenebildiği kanallar oluşturulabilmektedir. Hafız Hasan da bölgede sevilen, ilmi birikimi ile takdir gören bir din adamı olarak 1940'lı yıllarda ve sonrasında hem fahri hem de resmi statü ile herhangi bir sorun yaşamadan pek çok öğrenci yetiştirebilmiş olması bakımından yerel dinamiklerin belirleyiciliğine örnek teşkil etmektedir.

iv) Hatırat Literatüründe Öğrencilerin Deneyimleri Ekseninde Kur'an Eğitimi

Babası köyün imamı olan Ali Ulvi Kurucu, 1930'lu yıllarda babasının kendisiyle beraber köydeki çocuklara kaçak şekilde dini eğitim verdiğini ifade etmektedir.²⁴² Sıkı bir denetim altında yürütülen bu derslerin zaman zaman adli makamlara intikal ettiğini söylemiştir;

“1937 yılı ortalarıydı. Tekke mahallesinde imamı olduğu mescidde Vanlı Murat Hoca ile babamdan kafiye okurken polis tarafından basıldık... “Burada Arap harfleri okunuyor” diye zabıt tuttular. Babamı mahkemeye verdiler... Hakim Bey şöyle demiş; “İbrahim Efendinin babası da geçen senelerde aynı sebepten mahkemeye verilmişti. O günkü hakim Ahmet Bey onu beraat ettirmişti. *Bence de ilim suç değildir.* Ben de beraat ettiririm. Fakat hoca artık okutmaya biraz ara versin, dikkatli olsun.” Pederin maaşı 3-4 sene önce belediye tarafından vakıflara el konulduğu zaman kesilmişti. O zamandır ücretsiz hizmet ediyordu. Bu davadan sonra derslerine de ara vermeye mecbur kaldı.”²⁴³

²⁴⁰ Akın, 2015: 150-151.

²⁴¹ Akın, 2015: 152.

²⁴² Düzdağ, 2007: 39.

²⁴³ Düzdağ, 2007: 95 (Vurgu bana ait).

Diğer adli vakalarda olduğu gibi burada da dini eğitimle ilgili davaya bakan hakimin oldukça ılımlı bir tutum içinde olduğu ve herhangi bir cezai işlemde bulunmadığı görülmektedir. Bu örnekleri çeşitlendirmek adına Öcal'ın hazırladığı Cumhuriyet Dönemi'nde Dini Eğitim ve Dini Hayat çalışması incelendiğinde ilk olarak 1913 doğumlu Ahmet Bilgin'in, kendi başından geçen 'baskın' hatırasına değinilebilir;

“Bir akşam Kayseri'deki hocamız Hüseyin Aksakal'ın evinde okuyorduk. O sırada kapı çaldı, hocamızın yeğeni kapıyı açtı. Okuduğumuz kitaplar henüz elimizde idi. İçeriye bir baş komiser ile bir komiser girdi. Hoca bize “çıkın” diye işaret etti. Biz de çıktık. Hocamızla biraz sohbet edip gitmişler. Meğer komiserler bir ihbar üzerine gelmişler ama bir işlem yapmadan gitmişler. Çünkü onlar bizi bildikleri halde böyle *idare ediyorlardı*. Ancak her yerde okuyanlar bizim kadar şanslı değillerdi. Başka bazı yerlerde bizim gibi Arapça ve dini dersler okuyanlar zaman zaman takibata uğrayıp, yakalanıp götürülüyorlardı. Kimi kısa süreli, kimi uzun süreli yargılanıyordu. Beraat edenler olduğu gibi, hapis yatanların olduğunu da duyuyorduk.”²⁴⁴

Öcal'ın görüştüğü Selahattin Kaya'nın da ilginç bir denetim anısı bulunmaktadır;

“Salih Şeref Hoca'dan Arapça okudum... Hoca evinde ders okuturken polis baskınları olurmuş. Baskın anında yanında bulundurduğu gazete kağıtlarını hemen masanın üzerine koydurur, “ben bunlara kese kağıdı yaptırıyorum” diyerek kendisini müdafaa edermiş.”²⁴⁵

Yasa dışı olan bir faaliyeti yapmaktan vazgeçmemek adına alınan bu tip önlemler, James Scott'ın direnişi; fiili kazanıma bağlı şekilde 'rol yaparak gerçeği gizleme', 'sahte rıza' gösterme, 'bilmezden gelme' gibi biçimler altında gündelik yaşamda somutlaşabilecek pratikler olarak ele alan yaklaşımına emsal teşkil eder niteliktedir.²⁴⁶ Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşrada dini yaşam, gündelik pratikler üzerinden ele alındığında bu tip başka örneklerle ulaşmak mümkündür. Bu minvalde yukarıda Harun Soydaş tarafından aktarılan Düzce'deki Çerkes hocanın Kur'an öğretirken jandarma tarafından karakola götürüldüğü

²⁴⁴ Öcal, 2008, C.1: 123 (Vurgu bana ait).

²⁴⁵ Öcal, 2008, C.1: 324.

²⁴⁶ Scott, 1985: 29.

hadisenin nihayete erme şekli ‘bilmezden gelme’ taktiği ekseninde değerlendirilmeye müsait olduğu için burada olayın devamına değinilebilir;

“O dönemde köylere, kasabalara biri imam olarak görevlendirilirken eline ‘buyrultu’ adı verilen yazılı bir görevlendirme kağıdı veriliyordu. Buyrultu verilirken de onlara bir takım tembihatta bulunuluyordu. Müftü Efendi de (Kürtzade) Hocamız Mahmut Efendi’yi köye imam olarak görevlendirip, eline buyrultusunu verirken kendisine şöyle söylemiş;

- “Doğru söyle çocuklara Kur’an okutacak, İslam’ı öğretecek misin?”
- “Efendim, Kur’an okutmak, din öğretmek kanunen yasak değil mi?”

Bu cevap üzerine Müftü Efendi devamla diyor ki;

- “Kur’an okuturken yakalanırsan ne olur? Üç gün yatar çıkarsın değil mi? Din için, Kur’an için bu kadar rahatsızlığı göze alamıyor musun? Sen Kur’an okut! Şayet başına bir hal gelirse durumu bana bildir. Sakın isnat edilen suçu kabul etme!”

İşte bir gün oluyor ve hocamızın başına bu iş geliyor. Benden durumu öğrenen Müftü Efendi: “Haydi sen git evladım biz gereğini yaparız” dedi. Gerisini daha sonra hocamdan dinledim: Düzce Müftüsü Kürtzade Mehmet Efendi haberi alır almaz jandarma komutanlığına gitmiş. Kendisini izzet-ü ikbal ile karşılamışlar... Jandarmalar Mahmut Hocamızı içeri getirmişler. Komutandan önce Müftü Efendi davranmış ve sanki hiç haberi yokmuş gibi hayret ifade eden bir ses tonuyla;

- “Hayrola Hoca efendi, geçmiş olsun! Bu ne haldir? Hırsızlık mı yaptın? Yoksa adam mı öldürdün? Böyle yaka paça ne işin var burada?” der. Hocamız üzgün bir halde:
- “Efendim camide çocuklara namaz dualarını öğretiyordum, yakalayıp getirdiler.”

Bunun üzerine Müftü Efendi, Yüzbaşı’ya dönerek;

- “Bu ne iştir Yüzbaşı? Biz Müslüman değil miyiz? Bu çocuklara namazı kim öğretecek?” diye hafif yollu çıkmış. Yüzbaşı da karakolun tuttuğu ifade tutanağını getirip okumuş. Tutanakta “Arapça okurken suçüstü yakalandı” diye yazılmış. Müftü Efendi Mahmut Hocaya sormuş; - Sen Arapça biliyor musun?
- Hayır efendim... Sadece Kur’an okumasını bilirim... Müftü, Yüzbaşı’ya;
- Kendisi Arapça bilmeyen birisi nasıl Arapça okutur? Diye sorar. Tabii Yüzbaşı’nın vereceği cevap olmadığı için hocamızı serbest bırakmışlar.”²⁴⁷

Sonu getirilmese de ‘rol yaparak gerçeği gizleme’ taktiğine uygun bir başka teşebbüs

Safiye İzerdem tarafından, Fatma Barbarosoğlu’nun *Cumhuriyetin Dindar Kadınları* adlı çalışmasında anlatılmaktadır;

“Kur’an öğrenmenin ve öğretmenin yasak olduğu yıllardır. Mahallelerinde her ikisi de dul bir ana kızı vardır. Bu iki hanım evlerinde çocuklara Kur’an öğretmeye çalışırlar. Polis sık sık eve

²⁴⁷ Öcal, 2008, C.1: 161-162.

baskın yapar. Polislerin geldiğini anlayınca evin kızı birden çocuklara ilahiler okutmaya başlar ve burada toplanıp ne yaptıklarını soran polislere mevlit okuduklarını söyler. Anne Allah yolunun yolcusu olduğunu, hile ile saklamaya tenezzül edeceklerden değildir. Tok bir edayla ‘Kur’an öğretiyorum” der. Polisler üzülür. ‘Anne’ derler, ‘biz de emir kuluyuz. N’olur sen de kızın gibi söylesen. Biz şimdi seni nezarethaneye götürmek zorundayız.’ Anne pes etmez her defasında nezarethane ile sonuçlanacak olsa da Kur’an öğrettiğini saklamaz.”²⁴⁸

Bu alıntıda öne çıkan iki faktörden ilki biraz dramatikleştirilerek aktarılmış olan hileye tenezzül etmeme meselesidir. Oysa direnişe sağladığı alan bakımından ‘hile’ hiç de yabana atılacak bir ‘silah’ değildir.²⁴⁹ İkinci faktör ise polislerin karakterize edilme biçimiyle ilişkilidir. Kolluk kuvvetlerinin ‘emir kulluğu’na yapılan gönderme, iktidarın denetim operasyonlarını düzenleyen insan gücünün rejim faaliyetleriyle daima hemfikir olmayabileceğini bu nedenle de daha önce mahkemeye intikal eden vakalarda olduğu gibi resmi müdahalenin kimi zaman ‘geçştirilerek’ ya da ‘yumuşatılarak’ uygulanmış olabileceğine dair önemli bir dayanak teşkil etmektedir. Ancak kolluk kuvvetlerinin müdahalelerine dair aksi yönde anlatılar da mevcuttur. Osman Nuri Alpaydın’ın bu yöndeki tecrübesi şöyledir;

“30’lu, 40’lı yıllar Kur’an okutmanın yasak olduğu, hocalara baskı uygulandığı yıllardı. Şehirde (Afyon) mahalle aralarında hocalar gizlice Kur’an okutur kapıda da nöbetçi bekletirlerdi... Köylerde de yasaktı ve Kur’an okutan hocalar takip ediliyordu. Kadir Coşkun isimli bir dayımız vardı. 1940’lı yıllarda Sinanpaşa İlçesi’nin Düzağaç Köyü’nde Kur’an okutuyordu. “Sen Kur’an okutuyorsun” diye sarıgını kafasına dolamışlar, mahallenin ortasında sürüklemişler.”²⁵⁰

Yaptığım görüşmeler ve taradığım hatıratlarda, kolluk kuvvetlerinin doğrudan şiddet içeren müdahalelerde bulunduğu dair tanıklıklara rast gelmedim. Ancak şiddete başvuru olan olayların varlığına dair duyumların oldukça yaygın olduğunu söylemek mümkün. Keza adli mercilere intikal eden çeşitli hadiseler tespit ettiysem de bu vakalarda cezai müeyyideye başvurulması oldukça ender bir durum olarak karşıma çıktı. Bu tablo, merkezi iktidarın

²⁴⁸ Barbarosoğlu, 2016: 46.

²⁴⁹ Scott, 2008: 49, 52. De Certeau, 2009: 55.

²⁵⁰ Öcal, 2008, C.1: 492.

sekülerlik politikalarının keskinliğini yeniden tartışmaya açmak için bir başlangıç noktası oluşturmaya yeterli olduğu gibi, iktidarın taşradaki temsilcileri olan yerel idarecilerin, merkezden gelen direktifleri doğrudan doğruya uygulayan pasif ‘rejim otomatları’ olmadıklarını göstermesi bakımından da anlamlıdır. Paralel olarak bu dönemde taşradaki din adamlarının tamamen rejim karşıtı olduklarını düşünmek de yanıltıcı olacaktır. Bu yöndeki dikkat çekici bir tanıklık şöyledir;

“O yıllarda Kur’an, Arapça, dini ilimler okutmak yasaktı, jandarmalar baskın yapar, hoca ve talebelere eza ve cefada bulunurdu. Fakat gözden uzak yerlerde yine de okutmanın imkânı vardı. Kızılbâş Hafız Hüseyin (Alemdar) o kışın bizim camide imamdı fakat çocukları okutmuyordu, cemaat bir şey söylediği zaman da ‘yasaktır’ deyip geçiyordu. Babam kendisine birkaç defa sert ifadelerle çıkmıştı. Müfettiş geldiği zaman Hafız Hüseyin mektebe geldi ve ‘imamlık yaptığı mahallede yaşlı birisinin kendisini Kur’an okutmaya icbar ettiğini’ söyleyerek şikâyette bulundu. Yaşım büyük olduğu için müfettiş beyin ve baş muallim Bayar’ın emriyle sınıf hocamız Abdullah Bey’le beraber şikâyet edilen kişiyi bulup getirmekle görevlendirildik. Şikâyet edilen kişi babamdı. Eve kadar gittik, babama söyledim, gelmedi. Döndüğümüzde müfettişe aranan kişiyi bulamadığımızı söyledik, o da ısrar etmedi.”²⁵¹

Bu hatıradan anlaşıldığı üzere şikâyet mekanizması ‘dindar olmayan’ kesimler tarafından din adamlarına dönük biçimde tek boyutlu işlememektedir. Ve bu anekdot, taşrada şikâyet mekanizmasını işleten yetkililerin esnek bir tavır sergileyebildiklerine de örnek teşkil etmektedir. Ayrıca rejime karşı gizliden ya da açıktan hiçbir şekilde direniş göstermemeyi tercih eden yahut buna gerek duymayan din adamlarının da var olduğu görülmektedir. Aynı eserde Kutuz Hoca bu duruma daha açık şekilde değinerek taşrada yeni rejime yakınlık duyan din adamlarının olduğunu doğrudan dile getirmektedir;

“1950 seçimlerinden önce köyümüzdeki hocaların çoğu CHP’li idi. Bunlar İnönü’yü ileri derecede sever, mühim bir kısmı Atatürk’ten hoşlanmazlardı. Hacı Memiş Efendi ise Millet Partili idi. Hocalardan bir kısmı CHP’ye delege de olmuşlardı... Hocalarda bir miktar CHP’lilik damarı olduğundan şüphe yoktur. Demokratları umumiyetle hafifmeşrep, devletin hazinesini müsriğe kullanan, devlet adamlarıkları zayıf insanlardan müteşekkil görürlerdi. Fakat dini hayattaki serbestiye hocaları da demokratlara yaklaştırdı.”²⁵²

²⁵¹ Kara, 2000: 46-47.

²⁵² Kara, 2000: 144.

Kutuz Hoca'nın bu değerlendirmesi, dönemin din adamlarının topyekûn CHP karşıtı olduğu yönündeki yanlış algıyı kıran bir gözleme dayandığı gibi, Demokrat Parti'nin bilhassa taşradaki dindar kanaat önderlerinin destekleri ile büyüyen bir yapı olmaktan ziyade, iktidara geçtikten sonra zamanla bu kesimin belli bir bölümünün desteğini arkasına alabildiği fikrini içermesi bakımından da ilginçtir. Başka bir çalışmanın konusunu oluşturabilecek olan bu ikinci meseleyi şimdilik bir kenara bırakarak, din adamlarının iktidar ile tek tip bir ilişki biçimi geliştirmemiş olduklarını gösteren bir başka örneğe değinilebilir.

'Cansız Hoca' olarak nam salmış olan Mustafa Cansız, 1895'te Trabzon'un Of İlçesinde doğmuş, klasik medrese eğitimini 1914'te tamamlayarak hocası müderris Muhammed Müslüm'den icazet almıştır.²⁵³ Dersiam olarak dini eğitim vermeye başladıktan sonra yaşanan rejim değişikliği ve medreselerin kapatılması sonucunda bir süre İmam Hatip okulunda öğretmenlik yapmış ardından Diyanet İşleri Riyaseti bünyesinde vaizlik görevine geçmiştir.²⁵⁴ Yöredeki zengin bir ailenin mensubu olan Cansız Hoca, 1926'tan 1949'a kadar Trabzon İl Genel Meclis yeliği görevinde bulunmuştur.²⁵⁵ Cansız Hoca, hem yrttğu bu görev hem de yaşam biçimi ile Cumhuriyet rejimini benimseyen 'aykırı' bir din adamı olarak dikkate değer bir kişidir.²⁵⁶ Cansız Hoca'nın çizdiği profil ekseninde taşradaki tüm din adamlarının politik bakış açıları itibariyle bir ve aynı olmadıklarını söylemek mümkün hale gelmektedir.

²⁵³ Günaydın, Mehmet (2013), Cansız Hoca, İstanbul, Heyemola Yayınları, s. 33.

²⁵⁴ Günaydın, 2013: Giriş.

²⁵⁵ Günaydın, 2013: Giriş.

²⁵⁶ Cansız Hoca'nın bu radikal duruşu ekseninde kişiliğine yoğunlaşan bir yazı için bkz: Aşut, Attila "Yaşar Nuri ztrk ve Cansız Hoca", 27.06.2016, Birgün Gazetesi (Erişim Tarihi 28.08.2020).

Bu gözlemler doğrultusunda Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşradaki dini yaşamı, 'seküler' iktidar ile 'muhafazakâr' yerli halk şeklinde dikotomik bir toplumsal tasavvur bağlamında mülahaza etmenin anlamlı olmayacağı savunulabilir. Bunun yerine İmparatorluk'tan kalan birikimle ilişkili biçimde tevarüs etmiş belli düzen ve pratiklerin, ülke sathında etkinliklerini sürdürdükleri ve merkezi iktidarın yeknesak bir bütünlük arz etmeği gibi, taşradaki temsilcileri aracılığıyla da böyle bir homojen kontrol rejimi tesis etmeye muktedir olmadığı vurgulanmalıdır. Keza yerel ilişki ağlarının kompleks yapılar şeklinde tecessüm ettiğini gösteren bulgular bağlamında öğretmen, memur, jandarma, imam gibi meslek gruplarının yeterince sınanmamış varsayımlara dayalı prototip kategoriler halinde dönemin toplumsal ilişkilerini izah etmeye muktedir kavramlar haline getirilerek işe koşulduğu analiz teşebbüslerine direnmek gerekmektedir. Erken Dönemde dini yaşamın, icra edilme-denetlenme-düzenlenme pratikleri bakımından gösterdiği canlılık, çeşitlilik ve değişkenlik; ancak bu ilişkisellikleri özcü biçimde şematize etmek yerine içerdiği tüm olumsuzluklar dahilinde ele alınarak kavranabilecektir. Sonraki başlıkta gündelik pratiklerde vücut bulan dini yaşantının bir diğer vechesini oluşturan ibadet diline dair deneyimler, burada değinilen çerçeve kapsamında incelenerek çalışma sürdürülecektir.

2.²⁵⁷2.2. İbadet Dili Meselesi

*"Bizim orada emir Türkçe üzerineydi ama Türkçeyi bilen yoktu. Okullar son zamanlarda yapıldı yoksa okulsuz bir memleket... Biz Türkiye'nin içindeydik fakat habersiz bir memleketтик. Devletle alakası çok azdı.Devletin kuralları, adetleri, hükümleri şeyleri çok azdı. Fıkhi mahkeme kalkmış laik bir mahkeme olmuş. Devletin, memleketimizle alakası çok nadir idi. Haber alamıyorduk, bilgi bilmiyorduk."*³³¹

²⁵⁷ . Görüşmeci.

Cumhuriyetin kurucu kadrosunun, modern ve seküler bir ulus inşa edebilme gayretine dönük önemli girişimlerinden birisi ‘ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi’dir. Toplumun dinsel hayatını, yeni değerler etrafında inşa edilmekte olan Türklük kimliğiyle uyumlu hale getirip hem din alanını reforma açarak yurttaşın dönüştürülmesini hızlandırmak hem de Arapça bağlantısı nedeniyle Osmanlı İmparatorluğu ve Arap Dünyası ile devam etmekte olan kültürel bağları ortadan kaldırmak gibi ikili fonksiyonu olan bu politika, bir yandan da iktidara dinin belirli bir yorumunu ‘resmi’ olarak belirleyebilme ve bu sayede din adına söz söyleme olanağı verme kapasitesi içeriyordu. Bu nedenle Cündioğlu iktidarın söz konusu teşebbüsle amaçladığının; “İslam’ın Türk’e has bir formunu üretmek daha açık bir ifadeyle Türk’ün milli dinini meydana getirebilmek” olduğunu savunur.²⁵⁸ İktidar nezdinde orjinalitesi bulunan topyekûn bir değişim ihtivası olarak biricikleştirilen bir girişim olarak Cumhuriyet rejiminin inşası açısından, dinin milli olana tevili, taşıdığı sembolik anlam doğrultusunda İmparatorluk geçmişinin bakiyesinden güçlü bir kopuş çabasını ifade etmekteydi. Bu doğrultudaki politikalar, 1932 yılının ilk günlerine rastlayan Ramazan Ayı’nda Kur’an’ın Türkçeleştirilmesi ile başladı.²⁵⁹ Buna göre camilerde imamlar tarafından namazdan sonra surelerin Türkçeleri okunacaktı. İstanbul’da belli başlı camilerle sınırlı olarak uygulamaya geçirilen bu proje dönemin ana akım yayın organları üzerinden takip edilebilir. Bu sayede iktidarın, medya kuruluşlarının imkânlarından faydalanarak bu projeyi topluma nasıl sunduğunu gözlemem de mümkün

²⁵⁸ Cündioğlu, 1998: 32-33.

²⁵⁹ “Dini bir inkılap: Türkçe Kur’an”, Cumhuriyet Gazetesi, 21.01.1932

olacaktır.²⁶⁰

İlk olarak 22 Ocak'ta 'Yerebatan Camisinde Türkçe Yasin Okunacak' başlıklı haberin içeriğinde Hafız Yaşar'ın, Cuma Namazı'ndan sonra Türkçe olarak mevlit ve ardından da Yasin suresini önce Arapça sonra da Türkçe okuyacağı belirtilerek bu gelişmenin halkta büyük bir ilgi doğurduğuna dikkat çekilmiş ve haber şu temenni ile tamamlanmıştır; "Bugün Yerebatan camisinin çok kalabalık olacağı ve halkın kendi öz dili ile okunacak Kur'anı dinlemeğe şitap edeceği muhakkaktır."³³⁵ Bir gün sonra ise yine ilk sayfasında Cumhuriyet bu olayı; "Türkçe kur'an dün, ilk defa okundu; Halk, Yasin suresini büyük bir vecdü heyecanla dinledi" başlığıyla okuyucularına iletmiştir. Haberin içeriğinde halkın çok büyük bir ilgi gösterdiği ve camiye sığmadığı sıklıkla vurgulanırken, hadise biraz da mistik bir havayla hikâyeleştirilerek, Kur'an'ın Türkçesini duyunca insanların nasıl da etkilenip heyecanlandığını işleyen anekdotlara yer verilmiştir. Haberin sonunda ise halkın bu uygulamadan duyduğu memnuniyet gazete muhabirinin cami çıkışında yaptığı röportajlar vasıtasıyla gösterilmek istenmiştir.²⁶¹

Cumhuriyet Gazetesi bu haberden iki gün sonra '*Halk türkçe Kur'an Dinlemek istiyor*' manşeti ve 'Türkçe Kur'an okunan camilere dün de büyük bir tehacüm oldu' alt

²⁶⁰ Burada bilhassa Cumhuriyet Gazetesi derinlikli biçimde taranmış olup, kayda değer gelişmelerin tespit edildiği tarihler baz alınarak diğer ana akım gazetelerden arşivine erişim imkânı bulabildiklerim de çalışmaya dahil edilmiştir. Cumhuriyet Gazetesi'nin tercih edilmesinin sebebi ise 1930'lu yıllarda hazırlanan Umum Teftiş Raporlarındaki kayıtlardan elde edilen bulgular doğrultusunda merkezi iktidarın taşraya en yoğun biçimde ulaştırabildiği günlük gazetenin Cumhuriyet olmasıdır. (BCA) 490-01-724-479-1. ³³⁵ Cumhuriyet Gazetesi, 22.01.1932.

²⁶¹ "Hafıza Fehamet Hanım; Senelerden beri manasını bilmeden Kur'an okurdum. Bugün o kadar mütehasıs oldum ki... Ben de bundan sonra türkçe Kur'an okumaya çalışacağım. Yerebatan Camisinin kayyumu Hafız Emin Efendi; Çok heyecan duydum. Kur'anı Kerimin kıymetli zevat tarafından türkçeye... halka okunması milletin senelerce beklediği halde muvaffak olamadığı bir şaheser. Çok şükür bugünlere de. Pakize Hanım; Manasını bilerek yapılan ibadet kadar zevk veren bir şey yok... Böyle halk huzurunda okunan türkçe Kur'anın tesiri pek l...(okunamıyor) oluyor." Cumhuriyet Gazetesi, 23.01.1932

başlığıyla hangi camilerde Türkçe Kur'an okunduğunu, sonraki günün programını ve halkın bu durumdan ne kadar memnun olduğunu ifade eden bir başka haber daha yapmıştır.³³⁷ 26 Ocak'ta bu kez manşet; '*Türkçe Kur'an okunması Halkı vecde getirdi*' ve alt başlık da; '*Bir ihtiyar kadın, Allah Gazi'ye ömürler versin, bize Kur'anın manasını öğretti*' şeklinde atılmıştır. Haberin içeriğinde bir hafız ile yapılan ropörtaja da yer verilerek, bu kişinin ibadet esnasında Kur'an'ın Türkçe tercümesinin okunmasında dinen bir sakınca olmadığı yönündeki görüşleri aktarılmıştır.³³⁸ Aynı günlerde *Cumhuriyet Gazetesi*'nde halkın Türkçe Kur'an okunmasından duyduğu memnuniyeti ve insanların camilere nasıl akın ettiklerini dile getiren başka haberlere de rastlanmaktadır.³³⁹

31 Ocak 1932 tarihli *Cumhuriyet Gazetesi*'nin manşetinde bu kez iktidarın, ibadetin Türkçeleştirilmesi yönündeki diğer adımı olan ezanın yeniden düzenlenmiş hali, haberleştiriliyordu. '*İlk türkçe ezan Dün Fatih'te okundu*' manşeti ve '*Ezan Fatih meydanını dolduran halk tarafından alaka ile dinlendi*' alt başlığını taşıyan haberde Hafız Rifat Bey tarafından okunduğunu öğrendiğimiz bu ilk Türkçe ezan tercümesi ile çeşitli camilerde okunmaya devam edilen Türkçe Kur'an haberlerine yer verilmiştir.³⁴⁰ Bu günlerde bir yandan da Kadir Gecesi için özel bir hazırlık yapıldığı anlaşılmaktadır. 1 Şubat 1932 tarihinde yine *Cumhuriyet Gazetesi*'nde yer alan '*Kadir gecesi türkçe Dini ihtifal yapılacaktır*' manşetli haber metninde yer alan ifadeler şöyledir;

“Ramazan günlerinde İstanbul'un büyük camilerinde okunan türkçe Kur'an bütün halk tabakalarında derin tahassüsler uyandırmıştır. Bilhassa geçen Cuma... Sultanahmet camiinde

³³⁷ Cumhuriyet Gazetesi, 25.01.1932.

³³⁸ Cumhuriyet Gazetesi, 26.01.1932.

³³⁹ Örneğin Cumhuriyet Gazetesi, 28.01.1932; 29.01.1932; 01.02.1932

³⁴⁰ Cumhuriyet Gazetesi, 31.01.1932. Haberde yer alan ezan tercümesi şöyledir;

“Nebi Muhammed, Allah rasulü

Ben şahidim ki o halktan geldi Ey
dinliyenler, geliniz namaza!
Ey işitenler, koşunuz felaha
Allah büyüktür
Tanrıdan başka tapacak yoktur.”

yapılan türkçe mukabeleyi dinlemeğe koşuşan ve bir mahşeri andıran on bini müteceviz insan kütlesini büyük cami almamıştır... Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri riyaseti halkın bu vicdani heyecan ve temayülünü tatmin için azami derecede itina gösterilmesini alakadarlara emretmiştir... Yapılan tecrübeler tekbirin ahenginde ve türkçe sözlerindeki tesir ve füsunun çok derin olduğunu göstermiştir. Bu muazzam ihtifali her tarafa dinletmek için Ayasofya camiine radyo konulmuş ve her türlü tertibat alınmıştır.”²⁶²

İbadetin Türkçeleştirilmesi sürecinde atılan sonraki adım Cuma Namazı hutbesinin Türkçe okunması olmuştu. *Cumhuriyet Gazetesi*'nde bu olayın haberleştirilme biçimi oldukça dikkat çekicidir; '*Dini tekamül ve halkımız*' üst başlığının altında '*Bugün Süleymaniye'de türkçe hutbe okunacak*' şeklinde manşet atılmış ve habere alt başlık olarak da '*Artık şehrin bütün camilerinde her namazdan sonra türkçe Kur'an okunuyor*' cümlesi kullanılmıştır.²⁶³ Burada 'dini tekamül' ifadesi, Türkçe ibadet politikasının bir tür ilerleme olarak ele alındığını göstermekte olup, iktidarın yurttaş inşasını, her veçhesiyle gerçekleştirebilme arzusunun basına nasıl yansıdığını özetler bir mahiyet taşıması bakımından oldukça çarpıcıdır. Bu haberin devamında önceki gazete kupürlerinden aşına olunduğu üzere 'halkın gösterdiği fevkaledede alaka...', 'Ankara'da... Türkçe Kur'an halk tarafından büyük bir alaka ile karşılandı' gibi ifadeler yer almaktadır.²⁶⁴

Türkçe ibadet projesi bir sonraki Ramazan Ayı'nda da devam etmiştir. *Milliyet Gazetesi*'nde yer alan 20 Ekim 1932 tarihli '*Ramazanda Türkçe Ezan*' başlıklı haberde, Diyanet'in Ramazan ayında ezan ve kametin Türkçe okunması için tüm müftülöklere tamim

²⁶² Cumhuriyet Gazetesi, 01.02.1932.

²⁶³ Cumhuriyet Gazetesi, 05.02.1932.

²⁶⁴ Cumhuriyet Gazetesi, 05.02.1932.

gönderdiği ifade edilmekte olup, ezan bestesinin, gerekli tercüme işlerinin ve Hamdi Bey'in (Elmalılı) Kur'an tercümesinin basımının ramazana yetiştirileceği bildirilmektedir.²⁶⁵ Aynı gün *Vakit Gazetesi*'nde de benzer içerikli bir haber yapılmıştır. Bu haberde ezanın konservatuarda bestelenmekte olduğu bilgisi manşete taşınarak aynı içeriğe yer verilmiştir.²⁶⁶ 25 Ekim tarihli *Milliyet Gazetesi*'nde '*Türkçe Kuran*' manşeti ve '*Halkta büyük bir arzu ve alaka var*' altbaşlığıyla basılan haberde; "Türkçe kuran okunulmasına karşı halkın gösterdiği yüksek alaka devam ederken Kastamonide ve daha bazı birçok yerlerde camilerde müezzinlerin türkçe ezan okuduğu ve bunun halk tarafından istendiği büyük bir sevinçle görülmüştür" ifadelerine yer verilmektedir.³⁴⁶ "*Ramazan hazırlığı ikmal edildi*" başlıklı bir gazete haberinin içeriğinde ise; "Ramazanın birinden itibaren bütün camilerde ezan ve kamet türkçe okunmağa başlayacak ve artık böyle devam edecektir" şeklinde bir ifade yer almaktadır.³⁴⁷ Türkçe ibadet uygulamasının kalıcı hale getirilmesine yönelik olarak kamuoyunda yer alan, tespit etmiş olduğum ilk haber budur.

İstanbul genelinde tüm camilerde ezanın Türkçe okunması ise Ramazan Ayı bittikten sonra tam anlamıyla mümkün olmuş gözükmektedir.²⁶⁷ İzleyen süreçte salat ve selam da Türkçeleştirilmiştir; "Salat-ü selam ve tekbirlerin türkçe okunması hakkında Diyanet İşleri

²⁶⁵ Milliyet Gazetesi, 20.10.1932.

²⁶⁶ 'Ezan Türkçe Besteleniyor', Vakit Gazetesi, 20.10.1932. ³⁴⁶ Milliyet Gazetesi, 25.10.1932. ³⁴⁷ 'Ramazan hazırlığı ikmal edildi', Cumhuriyet Gazetesi, 20.12.1932.

²⁶⁷ 'Türkçe Kuran', Milliyet Gazetesi, 02.02.1933, 'İstanbul'un bütün camilerinde ezan Türkçe okunuyor', Vakit Gazetesi, 07.02.1933.

Reisliğinden İstanbul müftülüğüne emir gelmiştir” bilgisiyle paylaşılan haberde Riyasetin bu uygulamaya yönelik olarak hazırladığı ilgili tamim metni de yer almaktadır.²⁶⁸²⁶⁹

Merkezi iktidarın 1932 yılı itibariyle başlayan bu girişimi, bilhassa ezanın Türkçeleştirilmesi ile somutlaşarak ülke çapında düzenli ve yaygın bir uygulama haline getirilmek istenmiştir. Ulusal medyada çıkan konuyla ilgili haberler göz önünde tutulduğunda ibadetin Türkçeleştirilmesi konusunda herhangi bir engel bulunmadığı düşünülebilir. Ancak merkezden uzaklaştıkça hem iktidarın ibadeti Türkçeleştirme yönündeki politikalarını hayata geçirme gücü hem de halkın gazetelere yansıyan bu yöndeki ‘coşkusu’ oldukça zayıflamış gözükmektedir.

Görüşülen kişilerin yaşadıkları yerlerin konumları, ezan dili hususundaki deneyimlerini belirleyen önemli bir faktördür. İl merkezleriyle, askeri birimlerin bulunduğu nahiyelerde Türkçe ezan rutin bir uygulama olarak yerleşmiş gözükürken, devlet denetiminin kıyısında kalan yerleşim birimlerinde Arapça ezan okunmasına yönelik bazı direniş pratiklerinin daha kolay vuku bulduğu tespit edilebilmektedir. Ayrıca ezanın Türkçe okunduğu yerlerde bu uygulamanın halk tarafından ‘benimsenmiş olduğunu’ söylemek de her koşulda doğru olmayacaktır. Burada ilk olarak, yaptığım mülakatlarda edindiğim bilgilerden hareketle ezanın Türkçe okunduğu yerlerdeki deneyimleri inceleyip ardından diğer yerlerde Arapça ezan okunmaya nasıl devam edilebildiği yönündeki gündelik pratikleri ele alacağım.

²⁶⁸ “Öz dilimizle her tarafta türkçe ezanın okunduğu bir zamanda minarelerde arapça salatüselam okumak ahenksiz düşeceği gibi Hükümeti Celilenin takip buyurduğu maksadı milliye de uygun gelmediğine binaen İstanbuldaki erbabı ihtisasla bilmuhabere yazılan üç suret ile türkçe tekbir gönderilmiştir. Her hangisi arzu olunursa icabında alakadarların ondan okumaları lüzumu tamimen beyan olunur efendim.” Milliyet Gazetesi, ²⁶⁹ .03.1933,

Çocukluğu Gaziantep şehir merkezinde geçmiş olan üç görüşmeci de (2., 5., 7.) o dönemde camilerde Türkçe ezan okunduğunu aktardılar. Ancak bu uygulamanın halk tarafından benimsenmiş olduğu yönünde bir çıkarım yapılmasını güçleştiren tanıklıklarda bulundular. Örneğin 5. Görüşmeci Türkçe ezan hakkındaki kanaatini; “Sevilecek bir şey değildi” diyerek ifade etmiştir. Ayrıca hem Kur’an öğrenmeye gittiği kursta hem de evde namaz kılınırken ezan ve kametin Arapça olduğunu anlattı. 7. Görüşmeci ise 1930’ların sonunda şehir merkezinde bir camide Arapça ezan okunduğuna dair bir anısını paylaştı; “38-39 senesi, İsmail Baba, İhsan Bey Camiinde şerefeden Arapça ezan okumuş. Şerefeleri yüksek değildir oranın. Polis gelince şerefeden atlayıp kaçmış.” Çok benzer bir anıyı 19. Görüşmeci de bir akrabasının başından geçmiş bir olay olarak aktardı; “Babamın amcasının oğlu... Erzurum’dayken bir seferinde ezanı Arapça okumuş, jandarma görünce gelmiş, bizimki de minareden atlayıp kaçmış.” Bu anekdotlar doğrultusunda Gaziantep örneğinden hareketle, merkezden uzak da olsa bir şehir merkezinde ezanın Arapça okunmasının, ancak kaçak yollarla mümkün olan münferit girişimlere tabi olduğu söylenebilir.

1. Görüşmeci İnebolu’da, 6. Görüşmeci Haymana’da, 12. Görüşmeci Kilis’te, 17. Görüşmeci ise Tarsus’ta ezanın Türkçe okunduğunu hatırladıklarını söylediler. 13. Görüşmeci Çanakkale’nin Akçakoyun Köyünde ve 15. Görüşmeci de Adana’nın Yağlıtaş Köyünde yine ezanın Türkçe olduğunu aktardılar. Çevresel faktörler ile okunan ezanın dili arasındaki ilişkiyi, çocukluğunun ilk yıllarını farklı bir köyde geçirdikten sonra Kamışlı Köyü’ne²⁷⁰ gelen 11. Görüşmeci’nin bahsettiği bir hadise ortaya koymaktadır;

“Hocam bana bir gün ezanı oku dedi. Bana babamın işinden dolayı koyuncunun oğlu derdi. Bir ezan okudum; ‘Allahuekber’ diye, durdurdu beni; ‘Ne yaptın sen koyuncunun oğlu?’ dedi.

²⁷⁰ Görüşmecinin aktardığına göre Yağlıtaş Köyü ile birkaç kilometre mesafede bulunan Kamışlı’nın özelliği burada Jandarma Karakolu bulunmasıdır.

“Burada karakol var, sen dağda yaşadın demek ki serbest dağlarda” dedi. “Şimdi bizi içeri alırlar” dedi.”

Bu anekdotu daha ilginç kılan bir detay, 11. Görüşmecinin hocasının da Türkçe ezan uygulamasından rahatsızlık duyarak bu duruma yönelik bir formül geliştirmiş olmasıdır; “Kendisi caminin önüne gelir, ezanı usulca ‘Allahuekber’ diye okurdu, kimse duymazdı sonra yüksek sesle ‘salaah!’ diye bağırdı, etraftakiler de ezan okundu sanırlardı ama aslında ezanı gizliden Arapça okumuş olurdu.”

Bilhassa köylerde denetim olanaklarının gevşekliğine bağlı olarak ezanı Arapça okuma girişimlerinin yoğunlaştığı görülmektedir. 16. Görüşmeci; “Caminin dışında taş var üzerine çıkılır okunurdu ezan. Babam köyün imamı. Taşın üzerine çıkar evvela ‘Tanrı uludur, Tanrı uludur’ diye ezan okur peşinden de ‘Allahuekber’ diye *asli* ezanı okurdu” diyerek bu anısını paylaşırken,²⁷¹ 8. Görüşmeci de ezanın benzer şekilde okunduğunu söylemiştir; “Jandarma yoksa *aslı*nı okuruz.²⁷² Jandarma ya da bir memur gelirse tabii tahsildar falan Türkçe okunur. Ama kimse yoksa Allahuekber diye okunur.” Ezan dilinin bu ikili durumu 19. Görüşmeci tarafından da altı çizilen bir noktadır;

“Kaçamak yollu Arapça okunurdu köyde. Genel olarak Türkçe okunurdu ‘Tanrı uludur’ diye. Sonra biraz gevşettiler. Bazıları Arapça okuyordu. Benim ezberimdedir Türkçesi.”

“Nasıl kaçamak okuyorlardı?”

“Karşıda beş kilometre ötede nahiye var. Eğer jandarma geldiyse haliyle Arapça okumaz. Eğer köyde değilse okunabilir. Arada Arapça da okuyorlardı. 1946’dan sonra bayağı hatırlarım, duymuşumdur Arapça ama genel olarak Türkçe okunurdu.”

18. görüşmeci ise köylerinde genellikle Arapça ezan okunduğunu ama denetim durumlarına bağlı olarak tedbir amacıyla bazen Türkçe’ye dönüldüğünü ifade etmiştir;

²⁷¹ Vurgu bana ait.

²⁷² Vurgu bana ait.

“Köye jandarma falan gelirse zaten hemen haber verirler hocaya, sabah ezanını ‘Tanrı Uludur’ diye okurdu. Halbuki köyde ‘Allahuekber’ diye ezan okunurdu. Hoca ‘Tanrı uludur’ diye okuyunca anlardık ki köye jandarma geldi.”

Bu son örnekte iktidarın belirlediği bir düzenleme olan Türkçe ezanın, köylü arasında dışardan gelebilecek herhangi bir tehdide yönelik bir tür parola haline gelmiş olması, direnişin dayatılan politikayı, ona doğrudan karşı çıkmaksızın baş aşağı çevirebilen yaratıcı kapasitesine dair sarih bir örnek olarak değerlendirilebilir.²⁷³

Sırasıyla Çorum, Gümüşhane, Yozgat ve Elazığ’ın köylerinden birer tanıklık dolayısıyla açığa çıkan bu ikili durum, mesafe bakımından ‘devletten’ daha da uzaklaştıkça resmi kural ve düzenlemelerin bağlayıcılığını büyük ölçüde yitirdiği bir görünüme bürünmektedir. Örneğin 3. Görüşmeci, çocukluğunun geçtiği Nusaybin’in Artçı Köyü’nde hiç Türkçe ezan duymadığını söyledi; “Benim gözümle gördüğüm hep Arapça okunuyordu. Fakat öyle ezan yasak diyorlardı.” Pervari’ye bağlı bir köyde büyüyen 9.

Görüşmeci de yaşadığı yerde ezanın Arapça okunmaya devam ettiğini, hutbelerin ise; Türkçe yapılması gerektiği haberini aldıklarını ama etrafta Türkçe bilen de olmadığından yine Arapça okunup imam tarafından Kürtçe izahatlar verilerek tamamlandığını aktardı.

Hatırat yazını ezan dili ekseninde incelendiğinde benzer bir tablo ile karşılaşılacaktır. Şehir merkezlerinde Türkçe ezan uygulaması yerleşik haldeyken iktidarın düzenli kontrol altında tutamadığı daha küçük yerleşim birimlerinde ikili bir yapı görülmektedir. Örneğin Kayseri il merkezinde yaşayan Mehmet Ali Kılıçer, Burdur’un Kıvargaz Köyü’nde doğan İsmail Karaçam yaşadıkları yerlerde daima Türkçe ezan

²⁷³ De Certeau, 2009: 45-46.

okunduğunu aktarırken, çocukluğu Sakarya'nın Hendek ilçesinde geçen İsmail Cerrahoğlu; “Mahalle aralarındaki camilerde bazen gizlice (yavaş sesle) Arapça ezan okunduğunu ve bazıları hakkında takibatlar yapıldığını” duyduğunu belirtmektedir.²⁷⁴ Ahmet Lutfi Kazancı ise cami içerisinde Arapça kamet getirebilmek için nasıl bir yol izlendiğini şöyle aktarmaktadır;

“Babam ücretsiz imam olduğu için Tepecik camiinin müezzinliği iki abimle birlikte bize düşmüştü. Bu vesileyle ‘Tanrı uludur’ diye başlayan Türkçe ezanı yüzlerce defa okumak mecburiyetinde kaldım. Camide farz namaza başlayacağımız sırada “kamet” alacakken, evvela cemaat gözden geçirilir, yabancı olup olmadığı kontrol edilir. Daha sonra caminin kapısında biri durur, vazifesi tehlike anında işaret vermektir. Ve biz son derece hafif bir sesle ‘Allahu ekber’ diye ikamet* okuruz. Kapıdaki görevlinin öksürüşü ya da bir başka işareti bizi ‘Tanrı uludur’ diye ikamet* okumaya mecbur eder.”²⁷⁵

Fazlı Lekesiz de ezanın Türkçeleştirildiği dönemde, hocanın ezana bir şekilde Arapça katma çabası gösterdiğini ortaya koyan bir gözlemini paylaşmaktadır; “Yozgat'ta Namazgah Camii olarak bilinen camide merkez vaizi olan Nuh Hoca, ‘şüphesiz bilirim bildiririm, Tanrının elçisidir Muhammed’ cümlesinin sonunda ‘Rasulullah Aleyhisselam’ diye ilave ederek yüksek sesle okurdu.”²⁷⁶ Lekesiz, Yozgat'ın başka bir köyünde, Arapça ezan okuyan bir kişinin mahkemeye havale edilmesine dair olarak aktardığı hatırasıyla da hem insanların ceza alma pahasına bu yola başvurabildiğini göstermiş hem de taşradaki idari düzenin, kimi zaman yeni rejimin koyduğu kuralların çiğnenmesine göz yumarak işleyebildiğine dair bir kanıt sunmuştur;

“Yozgat'ta Ceza Hakimi olarak görev yapan İlhan Bey'in babamla sohbetinden öğrendiğim bir vakayı hatırlıyorum; Merkez köylerinden birinde Arapça ezan okuyan bir hocaefendiyi ihbar sonucu jandarmalar kelepçeli olarak getirmişler. Hakim duruşmada ihbar eden kişiye sormuş; “Ne söyledi de ihbar ettin” diye. Tanık da “Allahuekber dedi” cevabını vermiş. Hakim de o kelimeyi

²⁷⁴ Öcal, 2008, C.3:17, 107. Karaçam, İsmail (2015), Hatıralar, İstanbul, Çamlıca Yayınları, s. 66

*Namaz ibadetinin bir parçası olarak, kılınacak vakit namazının farzından önce okunan kamet kastedilmektedir.

²⁷⁵ Öcal, Mustafa (2008), Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat, C.2, İstanbul, Ensar Yayınları, s.18.

²⁷⁶ Öcal, 2008, C.1: 219.

söylemek suçsa sen de aynı suçu işledin. Öyleyse seni de hapse atacağım deyince, muhbir ifadeyi değiştirmiş, davadan vazgeçmiş ve hoca da yakayı kurtarmış.”²⁷⁷

Devlet ile temas azaldıkça Arapça ezanın yaygınlaştığı görülmektedir. Bekir Topaloğlu bu durumu şöyle anlatıyor; “Bizim köyümüzde ezan hiç Türkçe okunmadı... bizimki gibi dağ köylerinde insanlar arasında husumet olsa dahi kimse kaçak din öğretimini, ezanın Arapça okunması konusunda muhtarı ya da yasakları çiğneyen kişiyi şikâyet etmezdi.”²⁷⁸

Bu anekdot, tıpkı dini eğitim konusunda olduğu gibi Arapça ezan hususunda da taşradaki denetimin rutin olmaktan ziyade ihbar odaklı vuku bulduğunu ve belli bir yerleşim yerinde bu şikâyet mekanizması devre dışı bırakıldığında, iktidarın dayatmakta olduğu düzenlemeler karşısında belli bir hareket alanının oluşma olanağı bulunduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir. Bu alanın bulunmadığı hallerde ise sessiz kalarak direnme öne çıkmaktadır. Kutuz Hoca'nın anılarında, taşrada iktidar politikaları karşısında kimi zaman susarak direnildiğini gösteren bu yönde bir örnek yer almaktadır; “Büyük caminin imamı olan Oflu Serdar Hoca yalnız sabah ezanını Arapça olarak minareden okuyor, diğer ezanları sükutla geçiştiriyordu.”²⁷⁹ Bu örnek, gündelik hayattaki haliyle direnişin, kamusal alanda somut bir görünüm kazanmaksızın, suskunluk biçiminde de söz konusu olabileceğini ifade eden Scott ve De Certeau'nun kavrama yükledikleri anlamın bir izdüşümü olarak değerlendirilebilir.²⁸⁰ Ali Ulvi Kurucu'nun hatıratında da Türkçe ezan uygulamasına karşı ‘pasif’ biçimde geliştirilen benzer direniş örnekleri bulunmaktadır. Kurucu'nun paylaştığı ilk örnekte; Zekâi isimli bir hocanın ezanı Türkçe okumaya mecbur kalınca bunu yapmak yerine

²⁷⁷ Öcal, 2008, C.1: 218.

²⁷⁸ Öcal, 2008, C.2: 259-60.

²⁷⁹ Kara, 2000: 92.

²⁸⁰ Scott, 1985: 284; De Certeau, 2009: 136.

memleketi terk etmeyi tercih ederek “önce Kıbrıs’a oradan da Medine’ye hicret etti”ği belirtilmektedir.²⁸¹ Kurucu’nun diğer hatırası ise kendi dedesiyle alakalı olup, dedesinin ezanı Türkçe okumamak için öğle ve ikindi ezanlarını caminin içinde okumaya başladığını yani halka duyurmadan sessizlikle geçirmiş olduğunu aktarmaktadır.²⁸²

Buraya kadar ele alınan örneklerde Türkçe ezan uygulamasına karşı geliştirilen muhalefet ve direnişin, devletin bıraktığı boşluklar çerçevesinde şekillendiğini gösteren vakalar incelenmiştir. Kamusal alanın iktidar tarafından kontrol edildiği durumlarda direnişin haneye çekilmesi, suskunluğun öne çıkması, jandarmanın gözlenmesi gibi taktikler geliştirildiği görülmüştür. Bu doğrultuda Türkçe ezan uygulamasına karşı taşrada geliştirilen direnişin, yerel dinamiklere bağlı şekilde tecessüm ettiğini söylemek mümkündür. Buna ek olarak gizliden ve sessizce geliştirilen bu tip pratiklerin taşraya has olan direniş teknikleri olarak değerlendirilmesi mümkün olup, merkezde farklı direniş biçimleriyle karşılaşılabileceği söylenebilir. Tamamen iktidarın denetimi altında olan yerleşim birimlerinde, kolluk kuvvetlerinin cami cemaatinin parçası olduğu hallerde direniş, tabii olarak taşradakinden farklı biçimlerde tezahür etmektedir. 6. Görüşmecinin Ankara’da ortaokul ve lise eğitimini aldığı yıllarda tanıklık ettiği Arapça ezan protestoları, hem direnişin hem de bastırma tekniklerinin, taşra ile merkez arasındaki farka bağlı olarak şekillenişini açığa çıkaran önemli bir tanıklıktır;

“Ben ezanın esas laflarının Arapça olduğunu Ankara’ya geldikten sonra öğrendim. Orada millet çok bunalmaya başladı. İki de Cuma’da ara sıra cemaatin ortasından birisi kalkar ‘Allahuekber’ der, yukarıdan da müezzin ‘Tanrı uludur’ derdi. Hemen oradaki, içerideki polisler o adamı tutarlar, dışarı atarlardı. Yalnız o değil müezzinler de hayır demek mecburiyetinde

²⁸¹ Düzdağ, 2007: 49.

²⁸² Düzdağ, 2007: 149.

oldukları için onlar da susturmaya gelirlerdi. Birkaç tane böyle olay oldu. Falanca adamın adamıymış diyorlardı yapan için. Cemaatten çıkarır götürürlerdi, ne yaparlardı bilmiyorum onu...

Birisinde bir asker şeyin ortasından (caminin) kalktı, onlar ‘Tanrı uludur’ diyor bu da ‘Allahuekber’ diyor. Onu oradan almaya gelecekler var o da biliyor bir taraftan ezanı okuyor bir taraftan da palaskasını çıkardı eline aldı ki kim gelirse vuracak, onun için kimse onun yanına gidemedi. Polis de gidemedi zaten sivil polislerdi. İlk defa o adam eski ezanı orada okudu. Hacı Bayram camiinde ortaokul üçteyken oldu, bir kere de lise birdeyken oldu 40-41 yıllarıydı.”

Erken Cumhuriyet Dönemi’nin ibadet dilini Türkçeleştirme yönünde geliştirilen politikalar karşısında bu olaya benzer şekilde cereyan eden en bilindik hadisesi ‘Bursa Olayı’dır. 1 Şubat 1933’te Ulu Cami’de kılınacak olan vakit namazında, görevli müezzin yerinde bulunmadığından cemaat arasından Topal Halil namında bir zat çıkıp Arapça kamet getirmiş ve bu esnada camide bulunan bir sivil polis olaya müdahil olarak bu zatı susturduysa da bu sefer de Tatar İbrahim isimli başka bir şahıs tarafından kametin Arapça okunmasıyla namaz kılınmıştır.²⁸³ Haberdan anlaşıldığına göre bu gerilim cemaat içinden kalabalık bir grubun tepkisini çekmiş ve bu grup Arapça ibadete izin verilmeyişine tepki göstermek maksadıyla önce Evkaf Müdüriyeti’ne giderek burada Türkçe ibadet uygulamasına karşı olduklarını dile getirmiş, ardından Hükümet Konağı önünde toplanıp şikâyetlerini bildirmek üzere Vali’yi beklemeye başlamışlardır.³⁶⁴ Bu noktada kolluk kuvvetleri olaya dahil olarak protestocu kalabalığa müdahale etmiş ve çok sayıda kişi emniyete sevk edilmiştir.²⁸⁴

Olayın detayları üzerinde durulursa, namaz sırasında caminin görevli müezzininin yerine cemaatten rastgele birinin çıkıp kamet getirmesi şüpheli bir durum olarak dikkat çekmektedir. Müezzinin işe gelmeyişi o güne mahsus bir durum olmayıp, ülke genelinde başka örneklerine de rastlamanın mümkün olduğu bir protesto biçimidir. Zira bu dönemde

²⁸³ “Hadise nasıl başladı, nasıl bitti? Bütün tafsilatı neşrediyoruz!”, Milliyet Gazetesi, 06.02.1933. ³⁶⁴ Cündioğlu, 1998: 102-107.

²⁸⁴ Cündioğlu, 1998: 108.

birçok din görevlisinin Türkçe ibadet uygulamasına karşı oldukları için, belli mazeretler göstererek işe gitmedikleri yahut görevlerini yerine getirmediği anlaşılmaktadır.²⁸⁵ Bu hareket, James Scott'ın gündelik yaşamda direniş pratikleri arasında gösterdiği işi aksatma, işten kaçınma gibi mücadele biçimleriyle uyumluluk göstermektedir.³⁶⁷

Bu olay başkentte, rejime karşı bir tür başkaldırı biçiminde yorumlanmış gözükmektedir. Zira devlet erkânı teyakkuza geçerek olayın faillerinin cezalandırılması ve benzer teşebbüslerin önünün kesilmesi konusunda önlemler almaya koyulmuştur. Diyanet İşleri Riyaseti'nin gösterdiği tavır ise Rıfat Bey'in imzasıyla aşağıda yer alan tamimi tüm müftülüklerle ivedilikle göndermek olmuştur;

“... Evvelce Riyaset makamınca tesbit ve Evkaf Umum Müdürlüğü tarafından vilayetlere ve Evkaf Müdürlerine tâmin edilen Türkçe Ezan ve İkâmet suretlerinin memleketin her tarafında, hatta en ücra bir köşesinde aynı şekil ve aynı zamanda bir âhenk, bir siyak dairesinde tatbiki zaruri olduğu halde, şer'an memnû olmayan böyle Türkçe Ezan ve Kâmet hakkında bazı müftiler tarafından tereddüde meydan verildiği anlaşılmıştır. Binaenaleyh bu tâminin vüsûlünü müteakib umûm ilmiyye memurları, imam ve hatiblere kat'î tebliğât icrâsı ile en ufak bir muhalefet irtikab edeceklerin kat'î ve şedid mücazâta mâruz kalacakları tâminen beyan olur efendim.”³⁶⁸

O esnada yurt gezisinde olan Mustafa Kemal de programını değiştirerek Bursa'ya gelme ihtiyacı duymuş ve olayı klasik bir ‘irtica’ hadisesi olarak değerlendirmiştir.³⁶⁹ Ulusal basında uzun müddet geniş yer ayrılan Bursa hadisesi, gerici bir irtica hareketi olarak ele alınmış ve halkın bu ‘cahil yobazlar’ karşısında, cumhuriyeti ve onun mimarı olan Mustafa

²⁸⁵ ‘Hadise nasıl başladı, nasıl bitti? Bütün tafsilatı neşrediyoruz!’ başlıklı haber içinde ‘Vazifelerine Gelmeyenler’, Milliyet Gazetesi, 06.02.1933.

Parlak'ın bu konudaki tespitleri paralel bir sonuç göstermektedir; “Cami görevlilerinin hem yeni Türk alfabesine hazırlıksız olması hem de muhtemelen dini olarak hutbeyi Türkçe okumayı uygun görmedikleri için Türkçe hutbeyi başkalarına okuttukları bilinmektedir. Hutbelerin başkalarına okutulduğu bilgisi Diyanet'e ulaşmış olmalıdır ki, Şavşat Müftülüğüne cami hatiplerinden bazılarının cuma günleri başka kimselere hutbe okuttukları ve yazılı hutbeler dışına çıktıkları gibi durumların önlenmesi uyarısında bulunulmuştur (BCA, 11.11.1928. 51-V08-2-7-16). Üstelik günün koşulları düşünüldüğünde, yapılan bu düzenlemeye karşı “bilinen” bu vakaların dışında sayının daha yüksek olduğunu tahmin etmek zor değildir.”

(Parlak, Deniz (2020), Laikleşme Sürecinde Camiler, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 198).³⁶⁷ Scott, 1985: 29.

Kemal'in etrafında kenetlenmiş olduğu vurgulanmıştır.³⁷⁰ İktidarın bu hadiseyi münferit bir eylem olarak lanse etmesi ilginçtir. Zira Türkçe ibadet uygulamalarına karşı geliştirilen ve adli makamlara intikal eden protesto hareketleri her ne kadar hem iktidar hem de medya yoluyla düzenli şekilde münferit tepkiler olarak değerlendirilse de bu tip eylemlere başka yerlerde de rastlanmaktadır. Örneğin aynı günlerde İzmir'de iki farklı

³⁶⁸ Diyanet İşleri Reisliği Tahrirât Müdürlüğü, sy. 360-128, 4 Şubat 1933.

³⁶⁹ "Bursa'ya geldim. Hâdise hakkında alâkadarlardan mâlumât aldım. Hâdise, haddizâtmda fazla ehemmiyeti hâiz değildir. Herhalde cahil mürteciler Cumhuriyet Adliyesinin pençesinden kurtulamayacaklardır. Hâdiseye dikkatimizi bilhassa çevirmemizin sebebi, dini, siyasetle ve herhangi bir tahrike vesile etmeye aslâ müsamaha etmeyeceğimizin bir daha anlaşılmasıdır. Meselenin mahiyeti esasen din değil, dildir. Kat'î olarak bilinmelidir ki Türk milletinin millî dili ve millî benliği bütün hayatında hâkim ve esas kalacaktır." 'Gazi hazretlerinin irtica hadisesi hakkında beyanatları', Cumhuriyet Gazetesi, 07.02.1933.

³⁷⁰ Gazetelerde bu elim hadiseyi tel'in eden telgraflara yer verilmiştir. İçerdekleri üslup açısından dikkate değer olan bu telgraflardan bazıları şöyledir;

1- Adapazarı; Bursa'da birkaç bedbaht ve cahil ve sefilin kıymet ve azametini idrak edemedikleri inkılap hamlelerine karşı aldıkları evzai çok derin bir hissi teessür ve nefretle öğrenen... Adapazarı Belediye meclisi, bu irticai teşebbüs ve nümayişten bütün hemşerilerimizin duyduğu nefret ve infiali... izhar ve ilan ederek Ulu Türklüğü her lahza yeni bir inkılap hamlesile daima yükselten zati devletlerine Adapazar'lıların... eserinizle kemali şevk ve muhabbetle yürümek azimlerini ve tazim, tekrimlerini iblağa bendenizi memur etmiştir.

Meclisin bu hissiyatı kalbiyesini bütün hemşerilerim namına çok derin ve içten gelen saygılarımla beraber arzeylerim aziz kurtarıcımız.

Belediye Reisi M. Rifat

2- Bolu; Bursa hadisesini yapan beş, on cahil mürtecinin çirkin ve şuursuz hareketleri vilayet halkınca büyük nefret ve asabiyetle karşılanmıştır.Çizdiğiniz esere derin sevgi ve sarsılmaz imanla bağlı olduğumuzu, bu esere karşı vaki herhangi bir fikir ve hareketi ret ve tel'in eylediğimizi sonsuz hürmet ve tazimlerimizle arzeyleriz efendim.

Belediye Reisi

Vasıf, C.H. Fırkası Reisi Dr. Mitat

3- Keşan; Yobazların Bursa'da çıkarmak istedikleri çirkin hadiseyi halkımız nefretle tel'in eder.

C.H.F. reisi İsmail, Belediye Reisi A.

Hamdi 4- Çeşme; Son Bursa irtica hadisesini nefretle karşılayan ve aziz Cumhuriyetimizin sinesinde barınan bu yobaz ve mikropların adaletin kararlarile cezalarını göreceğine emin olan kaza halkının bu cür'etkarlığa karşı

lanet ve nefretle duygularını arz ederken inkılabımıza bütün varlığıyla bağlı olan derin saygılarını bildiririm efendim.

Belediye

Reisi Hakkı

5- Kırşehir; Anadilimizin bütün benliğimize hâkim bir mevkide bulunmasından gurur duymıyan Bursa'daki esir ruhlu mürtecileri bütün kalbimizle tel'in ediyoruz efendim.

Belediye Reisi Turgut (Cumhuriyet Gazetesi, 12.02.1933.)

camide Arapça ezan okunduğu tespit edilerek, bu müezzinlerin tutuklandığı

anlaşılmaktadır.²⁸⁶ Yine benzer biçimde bu tarihlerde Çanakkale'nin Biga ilçesinde de iki farklı protesto yaşandığı görülmektedir. 'Biga'da Üç Tevkif' başlığıyla verilen haberde Arapça ezan okuduğu gerekçesiyle müezzin Mahmut ile babasının İzmir Suikastinde ceza aldığı vurgulanarak isminden bahsedilen Saip adlı kişinin, Arapça ezan okudukları gerekçesiyle ve Hacı Mehmet isimli bir imamın da başka bir müezzini Arapça ezan okumaya "tahrik" etmesi nedeniyle tutuklandıkları belirtilmektedir.³⁷² Aynı tarihlerde basına yansıyan benzer bir vaka da Salihli'de cereyan etmiştir. Kamil isimli bir hoca camide vaaz verirken dünyanın düz olduğu, ezanın Arapça okunması gerektiği gibi ifadeler kullandığı gerekçesiyle tepki görmüşse de görevine devam etmekte olduğu öğrenilince Vakit Gazetesi'nde bu duruma tepki gösterilmiştir.²⁸⁷

Bursa Olayı bağlamında ibadetin Türkçeleştirilmesi yönündeki uygulamalara karşı geliştirilen eylemler, iktidar tarafından medya aracılığıyla münferit vakalar olarak gösterilmişse de hem kamuoyuna yansıyan benzer olayların varlığı hem de yukarıda sözlü tarih görüşmeleri ve hatıratlardan derlenen pratikler doğrultusunda Arapça ibadet konusunda ısrarla direnen halk kesimleri olduğu açıkça ortadadır. Ancak buna rağmen hem ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi yönündeki politikalar hem de bu uygulamalara karşı geliştirilen protestolar, medyada; halkın daima iktidarın safında olduğu yanılgısını yaratacak şekilde ele alınmıştır. Bu noktadan hareketle Erken Cumhuriyet Dönemi üzerine yürütülecek çalışmalarda, bilhassa iktidara yakın konumda olan ana akım yayın organlarının incelenmesiyle elde edilecek verilerin tek başına güvenilir bir referans teşkil etmeyeceği söylenebilir.

²⁸⁶ 'İzmirde Arapça ezan okuyanların tevkifi', Vakit Gazetesi, 11.02.1933. ³⁷² Cumhuriyet Gazetesi, 16.02.1933.

²⁸⁷ 'Salihlideki yobaz sırrolmuş!', Vakit Gazetesi, 10.02.1933.

Taşrada ezan dilinin durumunu inceleyen bu başlık, ulaşılan veriler ışığında değerlendirildiğinde; Arapça ezan okunmaya devam edilme eşiğinin, salt merkeze olan mesafe üzerinden değil mesafe faktörünün de etkili olduğu, yerel dinamikler çerçevesinde, iktidarın nüfuz kapasitesi ile ilişkili biçimde belirlenmiş olduğu söylenebilir. Bu nokta ile ilişkili bir durum olarak 1932 yılında iktidarın Türkçe ezan uygulamasına başlamak için belli il ve ilçe merkezlerini seçtiği görülmekte olup bu iller şöyledir; “Adana, Amasya, Ankara, Balıkesir, Çeşme, Edremit, Kayseri, Konya, Kuşadası, İzmir, İzmit, Manisa, Rize, Şebinkarahisar, Trabzon, Van, Yozgat ve Zonguldak.”²⁸⁸ İkinci bir nokta olarak Türkçe ezan uygulaması karşısında geliştirilen direniş biçimlerinin, iktidarın denetimsel kapasitesinin yoğunlaştığı merkezi bölgeler ile taşra arasında farklı şekillerde somutlaşmış olmaları üzerinde durulabilir. Bu çalışma kapsamında geliştirilen direniş yaklaşımı ekseninde taşrada tespit etmiş olduğum pratikler, James Scott’ın ayaklanma, gösteri gibi tipik mücadele tekniklerinin kullanılmadığı, kendini doğrudan riske atmadan mevcut olanaklar dahilinde gerçekleştirilen direniş yaklaşımı etrafında değerlendirilmeye uygun gözükmektedir.³⁷⁵ Bu direniş biçimi doğrultusunda taşrada ezan dili bakımından ikili bir yapının ortaya çıktığı söylenebilir. Merkezde ise doğrudan iktidarı hedef alan niteliği doğrultusunda taşradakinden yapısal olarak farklı direniş pratiklerinin tezahür ettiği görülmektedir.

Son olarak Demokrat Parti iktidara geldikten sonra Türkçe Ezan uygulamasının değiştirilmesi konusunda bir detay dikkatlerden kaçmaktadır. Yapılan düzenleme doğrultusunda Türkçe ezan okunması yasaklanmamış fakat Arapça ezan okunması yasağı

²⁸⁸ Dikici, Ali (2012), “İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler”, Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları, 0(10), 77-104, s.84. ³⁷⁵ Scott, 1985: 311.

kaldırılmışdır.²⁸⁹ Utku da bu detaya dikkat çekerek, ezan dilinin değiştirilmediğini ancak istenen dilde okunmasının serbest hale getirildiğini söylerken, bu durumu Demokrat Parti iktidarının, Tek Parti İktidarı dönemine karşı katı bir politik değişimin temsilcisi olmadığına dair eleştirisini vurgulamaya yönelik bir argüman olarak sunar.²⁹⁰

2.2.3. Taşrada Dini Örgütlenme Pratikleri

“Hatme-i Hace (zikir) için Cumhuriyet Bayramı, 23 Nisan gecesi, yılbaşı gibi polislerin izinli olduğu dönemler seçilerek o gecelerde toplanılmaktadır.”²⁹¹

Dinin, devlet güdümlü bir çerçevede resmi otoritenin parçası olarak işlerlik kazanması yönündeki egemen fikirlere cumhuriyet dönemi öncesinde de rastlamak mümkündür. Amit Bein’in işaret ettiği üzere, İmparatorluk döneminde oldum olası devlet ile ilişkili şekilde varlığını sürdüren İlmîye sınıfının, 19.yüzyılda dini kurumların merkezileştirilmesi suretiyle, iktidar tarafından idari açıdan kontrol altına alınmasıyla, İslam’ın devlet onaylı bir yorumunun hâkim kılınmak istendiği söylenebilir.²⁹² Yeni rejime devreden bu bakiye doğrultusunda Kemalist iktidarın bakış açısına göre, dinin farklı yorumlarının varlıklarını ve etkilerini sürdürebilmeleri, seküler ve modern türdeş bir toplum inşasını imkânsız hale getiren

²⁸⁹ Ocak Gez, Başak (1996), “İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi”, Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi, 2(6-7), 157-167, s.164.

²⁹⁰ Utku, Turhan (2015), Tarihi Başka Okumak, İstanbul, Ataç Yayınları, s. 269.

²⁹¹ Barbarosoğlu, 2016: 71.

²⁹² Bein Amit (2013), Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti, çev. Bülent Üçpınar, İstanbul, Kitap Yayınevi, s. 55.

büyük bir tehditti.²⁹³ Bu bakımdan cumhuriyetin kurucu iktidarının, dini sınırlandırıp, kontrol altında tutmakla yetinen bir eğilim taşıdığı yönündeki genel kanının ötesinde, dinin, yurttaş inşasının gereklerine uygun bir yorumunu üreten bir fail olarak hareket ettiği vurgulanmalıdır.³⁸¹ Rejimin gerekleri ile örtüşen bir din yorumu inşa etme çabasının kurumsal vechesi ise öncelikle Diyanet İşleri Reisliği'nin kuruluşu ile somutlaşmıştır.

3 Mart 1924 tarihinde Diyanet İşleri Reisliği'nin kuruluşunu ilan eden 429 sayılı kanunun beşinci maddesi ülke genelindeki tüm dini örgütlenmelerin, Diyanet teşkilatı dolayısıyla merkezi otoritenin kontrolü altına alındığını ilan etmektedir;

“Türkiye Cumhuriyeti memaliki dahilinde bilcümle cevami ve mesacidi şerifenin ve tekaya ve zevayanın idaresine, imam, hatip, vâız, şeyh, müezzın ve kayyımların ve sair müstahdemınn tâyin ve azıllerıne Diyanet işleri reısı memurdur.”³⁸²

Bu kanunun yürürlüğe girmesinden kısa bir müddet sonra, 30 Kasım 1925 tarihinde kabul edilen 677 sayılı “Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Ünvanların Men ve İlğasına Dair Kanun” mucibince ülke genelindeki ‘alternatif’ tüm dini yapılanmalar, Diyanet İşleri Riyasetine bağlanmalarından bir buçuk yıl sonra tamamen yasaklanmışlardır;

“Alelümum tarikatlerle şeyhlik, dervişlik, müritlik, dedelik, seyitlik, çelebilik, babalık, emirlik, nakiplik, halifelik, falcılık, büyüçülük, üfürükçülük ve gayıptan haber vermek ve murada kavuşturmak maksadiyle nüshacılık gibi unvan ve sıfatların istimaliyle bu unvan ve sıfatlara ait hizmet ifa ve kisve iktisası memnudur. Türkiye Cumhuriyeti dahilinde salatıne ait veya bir tarika veyahut cerri menfaate müstenit olanlarla bilumum sair türbeler mesdut ve türbedarlıklar mülgadır. Seddedilmiş olan tekke veya zaviyeleri veya türbeleri açanlar veyahut bunları yeniden ihdas edenler veya ayını tarikat icrasına mahsus olarak velev muvakkaten olsa bile yer verenler ve yukarıdaki unvanları taşıyanlar veya bunlara mahsus hidematı ifa veya kıyafet iktisa eyleyen kimseler üç aydan eksik olmamak üzere hapis ve elli liradan aşığı olmamak üzere cezayı nakdi ile cezalandırılır.”³⁸³

²⁹³ Turner, B. ve Arslan B. Z. (2013), State And Turkish Secularism: The Case of Diyanet in the Religious and the Political A Comperative Sociology of Religion, Cambridge, Cambridge University Press, s. 212.

³⁸¹ Turner ve Arslan, 2013: 221-222.

İktidar ile din arasındaki ilişkiyi denetim-kontrol çerçevesinde ele alan bazı önemli eserler için bkz; Keyder,2014: 77; Davison, 2006: 222-223; Gözaydın, İftar (2009), Diyanet, Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi, İstanbul, İletişim Yayınları, s.248; Parla, T, Davison, A. (2008), "Secularism and Laicism in Turkey", (In) Secularisms, Ed. J. Jakobsen, A. Pellegrini, Duke University Press, s.62; Gülalp, Haldun, (2002), "Using Islam As a Political Ideology", Cultural Dynamics, 1(14), 21-39, s. 23.

³⁸² Diyanet İşleri Riyaseti'nin Kuruluşu Hakkında Kanun, 03/03/1924, Kanun No: 429, Resmi Gazete, Sayı : Yayınlandığı Düstur : Tertip : 3 Cilt: 7 Sayfa : 19, 23,26.

³⁸³ 677 numaralı, Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Ünvanların Men ve İlgasına Dair Kanun, 13/12/1925 Sayı : 243, Tertip : 3 Cilt : 7 Sayfa : 113.

Cumhuriyetin ilanını izleyen ilk yıllarda iktidarın yürürlüğe soktuğu bu yasal düzenlemeler, modern ve seküler bir ulus inşası hedefi doğrultusunda dini yaşamın denetlenip, düzenlenerek resmi ideolojik çerçeve ile uyumlu hale getirilebilmesi amacına hizmet ediyordu. Ancak Kemalist iktidarın dini yaşamın örgütlenme pratiklerini ülke sathında hangi ölçüde kontrol altına alabilmiş olduğu detaylı incelenmesi gereken bir meseledir.

Kanunen yasaklanmış olsa da diğer pek çok dini faaliyet gibi tarikatların varlığı da Cumhuriyet rejimi tarafından engellenememiştir. Görüştüğüm kişilerin önemli bir kısmı çocukluklarının geçtiği bölgelerde bu tip faaliyetlerin sürdürülebilmiş olduğuna dair tanıklıklar ortaya koymuşlardır. Daha da dikkat çekici biçimde doğrudan tarikat ayinlerine katılan ve bu etkinliklerin nasıl sürdürülmüş olduğuna dair bilgiler paylaşan katılımcılar da bulunmaktadır.

1. görüşmeci, varlıklarından rahatsız olduğunun altını çizerek şeyhler ve müritlerinin Erken Dönemde de faaliyetlerini sürdürdüğünü söylemektedir. 4. Görüşmeci ise Haruniye civarında açıktan devam eden herhangi bir örgütlenme olmadığını, çünkü CHP'lilerin buna müsaade etmediklerini ifade etmiştir. Buna ek olarak o dönemki düzenlemelerden dolayı inzivaya çekilen bir şeyhten bahsetmiştir; "Fettah hoca efendi vardı. Çok meşhur bir hocaydı.

Cumhuriyette artık ancak mağarada yaşanır diye Torosların bir yerine yerleşmiş.” İlerleyen yıllarda CHP’ye muhalif olan bir partiden siyasete giren 4. Görüşmeci, bu zat ve ailesinin daima CHP’yi desteklediklerini, kendisine oy vermediklerini aktarmıştır; “Onun çocukları bile bana rey vermediler. Babaları dermiş ki o zaman hep gavurlar için çalıştılar da Müslümanlık için çalışan bir İsmet Paşa vardı, onu dışarı attılar dermiş onun için onlar hep İsmet Paşacıydı.” Tarikatların varlıklarını gizlice sürdürmeye devam ettiğini söyleyen 7. Görüşmeci, yaşadıkları bölgede Nakşi ve Kadiri tarikatlarının temsilcilerinin bulunduğunu belirtmiş ve anımsadığı isimler ve dini örgütlerdeki temsil sisteminden bahsetmiştir; “Nakşi tarikatı vardı... Hacı Mustafa Eralp, Şeyh Camisi’nin müezziniydi. O şeyh değildi, şeyhin yetkilisiydi. Ders verme yetkilisi. Hacı imam vardı. Soyadı Özkara. Tarikatı temsil ediyorlar ama ilimleri yok. Dini birikimleri yok. Temsilen bulunuyorlar.” 8. görüşmeci de tarikatların etkinliğine dair yaşadığı civardaki durumu şöyle izah etmiştir;

“Yakından tanıdığım, babamla annemle ziyaret ettiğimiz kimseler olduğunu, çevrede sevilir, bilinir kimseler olduğunu hatırlıyorum. Gücü yettiği kadar İslami hayatı yaşayan, atadan dededen irşad görevi olan bir zat vardı. Bu zat Bayburt’un bir köyündeydi. Benim yakından bildiğim iki zat-ı muhterem vardı ikisinin de köyleri Bayburt’a bağlı. Yaşayışlarıyla insanlara örnek oluyorlardı.”

Doğrudan kendi köylerinde böyle bir yapılanma olmadığını ancak etrafta bir dini örgütlenme olduğunu gözlemleyen 16. Görüşmeci hatırladıklarını şöyle aktarmıştır; “Sofular vardı. Zaman zaman etrafına müritlerini alıp dolaşan insanlar vardı. Adını hatırlayamıyorum gayretli bir zat vardı. Çok talebeleri vardı. Talebelerini yanına alır dolaşırdı.”

Bazı görüşmeciler söz konusu dini yapılanmalar ve şeyhlerle doğrudan temas ettikleri kimi tanıklıklarını da paylaşmıştır. 6. Görüşmecinin bu yöndeki hatırladıkları şöyledir; “Bir tane Allah insanı vardı askerdi. Yüzbaşılıktan emekli oldu. Onun müridleri vardı... Bahsettiğim bu adam Said Bey Nakşibendiydi. Sessiz sedasız insanları toplar, sohbet ederdi.

Bazı akşamları da bize gelirlerdi.” 13. Görüşmeci de civarda tarikatlar olduğunu duyduklarını ama bunların gizlice faaliyette bulduklarını söyledi. Babasının zaman zaman ziyaret ettiği, Nakşi olduğunu tahmin ettiği, kimi kerametlerde bulunan

Çiftpınar Köyü’nden Hacürel Efendi adlı bir zattan bahsetti. Ayrıca yakın bir köyde Yıldızname’ye bakan bir hoca olduğunu söyledi. 13. Görüşmeci, kendi babasının civardan insanların şifa bulmak için ziyaret ettikleri bir zat olduğunu da ekledi; “Şifa ayeti yazardı bir de bu çarpımalara okurdu.” 12. Görüşmeci ise Kilis’teki Mevlevihane Cuma geceleri düzenli olarak zikir çekildiğini ve kendisinin bu kalabalık törenlere zaman zaman katıldığını belirtti. Kentte bir başka tekke daha olduğunu ve onun şihinin da şehirde fötr şapkayla dolaşan bir zat olduğunu aktarıp şihinin neden şapkayla dolaştığını şu sözlerle ifade etti; “Şih efendi vardı, tekkenin havası bozulmasın diye fötr şapkayla gezerdi dışarda ki tekkeye el atmasınlar. Ölünceye kadar şapkayı başından çıkarmadı... Şapka giydiği için ona karışmazlardı.” 5. Görüşmeci, kendisinin Kur’an hocası olan zatın tekkesinde pek çok dini ayine katıldığını anlattı;

“Burada bildiğiniz tarikat var mıydı?”

“Eskiden beri var.”

“Kim vardı hatırlıyor musunuz?”

“Kur’an öğrendiğimiz Ali Hoca Kadiriydi. Öteki Mevlevi, Hamdi Hoca mevleviydi.”

“Bunların toplanıp ibadet ettikleri, zikir çektikleri yerler olur muydu?”

“Ali Hocanın yanına her gün okumaya giderdik, Pazar günleri coşmaya giderdik dervişlerle.”

“Zikrine katıldınız mı?”

“Çok.”

“Hangi yıllar?”

“1939’da başladık, hocamız ölünceye kadar devam etti.”

“Peki bu rahatça yapılabilir miydi yoksa gizli mi?”

“Gizli sayılır.”

“Bir baskın oldu mu?”

“Yok. Çünkü hocamız çok dikkatli olurdu. Ve çalgı olurdu, ud vardı, müzikle zikredilirdi (tarif ediyor).”

“Başka tarikat var mıydı çevrede?”

“Halep’te büyük şıhlar vardı gelip gidenler olurdu Kadiri tarikatına mensup. Siirt’te var diye duyduk.”

“Burada Antep’te devletin baskı uyguladığını duyduğunuz herhangi bir dini oluşum var mı?”

“Baskı... devlet elinden geldiği kadarını yaptı zaten.”

“Ne yapıyordu? Siz o baskıyı nasıl hissediyordunuz?”

“Senin o işi yaptığını duydu mu oraya baskın yapardı. O zaman şıhımız tambur çalardı, şişe çalardı. Baskına gelen tanıyıp bildikleri, zarar gelmeyecek birileriye zikre devam ederdik. Yoksa şarkı, türkü söylenirdi.”

Erken Cumhuriyet Dönemi’nde faaliyetlerini gizlice devam ettiren tekke ve tarikatlar var mıydı şeklinde yönelttiğim soruya 18. Görüşmecinin verdiği yanıt ise şöyledir;

“Hatırladığıma göre Çerkeş’de Mehmet Baba diye bir zat vardı. Bir gün beni oraya götürdüler hafiften zikrettirdi yarım saat kadar meclisinde bulunmuştum. Onun dışında öyle şeylere gitmiş değilim. Ama mutlaka vardır. Gizli olarak tarikat vardı.”

Aynı görüşmeci tarikat faaliyetlerine katılması gerekçesiyle bir kadın hakkında işlem yapıldığını ve olayın mahkemeye intikal ettiğini de eklemiştir; “Erzurum’da bir hanımefendi tarikata bağlı, Seher Hanım, bunu nezarete atıyorlar, mahkemeye çıkıyor tarikata katıldı diye. O da; ‘Assanız da Allah diyeceğim’ diyor mahkemede. Sonra serbest bırakıyorlar.” Gizlice devam eden bu tip faaliyetlerin adli mercilere ulaşmasına dair bir diğer tanıklık 9. Görüşmeci tarafından aktarılmıştır;

“Cemaat bir kere zikir etti orada böyle onları yakaladılar götürdüler mahkemeye. Rüşvet verdiler sonra kendilerini kurtardılar.”

“Ne zamandı?”

“8-9 yaşlarındaydım.Yedi kişi falan götürüldü merkezde Pervari’de yaşandı. Hatta son ifadede hakim sanığa; “söyle demiş, bir daha ‘la ilahe illallah’ demeyeceğim”. O da; “peki söz veriyorum” demiş. O şekilde onları beraat ettirdiler. Tutuklama olmadı.”

Taşradaki dini örgütlenme pratikleri direniş kavramı ekseninde düşünöldüğünde faaliyetlerin genelde, yasağı doğrudan reddedip ona açıktan savaş açmak gibi bir tutumdan ziyade, bir takım önlemler olarak mevcut kurallara boyun eğer gözükmeye dayalı biçimde sürdüröldüğü söylenebilir. Bu durum, De Certeau'nun iktidarın ussallık çerçevesi içinde kalarak da direniş gösterilebileceğı anlayışına uygun bir örnek teşkil etmektedir.²⁹⁴ Yasa dışı faaliyetlerin tespit edildiğı hallerde adli makamların geliştirdiğı tutumlar da dikkate değerdir. Zira bu tip direniş hareketlerinin cezalandırılmasına dönük idari pratikler, diğer yasa dışı dini faaliyetlerde gelişen vakaların sonuçlarına benzer bir tablo çizmektedir. Elde ettiğim bulgular doğrultusunda tarikat faaliyetleri dolayısıyla mahkemeye sevk edilen iki vaka olduğı ve her iki olayda da herhangi bir cezai işlemler uygulanmadığı görölmektedir. Bu durum merkezi iktidarın, yaptırımlarını uygulama kapasitesinin sınırları bağlamında düşünölebilir ve yerel idarecilerin inisiyatif alanları olduğı şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca bu tip dini örgütlenme biçimlerinin, taşradaki gündelik hayata derinlemesine sirayet ettiğini ve bu açıdan yasaklanmış olan pek çok dini faaliyetin doğal akışı içindeki hayatın bir parçası olduğunu söylemek mümkündür. Taşranın yanı sıra İstanbul'daki canlı tarikat hayatını da göstermesi bakımından hatırat literatürü bu tespiti daha derin hale getirmeyi olanaklı kılmaktadır.

Fatma Barbarosoğlu'nun eserinde İstanbul'da gündelik hayatın içerisinde tarikatlar ve şeyhlerin etkin bir konumda olduğunu gösteren çok sayıda tanıklığa rast gelinmektedir. İlk örnek olarak Said Nursi'nin faaliyetlerine dair Nuriye Çakmak'a ait bir anıya değinilebilir; "Bir gün Eminönü'ne Bediüzzaman'ın geldiğı duyulur. Birkaç hanım arkadaşıyla beraber kendisini görmeye giderler. Bediüzzaman, hanımlarla görüşmeyi kabul etmeyerek onlar için

²⁹⁴ De Certeau, 2009: 115.

bir kitap kaleme alacağı, o kitapta soracakları soruların cevabını bulabilecekleri haberini gönderir.”²⁹⁵ Eserde Nuriye Hanım’dan, Süleyman Hilmi Tunahan’ın vaazlarını kaçırmayıp, Said Nursi’nin tüm kitaplarını okuması nedeniyle sitayişle bahsedilmektedir.²⁹⁶ Yazarın mülakat yaptığı görüşmecilerden 1925 yılında dünyaya gelen Atiye Akyıl ise doğumuyla ilgili bir anısından bahsederken bir şeyhin babasının hayatındaki etkin konumuna da değinir; “Babası Ömer Lütfi Efendi çok geç yaşta baba olmanın da coşkusuyla Atiye’nin doğumunu haber aldıktan sonraki coşkuyla şeyhi

Mustafa Feyzi Efendi’ye gider...”²⁹⁷ Eserde yer alan bu yöndeki bir başka anekdotta, görüşülen kişilerden Hümeysra Ökten’in, tarikatlar ile olan teması “İstanbul’daki bütün şeyhlerin iltifatına mazhar olmuştur” sözleriyle ifade edilmektedir.²⁹⁸

Samiha Ayverdi’nin bulunduğu bir sohbette konuklarından birisi 1926 yılında deneyimlediği zikir törenini şöyle tasvir etmektedir;

“1926’da Samsun’da bulunuyordum. Dergahlara son verildiği sene hatta hafta imiş. Tesadüfen bulunduğum binanın yanında Kadiri Tekkesi varmış ve o gece bir ayin gecesi imiş. O ne ritim, o ne emsalsiz bir ahenkti. Ben ki alaturka musiki ile ülfeti olmayan bir adamdım... o derece gaşyoldum, kendimden geçtim.”²⁹⁹

Bu tasvir, ‘otantik’ olana uzaktan atılan bir bakışa dayanmaktadır. Esasında bu dönemde dini örgütlenme pratikleri sadece uzak taşrada, köylü halkın deneyimine içkin olmayıp, şehirli devlet memurlarının dahi dahil olduğu bir sahaya sirayet etmiş haldeydi. Buna bir örnek olarak Erken Cumhuriyet Dönemi’nin önemli figürlerinden biri olan ve Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı olarak öğretmenlik ve idaricilik görevlerinde bulunan Celalettin

²⁹⁵ Barbarosoğlu, 2016: 32.

²⁹⁶ Barbarosoğlu, 2016: 32.

²⁹⁷ Barbarosoğlu, 2016: 67.

²⁹⁸ Barbarosoğlu, 2016: 92.

²⁹⁹ Ayverdi, Samiha (2015), Mülakatlar, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, s. 133.

Ökten'in bir yandan resmi görevini sürdürürken bir yandan tarikat intisaplı şekilde yaşadığı hatıratından anlaşılmaktadır; "İstanbul'dayken zaman zaman Kenan Rifai'nin dergahına uğruyor, Atikali'deki Cerrahi tekkesinin sohbet halkasında yer alıyor ve bu tekkenin şeyhi Fahreddin Efendi ile sıkı dostluk kuruyor... Ömrünün son döneminde Gümüşhanevi dergahı şeyhi Abdülaziz Efendi'nin halefi Mehmet Zait Kotku'ya bağlanıyor."³⁰⁰ Öğretmenlik yaparken bir tarikata devam ederek bir şeyhin müridi olan başka bir isim Ahmet Şevki Ergin'dir. Onun deneyimi yeni rejimin kritik bir memuru olarak dindar bir öğretmenin taşradaki dini yaşantısına dair detaylı bilgiler içerdiğinden kapsamlı şekilde ele alınmaya müsaittir.

Cumhuriyet devri öncesinde medresede müderris olan Dedikhasanlı Şakir Efendi'nin rejim değişikliği sonrasında köyüne çekilmesinin ardından, civardaki bir köye öğretmen olarak gelen Ahmet Şevki Bey, Şakir Efendi'den dini tahsil almaya başlamıştır.³⁰¹ Bulduğu köyün hem öğretmenliğini hem de cami imamlığını üstlenen Ahmet Şevki Bey, Erken Dönem'in inkılapçı cumhuriyet öğretmeni profilinin hayli uzağında bir memurdur.³⁰² Üstelik bir süre sonra gezici baş öğretmenliğe de atanmıştır. Şakir Efendi ile Ahmet Şevki arasındaki dini bağlılığı konu edinen ve Ahmet Şevki Bey'in oğlu tarafından kaleme alınan esere göre, bu köy öğretmenin; "Hem okulda öğrenci ve öğretmenlerine hem de köy halkına dinin ve dindar olmanın önemini, dini değerlere sahip çıkmanın ve saygılı olmanın, güzel ahlak sahibi ve başarılı olabilmenin şartı olduğu yönünde telkin ve nasihatlarla bulunduğu ve bu yönde teşvik ettiği bilinmektedir."³⁰² Ahmet Şevki Bey'in temas halinde olduğu bir

³⁰⁰ Yorulmaz, Hüseyin (2014), Bir Neslin Öncüsü Celal Hoca, İstanbul, Hat Yayınevi, s. 89, 92.

³⁰¹ Ergin, Ali Şakir (2016), Gönül Ufkunda Bir Şeyh Bir Şeyhzade, İstanbul, AŞK Vakfı, s. 86. ³⁰²

Ergin, 2016: 91.

³⁰² Ergin, 2016: 109.

başka şeyh daha vardır. Bu şeyhle olan anılarından birisi direniş pratiğine dair önemli detaylar içermesi bakımından burada değinilmeye değerdir; “Erenköy’de Erbilli Esad Efendi’yi ziyaretinde (1920’lerin sonu olsa gerek) Esad Efendi takibatta olduğundan aralarında şöyle bir dialog geçiyor; ‘Evladım, buraları polis, jandarma takip ediyor, bir dahaki gelişinde olur ya seni çevirir de sorgu, sual ederlerse, yakın akrabamdır ziyaretine geliyorum’ dersin diyor.”³⁰³ Eserde bu dönemde evlerde zikir törenlerinin nasıl yapılabildiğine dair de önemli bir tanıklığa yer verilmektedir; “Evde ışıklar kısılıp hatm-i haccan yapılırdı. Bundan kimsenin haberi olmaz, takipçilerin de (polis vs) ruhu bile duymazdı. Bu hal bir yıldan fazla sürdü. Nihayet 1950’lere yaklaşıldığında tamamen olmasa da bir kısım rahatlamalarla toplantılar, önce camideki küçük odada ve daha sonra da muayyen gün ve zamanlarda evlerde, ... rahat ibadet yapılan zamanlara kavuşuldu.”³⁰⁴

Dini ayin ve törenlerin gizlilikle sürdürülebilmesine yönelik önemli bir başka tanıklık ise Barbarosoğlu’nun çalışmasında Atiye Akyıl’ın hatıraları arasında yer almaktadır;

“Hatme-i Hacc(zikir) için Cumhuriyet Bayramı, 23 Nisan gecesi, yılbaşı gibi polislerin izinli olduğu dönemler seçilerek o gecelerde toplanılmaktadır.”³⁰⁵

Bu son örnek, gizli dini tören ve ayinlerin yapılma biçimine dair oldukça önemli bir detayı göstermekte oluşu bakımından değerlidir. Bu emsal bağlamında direnişin, devleti yok sayarak, göz ardı ederek değil tersine devlet hakkında bilgi sahibi olmaya dayalı bir teknikle gerçekleştirilmekte olduğu görülmektedir. Bu açıdan direnişin, son derece bilinçli bir pratik olduğu da söylenebilir.

³⁰³ Ergin, 2016: 106.

³⁰⁴ Ergin, 2016: 124.

³⁰⁵ Barbarosoğlu, 2016: 71.

Cumhuriyet rejimine kamu göreviyle bağılı olup bir yandan da tarikatlarla temas halinde bulunan başka bir örnek Mustafa Asım Köksal'dır. I. Dünya Savaşı sırasında Kayseri'ye bağılı Develi'de doğan Köksal, medreseler kapatıldıktan sonra, Develi Müftüsü olan İzzet Efendi'den medrese usulü tahsil almış ve bu eğitimini 1933'te tamamlamıştır.³⁰⁶ İlkokuldan sonra başka bir resmi eğitim almamış olan Köksal aynı yıl Diyanet İşleri Reisliği'ne memur olarak girer ve burada; "Emekli olacağı 1964 senesine kadar tahsis memurluğu, sicil şefliği, yazı işleri müdürlüğü, yayın müdürlüğü, hayrat hademesi işleri müdürlüğü, zat işleri müdür vekilliği ve en sonunda da Müşavere ve Dini Eserleri İnceleme Kurulu Aza Başmuavinliği vazifelerinde bulunur."³⁰⁷ Hatıratını kaleme alan torunu Asım Cüneyt Köksal, Mustafa Asım Bey'in tarikatlarla ilgili olarak Diyanet teşkilatı içerisinde üstlendiği kritik bir rolden bahsetmektedir;

"O yıllarda sıkıştırılan, takibata uğrayan, çeşitli cemaatlere mensup Müslümanları koruması, Diyanet'te müftülük ve vaizlik gibi açılan imtihanlarda bunlara kolaylık sağlaması, bu insanların eziyet görüp haklarının zayi olmasını engellemeye çalışması da bence hocamızın en önemli hususiyetlerindedir... Asım Köksal, Bediüzzaman Said Nursi'nin eserlerinin serbestçe basılıp dağıtılmasında büyük rolü olduğunu bu külliyata ait her bir cildin başında bulunan, bu kitaplarda hiçbir mahzur olmadığına dair 1956 tarihli ifadenin kendisine ait olduğunu belirtmiş ayrıca Süleyman Hilmi Tunahan'ın talebelerinden birçok kişiyi –o devirde bazı kişilerin bu talebelere duyduğu antipatiye rağmen- kollayıp imtihanlarında kolaylık gösterdiğini anlatmıştır."³⁰⁸

İktidarın, rejimin meşruiyetini sağlamak ve dini yaşamı bir çatı altında toplayarak denetim altına almak gibi misyonlar yükleyerek kurmuş olduğu Diyanet İşleri Riyaseti içerisinde, kendi üzerine bu hedefleri sekteye uğratacak bir mesuliyet olarak faaliyette bulunan ve kurum içerisinde üst düzey görevlere gelmiş olan Asım Köksal'ın temsil ettiği bürokratik şekli, düzenin içerden altını oyan dikkat çekici bir emsal konumundadır.

³⁰⁶ Köksal, Asım Cüneyt (2018), İlim Semasında Bir Yıldız Mustafa Asım Köksal, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, s. 16.

³⁰⁷ Köksal, 2018: 28, 33.

³⁰⁸ Köksal, 2018: 67.

Erken Dönem’de dini örgütlenme meselesi bağlamında değinilmesi anlamlı olabilecek bir başka nokta, tarikat faaliyetlerine dair yasak ve kısıtlamaların, CHP iktidarı sona erdikten sonra da devam ettiğini ortaya koyan bir tanıklıktır. İsmail Karaçam hatıratında Kadiri tarikatının bölgedeki lideri olan Şeyh Gaysi isminde bir zattan bahsederek, bu zatla olan irtibatını; “Gizli olmakla beraber her salı ikindiye müteakip usul-i tarikat yerine getirilirdi” sözleriyle dile getirmektedir.³⁰⁹ Bu anekdotun dikkat çekici yanı ise Karaçam’ın bahsettiği bu gizli buluşmaların 1950’lerde vuku buluyor olmasıdır.³¹⁰ Bu anlatı, dini pratiklerin düzenlenerek sekülerleştirilmesine yönelik kimi iktidar politikalarının, Demokrat Parti döneminde de sürmüş olduğunu göstermesi bakımından ilgi çekicidir.

311

2.2.4. Taşrada Kılık-Kıyafet

“1950’de Menderes Adana’ya geldi baraj temelini atmaya. Abdullah Hoca kamyonla bizi (talebeleri) götürdü sevinçten. Menderes meydana çıktı arabanın üstünde konuşma yaptı. Yanında fesli, cübbeli birisi var. Sakallılar hep ağladı. Bunu sordular niye ağladılar diye Abdullah Hocaya. Menderes’in yanındaki hoca Diyanet başkanymış. İlk defa sarıklı, cübbeli birini dışarıda orda gördük. O yüzden ağlamışlar.”⁴⁰²

³⁰⁹ Karaçam, 2015: 171.

³¹⁰ Karaçam, 2015: 171.

³¹¹ . Görüşmeci.

Cumhuriyet ilan edildikten sonra halkın gündelik yaşantısını modern ve seküler değerler doğrultusunda yeniden düzenlemeye dönük teşebbüslerde bulunan Kemalist iktidarın, topluma “medeni ve beynelmilel kıyafet” giydirme yönündeki gayretleri Ağustos 1925’te Mustafa Kemal’in Kastamonu ziyareti ile başlamıştır.³¹² Reis-i cumhur bu ziyaretinde halka modern giyimi anlatıp şapkayı tanıttıktan sonra mecliste konuya yönelik yasal işlemler başlamış ve 25 Kasım 1925 tarihinde ‘Şapka İktisası Hakkında Kanun’ yürürlüğe girmiştir;

“Türkiye Büyük Millet Meclisi azaları ile idarei umumiye ve hususiye ve mahalliyeye ve bilümmü müessesata mensup memurin ve müstahdemin Türk milletinin iktisa etmiş olduğu şapkayı giymek mecburiyetindedir. Türkiye halkının da umumi serpuşu şapka olup buna münafi bir itiyadın devamını hükümet meneder.”³¹³

Şapka giyilmesi yönündeki yasal düzenlemenin memur ve mebuslara yönelik olması, Mahmut Goloğlu tarafından halkın, modern giyimi çoktan benimseyip, rejimin inkılaplarını destekliyor oluşuna yönelik bir kanıt olarak yorumlanır;

“Görülüyor ki, şapka giyme zorunluğu halk için teklif edilmemiştir. Çünkü halk, böyle bir kanun zoruna lüzum kalmadan şapkayı giymeye başlamıştı. Teklifteki kanun zorunluluğu “mebuslar ile memurlar” içindi. Demek ki, genel olarak, toplumun kılığındaki değişiklik devrimi kanun zoru ile olmamış, şapka giyimi bu gereğin milli vicdana mal edilmesiyle başlamıştı. Kanun zoru koyma ihtiyacı, halka göre aydın olmaları gereken mebuslar ile memurlar için duyulmuştu.”³¹⁴

Ancak bu düzenlemenin yürürlüğe girmesinden sonra Şapka Kanunu’na muhalefet etmeye dönük pek çok kitlesel hareket yaşandığına dair kayıtlar, meclis tutanaklarında ve ulusal gazetelerde yer almaktadır. Şapka kanununa karşı muhalefetin resmi kaynaklar ve hâkim literatürde ele alınış biçimi, iktidarın, yeni rejimin inşasına dair uygulamaları

³¹² kastamonu.gov.tr/aturkun-kastamonuya-gelisi---sapka-ve-kıyafet-devrimi (Erişim tarihi: 01.09.2020).

³¹³ Şapka İktisası Hakkında Kanun, 25/11/1925, Kanun No: 671, Resmi Gazete, Sayı : 230, Yayımlandığı Düstur : Tertip : 3 Cilt: 7 Sayfa : 108. Madde 1.

³¹⁴ Goloğlu, Mahmut (2007), Türkiye Cumhuriyeti Tarihi – I, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 159.

toplumsal yaşama 'sorunsuz' biçimde yerleştirebilmek için kendisine karşı oluşan tepkileri marjinalize eden resmi bir anlatı geliştirmiş olduğunu göstermektedir. Goloğlu'nun eserinden uzun bir alıntı yaparak, hem ortaya çıkan muhalif hareketlere değinilebilir hem de eylemler karşısında resmi söylemin nasıl tecessüm ettiği üzerinde durulabilir;

“Başarıya ulaşmak üzere olan bu aşama davranışına ilk tepki Erzurum'dan geldi. Bazı kimseler çarşının bir bölümünü kapatmaya çalıştılar, Vali'nin evi ve makamı önüne gittiler, 'gâvur memur istemiyoruz' diye bağırıyorlar, gösteri yaptılar, zabitanın uyarılarına uymadılar. Hükümet de kuvvet kullanarak gösteriyi dağıttı, göstericiler tutuklandı. Erzurum'un bazı ilçelerindeki sıkıyönetimin, Erzurum ilinin tamamını kapsamı hakkındaki 24 Kasım 1925 tarihli Bakanlar Kurulu Kararı'nı Büyük Millet Meclisi de onayladı.

Erzurum'da cereyan eden ve otuz üç kişinin mahkûmiyeti ile biten olayın elebaşları Gâvur İmam adında bir hoca ile Hoca Osman adında biri idi. Ve öteki illerde de böyle sınırlı, küçük, tek tek olaylar cereyan etmişti. Hepsinde propoganda 'Hükümetin dinsizliğe gittiği', 'kadınların namuslarının zedelendiği' şeklinde idi. 14 Kasım'da Sivas'ta duvarlara, içinde hükümete hakaret sözleri bulunan bir beyanname yapıştırılmıştı. Hazırlayanlar, yapıştıranlar ve düşünce birliği yapmış olanlardan otuz iki kişi mahkûm olmuş, iki kişi sürülmüştü. 22 Kasım'da Kayseri'de, Mekkeli ve Şeyh Sait gibi Nakşibendi olduğunu söyleyerek kışkırtıcılıkta bulunmak isteyen Ahmet Hamdi adında biri, herhangi önemli bir olay çıkmadan yakalanıp mahkemeye verilmişti. 25 Kasım'da Rizede, bir iki hocanın elebaşılığı ile, hükümetin dinsizliğe gitmesini önleme diye bir hareket yapılmak istendiyse de olay derhal bastırıldı, Rize'ye giden İstiklal Mahkemesi olaya el koydu. 26 Kasım'da Maraş'ta, İbrahim Hoca adında biri, camide başına topladığı bazı kimselerle Hükümet aleyhinde gösterilerde bulunmak istedi, fakat hepsi yakalandı ve Ankara'daki İstiklal Mahkemesi'ne gönderildi. 4 Aralık'ta Giresun'da, Muharrem adında bir hocanın elebaşılığı ile de diğerlerine benzer bir hareket yapılmak istenecek ve fakat hemen bastırılarak kovuşturma başlatılacaktır. (Z.C.: 12 Aralık 1925)

Fakat *bunlar, toplumca benimsenmiş, desteklenmiş, hoşgörölmüş olaylar değildi*. Nitekim, Erzurum'daki elebaşı Hacı Osman'ın, Kayseri'deki Ahmet Hamdi'nin, Giresun'daki Şeyh Muharrem'in buralara yeni gelmiş kimseler olduklarının anlaşılması da bu gerçeği açıkça

ve kesinlikle pekiştiriyordu. *Halk, bu tür gerici olayları nefretle karşılıyor ve bu duygularını Ankara'ya gönderdiği telgraflarda açıkça belirtiyordu.*³¹⁵

Buradaki üslup, muhalif hareketlere karşı geliştirilen argümantasyon ve halk ile protestocuları birbirinden ayıran tavır, önceki başlıkta ele almış olduğum Bursa Olayı'ndaki yaklaşım ile paralellik göstermektedir. Bu açıdan iktidara direniş gösterme meselesi ekseninde iktidar yanlısı düşünce çevresine dair bir stereotip biçiminde

³¹⁵ Goloğlu, 2007: 166-167. (Vurgular bana ait)

değerlendirilebilecek olan Goloğlu'nun yaklaşımı, bu fonksiyonu doğrultusunda resmi tarih anlatısının kanonik eserlerinden biri olarak kabul edilebilir.³¹⁶ Bu husustaki ilk kanon olan Mustafa Kemal Atatürk'ün *Nutuk*'unda ise hem şapka kanunu hem de benzer bazı düzenlemelerin 'zor' yoluyla fakat halkın yararına yapılmış olduğu anlatılırken, bu gibi değişimler karşısında duranlar, 'halk' içinden kimseler şeklinde değil de rejim düşmanı gericiler olarak kriminalize edilerek bu tip rejim düşmanları karşısında zora başvurma kaçınılmazlığı üzerinde durulmakta ve bir bakıma da *Nutuk*'u izleyecek kanonik eserlerin referans çerçevesi belirlenmektedir:

“Efendiler, milletimizin başında, cehalet, gaflet ve taassubun ve ilerleme ve medeniyet düşmanlığının alameti farikası gibi kabul olunan fesi atarak, onun yerine, bütün medeni alemce başlık olarak kullanılan şapkayı giymek ve bu suretle Türk milletinin medeni toplumlardan zihniyet itibariyle de hiçbir farkı olmadığını göstermek lüzumlu idi. Bunu, Takrir-i Sükun Kanunu cari olduğu zamanda yaptık. Bu kanun cari olmasaydı yine yapacaktık. Fakat, bunda, kanunun yürürlükte olması da kolaylık sağladı denirse, bu çok doğrudur. Hakikaten Takrir-i Sükun Kanunu'nun yürürlükte oluşu, bazı mürtecilerin, milleti geniş ölçüde zehirlemesine meydan bırakmamıştır... Nurettin Paşa'nın, millet kürsüsünden galeyana getirmeye muvaffak olduğu taassup ve irtica hisleri, nihayet birkaç yerde, yalnız birkaç mürtecinin İstiklal Mahkemeleri'nde hesap vermeleriyle söndü.

Efendiler, tekke ve zaviyelerle türbelerin kapatılması ve bütün tarikatlarla şeyhlik, dervişlik, müritlik, çecelebilik, falcılık, büyücülük ve türbedarlık vb. gibi birtakım unvanların yasaklanması ve ilgası da Takrir-i Sükun Kanunu devrinde yapılmıştır. Bu husustaki icraat ve tatbikat, toplumumuzun hurafepere, ilkel bir kavim olmadığını göstermek bakımından ne kadar elzem idi, bu, takdir olunur.

Bir takım şeyhlerin, dedelerin, seyitlerin, çecelebilerin, babaların, emirlerin arkasından sürüklenen ve falcılara, büyücülere, üfürükçülere, muskacılara talih ve hayatlarını emniyet eden insanlardan meydana gelen bir kütleye, medeni bir millet gözüyle bakılabilir mi? Milletimizin hakiki mahiyetini yanlış manada gösterebilen ve asırlarca göstermiş olan bu gibi unsurlar ve müesseseler, yeni Türkiye devletinde, Türk Cumhuriyeti'nde devam ettirilmeli miydi? Buna ehemmiyet vermemek, ilerleme ve yenileşme namına, en büyük ve telafi edilemez hata olmaz mıydı? İşte biz, Takrir-i Sükun Kanunu'nun yürürlükte olmasından istifade ettik ise, bu tarihi hatayı işlemek için, milletimizin alnını olduğu gibi açık ve pak göstermek için, milletimizin mutaassıp ve ortaçağ zihniyetinde olmadığını ispat etmek için istifade ettik.”⁴⁰⁸

³¹⁶ Goloğlu'nun alıntılanmış olduğu sözlerini merkeze alarak Erken Dönem inkılaplar karşısındaki muhalif tutumları aynı perspektiften hareketle mahkûm eden yakın tarihli bir örnek için bkz: Aysal, Necdet (2011), “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Giyim ve Kuşamda Çağdaşlaşma Hareketleri”, ÇTTAD, X/22 , (2011/Bahar), s.3-32.

Atatürk'ün bu ifadeleri, iktidarın yurttaş inşası çerçevesinde dinsel yaşamın sekülerleştirilmesi yönündeki anlayışının özü olarak düşünülebilir. İktidar, yeni rejime karşı açıktan yürütülen protesto hareketlerini, halktan ayrı olarak, münferit birkaç gericinin gerçekleştirdiği suçlar şeklinde konumlandırmaktadır. Dolayısıyla bu eylemlerin, halkın rızasına halel getirmediğini düşünerek, kitlelerin, bu yeni seküler düzeni benimsemiş olduğunu savunmaktadır. Bu kabülden hareketle iktidarın bu yöndeki yasal düzenlemeleri devam etmiş ve ilerleyen yıllarda dini kıyafetlerin giyilmesine kısıtlama getirilmiştir. 3 Aralık 1934 tarihinde yürürlüğe giren Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun'un ilk maddesine göre;

“Herhangi din ve mezhebe mensub olurlarsa olsunlar ruhanilerin mabed ve ayinler haricinde ruhanî kisve taşımaları yasaktır. Hükümet her din ve mezhebden münasib göreceği yalnız bir ruhaniye mabed ve ayin haricinde dahi ruhanî kıyafetini taşıyabilmek için muvakkat müsaadeler verebilir. Bir müsaade müddetinin hitamında onun aynı ruhanî hakkında yenilenmesi veya bir başka ruhaniye verilmesi caizdir.”⁴⁰⁹

Bu düzenleme uyarınca, 12 Haziran 1935'te hazırlanan bir liste ile hangi dini temsilcilerin mabedler dışında ruhani kıyafet giyebilecekleri tespit edilmiştir.⁴¹⁰ Bu uygulamalar doğrultusunda iktidarın kanunlar yoluyla kılık-kıyafet konusuna yönelik

⁴⁰⁸ Nutuk, 2015: 664-665.

⁴⁰⁹ 2596 sayılı kanun, Resmi Gazete, 13 Aralık 1934, Sayı: 2879.

⁴¹⁰ Kanuna göre belirlenen liste şöyledir;

- 1- Diyanet İşleri Reisi – Rifat,
- 2- Ortodoks Rumların Patriği – Fotyos Dimitri,
- 3- Türk Ortodoksları Reisi – Papa Eftim,
- 4- Ermeni Grigoryan Patriği – Mesrub Naroyan Holikat,
- 5- Ermeni Katolik Reisi – Vahan Koçeryan,
- 6- Hahambaşı vekili – İsak Şaki,
- 7- Ermeni Protestan Reisi – Vatun Cigalyan Mıgırđıç,
- 8- Rum Katolik – Diyonis Baruhas. Resmi Gazete, 11 Haziran 1935, Sayı: 2746.

hamlelerinin odağında erkeklerin kamusal alandaki görünürlüklerinin düzenlenmesi olduğu görülmektedir. Söylem düzleminde kadınların modern bir dış görüntüye kavuşması

gerekliliği yaygın bir tema olsa da bu konuda yasal bir düzenleme bulunmamaktadır. Ancak 1920'lerin ikinci yarısında bilhassa Doğu Karadeniz bölgesinde kimi belediyelerin peçe ile sokağa çıkılmasını yasaklama teşebbüsleri olmuşsa da bunlar yerleşik hale gelmemiştir.³¹⁷ Tek Parti İktidarı yıllarında hükümetler seküler prensipler doğrultusunda, erkeğin kamusal alandaki görünürlüğünü düzenleyen uygulamalarda bulunmuştur. Ancak Goloğlu'nun savının aksine kılık-kıyafet inkılapları, halkın tüm kesimleri tarafından gönüllü olarak benimsenmemiştir. İktidarın bu yöndeki uygulamaları, taşrada direniş kavramı etrafında değerlendirilebilecek çeşitli mücadele pratikleri ile karşılaşmıştır. Bu pratikleri ortaya koyan sözlü tarih ve hatırat malzemeleri ekseninde halkın gündelik hayatındaki dinsel pratikleri ile iktidarın yasaları arasındaki mesafeyi kıyafet düzenlemeleri bağlamında incelemek, hem yeni rejimin yurttaş inşası hedefinin ne ölçüde gerçekleştiğini hem de resmi anlatıya dayalı fikir üretiminin ne denli geçerliliği bulunduğunu gösterebilir.

Yaptığım görüşmelerde taşrada gündelik giyim üzerine elde ettiğim bulgular, yerleşik giyim alışkanlıklarının bölgeden bölgeye çeşitlilik gösterdiğini ortaya koymaktadır. 1. Görüşmeci Erzurum'da çarşaf giyilmediğini, kadınlar tarafından 'ehram' adı verilen ve yüzü açıkta bırakan bir örtünün kullanıldığını, erkeklerin de şalvar ya da cüppe gibi kıyafetler giymediğini belirtmiştir. 4. Görüşmeci ise Haruniye'de kadınların çarşaflı, erkeklerin ise şalvarlı, sarıklı yahut takkeli olduklarını söylemiştir. Çocukluğu Gaziantep'te geçmiş olan 5. Görüşmeci ise anne ve babasının dışarı çıkarken nasıl giyindiklerini şöyle tarif etmiştir;

“Babam şalvar da giyerdi, zaman zaman fötr şapka takardı. Annem de bazen çarşaf giyerdi.”

³¹⁷ Sarısaman, Sadık (1999), “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Kadın Kıyafeti Meselesi”, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, C.15, S.45, s. 1104.

“Yüzü kapalı olur muydu?”

“Evet peçe olurdu.”

8. görüşmecinin Gümüşhane'nin Salyazı Köyü'ndeki bu konudaki gözlemi şöyledir; “Kadınlar çarşaf giyerdi. Kadınlar aralarında konuşurken duyardım, çarşaf çıkacakmış falan diye fakat köylerde çarşaflarıyla yaşadılar. Yok manto giyilecek falan denirdi ama bizim köyde o revaç bulmadı.” Gaziantep'in Suriye sınırındaki bir köyünde büyüyen 10.

Görüşmeci'nin bu konuya ilişkin olarak aktardıkları şöyledir;

“Sarık, cübbe giyen olur muydu?”

“Katiyyen olmazdı.”

“Çarşaf, peçe giyen kadın olur muydu?”

“Bizim baraklarda yoktu. Bizim yöresel adette bunlar yoktur. Ama Nizip'ten falan misafir gelenlerde tek tük görürdük.”

Çanakkale'nin Akçakoyun Köyü'nde yaşayan 13. görüşmeciye aynı soruyu yönelttiğimde cevabı; “Bizde yoktu öyle bir şey. Başka yerlerden gelirlerdi gezginciler ama bizde yoktu. Tek tük çıktı öyle” şeklinde olmuştur. Aynı köyde yaşayan 14. Görüşmeci de o dönemki kılık-kıyafetlerini “Atatürk işi giyiniyorduk” sözleriyle açıklamış ve kadınların giyimine dair şunları söylemiştir; “Burada çarşaf marşaf yoktu, başka yerlerde vardır belki. ‘Gorak’ diye bir şey giyiyorlardı. Feraceye benzer.” 15. Görüşmeci Adana'ya bağlı olan Yağlıtaş Köyü'ndeki yetişkinlerin giyim şeklini; “Sarıklı vardı, çarşafly yoktu” şeklinde ifade etmiştir. 12. görüşmeci ise annesinin Kilis'teki gündelik giyimine dair şunları anlattı;

“Anneniz çarşaf peçeyle sokağa çıkar mıydı?”

“Gece çıkarlardı.”

“Gündüz çıkması icab ettiğinde nasıl giyinirdi?”

“Herkes manto diktirdi yasak olduğunu duyunca. Çarşaf meselesi çok sürmedi. Yasak olduğu bilinince çarşaf ortadan kalktı.”

Yozgat'ın Başıyayla Köyü'nde büyüyen 16. görüşmecinin hatırladıkları ise şöyledir; “Sarık, cübbeyle dolaşan insan görür müydünüz?”

“Yok. Öyle bir adet yoktu.”

“Çarşaf giyer miydi kadınlar?”

“Siyah çarşaf giyerlerdi.”

“Şehre giderken ayrı bir kıyafet giyilir miydi yoksa anneniz falan çarşafı mı giderdi?”

“Çarşafı giderlerdi de çok garip karşılanırdı.”

Çorum'un bir köyünde büyüyen 19. görüşmeci ise kılık-kıyafet konusundaki izlenimini şöyle dile getirdi;

“Sarık, çarşaf giyen olur muydu?”

“Yok canım. Köyün bir zengini vardı o sarıkla, cübbeyle gezerdi bir de babası. Onun dışında herkes kasket giyerdi, hiç sarık giyen görmedim.”

Kılık kıyafet konusundaki tercihlerin, bulunan yerin denetim düzeyiyle bağlantılı olduğu görülmektedir. Örneğin Tarsus'un Kayadibi Köyü'nde doğan 17. görüşmeci, köy ile kent arasında giyim konusunda bazı farklar bulunduğunu gösteren bir detay aktardı; “Babam pantolon giydi. Niye giydin dedik, şalvar yasakmış. Köyde değil, şehre giderken tabii. Köyde insanlar hürdü, çok sıkımazlardı.” Çocukluğu Elazığ'ın Tadım Köyü'nde geçen

18. Görüşmeci de benzer bir deneyimini şöyle paylaştı; “Köyde şapka falan olmaz. Hanımların kendi dokuduğu şey vardı. Başa giyilen ‘terlik’ derler. Ama şehre giderken mutlaka bir şapka. Çünkü yasaktı.” Köy ile kent arasındaki farklılaşmayı 1940'ların ortasında Elazığ'da bulunduğu dönemde net şekilde deneyimlemiş olan 18. Görüşmecinin kıyafet konusunda şehir merkezindeki gözlemleri ise şöyledir; “Takke falan yok, herkes şapkaıyla çıkardı sokağa.”

Elde ettiğim bulgular taşrada kılık-kıyafet düzenlemesinin analizi açısından bilhassa şapka kullanımının önemli bir gösterge olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Zira yapmış olduğum

toplam on dokuz mülakaatın on beşinde görüşmeciler başta babaları olmak üzere çevrelerindeki yetişkin erkeklerin şapka bulduklarını ifade ettiler. Nusaybin'in bir köyünde yaşayan 3. görüşmeci ile Pervari'de büyüyen 9. görüşmeci şapka hususunda özel bir uygulama ya da yaygın kullanıma dair herhangi bir şey hatırlamadıklarını belirtirken, 4. ve 12. görüşmeciler de babalarının bilinçli olarak şapka giymeyi reddettiklerine dair hatıralarını aktardılar. Burada ilk olarak şapka bulundurma meselesi üzerinde durarak, bu yönde geliştirilen pratiklerin direniş kavramıyla bağlantılı olarak nasıl düşünülebileceğini inceleyip ardından şapka takmamaya dair tanıklıkları ele alacağım.

1. görüşmeci dinen bir sakıncası olmadığını belirterek, o zamanlarda da herhangi bir rahatsızlık duymadan şapka taktıklarını söyledi. 6. Görüşmeci ise bir mecburiyet olduğu için babasının Haymana'da şapka taktığını belirtti. Benzer şekilde 5. Görüşmeci de babasının şapka takmadan dışarı çıkamadığını ifade etti. 8. Görüşmeci'nin aktardığı bilgi ise şapka takmanın zoraki oluşunun mekân ile ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir;

“Babanızın şapkası var mıydı?”

“Vardı tabii.”

“Normalde kullanır mıydı?”

“Yok. Dışarı bir kazaya, başka yere giderken.”

11. görüşmeci de istemeyerek şapka takıldığına dair tanıklığını şöyle dile getirdi; “Köydeki yetişkinler şapka takıyor muydu?”

“Takıyorlardı tabii giymemek yasaktı. Yağlıtaş'ta da takılıyordu biz bile giydik.”

“Peki bundan büyükler şikâyet eder miydi?”

“Bunu, mecburi şapka giymeyi uygun görmezlerdi, ‘günah’ derlerdi. Giymezlerdi ama köyde giymese de bağda bahçede giymese de çarşıya giderken, şehre giderken mutlaka hepsi giyerlerdi. Ben babamın falan da giydiğini hatırlıyorum.”

16. görüşmeci babasının şapka taktığını şöyle aktardı; “Mecburen şapka giyerdi. Mecburiyet vardı.” Babası gezici baş öğretmen olan 19. Görüşmeci de babasının köyde değil ama şehre giderken şapka taktığını söyledi;

“Evde şapkası var mıydı? Köyde görmedim. Öbür kardeşi Çorum’da bakkaldı. Çorumdakiler mecburen takıyorlardı. Şehirdekiler takıyordu. Babam at üstünde köyleri gezerken kasket takardı, ayrıca fötr şapkası vardı.”

Bu veriler, hemen herkesin o dönemde şapka edindiğini ancak şapka kullanımının yaygın şekilde denetimle ilişkili olduğunu göstermektedir. Bu uygulamadan rahatsız olsa da pek çok kişi, denetimle karşılaşabileceğini düşündüğü merkezi yerlere seyahat ederken ya da resmi bir kuruma giderken şapka bulundurarak, iktidarın politikalarına uyar gözükmemektedir. Bu tavır, De Certeau’nun ‘uyar gözükerek, kafa sallayarak’ direnme anlayışıyla örtüşmekte olup, iktidarın baskısını üzerine çekmeden yaşamını sürdürmek adına, doğru bulmadığı uygulamaları dışı vurmayan, sükut ile geçiştiren bir eğilim taşımaktadır. Ancak taşrada bu devlet politikasına karşı olan herkesin tutumu aynı değildir. Alternatif bir tavır olarak, şapka takmanın reddedildiğini tespit ettiğim birkaç hatıra değinilebilir.

Yaşadıkları yerin müftüsü olan babasının hiç şapka takmadığını aktaran 4. Görüşmeci, bunu bölgenin en nüfuzlu ailesinin parçası olmalarına bağlıyordu. Ailesinin yerel dinamikler çerçevesinde belli imtiyazlara sahip olduğunu başka örnekler üzerinden de aktaran görüşmeci, şapka takmama hususunu açıklarken, babasının böyle bir ayrıcalıklı alanı olabileceğini ima etmektedir. Ancak kendisi Ankara’da lise okuduğu yıllarda, okuduğu okuldaki müdürünün şapka takma uygulamasına gösterdiği titizliği anlatırken, rejime karşı olmak yerine ona dahil olarak inandığı gibi var olarak hâkim düzen içinde küçük hava boşlukları yaratma taktiğine örnek teşkil edebilecek bir anekdot aktardı;

“Lisedeki müdürümüz Ali Bey beş vakit namazlıydı. Ama okula şapkasız sokmazdı. Cuma günü derdik ki uzaktaki camiye gideceğiz (bir arkadaşıyla) ‘cami için izin aldığınızı söylemeyin, işimiz var’ deyin soran-gören olursa derdi öyle izin alırdık müdürden.”

Dolayısıyla merkezi iktidarın politikalarını açıktan reddedebilecek belli imtiyazlara sahip olunmasının da merkez ile olan mesafeyle bağlantısı olduğu düşünülebilir. Babasının şapka uygulamasını açıktan reddettiğini aktaran diğer kişi olan 12. Görüşmecinin bu hususta bana verdiği bilgiler ise şöyle;

“Babanız sokağa çıkarken şapka takar mıydı?”

“Hayır hiç şapka giymezdi.”

“Babanız neden şapka giymezdi?”

“Bir hoca şapkanın İngiliz’den geldiğini söylemiş o yüzden şapkasız giderdi. Başım rahatsız falan dermiş binde bir gören olursa. Babam öyle bir olayla karşılaşmadı hiç.”

“Başka giymemezlik eden var mıydı?”

“Çok az.”

Bu iki şapka takmama örneğindeki motivasyonlar ve olası bir devlet müdahalesi karşısındaki ‘güvenceleri’ birbirinden farklıdır. 4. Görüşmecinin aktardığı örnekte yerel ilişki dinamikleri çerçevesinde nüfuz sahibi olmanın beraberinde getirdiği bir imtiyaz şapka takmama hakkını beraberinde getirmiş gözükmektedir. 12. Görüşmecinin babasının şapka takmayı ise denetim olasılığının düşüklüğünden cesaret almayla ilgili olup bir yandan da böyle bir durum halinde risk almamak adına mazeret üreterek sürdürülebilmektedir. James Scott eserinde tarım işçiliği örneği ekseninde tartışmış olduğu şekilde direnişin, doğrudan boykot uygulamak gibi açık bir hareket yerine mazeretler üreterek işi aksatmaya dönük girişimler yoluyla da gerçekleştirilebileceğini savunur.³¹⁸ Bu perspektif gündelik hayat içerisinde iktidar politikalarına karşı direniş geliştirme bağlamında düşünüldüğünde mazeretler üreterek iktidarın koyduğu kuralları esnetmenin de direniş kavramı içerisinde düşünülebilmesi mümkün hale gelir ve 12. görüşmecinin babasının şapka takmamak için geliştirmiş olduğu mazeretler bu bakış açısı doğrultusunda direnişin konusu edilebilir. Benzer

³¹⁸ Scott, 1985: 255.

bir örnek, hatıratına ulaşmış olduğum Çaykaralı Hacı Hasan Efendi'nin şapkaya karşı tavrında da görülmektedir. Rejime karşı olan ama bunu açıktan yapmak yerine dolaylı direniş yöntemleri geliştirerek öğrenci yetiştirmeye devam eden Hacı Hasan Efendi'nin inkılaplar karşısındaki tutumu, hayatını anlatan eserde şöyle ifade edilmektedir; “Şehre inme dışında başından sarığını eksik etmezdi, şehirlerde bere giyerdi, latin harfleri ile yazı yazmazdı.”³¹⁹ Hocanın, prensip olarak iktidarın yasaklamış olduğu eski usule göre başını örtemiyor olsa da yeni rejimin sembollerinden biri olan şapkayı takmamak adına bir ara çözüm üreterek bere kullanması dikkate değer bir direniş örneğidir. Zira “yukarıdan” dayatılan kuralı kategorik olarak reddetmek yerine onu eğip bükerek kendi koşullarına uygun hale getirme edimi içermektedir.

Bu noktada iktidarın, kılık-kıyafet düzenlemelerinin taşrada uygulanması konusunda ne kadar etkin olduğu üzerinde durulabilir. Çünkü kılık-kıyafet düzenlemelerine yönelik olarak cezai işlemler ve yaptırımların incelenmesi, iktidarın bu politikaları uygulama kararlılığı hakkında fikir verici olacaktır. Görüşmelerde bu yönde elde ettiğim veriler çoğunlukla doğrudan tanıklıklardan ziyade duyumlara dayalıdır. 6. Görüşmeci “Hanımların örtülerine, çarşafa müdahale edildiğini duyduk”, derken, 7. Görüşmeci; “Peçe yırtanlar, karakola götürülenler olduğunu duyardım” diye belirtti. Benzer şekilde 11. Görüşmeci, hocaların sarıklarını yırtıyorlarmış diye anlatıldığını, 12. Görüşmeci de emniyete götürülen insanlar olduğunun konuşulduğunu aktardı. Ancak bu konuda doğrudan tanıklıklara da rastlanmaktadır. 2. Görüşmeci bu yöndeki hatırasını şöyle anlattı;

“Çarşafa yasak vardı. Benim teyzemin çarşafını yırttılar korkusundan aylarca hasta yattı. Evine geliyor, yolda görmüşler yüzünden peçeyi çekmiş yırtmışlar, çarşafı çekmişler. Karakola götürmüşler.”

³¹⁹ Yavuz, 2008, C.1: 62.

“Yapan kim?”

“Polis ya da zabıta. Karakola gitmeye korkmuş, kocası gelmiş. Almış çıkarmışlar ama çok korktu, çok hasta yattı.”

13. görüşmeci de şahit olduğu benzer bir olayı paylaştı; “İlıca var bizim köyün yakınında orada sarıklı birisi geldi. Karakol komutanı da geldi. Sarığı aldı, kesti attı. Bunu giymek yasak değil mi dedi komutan. 1940-45 senelerinde oldu bu olay.” 14. Görüşmeci de henüz kendisi doğmadan evvel babasının başına gelen bir hadiseyi anlattı; “Babam ağı sarkık şalvar giymiş şekilde gezerken jandarma rastlıyor. O ağa bıçak atıp yırtıyorlar böyle giyinme bir daha diyerek.” 3. Görüşmecinin tanıklığı ise mahkemeye intikal eden bir hadiseye dayanmaktadır;

“Beyaz elbise giyeni (üzerindeki entariyi gösteriyor) asker yırtıyordu.” “Entari gibi mi?”

“Entari evet asker yırtıyordu.”

“Sokakta üzerinde gördüklerini mi yırtıyorlardı?”

“Tabii tabii. Babamın başına geldi hatta.”

“Sarık, cübbe giyiyor muydu babanız?”

“Mesken adında Midyat’a bağlı bir köy var. Babam o köyün fahri imamıydı. Bir yüzbaşı mefrezeye yani takibata çıkmıştı. Babamın başında sarık vardı. Yüzbaşı bir jandarmaya dedi ‘git o hocanın sarığını al getir’. Babamın başından sarığı almışlar. Babamın hakkında tutanak yazmış o yüzbaşı. Babam, hatırlıyorum üç sefer o köyden (yayan bir günlük mesafe) Midyat’a ifade vermeye gidiyordu. Nihayet üçüncü seferinde yüzbaşı beraberinde o gönderdiği eri de getirmiş. Yüzbaşı davacı olmuş. Savcı dedi ‘beraat ettiriyorum’. Sebebi şu, babama dediler ki; ‘Ben camiden çıktım başımda unuttum yoksa ben sarık giymiyordum’ diye konuş dediler. Dışardan böyle akıl verdiler babama. Camide giymek yasak değildi. Dışarda sarık giymek yasaktı. Babamda demiş ki; ‘Savcım ben fahri imamıydım caminin, namazdan sonra sarığı başımda unutup dışarı çıktım. Yüzbaşı beni o şekilde yakaladı.’ Yüzbaşı cami yoktu orada diyor. Askeri çağırıyor orada cami var mıydı diye ona soruyorlar. O da yok dedi. Babam yine de ben camiden çıkınca unuttum diyor. Sonuçta beraat ettirdiler. 10-12 (1949-50) yaşlarındaydım bu olay olduğunda.”

Öcal’ın eserinde yer alan ve Ahmet Bilgin tarafından aktarılan, bir icazet merasimi hakkında açılan davanın vazife dışında dini kisve giyme suçuna konu olması hakkındaki bir hatıra da burada değinilmeye uygundur;

“1949’da hocamız bizim için bir icazet merasimi yapmak istedi... Cumhuriyet döneminde resmen merasimler düzenleyerek icazetname vermek yasaktı. Gayriresmi verilen icazetnameler ise ilim erbabı nezdinde değeri olmakla birlikte, devlet nezdinde ve dolayısıyla herhangi bir resmi kuruma

başvurduğumuzda bir anlam ifade etmiyordu... Hocamız valilikten izin talebinde bulundu fakat vali merasime karşı çıktı... Belediye başkanı, vali gibi açık tavır koymasa da bu konuda kararsız ve çekimserdi... Fakat o gece bir rüya görmüş, o rüyadan korkmuş ve etkilenmiş olacak ki mesuliyeti üzerine alıyorum bildiğiniz gibi töreni yapın demiş...

Kayseri Valiliği hocalarımız ve bizim hakkımızda soruşturma açtı ve hepimizi Ağır Ceza Mahkemesine sevk etti... Mahkemede bana “vazife dışında fes, sarık, cübbe giymişsin doğru mu?” diye soruldu. Hocam beni bu soruya nasıl vereceğim hususunda tembihledi, “sadece vazife başında olduğum caminin mihrabında giydim diyeceksin, konuyu hasıraltı edecekler” dedi. Gerçekten mahkemede aynı soru soruldu ben de söylenildiği gibi cevap verdim ve beraat ettim. Hocalarımızla arkadaşlarımız da mahkemede aynı cevapları vererek beraat ettiler.”³²⁰

Denetimlerin her yerde aynı şekilde uygulanmadığını gösteren bu örnekler doğrultusunda kılık-kıyafet düzenlemesi konusunda yerel dinamiklerin belirleyici faktörlerden biri olduğunu söylemek mümkündür. 7. Görüşmeci bu durumu örneklendiren bir gözlemini aktardı;

“Sokağa çıktığınızda insanların kılık kıyafetiyle ilgili bir kısıtlama olduğuna dair hatırladığınız herhangi bir şey var mı?”

“Sarık takmak yasaklanmıştı yalnız müftü takabiliyordu sonradan onu da yasakladılar. Hocalar da ancak camide takarlardı. Halkın genelde giyimi şalvar ve üstüne ceketti. Annemiz çarşaf giydi. Peçeli olarak dedemin evine giderdi. Mümkün olduğu kadar görmezden gelirlerdi şey etmezlerdi yani polisler. İdare ederek üstelemezlerdi. Zorlasalar açmak zorundaydı.”

Anlaşıldığı üzere merkezde alınan kararların, taşrada uygulanmaları sürecinde kimi esneklikler, inisiyatifler ortaya çıkabiliyordu. Mahkemeye intikal eden iki hadise, taşrada karar merciinde bulunan yetkililerin bu şekilde hareket etmekte olduğunu gösteren örnekler teşkil ederken, 7. Görüşmecinin kolluk kuvvetlerinin kıyafet denetimi konusundaki esnek tavrına işaret eden yukarıda değindiğim gözlemi de karar mekanizmasında bulunan kamu personelinin, uygulama ve tavırlarının yeknesaklığından söz edilemeyeceğini göstermektedir. Öte yandan taşrada resmi görevli olan din adamlarının şapka kanununa uyma konusunda ihtimam gösterdiğini ifade eden tanıklıklar da bulunmaktadır. Örneğin 12.

³²⁰ Öcal, 2008, C.1: 123-126.

Görüşmeci, o dönemki Kilis Müftüsü'nün şehirde hep şapka ile dolaştığını söyledi. Kutuz Hoca da o zamanki Rize Müftüsü'nün fötr şapka takmaya başlayışını elim bir hadise olarak aktarmaktadır.³²¹ 10. Görüşmeci ise şapka takan ama bunu istediği için değil rejime ayak uydurarak varlığını sürdürmek adına yapan bir din adamına dair hatırasını anlattı;

“Burada Hacı Mahmut Öğütçü vardı fötr takardı. El Ezher mezunu bir zat. 60larda Ankara müftüsü oldu. Diyanetin ilk Kur'an mealinin redaksiyonunu yapan kişi (Yaşar Kutluay-Hüseyin Atay'ın mealini yaptığı). 1901 doğumluydu. Fötr şapkalıydı. Antep müftülüğü de yaptı. Babama derdi ki 'bu fötrle çok insanı kandırdım', derdi. Fötrü sallardı, elinde dolaşırdı.”

Bu anekdotlarda şapka kanuna açıktan direnmek yerine şapka takan din adamlarında öne çıkan tutum; kafa sallayarak, uzlaşır gözükersen kendine bir alan kazanma ve belli ayrıcalıkları elde etme ya da var olanları koruma şeklinde kazanımlar içeren taktikler olarak düşünülebilir. Zira bu başlığın ilk kısmında görüldüğü üzere, bu uygulamaya açıktan direnip İstiklal Mahkemeleri'nde yargılanmış pek çok kişi bulunmaktadır. Ancak elbette herkes iktidar politikaları karşısında bu tip direniş yollarına başvurmamıştır. Mahir İz hatıralarını kaleme aldığı eserinde bir hocasının kılık-kıyafet kanunları karşısında gösterdiği tepkiyi şöyle aktarmaktadır; “İsmail Saib Efendi sarık ve cübbesiyle Darülfünunda Arap Edebiyatı hocası idi. Kıyafet inkılabından sonra “biz bununla geldik, bununla gideriz” diyerek istifa ett.”³²² Benzer bir anekdot da Samiha Ayverdi ile sohbeti sırasında Şükrü İmre tarafından anlatılmaktadır; “Küçük Hamdi Efendi isminde birisi vardı. Cidden alim adamdı, telifatı, tedkikatı çok kıymetli idi, fakat tasavvuftan o da behresizdi, şapka giymemek için evinden çıkmaz olmuştu.”⁴¹⁷ Şapka kanunuyla ilgili olarak çeşitli direniş biçimlerinin, yasağın yürürlüğe girdiği ilk günden itibaren gelişmiş olduğu görülmektedir. Bu yönde bir örnek

³²¹ Kara, 2000: 178.

³²² İz, Mahir (2019), Yılların İzi, İstanbul, Kitabevi Yayınları, s. 326.

⁴¹⁷ Ayverdi, 2015: 406.

olarak Hale Yılmaz'ın çalışmasına değinilebilir. Yılmaz'ın eserinde bahsettiği 13 Mart 1926 tarihli teftiş raporu, bölgede yaşayan Kürt halkın, 'sahte rıza' kapsamında taktikler geliştirerek, geleneksel giyim tarzlarını koruduğunu ortaya koymaktadır. Zira raporun yazarı Sami Bey, halkın resmi dairelere giderken, kafalarındaki geleneksel başlıkların tepesini yuvarlayarak 'şapkaya' benzer hale getirmek suretiyle resmi dairelere girip, işlerini bitirdiklerinden tekrar başlıklarını eski hallerine getirerek kullanmaya devam ettiklerini gözlemlemektedir.³²³ Yazarın bu dönemde şapka düzenlemesine dair tespit etmiş olduğu bir başka direniş örneği Kur'an mealinin hazırlanma sürecinde resmi olarak görevlendirilmiş olan Hamdi Yazır ile ilgilidir. Yılmaz, Hamdi Yazır'ın şapka takma zorunluluğuna uymamak için vefat ettiği 1942 yılına kadar evden çıkmayı reddetmiş olduğuna işaret ederek, haneye çekilerek direnme biçiminde tecessüm etmiş çarpıcı bir örneğe dikkat çekmektedir.⁴¹⁹

Kılık- kıyafet düzenlemesi konusunda görüşmeler sonucunda elde ettiğim çarpıcı bir bilgi ise bu düzenlemelerin CHP'nin iktidarda olduğu yıllarla sınırlı kalmamış olmasıdır. 11. Görüşmeci, kendisine yönelttiğim kılık-kıyafet düzenlemelerine uymadığı için ceza alan bildiğiniz birisi oldu mu şeklindeki soruya şöyle yanıt vermiştir; "Ben Pozantı'ya takkeyle gitmişim, jandarma aldı, bu yasak dedi, yırttı. Koydu gitti. Biz de başı açık geldik. Tam yılını hatırlamıyorum ama evliydim, 50'li yıllardı." 18. Görüşmeci de

1954 yılında babasının başından geçmiş olan benzer bir anısını anlattı;

"1954 civarı babam şehre gelmiş başında takkeyle. Götürmüşler karakola. Bir iki saat tutmuşlar sonra polis müdürü bırakın gitsin demiş.

O halde Demokrat Parti döneminde devam mı etti şapka düzenlemesi?"

³²³ Yılmaz, Hale, (2013), *Becoming Turkish, Nationalist Reforms and Cultural Negotiations in Early Republican Turkey, 1923-1945*, New York, Syracuse University Press, s. 31. Yılmaz'ın atf yapmış olduğu teftiş raporu için bkz: (BCA) 030.10.78.518.7 ⁴¹⁹ Yılmaz, 2013: 33.

“Tabii devam etti. Yasak kalkmadı.”

19. görüşmeci okulda şapka takma uygulamasının 1950’lerde devam etmiş olmasını kendi öğrencilik yıllarından hatırladıkları çerçevesinde şöyle aktardı;

“Kendi öğrenciliğinizde şapka takıyor muydunuz?”

“Tabii mecbursun. Sonraları kaldırıldı. Ortaokulda düz, lisede sarı şeritli şapka takardık. Çok sıkıydı. Saçlara çok dikkat ederlerdi. Müdür ya da muavin merdivenin başında bekler herkesin şapkasına bakardı.”

“Neredeydiniz şapkayla okula gittiğinizde?”

“İskilipte, Orta 1’de taktım. Sonra Çorum’a geldim Orta 2-3 takmaya devam ettim. Lisede de devam etti.”

“Yani 1950’den sonra da devam mı ettiniz şapka takmaya?”

“Tabii tabii. Orta okuldayken, 1951-52 yıllarında çok sıkı şapka şeyi vardı.”

1950’lerde öğrencilerin şapka takmaya devam ettiği yönünde bir tanıklık da Öcal’ın eserinde Halis Ayhan tarafından anlatılmaktadır;

“O yıllarda bütün öğrenciler şapka giyer, okul dışında şapkalarla gezerlerdi. Bizler de öğrenci olduğumuzu gösteren bu şapkaları severek giyerdik. Bir tatilde köye giderken arabada tanımadığım bir insan başımdaki şapkayı göstererek;

“Nerede okuyorsun?” diye sordu

“İmam Hatip Okulunda” deyince;

“Bu şapka küfür alametidir, bunu giyen insan din görevlisi olamaz, zaten devlet bu okulları dini bozmak için açtı...” dedi.”³²⁴

³²⁵Bu tanıklıkların göstermiş olduğu üzere kılık kıyafet uygulaması CHP iktidarına has bir düzenleme değildir. Ancak zaman içerisinde bu tip kısıtlamalar Kemalist iktidarlar ile; bu kısıtlamaların toptan kaldırılmasıyla halkın muhafazakâr kesimlerinin rahata erdiği anlatısı da Demokrat Parti yılları ile özdeşleştirilmiştir.

³²⁴ Öcal, 2008, C.2: 475.

³²⁵ . Görüşmeci.

2.2.5. Kaçamak Direnme

“İki kişi hacca gidecekmiş babam anlatıyor. O da gitmiş görmeye. Kapının önünde bir deve. Her tarafında sandık. Sandığın içine oturmuşlar, biraz da kumanya almışlar. Cemaat Kur'an'la, ilahilerle yolcu etmiş.”⁴²¹

Erken Cumhuriyet Dönemi'nde hac ibadeti dolayısıyla vatandaşların Suudi Arabistan'a seyahat etmesini engelleyen belli kısıtlamalar söz konusuydu. Doğrudan hacca gitmeyi engelleyen herhangi bir kanuni düzenleme bulunmamakla beraber, pasaport çıkarma, ulaşım şartları, salgın hastalık riskleri ve döviz temin etme ve bulundurmaya zorlaştıran koşullar dolayısıyla Tek Parti İktidarı yıllarında resmi yollardan hacca gitmenin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Mütedeyyin çevrelerde bilhassa yaygın faaliyetleri vasıtasıyla hükümetin bu politikaları eleştirilmiş halkın hacca gidebilmesi için kolaylık gösterilmesi yönünde talepler dillendirilmiştir.³²⁶ Bu süreç basından takip edildiğinde, 1947 yılında hükümet tarafından hac ibadetinin yerine getirilmesi önündeki engeller kaldırılarak halka döviz ve ulaşım vasıtası temin edildiği anlaşılmaktadır.³²⁷ Ancak 1948'de hem kolera salgımından kaynaklanan sağlık sebepleri hem de döviz yokluğu gerekçe gösterilerek hac ibadeti için yapılacak seyahatlere resmi izin verilmemiştir.⁴²⁴ Dindar bir çizgisi bulunan yaygın çevrelerinde bu gelişmeler tepkiyle karşılanmış ve hükümet, “Müslümanların kutsi ibadetlerine mani olmak” ile suçlanmıştır.⁴²⁵ 1949 yılında bu kısıtlama, ilk etapta yine salgın hastalık gerekçesiyle

³²⁶ Doğrul, Ömer Rıza, “Hacca Gitmek Meselesi”, Selamet, 1 Ağustos 1947, Sayı:11, s. 3. Doğrul bu yöndeki taleplerini şu sözlerle dile getirmektedir; “Hacca gitmek isteyen bir Türk, niçin huzur ve emniyet içinde gitmiyor ve aynı huzur ve emniyet içinde dönmüyor? Niçin kendisine kolaylıkla müsaade edilmiyor ve niçin himaye edilmiyor?”

³²⁷ “Hacca gitmek isteyenlere kolaylık”, Vatan Gazetesi, 30.08.1947. 1947 yılında hac için seyahate yönelik kısıtlamaların kaldırılması üzerine Selamet Dergisi'nde bu kez hükümetin uygulamalarını övgüyle selamlayan bir yazı kaleme alınmıştır; “... Daha geçen seneye kadar türlü türlü fena hareketlere, kaçmalara, kaçırmalara,

sürdürülmek istendiyse de nihayetinde kaldırılmış ve hacı adayları yasal yollarla Suudi Arabistan'a gitmiştir.⁴²⁶ Bu kısımda, tanıklıklar vasıtasıyla hacca gidişin hükümet tarafından resmi olarak kısıtlandığı dönemde, kaçak yollarla bu ibadetin yerine getirilme pratikleri üzerinde durulacaktır. Ayrıca başka dini faktörlere dayalı şekilde yaşanmış olan bazı 'kaçış' örnekleri de incelenecektir. Ancak öncelikli olarak 1947 öncesinde Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının hacca gitme deneyimlerine dair genel bir çerçeve sunması bakımından Ömer Rıza Doğrul'un *Selamet Dergisi*'nde kaleme aldığı bu yöndeki gözlemleri aktarılabilir;

"1945 yılının sonlarında Orta Şarkta yaptığım seyahat sırasında bir gün Kahire'de bir dostumun evinde iki Türk vatandaş ile karşılaşmış ve söz arasında Mısır'da ne yaptıklarını sormuştum. Anlattılar:

- Hac farizesini ifa için Mekke-i Mükerrreme'ye gitmiştik. Memlekete dönüş yolunda Mısır'a uğradık. Şimdi de memlekete dönüyoruz.
- Sizden başka Türk var mıydı?
- Vardı, hem de çok şükür binden fazla Türkiyeli Türk hacca iştirak etmişlerdir.
- Peki, bunlar nasıl gidebilmişler? Muhataplarım biraz durakladılarsa da durumu şöyle anlatmışlardı:
- Herkes bir çaresini bulup, işini yoluna koyuyor, kimi hac mevsiminden aylarca evvel memleketten çıkıyor, dönüyor dolaşılıyor ve birçok güçlüklerle savaşıyor bu dini borcunu

sürünmelere, eza ve cefalar çekmeğe sebep olan bir mukaddes vazife artık her isteyen Türk tarafından tam bir hürriyet içinde ifa edilebilen bir mahiyet almıştır. Kudreti ve gücü yeten her Türk bundan böyle bu dini farizayı ifa etmek yolunda hiçbir engel ile karşılaşmayacak, Türk pasaportunu taşıyarak ve Türk temsilcileri tarafından himaye edilerek seyahat edecek, huzur içinde gidecek ve huzur içinde dönecektir. Memlekette din ve vicdan hürriyetinin tam manasile hüküm sürdüğünü ifade eden bu vaziyet yüzünden hoşnut olmamak mümkün değildir. Çünkü bu vaziyet, geçen yıl ile daha evvelki yıllarda hüküm süren vaziyetlerle kıyas kabul etmeyecek derecede iyidir ve halkın isteğine, hükümetin saygı gösterdiği vicdan hürriyetine tamamilen uygundur. Bu yüzden Türk halkının, şimdiki hükümete karşı derin bir şükran hissile mütehasis olduğu şüphe götürmez." Doğrul, Ömer Rıza, "Hacca Gitmek Meselesi", *Selamet*, 22 Ağustos 1947, Sayı: 14, s. 2. ⁴²⁴ "Hacca gitmek isteyenlere pasaport verilmiyor", *Akşam Gazetesi*, 07.09.1948; "Hacılara izin verilmiyor; Hükümet, sağlık teşkilatının mütalaasına uyarak bu kararı verdi", *Akşam Gazetesi*, 12.09.1948.

⁴²⁵ Tunca, Ömer, "Hac yasak edilebilir mi?", *Sebilürreşad*, Eylül 1948, C.1, Sayı:15, s. 237.

⁴²⁶ "Hac yolu bu yıl kapalı", *Cumhuriyet Gazetesi*, 26.07.1949; "Hicaza gidecekler gemi tahsis edilmiştir", *Yeni Gazete*, 19.09.1949.

ödüyor. Kimi memleketten kaçıyor, komşu bir memlekette sahte bir nüfus tezkeresi uyduruyor, o sahte nüfus tezkeresi ile yabancı pasaport olarak yolculuğunu yaptıktan sonra bunları imha ediyor ve bir çaresini bulup geri dönüyor.”³²⁸

Bu tanıklıktan yola çıkılarak, derinlemesine görüşmelerde tespit ettiğim kaçamak hac deenyimlerine odaklanılarak direnme pratiği kaçış ile ilişkili biçimde incelenebilir. Görüştüğüm kişilerden altı tanesi, çevrelerinde 1947 öncesinde kaçak yollardan hacca gidenler olduğunu söylediler. 4. Görüşmeci, babasının arkadaşlarının hacca giderken kendilerine uğradıklarını belirtti. 5. Görüşmeci ise kendi ailesinin gitmek isteyip yasak dolayısıyla gidemediğini ancak çevrelerinde böyle bir kişi tanıdığını anlattı;

“Hacca gidip gelenler de olurdu. Babam 47’de hacca gitti.”

“Nasıl gitti?”

“Resmi pasaportla gittiler; dedem, nenem, babam.”

“Daha önce gitmek istemişler miydi?”

“Birkaç sefer gitmek istemişlerdi gidemediler. Yasaktı.”

“Yasağa rağmen giden duyar mıydınız?”

“Kaçak gidenler oldu.”

“Tanıdığınız var mı?”

“Sabiha gilin kayınbabası kaçak gitti 45 civarı. Bir de Hafız Tevfik gitti.”

7. görüşmeci ise kaçak yollardan hacca gidenlerle ilgili şu bilgileri verdi;

“Yasak olduğu yıllarda hacca gitmek isteyen tanıdığınız, duyduğunuz birileri var mı?”

“Kaçak gidiliyordu Suriye üzerinden.”

“Burada böyle bir yoğunluk olur muydu?”

“Hudut köylerinden geçenler olurdu hacca gitmek için ... Mesela müezzin Mustafa Efendi kaçak gitti.”

“Bu sıkça başvurulmuş bir yol muydu?”

“Çok fazla değil. Zaten halkta para yoktu.”

³²⁸ Doğrul, Ömer Rıza, “Hacca Gitmek Meselesi”, Selamet, 1 Ağustos 1947, Sayı:11, s. 3.

16. görüşmeci sınırı kaçak şekilde geçerek gidenler olduğunu duyduğunu

belirtirken, 19. Görüşmeci bu yöndeki soruma; “Bizim köyde R. Efendinin babası Hacı Y.

Efendi gitti” cevabını vererek tanıdığı bir kişi olduğunu ifade etti. Öcal’ın topladığı hatıralar

içerisinde İsmail Cerrahoğlu’nun bu konuda verdiği bilgiler ise şöyle;

“Mevcut hac yasağına rağmen çok az da olsa, başlarına gelecek cezayı göze alarak gidenler oluyordu. Bu gidişler kaçak, gayrimeşru yollarla oluyordu. Tek tük kaçak olarak gidenler geri dönmüyorlardı ki cezalandırılınsınlar. Benim çocukluğumda hayal meyal tanıdığım, kahvecilik yapan bir zat kaçak olarak hacca gitti ve Medine’de vefat edinceye kadar mücavir olarak kaldı.”³²⁹

Yasağına rağmen hacca gidenlerin olduğunu gösteren bu hatıralar, söz konusu deneyimin nasıl gerçekleştiğini ilk elden aktaran tanıklıklar yoluyla desteklenebilir. Görüştüğüm kişilerden iki tanesi doğrudan kendi ailelerinin bu şekilde hacca gittiğini anlattılar. 2. Görüşmeci ailesinin yaşadığı hac deneyimini şu sözlerle paylaştı;

“Babam hacca kaçak gitti. Annem, dedemle beraber. Dayım Antep’in önde geleniydi, CHP’nin müthiş sayılanıydı. ‘Abla ben size sahip olamam, yakalanırsanız kurtaramam’ dedi. ‘Başımıza iş gelir kaçak gitmeyin’ dedi. Ama dinletemedi.

Suriye hududunda Arapça konuşan, hududun nasıl geçileceğini bilen, mayın tarlasını bilene ücret ödenirdi. O alıp götürürdü, götürürken yakalanırsa çetindi. Babamgil de parayı ödemişler, götürürken benim babamın orda (Suriye’de) akrabası varmış, ‘Olur ki emmioğlu yakalanırsanız şu adresi al da şu adama telefon etsinler karakolda o sizi kurtarır’ demiş, ‘nasıl olur’ demiş babam, ‘ne olur ne olmaz şu adresi al’ demiş akrabası. Bunlar da geçerken merkebi salmışlar mayın var mı yok mu diye. Geçerken asker hop hop yakalamış (Suriyeli asker) babam diyor ki bunlar Müslüman mı! Babama kötüye çekiyorlar. Babam; ‘ben Suriyeliyim’ diyor. Tartışıyorlar falan, babamı nezarete atıyorlar. Verdiği telefonu arıyorlar. Adam; ‘ben tanımıyorum’ diyor. Komiser; ‘seni tanımıyor da nasıl telefonunu biliyor’ deyip o Suriyeliyi karakola çağırılmış. Adamı getirmişler. Gelen adamla babamın dededen akraba oldukları anlaşılınca komiser bunlara sahip çık demiş, pasaportları gelene kadar bunları misafir edeceksin demiş. Ondan sonra hüviyetleri gelince babamı serbest bırakmışlar. Sonra devam etti hicaza gitti geldi babamlar.”

12. görüşmeci kendi babasının kaçak şekilde hacca nasıl gittiğini anlattı;

“Babam 46’da hacca gitti.”

“Nasıl gitti?”

“Halep’e gitti. Halep’ten aktarmalı.”

³²⁹ Öcal, 2008, C.3: 18.

“Pasaportu var mıydı?”

“Yok.”

“Halep’e nasıl geçti peki?”

“Kaçakçılar götürüyor. Para veriyorsun. Geceleyin derenin içinden geçiriyorlar.”

“Peki kaçakçılar Suriye tarafında mı bu tarafta mı?”

“Kilis’li. Buranın köylerinden. Atları var. Hacca gidenleri götürüyor kaçakçılar.”

12. görüşmeci o dönemde çevrelerinde kaçak giden başka kişiler olduğuyla ilgili

duyduklarını da paylaştı;

“İki kişi hacca gidecekmiş babam anlatıyor. O da gitmiş görmeye. Kapının önünde bir deve. Her tarafında sandık. Sandığın içine oturmuşlar, biraz da kumanya almışlar. Cemaat Kur’an’la, ilahilerle yolcu etmiş.”

“Sandıkların içine gizlenip mi gitmişler?”

“Evet. Altı ay sonra geldiler, tanıyamadık diyordu babam. Çölde kömür gibi olmuşlar.”

“Peki o dönemde bu yolla hacca gitmek için Anadolu’dan Kilis’e gelenler görür müydünüz?”

“Çok çok. Tabii.”

“Peki yakalananlar olur muydu?”

“Bunlar gelirler. Huduttaki askerlerin tanıdıkları çevre köyler var ya kaçakçılar. Onları gider bulurlar. Onlar araya girerler, buradan hududu geçirirler. Gelirken yine o adamlar araya giriyor, öyle geçiyorlar. Öyle resmi olmayan çok gördüm ben.”

“Yakalanan gördünüz mü?”

“Hayır görmedim.”

10. görüşmeci sınırı kaçak geçiş sürecine doğrudan tanıklık eden birisi olarak diğer mülakatlarda aktarılan olayların bir anlamda arka planına da ışık tutan tanıklığını paylaştı. Ailesinin yaşamakta olduğu köy, sınır düzenlemeleri sürecinde Suriye tarafında kalmış ve arazileri de iki ülke arasında bölününce, ailenin bir bölümü sınırın bu tarafına geçerek burada kalan arazileri üzerinde, eski köye yaklaşık üç kilometre mesafede yeni bir köy kurmuş. Babasının kurup, muhtarlığını da üstlenerek yapılandığı bu yeni köyde dünyaya gelen 10. Görüşmeci, yeğenlerinin Suriye tarafında kalan köyde yaşamaya devam etmelerinden dolayı

aralarındaki ilişkinin kopmadığını, birbirlerine gidip geldiklerini söyledi. Babasının oldukça dindar bir adam olduğunu belirten görüşmeci, Türkiye’de dini yaşamı kısıtlayan kimi uygulamaların yürürlüğe girmesi üzerine, babasının, Suriye tarafında kalan akrabaları vasıtasıyla sahip oldukları bu geçişlilikten yararlanmış olduğunu belirtti. Görüşmeci, babasının iki temel amaç doğrultusunda insanların karşıya geçmelerine yardım ettiğine değindi; kaçak şekilde hacca gitmek ve dini eğitim almak;

“Hacla ilgili ben hatırlıyorum çocukluğumda gelenler olurdu. O zaman hac izni olmadığı için oradan gidenler olduğunu biliyorum. Hatta dini konuları tartışarlardı biz dinlerdik. Babamın da biraz şeyi var (bilgisi) dini konularda Ali Hoca derler.”

“Halep’e talebe gönderirdik. Amcamız çocukları var karşıda. Bizimkiler burdan karşı köye geçirirlerdi. Yeğenlerim de ordan Halep’teki Şabaniye Medresesi’ne götürürdü.” “A. Hoca diye birisini şahsen tanırım Balıkesirli. Bu, Bağdat’ta okudu. Ordan gelirdi. Karkamış’a götürürler. Gizlice Toros eksprese bindirirlerdi. Haydarpaşa-Bağdat arası çalışırdı o tren. O öyle okur, dönüşte muhakkak ziyaret ederdi.”

Bu kaçak dini faaliyetler bir ihbar vasıtasıyla devletin denetimine takıldığında kontrole gelen askerin yaklaşımı da oldukça dikkat çekicidir;

“Suriye üzerinden hacca, okumaya gidiş gelişlerde jandarma kontrolü, denetimi var mıydı? Birisi ihbar etmiş babamı. Bir yarbay mı ne bilmiyorum tam, ‘Ali Hoca sen kaçakçılık yapıyorsun’ demiş. Babam; ‘asla ve kata devletin yasak ettiği bir şeyi yapmam mümkün değil’ demiş. ‘Ama hacca ve okumaya gelen insanlar oluyor Anadolu’nun çeşitli illerinden. Ben bunlara yardımcı oluyorum’ demiş. ‘Karşıda (Suriye’de) da yeğenlerimin oturduğu köy var Düğnük Köyü, oraya gönderiyorum ordan da yardımcı oluyor, Halep’e, icabında Şam’a kadar götürüyorlar.’ O asker de inançlı biri olsa gerek ki Ali Hoca demiş; ‘sen bu şekilde yardıma devam et ama sağda solda söyleme, kimse bunu bilmesin’ demiş.”

10. görüşmecinin aktardıkları doğrultusunda babasının, yetkili kişinin de göz yumduğu bu yasa dışı faaliyet yoluyla insanların hacca yahut dini eğitim almaya gittiği, Arapça dini eser getirdiği bir kaçış koridoru oluşturmuş olduğu söylenebilir. Bu durum, mevcut imkânlar doğrultusunda -bu vakada coğrafi konum ve akrabalık ilişkileri- sistem içerisinde gedikler açarak alternatif direniş biçimleri geliştirmek suretiyle dini yaşantının muhafaza edilebilmesini sağlayan sıra dışı bir örnek sunmaktadır.

Öcal'ın görüşmüş olduğu Ahmet Bilgin kaçak olarak hacca gitme yönteminin

birtakım dolaylı yollar izlenerek gerçekleştirilmiş olduğuna dair bir tanıklık sunmaktadır;

“Aklımın erdiği yıllarda hacca giden pek olmuyordu. Doğrudan hacca gitmek mümkün olmadığı için istisnai bazı kişiler çok büyük paralarla ve aylar önce turist pasaportu ile yurt dışına çıkarak dolaylı yollarla hacca gidebiliyorlardı. Bunun için mesela; Şam, Kahire, Bağdat, Musul gibi bazı Müslüman ülkelerin şehirlerinde akrabası olduğunu ileri sürerek, onları ziyarete gitmek amacıyla resmi izin alınması gerekiyordu... Yozgat'ın Balta Sarılar Köyü'nden Hacı Haşim derlerdi bir adam vardı. Giyimi, kuşamı yerinde ve heybetli bir adamdı. Bu zat hacca gitmeyi arzu etmiş ve malı mülkü neyi varsa satmış. Ondan sonra Arap ülkelerinden birindeki akrabasını ziyarete gitmek istediğini söyleyerek resmi izin talebinde bulunmuş. İzin talebi savcının önüne gelince Savcı, Haşim'i çağırılmış ve asıl maksadının akraba ziyareti değil, hacca gitmek olduğunu ima ederek;

“Şimdiden yalan söylemeye başladım!..” demiş. Haşim de gür sesiyle;

“Bizi yalan söylemeye siz mecbur ediyorsunuz, mecbur etmeyin!..” diye bağırmış. Onun bağırması üzerine savcılığın bulunduğu binada ne kadar insan varsa hepsi dışarı fırlamış. Savcı ise;

“Peki, peki bağırma!” diyerek evrakı imzalayıp vermiş o da hacca gitmiş... Bu olayı Hacı Haşim'in bizzat kendisinden dinlemiştim.”³³⁰

Bilgin'in aktardığı bu olay, hile yoluyla direnmeye dönük bir örnek teşkil etmekte olup, kimi durumlarda yerel idari görevliler tarafından da bu tip yöntemlerin bilinip, göz yumuluyor olabileceği görülmektedir. Cumhuriyetin erken dönemlerinde kaçarak direnme biçiminde tezahür eden başka teşebbüslere de rastlamak mümkündür. Ali Ulvi Kurucu ve ailesi, dini bakımdan, ülkenin içinde bulunduğu şartlardan duydukları rahatsızlık nedeniyle 1939 yılında Konya'dan ayrılarak Medine'ye göç etmiştir.³³¹ Dini eğitim alabilmek için Türkiye'den ayrılarak Suriye'ye giden bir başka kişi Muhammed Emin Er'dir. Hatıratında bu süreç detaylı olarak ele alınmaktadır;

“Suriye'ye gitmek istedim. Bu amaçla Mardin Kızıltepe'ye gittim. Şeyh Muhammed Sıddık'a misafir oldum. Hudut köylerinden kendisine misafirler geldi. Beni onlara tembih etti. Gelen misafir adam “ben yarın sabah sınırın yanında çift süreceğim. Güneş doğarken yanıma gelsin. Jandarmalar o vakitte yatıyorlar onu huduttan geçiririm” dedi. Ben de ertesi gün erken tarif ettiği yere gittim. Yanına varmadan evvel bana seslendi. “Yanıma gelme. Direk geç. Yatmışlar” dedi.

³³⁰ Öcal, 2008, C.1: 144-145.

³³¹ Düzdağ, 2007: 145.

Beş dakika içinde Tren hattını aşarak geçtim. Orada bir çoban vardı. Yanına gittim. Burası neresidir diye sordum. “Burası Suriye’dir, Tren yolu ise sınırdır” dedi.”³³²

Bu tip bir deneyime doğrudan tanıklık etmiş olan 3. görüşmeci, kendisi çok küçükken babasının Arap alfabesiyle Kur’an eğitimi verdiği için mahkemeye intikal eden bir olay yaşaması sonrasında ailece Suriye’ye gidip bir müddet orada yaşadıklarını anlattı;

“Tahminen 4-5 yaşındayken, belki daha az olabilir. Babamı yakalamışlar, iki süvari ile babamı Nusaybin’den Mardin’e yayan götürmüşler. 16-17 gün nezarete koymuşlar. Her gün de mahkemeye getiriyorlardı. Üstüne damlıyordu (ziyaret ettiği nezareti tasvir ediyor) çok rezalet bir şekilde. Her gün sabahleyin asker-polis, mahkemeye götürüyorlardı. Akşama kadar durduruyorlardı, İfadesini alıyorlardı. Ne yaptın ne ettin diyorlardı? ‘Biz din adamıyız, bir şey yapmamışız’ diyor babam. Bu yakalanan hocaları beraberinde kitaplarıyla getirmişler.”

“Okuttukları kitaplar mı?”

“Kendi evinde olan kitapları. Yakalanan hocaların evindeki kitapları da getirmişler. Mardin Müftüsü’nü çağırmışlar. Müftü de kontrol ediyordu. ‘Müftü Efendi gel bu kitaplarda ne yazıyor?’ diyorlar, Müftü de diyor ki ‘arkadaş bunlar din kitabıdır, siyasetle bir alakaları yok.’”

“Müftü savunuyor yani?”

“Savunuyor, e doğru söylüyor. Bu beraberlerinde getirilen kitaplar din kitaplarıdır, bir siyasetle, bir devletle bir şeyle alakaları yoktur’ diyor. Ve nihayet teker teker ifadelerini almışlar. Benim suçum neydi diyor babam? ‘Senin suçun; Arapça harfleriyle Kur’an’ları çocuklara vermişsin.’”

“Bu Kur’an kurslarını camide mi yapıyordu babanız, evde mi yapıyordu?”

“Hatırlamıyorum. ‘Benim suçum buysa elhamdülillah, ben razıyım’ diyor. Başka hocaların da ifadelerini almışlar. Hatta Midyatlı Şeyh İ. vardı, yaşlı. Ona mahkemede sormuşlar ki; ‘Senin evrakında Şeyh yazıyor. Sen Şeyh misin?’ ‘Yok ben şeyh değilim efendim bizim memlekette yaşlı olanlara şeyh diyorlar’ diye cevap vermiş. Nihayet babamları bıraktılar. Herkes evine gitmiş. Babam Nusaybin’e geldi... Bir gün Nusaybin Müftüsü... babamı yanına çağırdı. Sabah gitti müftüye. ‘Oğlum senin hakkında bir yazı gelmiş diyor ki; Türkiye toprakları üzerinde görev yapamaz.’ Babam çocuklara Kur’an’ı Arap harfleriyle gösterdiği için bu cezayı veriyorlar. O da bunun üzerine; ‘Madem öyle ben de Suriye’ye gideyim. Benim ne hatam var ki diyor’. Hatta hatırlıyorum ufaktım. Babam bizi Suriye’ye götürdü.”

“Bu olayın üzerine mi?”

“E tabii bu olayın üzerine.”

“Babanız o sırada din görevlisi miydi?”

“Din görevlisiydi. Köy imamıydı. Fahri. Kadro madro yoktu.”

“Kadrosu diyanette değil miydi?”

³³² Er, Muhammed Emin, (2018), Hatıralarım, İstanbul, MG V Yayınları, s. 11-12.

“O zaman kadro yoktu. Köylüler karşılıyordu maaşını.”

“Peki yazı nereden geliyor (görev yapamaz yazısı) Diyanetten mi geliyor?”

“Devletten gelmiş. Babamı bıraktıktan sonra arkasından müftülüğe bu yazıyı göndermişler. Babam da bizi Suriye’ye götürmüş. 4-5 sene orada bekletmiş. Sonra yine Türkiye’ye döndük.”

“Döndüğünüz yılı hatırlıyor musunuz?”

“Hatırlamıyorum. 7-8 yaşlarındaydım. Suriye’deki şeyimizi biliyorum. Hangi köye gittik falan hatırlıyorum. Aklım eriyordu.”

“Yine Nusaybin’e mi döndünüz?”

“Evet. Evimize geri döndük.”

Son olarak dini eğitim alma amacıyla yurtdışına çıkma yönündeki taleplerin karşılıksız kalması hususundaki daha geç bir tanıklık 18. Görüşmeci tarafından paylaşılmıştır.

“1951-52’de Mısır’a gitmek istedim, El Ezher’e. Pasaport için gittim polis müdürü izin vermedi. Vali’ye gittim. Daha sonra vermediler. İstanbul’a da o sebeple geldim. Orada da vermediler. Gidemedim. Tek çare İmam Hatip’e girmektir.”

Bu hatıra, dini eğitim gerekçesiyle seyahat etme isteklerine güçlük çıkararak söz konusu iktidar teamülünün Demokrat Parti iktidara geldikten sonra da sürdüğünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu bakımdan kaçarak direnme pratiğinin Tek Parti İktidarı yılları sonrasına sarkmış olabileceğini söylemek mümkündür.

Kaçarak direnme, özellikle Hardt ve Negri’nin düşünsel ufku ekseninde ele alınması mümkün bir kavramsallaştırmadır. Düşünörlere göre, bir aksiyon olarak kaçış, iktidar ile olan ilişkiyi sona erdirme kapsamında yaratıcı ve özgürlükçü bir anlam taşımakta olup, bir yandan da bu ilişkisellikten beslenen yapısından ötürü egemenliğin meşruiyetini boşa düşürme kapasitesi taşımaktadır.³³³ Dolayısıyla kaçmak, halk kategorileri açısından özgürleştirici bir

³³³ Hardt ve Negri, 2011: 348-349.

eylem olup, bir yandan da tabiiyet rejimini yapıbozuma uğratması bakımından iktidarın meşruiyet zeminini sarsan bir etkiye sahiptir. Bu niteliği itibariyle kaçış, iktidarın dayattığı uygulamalara direnmenin keskin bir biçimi olarak direniş bağlamında düşünülmesi mümkün bir olgudur. Dini eğitim almanın olanaksız hale geldiği bir uğrakta yahut hacca gitmenin engellendiği koşullarda alternatif pratikler geliştirmek suretiyle geliştirilmiş olan yukarıda değindiğim gündelik deneyimler, kural ve yasakların yürürlükte olduğu alanların dışına çıkmak suretiyle söz konusu düzenlemeleri boşa düşürmenin mümkün olduğunu gösteren örnekler olarak yaratıcı direniş edimleri biçiminde düşünülebilir.

2.2.6. Taşrada Din Adamı Olmak

“Bana Kur’an öğreten hoca Rus harbi dolayısıyla muhacereten köye gelmiş. Köyde bir imam olmasına rağmen, dışardan gelip bu hocadan ders alanlar vardı benim gibi. Para da ödüyordu babam... Fıkıh bilgisi de iyiydi. Daha sonra bu hoca Çorum’a geldi orada hocalık verdiler sonra da Çorum müftülüğü yaptı.”³³⁴

Osmanlı İmparatorluğu’nun Sünni Müslüman nüfus yoğunluklu yerleşim birimlerinde din adamları önemli roller üstlenmekteydi. Bilhassa gündelik hayatta camilerin sahip olduğu kamusallık yaratma fonksiyonu çerçevesinde imamlar, yaşadıkları mahalle ya da köyde, Parlak’ın işaret ettiği üzere merkezi iktidarı temsil etme misyonunu üstlenen idari görevliler konumundaydı.³³⁵ Modernleşme girişimleri doğrultusunda devletin yerel örgütlenmeleri yeniden düzenlemeye yönelik bir çaba içine girmesine kadar imamların,

³³⁴ 17. Görüşmeci.

³³⁵ Parlak, 2020: 95-96.

görevli oldukları yerleşim yerinin yöneticisi olarak hareket ettikleri ve bu rolü dolduran görevler yerine getirmekle mükellef kişiler oldukları söylenebilir. Mahallede oturanların kaydını tutmak, ölüm ve doğumları kaydetmek, nikah kıymak, mahalle temizliğini sağlamak, yangına karşı önlemler almak gibi görevlerin imamın sorumluluğunda olduğuna işaret eden Beydilli, Osmanlı İmparatorluğu'nda mahalle imamının bir tür denetim ve düzenleme aygıtı olarak işlevselleştiğini ifade eder.³³⁶ İmamların sahip olduğu bu idari fonksiyon, II. Mahmut iktidarında muhtarlık biriminin kurumsallaşması sonucunda ortadan kalkmaya başlamıştır.³³⁷ Yerel birimlerde yalnızca idari faaliyetlerden sorumlu birer yöneticinin bulunmaya başlaması ile imamlar cami çeperindeki dini işler ile iştigal ederek, daha dar bir çalışma sahasına çekilmiştir.

Diğer din görevlilerinin durumu incelendiğinde, İmparatorluğun eğitim sisteminin merkezindeki kurum olan medreselerde, müderris ve kadılar hanefi mezhebinin öğretilerine uygun biçimde yetiştiriliyordu.³³⁸ Ulema zümresinin kontrolü altında bulunan bu okulların kapsam ve etkinliği, modernleşme teşebbüsleri çerçevesinde eğitim alanında yapılan reformlara bağlı olarak düşüş göstermeye başladı. 19. Yüzyılda bilhassa kent merkezlerinde modern ve laik okulların kurulmaya başlaması bu süreci hızlandırmıştır.³³⁹ Cumhuriyetin ilanından sonra da bu hususta düzenlemeler yapılmaya devam edilmiştir. Ve nihai olarak ulemanın, eğitim üzerindeki denetim ve etkisi ile okullardaki dini eğitimin yoğunluğu,

³³⁶ Beydilli, Kemal (2018), Osmanlı Devletinde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü, İstanbul, Pınar Yayınları, s.8-11.

³³⁷ Beydilli, 2018: 11.

³³⁸ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1988), Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, s. 173; Kaya, Süleyman (2017), "Akifzade'nin Mecelletü'l-Mehakim isimli Fetva Mecmuası Çerçevesinde Osmanlı'da Fetva-Kaza İlişkisi", Osmanlı'da Fıkıh ve Hukuk, İstanbul, Mahya Yayıncılık, s. 104-105.

³³⁹ Parlak, 2020: 100.

19.yüzyıldan başlayarak düzenli biçimde azalmıştır. Cumhuriyetin ilan edildiği sürece gelindiğinde ise dini alandaki Kemalist iktidar politikalarının, geçmişten keskin bir kopuş görünümünde olmaktan ziyade genel itibariyle bürokrasideki modernleşme eğilimini sürdüren bir seyir izlediği söylenebilir.³⁴⁰ Söz konusu ilişkisellik bilhassa yeni rejimin, din adamlarına dair Diyanet teşkilatlanması ekseninde belirlediği çerçeve üzerinden somutlaştırılabilir. Diyanet İşleri Riyaseti'nin kuruluş kanununda yer alan beşinci maddeye göre Cumhuriyet öncesi dini kurumlarda görev yapan kişiler ile dini kurumlar idari olarak bu teşkilata bağlanmıştır;

“Türkiye Cumhuriyeti memaliki dahilinde bilcümle cevami ve mesacidi şerifenin ve tekaya ve zevayanın idaresine, imam, hatip, vâız, şeyh, müezzın ve kayyımların ve sair müstahdeminin tâyin ve azillerine Diyanet işleri reisi memurdur.”³⁴¹

1924'te medreselerin kapatılmasıyla açıkta kalan dersiamlara kayd-ı hayat şartıyla Diyanet İşleri Reisliği bütçesinden maaş bağlanmıştır.³⁴² Benzer bir düzenleme de tekke ve zaviyelerin kapatılması üzerine yapılmış ve ‘Müstehakkın-i Rical-i İlmiye Maaşatı’ adıyla “mülga tekke ve zaviye mensuplarından ilmi evsafı haiz olanlardan muhtaç olanlara” aylık bağlanmıştır.⁴⁴² Arslanpay, eserini yazdığı yıl olan 1973 itibariyle Diyanet İşleri Başkanlığı bütçesinden maaş verilmeye devam edilen yirmi dersiam olduğunu tespit etmiştir. Bu kişiler

³⁴⁰ Dini alan ve kadrolaşma üzerinde 19.yüzyıldan itibaren somutlaşan modernleştirme ve sekülerleştirme iktidar düzenlemelerini ortaya koyması bakımından Beydilli'nin görüşlerine bakılabilir;

“Son dönemlerde mahalle imamlarının eskiden beri ifasına mükellef oldukları vazifelerden olan cenaze ve nikah işleri dışında kalanların daha önceki tarihlerde muhtarlar ve ihtiyar heyetlerine havale edilmiş olmasından ötürü, bu tür işlemlerden almakta oldukları harçlarda önemli bir azalma meydana gelmiş bulunuyordu. 27 Ağustos 1914 tarihinde çıkartılan Nüfus Kanunu'nun ilgili maddesi uyarınca ifasına mükellef oldukları nihah ve izdivaç işleri de, 25 Ekim 1917 tarihinde çıkartılan Hukuk-i Aile Kararnamesi ve bu kararnamenin muamelatına müteallik 31 Aralık 1917 tarihli nizamname mucibince mahkemelere intikal ettirilerek ellerinden alınmıştır. Bu uygulama genelde ekonomik şikâyetlere neden olmuştur... imamların tabiriyle bu gelişmeler neticesinde kendilerine ancak cenaze işleri ve yalnızca gassallık hizmeti kalmıştır.” Beydilli, 2018: 73.

³⁴¹ “Şer‘iye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Vekâletlerinin İlğasına Dair Kanun”, 3/3/1924, Kanun No: 429.

³⁴² Arslanpay, Nail (1973), Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluşu, Çalışması ve Birimlerinin Tanıtılması, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s.88. ⁴⁴² Arslanpay, 1973: 87.

arasında, üst düzey görevlerde bulunan kimi isimlere rastlanmakta olup, 1966-1968 yılları arasında Başkanlık görevinde bulunan Ali Rıza Hakses de yer almaktadır.³⁴³

Kemalist iktidarın taşradaki din görevlilerine dair yaptığı erken ve önemli bir düzenleme de 1924'te yürürlüğe giren 442 sayılı Köy Kanunu içinde yer almaktadır.

Kanunun imamlara ilişkin dokuzuncu faslında yer alan maddeler şöyledir;

Madde 83 – Köy imamları köy derneğinin intihabı ve müftünün buyrultusuyla tayin olunurlar. Bu kanunun neşri tarihinde mevcut olan imamlar yeniden buyrultu almağa mecburdurlar. Madde 84 – İmam olacaklar yirmi dördüncü maddeye göre (ikinci fıkrasından başka) lazım gelen sıfatları haiz olmakla beraber ilmihal, amal-i erbaa ve kafi derecede Türkiye coğrafyası ve Türk ve İslam tarihini ve sağlık işlerini bilmek ve okunaklı yazı yazmak lazımdır.

Madde 85 – Köy imamlarına köyce şimdiye kadar ne veriliyorsa gene o verilecektir. Ancak verilen şeyler, ihtiyar meclisi vasıtasıyla toplanır ve verilir.

Madde 86 – Bir köyde birden fazla imam bulunursa ihtiyar meclisinde aza olarak bulunacak imamı kaymakam seçer.³⁴⁴

Bu yasal düzenleme, iktidarın taşradaki din görevlilerini atama ve denetleme fonksiyonlarını elinde bulundurmak istediğini göstermektedir. Ancak bu yıllarda pratikte sırf köylerde değil nahiyeler ile kent merkezlerindeki mahallelerde dahi genel teamül cemaatin imamını kendi belirleyip, ücret, barınma gibi ihtiyaçlarını karşılaması şeklindedir. Taşradaki bu mevcut pratiğin, iktidar tarafından bir anlamda kabul edilerek resmi hale getirildiğini gösteren bir kaynak olarak 1927 yılında imamı olmayan köylerde köylü tarafından seçilen kişilere vesika verilmesinin kabul edilmiş olması örnek verilebilir.³⁴⁵ Aynı yıl içerisinde camilerde çalışan din görevlileri statü itibarıyla devlet memurluğu kadrolarından çıkarılmış, izleyen yıllarda da önce görevlilerin maaşları ardından da tüm cami ve mescitlerin idaresi

³⁴³ Arslanpay, 1973: 88-95.

³⁴⁴ “Köy Kanunu”, 18/3/1924, Kanun No: 442, Resmi Gazete, Sayı : 68, Yayımlandığı Düstur : Tertip : 3 Cilt: 5 Sayfa : 336.

³⁴⁵ (BCA) 27.09.27. 051-V45-13-108.4 ⁴⁴⁶ Önkal, Ahmet, Bozkurt, Nebi, (1993), “Cami”, TDV İslam Ansiklopedisi, 7. Cilt, s. 53-54.

Diyanet İşleri Reisliği'nden alınarak Evkaf Müdürlüğü'ne devredilmiştir.⁴⁴⁶ Yapılan bu düzenlemeler neticesinde din görevliliği meselesi merkezde resmi hüviyete sahip olan personelin bulunduğu ve Diyanet teşkilatı çerçevesinde kurumsallaşmış bir yapı ihtiva ederken, taşrada müftülük birimleri dışında merkezi iktidarı temsil eden bir dini merci ya da görevli kalmamıştır. Bu doğrultuda taşradaki cami ve mescitlerin din görevlileri, hem görevlendirilmeleri yerel dinamiklere bağlı olarak şekillenen hem de ihtiyaçları çevredekiler tarafından karşılanan resmi kadrosu bulunmayan kişilerden oluşur hale gelmiştir. Bu tip din görevlileri için köy imamı yahut fahri imam gibi tabirler kullanılırken, bilhassa kent merkezlerindeki camilerde görev yapmakta olan, düzenli maaşı ve kadrosu bulunan görevlilere de resmi imam denmektedir.³⁴⁶ Cumhuriyet döneminde din görevlisi pozisyonları ekseninde ortaya çıkan taşradaki yerel dinamiklerle bağlantılı yapılanma; rejimin, dini alanı sekülerleştirerek ihdas etmek istediği yeni düzen içerisinde göz ardı edilemeyecek çatlaklar oluşmasına neden olacaktır. Çalışmanın bu bölümünde Erken Cumhuriyet Dönemi taşrasında din adamlığı deneyimleri üzerinde durularak, yerel dinamik ve deneyimler etrafında bir sekülerleşme tartışması yürütülecektir.

Öncelikli olarak Cumhuriyet döneminde taşrada din görevlisi pozisyonlarının nasıl doldurulduğu üzerinde durulabilir. CHP'nin uyguladığı bu yöndeki bir politika, medreselerin kapatılmasından önce buralarda müderris olarak görev yapan hocaları ve talebeleri, benzer nitelikli dini görevlere kaydırmak şeklinde olmuştur. Örneğin daha önce değinmiş olduğum Geredeli Ahmet Kemaleddin Hoca'nın müderrislik kadrosu vaizliğe aktarılmıştır.³⁴⁷ Tevhid-i Tedrisat Kanunu kabul edildiğinde İstanbul'da Dar-ül Hilafet Medresesinde öğrenci olan

³⁴⁶ Kutuz Hoca'nın hatıratında bu mesele kısaca şöyle izah edilmektedir; "O zamanlar Diyanet'e bağlı olmayan imamlara "köy imamı", bağlı olanlara "resmi imam" denirdi." Kara, 2000: 134.

³⁴⁷ Bayraktar, 2016: 122.

Ahmet Şevki Bey de 1925 yılında öğretmenliğe geçmiştir.³⁴⁸ Bilhassa 1930’lu yıllardan itibaren ulusal ölçekli resmi eğitimde dini içeriğin kaldırılması ve dini eğitim yoğunluklu mesleki okulların kapatılması gibi faktörlere bağlı olarak, resmi kadrolara atanacak din görevlilerinin yetişmesi ve istihdamı bakımından bir takım güçlüklerle karşılaşılması kaçınılmaz hale gelmiştir. Zira iktidar bir yandan dini yaşamı, yeni rejimin seküler değerleri ile uyumlu hale getiren bir dönüşüm süreci inşa etmeye çalışırken bir yandan da söz konusu süreçte görevlendirebileceği mevcut dini işleri yürütecek personel sıkıntısı yaşıyordu. Bu durum Erken Cumhuriyet Dönemi’nde şekillendirilmiş olan resmi din görevlisi kadrolarına yapılan atama ve görevlendirmelerin, zamanla, başta çizilen seküler çerçeveye tezat biçimde doldurulur hale gelmesine yol açmıştır. Yavuz, sürecin bu şekilde cereyan etmiş olmasının nedenlerini erken dönemin din politikaları bağlamında şöyle izah etmektedir;

“O dönemlerde İmam-Hatip okulları açılmadığı ve yaygın olarak hizmet vermeye başlamadığı için, Diyanet İşleri teşkilatında vaiz, müftü ve imamlar medreselerde ve Kur’an kurslarında özel olarak yetişen kimseler arasından imtihanla seçiliyordu. Bu sebeple, özellikle Hacı Hasan Efendi gibi disiplinli ve feyizli bir müderristen ilim tahsil edenlerin vaiz ve müftü olma şansı yüksekti. Hacı Hasan Efendi’nin medresesi, o günkü şartlarda bir ilahiyat fakültesinin fonksiyonunu üstlenmiş durumdaydı, üstelik kaçak olarak. Tabii ki halkın büyük desteği ve koruması, yüce Allah’ın yardım etmesi sayesinde.”³⁴⁹

Bu durum, iktidarın bir taraftan yasakladığını öbür yanda meşrulaştırma zarureti içinde bulunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla din sahasında ‘illegal’ yollardan elde edilen eğitimler ve alınan icazetler, zamanla rejimin onayladığı makbul din adamlarının meşru diploma yahut beratlarına dönüşecektir. Cumhuriyet döneminde hiçbir resmi eğitimi olmayan Cansız Hoca olarak bilinen Mustafa Cansız’ın 1949 yılında Trabzon, Gümüşhane, Rize illeri bölge gezici vaizliğine atanarak Diyanet İşleri Reisliği’nde resmi göreve başlayışı bu duruma uygun bir örnek sunmaktadır;

³⁴⁸ Ergin, 2016: 78.

³⁴⁹ Yavuz, 2008, C.2: 85.

“Trabzon İl Özel İdaresi’ndeki 1946 Genel Meclis üyeleri sicil defterinde Cansız’ın tahsil derecesi “dersiam” olarak geçmektedir. Cansız klasik medrese usulü ile din ilimlerindeki tahsilini tamamlamış ve icazet almıştı. Aldığı bu icazetnamenin usulüne uygun olup olmadığı Diyanet İşleri Riyaseti Müşavere Kurulu’na incelenmiş ve diplomanın geçerli olduğuna karar verilmiştir. Bunun üzerine Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Dairesi, “Öğrenim derecesinin tespiti istenen Trabzon gezici vaizi Mustafa Cansız’ın rumi 1330, Arabi, cemaziyelevvel 1332, miladi 1916 yılında müderris Muhammet Müslüm’den aldığı icazetnameye göre eski ilmiye mesleğine hazırlayıcı mertebelerden geçerek bu yolda yüksek öğrenim görmüş sayıldığını” onaylamıştır.”³⁵⁰

Bu şekilde yasa dışı olarak yürütülen din adamı yetiştirme faaliyetlerinin işleyiş motivasyonunun, yerleşik halde bulunan mevcut dini yaşam ve ona bağlı alışkanlıkları muhafaza etme biçiminde somutlaştığı savunulabilir. Ancak, taşrada pek çok yerde birbirinden farklı biçimlerde yerleşen bu tip kaçak dini eğitim düzenlerinin, bilinçli ya da bilinçsiz olarak devlet politikalarının bıraktığı boşluğu doldurarak ‘sisteme’ dahil olabilecek personeli hazırlama gibi bir etki yarattığı gözden kaçırılmaması gereken bir noktadır. Zira Erken Cumhuriyet yıllarında -bu çalışmada daha önce değinilmiş olan-, medrese usulüne uygun şekilde talebe yetiştirmiş pek çok din adamı bulunduğu düşünüldüğünde bu eğitim ağının zamanla kamuya din görevlisi ihraç eden bir mekanizma haline geldiği görülebilir. Örneğin Çaykaralı Hacı Hasan Efendi’nin öğrencisi olan Mustafa Ayık, bu dini eğitimin sonucunda 1950’de hocasından aldığı icazet ile Diyanet İşleri Başkanlığı’nın açtığı vaizlik ve müftülük sınavına girip başarılı olarak Gümüşhane’nin Şiran ilçesinde vaizliğe başlamıştır.³⁵¹ Ayık, Şiran’da görevli olarak bulunduğu sırada öğrenci yetiştirmek üzere dini eğitim vermiş ve ilerleyen yıllarda, burada icazet vermiş olduğu talebelerinden birisi Şiran’a bir diğeri de Gümüşhane’ye müftü olmuştur.³⁵² Bu emsal hem 1950 sonrasında dini eğitim yönündeki kısıtlamaların azaldığı düşünülen bir dönemde eski usüle uygun şekilde dini tedrisatın sürdüğünü göstermesi bakımından dikkate değerdir hem

³⁵⁰ Günaydın, 2013: 33.

³⁵¹ Yavuz, 2008, C.2: 100.

³⁵² Yavuz, 2008, C.2: 101.

de bu eğitim biçiminin resmi din görevlisi kadrolarını beslemeye devam etmesi nedeniyle önem teşkil etmektedir. Bu başlığın devamında, yaptığım görüşmelerde elde ettiğim bulgular ışığında, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde yasa dışı biçimde dini eğitim alarak yetişmiş kişilerin ilerleyen yıllarda devletin resmi düzenine hangi şekillerde adapte oldukları incelenerek iktidarın çizdiği seküler çerçevenin dini yaşam pratikleri ekseninde nasıl aşındırıldığı üzerinde durulacaktır.

İlk dini eğitimini hanede babasından alıp 1940'lı yıllarda Erzurum'da medrese tahsili görmüş olan 1. Görüşmeci ilerleyen yıllarda resmi kadroya geçişini şöyle aktarmıştır;

“Resmi şekilde Diyanet personeli olarak din görevliliği yaptınız mı?”

“Tabii.”

“Kaç yılında resmi kadroya geçtiniz?”

“1958. 1957'de Tarsus'taki kursu bitirdim. Altı ay sonra asalet alıp kadroya geçtim. İlk olarak Kur'an kursu öğretmeni olarak geçtim. Ondan sonra imamlığa geçtim. En az ilkokul diploması olmazsa olmuyordu. Yeterlilik olarak da icazet belgemi verdim.”

“Kaç yıl diyanette çalıştınız?”

“Resmi olarak kırk iki yıl.”

Babası fahri köy imamıyken Arapça Kur'an öğrettiği gerekçesiyle işini sürdüremez hale gelince bir süre ailece Suriye'de kalan ve çocukluğunda dini tahsilini babasından almış olduğunu yukarıda aktardığım 3. Görüşmeci, 1971 yılında resmi olarak Diyanet kadrosuna geçtiğini belirtti. Sürece dair olarak, önceden herhangi bir resmi eğitim yahut diploması olmadığı için dışardan sınavlara girerek gerekli belgeleri tamamlayıp müftülükte yapılan sınavla kadroya geçirildiğini anlattı. Büyüdüğü köyde okul olmadığı için herhangi bir eğitimi olmadığını, Türkçeyi askerde öğrenmiş olduğunu belirten 9. Görüşmeci, 1974 yılında “Ecevit-Erbakan koalisyonu” olarak ifade ettiği 37. Hükümet tarafından yapılan bir düzenleme neticesinde resmi kadroya geçtiğini şu sözlerle aktardı;

“Resmi görevim öncesinde on sene Pervari’de fahri imamlık yaptım. Van’da ilk sene fahri olarak yaptım sonra köyün kadrosu boş kaldı ben o kadroya geçtim. Erbakan-Ecevit ortak hükümet kurmuşlardı ben o zaman kadroya girdim.”

“Sizden herhangi bir evrak istediler mi?”

“Sadece ilkokul diploması istediler. Benim yoktu. Muhtar, öğretmenlerden aldı.”

“Kur’an ya da dini bilginizi ölçen bir sınava girdiniz mi?”

“Hayır, hiçbir sınava girmedim.”

Yine 1974 yılında resmi kadroya geçirilen 11. Görüşmecinin, bu konuya ilişkin olarak

hatırladıkları ise şöyledir;

“Köyümüzde okul yoktu. Askerden gelince vekil imam olacağım ya benden ilkokul diploması istediler. Adana/Karahisarlı’da imtihana girdim dışarıdan ilkokul diploması aldım. Babamın orada ahababı mı varmış neymiş, ‘gelsin imtihana girsin’ dediler. Orada diploma alıp imamlığa geçtim. Yılımlı hatırlamıyorum 1973 olabilir. Önce vekil imam olarak çalıştım. 70’li yıllarda Ecevit-Erbakan döneminde bir defaya mahsus olmak üzere vekilleri asıla geçirdiler. Asalete öyle geçtim. Devlet memuru olarak emekli oldum...”

“Bunun için bir sınava girdiniz mi?”

“Pozantı’ya gittim müftülükte heyet oldu imtihan ettiler, Türkçe-Arapça her şeyden, Kur’an okuttular, kazandık. İmamlığa geçtik.”

“Başka ne tarz sorular vardı?”

“Cumanın şartları nedir, gusülün şartları, abdestin şartları, siyer, fıkıh, tecvit, matematikten de sorarlardı.”

“Peki sizden herhangi bir icazet belgesi istediler mi?”

“İstemediler.”

Diğer örneklerde olduğu gibi çocukluğunda herhangi bir resmi eğitimi olmayan ve dışarıdan aldığı diploma ile din görevlisi kadrosuna geçen 12. Görüşmeci de göreve başlayış vaktini “Erbakan dönemi” şeklinde ifade ederek önceki görüşmecilerle aynı zamanda atandığını belirtmiştir. “Herhangi bir sınava tabi tutulduunuz mu” şeklinde yönelttiğim soruya ise şu yanıtı vermiştir; “R. Ç. diye meşhur bir hafız hoca vardı, o imtihan etti beni. Bir besmele çek bakayım üç tane de ayet oku dedi.”

Çocukken ilkokul okumayıp ilerleyen yıllarda dışardan diploma almış olan 15. görüşmeci ise resmi olarak kadroya geçmemiştir. Ancak 1975 yılı civarında bulunduğu yerde hatiplik yapmaya devam etmesi için resmi bir izin alması gerektiğini öğrenince Diyanet İşleri Başkanlığı'na başvurarak bir sınava girdiğini belirtmiştir;

“Ben Yerdibi’nde imamlık yapıyordum. Arkadaşın biri, oranın hatibi çıktı, diploması olmayan vaaz edemez dedi onun için resmi berat aldık.”

“Peki o beratı almak için size sınav yaptılar mı?”

“Sordular, mesela aklıma geldi bitanesi; “ak akçe kara gün içindir” ne demek diye sordular. Ben de açıkladım.”

“Dini bilgi sormadılar mı?”

“Yok. Diyanet’te sordular.”

“Kur’an okumanızı istediler mi?”

“Kur’an okuttular tabii, tecvit sordular, tarihten bir şeyler sordular.”

Babası medrese mezunu olan ve kendisinin ilk Kur’an hocalığını üstlendiğini belirten

16. görüşmeci ise 1960’larda “ciddi bir imtihana tabi tutulmadan” resmi kadroya geçtiğini ifade ederek, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde imamlık, hatiplik ve müftülük görevlerinde bulunduğunu anlattı.

Çocukluğunda hafızlık yaptığı için ilkokula gitmeyen ve uzun yıllar boyunca kaçak şekilde dini eğitim almaya devam etmiş olan 8. Görüşmeci, ilkokulu dışarıdan bitirerek 1954 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın açtığı müftülük imtihanını kazanarak resmi göreve başladığını söyledi. Müftülük görevini sürdürdüğü yıllarda İlahiyat Fakültesi'nden mezun olan 8. Görüşmeci daha sonra kurum içinde çeşitli görevlerde bulunmaya devam etmiş ve üst düzey yöneticilik yapmıştır.

Çocukluğunda herhangi bir resmi eğitim almayıp köydeki caminin hocasından Kur’an tahsili görmüş olan 18. Görüşmeci, sonrasında medrese usulüne uygun şekilde aldığı dini tahsiline uzun bir süre daha devam ettiğini anlattı. 1950’li yıllarda ilkokulu dışardan bitirerek aldığı diploma ile İmam-Hatip Lisesi’ne kaydolmuş ve buradaki eğitiminin ardından Ankara

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olup burada akademisyenlik yaparken Diyanet İşleri Teşkilatına üst düzey yönetici olarak atanmıştır.

Yaptığım görüşmelere ek olarak incelediğim hatıratlarda tespit etmiş olduğum üzere, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde aldıkları bütün dini eğitim, yasaklanmış usullerle ve gizlice yapıp bu şekilde elde ettikleri birikim ile ilerleyen yıllarda resmi görevlere atanan pek çok kişi bulunmaktadır. Burada bu örneklerden birkaçına değinilerek, iktidarın yasaklanmış olduğu bir faaliyet yoluyla devlet kadrolarına girebilmenin mümkün ve yaygın olduğuna dikkat çekilebilir. İlk olarak Çaykaralı Hacı Hasan'a değinmek gerekirse kendisi dördüncü sınıftayken ilkokul eğitimini bırakarak çalışmaya başlamış, diplomasını ise yıllar sonra dışardan imtihanlara girerek almış bir kişidir.³⁵³ Çocukluk ve gençliğinde ise yasaklandığı süreçte de devam ettirdiği medrese tahsili ile dini eğitimini tamamlayan Hacı Hasan Efendi, 1944 yılında resmi hiçbir dini eğitimi olmadan girdiği Diyanet İşleri

Reisliği'nin sınavını kazanmış ve Akçabat merkez vaizliğine kadrolu olarak atanmıştır.³⁵⁴

Bu yıllarda aldığı resmi görevin yanı sıra illegal şekilde dini eğitim vermeye devam eden Hacı Hasan Efendi'nin öğrencilerinden bazıları da benzer şekilde kaçak yollarla aldıkları dini eğitimlerini tamamladıktan sonra resmi görevlere geçmişlerdir. Yavuz, hocanın bu örneğe uyan bir öğrencisinden bahsederek illegal din eğitimi ile resmi din görevliliğinin iç içe geçtiği bir durumu aktarmaktadır;

“1924 yılında doğan Ali Fikri Yavuz... Askerliğini takiben 1948 yılında doğduğu köyüne dönerek büyük bir arzu ile İslami ilimleri tahsil etmeye yöneldi. Doğduğu köyde ders okutan ve aynı zamanda yakın akrabası olan Hacı Hasan Efendinin ders halkasına katılarak İslami ilimleri tahsil etti... 1953'te Diyanet İşleri Başkanlığı'na müracaatla o günkü Müşavere Heyetinin yaptığı müftülük ve vaizlik sınavında üstün başarı gösterdi ve 1954 ilkbaharında İstanbul müftü yardımcılığına atandı... 1976 yılında Kadıköy müftülüğünden emekli olmuştur.”³⁵⁵

³⁵³ Yavuz, 2008, C.1: 36.

³⁵⁴ Yavuz, 2008, C.1: 43.

³⁵⁵ Yavuz, 2008, C.2: 83-84.

Doğu Karadeniz'in Erken Cumhuriyet Dönemi'nde faal olan önde gelen din adamlarından Ahmet Hamdi Kumkumoğlu ise 1906 yılında Fatih Medresesi'nde tamamladığı eğitime istinaden aldığı icazet, Cumhuriyet döneminde onun dini yeterliliğine yönelik geçerli bir belge olarak sayılmış ve bu suretle 1948'de Çaykara Müftüsü olarak atanmıştır.³⁵⁶ Kur'an eğitiminin kısıtlandığı yıllarda pek çok öğrenci yetiştirdiği bilinen Mehmet Rüştü Aşıkkutlu'nun talebesi olduğu Dar-ül Hilafe Medresesi 1924'te kapatıldıktan sonra, Aşıkkutlu çeşitli alimlerden gayriresmi biçimde dini eğitim almayı sürdürmüş, 1936 yılında resmi olarak Kur'an Kursu öğreticiliğine ve 1941 yılında da Of merkez vaizliğine atanmıştır.³⁵⁷ Aşıkkutlu bu yıllarda bir yandan kadrolu kamu personeli olarak çalışırken bir taraftan da "fahri olarak medrese usulüne göre Arapça, fıkıh ve kıraat ilimleri okutmuştur."³⁵⁸

Son olarak gayriresmi eğitim ile resmi görevlerin iç içeliğini 1950 sonrasında da gözlemlemenin mümkün olduğu bir örneği olarak Çaykaralı Hacı Hasan Efendi eseri içinde 1932 doğumlu Mustafa Yıldız tarafından yazara aktarılan kişisel hatıraya değinilebilir;

"İlk dini bilgilerimi ve Kur'an okumasını köyümüzden Dizdaroğlu Mustafa Efendi'den öğrendim. Daha sonra köyümüz camii imamı Külünkoğlu Mehmet Hulusi'den hafızlık yaptım. Takiben aynı hocamdan Arapça ve İslami ilimleri tahsil etmeye başladım... 1950 yılında hocamın cami imamlığından ayrılması üzerine aynı camide fahri imamlık görevi aldım... 1952 yılı Temmuz ayında Hafız Mesud Efendi'den medrese sistemine göre icazet aldım... 1957'de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın açmış olduğu vaizlik ve müftülük imtihanlarına Samsun'da katılarak başarı gösterdim... 1965'te Erzincan'ın İliç İlçesi vaizliğine atandım..."³⁵⁹

Tüm bu hatıralar ve bilgiler ışığında, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde dini eğitimin, iktidar tarafından denetlenip, düzenlenmesinin mümkün olmadığının görüldüğü gibi, buna ek olarak taşrada deneyimlenen dini yaşam kapsamında yetiştirilen pek çok öğrencinin hem Tek

³⁵⁶ Yavuz, 2008, C.1: 133.

³⁵⁷ Yavuz, 2008, C.1: 167-168.

³⁵⁸ Yavuz, 2008, C.1: 168.

³⁵⁹ Yavuz, 2008, C.1: 249-250.

Parti İktidarı yıllarında hem de çok partili döneme geçildikten sonra rejimin içinde kalarak, resmi görevlerde buldukları anlaşılmaktadır. Biçimsel açıdan cumhuriyet rejiminin sekülerliğinin sembolü haline gelmiş olan Diyanet İşleri Başkanlığı kadrolarının, illegal yollardan dini eğitim almış kişilerce işgal edilmiş olduğu hatta bu eski tedrisat usulünden geçip başkanlık koltuğuna oturabilen örnekler dahi bulunduğu göz önünde tutulduğunda, iktidarın yurttaş inşası bağlamında topluma resmi, steril ve seküleştirilmiş bir din yorumu dikte etme gayesinin hayata geçirilemediğini söylemek mümkündür.

SONUÇ

Bu çalışmada Erken Cumhuriyet Dönemi'nde sekülerliğin inşası sorunsallaştırılmıştır. Bu inşa süreci, merkezi iktidarın geliştirdiği düzenleme ve politikaların, halkın gündelik yaşamındaki izleri sürülerek anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu saikten hareketle taşrada gündelik hayat pratikleri araştırmanın konusu haline getirilmiş ve sözlü tarih görüşmeleri ile hatırat literatürü yoluyla söz konusu gündelik deneyimler, merkezi iktidarın sekülerleşme politikaları ile bağlantılı şekilde analiz edilmiştir. Türk Siyasal Hayatı literatürünün mevcut yapısı kapsamında, merkezi karar mekanizmalarının faaliyetleri ile sınırlı bir perspektife dayalı tarih yazımının bir tür krallar antolojisi üretmekle malul olan sınırlılıklarını aşabilmek adına bu çalışmada odağı taşra olan bir bakış açısı temellendirilmek istenmiştir. Bu yaklaşımla ilişkili olarak Erken Cumhuriyet

Dönemi’nde sekülerliğin neye tekabül ettiği, meclis zabıtlarına düşülen notlarda, Resmi Gazete’de yayınlanan yasal düzenlemelerde yahut ana akım basın organlarında yer alan anlatılarda gösterilenin ötesine bakılarak ele alınmıştır. Bu bağlamda iktidarın sekülerleşme politikaları çerçevesinde aldığı kararlar ve yaptığı düzenlemelerin toplumsal yaşamda neye denk düştüğünü idrak edebilmenin, taşrada gündelik hayat pratiklerine yönelmek suretiyle olanaklı olduğu fikrinden hareket edilmiştir. Çalışmanın odağının taşraya çevrilmesinde, pratikte birbiriyle iç içe işleyen iki ana unsur söz konusudur. Bunlardan ilki iktidarın, merkezden uzaklaştıkça azalan etkinliği ve taşradaki operasyonel eksiklikleridir. Bununla bağlantılı olan ikinci unsur ise taşranın, kendi yerel dinamikleri bulunan bir ilişkisellikler ağına tekabül ediyor oluşudur.

Taşradan bakma gereksinimi doğuran ilk faktörün tespitinde, iktidarın merkezde aldığı kararların, taşradaki gündelik alışkanlıklar ve düzeni yerinden etmeye muktedir olmadığını ortaya koyan Umum Teftiş Raporları ile İntihap Raporlarından yararlanılmıştır. Bunun yanı sıra çalışmanın yöntemsel boyutunu oluşturan sözlü tarih metodu kapsamında yapmış olduğum görüşmelerde ‘devletin’ taşradaki eksikliğini birincil tanıklıklar üzerinden tespit etme imkânı oluşmuştur. Bu tabloyu somutlaştırmak adına, Ankara’da iktidarın teşvik ve denetiminde yayın yapan basın organlarının, taşrada gündelik hayata olan etkisi örneklendirilebilir. Çocukluğu 1930’lu veya 40’lı yıllarda geçmiş olan on dokuz görüşmeci içerisinden, bu dönemde evlerine ulusal bir gazete girdiğini belirten yalnızca birkaç kişi bulunmaktadır. 1. Görüşmeci evlerinde *Köroğlu* ve *Cumhuriyet* gazetelerinin bulunduğunu ayrıca *Sebilürreşad* dergisine de abone olduklarını belirtmiştir. 4. Görüşmeci de benzer şekilde babasının *Sebilürreşad*, ağabeyinin ise *Büyük Doğu* aboneli olduklarını aktarmıştır. Çocukluğu Haymana’da geçmiş olan 6. Görüşmeci ise ilkokulu bitirmesinden sonra ilçeye

ancak *Ulus* Gazetesi'nin gelmeye başladığını ifade etti. 8. ve 18. Görüşmeciler de düzenli alınan belli bir gazete olmamakla beraber zaman zaman ellerine -çoğunlukla da eski tarihli – gazete geçtiğinden bahsettiler. Diğer görüşmeciler ise 1950 öncesinde ne evlerine ne de yaşadıkları yerleşim yerine ulaşan herhangi bir ulusal yayın organı olduğunu belirtmişlerdir. Yalnızca aynı köyde yaşamış olan 13. ve 14. Görüşmeciler yaşadıkları köyde bulunan halk odasına gazete geldiğini söylemişlerdir. Yaptığım görüşmelerden elde etmiş olduğum bulgulardan çıkan sonuç, taşrada haneye giren az sayıda yayın olduğunu gösterdiği gibi bu yayınların da genellikle dönemin muhalif muhafazakâr çevrelerince hazırlanan dergiler olması, iktidar ile ilişkili yayın faaliyetlerinin taşraya tesir edemediğini ortaya koymaktadır.³⁶⁰

Bu durum bizi, rejimin taşradaki temsilcisi konumunda bulunan teşkilatlanmalar ile halk arasındaki ilişkinin boyutları üzerine düşünmeye sevk etmektedir. Zira 1950 öncesinde yaşadığı yerde halkevi ya da halk odası bulunan toplam kişi sayısı dokuz olup bunlardan ikisi köylerinin bağlı olduğu il merkezlerinde halkevi gördüklerini ancak buralara hiç gitmediklerini belirtmişlerken herhangi bir halkevi ya da halk odası ile teması bulunmuş olan görüşmeci sayısı yalnızca dördtür. 1. Görüşmeci'nün bu konuda hatırladıkları şöyle;

“İneboluda halkevi var mıydı?”

“Vardı. Arada pederle giderdik. Ama fazla götürmezdi.”

“Orada yapılan etkinliklerle ilgili hatırladığınız bir şey var mı?”

“Bir iki defa gittim fazla gitmedim. Kütüphaneler vardı. Kütüphanelerden kitap alır mütalaa ederlerdi. Siyasi şeyler konuşurlardı. Osmanlı döneminden çıkış falan, askeri şeyleri konuşurlardı. Atatürk ile Fevzi Çakmak'ın, İnönü'nün vesairenin şeylerinden çok konuşulurdu. Merhum peder bunlarla ilgilenme derdi. Onun için fazla da götürmedi. O da isabet oldu.”

³⁶⁰ Bu konuda daha kapsamlı bilgi için 1945-1954 yılları arasında taşrada gelişen yayıncılık faaliyetlerini titizlikle inceleyen Gavin Brockett'in *How Happy to Call Oneself a Turk* adlı çalışmasına bakılabilir.

7. görüşmeci ise şunları aktardı;

“Halkevlerine hiç gittiniz mi?” “Tabii, halkevinin kütüphanesi vardı çok istifade ettik. Ders yapmak için kışın sıcak bir yer lazım olduğundan giderdik.”

“Başka etkinliklere katılır mıydınız halkevlerinde?”

“Devre arkadaşımız koşuyu severdi. Biz de koşuculuk yaptık ortaokul 2-3’te...”

“Peki halkevlerinde yapılan müsamere ya da konferanslar olur muydu?”

“Evet piyesler olurdu.”

“Ne tür içerikleri olurdu?”

“Moliere’in piyesleri vardı. Bizim öğrencilerden de oynayan vardı.”

“Herhangi politik içerikli bir konferansa katıldığınızı, okuldan toplanıp organizasyonla götürüldüğünüzü hatırlıyor musunuz?”

“Piyes olduğunda giderdik.”

12. görüşmeci Kilis Halkevi’ne zaman zaman gittiğini ve orada ilmihal okuduğunu, orada ilmihal dışında başka dini kaynakların da yer aldığını ifade etti. 14. Görüşmeci ise Çanakkale’nin Akçakoyun Köyü’nde bulunan halk odasında herhangi bir dini kitap görmediğini, odaya karagöz izlemek için gittiğini anlattı. Bu deneyimler doğrultusunda iktidarın taşrada yeterli yaygınlık düzeyinde bir kültürel teşkilatlanma kuramadığı, bu kurumsallaşmanın gelişebildiği yerlerde ise halkın katılımının sınırlı kaldığı söylenebilir. Resmi kayıtlara da yansımış olan bu tablo, iktidarın taşradaki örgütlenme kapasitesinin yetersizliğini ve halkla olan etkileşiminin sınırlılıklar içerdiğini göstermektedir.⁴⁶²

⁴⁶² 1935 tarihli İntihap Raporunda Konya Halkevi’nin aylardır bir başkanı olmadığı ve partinin il yönetim kurulunda başkanlığa layık ve yeterli bir üye bulunmadığı belirtilmektedir. (BCA) 490-01-724-479-1. “Van Halkevi kapalıdır.” (BCA) 490-01-725-481-1 “Çorlu’da halkevi faaliyeti durmuş.” (BCA) 490-01-725-483-1. Örgütsel yapısını tamamlamış birimlerde ise doğrudan halkın değil taşraya atanmış memurların bu teşkilatları ayakta tutmakta olduğu görülmektedir; “Amasya Halkevi komite başkanları ya memur ya muallim.” (BCA) 490-01-725-482-1. Diyarbakır halkevinin elinde 2 film var merkezden gönderilmiş olan, sürekli onları izletiyor halka. Ev başkanı bir doctor. Evin faaliyet kollarının yöneticilerinin 37’sinden 27’si öğretmen-memur ve doktor ve 1emekli asker.” (BCA) 490-01-2010-2158-1. “Kütahya merkezinde parti ile halkın alakasını az bulduk. Bilhassa halkevi salonunda yaptığımız bir toplantıda toplanan vatandaşların yüzde doksanını memur,

Raporlarda yer alan bu tip anekdotlar, taşrada iktidarın ‘yerliler’ ile yeterince irtibat sağlayamamış olduğunu ortaya koymaktadır.

Taşrada iktidarın kurumsal ve operasyonel eksikliğini belli açılardan izah etme kapasitesi içeren bir mesele olarak, her yaşam biriminin kendi mevcut koşulları dahilinde yerel dinamikleri olduğu ve belirli bir alanda tezahür eden siyasal ilişkilerin ancak buradaki dinamikler dikkate alınarak anlaşılabilceği yönündeki çıkarımlar, bu çalışmanın odağını taşraya çevirme eğiliminin altında yatmaktadır. Bu durumu daha önce tespit etmiş olan Metinsoy, iktidar ile taşra arasındaki yönetimsel ilişkiyi şöyle izah etmektedir; “CHP en azından taşradaki haliyle toplumsal yapıdan izole bürokratların partisi değildi. Partinin taşra örgütlerinin yönetimini büyük oranda yerel nüfuzlu ve varlıklı aileler, toprak sahipleri, büyük çiftçiler, tüccarlar ve bir ölçüde varlıklı serbest meslek sahipleri oluşturuyordu.”⁴⁶³ Metinsoy bu durumu, partinin taşraya değil ama taşradaki dinamiklerin partinin yerel yapılanmasına tesir ettiği şeklinde ifade etmektedir.⁴⁶⁴ İktidarın teftiş raporlarına konu olan resmi kayıtlar bu çıkarımı destekler niteliktedir.

“İki yıl önceye gelene kadar Antalya partisinin başkanı ve son Uray seçimine kadar da Şarbay Hüsnü Karakaş imiş. Karakaş, az tahsilli, ağa kafalı, dar görüşlüdür. Adam öldürmekten mahkûm iken affedilmiş; adam öldürmesinin şekil ve sebepleri de kendisi hakkında hicap verici dedikoduların konusu olmakta bulunmuştur. Şarbaylığı sırasında da menfaatlenmek yönünde yaptığı yolsuz ve kanunsuz hareketlerden resmi takibata uğramıştır... Hüsnü Karakaş [ile] parti ve memleket işlerinde arkadaşlık edenler aydın kafalıları memnun etmeyecek ağalar ile halkı partiden soğutacak istismar yolu güden kimselerdir. Bunların arasında Antalya ilinde mevcut birkaç şirketin sahip ve mensuplarının bir zümre halinde partinin etrafını sardıklarını görüyoruz.”⁴⁶⁵

talebe bulduk.” (BCA) 490-01-2010-2158-1. Genel tablonun aksi bir yapısı olan Tokat’ın Pazar ilçesindeki halkeviyle ilgili olarak tutulan raporda buranın istisnailiği ‘her yerden farklı oluşu’ ile vurgulanmaktadır; “Pazar halkevi; her Cumartesi günü halkevinin sade ve fakat temiz salonunda aile toplantıları yapılmakta ve bu toplantılara her yerden biraz daha farklı olarak daha ziyade yerliler koşmaktadır.” (BCA) 490-01-20102158-1.

⁴⁶³ Metinsoy, 2010: 160.

⁴⁶⁴ Metinsoy, 2010: 161.

⁴⁶⁵ (BCA) 490-01-724-479-1.

Michael Meeker çok daha erken tarihlerde yaptığı etkileyici çalışmasında, Metinsoy'un işaret ettiği bu pratiğin Cumhuriyet Dönemi'ni aşan bir tarihsellik içinden okunabileceğini göstermiştir.

“Yerel koalisyonlar tarafından desteklenen yerel elitler ekonomik faaliyeti vergilendirme, orduya sahip olma, çeşitli mallara el koyma, zorunlu hizmet dayatma, tutuklama, cezalandırma gibi yetkilere sahiplerdi ki bu da merkezi hükümetin üst düzey görevlilerinin yapabildiği her şeyi yapmak anlamına geliyordu. Tüm bunları zaman zaman üst düzey devlet görevlilerinin engelleme çabalarına rağmen yapıyorlardı, çünkü imparatorluk sisteminin yapabildiği her şeyi yerel düzeyde yapma kapasitesine sahiplerdi: belirli bir ailenin egemen iktidarını kişiler-arası ilişki (interpersonal association) temelinde sürdürmesini sağlamak.”³⁶¹

Meeker burada İmparatorluk Dönemi'nden itibaren taşrada yerel dinamiklerle bağlantılı iktidar yapıları oluşabildiğini ve bunların merkezi iktidar ile değişkenlik arz eden bir güç mücadelesi içinde olduğunu göstermektedir. Yazarın tespitini daha ilginç hale getiren ise İmparatorluk Dönemi'nde oluşan yerel güç ilişkilerinin, Cumhuriyet Dönemi'ne intikal etme şekilleri olup, taşradaki yerel örüntülerin, merkezi düzeni nasıl kendi ilişkilerine adapte etmekte olduklarını ortaya koymaktadır;

“Geniş aile gruplarının ileri gelenleri, kamu kurum ve kuruluşlarını İslami sosyalleşme disiplinine dayanan sosyal ilişkiler ağı içindeki konumlarını güçlendirmek için kullanıyorlardı. Aynı zamanda, bu kamu kurum ve kuruluşlarını sadece kendi amaçları için değil, devlet sisteminin egemen iktidarına ortak olma iddialarını ifade etmek için de kullanabiliyorlardı. Bu nedenle, kendilerini ulusal siyasal seçkinin üyeleri olarak sunuyorlardı. Of ilçesindeki Selimoğulları örneğinde olduğu gibi, bu kaynaşma "Kemalo-İslamcılık" adını verdiğim ilginç bir stratejiye dönüşüyordu... Beş Fırkası ile bağlantılı olan Selimoğulları, arkadaşları ve ortakları, Mustafa Kemal (Atatürk) tarafından kurulan Cumhuriyet Halk Partisi'ni destekliyordu... Yirmi Beş Fırkası ile bağlantılı olan Muradoğulları, arkadaşları ve ortakları, Demokrat Parti'nin yerini alan Adalet Partisi'ni destekliyordu.”³⁶²

³⁶¹ Meeker, 2005: xxviii.

³⁶² Meeker, 2005: 57-58. Meeker bu yerel güç ilişkilerinin taşrada nasıl tezahür ettiğini sürecin içerdiği sürekliliğe dikkat çekerek temellendirmektedir;

“Kasabanın kamusal hayatına katılım kesinlikle herkese açık ve serbest değildi. Kasabada bulunduğum sırada(1960larda), bütün dernek ve kamu kuruluşlarının üst düzey yöneticileri Selimoğlu ailesine mensuptu. Belediye başkanı, dört üretici kooperatifin başkanı, CHP ilçe örgütünün başkanı, Türk Hava Kurumu'nun ilçe başkanı, Kızılay'ın ilçe başkanı, Okul Aile Birliği'nin başkanı ve Küçük Esnaf Derneği'nin başkanı Selimoğullarındandı. Aynı kurumların yönetim ya da yürütme kurulu üyeliklerinde de Selimoğullarından birkaç

Meeker'in sunduğu çerçeveden hareketle Cumhuriyet Dönemi'nde taşrada önde gelen ailelerin, Kemalist, modernleşmeci, seküler ya da liberal oldukları için değil mevcut güç ilişkileri ekseninde taktiksel açıdan işlevsel olduğuna kani oldukları için herhangi bir siyasi parti ile ortaklık ilişkisine girmiş oldukları anlaşılmaktadır. Bu durum Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşradaki CHP teşkilatlanmalarında nasıl yeni rejimle “uyumsuz” kişilerin etkin roller oynamış olduklarına dair de oldukça açıklayıcı bir perspektif sunmaktadır.³⁶³ Çünkü bu gibi durumlar bir tür “sapma” değil, yerel dinamiklere bağlı güç mücadelelerinin yansımaları olarak düşünülebilir. Bu da genel anlamda taşranın, merkezi iktidar karşısında etkin bir siyasi odaklar sahası olduğunu düşünmek için yeterlidir. Cumhuriyet Dönemi'nde taşradaki güç ilişkilerinin, merkezi iktidarın verdiği araçlardan yararlanarak fakat kendi yerel dinamiklerinin de tesirleriyle şekillendiği söylenilebilir.

“Kamu kurum ve kuruluşlarında önemli noktalara gelen kasaba ileri gelenleri, kendilerini Kemalist olarak sunuyor ve laiklik ilkesini savunuyorlardı. Fakat İslami inanç ve uygulamalara uygun olarak hareket etme konusunda en az arkadaşları ve ortakları kadar titiz davranıyorlardı.”³⁶⁴

İncelediğim resmi kayıtlar ile Meeker'in gözlemleri, Erken Cumhuriyet Dönemi bağlamında bir arada düşünüldüğünde, merkezi otoritenin muhayyilesine dayalı bir toplum

kişi bulunuyordu, fakat çoğunlukla bunların diğer geniş aile gruplarına mensup arkadaşları ya da yandaşlarına yer verilmişti. Sonuç olarak öğrendiğim şey, bunun geçici bir durum olmadığıydı. Selimoğullarının, diğer geniş aile gruplarının desteğiyle, yönetici kadrolarda oluşturduğu tekelin geçmişi Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yirmi yılına kadar uzanıyordu.” Meeker, 2005: 11-12.

³⁶³ Menderes'in 1935 tarihli Antalya-Konya teftiş raporunda yer alan, Hadim İlçesi'ne dair bir tespit bu duruma örnek gösterilebilir; “Bu ilçede parti başkanımız Ahmet Taşkut, evkaf idaresinin vaizidir. Yönetimden Yahya Aksoy da 16 lira aylıklı hatiptir. Bunlar vaiz, hatip geri kafalı softa insanlardır. Yönetimden diğer üyeleri de kendilerine benzer. Parti ödevlerinden hiçbirisini yapmış değildirler, Hadim'de parti teşkilatımız vardır demek doğru olmaz.” (BCA) 490-01-724-479-1.

³⁶⁴ Meeker, 2005: 59. Bu tablo Tek Parti İktidarı yıllarında oluşmuş olup, çok partili hayata geçildikten sonra da devam etmiş gözükmektedir; “Aşiretler arasında eskiden beri devam eden mücadele, bugün siyasi parti isimleriyle kamufle edilmiş olarak devam edilmektedir. Bir aşiret reisi CHP'ye geçmişse onun rakibi DP'ye geçer. MP henüzü tutunamamıştır.” Zaim, Sabahattin, (2008), Bir Ömrün Hikâyesi, İstanbul, İşaret Yayınları, s. 146.

analizinin gerçekliği yansıtmaktan hayli uzak olacağı görülmektedir. Bu nedenle sekülerliğin inşasına dönük bir araştırmanın ‘taşradan’ bakan bir perspektife sahip olması bir zaruret olarak ifade edilebilir. Ancak sekülerlik kavramına dair literatürdeki hâkim çerçeve, özellikle Kemalist iktidarın düşünsel yapısını analiz eden bağlamlarda kullanıldığı haliyle iktidarın denetimine dayanan bir din-devlet ilişkisi çerçevesinde tezahür etmektedir. Bu ikiliği aşan bir yaklaşım geliştirebilmek saikiyle bu çalışmada sekülerlik, Nietzsche’nin değer ‘şey’ in içinde kökensel olarak değil, toplumsal koşullarla bağlantılı olarak dışarıdan verilen bir mefhum olduğunu söylerkenki perspektifinden hareketle ve Asad’ın dini olana dair özcülük eleştirisi bağlamında ele alınmaktadır. Bu doğrultuda sekülerlik, kendinden menkul bir evrensel kavram olarak değil, Erken Cumhuriyet Dönemi’nde Kemalist iktidarın, toplumsal yapıyı modern ve Batılı olduğu düşünülen değerler ekseninde inşa etme gayretinin ifadesi olarak kullanılabilir. Buna bağlı olarak bu çalışmada Erken Cumhuriyet Dönemi’nde sekülerleşme politikalarının, Kemalist iktidar ile dindar halk kesimleri arasında olduğu varsayılan uzlaşmaz bir çelişki üzerinden anlaşılamayacağı savunulmaktadır. Laiklik kavramsallaştırmasının alımlanma biçimine hapsolan bu dikotomik eğilimin aşılması adına Kemalist kurucu iktidarın ideolojik yaklaşımı, kapsamı genişletilmiş bir sekülerlik kavramsallaştırması dahilinde düşünölmeye uygundur. Zira söz konusu problemin temelinde ‘laikliğin’, din karşıtlığına ve dinin de Sünni İslam’a eşitlenmesine dayalı indirgemeci bir anlayışın bulunduğu söylenebilir. Bu kapsamda iktidarın, dini alanla ilişkili olarak geliştirdiği politikalar, iktidarın sahip olduğu, topyekûn modernleşmeci ve seküler dünya görüşünün veçhelerinden biri olarak dini yaşamın yeniden düzenlenmesi bağlamında somutlaşmaktadır.

Bu bağlamda Kemalist iktidarın ürettiği sekülerleşme politikalarının, toplumsal yaşamın tamamını dönüştürmeye talip olduğu göz ardı edilmemelidir.³⁶⁵

İktidarın bu topyekûn dönüştürücü konumu dahilinde söz konusu faaliyet alanlarından yalnızca birine tekabül eden dini yaşama dair iktidar politikaları, belirli bir inanç yorumunun sabit bir kategori olarak rejimin değerleriyle örtüştürülebilecek bir zeminde resmi bir anlayış haline getirilmesi üzerinden işletilmek istenmiştir. Kemalist iktidar bu cihetle dinin resmi bir yorumunu benimseyerek, toplumsal yaşamda bu anlayışın hâkim hale getirilmesine dönük düzenlemelerde bulunmuştur.⁴⁷¹ Bu çalışma içerisinde Resmi İslam anlayışı biçiminde ifade etmiş olduğum bu çerçevenin dışında kalan, başka bir ifadeyle iktidarın seküler muhayyilesi ile örtüşmeyen dini anlayış ve pratikler ise Kemalist iktidar tarafından marjinal yaklaşımlar olarak kriminalize edilmiştir. Ancak iktidarın ulusal çapta bir dini anlayış dikte etmeye dönük girişimleri, halkın belirli kesimlerince benimsenmemiş olup, birtakım direniş biçimlerinin açığa çıkmasına yol açmıştır. Bu çalışma söz konusu direniş biçimlerinin Sünni Müslüman kesimlerde açığa çıkan türleri üzerine odaklanmış olup taşrada Sünni Müslüman halk kesimleri içinde, gündelik pratiklere yansıyan ölçüde, dini alışkanlıkların muhafaza edilebilmesi yönündeki somut çabalar bütünü olarak direniş, mevcut iktidar ilişkileri, yerel dinamikler ve toplumsal koşullar bağlamında kendine has biçimlerde deneyimlenmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde söz konusu direniş pratiklerinin izlerinin sürülebilmesi adına taşradaki gündelik hayat deneyimleri incelenmiştir.

³⁶⁵ Falih Rıfkı Atay'ın bu husustaki bakış açısı, Mustafa Kemal miti çerçevesinde sekülerliğin toplumu eksiksiz biçimde dönüştürücü bir mefhum olarak ele alınmakta oluşuna dair bir emsal teşkil etmektedir; "Hindistan'a gittiğimde akın akın bizleri görmeye gelen Hindu ve Müslüman halkın da Atatürkleri kendilerine göre idi. Alnında kast benekli, mukaddes ineğin etini yiyenin eline el sürmeyen Hindu: Ah bir Atatürk'ümüz olsa da İngiliz'leri kovsa derdi; "Yalnız İngilizleri kovmakla kalmaz, ineklerinizi de ahıra sokar" demezdim. Pakistanlı dostlarımız ise "Ah bizim de bir Atatürk'ümüz olsa hem İngilizleri kovsa hem de bizi Hindulardan kurtarsa" dediklerinde onlara da; "Bu kadarla durmaz. Kadınlarınızı çuvaldan çıkarır, üniversitenize garp

Anderson'ın çizmiş olduğu perspektif ekseninde ifade edilmek istenirse, Cumhuriyet Rejimi'ni tesis eden Kemalist iktidarın, sekülerlik anlayışı çerçevesinde modern bir toplum tahayyül ettiği ve pek çok devlet aygıtı vasıtasıyla bu tasarıya uygun düşen yurttaşlar inşa etmek istediği söylenebilir. Bu tarihsel süreç üzerine, iktidara yakın

tıbbını sokar” cevabını vermezdim.” Atay, Falih Rıfkı, (2010), *Mustafa Kemal'in Mütareke Defteri*”, İstanbul, Pozitif Yayınları, s. 117.

⁴⁷¹ Cizre Sakallıoğlu, Ümit, (1996), “Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey”, *International Journal of Middle East Studies*, 28(2): 231-251.

kaynakların referans alınmasına bağlı şekilde üretilen ve Kemalist kadroların başarılı olduğu varsayımından hareketle iktidarı meşrulaştıran pek çok eser kaleme alınmıştır.³⁶⁶ İktidara mesafeli bir tutuma sahip olup, kullandığı malzeme itibariyle merkezden bakarak bilgi üreten kimi kıymetli çalışmalar ise, toplumsal yaşamı, taşrada yeterince karşılığı bulunmayan iktidar politikaları üzerinden değerlendirmekle malul bir çerçeve üretmiştir.³⁶⁷ Sekülerlik tartışması ekseninde iktidarı kategorik olarak üstün gören anlatılardan sıyrılmış olmakla beraber

³⁶⁶ Bu çalışmada daha önce değinilmiş olan literatüre dair eleştirel yaklaşımlar bağlamında Niyazi Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma* eseri bir tür sembolik kanon örneği olarak anımsanabilir.

³⁶⁷ Füsun Üstel'in *Makbul Vatandaşın Peşinde* başlıklı zihin açıcı eseri, örgün eğitimin ülke çapındaki etkinliğinin çok sınırlı oluşunu göz ardı ederek, merkezi maarif politikaları bağlamında bir analize yaslanması itibariyle böyle bir emsal teşkil etmektedir. Zira bu eserinde Üstel, okul müfredatları üzerinden 'milli terbiye' kavramı çerçevesinde devletin yine eğitim yoluyla bilhassa çocukları nasıl inşa etmeyi denediğini incelemektedir. Üstel, Erken Cumhuriyet Dönemi yurttaş inşasının pedagojik zemini olarak imleyerek ele aldığı milli terbiye kavramını, yurduna tam anlamıyla bağlı bireyler yetiştirebilme gayesinin anahtarı olarak vurgulamaktadır. Üstel, Füsun, (2008), *Makbul Vatandaşın Peşinde*, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 138-142. Oysa Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşradaki okul yaygınlığı 1939 tarihinde İntihap raporlarına yansıdığı haliyle oldukça problemlili bir mesele arz etmektedir;

“Türk kültürünün başlıca kaynağı olan ilk mekteplerin doğu vilayetlerinde hiç olmazsa on köye bir mektep düşecek kadar çoğaltılması ve buralara idealist ve ehliyetli öğretmenler tayin edilmesi hususunda alakalı makamların bir an evvel lazım gelen tedbirler almaları Vatani bir vazifedir.” (BCA) 490-01-2010-2158-1. Benzer bir başka örneğe tekabül eden Güven Gürkan Öztan'ın *Türkiye'de Çocukluğun Politik İnşası* adlı eseri, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde yurttaş inşası meselesini, çocukluk ekseninde ele alan bir çalışma olarak, Erken Cumhuriyet'in bir medeniyet projesi olduğu tespitinde bulunmaktadır. Öztan, ders kitapları ve bu kitaplardaki içeriği tamamlayıcı nitelikteki çocuk kitaplarını incelediği eserinde, Erken Cumhuriyet iktidarının bir tür 'milli pedagoji' yarattığına vurgu yaparak, bu dönemde çocukluğun; adap, görgü, cengâverlik, kahramanlık, vatan sevgisi, tutumluluk gibi hasletler çerçevesinde inşa edilmeye girişildiği görüşünü ortaya koymaktadır. Öztan, Güven Gürkan, (2013), *Türkiye'de Çocukluğun Politik İnşası*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 68, 70, 76, 81, 86-94.

kullandığı malzemesi itibariyle, devlet eksenli perspektifi yeniden üreten, sekülerleşme tartışmalarını merkezi kaynaklardan yola çıkarak ele alan çalışmalar ise tartışmanın din-devlet gerilimi ekseninde bir kontrol ilişkisine indirgenmesine yol açmaktadır.³⁶⁸ Literatüre hâkim olan bu yaygın problemler nedeniyle, kurucu iktidarın yurttaş inşa teşebbüsünün başarısızlığa uğramış olması yeterince temellendirilmiş biçimde ele alınmamaktadır. Çünkü bu tip çalışmalar, yeni rejimin merkezden uzaklaştıkça artan



³⁶⁸ Bu yöndeki sembolik kanon örneği olarak bu çalışma içinde daha önce değinilmiş olan İftar Gözaydın'ın *Diyanet* adlı eserine işaret edilebilir. Bu eserin ana fikri olan iktidarın, Erken Dönem'de Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla dini yaşamı kontrol altına aldığı yönündeki sav, hem iktidarı hem de Diyanet teşkilatlanmasını, ülke genelinde sahip olmadığı bir etkinlik varsayımına dayalı şekilde konumlandırıldığı için sorunludur (Gözaydın, 2009).

etkisizliğini gizlediği için Kemalist yurttaş inşasının açmazları üzerine düşünmek zorlaşmaktadır.

Bu tez çalışması söz konusu problemlerin üstesinden gelebilmek adına ‘aşağıdan’ bir tarih okuması yapmayı önermektedir. Bu yaklaşım, gündelik olanın tekilliği ve süreksizliğinin açıklayıcı gücüne dayanan bir yöntem izlenerek olanaklı hale gelebilmektedir. Çünkü Harootunian’ın da işaret etmiş olduğu gibi, gündelik hayatın kendisi bizatihi olarak ulusal-merkezi anlatıya karşı bir direnişi temsil eder.³⁶⁹ Bu suretle iktidar tarafından yapılandırılmış ve tasnif edilmiş kaynaklara dayalı merkezi anlatıların karşısına, gündelik yaşam çerçevesinde deneyimlenen pratikler koyularak, merkezde idealize edilen politikaların, toplumsal yaşamda neye tekabül ettiği ortaya çıkarılabilir. Bu doğrultuda bir problematik olarak, Erken Cumhuriyet Dönemi’nde sekülerliğin inşası, iktidarın taşradaki nüfuzunun zayıflığı ve yerel dinamiklerin etkinliği dolayısıyla, iktidar politikaları üzerinden değil gündelik yerel pratikler üzerinden okunabilir. Söz konusu yerel pratikler, bu çalışmada taşradaki dinamikler içinde de ayrıcalıklı bir sosyal konumda bulunmayan köylü halk üzerinden yani başka bir ifadeyle örgütsüz, nüfuzu olmayan, sıradan kesimlerin pratiklerinden yola çıkan direniş kavramsallaştırması etrafında incelenmiştir.

Direniş, toplumsal bir olay olarak, kitlelilik ile bitişik düşünölmeye alışılmış bir olgudur. Ayrıca yeterince büyük kitleliliklere ulaşmadıkça da muktedir olanlar tarafından görmezden gelinip, yok sayılmaya çalışılır.³⁷⁰ Bu doğrultuda belirli tanımlanmış pratikler ile ilintili şekilde düşünölmekte olup grev, boykot gibi eylemler ile protesto gösterileri etrafında

³⁶⁹ Harootunian, 2004: 191.

³⁷⁰ Çetinkaya, Y. Doğan (2014), “Önsöz: Tevekkül Ülkesinden Direniş Havzasına”, içinde Ortadoğu: Direniş, Devrim, Emperyalizm, İstanbul, İletişim Yayınları, s.7.

somutlaştırılmaktadır. Bilhassa devlet perspektifiyle bakıldığında, herhangi bir icraat karşısında söz konusu kolektif tepki hareketlerinin açığa çıkmadığı ya da çıkamadığı koşullarda, direnişe rastlanmadığı kanaati hâkim olup, bu tip alışlageldik hareketler dışında gösterilen tepkiler ise bağlamlarından koparılarak, iktidarın kurmuş olduğu söylem çerçevesinde gericilik, hainlik gibi sıfatlarla kriminalize edilip, münferitliğe hapsedilir. 1935 tarihli Antalya Teftiş Raporu'nda yer alan ifadeler Erken Cumhuriyet Dönemi'nde iktidarın direniş meselesine dair yaklaşımını gösteren böyle bir örnek sunmaktadır; “Peçe, çarşafın kolaylıkla kaldırıldığı, kaldırılırken de en küçük bir dedikoduya bile rastlanmaması hiçbir devrim aleyhtarlığının mevcut olmadığını gösterir.”³⁷¹ Bu örnek iktidarın, direnişi ancak kamusal alanda tezahür eden pratikler ekseninde düşünmeye eğilimli olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir. İkinci bölümde incelenmiş olan Bursa Hadisesi de bu bağlamda anımsanabilecek bir olay olup, ezan diline yönelik olarak taşrada gösterilmiş olan çeşitli tepkilerin o güne dek ulusal basına yansımayıp, ancak Bursa'daki olayın organize ve kitlesel bir biçimde kamusal alanda tezahür etmesi üzerine devletin dikkatini çekebildiği ve bu aşamadan itibaren iktidar temsilcileri tarafından bu tip hareketlerin hızla bağlamından koparılıp münferit birer rejim düşmanlığına eşitlendiği hatırlanırsa, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde iktidarın ancak ‘görünür olan’ muhalefet ile ve onu dizginlemek amacıyla ilgilenmiş olduğu söylenebilir.³⁷²

Direniş üzerine yoğunlaşmak tam da bu nedenle oldukça önemlidir çünkü De Certeau'nun ifade ettiği şekilde gündelik hayatta tecessüm eden bir olgu olarak direniş,

³⁷¹ (BCA) 490-01-724-479-1.

³⁷² Bursa Hadisesi üzerine basında bu vaka ile ilintili olarak ele alınan diğer Türkçe ezan protestolarının haberleştirilmesi konusunda bkz: Vakit Gazetesi, 10.02.1933.

kamusal alandan ziyade hanede çeşitlilik kazanarak iktidara karşı etkin bir mücadele geliştirme olanağı içerir.³⁷³ Haneye çekildiği ölçüde denetlenip, cezalandırılması olanaksız hale gelen direniş, yaratıcı bir edim olarak var olabilir. Bu sebepten ötürü bu çalışmada direniş kavramı, iktidarın tahayyülünün bir parçası olan kolektif-kitlesel eylemlilik hallerinden ziyade, dağınık, de-organize, süreksiz şekillerde tezahür eden gündelik hayat pratiklerine içkin tekil mücadele biçimleri olarak ele alınmaktadır. Bu çalışmada derinlemesine görüşmeler ve hatırat eserlerinin incelenmesiyle elde edilen bulgular doğrultusunda, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşrada, iktidarın sekülerleşme politikalarına karşı geliştirilen pratikler analiz edilmiştir. Taşradaki dini yaşam, gündelik hayat pratikleri çerçevesinde ele alındığında, James Scott'ın direniş kavramsallaştırması bağlamında geliştirdiği teorik yaklaşım ile örtüşen deneyimlere rastlanılmıştır. Çevresel koşullar ile eşitsiz güç ilişkilerine dayalı mücadele pratikleri olarak, iktidarı doğrudan ve açıktan hedef almak yerine, ona ayak uydurur gözükmek ve gizlice yürütülen direniş biçimleri tespit edilmiştir. Bu doğrultuda direnişe konu olan pratikler kamusal alanda tezahür etmekten ziyade daha çok haneye çekilmek suretiyle gerçekleşmiş gözükmektedir.

Alfabe değişimine bağlı olarak Arapça'nın kullanımının yasaklanması neticesinde kısıtlamaya uğrayan dini eğitim, pek çok örnekte haneye çekilerek devam ettirilmiş yahut cami ya da mescit gibi ortak alanlarda yapıldığında nöbetçi bulundurulması gibi kimi taktiklere baş vurularak sürdürülmüştür. İktidar tarafından benzer bir motivasyonla Türkçeleştirilen ibadet ve ezan uygulamaları karşısında, iktidarın denetim olanaklarına bağlı olarak ezanın Arapça okunmasına devam edildiği pek çok örneğe rastlanmıştır. Dini örgütlenme ve faaliyetleri yasaklayan iktidar politikaları karşısında bu düzenlemelere

³⁷³ De Certeau, 2009: 136-137.

doğrudan kafa tutmak yerine zikir ayinlerini olası bir baskına karşı bir eğlence meclisi gibi sunma, dini toplantıları, iktidarın baskın ve denetleme ağının zayıfladığı resmi tatil günlerinde yapma gibi taktiklere başvurulmuş taşrada, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde yasaklanmış olan dini faaliyetlerin devam ettirilmiş olduğu görülmüştür. İktidarın sekülerleşme politikalarının biçimsel veçhesini oluşturan kılık-kıyafet düzenlemeleri karşısında denetim ihtimaline bağlı olarak şapka bulundurma, sokağa çıkmak için havanın kararmasını beklemek gibi emsaller doğrultusunda, taşrada 'sahte rıza' biçiminde ifade edilebilecek bir direniş şeklinin de somutlaşmış olduğu gözlemlenmiştir. Kontrolün arttığı yahut alternatif faaliyet imkânlarının bulunmadığı koşullarda kaçış pratiklerine başvurulduğu, bu suretle iktidarın resmi yollarla kısıtlamış olduğu hac ibadetinin gerçekleştirilmesine yönelik alternatif imkânlar geliştirildiği ve bu doğrultuda akraba ziyareti adı altında yalana başvurma ya da sahte seyahat evrakları oluşturma gibi 'rol yaparak gerçeği gizleme' şeklinde ifade edilebilecek yöntemlerin izlendiği tespit edilmiştir.

Bu çerçevede somutlaşmış olan taşradaki direniş pratiklerinin bilinçli edimler olduğu ortadadır. Sistematik yahut sürekli olmayan, kitlesel ayaklanmalar biçiminde tezahür etmekten çok, bireysel mümkünse anonim ve haneye çekilerek yürütülen bu tip eylemler yoluyla bireylerin sekülerleşme politikaları öncesinde sahip oldukları dini düzen ve alışkanlıkları muhafaza etme motivasyonuna dayalı bir direniş geliştirmiş oldukları söylenebilir. Başka bir ifadeyle taşrada yaşayan Sünni muhafazakâr halk kesimlerinin gündelik pratiklerinde tecessüm eden direniş, Cumhuriyet öncesinde elde edilmiş olan ayrıcalıkları, yeni rejimle beraber kaybetme riskinin doğması karşısında geliştirilmiş pratikler olarak değerlendirilebilir. Bu Erken Dönem'de, Sünni Müslüman muhafazakâr kesimlerin, otoriteyi karşısına almamak için ona açıktan meydan okumak yerine, iktidarın boş bıraktığı

alanları değerlendirerek faaliyet gösteren bir direniş dinamiği ile hareket ettikleri görülmektedir. Bu insanlar rejimi doğrudan karşılarına almadıkları gibi ona tamamen boyun da eğmeyerek, kendi koşulları kapasitesinde bir var oluş biçimi geliştirmeye çalışmış olup, cumhuriyet öncesi düzende sahip oldukları Sünni Müslüman olmaktan doğan ayrıcalıklarını korumak ve gündelik alışkanlıklarını muhafaza edebilmek gayesiyle hareket etmiş ve bu anlamda düzene ayak uydurur görünüp, ünsiyetlerini bilhassa hanede yeniden üretmeye çalışmışlardır. Başka bir ifadeyle merkezi iktidara karşı eski rejimi savunmak şeklinde değil ama yeni rejimi, iktidarın dayattığı biçimden çok kendi koşullarıyla ilişkili bir yorum çerçevesinde benimsemişlerdir. Bu durum ortaya bir tür ‘taşra cumhuriyeti’ çıkartmaktadır. Başka bir ifadeyle, Cumhuriyetin Ankara’da deneyimlenme biçimiyle, taşrada tekabül ettiği arasında göz ardı edilemeyecek boyutta bir açığı söz konusudur. Joel Migdal’ın cumhuriyetin tek boyutlu bir inşa biçiminde tezahür etmekten ziyade pek çok toplumsal örüntüyle bağlantılı ilişkisellikler doğrultusunda tecessüm ettiğini ortaya koyan şu ifadeleri taşradaki cumhuriyeti anlamak açısından kritik bir müdahaledir;

“Yeni bulvarların ötesindeki yürünmesi zor dar sokaklarda yaşayanlar modernleşme projesinin tamamen dışında kalmamıştı; Ankara’nın geleceği konusunda onların da söyleyecekleri vardı, dolayısıyla kendilerini şekillendirmekte olan modernleşme projesini şekillendirmekten geri kalmadılar.”³⁷⁴

Direniş, düzene karşı bir başkaldırı niteliğinde olmayıp ona, imtiyazlarını muhafaza ederek ayak uydurma eğilimi içerdiğinden taşrada gündelik hayatta deneyimlenen pratiklerin cumhuriyet rejimi sınırları dahilinde gerçekleştirildiğini ifade etmek mümkündür. Ancak halkın, merkezde iktidarın tahayyül etmiş olduğu yurttaş profilinin dışında bir varoluş pratiği geliştirip, gündelik hayatında ‘eski’ alışkanlıklarını muhafaza ederek yeni rejime dahil olması bakımından bu, taşralı bir cumhuriyet olup taşraya ait olan pratiklerden neşet eden bir

³⁷⁴ Migdal, 1999: 210.

deneyim olarak somutlaşmaktadır. Bu anlamda merkezi iktidarın sekülerleşme politikaları karşısında Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşradaki Sünni Müslüman halk kesimleri için muhafazakârlığın temerküz ediş biçiminin bu eski alışkanlıkları koruma pratiği olduğu söylenebilir.

Taşrada gündelik hayata içkin olan bu direniş, merkezi iktidar kadar imtiyaz sahibi mütedeyyin kesimler tarafından da göz ardı edilmiştir. Kendilerini, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde muhafazakâr kesimlerin taleplerini dillendiren temsilciler olarak konumlandırmış olan Eşref Edip, Ali Fuat Başgil gibi figürler taşradaki direnişi göremeyecek kadar merkezde konum almış kişiler olmalarının yanı sıra hiyerarşi içeren halk tahayyülleri bakımından da iktidar ile ortak bir zeminde buluşmuşlardır; “Türkiye’imiz gibi kültürü henüz gelişmemiş halk kitlelerine dayanan bir memlekette, hayata ve cemiyete sırf maddi ve iktisadi bir köşeden bakarak, maneviyat terbiyesini ihmal etmek...”³⁷⁵ Başgil’in bu halk anlayışıyla koşut biçimde Eşref Edip de Erken Dönem’in iktidar politikalarını eleştirirken, benzer bir üslupla halkı aciz bir grup olarak ele almaktadır;

“Saman çöpü haline gelen halk, korkusundan alenen tekbir de almaya cesaret edemiyordu. Polisler, Kur’an lisanıyla tekbir alanları da -bilmeyerek- mahkemelere sürüklüyorlardı. Bunun üzerine vekaletten mücadele sadır olunca Kur’an dili ile tekbir alınabileceği imamlara ve müezzinlere diyanetçe tebliğ olundu. Müstemleke halkı gibi zillet ve esaret altında bulunan zavallı Müslümanlar, 20-30 sene hasretini çektiği hürriyete kavuşmuşçasına sevinip durdular!...”³⁷⁶

Yazarın bu ifadelerinde üzerinde önemle durulması gereken husus, dini ibadetlerin hiçbir şekilde yapılamadığı algısına dayalı biçimde inançlı insanların etkisiz ve pasif kategoriler olarak ele alınmasıdır. İktidarın halkın belli kesimlerini mağduriyete uğrattığı ana fikrine dayanan bu tavır, söz konusu fikri meşrulaştırabilmek adına direnişi göz ardı etmeyi

³⁷⁵ Başgil, Ali Fuat, (1992), Din ve Laiklik, İstanbul, Yağmur Yayınları, s. 203.

³⁷⁶ Edip, Eşref, (2012), Kara Kitap, İstanbul, Beyan Yayınları, s. 92-93.

gerektirmiştir. Oysa bu tez çalışması kapsamında gerçekleştirilen görüşmeler ve incelenen hatıratların ortaya koyduğu üzere taşrada yaşayan Sünni Müslüman halk kesimleri belli güçlüklerle karşılaşmış olmakla beraber, dini yaşam tarzlarını muhafaza etmenin yollarını bulmuş ve yeni rejim ile belli bir uzlaşma zemini kurmuş gözükmektedirler. Ayrıca Erken Cumhuriyet Dönemi'nde taşrada kamu görevlerine gelmiş olan da pek çok mütedeyyin insan bulunduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmada görüldüğü üzere, iktidardan gelen yekpare ve sadece belli bir toplumsal kesime yönelmiş sistematik bir dışlama olmadığı gibi, iktidarın kendi değerleriyle örtüşmeyen tüm halk kesimlerine karşı ürettiği mevcut politikalarını da tam anlamıyla uygulama kudreti bulunmuyordu. Ancak Erken Dönem'de, eski rejimden gelen ayrıcalıklarını koruyan ve taşradan uzak biçimde yaşamaya devam etmekte olan önde gelen mütedeyyin kişiler tıpkı Kemalist iktidar gibi, taşraya baktıklarında halkın kendi yaşam tarzını muhafaza etmeye dönük teşebbüslerini görmüyordu ya da göremiyordu;

“Devlette sükun ve istikrar temin edildiği için halk bu güdümlü cumhuriyet idaresine kendisini alıştırdı ve onu bir huzur devresi olarak kabul etti. Çankaya, devlete ve millete hâkimdi. Osmanlı devr-i saltanatını özleyenler azaldı.”³⁷⁷

Eski rejimde ailesinin elde etmiş olduğu nüfuzu Cumhuriyet rejimine taşımış mütedeyyin bir öğretmen olarak Mahir İz, taşrada halkın yeni rejime genel itibariyle ayak uydurduğunu savunurken, tepki gösterilmesi gereken politikalar karşısında da suskun kalınmasından duyduğu rahatsızlığı harf inkılabı meselesiyle ilgili olarak şöyle ifade etmektedir;³⁷⁸

³⁷⁷ İz, 2019: 90.

³⁷⁸ Babası İmparatorluğun son Ankara kadılarından olan Mahir İz, Tek Parti İktidarı döneminde öğretmenlik yapmış ve müdürlük görevinde bulunmuş bir eğitimciydi. Mahir İz hakkında bkz: Uzun, Mustafa İsmet (2001), “Abdullah Mahir İz”, TDV İslam Ansiklopedisi, 23. Cilt, s. 501-502. ⁴⁸⁵ İz, 2019: 93.

“İnkılabın en önemlisi Harf İnkılabıydı; O, Türk’ün bin senelik mazisiyle alakasını kesiyordu. Mahiyeti anlaşılmadığı için kimsenin kılı kıpırdamadı. Yalnız Şer’iyye ve Evkaf vekaleti şurayı ifta azasından ... Taha Arvasi Efendi’nin çok büyük teessür duyduğunu işittim... Babanzade Ahmet Naim Bey’in lakayd kaldığını söylediler.”⁴⁸⁵

Ali Ulvi Kurucu’nun hatıraları arasında da Sünni dindar halk kesimlerine yönelik benzer bir serzeniş yer almaktadır; “Babamın bir gün valideye şöyle dediğini duymuştum: “Türk milleti yanlış yere isyan etti. Şapkaya değil harfe isyan edecekti. Şapka nedir? İnsan günde bin şapkayı kafasından atıp değiştirebilir...”³⁷⁹ Bu örnekler ekseninde eski rejimden gelen imtiyazlarını Cumhuriyete intikal ettirmiş olan merkezdeki mütedeyyin kesimlerin, bilhassa direniş bağlamında taşradaki halka bakışta, yeni rejimin kurucu kadroları ile ortaklaşmış olduğu görülebilir. Direnişin mütedeyyin kesimler içinde dahi görülmeşi, izahı ancak sınıfsal farklılaşmalar ekseninde mümkün olan bir olgudur.

Kurucu iktidarın taşrayı modern ve seküler bir toplum tasavvuruna yönelik olarak dönüştürmeye yönelik girişimleri taşrada yaşayan geniş halk kitleleri tarafından doğrudan benimsenmiş uygulamalar olmamıştır. Taşranın kendi dinamikleri ile bağlantılı biçimlerde bu iktidar uygulamalarının dönüşüp-değiştigi hatta kimi zamanlarda engellendiği söylenebilir.³⁸⁰ Mustafa Tuna bu erken dönemde kurucu iktidarın taşrayı kendi ideolojik mefkuresi ile uyumlu biçimde dönüştürmeye yönelik pek çok çaba sarf ettiğini ancak bu konuda muvaffak olamadığını teslim etmektedir.³⁸¹ Ancak bu tablo, taşrada homojen bir direniş tavrının yerleşmiş olması biçiminde bir varsayım üzerinden izah edilemez. Zira Meeker’in da göstermiş olduğu gibi bu dönemde taşra pek çok faktörün tesiri ile şekillenmekte olan ilişki alanlara tekabül etmektedir.³⁸² Bu çalışma ise taşranın içerdiği

³⁷⁹ Düzdağ, 2007: 40.

³⁸⁰ Tuna, 2018: 25.

³⁸¹ Tuna, 2018: 27, 30, 36.

³⁸² Meeker, 2005.

tüm bu güç ilişkilerini çözümlmek gibi büyük ve kapsayıcı bir iddiada bulunmaksızın söz konusu dinamikler arasında önemli bir yer tutan Sünni Müslüman halk kesimlerinin, iktidarın sekülerleşme politikaları karşısında geliştirdikleri tavır ve tutumları analiz etmeye yönelmektedir. Çalışmanın önemli bir kavramsal unsuru olan direniş ise bu bağlamda taşradaki tüm ilişkisellikleri açıklayıcı bir ifade olarak değil yalnızca sekülerleşme politikaları ile başa çıkma pratiklerini izah edici bir çerçeve dahilinde işe koşulmaktadır.

Bu açıdan bu tez çalışmasında, merkezi iktidar ve onun kurumsal organları ile politik faaliyetleri bir arada, yukarıdan-merkezden politika dayatan ve toplumu dönüştüren soyut bir kategori olmaktan ziyade toplumsal yaşama nüfuz eden ve farklı yerel dinamikler içinde kültürel-toplumsal ilişkilerin şekillenmesinde rol oynayıp bir yandan da bu ilişkiler ile şekillenen/yeniden üretilen organik bir fenomen olarak ele alınmaktadır. Böylelikle taşra da, devletten azade bir var oluş alanı olarak bir nevi “kurtarılmış” bölgeye tekabül etmeksizin, kendi içindeki gerilim ve ilişkisellikler göz ardı edilmeden incelenmektedir.

Bu tez çalışmasında tespit etmiş olduğum taşrada gündelik pratikler içinde tezahür eden biçimleriyle direnişin, deneyimleme ile şekillendiği söylenebilir. Yani iktidarın, belirli kesimlerin yaşam tarzlarını sekülerleşmeci saikler doğrultusunda hedef alan uygulama ve düzenlemeleri karşısında, bu politikaların muhatapları arasında bulunan Sünni Müslüman halkın, geçmişten gelen alışkanlıklarına dayalı yaşam tarzını muhafaza etme gayretiyle şekillendirdiği bir direniş söz konusudur. Tam da bu nedenle farklı sosyal statülere sahip mütedeyyin kesimlerin, Cumhuriyet rejiminin sekülerleşme politikalarını deneyimleme biçimleri birbirlerinden farklılaşmaktadır. Söz gelimi okuma yazmanın yaygın olmadığı bir toplulukta alfabenin değiştirilmesi, eğitimli bir dindarı etkilediği ölçüde bir tesire yol

açmayacaktır. Bunun yerine bu tez çalışmasında taşradaki dindar Sünni Müslüman halk kesimlerinin tavırlarında açığa çıkan direniş biçimlerinin, halkın gündelik pratiklerini doğrudan hedef alan uygulamalara karşı geliştiği tespit edilmiştir. Tam olarak bu sebeple belli bir dönemi anlamak için kıyıda kalmış olanların gündelik yaşamlarına bakmak elzem hale gelmektedir. Buna bağlı olarak direniş de, Erken Cumhuriyet Dönemi taşrasında tecessüm ettiği formuyla, deneyime ve mevcut koşullara içkin bir kendi alanını koruma pratiği olarak tasavvur edilebilir. Söz konusu bulgular ışığında sekülerlik; çok yönlü ve çok boyutlu bir kavram olarak düşünölmek suretiyle bu çalışmada, Sünni muhafazakar çoğunluğun taşrada gündelik pratikleri içinde deneyimlemiş olduğu iktidar politikalarıyla gerilimli bir ilişkisellik bağlamında sorunsallaştırılmıştır. Bunun yanı sıra kavramın taşıdığı içeriğin, muhtelif güç ilişkileri doğrultusunda şekillenmekte oluşuna dikkat çekilmek istenmiştir.

ÖZET

Türkiye’de Erken Cumhuriyet Dönemi’ni siyasal ve toplumsal ilişkiler bağlamında konu edinen her çalışma gayriihtiyari şekilde sekülerleşme meselesiyle hemhâl olmaktadır. Türkiye’de deneyimlenmiş oldukları bağlamda modernleşme, Batılılaşma, yurttaş inşası gibi kapsamlı içeriğe sahip kavramların anlaşılması açısından kritik bir konumda olan sekülerleşme mefhumu ise literatürde yer alan yaygın eğilim doğrultusunda iktidar eksenli anlatılar etrafında ele alınmaktan vareste kalamamaktadır. Cumhuriyet rejimini kuran Kemalist iktidarın, toplumu topyekûn modernleştirme ülküsü ile yürütmüş olduğu sekülerleşme politikaları, sıklıkla toplumda bulunduğu karşılıklar dikkate alınmaksızın değerlendirilmektedir. Oysaki Erken Cumhuriyet Dönemi’nde tecrübe edildiği haliyle sekülerlik, salt iktidar pratiklerinden ibaret toplumsal girdiler olmayıp, güç mücadelelerinin açığa çıktığı karmaşık ve çok katmanlı ilişkisellikler etrafından anlamlandırılması mümkün bir olgudur. Bu nedenle bu çalışma, Erken Cumhuriyet Dönemi’ni, iktidarın bakış açısı ile şekillendirilmiş yaklaşımların tahakkümüne karşı eleştirel bir perspektif üzerinden ele almaktadır.

Bu tez çalışması, cumhuriyet rejiminin kuruluş dönemi dikkate alınarak, Kemalist iktidarın toplumu modernleştirebilme gayesi doğrultusunda üretmiş olduğu sekülerleşme politikalarının, taşrada bilhassa gündelik hayat pratiklerinde deneyimlenme biçimlerine odaklanarak, Erken Cumhuriyet Dönemi’nin siyasal yapısını analiz etmektedir. Bu suretle çalışmada, merkezi iktidarın yetkinliğinin sınırlarını sorgulayan bir perspektiften hareket edilerek, Kemalist iktidarın sekülerleşme politikaları kapsamında yürürlüğe soktuğu uygulamaların taşrada nasıl karşılandığı sorunsallaştırılmakta ve bu doğrultuda gündelik

hayat pratikleri, iktidar karşısında geliştirilmiş olmaları bağlamında ‘direniş’ kavramsallaştırması ekseninde incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Erken Cumhuriyet Dönemi, Sekülerlik, Gündelik Hayat, Kemalizm, Direniş.

ABSTRACT

All studies in Turkey which discuss Early Republican Period in context of political and social relations, are being intertwined with the matter of secularity necessarily. Although Secularization is in a critical position in terms of understanding concepts, which have a comprehensive content such as modernization, westernization and citizenship construction, could not stay away from being handled around power-oriented narratives in line with the common tendency in literature. The secularization policies carried out by the Kemalist government, which established the republican regime, with the ideal of total modernization, are often evaluated without considering the responses what these policies corresponds to in social life. However, secularism, as it was experienced in the Early Republican Period, is not social inputs that consist only of power practices. Instead it's a phenomenon that can be interpreted around complex and multi-layered relationships in which power struggles are experienced. Therefore, this study discusses the Early Republican Period from a critical perspective against the domination of approaches embodied by the perspective of the Kemalist power.

This study analyzes the political structure of the Early Republican Period by focusing on the ways in which the secularization policies produced by the Kemalist government for the purpose of modernizing the society are experienced in the provinces, especially in context of daily life practices. In this way, the study is based on a perspective that questions the limits

of the centralised power's competence. How the people react to the practices of the Kemalist power in the provinces is problematized and within this direction, in the context of being developed against the power, daily life practices are examined within the framework of the concept of "resistance".

Keywords: Early Republican Period, Secularity, Daily Life, Kemalism, Resistance.



KAYNAKÇA

KİTAP ve MAKALELER

Abrams, Lynn (2010), Oral History Theory, New York, Routledge, Taylor & Francis e-Library.

Akın, İlhan (2015), Bir Devrin Efendisi Hafız Hasan Şen, İstanbul, Mat Kitap.

Akın, Yiğit, (2007), "Reconsidering State, Party, and Society in Early Republican Turkey: Politics of Petitioning", International Journal of Middle East Studies, 39(3), 435-457.

Aktar, Ayhan (2004), Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları, İstanbul, İletişim Yayınları.

Amin, Samir, (2006), Modernite Demokrasi ve Din, çev. F. Başkaya vd., Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara, Maki Basım Yayın.

Anderson, Benedict, (2015), Hayali Cemaatler, çev. İskender Savaşır, İstanbul, Metis Yayınları.

Arai, Masami (2016), Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği, çev. Tansel Demirel, İstanbul, İletişim Yayınları.

Arıburun, Kemal (1957), Milli Mücadele ve İnkılaplarla İlgili Kanunlar, Ankara.

Arslanpay, Nail (1973), Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluşu, Çalışması ve Birimlerinin Tanıtılması, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Asad, Talal (1983), "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on

Geertz”, Man New Series, Vol. 18, No. 2, s. 237-259.

Asad, Talal, (1986), “The Idea of An Anthropology of Islam”, Center For Contemporary Arab Studies, Washington, Georgetown University.

Asad, Talal, (2007), Sekülerliğin Biçimleri, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Metis Yayıncılık.

Asad, Talal, (2015), Dinin Soykütükleri, çev. Ayet Aram Tekin, İstanbul, Metis Yayıncılık.

Aşıkutlu, Emin (1991), “Aşıkutlu, Mehmet Rüştü”, TDV İslam Ansiklopedisi, 4. Cilt.

Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, (2006), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi, Divan Yayıncılık.

Atay, Falih Rıfki, (2010), Mustafa Kemal’in Mütareke Defteri”, İstanbul, Pozitif Yayınları.

Atay, Tayfun, (2016), Din Hayattan Çıkar, İstanbul, İletişim Yayınları.

Aymes, Marc, (2016), “Kurum Yerine Kusur”, Devlet Olma Zanaatı (İçinde), Aymes, M., Gourisse, B., Massicard, E. (der.), çev. Ali Berktaş, İstanbul, İletişim Yayınları.

Aysal, Necdet (2011), “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Giyim ve Kuşamda Çağdaşlaşma Hareketleri”, ÇTTAD, X/22 , (2011/Bahar), ss.3-32.

Aytaç, Ahmet Murat, (2006) “1960 Sonrası Düşünüşte Siyaset ve Toplum İlişkileri: Berkes, Küçükömer ve Mardin Üzerine Bir Deneme”, Toplum ve Bilim, Sayı 106, ss. 7-42.

Ayverdi, Samiha (2015), Mülakatlar, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat.

Azak, Umut (2008), “Secularism in Turkey as a Nationalist Search for Vernacular Islam”, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*.

Azak, Umut, (2010), *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation-State*, London, I.B. Tauris.

Bailey, D. Kenneth (1994), *Methods of Social Research*, 4th Edition, New York, The Free Press.

Baran, Alim, Tülay (2001), “Cumhuriyet Dönemi Devlet Adamlarından: Vasıf Çınar”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* Cilt: XVII / Mart 2001 / Sayı: 49 ss. 171-202.

Bardakoğlu, Ali (2010), 21. Yüzyıl Türkiyesinde Din ve Diyanet- I (Der. Ömer Menekşe), Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Başgil, Ali Fuat (1992), *Din ve Laiklik*, İstanbul, Yağmur Yayınları.

Başgöz, İlhan (1995), *Türkiye'nin Eğitim Çıkması ve Atatürk*, Ankara.

Bauberot, Jean, (2008), *Dünyada Laiklik*, çev. E. Cenk Gürcan, İstanbul, Dergah Yayınları.

Bauman, Zygmunt, (2003), *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Bayar, Işıl, (2004), “Tarih Anlayışları Bakımından Hegel, Nietzsche, Foucault”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 21, Sayı: 2, ss. 245-252.

Bayraktar, M. Faruk (2016), *Geredeli Müftü Ahmet Kemaleddin Efendi*, İstanbul,

EminEvim Yayınları.

Bein, Amit (2013), Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti, çev. Bülent Üçpunar, İstanbul, Kitap Yayınevi.

Benjamin, Walter, (2012), Son Bakışta Aşk, çev. N. Gürbilek, S. Yücesoy, İstanbul, Metis Yayınları.

Berger, Peter (1996), Secularism in Retreat, The National Interest, Winter 1996, s. 3-12.

Berger, Peter, (1999), “The Desecularization of the World: A Global Overview”, The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics, Washington, Ethics and Public Policy Center.

Berger, Peter, (2011), Kutsal Şemsiye, çev. Ali Coşkun, İstanbul, Rağbet Yayınları.

Berkes, Niyazi, (2003), Türkiye’de Çağdaşlaşma, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Beydilli, Kemal (2018), Osmanlı Devletinde İmamlar ve Bir İmanın Günlüğü, İstanbul, Pınar Yayınları.

Bitemir, Kamil Uğur (2010), “Şen, Hasan”, TDV İslam Ansiklopedisi, 38. Cilt.

Bloom, Harold (2014), Batı Kanonu, çev. Çiğdem Pala Mull, İstanbul, İthaki Yayınları.

Borak, Sadi, (2004), Atatürk’ün Resmi Yayınlara Girmemiş Söylev, Demeç, Yazışma ve Söyleşileri, İstanbul, Kırmızı Beyaz Yayınları.

Bourdieu Pierre, Wacquant Loic, (2014), Düşünsel Bir Antropoloji İçin

Cevaplar, çev. Nazlı Ökten, İstanbul, İletişim Yayınları.

Brockett, Gavin (1998), “Collective Action and the Turkish Revolution: Towards a Framework for the Social History of the Atatürk Era, 1923–38”, Middle Eastern Studies, Vol.34, Issue 4, ss.44-66.

Brockett, Gavin (2011), How Happy to Call Oneself a Turk, Austin: University of Texas Press.

Bruinessen, Martin Van, (2010), Ağa, Şeyh, Devlet, çev. Banu Yalkut, İstanbul, İletişim Yayınları.

Cangızbay, Kadir, (2001), “Çok Hukukluluk, Laiklik ve Laikrasi”, Journal of Islamic Research, Vol. 14, No.2, ss. 280-284.

Cannell, Fenella, (2010), “The Anthropology of Secularism”, Annual Review of Anthropology, Vol. 39, s. 85-100.

Casanova, Jose, (2007),”Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”, In Peter Beyer & Lori G. Beaman (eds.), Religion, Globalization, and Culture, Brill, s. 101-120.

Casanova, Jose, (2014), Modern Dünyada Kamusal Dinler, çev. ed. M. Murat Şahin, Sakarya, Sakarya Üniversitesi Yayınları.

Counce, Stephen (2001), Sözlü Tarih ve Yerel Tarihçi, çev. B. Bülent Can, Alper Yalçınkaya, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Cizre Sakallıoğlu, Ümit, (1996), “Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey”, International Journal of Middle East Studies, 28(2):

231-251.

Connerton, Paul, (2011), *Modernite Nasıl Unutturur?*, çev. Kübra Kelebekoğlu, İstanbul, Sel Yayıncılık.

Connerton, Paul, (2014), *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, çev. Alaeddin Şenel, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Copeaux, Etienne (2016), *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, çev. Ali Berktaç, İstanbul, İletişim Yayıncılık.

Cündioğlu, Dücan (1998), *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, İstanbul, Kitabevi.

Çetinkaya, Y. Doğan (2014), "Önsöz: Tevekkül Ülkesinden Direniş Havzasına", *Ortadoğu: Direniş, Devrim, Emperyalizm (İçinde)*, İstanbul, İletişim Yayınları, .

Davison, Andrew, (2006), *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, İletişim Yayınları.

De Certeau, Michel, (2009), *Gündelik Hayatın Keşfi – I*, çev. Lale Arslan Özcan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları.

De Certeau, Michel, v.d. (2009), *Gündelik Hayatın Keşfi – II*, çev. Ç. Eroğlu, E. Ataçay, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları.

Deleuze, Gilles, (2016), *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Sertaç Canbolat, İstanbul, Norgunk Yayıncılık.

Dikici, Ali (2012), "İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler", *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, 0(10), 77104.

Dobbelaere Karel (2006), “Bryan Wilson’s Contributions to the Study of Secularization”, *Social Compass*, 53(2), pp: 141-146.

Doğrul, Ömer Rıza, “Hacca Gitmek Meselesi”, *Selamet*, 1 Ağustos 1947, Sayı:11.

Doğrul, Ömer Rıza, “Hacca Gitmek Meselesi”, *Selamet*, 22 Ağustos 1947, Sayı: 14.

Dole, Christopher, (2015), *Seküler Yaşam ve Şifacılık*, çev. Barış Cezar, İstanbul, Metis Yayınları.

Dressler, Markus, (2016), *Türk Aleviliğinin İnşası*, çev. Defne Orhun, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Düzdağ, M. Ertuğrul (2007), *Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar – I*, İstanbul, Kaynak Yayınları.

Edip, Eşref, (2012), *Kara Kitap*, İstanbul, Beyan Yayınları.

Er, Muhammed Emin, (2018), *Hatıralarım*, İstanbul, MGV Yayınları.

Erdağı, Bora, Dinçer, M. Evren, “Benjamin, Tarih (Felsefesi) Üzerine Tezler ve Tarih Yazımı”, *Tarih Yazımı I*, *Praksis* Sayı 17, Kış 2007, ss. 16-23.

Ergin, Ali Şakir (2016), *Gönül Ufkunda Bir Şeyh Bir Şeyhzade*, İstanbul, AŞK Vakfı.

Ersanlı, Büşra, (2011), *İktidar ve Tarih*, İstanbul, İletişim Yayınları.

Esen, Berk, (2014), “Nation-Building, Party-Strength, and Regime Consolidation: Kemalism in Comparative Perspective”, *Turkish Studies*, 15(4): 600-620.

Foucault Michel (1992), Hapishanenin Doğuşu, çev. M.Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi.

Foucault, Michel, (2005), İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Bgst Yayınları.

Foucault, Michel, (2007), Cinselliğin Tarihi, çev. Hülya U. Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel, (2011a), Felsefe Sahnesi, çev. Işıl Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel, (2011b), “Hakikat ve İktidar”, (İç.) Entellektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar – I, çev. Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Gauchet, Marcel, (2000), Demokrasi İçinde Din, Laikliğin Gelişimi, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları.

Geertz, Clifford, (1973), The Interpretation of Cultures, New York, Basic Books.

Ginzburg, Carlo, (2016), Peynir ve Kurtlar, çev. Ayşen Gür, İstanbul, Metis Yayınları.

Goloğlu, Mahmut (2007), Türkiye Cumhuriyeti Tarihi – I, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Gourisse, Benjamin, (2016), “Nizam Vermek/Emretmek ve Uzlaşmak: Türkiye ve Osmanlı İmparatorluğu’nda Somut Olarak Kamusal İcraat”, Devlet Olma Zanaatı (İçinde), Aymes, M., Gourisse, B., Massicard, E. (der.), çev. Ali Berktaş, İstanbul, İletişim Yayınları.

Göle Nilüfer, (1997), “Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites”, Middle East Journal, Vol. 51, No. 1 (Winter, 1997), s. 46-58.

Göle, Nilüfer, (2012), Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar, İstanbul, Metis Yayınları.

Gözaydın, İştâr, (2007), “A Religious Administration to Secure Secularism: The Presidency of Religious Affairs of the Republic of Turkey”, Marburg Journal of Religion, Vol.11, No. 1.

Gözaydın, İştâr (2009), Diyanet, Türkiye Cumhuriyeti’nde Dinin Tanzimi, İstanbul, İletişim Yayınları.

Gözaydın, İştâr, (2013), Religion, Politics and the Politics of Religion in Turkey, Berlin, Liberales Institut.

Guha, Ranajit, (2006), Dünya-Tarihinin Sınıırında Tarih, çev. Erkal Ünal, İstanbul, Metis Yayınları.

Günaydın, Mehmet (2013), Cansız Hoca, İstanbul, Heyemola Yayınları.

Gülalp, Haldun, (2002), “Using Islam As a Political Ideology”, Cultural Dynamics, 1(14), 21-39.

Haarscher, Guy (2018), Laiklik, çev. Rana Arıkan Pekin, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları.

Hakim, Catherine (1982), Secondary Analysis in Social Rsearch: A Guide to Data Sources and Methods with Examples, Boston, Allen and Unwin.

Halbwachs, Maurice, (2016), Hafızanın Toplumsal Çerçevesi, çev. Büşra Uçar, Ankara, Heretik Yayınları.

- Hardt, M., Negri, A. (2011), *Çokluk*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Harootunian, Harry, “Shadowing History: National Narratives and the Persistence of the Everyday”, *Cultural Studies*, Vol. 18, 2004, ss. 181-200.
- Hegel, G. W. F. (1914), *Lectures on the Philosophy of History*, çev. J. Sibree, London, G. Bell and Sons Ltd.
- Hegel, G. W. F. (1995), *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul, Kabalcı Yayınevi.
- Hegel, G. W. F. (2004), *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınları
- Hegel, G. W. F. (2006), *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi.
- Heper, Metin, (2010), *Türkiye’de Devlet Geleneği*, çev. Nalan Soyarik, İstanbul, Doğu Batı Yayınları.
- Hesiodos Eseri ve Kaynakları, (1977), çev. S. Eyüboğlu ve A. Erhat, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Homeros, (2015), *Odysseia*, çev. A. Erhat, A. Kadir, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, Halil, (1995), “Comments on Sultanism: Max Weber’s Typification of Ottoman Polity”, *Princeton Papers on Near Eastern Studies*.
- İz, Mahir (2019), *Yılların İzi*, İstanbul, Kitabevi Yayınları.

Janesick, J. Valerie, (2010), Oral History For the Qualitative Researcher :
Choreographing the Story, The Guilford Press, New York, A Division of Guilford
Publications, Inc.

Kadioğlu, Ayşe (2010), “The Pathologies of Turkish Republican Laicism”,
Philosophy & Social Criticism, Vol. 36, No 3–4, s. 489–504.

Kant, Immanuel, (1994), Pratik Aklın Eleştirisi, çev. Ionna Kuçuradi vd., Ankara,
Türkiye Felsefe Kurumu.

Kara, İsmail (2000), Kutuz Hoca'nın Hatıraları, İstanbul, Dergah Yayınları.

Karaçam, İsmail (2015), Hatıralar, İstanbul, Çamlıca Yayınları.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, (2004), Ankara, İstanbul, İletişim Yayınları.

Kaya, Süleyman (2017), “Akifzade'nin Mecelletü'l-Mehakim isimli Fetva Mecmuası
Çerçevesinde Osmanlı'da Fetva-Kaza İlişkisi”, Osmanlı'da Fıkıh ve Hukuk,
İstanbul, Mahya Yayıncılık.

Keskin, Ferda (2014), “Sunuş”, (İç.) Özne ve İktidar, Michel Foucault, İstanbul,
Ayrıntı Yayınları.

Keyder, Çağlar, (2014), Türkiye'de Devlet ve Sınıflar, İstanbul, İletişim Yayınları.

Koraltürk, Murat (2007), Ahmet Hamdi Başar'ın Hatıraları; Gazi Bana Çok
Kızmış...!, C.1.İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Köksal, Asım Cüneyt (2018), İlim Semasında Bir Yıldız Mustafa Asım Köksal,
İstanbul, Büyüyenay Yayınları.

Küçükcan, Talip (2005), “*Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası*”, İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı:13, ss: 109128.

Lefebvre, Henri, (2007), *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. Işın Gürbüz, İstanbul, Sel Yayıncılık.

Lefebvre, Henri, (2013), *Gündelik Hayatın Eleştirisi – II*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel Yayıncılık.

Lefebvre, Henri, (2014), *Mekânın Üretimi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel Yayıncılık.

Lefebvre, Henri, (2015), *Gündelik Hayatın Eleştirisi – III*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel Yayıncılık.

Lewis, Bernard, (2011), *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Babür Tuna, Ankara, Arkadaş Yayınevi.

Löwy, Michael, (2007), *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*, çev. Uraz Aydın, İstanbul, Versus Kitap.

Lucero-Montano, Alfredo. (2004), *Walter Benjamin's Political Philosophy of History*, Internationale Walter Benjamin Gesellschaft.

Luckmann, Thomas, (1967), *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Macmillan.

Maclure Jocelyn, Taylor Charles (2015), *Laiklik ve İnanç Özgürlüğü*, çev. İlhan Güllü, İstanbul, İskenderiye Kitap.

Mahon, Michael (1992), Foucault's Nietzschean Genealogy - Truth, Power, and the Subject. New York, Albany, State University of New York Press.

Makal, Mahmut, (2008), Bizim Köy, Literatür Yayınları.

Maksudyan, Nazan (2005), Türklüğü Ölçmek, İstanbul, Metis Yayınları.

Mardin, Şerif, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", Daedalus, Vol. 102, No. 1, Post-Traditional Societies (Winter, 1973), s. 169-190.

Mardin, Şerif, (1990), Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Der. M. Türköne, T. Önder, İstanbul, İletişim Yayınları.

Masuzawa, Tomoko, (2005), The Invention of World Religions, Chicago, University of Chicago Press.

Meeker, Michael (2005), İmparatorluktan Gelen Bir Ulus, çev. Tutku Vardağlı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Metinsoy, Murat (2010), "Kemalizmin Taşrası", Toplum ve Bilim, Sayı 118, ss.124-164.

Migdal, Joel, (1999), "Olgu ve Kurgunun Buluşma Zemini", Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik (İçinde), S. Bozdoğan, R. Kasaba (der.), çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Mogalakwe, Monageng (2006), The Use of Documentary Research Methods in Social Research, African Sociological Review, 10(1), ss.221-230.

Muldoon, James, (2014), "Focault's Forgotten Hegelianism", Parrhesia A Journal of Critical Philosophy, Vol. 21, ss.102-112.

Neyzi, Leyla, (2013), Ben Kimim? Türkiye’de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik, çev. Hande Özkan, İstanbul, İletişim Yayınları.

Nietzsche, Friedrich, (1974), The Gay Science, tra. Walter Kaufmann, New York, Vintage Books.

Nietzsche, Friedrich, (2009), Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, Friedrich, (2010), Güç İstenci, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul, Say Yayınları.

Nietzsche, Friedrich, (2011), Ahlakın Soykütüğü, çev. Zeynep Alangoya, İstanbul, Kabalcı Yayınevi.

Nutuk, (2015), Gazi Mustafa Kemal, İstanbul, Kaynak Yayınları.

Ocak Gez, Başak (1996), “İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi”, Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi, 2(6-7), 157-167.

Öcal, Mustafa (2008), Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat, Cilt 1-2-3, İstanbul, Ensar Yayınları.

Önkal, Ahmet, Bozkurt, Nebi, (1993), “Cami”, TDV İslam Ansiklopedisi, 7. Cilt.

Öztan, Güven Gürkan, (2013), Türkiye’de Çocukluğun Politik İnşası, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Parla, T, Davison, A. (2008), “Secularism and Laicism in Turkey”, (İçinde) Secularisms, Ed. J. Jakobsen, A. Pellegrini, Duke University Press.

Portelli, Alessandro, (2009), “What Makes Oral History Different”, (İçinde) Oral History, Oral Culture, and Italian Americans, L. Del Giudice (Ed.), New York: Palgrave Macmillan, s.21-30.

Rabinow, Paul, (1984), The Foucault Reader, New York, Pantheon Books.

Revel, Judith, (2012), Foucault Sözlüğü, çev. Veli Urhan, İstanbul, Say Yayınları.

Ruiz, Henri Pena (2007), Laiklik Nedir? çev. Ümran Derkunt, İstanbul, Gendaş Kültür.

Said, W. Edward (2013), Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları, çev. Berna Ülner, İstanbul, Metis Yayınları.

Sarısamam, Sadık (1999), “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Kadın Kıyafeti Meselesi”, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, C.15, S.45.

Sarup, Madan, (2004), Postyapısalcılık ve Postmodernizm, çev. Abdölbaki Güçlü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları.

Scheurich, J. ve McKenzie, K. (2005), “Foucault's Methodologies: Archaeology and Genealogy”, (In) N. K. Denzin and Y. S. Lincoln (Eds.), The Sage Handbook of Qualitative Research, Thousand Oaks, Sage Publications.

Scott, James (1985), Weapons of the Weak, Massachusetts, Yale University Press.

Scott, James (2008a), Devlet Gibi Görmek, çev. Nil Erdoğan, İstanbul, Versus Kitap.

Scott, James (2008b), “Everyday Forms of Resistance”, Copenhagen Journal of Asian Studies, s. 33-62.

Scott, James (2016), Toplum Gibi Görmek, çev. Soner Torlak, İstanbul, Zoomkitap.

Scott, John (1990), A Matter of Record Documentary Sources in Social Research, Cambridge, Polity Press.

Sharpe, Jim, (2001), “History From Below”, New Perspectives on Historical Writing (İçinde), Peter Burke (der.), Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.

Stark, Rodney (1999), Secularization, R.I.P, Sociology of Religion, 60:3, s. 249-273.

Taylor, Charles (2014), Seküler Çağ, çev. Dost Körpe, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Temo, Selim (2010), Türk Şiirinde Taşra, İstanbul, Agora Kitaplığı.

Thompson, Paul, (1999), Geçmişin Sesi, çev. Şehnaz Layıkel, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Tilly, Charles (1975), The Formation of Nation-States in Western Europe, Princeton, Princeton University Press.

Toprak, Zafer, (2012), Cumhuriyet ve Antropoloji, İstanbul, Doğan Kitap.

Traverso, Enzo, (2009), Geçmişini Kullanma Kılavuzu, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Versus Kitap.

Trouillot, Michel-Rolph, (2011), Geçmişini Susturmak, çev. Sezai Ozan Zeybek, İstanbul, İthaki Yayınları.

Tuna, Mustafa, (2018), “The Missing Turkish Revolution: Comparing VillageLevel Change and Continuity in Republican Turkey and Soviet Central Asia, 1920-50”, International Journal of Middle East Studies, 50: 23-43.

Tunca, Ömer, “Hac yasak edilebilir mi?”, Sebilürreşad, Eylül 1948, C.1, Sayı:15.

Turner, B. ve Arslan B. Z. (2013), State And Turkish Secularism: The Case of Diyanet in the Religious and the Political A Comperative Sociology of Religion, Cambridge, Cambridge University Press.

Utku, Turhan (2015), Tarihi Başka Okumak, İstanbul, Ataç Yayınları.

Uzun, Mustafa İsmet (2001), “Abdullah Mahir İz”, TDV İslam Ansiklopedisi, 23. Cilt.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1988), Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Üstel, Füsun, (2008), Makbul Vatandaşın Peşinde, İstanbul, İletişim Yayınları.

Vinthagen S., Johansson A. (2013), “Everyday Resistance: Exploration of a Concept and Theories”, Resistance Studies Magazin, No 1, ss. 1-46.

Wilson, Brett (2009), “The First Translations of the Quran in Modern Turkey”, (1924–38) Int. J. Middle East Stud. 41, s.419–435.

Yavuz, Yunus Vehbi (2008), Çaykaralı Hacı Hasan Efendi, Cilt 1-2, İstanbul, Feyiz Yayınları.

Yavuz, Yusuf Şevki, (2013), “Yavuz, Hasan Rami”, TDV İslam Ansiklopedisi, 43. Cilt.

Yılmaz, Hale, (2013), *Becoming Turkish, Nationalist Reforms and Cultural Negotiations in Early Republican Turkey, 1923-1945*, New York, Syracuse University Press.

Yorulmaz, Hüseyin (2014), *Bir Neslin Öncüsü Celal Hoca*, İstanbul, Hat Yayınevi.

Yow, Valerie Raleigh, (2005), *Recording Oral History A Guide for the Humanities and Social Sciences*, Walnut Creek, California, AltaMira Press.

Zaim, Sabahattin, (2008), *Bir Ömrün Hikâyesi*, İstanbul, İşaret Yayınları.

TEZLER

Akın, Abdullah (2010), *Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Çoştı Kamil, (2015), *1924 - 1949 Yılları Arasında Din Eğitimine Yönelik Yayınlanan Eserlerin Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

YARARLANILAN DİĞER KAYNAKLAR

DEVLET ARŞİVLERİ

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, Cumhuriyet Arşivi, Siyasi Partiler Kataloğu.

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, Cumhuriyet Arşivi, Diyanet İşleri Kataloğu.

DİĞER RESMİ KAYNAKLAR

Düstur

Millet Meclisi Tutanak Dergisi

Resmî Gazete (1921-46).

Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, 1920-1946.

KANUN, GENELGE VE TAMİMLER

Tevhid-i Tedrisat Kanunu, 3/3/1340, Kanun No: 430, Resmi Gazete, Sayı : 63,

Yayımlandığı Düstur: Tertip : 3 Cilt: 5 Sayfa : 322.

Şer'îye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Vekâletlerinin İlğasına Dair Kanun", 3/3/1924, Kanun No: 429.

Diyanet İşleri Riyaseti'nin Kuruluşu Hakkında Kanun, 03/03/1924, Kanun No: 429, Resmi Gazete, Sayı : Yayımlandığı Düstur : Tertip : 3 Cilt: 7 Sayfa : 19, 23,26.

Köy Kanunu", 18/3/1924, Kanun No: 442, Resmi Gazete, Sayı : 68, Yayımlandığı Düstur : Tertip : 3 Cilt: 5 Sayfa : 336.

Şapka İktisası Hakkında Kanun, 25/11/1925, Kanun No: 671, Resmi Gazete, Sayı : 230, Yayımlandığı Düstur : Tertip : 3 Cilt: 7 Sayfa : 108.

Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Ünvanların Men ve İlğasına Dair Kanun; 677 numaralı kanun, 13/12/1925 Sayı : 243, Tertip : 3 Cilt : 7 Sayfa : 113

Diyanet İşleri Reisliği Tahrirât Müdürlüğü, sy. 360-128, 4 Şubat 1933.

2596 sayılı Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun, Resmi Gazete, 13 Aralık 1934, Sayı: 2879.

GAZETELER

Akşam

Cumhuriyet

Milliyet

Vakit

Vatan

Yeni Gazete

DERS KİTAPLARI

Muallim Abdlbaki, Cumhuriyet ocuğunun Din Dersleri (3. Sınıf),

Muallim Abdlbaki, Cumhuriyet ocuğunun Din Dersleri, İlkmekep 5, İstanbul:

Tefeyyüz Kitaphanesi, 1928-1929.

ELEKTRONİK KAYNAKLAR

Aşut, Attila, “Yaşar Nuri Öztürk ve Cansız Hoca”, 27.06.2016, Birgün Gazetesi

(Erişim Tarihi 28.08.2020).

Keskin, Ferda, “Foucault’da Etik ve Jeeoloji Kavramları,” 21.11.2015,

[https://www.cafrande.org/michel-foucaultda-etik-ve-jeneoloji-soy-bilimi-kavramlari-](https://www.cafrande.org/michel-foucaultda-etik-ve-jeneoloji-soy-bilimi-kavramlari-ferda)

[ferdahttps://www.cafrande.org/michel-foucaultda-etik-ve-jeneoloji-soy-bilimi-kavramlari-](https://www.cafrande.org/michel-foucaultda-etik-ve-jeneoloji-soy-bilimi-kavramlari-ferda-keskin/keskin/)

[ferda-keskin/keskin/](https://www.cafrande.org/michel-foucaultda-etik-ve-jeneoloji-soy-bilimi-kavramlari-ferda-keskin/keskin/) (Erişim Tarihi 19.10.2019).

T.C. Kastamonu Valili, “Atatürk’n Kastamonu’ya Gelişii”,

kastamonu.gov.tr/ataturkun-kastamonuya-gelisi---sapka-ve-kıyafet-devrimi (Erişim tarihi:

01.09.2020).



EK

ETİK KURUL İZİNİ

T.C.
KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ
ETİK KURUL KARARLARI

Toplantı Tarihi: 04/12/2020

Toplantı Sayısı: 2020/35

Üniversitemiz Etik Kurulu 04.12.2020 tarihinde Prof. Dr. Muhammet Ruhat YAŞAR başkanlığında toplanarak aşağıdaki kararı almıştır.

Karar: 1

Üniversitemiz İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi öğretim elemanı Arş. Gör. İlbey Cemal Nuri ÖZDEMİRÇİ'nin "Erken Cumhuriyet Döneminde Sekülerliğin İnşasına Taşradan Bakmak" başlıklı çalışmasının etik açıdan uygun olduğuna, konunun gereği için Rektörlük Makamına arzına;

Oy birliği ile karar verilmiştir.

(İmza) Prof. Dr. Muhammet Ruhat YAŞAR Başkan	
(İmza) Doç. Dr. İbrahim EFE Başkan Yardımcısı	(İmza) Prof. Dr. Nazım ŞEKEROĞLU Üye
(İmza) Prof. Dr. Halil ALDEMİR Üye	(İmza) Prof. Dr. M. Fatih KANTER Üye
(İmza) Doç. Dr. Memet KULE Üye	(İmza) Doç. Dr. Cengiz TAŞKIN Üye

Prof. Dr. Muhammet Ruhat YAŞAR
Başkan