BİLANÇO '98

75 yılda tebaa'dan yurttaş'a doğru

75 yılda tebaa'dan yurttaş'a doğru

TÜRKİYE İŞ BANKASI



TÜRKİYE İŞ BANKASI

İSTANBUL MENKUL KIYMETLER BORSASI

TARİH VAKFI

75 yılda Tebaa'dan Yurttaş'a doğru

75 yılda tebaa dan yurttaş a doğru
İstanbul, Aralık 1998

Grafik Uygulama: Myra Ajans
Tel: 0212 275 39 16 275 29 90
Renk Ayrımı: Senkron
Tel: 0212 212 49 34
Baskı: Numune Matbaası
Tel: 0212 629 02 02

Tarih Vakfı Yayınları
Yıldız Sarayı Arabacılar Dairesi
Barbaros Bulvarı
Beşiktaş İstanbul
Tel: 0212 227 37 33 Faks: 0212 227 37 32

ISBN 975-7306-39-8

75 yılda tebaa'dan yurttaş'a doğru

Tarih Vakfı, "Bilanço '98" Yayın Dizisi'nin gerçekleşmesini sağlayan Türkiye İş Bankası'na, Başbakanlık Tanıtma Fonu'na ve 75. Yıl Projeleri ana destekleyicisi İstanbul Menkul Kıymetler Borsası'na teşekkür eder.



Bilanço '98 Yayın Dizisi

Dizi Koordinatörü
Oya Baydar

Dizi Koordinatör Yardımcıları
Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, Derya Özkan

75 yılda lebaa'dan yurtlaş a doğru

Editör
Artun Ünsal

Yayına Hazırlayan
Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu

Grafik Tasarım
Haluk Tuncay

Düzeltı
Zeynel Abidin Kızılyaprak

Bir Çağdaşlaşma Projesi Olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin 75 Yılı

Proje Genel Koordinatörü
Yiğit Gülöksüz

Proje Sekreteryası
Yiğit Gülöksüz, Orhan Y. Silier, İlhan Tekeli

Proje Genel Koordinatör Yardımcıları
Fatih D. Onat, Funda Erkal, Çağatay Anadol

Danışmanlar
Gürel Tüzün, Elvan Cantekin, Ali Kartal

Koordinasyon Sorumlusu
Haldun E. Akçakoca

Tanıtım Sponsorluk Koordinatörü
Nilgün Sancan

Tanıtım Müdürü
Aylin Kalafatoğlu

Tanıtım Sponsorluk Sorumlusu
Hülya İnci Tepeci

İnsan Kaynakları/İdari İşler Müdürü
Işıl Uyar

Bütçe Finansman Müdürü
Nilda Eyüboğlu

İdari İşler Görevlisi
Güniz İşgör, Nefise Alibegaki

Sekreter
Filiz Özkan

Muhasebe Elemanları
Güngör Tekgümüş, Yeliz Kurtez

Ofis Elemanları
Hüseyin Bayer, Güleser Şahin, Düriye Nanıal, Yılmaz Özkan, Hüseyin Yılmaz

içindekiler

BÖLÜM

1

Yurttaş Olma Yolunda

Yurttaşlık Zor Zanaat
Artun Ünsal, 1

Yurttaşlık Anlayışının Gelişimi
Artun Ünsal, 4

"Teba-i Osmani"den "T.C. Yurttaşı"na Geçişin Neresindeyiz?
Rona Aybay, 37

Türkiye'de Unutulan Halk ve Birey
Metin Heper, 43

"Dar Zamanlar" Cumhuriyeti'nde "Ölmeye Yatmak"
Ercan Eyüboğlu, 49

Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Vatandaşlık
Yeşim Arat, 67

Kuldan Yurttaşa: Kadınlar Neresinde?
İpek İlkkaracan-Pınar İlkkaracan, 77

Cumhuriyet Döneminde İnsan Hakları
Fazıl Sağlam, 91

Devlet-Toplum İlişkileri Çerçevesinde Cumhuriyet Dönemi Anayasaları
Süheyl Batum, 101

BÖLÜM

2

Yüz Yıllık Kimlik Arayışı

Cumhuriyet ve Kimlik: Konu, Sorun, Kapsam ve Bağlam
Bozkurt Güvenç, 117

Türkiye'de Kimlik, Politika ve Gerçekçilik: Tarihi Bir Panorama
Taner Timur, 127

Cumhuriyet Fikri ve Yurttaş Kimliği
Nuri Bilgin, 139

Milli Mücadele ve Cumhuriyet'in Resmi Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu
Ergun Özbudun, 151

Türkiye'de Kimlik Politikalarının Doğuşu
Ayşe Ayata, 159

Türk Modernleşmesi ve Ulusal Kimlik Sorunu:
Anayasal Vatandaşlık ve Demokratik Açılım Olasılığı
E. Fuat Keyman-Ahmet İçduygu, 169

Kayıp Kimliğinin Peşinde Türkiye
Artun Ünsal, 181

Milletini Arayan Devlet: Türk Milliyetçiliğinin Açmazları
Ayşe Kadıoğlu, 201

BÖLÜM

3

Siyasal Arenada Yurttaş

Batıda ve Türkiye'de Sivil Toplum:
Kavram ve Olgunun Gelişim Serüveni
Aydın Uğur, 213

Türkiye'de Demokrasi ve Sorunları
İlkay Sunar, 227

Türkiye'de Siyasal Katılma ve Değişim
Ersin Kalaycıoğlu, 233

Himayecilik, Parti ve Devlet: Türkiye'de İslam'ın Siyasallaşması
Sencer Ayata, 241

SUNUŞ

75 yılını geride bırakan Cumhuriyet Türkiyesi'nde, yurttaşlık ve Türkiye insanlarının kimliği sorunları hâlâ hararetli tartışmalara konu oluyor.

Zaman zaman dramatik kopuşların yaşandığı, Batı'daki birkaç yüzyıllık toplumsal gelişmenin ülkemizde onyıllara sığdırılmaya çalışıldığı son yüz yılın toplumsal-siyasal tarihini; Türkiye insanının kulluktan tebaalığa, oradan da yurtttaşlığa doğru bir yürüyüşü olarak özetlemek mümkün.

Bu yürüyüşün neresindeyiz? Sonuna yaklaştık mı, yoksa kuyruğunu kovalayan kedi gibi, durduğumuz yerde mi dönüyoruz?

Bu kitaptaki yazılar "zor zanaat" olan yurttaşlığa doğru 75 yılda katedilen yolu, bu yolda önümüze çıkan tarihsel, toplumsal, ideolojik engelleri; ayrıca birey olarak yurttaşlık yolunda "ev ödevimizi" yapıp yapmadığımızı ve kimlik arayışımızı sorguluyor.

2000'lerin eşiğinde, dünyanın ve Türkiye'nin tarihsel bir dönemeçte bulunduğu bir zaman kesitinde, bireyin yurttaşlaşma süreci kadar, Türkiye coğrafyasının ve tarihinin ürünü olan yoğun kimlik arayışı ve yarattığı sorunlar ülke gündeminin birinci maddesini oluşturuyor.

Kitabın ilk bölümünde, yazarlarımız, Cumhuriyet'ten günümüze, Türkiye insanının yurttaşlaşma sürecini ideolojik, toplumsal, yasal, anayasal ve bireysel boyutlarıyla; ağırlıklı olarak devlet-birey ekseninde ve ikileminde tartışıyor; "Nerede aksadık?" ve "Yolun neresindeyiz?" sorularına cevap arıyorlar.

İkinci bölümde, Osmanlı'nın, yüzünü Batı'ya dönmeye başladığı 19. yüzyılın ikinci yarısından bugüne yüz elli yıllık kimlik arayışı son yüz yıllık dönemde yoğunlaşılarak ele alınıyor. Başlangıç değilse de kesin bir dönüm noktası olan Cumhuriyet'in ürünü ulus-devletin oluşumunda baştan beri yaşanan ve günümüzde yoğunlaşmış olan kimlik sorunları, farklı görüşlerden bilim insanlarının derinlemesine incelemelerinde ele alınıyor.

Son bölümde ise siyasal arenaya çıkan yurttaşın macerası var.

Kuldan tebaaya, tebaadan yurttaşa doğru giden yolun Cumhuriyet'le kısaldığı tartışılmaz bir gerçek. Ancak bu yolun sonuna gelmediğimizi; zaman zaman tökezlediğimizi, durakladığımızı da biliyoruz. Kitapta yer alan yazılar, aşılan yol kadar eksikliklerin de üzerinde odaklanıyorsa, bunun nedeni; çözümü, demokratik-laik Cumhuriyet içinde arama kararlılığı ve inancıdır.

75 yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru kitabında on dokuz bilim insanının konuyu değişik bakışlardan, çeşitli boyutlarıyla inceleyen yirmi bir yazısı yer alıyor. Bu niteliğiyle kitap, sadece yürünen yolun değil, çeşitli renkleriyle fikirlerin ve güncel tartışmaların da bir bilançosu.

Kitaptaki her yazı, yazarını bağlıyor; laik, özgür ve demokratik bir Cumhuriyet'e güven ve özlem ise hepimizi.

ARTUN ÜNSAL



BÖLÜM

1

Yurttaş Olma Yolunda

YURTTAŞLIK ZOR ZANAAT

Artun Ünsal

Önce kul vardı, sonra tebaa, ardından "hoş geldin yurttaş, güle güle tebaa!" Meşruluklarını dinden ve geleneklerden alan mutlakiyetçi krallıklar ve imparatorluklar, giderek yerlerini meşruluklarını halkın iradesinden alan, Weberci tanımla "rasyonel-hukuksal", laik ulus-devletlere (parlamenter monarşi ya da cumhuriyetlere), kısacası eskiye oranla çok daha demokratik yönetimlere bıraktıklarında karşımıza çıkan yurttaş kavramı, "mekânda ve zamanda" değişecek; aynı hukuksal, siyasal ve sosyal anlam ve içeriği taşımayacaktır.

Örneğin, Türkiye'de 1940'lı yıllarda çok yaygınlaşan "Halk plajlara hücum etti, vatandaş denize giremedi" esprisi, hukuksal açıdan toplumun tüm üyelerini eşit sayan "yurttaşlık" kavramını sosyolojik yönden toplumun ayrıcalıklı kesimlerinin tekeline bırakan güçlü bir siyasal geleneği eleştirmiyor muydu? Günümüz Türkiyesi'nde bile, vatandaş veya yurttaş sözcüğüne farklı anlamlar yüklenmektedir: Türkiye Cumhuriyeti uyruğu kişi anlamında yurttaş, belirli bir coğrafya parçası üzerinde egemen devlete hukuksal ve siyasal aidiyeti simgeler. Bu soyut yurttaş kavramının dışında, yurttaşlığın siyasal, ekonomik ve sosyal sistemle iç içeliğini ortaya koyan bir başka tanım daha geliştirilebilir. Altı çizilen katılımcı yurttaş tanımıyla da örtüşen bu anlayışa göre, yurttaşlık yalnızca yasal statüyle sınırlı değildir, aynı zamanda, "bireyin topluluğa eklemlenmesi ve siyasal ve kamusal alanla kurduğu bir ilişkinin ifadesidir."[1] Öte yandan, özellikle Türk ulusuna, diline ve kültürüne aidiyet duygusunu devlete sadakatle eş tutan bir başka tanım daha söz konusudur. Ne var ki, bir dönemin Hıristiyan azınlıklarına karşı yöneltilen "Vatandaş Türkçe Konuş!" kampanyası gibi, günümüzde Kürt ayrılıkçılığına dolaylı bir tepki olarak dile getirilen "Ya sev ya terket!" sloganı da kimin yurttaş sayılabileceği konusunu gittikçe karmaşıklaştırmaktadır.

Gene de, Türkiye için geçerli sayılabilecek modern bir yurttaş tanımı önerebiliriz. Böyle bir yurttaşlık, Anayasa'nın "demokratik, laik ve sosyal bir hukuk devleti" olarak tanımladığı Türkiye Cumhuriyeti'nin uyruğu olarak, yasalarca tanınmış belirli haklara ve yükümlülüklere sahip, ancak yurttaşlığı siyasal planda sadece seçimlerde oy kullanmakla sınırlı kalmayan, soyut ve edilgen bir vurttaşlıktan öte, siyasal, ekonomik ve sosyal alanlarda, anayasal ve yasal güvencelerden de yararlanarak, yönetenleri sorgulayıcı, denetleyici, ülke sorunlarını tartışan ve siyasal karar süreçlerini etkileyebilen, katılımcı, çoğulcu, kısacası hem yasal açıdan hem de zihniyet açısından etkin bir yurttaşlığı kapsamalıdır. Bu bir idealdir. Gerçekte ise, demokrasinin henüz rayına iyice oturmadığı, "vesayetçi" yönetim anlayışının tümüyle ortadan kalkmadığı Türkiye'de yurttaş, etkin bir konumda olmak bir yana, devlet ve siyasal seçkinlerin karşısında yeterince güçlü bile değildir. Hukuksal açıdan, tebaalıktan kurtulalı 75 yıl geçmesine karşılık, halkın büyük bir bölümünün gerçek bir yurttaş konumuna gelemediği, modern anlamıyla birey-yurttaş olma sürecinin tamamlanmadığı açıktır. Bunda, "Türk modernlik projesinin, ulus-devletin himayesinde ve kontrolünde or-

1. Üstel, F., "Devlet - Sivil Toplum-Kamusal Alan ve Yurttaşlık", *Birikim*, S. 93-94, 1997, s. 127-135.

taya çıkmış olması nedeniyle", daha en baştan problemli doğmasının ve "modernliğin özgürleştirici boyutundan taviz veren pek çok uygulamanın bizzat modernlik adına" yapılmış olmasının payı büyüktür.[2]

Bireysel özgürlükler yönünden kaydedilen aşamalar sınırlı kalsa da, 75 yıllık Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen büyük dönüşümler yadsınamaz. Anadolu insanını "ümmetten millete" dönüştüren, laik ve cumhuriyetçi Türkiye'nin mimarı Kemalizm'in ülkeye yepyeni bir dinamizm kazandırdığı, bugün varılan sosyoekonomik ve siyasal gelişme düzeyinin tartışılmaz ateşleyicisi olduğu ortadadır. Ne var ki, bu gelişmenin sonucu sivil toplumun giderek güçlenmesi de, Cumhuriyet'i "zihniyet" açısından yeni bir "yol ayrımı"na getirmiştir. İç dinamiklerin yanı sıra, "küreselleşme" ve "Avrupa Birliği" gibi dış çekim odakları da, Türkiye'yi liberal dünya ekonomisi ve demokratik siyasal kültürü ile bütünleşme çabalarını artırmaya itmektedir. Ülkenin yaşamakta olduğu bu sancılı geçiş sürecinde, ağırlığın "önce devlet" geleneğinden, "önce birey ve toplum" anlayışına kayması, er veya geç kaçınılmazdır.

Demokratik oyun kurallarının ekonomik ve sosyal ilerlemelerin gerisinde kaldığı Türkiye'de, "(...) bir yanda dünya sistemi ile bütünleşmiş, Batı'ya dönük bir kesim, öte yanda buna ayak uyduramayan, giderek marjinalleşen geniş bir kitle"nin oluşturduğu "bir tür iki vitesli toplum manzarası" görülmektedir.[3] Son on beş yıldır cumhuriyet, demokrasi, özel alan-kamusal alan, çoğulculuk ve dinsel ya da etnik altkimliklerin tanınması gibi konuların tartışılmaya başlanması, hatta bizzat Cumhurbaşkanı'nın "anayasal yurttaşlık"tan söz etmesi, doğal, aynı zamanda olumlu bir gelişmedir.

Ne var ki, Türkiye'de yurttaşlığın zor zanaat olması, "yeni bir yurttaşlık arayışı"nın içerdiği güçlükler bir yana, bizce çok daha önemlisi, çeşitli yapısal ve kültürel engeller nedeniyle, bizatihi ulus-devletin klasik siyasal vurttaş anlayışının bile, bugüne dek yeterince uygulanamayışından kaynaklanmaktadır.

Türkiye'de hukuksal, siyasal, sosyal ve kültürel açılardan yurttaşlığı neler zorlaştırmaktadır? Bu çalışmanın amacı, bir ölçüde tarihten gelen, ancak günümüzün getirdiği sorunlarla da beslenen makro ve mikro düzeyde çeşitli etmenlere değindikten sonra, ileriye daha iyimser bakmamızı sağlayan bazı temel gelişmeleri vurgulamaktır.

Yurttaşlık ve önündeki engeller

Türkiye'de yurttaş olmak neden zordu ve neden halen de zor sorusuna, kabaca; "sınırlı demokrasi yüzünden", yanıtı verilebilir. Gene de, Batılı ülkelerin ancak birkaç yüzyılda başarabildiklerini 75 yılda gerçekleştirmenin pek kolay olmadığını da kabul etmek gerekir. Güçlü bir demokratik geleneği olmayan toplumlarda, yurttaşlık kavramının somutluk kazanmasında "toplumsal mühendislik" çabaları yetersiz kalacaktır. Demokrasi ve sivil toplum, yurttaşlık için mutlak bir önkoşul olmasa da, belli bir ekonomik, sosyal ve siyasal formasyon gerektirmektedir. Nitekim, Cumhuriyet'in kurucuları büyük ölçüde Fransız devrimcilerin pozitivist felsefesinden ve jakoben yönetim anlayışından esinlenmişlerse de, yurttaşlık ve demokrasi konusunda sivil toplumun daha güçlü olduğu Fransa kadar başarılı olamamışlardır.

Türkiye'de gerçek anlamda yurttaş olmayı engelleyen ve bir anlamda birbirine bağımlı nedenler arasında, tarihimizden gelen, "patrimonyal devlet", Weber'in tanımıyla "kul" ko-

2. Bozdoğan, S., Kasaba, R., (der.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, s. 4.

3. Bilgin, N., (der.), *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, Bağlam Yayınları İstanbul, 1997, s. 18.

numundaki kamu görevlilerinin iktidar sahibinin "malı" sayıldığı mutlakçı yönetim anlayışının payı büyüktür. Cumhuriyet dönemi de bu mirastan etkilenmiştir. Kapitalistleşme ve sanayileşme sürecine geç ulaşılması, siyasal kurumların oluşması ve işleyişi ile ekonomik koşullar arasındaki karşılıklı ilişkinin ışığında Türkiye'de devletten bağımsız, kendi değer ve çıkarlarını özgürce dile getiren, savunan ve bu doğrultuda örgütlenen ekonomik, siyasal ve kültürel toplulukların oluşturduğu ve bir çeşit "karşı iktidar" sayılabilecek sivil toplumun gelişmesini zorlaştırmıştır. "Kişisel iktidar" eğilimi, otoriter yönetim ve özel alanla kamusal alanın birbirine geçmesi sonucu, artan siyasal, ekonomik ve kültürel baskıların da katkısıyla, çoğulcu demokrasi ve gerçek siyasal yurttaşlığa geçiş süreci sık sık kesintiye uğramıştır. Öte yandan, Osmanlı'nın son döneminde ve Cumhuriyet'in kuruluşunda yaşanan olumsuz dış ve iç konjonktürle doğan tehditlerin yol açtığı kaygıların, bugün dahi, devletin ve ulusal birliğin korunması refleksiyle, bireysel özgürlükleri ikinci plana ittiği yadsınamaz. İnsanımızın zihniyetini ataerkil aile yapısı ve değerlerinden başlayarak büyük ölçüde etkileyen sosyalleşme sürecinin, devletin bazı kilit kurumlarında izlenen yozlaşma ile birlikte, yurttaşlık kültürümüzü olumsuz yönde etkilediği de açıktır.



DP'nin 1950 seçimlerinde büyük etki yapan afişi, ***TETTV arşivi.***

Güçlü yönetim mirası

Siyasal kültürümüzde otoriter bir devlet-toplum ilişkisinin ağır bastığı ve izlerinin henüz tümüyle silinmediği ortadadır. Orhun Yazıtları'na kazınan Orta Asya törelerinden Osmanlı İmparatorluğu'na, oradan da Türk-İslam sentezine varana kadar, meşruluğunu gelenek, devlet ve adalet kavramlarından alan yönetim geleneği, mutlak ve merkeziyetçi özelliklerini yüzyıllarca korumuştur.

Mutlak ve teokratik Osmanlı düzeninin reayası

Arapçada otlatılan hayvan sürüsü anlamına gelen "raiyyet"ten üretilen "reaya" sözcüğü hükümdarın hüküm ve yönetimi altında yaşayan ve korunan, vergi veren tüm Müslüman ve Müslüman olmayan halkları simgeliyordu. Yönetici askerler (beraya) ve ulema ise vergiden muaftı. Gerek İslam gerekse Türk-İran geleneklerinde, hükümdar, Allah önünde reayasının mutluluğunu sağlamak ve adil bir yönetimi gerçekleştirmekle sorumluydu. Osmanlıda reaya sözcüğü 15. yüzyıldan 19. yüzyıla doğru anlam değiştirecek ve sadece Hıristiyan tebaa için kullanılacaktı.

Allah, tüm İslam hükümdarları gibi Osmanlı sultanına da "çobanlık" görevi vermiş Hıristiyanlıkta da kilise yöneticilerine çobanlık görevinin düştüğünü anımsatalım Müslüman ve Müslüman olmayan tüm tebaasını ona teslim etmiştir. Reaya, yani sürü, şeriate uygun olarak adil bir biçimde "güdülecektir" Reaya da bu geleneğe göre, sultanına koşulsuz, sorgusuz sualsiz itaat edecektir. İnalcık'ın da vurguladığı gibi, bu bir çeşit "baba-çocuk" ilişkisidir: Çocuk, babaya mutlak itaat, baba da onun refah ve selametini sağlamak ve korumakla yükümlüdür.[4] "Hisbe" ilkesine göre "devlet iyiyi destekler, kötüyü yasak eder": Padişah, "raiyyet-perver" olmalı, halkının "hukukunu muhafaza etmeli", onun

4. İnalcık, H., "Osmanlı Hukukuna Giriş, Örfi-Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanunları", *SBFD*, C. 13, S. 2, 1958, s. 102-126.

Yurttaşlık anlayışının gelişimi

Ahali, nüfus, halk, kul, tebaa, vatandaş, uyruk veya yurttaş... Bu sözcükler, geçmişten günümüze, aşiretten modern devlete bir siyasal egemenlik ve örgütlenme biçiminin kurucu öğelerinden biri olan insanı, daha doğrusu bireyleri tanımlar.

Yurttaşlık, en öz anlatımıyla, bireyi devlete bağlayan hukuksal bağdır. Ancak bu bağın sadece hukuksal olmadığı, sosyolojik, dinsel, siyasal, kültürel, ekonomik ve sosyal gerçeklerden soyutlanamayacağı da açıktır.

Modern anlamda yurttaş, bir devletin egemenliğindeki topraklar üzerinde yaşayan siyasal toplumun, belirli haklara sahip ve herhangi bir özel topluluğa aidiyetinden bağımsız olarak, herkes için aynı olan yükümlülükleri paylaşan bir üyesini simgeler. Her devletin yasaları, devletle kişiler arasındaki karşılıklı hakları ve ödevleri düzenleyen yurttaş statüsünü belirler: Hangi dili konuşurlarsa konuşsunlar, hangi soy, etnik grup, ırk, millet, din, sosyal ve ekonomik kesimden olurlarsa olsunlar, aynı hak, görev ve yükümlülükleri olan tüm yurttaşlar yasalar önünde eşittir. Bu güvenceye karşılık, devlet de, yurttaşlarından yasalarla belirlenmiş sorumluluklarını yerine getirmelerini ve ona sadık kalmalarını ister. Yurttaşın devlete karşı yükümlülükleri, bu sadakatinin başka devletlerle ya da tarihten gelen bağlarla ilişkili olduğu "cemaatlerle" paylaşılmasına izin vermez. Buna göre, bireyi ulus-devlete bağlayan yurttaşlık ilişkisi, kamusal ve siyasal alanlarda bireyin cemaat aidiyetlerini, yani alt-kimliklerini ikinci plana atmasını gerektiren bir "üst-kimlik kartı"dır.

Salt hukuksal açıdan, uyruk ve yurttaş eşanlamlıdır.[1] Ancak siyasal açıdan, uyruk kavramı, eskinin "tebaa"sı gibi, bireyi devletle ilişkilerinde pasif bir konumda bırakan anlayışa daha yakındır. "Yurttaş" ise, sadece devlete karşı ödevlerinin değil, haklarının da bilincinde olarak, siyasal yaşama etkin bir biçimde katılabilen aktif bireyi tanımlar. Siyasal hak ve sorumlulukların yurttaşlık kavramının özünü oluşturduğu bu bağlamda, uyrukla demokrasi arasında zorunlu olmayan; yurttaş ve demokrasi kavramları arasında ise doğrudan kurulan bir bağ vardır. Yurttaşın, oy verme, düşüncesini açıklama, dine bağlı olma ve örgütlenme gibi temel hak ve özgürlüklere sahip olması ve siyasal yaşama katılım düzeyi, demokrasinin başta gelen ölçütlerinden biridir.

Yurttaşlık anlayışının gelişimi

Dilimize önce "vatandaş" sonra "yurttaş" olarak yerleşen bu kavram, ulus-devlet gibi önce Avrupa'da doğdu, sonra dünyaya yayıldı ve geliştirildi. Evrensel anlamda yurttaşlık kavramının ve tarihsel evriminin yanı sıra ulus-devlet olgusunun toplumdan topluma değişen farklı dönüşümleri üzerinde de kısaca durulmalıdır.

Modern anlamda yurttaş, bir bakıma dünyanın ilk ulus-devleti, parlamenter monarşi İngiltere'nin geliştirdiği ilkelere "cumhuriyet" boyutunu ekleyen Amerikan ve Fransız devrimleriyle ortaya çıkmıştır. Ancak, modern çağın ulus-devletinden çok önce, antikçağda Yunanistan ve Roma'da da "yurttaş" kavramı bir ölçüde geliştirilmiştir.

Antik köleci toplumun yurttaşı

Yunan site-devletleri arasında en gelişmişi ve demokrasinin beşiği sayılan Atina, bir yurttaşlar topluluğuydu. Ancak, Atina'nın doğrudan demokrasisi, günümüzün kapsayıcı ve eşitlikçi temsili demokrasilerinin tersine, özünde dışlayıcı bir eşitsizlik üzerine kuruluydu. Kadının, kölenin ve yabancının *(metek)* oy hakkı yoktu. Ortalama 10 köleye bir yurttaşın düştüğü Atina'nın örgütlü siyasal toplumunda *(politea)* söz hakkı olanlar, 20 yaşını tamamlamış erkeklerden oluşan bir azınlıktı. Atina yurttaşı, günümüz modern toplumlarında yurttaşlara tanınan özgürlükler düzeyinde güvenceye ve bağımsızlığa sahip olmasa da, Aristoteles'in "anayasa" olarak nitelendirdiği belirli hukuk kurallarına göre yönetilen site-devletin aktif bir üyesiydi.

Site-devlette yaşayanlar arasında sa-

ekonomik bakımdan sömürülmemesi için elinden geleni yapmalıdır. Çarşı, pazar denetlenecek, gerekirse satış fiyatlarına narh koyulacaktır. Velayet ilkesine göre, Allah'ın ve onun resulünün hizmetkârı padişaha itaat, Allah'a ve resule biat etmektir. Osmanlı padişahı, Halife unvanını da aldıktan sonra İslam dininin koruyucusu ve şeriatin yorumcusu konumuna gelerek, siyasal açıdan daha da güçlenecekti.

"Hakiki malik'ül mülk" ve "hakikatte hazine ve asker ve reayanın sahibi" olan, "hikmet-i vücudu" Allah'ın buyruğunu uygulamak olan Halife/Padişah'ın yönetim ilkesi adalet olmalıdır. Kınalızade Ali Efendi'nin *"Daire-i Adalet"*i, padişahın, askerin ve reayanın birbirine işlevsel

---

dece ayrıcalıklı kesime dahil olanlar arasında bir eşitlik *(isotes)* söz konusuydu. Atina siyasal sözlüğünde *"isopolites"*, eşit haklara sahip yurttaş demekti. Bugün Fransızca ya da İngilizce'de ahmak, aptal gibi aşağılayıcı bir anlam taşıyan *"idiotes"* sözcüğünün antik Yunanistan'daki anlamı ise *"polites"* yani yurttaş olmayan, bu nedenle de "yalnız kendisiyle ilgilenen cahil, bencil, değersiz ve kaba adam"dı. Modern yurttaş kavramının kişisel hak ve çıkarlarının yanı sıra kamunun çıkarlarını da gözetmek zorunda olan kişiyi içerdiğini düşünürsek, *"isotes - idiotes"* ayrımının bir şekilde günümüze kadar ulaştığını söyleyebiliriz. Kamusal faydayı önde tutan "komünoteryen" anlayış ile özel çıkarların ağır basuğu "bireyselci" anlayış arasındaki çatışma bu sözcüklerde gizlidir. Kısacası, sınırlı sayıda siyasal aktörün rol aldığı eski Yunan demokrasisi, bugünkü büyük ölçekli temsili demokrasilerden çok farklıydı. Gene de, Dahl'ın vurguladığı gibi, "tarih boyunca insanların çoğunun yaşadığı sayısız demokratik olmayan rejim biçimlerinden büyük ölçüde üstün olduğu" sonucuna varılabilir.[2]

Eski Roma Cumhuriyeti'ne gelirsek, *"res publica"*yı kişilerin özel yaşam ve hukukunun dışındaki kamusal faaliyetler olarak ele alabiliriz. Ama Roma yönetiminde de, söz sahibi yurttaşların sayısı sınırlıydı. Siyasal topluma *(civitas)* dahil olabilmek için erkek, aile reisi ve Romalı olmak gerekiyordu. Yurttaşlık, kamusal yararı el üstünde tutan bir erdemdi: Cumhuriyetçi *"virtu"*. Yüzyıllar sonra Makyavel'in de göklere çıkaracağı gibi, *"virtu"*, öteki devletlerin dışarıdan saldırılarının, içeride ise bir kişinin ya da sınıfın tiranlığının karşısına çıkacak bir yurttaşlık anlayışını simgeliyordu: Roma büyüklüğünü, istikrarını ve özgürlüğünü, kamusal çıkarı kişi ya da aile çıkarlarının önünde tutmasını bilen, kendi kendini denetleyen, inançlı ve yurtsever yurttaşlarına borçluydu.

Özetle, Yunan site-devletleri gibi, Roma'nın yurttaşı da günümüz ölçütlerinin gerisinde kalmaktadır. Sartori'nin yerinde değerlendirmesiyle, "Eski çağın siyasal hukuksal, kişisel ya da başka çeşit özgürlük anlayışları bizimkine uymuyordu. Doğrusunu isterseniz, başka türlü de olamazdı; çünkü onların farkında bile olmadıkları değerleri bizler zaman içinde kazanarak antikçağdan ayrılmış olduk."[3]

Feodal-monarşik düzenin tebaası

Yunan site-devletleri gibi Roma Cumhuriyeti de yıkıldı. Tiranların, diktatörlerin, feodal senyörlerin, kralların, kilisenin, imparatorların yüzyıllarca süren egemenliği altında yönetilen kitlelerin tabiiyyet yazgısı değişmedi. Sözgelimi, ortaçağda Batı Avrupa'daki feodal düzende, toprak sahibi soylular her türlü hakka sahipken, onların topraklarını işleyen "serflerin" sadece yükümlülükleri vardı. Başta kral olsa da, siyasal egemenlik birbirlerine gelenek-sel "sadakat borcu"yla bağlı kral ile feodal beyler arasında paylaştırılmıştı. Bu bağlamda, 1215'de İngiltere'de kral Yurtsuz Jean ile büyük toprak sahibi feodal baronları arasında imzalanan *"Magna Carta Libertatum"* (Büyük Özgürlükler Beratı), bundan böyle kralın, baronların onayı olmaksızın vergi salamayacağı, kraliyet mahkemelerinin verecekleri kararlarda belli kural ve usullere uymak zorunda olacakları yolunda verdiği sözü, yazılı güvence altına alması nedeniyle önemlidir. Ancak, feodal düzenin Avrupa genelinde çöküşüyle daha da güçlenen merkeziyetçi ve mutlakiyetçi krallık rejimlerinde, kral her türlü yasama, idare ve yürütme erklerini elinde topluyor ve bu erkleri kullanırken de hiçbir sınır tanımıyordu. Böyle bir bağlamda, iktidarın kullanılmasını denetleyebilecek bireysel özgürlükler ve haklar kavramına yer yoktu. Kral ve buyruğu altındaki tebaası arasında bazı ayrıcalıklara sahip soylular, kilise adamları, yerel "parlamentolar" gibi "aracı topluluklar" *(corps intermédiaires)* bulunsa da, bunların son kertede siyasal iktidara karşı bireysel hak ve özgürlükleri yeterince koruyamadıkları açıktı. Egemenin malı gibi yönettiği "mülk devlet"te sadece bazı temsili kurumlar vardı, sivil toplum oluşmamıştı.

İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimleri

Başta İngiltere olmak üzere, Avrupa'

bağlılığını canlı formüllerle ortaya koyar: "Adalet, bütün dünyanın düzenini temin eder. Halkı idare altına cihan padişahının adaleti alır. Malı bir araya getiren halktır. Orduyu ancak mal ayakta tutar. Mal ancak ordu ile zapt edilir. Allah kanununu ancak Melik korur. Devletin nâzımı Allah kanunudur. Cihan bir bağdır, duvarı devlettir."[5] Ne var ki, Osmanlı padişahı adaletli bir yönetimi her zaman sağlayamamıştır. Örneğin, Koçi Bey 1663 yılında Sultan İbrahim'e sunduğu ünlü "risale"sinde, padişahların emirleri altında bulunan "kul taifesi"nin "reaya fukarası"na yaptıkları "zulüm"den ahirette sorumlu tutulacaklarını hatırlatıyordu.[6]

Osmanlı siyasal ve ekonomik düzeninde mutlakçı yönetim, Avrupa'ya oranla çok daha ko-

5. Kınalızade Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, Tercüman Yayınları, İstanbul, s. 283.

6. Ünsal, A., *Siyaset ve Anayasa Mahkemesi*, AÜSBF Yayınları, Ankara, 1980, s. 43.

da ticaretin ve sanayileşmenin gelişmesiyle, burjuvazi giderek güçlenecek ve "kişi hakları" ön plana çıkmaya başlayacaktı. 17. yüzyıl, İngiliz burjuvazisinin krala karşı direnişini arttırdığı ve "yazısız anayasa" niteliğinde, çeşitli hukuksal kazanımlar ve güvenceler elde ettiği bir dönemdir: "Petition of Rights" (1628), kimsenin yasal bir gerekçe olmaksızın hapis edilemeyeceğini ve parlamentonun izni alınmadan yeni bir vergi konamayacağını; *"Habeas Corpus Act"* (1679), keyfi tutuklama yapılamayacağını ve tutuklu kişilerin 20 gün içinde bir yargıç önüne çıkarılmasının zorunlu olduğunu krala kabul ettiriyordu. Daha sonra çıkarılan *"Bill of Rights"* (1689 Haklar Yasası) da, örneğin, parlamentonun onayı olmadan kralın barış zamanında asker toplamasına ve ordu beslemesine yasak getiriyor, tebaanın krala dilekçe verme hakkını tanıyor, verenler hakkında hapis cezası verilmesini ve soruşturma açılmasını yasadışı ilan ediyor, parlamentoda konuşma ve tartışma özgürlüğünün engellenemeyeceğini vurguluyordu. İngiliz monarşisi, siyasal otoritenin kaynağı olarak görülen halkın, yetkilerini parlamento aracılığıyla kullandığı ilk ulus-devlet olmuştur.

"Yurttaş", insanlar arasındaki eşitsizliğe, ilk aşamada en azından hukuksal olarak son veren ulus-devletin çocuğudur. 1789 Fransız burjuva devriminin ürünü İnsan Hakları ve Yurttaş Bildirgesi'nin 1. maddesi "İnsanlar özgür doğar ve eşit haklara sahip olarak yaşarlar" ilkesini getiriyordu. Bu tarihten 13 yıl önce, İngiliz krallığına başkaldıran Amerikan kolonilerinin temsilcilerinin kaleme aldığı Bağımsızlık Bildirgesi'nde de "Bütün insanlar eşit yaratılmışlardır" deniyordu. Bağımsızlık Savaşı'nı kazandıktan sonra, önce konfederal sonra federal bir çatı altında birleşen ve 1787'de dünyadaki ilk yazılı anayasayı yapan, 1791'de de bu anayasayı değiştirerek sivil haklarla (civil rights amendments) takviye eden Amerika Birleşik Devletleri'nde yurttaş, ulustan önce de vardı denilebilir. Gerçek anlamda uluslaşma bir sonraki yüzyılda, Birinci Dünya Savaşı'nın ardından gerçekleşecekti. Fransa'da ise ulus ve yurttaş, devletle birlikte ortaya çıkmıştır. Fransız Bildirgesi'nin 2. maddesi "özgürlük, mülkiyet, güvenlik" gibi "doğal hakları" sıraladıktan sonra, 16. maddede de, söz konusu hakların güvence altına alınmadığı ve güçler ayrılığının sağlanmadığı bir toplumun anayasası olamıyacağını ekliyordu. Bildirge demokrasinin temel ilkelerine de yer veriyordu: "Egemenliğin kaynağı özünde ulustadır " (madde 3) ve "Yasa, genel iradenin ifadesidir (...) Herkes için aynı olmalıdır (...) Tüm yurttaşlar (yasanın) gözünde eşit olduğundan, erdem ve yetenekleri dışında hiçbir ayrım gözetilmeksizin, her türlü kamu rütbe, mevki ve görevlerine alınabilir" (madde 6).

Anglosakson ve Fransız toplumlarının farklı "yurttaş" anlayışı

Yurttaşlık anlayışının "zamanda ve mekânda" değişmesi doğaldır. Anglosakson kültürünün "citizen"i ile Fransız "citoyen"i hukuksal statüdeki benzerliklerine karşılık, sosyolojik olarak çok daha farklı siyasal konumdadırlar. Fransa'da üniter ulus-devlet ve onun güçlü bürokrasisi demokrasinin öncülüğünü yaparken[4] feodal geçmişi olmayan göçmen toplumlu, federal yapılı ABD'de ise sivil toplumun gücü, örgütlü demokratik düzeni yönetici seçkinlere kabul ettirmiştir. Yerel yönetimlerin ve gönüllü kuruluşların ağır bastığı ve bir sonraki yüzyılda Tocqueville'in de Avrupalı gözüyle imrendiği Amerikan demokrasisinde güçsüz bir bürokrasiye izin veren, sorumlu, sorgulayıcı, katılmacı yurttaş anlayışı çok daha kolay gelişecekti. Amerika ve Avrupa'nın farklı devlet gelenekleri oluşturdukları açıktır. "Avrupa'da devletin kamu yönetimini yarattığı, oysa ABD'de tersinin doğru olduğu söylenebilir (...) Kıta Avrupası, kamu yönetimini 'devlet çıkarı mantığı'ndan (reason of state) çıkarmıştır, oysa Amerika'daki 'eksik devlet anlayışı' (missing sense of state) bizi devleti kamu yönetiminden çıkarsamaya iter."[5] Amerikan "Federalist" akımının önde gelen temsilcilerinden James Madison'un daha 18. yüzyılda savunduğu, devleti

lay gerçekleşebilmiştir. Avrupa krallarının, feodaller, kilise ve daha ilerideki dönemlerde de burjuvazi gibi "aracı güçler"le, otoriteleri büyük ölçüde frenlenebiliyordu. Oysa Osmanlı patrimonyal yönetiminde durum farklıdır: Yeniçeriler dönem dönem "Kazan kaldırma"larıyla, padişahlara bir ölçüde gözdağı verebilseler de, genelde asker ve sivil bürokrasi, sadece padişahın hizmetinde, herhangi bir topluluğa ya da aşirete bağlılığı bulunmayan "kapı-kullarından" oluşmaktadır. İslam uleması sultanın emrindedir. Şeriata, ahlaka ve yerleşmiş geleneklere uymakla yükümlü sayılsa bile, padişah "örfi hukuk"a göre rahatça kanun koyabilmektedir. Başka bir deyişle, Osmanlı padişahının dinin dışında da, sekküler bir meşru-

egemenlik odağı olarak yüceltmeye karşı çıkan ve anayasal kurumların sağladığı karşılıklı "denetim, denge" (checks and balances) ve "veto" olanaklarını yeterli bulan ve siyasette kişisel çıkarın önemini vurgulayan bireyselci görüşler, bugün de güncelliğini korumaktadır.[6]

Yurttaşlık anlayışındaki farklılığın, farklı tarih, toplumsal yapı, ideoloji, dinsel ve siyasal kültürlerden kaynaklandığı açıktır. Anglosakson siyasal kültürünün özünde devlete "dışsal" olan birey kültürü, siyasal katılımı ön plana çıkarıyordu. "Evrensel İnsan Hakları ve Yurttaş Bildirgesi"nin mimarı Fransa'da merkeziyetçi jakoben gelenek ise, siyasal toplulukla bir bütün oluşturan birey-yurttaşlar arasında sadece hukuksal bir eşitlik gözetirken, yönetimde seçkinci anlayışa sadık kalıyordu. Yasama geleneklerine bakıldığında Anglosakson dünyada "gelenek ve emsal içtihad hukuku" *(common law)*, Kara Avrupası'nda ise biçimsel "yasa hukuku" ağır basar. İlkinde yargıç, ikincisinde yasa koyucu önemlidir. ABD'nin demokrasi deneyimine gelince, devletin öncelikle sivil toplum örgütleri üzerinde kurulduğu göze çarpar. "Ulus" kavramı çok daha sonra gelişecektir. Oysa, feodal-monarşik düzenden gelen Avrupa'da devletle kilise arasındaki mücadele birincisinin zaferiyle sonuçlanmıştı. Almanya ve İtalya'da ise devletten önce ulus vardı: Komşu Avrupa ülkelerine oranla daha geç kurulan devlet, ulusal birliğin çimentosu olacaktı. Öte yandan, çeşitli etnik grupların, dinlerin ve kültürlerin bir araya geldikleri Amerika'da örneğin, kilise ile devlet arasında bir mücadele yaşanmadı ve devletin dışında da etkisini koruyan yerel yönetim geleneği ve güçlü gönüllü kuruluşlar demokrasinin evrimini belirledi. Bu yüzden, Avrupa'da varlık nedenini devlete borçlu olmayan bağımsız toplumsal kesimlerin devlete rağmen güçlenip örgütlenmesi ve etkin yurttaş bilincinin yayılması zaman aldı.

Tebaalıktan yurttaşlığa geçiş sürecinde farklı felsefelerden etkilenen Anglo Amerikan dünyası ile Kıta Avrupası'nın yurttaşlık kavramlarının aynı olamayacağı açıktır. İngiliz liberalizminin temsilcilerinden ve "faydacı felsefe"nin kuruculanından Bentham, yönetimi ve siyasal katılımı bir "erdem" geleneğine bağlamaz. Devlet, yönetim sorunlarını çözümleyen, yönetilenlerin yönetenleri denetledikleri bir mercidir sadece. Devletin gücünün olabildiğince sınırlı kalmasını savunan klasik liberalizmde özgürlük ön plandadır, eşitlik değil. "Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler" henüz yurttaş olarak algılanmayan bireyin salt ekonomik çıkar ve faaliyetlerini temel alan tılsımlı formüldür. Yurttaştan çok, "ekonomik insan" söz konusudur.

Geleneksel topluluk anlayışının ahlaki ve siyasal sonuçlarını çok katı bulan ve bunları bireylerin özgürleşmesine engel olarak gören ve kıran "rasyonel" Fransız cumhuriyetçi yurttaşlık anlayışının, bireyselciliği yüceleştirdiği söylenebilir. Ancak, bu anlayış kişisel çıkarı sosyal hayatın tek itici gücü sayan "faydacı" görüşü de reddeder: Rasyonalizme evet, ama bireysel rekabet ve değerlerin göreceliği üzerine kurulu atomlaşmış bir topluma hayır.[7] Yurttaşlığı sadece haklar bağlamında ele alan, yurttaşı pasif bir "müşteri" konumuna indirgeyen bireyselci liberal anlayış ile Aristo'nun komünoteryen etik anlayışından çok uzak olmayan erdemli ve katılımcı yurttaş anlayışı arasındaki çatışma, günümüzde yeniden gündemdedir.

Günümüzdeki gelişmeler

Erol'un yerinde gözlemiyle, "Yunan site-devleti ile başlayan yurttaşlık tarihinin Fransız Devrimi'ne değin uzanan gelişimi daha çok katılıma dayalı, moral, monolitik, ayrımcı, aktif ve komünoteryen bir yurttaşlık anlayışını yansıtırken, Fransız Devrimi'nden sonra günümüze değin uzanan çizgide artık evrensel bir yurttaşlık anlayışı belirmiştir. Bireysel heroizm yerini çalışmaya bırakmış ve Aristocu anlamda bireysel erdem sahibi olma kapasitesini yitiren bir yurttaşlar topluluğu ortaya çıkmıştır. Sivil ve siyasal haklar elde etmiş olan bireyler kendilerini güçlü devletlerin talepleri ile karşı karşıya buluvermişlerdir."[8] De-

luğu ve otoritesi vardır. Öte yandan, Avrupa'daki gibi siyasal iktidarın tek elde toplanmasını engelleyen bir feodal düzen yoktur. Padişahın, devlete ait topraklar üzerinde mülkiyet hakkı bulunmayan tımar sahibi sipahiler üzerinde etkisi tamdır ve iktidarı paylaşması söz konusu değildir. İleride tımar sistemi yozlaştığında, yerel âyan devlete ait toprakları gasp edip güçlendiğinde ve zenginleştiğinde de, Saray nezdinde etkili olamamıştır. Bunun sonucunda, güçlü "merkez", zayıf "çevre"yi kolaylıkla denetim altına alabilmiştir.

Yönetenlerle yönetilenler arasında böylesine bir uçurumun yaşandığı, dahası, vergi veren halkın siyaset dışında bırakıldığı böyle bir düzende yurttaşlık kavramının filizlenemeyece-

---

mokratik ve sosyal hukuk devleti anlayışının yanı sıra, devlete ekonomik bir "şirket" gibi "yansız" bakış ve nihayet, Avrupa Birliği gibi devletlerüstü örgütlenme modellerinin de klasik ulus-devlet ve yurttaş kavramlarının tartışılmasına ve yeniden yorumlanmasına yol açtıkları da izlenmektedir.

Jandarma Devlet'ten Sosyal Devlet'e

1776 Amerikan ve 1789 Fransız bildirgelerinde yer alan evrensel ilkelerin somuta dönüşmesi zaman alacaktı. Dünya genelinde, yurttaşlık uzun soluklu ve sancılı bir süreç yaşadı. "Jandarma Devlet"ten "Demokratik Devlet"e ve sonunda "Sosyal Devlet"e geçiş kolay olmadı. Yurttaşlık kavramının kapsamı açısından, örneğin genel ve eşit oy hakkının yaygınlaşması, buna kadınların seçme ve seçilme haklarının eklenmesi bu yüzyılın ortalarına kadar gecikti. Eşit temsil ilkesinin, toplumda var olan sosyal ve cinsel eşitsizlikleri maskelediği suçlamaları ise sürüyor. Öte yandan, 1929 dünya ekonomik bunalımı sırasında ve özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında sosyal devlet anlayışı ön plana çıkarken, Birleşmiş Milletler'in 1948'de kabul ettiği İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi ile yurttaş, biçimsel özgürlükleri koruyucu pasif haklarının yanı sıra bu kez eğitim, iş, sağlık ve sosyal güvence, konut alanlarında talep edici, somut haklara da kavuşturuldu. *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*'ın yazarı İngiliz sosyal demokrat T. H. Marshall, daha da ileri giderek, yoksulluğa karşı savaşla birlikte sıradan insanlara "tam yurttaşlık" statüsü getirilmesini ve onların, toplum yaşamının her alanına dahil edilmelerini savunacaktı.[9]

Yurttaşlığın önce, devletin siyasal iktidarına karşı kişi haklarını güvence altına alan, düşünce, ifade, siyasal örgütlenme, çalışma, ticaret, seyahat gibi "özgürlük hakları"; sonra da, devletten iş, eğitim, sağlık gibi hizmetler talep eden "sosyal haklar"la daha da somutlaşacak "insan hakları" ve demokrasi kavramlarıyla doğrudan bir bağı söz konusudur. Yurttaşlık hakları elbette insan haklarına indirgenemez, ancak insan hakları olmadan yurttaş haklarının gerçeklik kazanamayacağı da açıktır. Aynı şekilde, yurttaş hakları olmazsa, insan haklarının da somut bir anlam taşıyamayacağı ortadadır. Ne var ki, "refah devleti" kavramı "aktif yurttaş" kavramına zıt yorumları da beraberinde getirmiştir: ABD ve İngiltere'de etkin olan "Yeni Sağ" akımı, sosyal devlet harcamalarının ve çeşitli "sigortalar"ın özellikle, yoksul yurttaşları tembelleştirdiğini, pasifleştirdiğini, bireylerin kendi yaşamlarını kazanma sorumluluklarını göz ardı ettiğini, üstelik ekonomik yönden de verimli olmadığını öne sürüyor. Çözümü ise devletin küçülmesinde ve yurttaşların "aktifleştirilmesinde" görüyor. Buna karşılık, "Yeni Sol"un "aktif yurttaşlık" anlayışı, yurttaşları yalnızca siyasal katılımla yetinmeyen ve aynı zamanda eylemler yaparak iktidara ulaşabilen kişiler olarak görüyor.[10]

ABD ve "Tüketici Yurttaşlık"

"America's business is business" Amerikalıların bu ünlü sloganı, günümüzde de gücünü koruyor. Örneğin, ABD'de yurttaş-devlet ilişkilerini "müşteri, mal sahibi, yatırımcı yurttaş" ve "değer ve değerlilik yaratan kamu görevlileri" gibi, bir yerde "piyasa" kavramları ile ele alan ve sonuçta yurttaşları ve yöneticileri, "birlikte topluluğun değerini yükseltmede ortak çıkarları olan hissedarlar" olarak tanımlayan incelemeler yapılmaktadır.[11] Weingast örneğin, yöneticilerin, yurttaşların siyasal ve ekonomik haklarına saygı duymaları sorununa "oyun teorisi" yaklaşımını uygularken, geliştirdiği modelde iktidarın olası olumlu ya da olumsuz uygulamaları ile yurttaşların olası onay ya da tepkilerine puan vererek hangisinin "kazançlı çıkacağını" ölçüyor. Vardığı sonuç: Demokratik istikrar kendi kendine dayatılan bir dengeye bağlıdır. Yöneticilerin demokrasinin davranışlarına getirdiği kısıtlamalara saygı duymaları "çıkarlarınadır" Yurttaş ile siyasetçi ve bürokrat ilişkilerini "kişi ve vekili" ilişkisi olarak gören, devletin aldığı kararların "toplumsal maliyetine", ekonomik bir kuruluş, kısacası bir "şirket" perspektifinden bakan araştırmaların[12] çokluğu şaşırtıcı değildir. Ekonomik "maliyet ana-

ği açıktı. Kaldı ki, padişahın tebaasının itaatı karşılığında onun haklarını gözetme ve koruma yükümlülüğünü içeren denge hep kâğıt üzerinde kalmış, padişahın yanı sıra, ulema ve ümera gibi dinsel ve asker seçkinlerin lehine giderek yozlaşmış, halk, tebaalık bir yana, gerçek anlamda "kulluk"tan kurtulamamıştır. Çünkü ne devlete, ne dine, ne de güçlü kişilere karşı korunma olanağı bulunmaktadır. Temel hakları yoktur. Öte yandan, insan-devlet ilişkileri akılcı bir hukuk sistemine tabi değildir. Keyfi yönetim bozuk devlet örgütlenmesiyle daha da güçlenir ve şiddet yaygınlaşırken, taht bile zaman zaman kanlı saray darbeleri ve yeniçeri dayatmalarıyla el değiştirmektedir.

lizi"nden esinlenen ve "rasyonel tercih" kuramının ışığında, siyasal tutum ve davranışlarını "kayıp-kazanç" ilkesine göre ayarlayan özgür "tüketici yurttaş" kavramı, kamu yararı ilkesine ve gerçek yurttaş bilincine yabancıdır.[13] Ne var ki, siyasal ağırlıklı "demokratik yurttaşlık"ın, kişinin sahip olduğu hakların, iyi veya doğru gibi herhangi bir ahlaki kavramdan "önce geldiği" anlayışıyla "devalüe" edilişine şiddetle karşı çıkan ve etik yurttaşlığı geliştirici "yeni bir kamu felsefesi"ne gerek olduğunu vurgulayanlar da vardır.[14]

Avrupa Birliği ve yurttaşlık

Amerika, temelde "faydacı" felsefesine sadık kalırken, ulus-devletin beşiği Avrupa, Avrupa Birliği'nin (AB) gerçekleşmesinin ardından, bir de, Avrupa yurttaşlığı sorununa yeni bir felsefe ile yaklaşma zorunluluğunun sancısını yaşamaktadır. ABD, farklı ülke, din ve kültürlerden gelen göçmenlerin oluşturduğu iki yüzyıllık federal bir devlettir. Federalizm ve çokkültürlülük, Amerikalıların alışık oldukları kavramlardır. Buna karşılık, Avrupa'ya baktığımızda, AB üyesi ülkelerde bir yandan "Avrupa yurttaşlığı", bir yandan da bu ülkelerde çalışan göçmen işçilere tanınan sosyal haklara ek olarak siyasal yurttaşlık haklarının (seçme ve seçilme) verilip verilemeyeceği yeni yeni tartışılıyor. Öte yandan, Avrupa Konseyi "İnsan Hakları Sözleşmesi" (1953), kişisel başvuru hakkı tanınan üye ülke yurttaşlarını uluslararası hukukta da söz sahibi yapmıştır.[15] İnsan Hakları Komisyonu'nun süzgecinden geçip İnsan Hakları Divanı önüne gelen bireysel başvuru davalarının, ulus-devletin yargı tekelini etkilediği de ortadadır. Kısacası, ulus-devletin hukuksal/siyasal özellikli klasik yurttaş kavramı bir anlamda çatırdarken, ekonomik ve sosyal boyutlu "yeni yurttaşlık" kuramlarının ortaya atılması yadırgatıcı değildir.

Klasik "ulusal siyasal yurttaşlık" kavramına göre, bir ulusun mensubu olmak, yurttaşlık haklarından tümüyle yararlanma sonucunu doğurur. Ancak, AB'ye üye ülkelerin yurttaşları, "ulusüstü" kuruluşların ortaklaşa kararlarından etkilendikleri gibi, bu ülkelerde yaşayan yabancı uyruklu göçmenler de o ülkelerin yurttaşlarına tanınan çeşitli ekonomik ve sosyal haklardan yararlanabilmekte, hatta Danimarka'da olduğu gibi yerel seçimlerde oy kullanabilmekte, aday olabilmektedirler. Ulus ve yurttaşlık kavramları sorgulanırken, tek bir ulus-devlete sadakat ilkesi zorlanmaktadır. Günümüzde gittikçe yaygınlaşan bir uygulamaya göre, kimi ülkelerde çifte uyruk statüsü tanınmakta, örneğin bir kişi hem Fransız hem de Türk uyruklu olabilmektedir.

Yurttaşlık bilincinin gerilemesi

Öte yandan, kamu yararının kişisel çıkarlardan üstün tutulması gerektiği ilkesi de toplumsal gerçeklikte çoğu zaman doğrulanmamaktadır. Günümüz insanlarının çoğunun kamu çıkarlarını gözetmekten çok, kendi çıkarının peşinde olduğu zaten yeni bir gözlem değildir. Kaldı ki, kişisel zenginleşme hırsının dolaylı olarak topluma da yaradığım ileri sürenler her zaman haksız olmayabilir. Açık olan odur ki, artık devletin, yurttaşların özgürlüklerini ve siyasal yaşama eşit biçimde katılmasını sağlamasından çok, üretim ve sosyal devlet transferleriyle halkın refahını sağlama işlevi ön plana çıkmaktadır. Siyasal ilişkiler ve kamusal yaşama ilgi ve katılım zayıflamakta, Schnapper'in deyimi ile "merkantilist mantık, yurttaşlık mantığının aleyhine" gelişmektedir.[16] Kitlelerin "depolitizasyonu", özellikle Amerika ve Avrupa'da yaygınlaşırken, bireyler toplumsal örgütlenmenin sağlayacağı maddi yararlara, yurttaş olarak hak ve sorumluluklarına oranla çok daha fazla önem vermektedirler. Başka bir deyişle, ekonomi kamusal alanda siyasalın aleyhine genişlerken, kamusal söylemin alanı ve derinliği azalmaktadır. Gene de, en gelişmiş toplumlarda bile, yurttaşlığın siyasal boyutunun reddedilerek, sadece ekonomi, maddi çıkar ve refah boyutlarına çekilemeyeceği açıktır. Schnapper'in yerinde saptamasıyla "Eğer böyle olsaydı, insanların kaçınılmaz ırksal veya dinsel etnik ihtiraslarını denetim altına alacak, doğaları gereği farklı ve karşı olan bireylerin ve grupların çıkarları arasında hakemlik

Tanzimat'ın tebaası

16. yüzyıldan başlayarak, Avrupa karşısında ekonomik ve askeri bakımdan gerileme dönemine girilmesi, birbirini izleyen toprak kayıpları, Fransız Devrimi'nin ardından gayrimüslim tebaa arasında milliyetçilik ve bağımsızlık hareketlerinin güçlenmesi, Osmanlı İmparatorluğu'nu sarsacak ve reform hareketlerini hızlandıracaktır.

Padişah IV Mustafa'nın tahta çıkışıyla (1807), III. Selim'in canına mal olan Nizam-ı Cedid ordusu lağvedilirken, sultan ve kulları arasındaki yeni ilişkiler ilk kez kâğıda geçirilmiştir: Şer'î Hüccet (Şer'î Belge), yöneticilerin şeriata ve kanuna uygun olmayan davranışları

---

yapacak ve dış tehdide karşı tüm enerjileri kanalize edecek meşruiyete sahip herhangi bir kurum bulunamazdı."[17]

Demokrasi ve yurttaşlık felsefesi alanlarında çok deneyimli olan Batı ülkelerine, örneğin, jakoben ulus-devlet ve anayasa anlayışını ülke dışına ihraç eden Fransa'ya bir göz atalım: "Büyük örgütlenmelerin ve bürokratik aygıtların gelişmesinin, yeni baskı ve manipülasyon araçlarının ortaya çıkışının ve psikolojik koşullandırma tehdidinin modern yurttaşın gayri insani güçler tarafından ezildiği izlenimini kolayca verdiği doğrudur (...) Ne var ki, yurttaşların kendi kaderlerini belirliyebilmekten ne kadar uzak olduklan açıkken hepsinin özgür, aktif, iyi seçici olmalarını beklemek çok şey istemek değil midir? Bu kolaycı kötümserliğin ötesinde (...) demokrasinin gerçek sorunları söz konusudur: Katılım, zorlama ve toplumlarımıza yön verilmesi. Yurttaşın, yani siyasal hayvan olan insanın, devlete karşı, topluma karşı ihtiyaçları, imkânları, sınırları nelerdir?" Bu satırlar 1960'ların başında Fransa'da bir grup aydının yayımladıklan ortak bir incelemeden alınmıştır.[18] Oysa, aradan geçen yaklaşık 40 yıla karşın, Fransa'da bile yurttaşlık bilinci *(esprit civique)* konusunda umulan ilerleme sağlanamamış olacak ki, ülkenin saygın haftalık siyasi dergilerinden birinde yer alan uzun bir incelemede, yurttaşlık bilincinin can çekiştiği ileri sürülmekte ve bir dizi öneri sunulmaktadır. Dergi, çeşitli alanlarda yapılması gerekenler arasında yararlı bulduklarını "yurttaş" başlığı altında şöyle sıralamaktadır: Oy kullanmanın zorunlu tutulması, sandık başına gitmeyenlere parasal yaptırım uygulanması, oy kullanma yaşına gelen gençlerin adlarının seçmen listelerine otomatik olarak eklenmesi, seçmen yaşının yerel seçimler için 16'ya çekilmesi, geleceğin seçmenlerinin yurttaşlık bilincinin artırılması için liselerde öğrenci konseyi uygulamasının genelleştirilmesi, lise bakalorya müfredatına yurttaşlık eğitiminin zorunlu ders olarak onuncu sınıftan itibaren konması..."[19]

Sosyoekonomik ve kültürel yabancılaşma

Yeniden yurttaşa dönersek, ulus-devlete aidiyetin sağladığı "üst-kimlik"in, "çevre"den gelen cemaatçi (din, mezhep, etnik topluluk, vb.) tepki ve baskılarla kuşatıldığı izlenmektedir. Bunda dünya ekonomisinde artan küreselleşmeye paralel olarak, hem ülkeler arasında hem de her ülkenin içinde çeşitli toplumsal tabakalar arasındaki gelir dağılımı uçurumunun daha da derinleşmesinin elbette payı büyüktür. Sosyal devlet giderek güçsüzleşirken, acımasız rekabet ortamında işsizlik ve gelir dağılımındaki eşitsizliğin artması sonucu, toplumlarda çatlaklar oluşmaktadır. Yoksullaşma sonucu, kamusal yaşamdan dışlanan ve yabancılaşan bireylerin toplumla olan sosyal ve siyasal bağları zayıflamakta, yerleşik siyasal düzenin meşruluğu sorgulanmakta ve siyasal istikrarsızlık ortamı doğmaktadır. Belli bir ulusa aidiyet ve içerdiği etnik ve kültürel kimlik ile yurttaşlığı birbirine bağlayan klasik ulusal yurttaşlık anlayışı, demokrasi ve insan hakları yönünden de tartışılmaktadır.

Özetle, küreselleşme-yerelleşme diyalektiği, Sovyet İmparatorluğu'nun yıkılışının da canlandırdığı milliyetçiliğin, siyasallaşan dinin ve toplumlarda artan ekonomik eşitsizliklerin, ulus-devlet modelinin meşruluğunu, ülke bütünlüğünü ve resmi yurttaş kimliğini aşındırdığı görülmektedir. Hemen hemen her ülkede, kendi tarihleri ve iç dinamikleri bağlamında, yurttaşlık kavramının ameliyat masasına yatırıldığı izlenmektedir. Örneğin, Almanya'da Habermas'ın kimilerine göre hayalci bulunan "anayasal yurtseverlik" önerisi, devleti "milliyetçi tutku ve sapmalardan korunan bir demokratik siyasal örgütlenme" olarak ele almakta, ulusal kimlik yerine akıl ve insan haklarına dayalı sivil ve siyasal katılıma ağırlık verilmesini savunmaktadır.[20]

Yurttaşlık uzun ve sancılı bir süreçtir. Tarihsel, ekonomik, siyasal ve kültürel kurumlar ve iç ve dış dinamikler sonucu, yurttaşlık kimi toplumda güdük kalır kiminde gelişir. Yukandaki

konusunda askerler tarafından uyarılması, buna karşılık askerlerin devlet işlerine karışmaması ilkesini ortaya koymuştur. Bu belgenin padişahın egemenliğinin paylaşımına yönelik ilk adımlardan biri olduğu düşünülebilir.[7] Gene, II. Mahmud'la Rumeli ve Anadolu âyanları arasında 1808'de imzalanan Sened-i İttifak, padişahın çevreden gelen baskılara boyun eğdiği izlenimini verebilir. Oysa, her iki belge de aslında Osmanlı merkeziyetçiliğini güçlendiriyor, "yoksulların ve reayanın korunması, vergilerin haksız ve ezici olmaması" gibi temenniler dışında, tebaanın durumuna herhangi somut bir iyileştirme getirmiyordu. Bu yüzden de unutulup gittiler.[8]

7. Çavdar, T., *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi (1839-1950)*, İmge Yayınları, Ankara, 1995, s. 21.

8. Tanör, B., *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*, 3. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul,

koşullardan soyutlanamayacak bir başka olgu da, bir toplumu oluşturan birey, grup ve sınıfların dünya görüşlerinin, değer, tutum ve davranışlarının da yurttaşlık kavramının gelişmesi üzerinde etkin bir rol oynayabilmesidir. Habermas'ın vurguladığı gibi, "tebaa statüsünden yurttaş statüsüne geçiş, bir siyasal meşrulaştırma ve toplumsal bütünleşme biçimi olarak ulusal aidiyet duygusu ile mümkün olabilmiştir."[21] Ulus-devlette yurttaş anlayışı ve istemleri ile eşitlik, özgürlük ve demokrasi arasında yakın bir ilinti vardır. Ancak, ulus-devletin toplumdan gelen bir ivme veya "yukarıdan inşa" yoluyla gerçekleşmesi durumu, bu ilintiyi olumlu ya da olumsuz yönde etkilemektedir.

Buna göre, "güçlü devlet"le "güçsüz yurttaş" arasında diyalektik bir etkileşim söz konusudur. Ama böyle bir ilişkinin karşıtı "güçsüz devlet" ve "güçlü yurttaş" değildir. Güçlü devletten "Hukuk Devleti"ni anlıyoruz, "Kanun Devleti"ni değil. Devletin tüm edim ve işlemlerinin yasa denetimine tabi olduğu, yurttaşların temel hak ve özgürlüklerinin güvence altına alındığı, herkesin yasalar önünde eşit olduğu Hukuk Devleti'nde *(Rechtsstaat)*, güçlü bir sivil toplumun varlığı, devleti güçsüzleştirmez tersine güçlendirir. Sözgelimi, mutlakiyetçi Rus Çarlık rejimini deviren Sovyetler Birliği, "Kanun Devleti" *(Machtstaat)* anlamında güçlü bir devletti, ama Çarlık gibi o da tebaadan "yoldaş"a dönüşen yurttaşına gerçekte ne temel hak ve özgürlükler ne de iktidarı denetleme olanağı tanıyordu ve sonunda kolayca yıkıldı. Oysa, başkaldırdıkları İngiltere gibi, yerel yönetim ve demokrasi geleneğinin köklü olduğu liberal ABD'de, hem yurttaş, hem de Federal Devlet gücünü korumaktadır. Devletin yurttaşın hizmetinde olduğu toplumların demokratik sayılacağı, buna karşılık, devletin bireyi ezdiği vesayetçi ve seçkinci toplumlarda ise yurttaşlığın zor zanaat olacağı açıktır. Önemli olan, siyasal, ekonomik, kültürel bağlamda güçlü bir sivil toplum kadar, özel ve kamusal alan arasında da belli bir dengenin var olmasıdır.

1 Aybay, R., *Yurttaşlık (Vatandaşlık) Hukuku*, Ankara AÜSBF Yayınları, 1982, s. 3-6.

2 Dahl, R.A., *Demokrasi ve Eleştirileri*, Türk Demokrasi Vakfı - Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1993, s. 24.

3 Sartori, G., *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 311.

4 Badie, B., Birnbaum, P., *Sociologie de l'Etat*, Grasset, Paris, 1979, s. 191-208.

5 Stillman II, R.J., "American vs European Public Administration: Does Public Administration Make the Modern State, or Does the State Make Public Administration?", *Public Administration Review*, C. 57, S. 4, 1997, s. 332-338.

6 Lane, J.-E., *Constitutions and Political Theory*, Manchester University Press, 1996, s. 54.

7 Déloye, Y., *Ecole et citoyenneté. L'individualisme républicain de Jules Ferry à Vichy: controverses*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1994.

8 Erol, N., "Yurttaşlık ve Demokrasi: Çoğulcu Bir Yurttaşlık Kavramına Doğru", *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, Bilgin, N. (der.), 1997, s.119-130.

9 Marshall, T. H., *Class, Citizenship and Social Development*, Westview Press, Connecticut, 1973.

10 Erol, N., *Agm.*, s. 122-125; Üstel, F., "Devlet - Sivil Toplum - Kamusal Alan ve Yurttaşlık", *Birikim*, S. 93-94, 1997, s. 127-135.

11 Smith, G.E.-Huntsman, C.A., "Reframing the Metaphor of the Citizen-Government Relationship: A Value-Centered Perspective", *Public Administration Review*, C. 57, S. 4, 1997. s. 309-318.

12 Lane, J., *age*, s. 178-183.

13 Carmines, E. G., Huckfeldt, R., "Political Behaviour: An Overview", *A New Handbook of Political Science*, Goodin, R.E., Klingemann, H.-D. (der.), 1996, s. 223-254.

14 Sandel, M., *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1996.

15 Gözübüyük, A. Ş., *Anayasa Hukuku*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1993.

16 Schnapper, D., "The European Debate on Citizenship", *Daedalus*, Yaz 1997, s. 199-222.

17 Schnapper, D., *agm.*, s. 218.

18 *L'Etat et le citoyen*, Seuil, Paris, 1968.

19 "Allons z'idées", *L'Evénement du Jeudi*, 9-15 Nisan, 1998, s. 12-16.

20 Erol, N., *agm.*, s. 122.

21 Bayart, J.-F. , "La Combinatoire des forces nationalistes en Turquie: 'Democratie islamique' ou criminalisation du communautarisme?", *CEMOTI*, S. 24, 1997, s. 271-281.

Artun Ünsal

Görünürde toplumdan gelen bir ivmeden ve kitlesel destekten çok, yukarıdan gelen bir anlayışla başlatılan ve Avrupa'nın güçlü ülkelerinin de dayatmasıyla hızlanan Osmanlı ıslahat hareketinin önemli adımlarından biri; din ve vicdan özgürlükleri kadar Müslüman ve Müslüman olmayan tebaanın eşitliği konusundadır. Örneğin, Sultan II. Mahmud 1837'de şunları söyleyecektir: "Ben tebaamın Müslümanını camide, Hıristiyanını kilisede, Musevisini de havrada fark ederim. Aralarında gûna (türlü) fark yoktur. Cümlesi hakkındaki muhabbet ve adaletim kavîdir (sağlamdır) ve hepsi hakiki evladımdır."[9] Ayrıca, II. Mahmud'un "Bundan böyle saltanatın millet için bir dehşet ve korku kaynağı değil, fakat bir destek olmasını istiyorum. Bunun için kişinin malına devletçe el konulması geleneğini kaldırıyorum" vaadi de anlamlıydı ve gerçekte Osmanlı düzenine karşı "için için kaynayan" bir tepkinin varlığını yansıtıyordu.

II. Mahmud'un ölümüyle yerine geçen Sultan Abdülmecit'in ilk icraatı olan 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile birlikte, Tanzimat-ı Hayriye dönemi başlamıştır. Hangi dinden olursa olsun, Osmanlı tebaasına ilk kez can, mal, namus ve ırz güvencesi getirilmiş, bazı kişisel özgürlükler ve haklar tanınmıştır. Güvence ve eşitlik vaatleri, gerçekleşme olasılığının ne düzeyde kalacağı bilinmese de, geçmiş döneme göre tebaanın sadece vergi verme ödevinin değil, haklarının da olduğunun kabulü önemli bir aşamaydı. Ancak, toplumun öteki katmanlarına oranla en çok "kapitalistleşmiş", Batı modernizmine ve milliyetçiliğine en yakın "gayrimüslim" tebaanın dışında, ekonomik ve sosyal koşul ve konumlarında belirgin bir değişiklik olmayan Müslüman halkın derinden gelen bir talebinin o günkü koşullar içinde var olamayacağı da açıktır. Dahası, kişi hakları ve eşitlik ilkesinin kabulü, tebaanın demokratik siyasal katılım hakkının tanınmasından çok, uluslararası kapitalist ekonomiyle yakınlaşma amacının ürünüdür. Başka bir deyişle, güçlü kapitalist dünya ekonomisinin etkisi altına giren Osmanlı yönetiminde, imparatorluğun çöküşünü önlemek için Batı kurumlarından esinlenme arzusu artıyor, Yunanistan'ın bağımsızlığını elde etmesinin ardından, imparatorluğu geride kalan Hıristiyan tebaa ile de birlikte tutması beklenen, bir tür zorunlu "liberalleşme" yaşanıyordu.[10] 1869 yılında yayımlanan "Tabiyet-i Osmaniye Kanunnamesi" ise, gayrimüslim uyruklularının yabancı devletlerin uyrukluğuna geçerek kapitülasyonlardan yararlanmaları ve Osmanlı yükümlülüklerinden kaçmalarına bir son vermek amacıyla hazırlanmıştır. Kanunname, Osmanlı ülkesinde "ikamet eden" herkesi din ve mezhep farkı gözetmeksizin, Osmanlı uyruğu sayıyor, aksini iddia edenlerin bunu kanıtlamasını istiyordu.[11]

Osmanlı Devleti'nin ilk yazılı anayasası olan 1876 Kanunu Esasi'si de, halkın savaşımıyla değil, siyasal seçkinlerden gelen bir girişimin ve dış baskıların sonucunda hazırlanmıştır. İmparatorluk giderek küçülürken, halkın büyük çoğunluğu güçsüzdür; kendi derdine düşmüştür. Anayasanın Abdülhamit tarafından çok kısa bir süre içinde askıya alınması karşısında hiç bir tepki göstermemesi de şaşırtıcı değildir: Devlet işleri "büyüklerin" işidir. Anayasayı, temel hak ve özgürlükler alanında bazı olumlu değişikliklerle yeniden yürürlüğe sokan 1908 II. Meşrutiyet hareketi de, "çevre"den gelen dalgalanmanın değil, seçkinci yönetimle seçkinci muhalefetin bir hesaplaşmanın ürünüdür. İttihat ve Terakki iktidarı, siyasetle partinin, partiyle devletin adeta özdeşleştiği bir süreci başlatırken, itaatten, vergi vermekten ve savaşta ölmekten başka bir" hakkı" olmayan tebaanın işi zordur. Zaten ortada "yurttaş" da yoktur.

9. Tanör, B., *age.*, s. 69.

10. Keyder, Ç., "Kimlik Bunalımı, Aydınlar ve Devlet", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Şen, S. (der.), 1995, s. 151-156; Kazancıgil, A., "Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm", *Toplum ve Bilim*, S. 17, 1982, s. 64-65.

11. Aybay, R., *Yurttaşlık (Vatandaşlık) Hukuku*, AÜSBF Yayınları, Ankara, 1982.

"Vatandaş" sözlüklerde bile yoktu

Dönemin ünlü sözlüklerine bir göz atmak yeterlidir: 1850'de Paris'te ikinci baskısı çıkan ve kısaca *Bianchi & Kiefer* diye anılan *Dictionnaire Turc-Français*'de örneğin, "reaya" ve "tebaa" sözcükleri yer alırken "vatandaş" sözcüğü bulunmuyordu. Gene, kısaca *Redhouse* olarak bilinen ve 1890'daki ilk baskısından günümüze kadar gelen *A Turkish-English Lexicon* da "tebaa" ve "vatan" sözcükleri görülürken, "vatandaş" sözcüğü yoktu. Namık Kemal'in ünlü *Vatan yahut Silistre*'sindeki anlamda, *Redhouse* vatan sözcüğünün karşılığı olarak bir kişinin doğduğu yeri veya ülkeyi veriyor, "vatan gayreti" ile de günümüzün yurtseverlik anlayışını tanımlıyordu. "Hamiyet" ise bir kişinin doğru bir şey yaptığı inancıyla ortaya koyduğu davranış anlamına geliyordu. Aynı sözcüğün öteki anlamları arasında ise "şeref", "inanarak yapma" ve "kamu ruhu" *(public spirit)* bulunuyordu. Bu sonuncu anlam, kamu yararı duygusunu içerdiğinden, "yurttaşlık" kavramının ilk habercisi olarak görülebilir. Nitekim, "hamiyetsiz" sözcüğünün karşılığı olarak, bencil ve başkalarına değer vermeyen ve özellikle, "kamu bilincinden yoksun" *(without public spirit)* kişi tanımının verilmesi, antik Yunan site-devletinde siyasal topluma ilgisiz, bencil kişi anlamında kullanılan *idiotes* sözcüğünü çağrıştırmaktadır. Şemsettin Sami'nin 1901 tarihli *Kamus-u Türki*'sinde de, "tebaa" ve "tabiiyyet" sadece "uyruk" ve "uyrukluk" karşılığında kullanılmaktadır. "Vatandaş" sözcüğü ise, "hemşehrilik", "memleketlilik", aynı ülkenin yurttaşı olmak şeklinde açıklanmaktadır. Fransızca'da sadece *"concitoyen"*den söz edilmesi de, Osmanlılar'da *"citoyen"*, yani modern yurttaş anlayışının henüz bulunmadığını yansıtmaktadır. İmparatorluğun bu son demlerinde, "vatan" yani "yurt" kavramı bulunsa bile "vatandaş" yani "yurttaş" anlayışı henüz doğmamıştır. Başka bir deyişle, yurt vardır, yurttaş yoktur. Dahası, yurt bile tehlikededir.

Ulus-devlet ve Cumhuriyet'in yurttaşı

Mustafa Kemal önderliğinde başlatılan Kurtuluş Savaşı yeni bir düzenin habercisidir: "Hâkimiyet-i milliye" Savaş sonrasında kurulan Türkiye Cumhuriyeti "ümmet"in yerine milleti, "mümin"in yerine vatandaşı getirirken, meşruluğunu gelenek ve dinden alan yönetim anlayışındaki tebaanın yerini ilk kez "yurttaş" alacaktı. Geçmişte kulluk, tebaalık zor zanaattı; acaba ulus-devlet yönetiminde yurttaş olmak kolaylaşacak mıydı?

Yeniden yapılanmaya geçmişe sünger çekerek başlayan Kemalist anlayışa göre, "Misakı Milli" sınırları içinde yaşayan herkes, eşit hak ve ödevleri olan Türkiye vatandaşıdır. Osmanlı Devleti'nin yüzyılların ürünü çokmilletli, çokdinli, çokdilli ve çokkültürlü mozaiği üzerinde yeni bir "millet" doğuyordu. Ama bu millet tanımında eskiden olduğu gibi dinsel bir aidiyet yoktur. Tersine, din dışlanmıştır. Türk kimliği, geçmişle tüm bağları kırmak iradesinde olan devlet seçkinleri tarafından gerçekleştirilen siyasal bir inşadır. Yurttaş, biçilen yeni resmi Türk kimliğinin ürünüdür.

Ülkenin kalkınmasının ve geleceğinin "çağdaşlaşma" ülküsüne bağlandığı yeni siyasal düzende, paradoksal olarak, tarihsel süreklilikler yaşanmıştır. L. Köker'in gözlemiyle, Kemalizm salt seküler anlamıyla tanımlanan devleti dinin yerine koymuş, ancak "birlik fikri" ortadan kalkmamıştır: Millet ve devletin birliği, klasik din ve devlet birliğinin yerine geçirilmiştir sadece. Geleneksel meşruluk formülü ile Kemalist meşruluk formülü arasındaki türdeşlik gözden kaçırılmamalıdır. Bir yandan, Osmanlı düzeni üzerine inşa edilen yeni toplumun siyasal örgütlenişine pozitivizm ışık tutmakta (Hayatta en hakiki mürşit ilimdir),



Aralık 1908; II. Meşrutiyet parlamentosunun II. Abdülhamid huzurunda açılışı.

öte yandan Türklük ön plana geçirilmektedir. Devlet, kendine bağlı ve itaatkâr yeni ulusal bilincin oluşmasında da, eskisi gibi "fikri nâzımlık" yapacaktır. Sonuçta, saltanatın kaldırılması ile tebaa konumundan yurttaş konumuna geçirilen insanımızın hukuken Osmanlı dönemine oranla çok daha eşit bir statüye kavuşmasına karşın, Köker'in de belirttiği gibi, "katılım olarak siyaset" yerine, Osmanlı'nın "hikmet-i hükümet" *(raison d'Etat)*, yani devlet çıkarlarının birey hak ve özgürlüklerine üstün tutulduğu bir siyaset anlayışına geri dönülüyordu.[12]

Gerçekten de, Fransız aydınlanmacılığı ve pozitivizm felsefelerinden esinlenen ulus-devlet ülküsüne, giderek Prusya esintili Alman romantik milliyetçiliğini de katan Cumhuriyet yönetiminin ilk dönemlerinde, ulus ve yurttaş kavramları devlet merkezli bir tanımın potasında eritilmiştir. Atatürk'ün Misakı Milli anlayışı ve moderniteyle uyumlu yurttaş tanımı aşındırılmış, adeta "Bir devlet, bir halk, bir dil" anlayışı içinde, Türklük yurttaşlıkla özdeştirilmiştir. "Böylelikle, merkez devletin inşa ettiği resmi Türk kimliği dışında kendini algılayan unsurlar devletin mevcudiyetine tehdit olarak algılanmışlardır."[13] Oysa Kemalizm, Seyfi Öğün'ün yerinde gözlemiyle, bir "milliyetçi proje" değil, "politik bir proje"dir. "Devlet-toplum özdeşliğine dayanan bu siyasal proje, en sarih ve radikal ifadesini Türk politik kültürünün mottosu haline gelmiş olan devleti ve milleti ile bölünmez bütünlük düsturunda bulacaktır."[14] Bunun yanı sıra, bireysel hak ve özgürlüklerden çok, ekonomik, sosyal ve siyasal yükümlülükler söz konusudur. "Halk için halka rağmen" anlayışı ve popülist/paternalist politikalar ile bir türlü "bireyselleşemeyen" yurttaşın işi kolay değildir. Batı ulus-devletleri ile Türkiye arasındaki bu önemli farkın, devlet yönetimlerinin demok-

12. Köker, L. "National Identity and State Legitimacy: Contradictions of Turkey's Democratic Experience", *Transactions*, c. 7, 1997, s. 66-68.

13. Kadıoğlu, A., "Milletini Arayan Devlet: Türk Milliyetçiliğinin Aşamaları", *Türkiye Günlüğü*, S. 33, 1995, s. 100.

14. Öğün, S. S., "Türk Milliyetçiliğinde Hakim Millet Kodunun Dönüşümü", *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, Bilgin, N. (der.), 1997, s. 207-230, s. 224.

ratikleşme sürecinin Batı'da sıfırdan başlamamış olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Ortaçağ feodalitelerinde ve onları izleyen monarşilerde çeşitli yerel ve bölgesel meclisler, halkın temsilini öngören düzenlemeler bulunuyordu. Bunun sonucunda temsil ve seçim sistemleri giderek Batı siyasal kültürünün bir parçası olmuşlardır. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e kalan miras ise ancak 19. yüzyılın sonuna doğru gerçekleşebilen anayasacılık hareketi sonucunda kurulan, ancak padişah tarafından hemen askıya alınan I. Meşrutiyet ve onu otuz yıl aradan sonra izleyen II. Meşrutiyet deneyimleridir. Bu yüzden, yurttaştan ziyade "uyruk" anlayışı ağır basmıştır. Yönetilenlerden, her koşulda devlete tümüyle sadık kalmaları istenmiştir. "Çünkü esas olan vatan-daşlık (yurt-taşlık) değil devlet uyruğudur."[15]



1911'de açılan Abide-i Hürriyet, *Cengiz Kahraman arşivi.*

Cumhuriyet döneminde yurttaşların sosyal hakları bağlamında, eğitim, kültür, kadın hakları, sağlık ve sosyal güvenlik, konut, işsizlikle mücadele alanlarında büyük mesafeler kaydedilmesine, dahası, genel ve eşit oy ilkesinin yerleşmesine karşın, otoriter yönetim anlayışının çok partili düzene geçildikten sonra bile gücünü koruduğu açıktır. Devlet ve toplum arasında ciddi bir iletişimsizlik, bir kopukluk vardır: Devlet "konuşurken", yurttaş "dinlemektedir" Modern yurttaş kavramının içerdiği kişi hak ve özgürlükleri, özellikle düşünce ve örgütlenme özgürlüğü Tek Parti Dönemi'nde olduğu kadar kolay bastırılamasa ve insan haklarına saygı giderek artsa da, demokratik parlamenter yaşamın sık sık kesintiye uğradığı bir toplumda, yurttaşlığın kolay bir zanaat olmadığı açıktır. Ekonomik, sosyal, siyasal bunalımların üstesinden gelemeyen hükümetlerin başarısızlığı karşısında, askerlerin geçici olarak yönetime el koymalarının da demokrasi ve yurttaş hak ve özgürlükleri üzerindeki faturası ağır olmuştur. Sivil yönetimin kırılganlığı hâlâ sürmektedir. Bu yüzden de, Ahmet İnsel'in "Askerlerin sivil idare ve parlamenter rejimden gücünü alan siyasi otoriteyi sürekli denetleme, yönlendirme ve gereğinde hükmetme emelinin uygulamaya geçmesi" olarak tanımladığı "pretoryen devlet"[16] kavramının Türkiye'de geçerliğini koruduğu söylenebilir.

Bu konuda, her ikisi de askeri yönetim altında yapılmış son iki anayasaya bir göz atmak yeter: Halk iradesine karşı belirli bir güvensizlik egemendir. Mümtaz Soysal'ın 1961 Anaya-

15. İnsel, A., "Türkiye'de Resmi İdeoloji Yaptırımcı ve Bütüncüldür", *Birikim*, S. 105-106, 1998, s. 21.

16. İnsel, A., "Siyasal Rejim Bunalımının Nedeni Olarak Devlet", *Birikim*, S. 95, 1997, s. 74.

sası'na ilişkin olarak yıllar önce dikkat çektiği gibi, anayasanın kaleme alınışında açık bir "çoğunluk korkusu" sezilmektedir: "Yasama organındaki çoğunluklara karşı duyulan çekingenliğin gerisinde, bu organın seçilmesi için kullanılan oyların vatandaşlardaki öz tercihleri yansıtmadığı, seçmenlerin toplumdaki egemen çevrelerce etki altında bırakıldığı düşüncesi yatmaktadır. Aslında, bu yaygın ve köklü düşüncenin özü 'halk cahildir; kendi yararına olan tercihleri yapamaz; aldatılır' iddiasında toplanıyor."[17] Soysal'a göre, "genel oyla seçkinci vesayet arasında denge" söz konusudur.[18] Gene de, 1961 Anayasası "çoğulcu bir toplum yapısının geliştirilmesini" kolaylaştırıcı nitelikler de taşıyordu.[19] İnsanı ve bireyi yüce değer sayan 1961 Anayasası, 1982 Anayasası'na oranla çok daha liberal bir felsefeyle yazılmıştı. Oysa yürürlükteki 1982 Anayasası, özgürlük ve demokrasiyi kurumsallaştırmaktan çok, "kutsal" saydığı devletin otoritesini pekiştirmeyi amaçlamaktadır.[20] Gözübüyük'ün yerinde değerlendirmesiyle, "(...) her iki anayasa, devletin varlığını önkoşul olarak görmekle birlikte, 1961 Anayasası temel hak ve özgürlükler açısından önceliği kişiye vermiş, kişinin özgürleştirilmesi için devleti görevli saymıştır. Buna karşılık, 1982 Anayasası ise, önceliği kişiye değil devlete ve 'devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğü'ne vermiştir."[21]

Bireyleri devletin ve siyasal iktidarların gücü ve baskısı karşısında koruyan insan hakları konusunda kaydedilen ilerlemenin de doyurucu olduğu söylenemez. Oysa, gerçek yurttaşlık bilincinin insan haklarına saygılı bir toplumda daha kolay kökleştiği açıktır. Türkiye Avrupa ile bütünleşme çabalarını sürdürürken, insan hakları alanındaki yetersizliklerin sık sık gündeme gelmesi rastlantı değildir. Siyasetçilerimiz her fırsatta "Yüce Türk milleti", "Necip halkımız", "Sevgili yurttaşlar"dan söz etseler bile, "tek ve değişmez kültürel kimlik, tek tip eğitim, tepeden aşağı verilen doğru anlayışları" ülkemizde hâlâ egemendir.[22] Yurttaşı bir "tabi" konumunda tutan bu zihniyetin, siyasal sistemin aksamasında önemli bir payı olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Ekonomik yapı ve yurttaşlık

Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerindeki merkeziyetçi, vesayetçi, otoriter ve seçkinci geleneğe ilişkin bu genel değerlendirmelerimizi tamamladıktan sonra şu soruyu sormamız gerekir: Daha demokratik bir toplum olmamızı sadece bu yönetim zihniyeti mi engelledi? Buna cevabımız, hayır olmalıdır. Çünkü demokrasi her şeyden önce güçlü bir sivil toplumun desteğinde gelişir. Oysa Türkiye'de, kendiliğinden doğmuş, büyük ölçüde kendi kendine yeterli, her biri farklı çıkarları savunan, devletten bağımsız ancak ortak değerlere veya hukuksal bir düzene bağlı gönüllü toplumsal örgütlenmelerin oluşturduğu ve devletle özel alan arasında bir köprü işlevi gören sivil toplum[23] Batı'yla karşılaştırıldığında görece uzun bir süre sonra ortaya çıkmıştır. Bunun bir nedeni de ekonomik ve sosyal koşulların yetersizliğidir.

Osmanlı toplumsal düzeninde, son yüzyıllarında değişmeye uğramış olsa da toprak özel mülkiyeti yaygın değildir. "Preband" sistemi olarak nitelenebilecek bu uygulamada, asker ve sivil kamu görevlileri devlete ait topraklardan veya öteki kamu gelirlerinden rant alırlar. Preband, pazar ekonomisinin gelişmesine ve merkezi siyasal güce karşı güç odaklarının oluşmasına elverişli değildir. Osmanlı İmparatorluğu ve "Asya Tipi Üretim Tarzı" tartışmalarına[24] yeniden dalmadan da görüleceği gibi, ganimet, rant, müsadere ve mülkiyetsiz-

17. Soysal, M., *Anayasaya Giriş*, AÜSBF Yayınları, Ankara, 1968, s. 220.

18. Soysal, M., "Le constitutionalisme républicain et l'évolution sociale en Turquie", *CEMOTI*, S. 7, 1989, s. 61.

19. Özbudun, E., *Türk Anayasa Hukuku*, Yetkin Yayınları, Ankara, 1993, s. 20-21.

20. Tanör, B., *age.*, s. 378.

21. Gözübüyük, A. Ş., *Anayasa Hukuku*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1993, s. 147.

22. Aksoy, M., "Siyaset ve Toplum", *Radikal*, 15 Haziran 1998.

23. Özbudun, E., "Civil Society and Democratic Consolidation in Turkey", *Transactions*, C. 7, 1997, s. 85.

24. Divitçioğlu, S., "Modèle Economique de la Société Ottomane", *La Pensée*, S. 144, 1969, s. 41-60.

lik üzerine kurulu, sürekli savaşan ve yeni vergi kaynakları arayışında olan bir ülkede ne toplumsal refah kalıcı olur, ne de ekonomi gelişir. Ezilen halk yoksul, eğitimsiz ve güvencesiz kalırken, üretim, ticaret ve sanayi gelişemez. Sermaye birikimi ve kapitalist ilişkilerin filizlenmesi Türkiye'de ancak 19. yüzyılın ikinci yarısında o da imparatorluğun batı yakasında ve daha çok yabancı ülkelerin ve Müslüman olmayan Osmanlı tebaasının çıkarları doğrultusunda gerçekleşebilmiştir. Ağır vergiler altında bunalan halkın, baştakilere direnme gücü bulunmamaktadır. Dönem dönem "isyanlar" çıksa bile, devletin askeri güçleri tarafından kolaylıkla bastırılmaktadır. Geçim mücadelesi ve dini tevekkül anlayışıyla yaşayan kitlelerin bu sürekli güvensizlik ve istikrarsızlık ortamında, siyasal iktidarı denetleyebilecek ne bilinci ne de gücü vardır.

Ekonomik yapı-siyasal sistem paradoksu

Osmanlı'da bir ulusal burjuvazi yoktur. Oysa, kapitalist ilişkilerin gelişmesinin ve toplumda devletten bağımsız güç odaklarının ortaya çıkmasının siyasal açıdan da yeni düzenlemelere yol açması kaçınılmazdı. Modern demokrasinin gelişmesinde burjuva sınıfının dinamizminin ve örgütlenme yeteneğinin payı büyüktür. Üretim ilişkilerinin toplum ve siyasal rejimler üzerinde oynadıkları rol, sadece Marksistlerin öne sürdüğü bir gerçek değildir. Feodal üretim ilişkilerinin monarşiyi, burjuva üretim ilişkilerin demokrasiyi desteklediği açıktır. Siyasal bilimciler, örneğin cumhuriyetçi bir düzenin, düzenin kurucu ve savunucusu olarak burjuva sınıfının öteki toplumsal sınıflar üzerinde egemenlik sağladığı belirli bir "sosyal formasyon" gerektirdiği konusunda genellikle görüş birliği içindedir. Ne var ki, 1920'ler Türkiyesi'nin solcu aydınlarından Celal Nuri ve Şefik Hüsnü bile, ülkede sanayileşmenin çok ilkel kaldığını, ne burjuvadan ne de kapitalistten söz edilebileceğini söyleyeceklerdir.[25]

Osmanlı döneminde olduğu gibi erken Cumhuriyet döneminde de, Batı'daki burjuvazi benzeri, ekonomik kaynakları denetimi altına alan, pazar ekonomisine dayalı güçlü bir sosyal sınıf oluşmamıştır. Aynı şekilde, gücünü pazar ekonomisi ve özel mülkiyetten alan bağımsız kent yönetimleri ve meslek örgütleri de bulunmamaktadır. Cumhuriyet rejimini kuranların işi kolay değildir, çünkü büyük bir paradoksu bir an önce ortadan kaldırmak zorundadırlar: Kurdukları siyasal düzen toplumun ekonomik ve sosyal gelişmişlik düzeyinden çok ileridedir.[26] Gerçekten de, imparatorluğun en gelişmiş bölgeleri ve görece daha iyi yetişmiş Müslüman olmayan unsurlar Birinci Dünya Savaşı sonrasında gitmiş,[27] geride yarıfeodal ekonomik ve sosyal ilişkilerin ve dinin ağır bastığı bir "sosyal formasyon" özelliği taşıyan Anadolu kalmıştı. Oysa, böyle bir sosyal formasyon eski rejime uygundu, cumhuriyete değil. Padişahlığa son veren cumhuriyet kurucuları, mutlakiyetçi krallıklara karşı "ulusal demokratik devrim"lerini çok önce tamamlamış Batı toplumlarında olduğu gibi, ulusal bir burjuvazinin dayanağından yoksundu. Eğer padişahlık ve cumhuriyet arasında bir referandum yapılsaydı, eski düzen yanlılarının çoğunlukta olacakları açıktı.

Bu olumsuz koşullar göz ardı edilerek, genç Cumhuriyet'in yöneticilerinin, devleti yücelten, yurttaşı küçümseyen, toplumsal, dinsel ve siyasal muhalefeti sindiren siyasal uygulamalarını "bir istibdat yönetimi" olarak değerlendirme kolaylığına sapılmamalıdır. Böyle bir bakış, Niyazi Berkes'in de vurguladığı gibi, "eksik ve yanıltıcıdır".[28] Cumhuriyet'in ilk dönemine rejim/toplum paradoksu bağlamında da gerçekçi bir yaklaşım gereklidir. Kaldı ki, günümüz Türkiyesi başlangıç paradoksunu aşacak dinamizme kavuşmasını büyük ölçü-

25. Ünsal, A., "Atatürk's Reforms: Realization of an Utopia by a Realist", *The Turkish Yearbook of International Relations*, XVIII, Ayrı baskı, AÜSBF Yayınları, Ankara, 1983, s. 41.

26. Ünsal, A., *agm.*, s. 42.

27. Keyder, Ç., *agm.*, s. 152.

28. Tanör. B., *age.*, s. 72.

de Cumhuriyet'e borçludur. Benzer bir paradoksu yaşayan bir başka ülke de 1917 Rusyası'ydı. Sosyalist rejim "toplumsal formasyon" olarak ileri bir kapitalist düzen yaşandıktan sonra geçerlik kazanabilirdi. Sovyet devrimcileri, sosyalist düzeni, Avrupa'ya oranla çok daha geri kalmış bir ekonomiye sahip, köylülüğün, gelenekçi ve vesayetçi eğilimlerin ağır bastığı Çarlık Rusyası'nda kurdular. Zor kullandılar, başarı kazanır göründüler, ama sonunda yenildiler. Ülkeyi sanayileştirseler bile, toplumsal paradoksu aşamadılar; müreffeh ve özgür bir proletarya devleti yaratamadılar ve eski Rusya yeniden kuruldu. Ulus-devletin mimarı Kemalizm ise, otoriter eğilimlerine, devletçi ve korumacı ekonomi politikalarına, popülist eğilimlerine rağmen, ulusal burjuvaziyi yaratmayı ve ülkeyi çok partili düzene sokmayı başarmıştı.

Sivil toplum, pazar ekonomisi ve demokrasi

Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemlerinde ekonomik geri kalmışlık sonucu, "memleketi kurtarmak" ya da "Cumhuriyet'i kollamak" yolundaki çaba ve reformların, tepeden ve otoriter yöntemle uygulamaya geçirilmesi ve bireylerin hak ve özgürlüklerine yeterli duyarlık gösterilememesi, bir yerde doğaldı, çünkü merkezi gücü frenleyebilecek bir sivil toplum yoktu. Dahası, ulusal burjuvazinin başını çektiği yerleşmiş bir ekonomik düzen bulunmadığından, ekonomik kaynaklar devletin elinde toplanıyor, onun aracılığıyla topluma dağıtılıyordu. Eğer ülkede pazar ekonomisi ve sosyal farklılaşma güçlü olsaydı, siyasal inisiyatif ve katılımın sadece devlet seçkinlerinin tekelinde kalamayacağı açıktı. Çünkü kapitalizm belli bir gelişme düzeyine ulaştığında, devlet ile kapitalizm arasında yapısal bir bağımlılık doğar.[29]

Ekonomik sistem ile istikrarlı bir demokrasi ve güçlü medeni ve siyasal haklar arasındaki ilişkiler Lane tarafından da ortaya konmuştur. Demokrasinin, ekonomik refahtan çok, pazar ekonomisine dayalı, istikrarlı bir burjuva liberal düzeninin varlığıyla ilişkili olduğu görülmektedir.[30] Gerçekten de, eğer salt refah ölçüt alınsaydı, kişi başına 30 bin dolar yıllık geliri olan petrol zengini Brunei Sultanlığı dünyanın en demokratik ülkeleri arasında yer alırdı, Suudi ailesinin yönetimindeki Suudi Arabistan da. Yoksul Hindistan'ın bu ülkelere oranla daha demokratik bir yönetim geleneğine sahip olmasında, ekonomik refah düzeyi dışında değişkenlerin ağır bastığı da açıktır. Putnam'ın İtalya'nın gelişmiş kuzeyi ve geri kalmış güneyinde demokrasinin farklı işleyişinin nedenlerini araştıran çalışmasında, ekonomik büyümenin kamusal bilinci *(civic spirit)* doğurmasından çok, kamusal bilincin ekonomik büyüme ve demokratik kurumların işleyişini doğurduğuna dikkat çekilmektedir.[31] İstikrarlı bir ekonomik düzene sahip olmayan, ayrıca sivil toplumun gelişemediği ülkelerde yurttaşlık haklarının güdük kalması doğaldır. Nitekim, Türkiye'de siyasal ve sosyal hakların genişletilmesi (eşit oy hakkı, çok partili düzene geçiş, sendikal haklar, vb), kırsal kitlelerden gelen baskılar veya sayıca az, deneyimsiz, güçsüz emekçilerin savaşımları sonucu "alınmış" değil, "yukarıdan" verilmiştir.[32] Sözgelimi, 1961 Anayasası'nın ardından genişletilen sendikal özgürlükler, 1946'da çok partili düzene geçildikten sonra sendikalara ve sol partilere izin vermesinin ardından onları kapatmakta hiçbir toplumsal direnişle karşılaşmamış olan siyasal iktidarın "paternalist" tutumuyla gerçekleşmiştir. Bu haklar verilmişti, çünkü model alınan Batı'da öyleydi.[33] Ne var ki, 1971 askeri darbesi sonrasında sendikal haklar daraltılmıştır. Bu kez işçi sendikaları sayıca daha çok ve bilinçli olmalarına karşın, kitlesel destekten yoksundular.

29. Kazancıgil, A., "De la modernité octroyée par l'Etat à la modernité engendrée par la société en Turquie", *CEMOTI*, S. 9, 1990, s. 9-13.; Przeworski, A.,-Wallerstein, M., "Structural Dependence of the State on Capital", *American Political Science Review*, c. 82, S. 1, 1988, s. 11-29.

30. Lane, J.-E., Ersson, S., *Comparative Politics*, Polity Press, Cambridge, 1994, s. 199-201.

31. Putnam, R.B., *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, New Jersey, 1993.

32. Yılmaz, H., "Democratization from above in Response to the International Context: Turkey, 1945-1950", *New Perspectives on Turkey*, S. 17, 1997, s.1-38.

33. Öniş, Z.,-Webb, S. B., "Turkey: Democratization and Adjustment from Above", *Voting for Reform*, Haggard, S. & Webb, S. B. (der.), 1994, s. 136-143.

Türkiye'de kapitalist ilişkiler gelişirken, işveren sendikaları ve örgütlerinin, paternalist gelenekten sıyrılarak, siyasal iktidara karşı daha bağımsız ve güçlü bir konuma geldikleri hâlâ söylenemez. Türkiye ekonomisi 1980'lerden bu yana liberalleşse de, temelde devlet, özel sektör için hem bir yasama ve kararname mercii (ithalat-ihracat mevzuatı, koruma, faiz oranları, vergi hadleri), hem de yağlı bir müşteri olma konumunu koruyor (özelleştirmeler, kamu finansmanı, ihaleler, vb). Bir de madalyonun öbür yüzü var: Ekonomik kalkınmanın faturasını geniş halk yığınları ödüyor. Kronik enflasyon orta sınıfları eritirken, zenginler daha zengin, yoksullar daha yoksul oluyor. Sosyal devletin sundukları giderek azalır, gelir dağılımındaki adaletsizlik artarken, kara para ve rüşvetin dayanılmaz hafifliği ve "köşeyi dönmek" tutkusu vatandaş etiğini olumsuz yönde etkiliyor. Dahası, küreselleşen dünya gerçeği bağlamında, ulus-devletin siyasal ve ekonomik yönden zayıflaması dolaylı olarak yurttaşın gözünde meşruiyetini yitirmesine yol açıyor.[34]

Yıkılan bir imparatorluğu kurtarma, Cumhuriyet'i koruma

Yetersiz ekonomik ve sosyal koşulların, ülkedeki yönetim zihniyeti ve bunun da demokrasi, yurttaş ve insan hakları üzerindeki olumsuz etkilerine kısaca değindik. Birey hak ve özgürlüklerinin Türkiye'de kısıtlı kalmasının bir başka nedeni de ülkemize özgü iç ve dış konjonktürlerden kaynaklanmaktadır. Tabii sertlik politikasını yeğleyenlerin bu konjonktürleri bahane ettikleri de olmuyor değil, ama Türkiye'nin jeopolitik konumunun bazı toplumsal endişeleri sürekli canlı tuttuğu, bunun da yurttaşların hak ve özgürlükleri üzerinde baskıya yol açtığı gözden kaçırılmamalıdır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflaması sonucu, kuşatılma ve parçalanma tehlikesinin, özellikle 1699 Karlofça Antlaşması'ndan sonra, yönetici kesim üzerinde yarattığı kaygıyı anımsayalım. Ordunun modernizasyonu, yönetimdeki merkeziyetçi eğilimlerin daha da artması ve Tanzimat reformları hem bu dış tehditlere, hem de imparatorluk bünyesinde başlayan milliyetçilik ve bağımsızlık hareketlerinin oluşturduğu iç tehlikelere karşı bir cevap arayışıdır. Ne var ki, sırasıyla uygulanmak istenen "üç tarz-ı siyaset"in (Panosmanizm, Panislamizm ve Pantürkizm) de imparatorluğun çözülmesini ve Batı'nın gözünde "Hasta Adam" konumuna düşmesini engelleyemediği ortadadır. Peşpeşe yenilgiler Osmanlı'da zaten mevcut devletin yüceltilmesi, korunması ve kollanması sendromunu daha da arttırmıştır. "Genç Osmanlılar" ve "Genç Türkler"den nöbeti alan İttihat ve Terakki Cemiyeti, devletin kurtuluşunu Batılılaşma ve Türk milliyetçiliğinde görüyordu. Asker ve sivil seçkinlerin öncülüğünde başarıya ulaşan 1908 Hürriyet Darbesi'nin ardından, artık siyasal partiye dönüşen İttihat ve Terakki'nin yöneticileri, gerici 31 Mart Vakası'nı da asker gücüyle bertaraf ettikten sonra, giderek tüm muhalefeti susturma ve siyasal özgürlükleri kısıtlama eğilimine girmişlerdir. İmparatorluğun Birinci Dünya Savaşı'nda tarihinde ilk kez yabancı işgaline uğraması ve yenilgiden sonra sarayın imparatorluktan kalan son toprak Anadolu'yu bile galip devletler arasında paylaştıran Sevr Antlaşması'nı imzalaması da, asker ve sivil aydınlar üzerinde büyük bir şok yaratmıştır.

"Vatanın kurtarılması" için Kemalist güçlerin önderliğinde ulusal direniş başlatılmıştır. Kurtuluş Savaşı zaferinin ardından Lozan Antlaşması imzalanacak ve birkaç ay sonra yeni bir devlet, Türkiye Cumhuriyeti doğacaktı. Türk milliyetçiliği vatanı kurtardıktan sonra devleti yarattı. Devlet de ulusu yaratacaktı. Atatürk'ün yurttaşlık anlayışı, "Ne mutlu Türküm diyene" cümlesi ile özetlenebilir. Ulusal sınırlar içinde yaşayan herkes Türktür, Türk

34. Öniş, Z., "The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective", *Third World Quarterly*, c. 18, S. 4, 1997, s. 743-766; Keyder, Ç., *agm*, s. 154.

olabilir. Ancak, Ayşe Kadıoğlu'nun yerinde gözlemiyle, "Devlet milletini arıyordu"; başka bir deyişle, devlet milletini inşa etmek zorundaydı.[35] Bu bağlamda, cumhuriyetçi yönetim 600 yıllık bir düzeni yıktıktan sonra kurduğu ve dil, din, sınıf, ırk ve etnik farklılıklarını yok sayan laik ulus-devleti korumak amacıyla, otoriter ve tepeden inmeci olmaktan başka bir seçenek bulamadı. Zira arkasında modernleşmeden yana bilinçli kitleler yoktu. Yakup Kadri'nin ünlü *"Yaban"* romanında göstermeye çalıştığı sivil ve asker aydınlarla halkın büyük çoğunluğu arasındaki zihniyet uçurumu çok derindi. Öte yandan, Doğu'da patlak veren Şeyh Sait isyanının (1925) Cumhuriyet'i kuranların gözünde ülke bütünlüğüne karşı gerici ve ayrılıkçı yeni bir tehdit olarak algılanması doğaldı. Ama Doğu'daki isyanı bastırmak için çıkarılan Takrir-i Sükûn yasasının, aynı zamanda ülkedeki tüm muhalefeti susturmak, siyasal ve bireysel özgürlükleri askıya almak için de kullanılmasını, devleti korumak, ulusal güvenlik ve beraberliği sağlamak kaygılarına, başka bir deyişle, rejimin özgüven eksikliğine bağlayabiliriz. Bu nedenledir ki, "Birimiz hepimiz, hepimiz birimiz için" anlayışıyla, "sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitle" olarak tanımlanan toplumda, sınıfsal farklılıklar ve eşitsizlikler de görmezlikten gelinmiş, karşı düşünceye özgürlük tanınmamıştır. Laik devleti, ülke bütünlüğünü ve ulusal beraberliği koruma refleksine koşut olarak, en basit dinsel, ekonomik veya siyasal taleplere, örgütlenme ve muhalefet girişimlerine bile, irtica, bölücülük, komünizm ve faşizm tehlikesi bağlamında bakılmış; sol hatta liberal hareketin de önü kesilmiştir.

Devleti, vatanı korumak ve gerekirse kurtarmak, Osmanlı seçkinleri gibi Cumhuriyet seçkinlerinin de adeta genlerine kazınmış bir duygudur. Resmi ideoloji, toplumun üyelerinin ulusal birlik içinde, ülke bölünmezliğini savunmasını, bu yönde davranmasını ister ve onlara yol gösterir. Ama unutulmamalı, yüzyıllardır süren gerilemenin sonunda koca bir imparatorluk yitirilmiş, son kalan toprak parçasının bütünlüğü daha da önem kazanmıştır. Uygulanan politikalarda demokrasiyle bağdaşmıyan aksaklıklar olsa da, devlet mitosunun bugüne dek güçlü kalmasında geçmişte yaşanan acı deneyimlerin ve bunun yaratttığı korku ve kaygıların payı hiç de az değildir. Örneğin, siyasal liberalleşme özellikle 1929 Dünya Ekonomik Krizi'nin ardından, devletin en üst kademesinde teşvik görmüştür. Ancak, Serbest Fırka hareketinin, yöneticileri arzulamasa bile, bir anda ülkedeki muhalefetin en güçlü odağı durumuna gelmesi, rejimin temellerinin sanıldığı kadar güçlü olmadığını da göstermiyor muydu? Daha sonraki dönemde yeniden canlanan bölünme ve irtica endişesinin de dayanaktan yoksun olduğu söylenemez (Dersim isyanı ve Kubilay olayı). Türkiye'de demokratikleşmenin engeli olarak gösterilen "Resmi ideoloji"nin, en azından 1950'lere dek, salt "ülke ve rejim düşmanlarının hayali tehditleri" üzerine kurulmuş bir baskı bahanesi olarak değerlendirilmesi yanıltıcıdır.

Buna karşılık, iki dünya savaşı arasında ve Soğuk Savaş döneminde sol düşünce ve hareketlere karşı uygulanan baskılar ülke bütünlüğü ve devletin korunması gerekçesine bağlanamaz. Gerçekten o yıllarda bir avuç olan komünistlerden korkulmasını anlamak mümkün değildir. 1970'lerde bile, sendikal hareketin güçlenmesinden kaygı duyulması ilginçtir. Sol ve sağ terörün hızlanması, ordunun 1971'de dolaylı olarak yönetime el koymasını kolaylaştırmış, ayrıca anayasada değişikliklikliklere gidilerek özgürlükler kısılmıştır. Yaklaşık on yıllık bir aradan sonra siyasal istikrarsızlık ve şiddet eylemlerinin doruğa çıktığı bir ortamda, 1980 darbesini gerçekleştiren askerler, bu kez komünizme panzehir olarak Atatürkçülük

35. Kadıoğlu, A. "Milletini Arayan Devlet: Türk Milliyetçiliğinin Açmazları", *Türkiye Günlüğü*, S. 33, 1995, s. 90.

ve dini görmüşler; ancak, özellikle dini eğitime verilen tavizler, bugün endişe duyulan şeriatçı akımları beslemekte gecikmemiştir. Öte yandan, 1984'ten bu yana ayrılıkçı terörle yeniden sahneye çıkan Kürt milliyetçiliği de, tepki olarak Türk milliyetçiliğinin canlanmasına yol açmıştır. Buna karşılık, Sovyet rejimin çöküşünün ardından, "komünizm fobisi" de giderek azalmıştır.

Türkiye'de bugün ayrılıkçı ve şeriatçı tehditler söz konusu mudur? Dışarıda, özellikle komşu ülkelerde, çeşitli nedenlerle (Kıbrıs ve Ege sorunları, Ortadoğu'da su kavgası, Türkiye'nin laik devlet düzenini baltalama, Balkanlar'daki kaos ve Kafkasya ve ötesinde petrol ve doğalgazdan pay kapma arzusu gibi), Türkiye aleyhine bölücü şeriatçı, mezhepçi hareketlere destek sağlanmıyor mu? Her iki soruya da "Hayır" yanıtının verilmesi zordur. Ne var ki, günümüz Türkiye'si 1920'lere, 1930'lara oranla çok daha gelişmiş ve güçlüdür. Laik cumhuriyet rejimi artık yerleşmiş, kitlelere malolmuştur. Bölünme ve irtica tehditleri ve dışarıdan destekli eylemler karşısında uyanık olunması yerindedir, ancak eski dönemlerdeki gibi kaygıya düşülecek bir durum yoktur. Türkiye Kürt sorununu sadece askeri değil, ekonomik ve siyasi yollarla çözebilecek, siyasal İslamı da demokrasinin kuralları içinde kalarak denetleyebilecek kapasitedir. Böyle bir bağlamda, kültürel çoğulculuk, kimlik ve siyasal İslam konuları demokrasinin potasında rahatça tartışılabilir ve çözüme kavuşturulabilir. Dünün konjonktürüyle tarihsel/siyasal belleğimizde yer eden kaygılar - günümüzün Avrupa'dan dışlanmışlık ve hasım komşularla kuşatılmışlık gerçeğini de yadsımadan - artık yönetsel bir paranoya konusu olmamalıdır. Ancak, zihniyetlerin ve resmi ideolojinin değişmesi zaman alacaktır. Devlete ve Cumhuriyet'e yönelik kaygılar, doğal olarak toplumun yaşlı kuşaklarında daha çok görülmektedir. Genelde, genç kuşaklar "devletin bekası" konusunda çok daha özgüvenli gözükmektedir. Bu nedenle, özel alanla kamusal alan arasında demokratik dengeyi kuracak ve yurttaşla devletin barışmasını sağlıyacak zihniyet değişikliğinin de Türkiye'ye 75 yılda büyük aşamalar kaydettiren bu Cumhuriyet'in içinde gerçekleşmesi beklenmelidir.

İnsan: Değerler ve kurumlar

Ülkemizde herkesin üzerinde birleştiği ve nerdeyse klasikleşen bir saptamayı yineleyelim: Türkiye'de siyasal katılımcılık ve siyasal ahlak düzeyinde yurttaşlık bilinci yeterince gelişmemiştir. Ancak, yurttaşların siyasal uyuşukluğu ya da kamu yararına karşı umursamazlıklarının gerisinde, sadece otoriter ve seçkinci devletin bireyi ikinci plana atan bilinçli politikalarını ve resmi ideolojiyi aramak da önemli bir eksikliktir.

Yurttaşların ülkenin siyasal yaşamına etkin bir biçimde katılmaları demokratik yurttaşlık bilincinin gelişmesine bağlıdır. Birey indinde bu bilincin gelişmesini engelleyen ya da sınırlı kılan çeşitli etmenler, kişisel ve çevresel olarak iki grupta ele alınabilir. Siyasal sosyalleşme sürecinin başlangıç noktası ailedir. Ancak bireyler aileleri dışında toplumsal çevreyle de sürekli bir alışveriş içindedir. Başka bir deyişle birey, geldiği ailesi kadar ve belki de daha önemli bir ölçüde, içinde yaşadığı toplumun siyasal kültürü ve siyasal kurumlarının işleyişinden etkilenir. Lagroye'nin vurgulamasıyla, "bir grubun üyelerinin siyasal iktidar tasavvurları toplum üzerindeki inançlarından ayrılamaz."[36] Bu nedenle, yurttaşlık alanında sergilenen edilgen ya da etken bir davranış, bir ölçüde, bireyin istek ve gereksinimlerine bir tepkiyi yansıtabilir. "Bununla birlikte, bireyin istek ve gereksinimleri ancak iç dünyası ile

36. Lagroye, J., *Sociologie Politique*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques & Dalloz, Paris, 1991, s. 391.



Türkiye İşçi Partisi'nin seçim afişi (1965), *TETTV arşivi.*

dış dünyası arasındaki ilişkiler çerçevesinde şekillenirler".[37]

Ataerkil zihniyet

Bireyin yurttaşlık düzeyi yalnız kişisel yapısı ile değil, aynı zamanda yakın çevresinin değer, inanç ve kurumlarına bağlılığı ve aidiyetini barındıran özel alanı ile kamusal alan sivil toplum, siyasal toplum - devletle ilişkileri ve etkileşim sonucu belirlenir.

Aile yapısı

Bireylerin siyasal değer, tutum ve davranışlarını etkileyen biyo-psiko-sosyal özelliklerin, eğitim ve meslek düzeyleri gibi etmenlerin payı büyüktür. Türkiye'de özellikle ailenin rolü önemlidir. Ailenin birey üzerinde sosyal ve siyasal sosyalleşme boyutlarında çifte bir etkisi vardır: Birey siyasal değer, tutum, inanç ve davranışlarını ilk kez, "birincil grubu" olan ailesinde kazanır. Dahası, bireyin üyesi olduğu ailenin yapısı, anne ve babasının bireye karşı davranışlarının etkisi onun üzerinde kalıcı izler bırakırken, ailenin dışındaki siyasal sistemi algılamasına da öncülük etmektedir. Gerçekten de, Türkiye'nin bir "yasaklar ülkesi" olarak nitelendirilmesinde aileden başlayan yasak zincirinin toplumun her katına sirayet etmesi ve bu arada siyasal topluma da uzanması kadar doğal ne olabilir? Örneğin, ataerkil aileden gelen bir kişinin, otoriter siyasal yönetime de benzer bir meşruluk atfetmesi ve itaat etmesi daha kolaydır: İktidar sahipleri güçlü babayla eş tutulurken, sosyal ve siyasal sosyalleşme örtüşmektedir.

Türk ailesinin büyük kentlere göç olgusuna rağmen, genelde geniş aile özelliğini koruduğu ve babanın baskın kişiliğinin egemen olduğu ve grup ortak kimliğinin öne çıktığı ataerkil yapısının, bireylerin davranışlarını sıkı bir denetim altında tuttuğu bir gerçektir. Çocukların hatta gençlerin sıkı bir disiplin anlayışı içinde yetiştirildiği ortalama aile düzeni içinde kolaylıkla "rüştüne" varamayan birey, kendi ailesini kurduğu zaman da, bu kez devlete karşı rüştüne ermemiş bir yurttaş konumunu kabule doğal olarak yatkınlaşmaktadır: "Devlet Baba" anlayışı halkımızın siyasal yaşamı hâlâ akrabalık bağlarına indirgemesinin tipik yansımalarındandır. Hem döven hem seven paternalist devlet. Ailesi sayesinde beslenen, korunan, sevilen, ancak "uslu olması ve büyüklerin sözünden çıkmaması" sık sık hatırlatılan bireyin, otoriter yetişme koşullarının etkisiyle, genelde kendini ezik hissetmesi ve dolaylı olarak iktidar sahiplerine de yurttaştan çok, tebaa anlayışı içinde itaat etmesi bir yerde kaçınılmazdır. Ataerkil aile yapısı ile merkeziyetçi ve baskıcı yönetim arasındaki ilin-

37. Bektaş, A., *Kamuoyu, İletişim ve Demokrasi*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1996, s. 72.

i ortadadır. Türkiye'de devletin yeterince gelişmemiş sivil toplum üzerinde kolay baskı kurabilmesinin ve yurttaştan gelen direnmenin güçsüzlüğünün gerisinde, aile yapısının pa- rı unutulmamalıdır.

Türkiye'de birey üzerinde sosyal normların baskısı güçlüdür. Kişilik yapısında, üyesi bulu- nan grupta (biz) otoriteye saygı duymak, itaat ve eziklik duygusu kadar, öteki gruplara karşı (onlar) hasmane yaklaşım, etnosantrizm, tutuculuk ve saldırganlık, hoşgörüsüzlük gibi özelliklerin öne çıkması, bir ölçüde aileden kaynaklanmaktadır.[38] Uzlaşmacı siyaset anlayışından çok, dayatıcı ve çatışmacı siyaset anlayışının ağır basmasında aile yapısının da rolü vardır.

Her ne kadar günümüzde, ailenin bireyi sosyalleştirici ağırlığı; ekonomik ve sosyal gelişme, köyden kente göç, eğitim düzeyinin giderek yükselmesi, sanayileşme ve toplumsal hareketliliğin artışı, dahası basın, radyo, TV'nin aracılığıyla yayılan başat kültürün egemenliği nedenleriyle zayıflamaktaysa da, bu gelişmeler toplumun her kesimine ve her düzeyine eşit olarak yansımamaktadır. Bu yüzden, aile kurumu Türkiye'de sosyalleştirici ve siyasallaştırıcı önemini korumaktadır. İlişkilerde duygusal niteliğin öne çıktığı birincil toplumsal grup olan ailenin, Türkiye genelinde toplumsal akışkanlığın (sosyal mobilite) artmasına karşılık, üyelerine hâlâ belli bir dayanışma, yardımlaşma ve güven ortamı sağladığı açıktır. Gittikçe "maddileşen", yaşaması zorlaşan dış dünyaya karşı aile bir kalkan işlevini yerine getirirken, kırsal yörelerde olsun, yüksek oranda göç alan büyük kentlerin çevresinde olsun, ataerkil anlayışa dayalı geleneksel aile yapısı gücünü korumaktadır. Türkiye'de modern "çekirdek aileye" doğru evrim hızlansa bile, sözgelimi, aile ekonomisi açısından, Batı ülkelerindeki çekirdek aileye oranla önemli farklılıklar taşıması, ataerkil anlayışın hâlâ geçerli olmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin, Taner Berksoy ve Emre Kongar'ın ortak araştırmalarında saptadıkları gibi, birden çok kişinin para kazandıkları ailelerin çoğunda, para hâlâ babanın elinde toplanmakta, baba bu parayı aile üyelerinin gereksinimlerine göre bölüştürmektedir.[39]

Babanın baskın kişiliğinin egemen olduğu ve grup ortak kimliği ve dayanışmasının öne çıktığı "ataerkil" aile yapısı bireylerin tutum, değer ve davranışlarını büyük ölçüde denetim altında tutmaktadır. "Babanın buyrultusunun egemenliği, ailenin öteki üyelerinin özgürlüklerini kısmakta ve buna benzer 'geleneksel aile kalıntıları', çekirdek aileyi denetim altında tutmaktadır."[40] Bununla birlikte, güçlü ve otoriter aile yapısının, demokratik anlamda aktif ve katılımcı yurttaş olmayı muhakkak engellediği sonucu da çıkarılmamalıdır.[41] Gene de, bu durum, özellikle Türkiye gibi geçiş toplumlarında, bireyin aile dışı otorite ilişkileri için bir model oluşturmasını da bir ölçüde körüklemektedir. Başka bir anlatımla, ataerkil, otoriter aile ilişkilerin ağır bastığı bir toplumda,[42] otoriter bir siyasal sisteme karşı direniş daha azdır. Aynı şekilde, otoriter bir siyasal sistemin de o toplumdaki aile yapısını etkilemesi doğaldır. Karşılıklı bir etkileşim söz konusudur.

Kısacası, vesayet ve himaye anlayışı aileden devlet yönetimine, birbirini etkilemektedir. Aile yapısı ile ideolojik sistemler arasında yakın bir bağ vardır. Örneğin, 132 ülkenin verileri karşılaştırılarak yapılan bir araştırmada, bireyci çekirdek aile yapısı ile demokrasi arasında ortaya çıkan anlamlı ilinti (r = .41) de bu görüşü doğrulamaktadır:

38. Kağıtçıbaşı, Ç., *Sosyal Değişmenin Psikolojik Boyutları,* Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, Ankara, 1972, s. 28,35,97-103.

39. Kongar, E.,-Berksoy, T., *İstanbul Halkının Günlük Yaşam Biçimi ve Tüketim Davranışları Araştırması,* İstanbul Ticaret Odası, 1990, s. 12-13.

40. Kongar, E., *21. Yüzyılda Türkiye,* Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 599.

41. El Alaoui, H. B. A., "Etre citoyen dans le monde arabe", *Le Monde Diplomatique,* Temmuz, 1995, s. 11.

42. Kazancıgil, A., *agm.,* 1982, s, 80.

Tablo 1. Aile kurumları ve yerleşmiş demokrasi

	Demokrasi	Demokrasi yok
Bireyci aile modeli	21	16
Kollektivist aile modeli	15	80

Kaynak: Lane, J. E., *Constitutions and Political Theory*, Manchester, 1996, s. 207 (N=132).

Vesayet ve himayecilik: Popülizm

Türkiye'de kitlelerin sık sık dile getirdiği "Kurtar bizi Baba", "Bize bir iyilik yap Baba" istekleri de herşeyin devletten, hükümetten beklenildiği ataerkil siyasal kültürün devamıdır. Hükümetler ve siyasal partiler gerek kırsal gerekse kentsel düzeyde yurttaşa, daha doğrusu seçmene şirin gözükmek ve desteğini almak için yıllardır "patronaj ilişkilerinin" yani popülist politikaların kolaylığından yararlanma yoluna gitmişler ve gitmektedirler. Her kesim kendisine sağlanan maddi çıkarlara göre hükümetleri değerlendirirken, hükümete "Peki, köylünün mahsulüne bu yüksek taban fiyatlarının, sanayiciye vergi indiriminin maliyetini hangi mali kaynaklarla karşılayabileceksiniz? Bu giderler toplumun öteki kesimlerine fatura edilmiyor mu?" diye soran yurttaş sayısı çok sınırlıdır.

Yönetim geleneği ve anayasal düzeninin yurttaş katılımcılığını teşvik etmemesine karşın, çok partili düzene geçişten bu yana seçimlerde oylarını kullanan yurttaşların iktidarı belirlemekte artan önemi ortadadır. Ne var ki, 1970'li yıllarda yapılan araştırmalarda kırsal alanlarda seçime katılma oranlarının kentlere göre daha yüksek oluşunun "özerk oy"dan çok, "bağımlı oy"dan kaynaklandığı görülüyordu: "Türkiye'nin azgelişmiş kırsal bölgelerinde kişisel bağlılık veya sosyal dayanışma temeline dayanan siyasal katılmanın yaygın oluşuna karşın, şehirlerin dar gelirli grupları arasında çıkar saikine dayanan siyasal katılmanın ön plana çıktığı söylenebilir."[43]

Türkiye'de "güdümlü seçmen" olgusu, himayecilik ve vesayetçilik kavramları ile özetlenebilir. Geri kalmış yörelerin yarı feodal ilişkileri içinde, sosyoekonomik yönden güçlü ailelere kayan oylarla biçimlenen aşiret ve etnik gruplara, dinsel tarikatlara aidiyet duygusu ve bunun içerdiği siyasal dayanışmaya ve karşılıklı çıkarlara dayalı "kliantelizm" geleneği, farklı biçimlerde ülke düzeyine de yansımaktadır: Hükümetlerin belli sosyal kesimler veya bölgeler için, örneğin buğday, çay, tütün taban fiyatlarını yüksek tutarak seçmeni kendine bağlamayı amaçlayan popülist politikaları bir çeşit kliantelizmdir. Türkiye'de sol partilerin güçsüzleşmelerinin yarattığı "siyasal boşluk"tan yararlanmak isteyen Refah/Fazilet gibi İslamcı siyasal partilerin yoksullara "adil toplum" vaadi de Ziya Öniş'in deyimiyle bir "hiperpopülizm" örneğidir.[44] Öte yandan, günümüzde kentsel alanda artan "ekonomik rant" yarışı da sağladığı büyük çıkarlar nedeniyle, yurttaş bilinci ve etiğini ikinci plana atmaya başlamıştır. Sözgelimi, İstanbul gibi gelişmiş bir merkezde gecekondularda oturan halkın, genelde kamu hizmetleri açısından, devlet-yurttaş ilişkisi yerine, geleneksel cemaat ve hemşerilik ilişkilerine bel bağladığı ve bundan yararlandığı izlenmektedir. Emre Kongar'ın da işaret ettiği gibi, "Eğitim gibi bir kamu hizmeti alanında 'Kuran kursları' ve benzeri eğitim etkinlikleri çerçevesinde ortaya çıkan cemaat ilişkilerinin egemenliğinin ülkenin genel demokrasi ve vatandaşlık kültürü bakımından ne gibi kalıcı ve ciddi sorunlar doğuracağı açıktır."[45]

43. Özbudun, E., *Türkiye'de Sosyal Değişme ve Siyasal Katılma*, AÜSBF Yayınları, Ankara, 1975, s. 188.

44. Öniş, Z., *agm.*, 1997, s. 754.

45. Kongar, E., *age.*, 1998, s. 593.

Ozetle, kırsal alanda olsun, kentsel alanda olsun, bireyselliğin ve özerk siyasal davranışların güçlenmesini engelleyen bu tür cemaatlerin sağladığı kimlik ve çıkarlar, modern ulusal kimliğe, "rasyonel ve etik yurttaşlığa" yer yer baskın çıkmakta; bu durum da çoğulcu demokrasi açısından olumsuz sonuçlara yol açmaktadır.

Eğitim yöntemi ve düzeyi

Aile ve cemaat ilişkilerinin birey üzerindeki hiyerarşik baskılarının yanı sıra eğitim sistemimizin yetersizlikleri de, sorumlu ve iktidarı sorgulayıcı yurttaşların çoğalmasını engellemektedir. Türkiye'de uygulanan ve popülist politikalarla sıkça yaz boz tahtasına dönüştürülen öğretim sistemlerinin öğrencilerde bağımsız düşünebilme ve davranma yeteneğini artırmaktan çok köreltiği, dogmatizme ve ezberciliğe dayalı olduğu ve sonuçta baskıcı bir işlev gördüğü bilinen bir gerçektir. Öğretmen-öğrenci ilişkilerinin de genelde otorite kalıpları içine hapsolması, öğrencinin eğitilmekten çok ezilmesine neden olmaktadır. Türkiye'deki siyasal kültürün katı, farklı düşüneni dışlayan, dogmatik ve mutlakçı özellikler taşımasında "milli eğitim sistemini"nin rolü gözden kaçırılmamalıdır.[46] Oysa, liberal kültürle demokrasi arasında önemli bir ilinti vardır. Örneğin, 93 ülkeyi kapsayan bir araştırmada bu değişkenler arasında yüksek bir korelasyon (r = .67) saptanmıştır.[47]

Siyasal sosyalleşme yönünden, bu tür bir eğitim anlayışının, gençlerin yurttaşlık bilincini daha doğmadan zayıflattığı söylenebilir. Eğitim düzeyinin ülke genelinde pek yüksek olmadığı; üstelik, ilk, orta ve özellikle yüksek öğrenim fırsatlarının bireylerin maddi koşullarına ve bölgelere göre eşitsiz dağıldığı da göz önünde tutulmalıdır. Kısacası, Türkiye'de yurttaşlık bilinci ve sorumluluğunun gelişmesini engelleyen etmenler arasında eğitim yöntemi ve düzeyinin yeterince demokratikleştirilememesinin de payı vardır.

Gönüllü kuruluşlar ve siyasal partiler

Tocqueville'in Amerika'da Demokrasi'sinden günümüze, yerel düzeyde gönüllü örgütlenmelerin yaygın ve etkili olmaları ile demokrasi ve ekonominin iyi işlemesi arasındaki yakın ilişki sıkça ortaya konmuştur: Demokrasi gelişmiş bir kamusal bilince dayalıdır. Örgütlü yaşama katılım, bir çeşit "sosyal sermaye" yaratır ve insanlar arasındaki etkileşimin "güven" üzerinde kurulmasını sağlar.[48] Bu yüzden, yurttaşların gönüllü örgütlerde bir araya gelmelerinin aynı zamanda siyasal düzenin meşruluğunu artırıcı bir işleve de sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Çekingen katılımcılık

Türkiye'de yurttaşlık zor zanaattır, çünkü yurttaşlık okulu sayılabilecek yerel gönüllü kuruluşlara, günümüzdeki tanımıyla sivil toplum örgütlerine ve siyasal partilere üyelik oranı çok düşüktür. Dahası, bireyin tutum ve davranışlarında model alabileceği bu tür grup ve örgütlerin fikir, yönetim ve eylem yönünden yetersiz kaldıkları da bir gerçektir. Yurttaşın sadece özgür değil, aynı zamanda aktif olduğu postülasından hareket edildiğinde, siyasal katılımcılığın sadece seçimlerde oy kullanmakla sınırlı kalmaması gerektiği açıktır. Oysa, Haziran 1998'de Piar-Gallup tarafından yurt genelinde yapılan ve 9 Haziran 1998'de *Radikal* gazetesinde yayımlanan "2000'in eşiğinde Türkiye'nin profili" anketinde, herhangi bir parti ya da derneğe üye olmayan yurttaş oranının yüzde 90,8 olduğu ortaya çıkıyordu. Siyasal parti ve gruplara üye olanların oranı sadece yüzde 3,9'du. Geri kalan üyelikler ise şöye dağılıyordu: Sendikalar yüzde 1,3; spor kuruluşları yüzde 1,2; eğitim ve sanat grupları yüzde 0,5 ve tarikatlar yüzde 0,4; vb.

46. Belge, M., *Türkiye Dünyanın Neresinde?*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1993, s. 90-93.

47. Lane, J.-E., *Constitutions and Political Theory*, Manchester University Press, 1996, s. 206.

48. Weingast, B.R., "Political İnstitutions: Rational Choice Perspectives", *A New Handbook of Political Science*, Goodin, Klingemann (der.), 1996, s. 151.

Ovsa, toplumun her kesimine seslenmeye çalışan parti model ve anlayışının giderek etkisizleştiği bir ortamda, belirli sorunlar etrafında odaklaşabilen gönüllü kuruluşların önemi büyüktür. Siyasal partiler genelde "merkez"e daha yakınken, sivil toplum örgütlerin varlığının "çevre"yi güçlendirdiği açıktır. Ne var ki, bu tür kuruluşların sayısında son yıllarda gözlenen anlamlı artışa karşın, halkın büyük çoğunluğunun üyelik konusunda ilgisiz kalması, ülkemizde sivil toplumun yeterince güçlü olmadığını ve yurttaşlık bilincindeki gelişmenin sınırlı kaldığını gözler önüne sermektedir. 2 Şubat 1997 tarihli *Gazete Pazar*'da yayımlanan bir çalışmaya göre, Türkiye'de yaklaşık 60 bin sivil toplum kuruluşu bulunmaktadır. Bunun 50 bini - şube ve temsilcilikleri ile birlikte - dernek, üç bini vakıf, üç bini meslek odası ve birlik, bin kadarı da sendikadır. Bu sayılar kesin olmamakla birlikte, sadece derneklerin dağılımındaki oranlar bile yeterince aydınlatıcıdır: Yüzde 21 mahalle ve köy dernekleri, yüzde 20 cami yaptırma, yüzde 14 spor, yüzde 2 avcılık dernekleri. Gerisi ise "çeşitli" başlığı altında toplanmaktadır.

Grupsal ve kesimsel çıkarların ötesinde, örneğin tarihi ve doğal çevrenin korunması gibi, toplumun genel çıkarlarını savunan gerçek gönüllü kuruluş sayılabilecek sivil toplum örgütlerinin ortaya çıkışının ise devletten gelebilecek mali katkıya bel bağlamayan ekonomik düzeyi yüksek kesimlerce hızlandırıldığı unutulmamalıdır. Ama ister siyasal partiler, ister sivil toplum kuruluşları bünyesinde olsun, gerçekten inançla, gönülle, militanca çalışan, tartışmalara, toplantılara ve eylemlere katılan üyelerin oranı genelde yüksek değildir. Dahası, siyasal iktidarların yasama faaliyetleri içinde, başta meslek örgütleri olmak üzere sivil toplum kuruluşlarına kendilerini doğrudan ilgilendiren konularda bile, çoğu zaman danışmaktan kaçındığı da Türk demokrasisine özgü bir durumdur. Bunda, gerek işçi gerekse işveren örgütlerinin bölünmüşlüğünün de önemli bir etkisi vardır. Bölünmüşlük, siyasal iktidarın karşında gücünden çekineceği muhataplar bulmasını bir ölçüde engellemektedir.

Temsili demokrasi için "vazgeçilmez" sayılan siyasal partiler gibi, başta sendikalar olmak üzere çeşitli meslek örgütlerinin, başka bir tanımla baskı gruplarının önemi ortadadır. İster doğrudan siyasal iktidara talip, ister siyasal iktidarı etkilemeye yönelik olsun, bu tür kuruluşların dışa kapalı, lider sultası altında oligarşi odaklarına dönüşmemeleri gerekir.

Kartelleşen partiler

Türkiye'de partilere bakıldığında, bu kuruluşların, yeterince fikir, kadro, lider ve politika üretemedikleri, Yavuz Baydar'ın değerlendirmesiyle, "yazılımı olmayan bilgisayarlara benzedikleri"[49] açıktır. Dahası, partilerin yapıları ve işleyişleri antidemokratiktir. Parti bünyesinde üyelerin ve yerel örgütlerin yeterince etkili olamamaları, genel merkez ve lider sultasıyla yönetilmeleri nedeniyle, partiler ve seçmenler yani vurttaşlar arasındaki ilişkiler kopmaktadır. Yüzde 10 gibi oldukça yüksek bir ulusal barajla birlikte uygulanan nisbi seçim sistemi, tüm partilere yaşama ve parlamentoya üye göndermek olanağı vermemektedir. Ayrıca, siyasal partiler Anayasa Mahkemesi tarafından da kapatılabilmektedir (örneğin, Halkın Emek Partisi, Refah Partisi). Öte yandan, siyaset esnaflığına zemin sağlayan delege sistemi ile parti adaylarının belirlendiği ön seçimler bir yana, genel merkeze tanınan yetkilerle lidere yakın kişilere seçim listelerinin ön sıralarının bir ulufe gibi dağıtılması da, toplumun her kesiminden yurttaşlara seçilme hakkı sağlamaktan çok, parti liderlerin parti üzerindeki iktidarlarını sürdürebilmeleri için bir araç işlevini görmektedir. Parti içinde oligarşik yönetim tabana kapalıdır. Bu kapalılık sürdükçe, yurttaş sesini nasıl duyurabilecek,

49. Baydar, Y., "Değişim Mümkün mü?", *Radikal*, 17 Ağustos 1998.



Demirel, AP'nin seçim mitinginde, *Cengiz Kahraman arşivi.*

hakkını nasıl koruyabilecek, gerektiğinde devlete karşı kendini nasıl savunabilecektir? Milletvekillerinin siyasal yaşamı parti yöneticilerin dudakları arasında olduğu sürece, parlamentoda yer alan milletvekillerinin de, tıpkı seçmen yurttaş gibi "figüran" konumuna düşmeleri ve halkın sorunlarına gereğince duyarlı olamamaları kaçınılmazdır.

Bu bağlamda, Katz ve Mair'in Batı'daki siyasal partilerin günümüzdeki evrimini incelerken geliştirdikleri "kartel parti" modeli,[50] Türkiye'ye de uymaktadır: Daha önceki parti modellerinden farklı olarak, böyle bir sistemde partiler ve devletin birbirine nüfuz etmeleri söz konusudur. Ayrıca, kartel partiler arasında küçük ve yeni partilere karşı bir ölçüde zımni bir işbirliği bulunmaktadır. Siyasal parti karteli büyük ölçüde devletin eline bakmaktadır. Parlamentodan geçirdikleri yasa sayesinde hak kazandıkları devletin parasal yardımından büyük yarar sağladıkları için, küçük partilerin kendilerine rakip olmasını engellemekten kaçınmamaktadırlar. Söz konusu devlet yardımı kartele dahil partilerin örgütlenme profilini de etkilemektedir: Parti faaliyetleri ve seçim propagandaları profesyonelleşmektedir, çünkü bol paraları vardır. "Sermaye-yoğun" particilik artık "emek-yoğun" particilik ve propaganda anlayışını ikinci plana atmaktadır. Sıradan üyelere zaman zaman belli görevler verilse bile, üyelik nerdeyse "atomlaştığından", tabanın parti üst yönetimine karşı çıkması gerçekleşmemektedir. Yerel yöneticilerin parti yönetimine meydan okumaları söz konusu değildir. Çünkü partinin iç yapısı, tepedeki seçkinler ile yerel yöneticilerin birbirinden özerk davranabilmelerine imkân verecek şekilde düzenlenmiştir. Siyaset, belirli toplumsal reformları gerçekleştirmenin yolu olmak yerine, salt bir "meslek" olarak görülürken, parti içi rekabette yönetim becerisi ve iş bitiricilik temel olmaktadır. Katz ve Mair, seçmenlerin tercihlerini bir "siyasal partiler fiks mönüsü"nden yapabildiklerine, ancak mönüyü değiştiremediklerine dikkat çekiyorlar: "Partiler profesyonellerin ortaklıklarıdır, yurttaşların oluşturduğu ya da yurttaşların çıkarına çalışan cemiyetler değil"

50. Katz, R.S.- Mair, P., "Changing Models of Party Organization and Party Democracy: the Emergence of the Cartel Party", *Party Politics,* 1(1), 1995, s. 5-28.

Oysa, siyasal katılımcılığın zaten düşük olduğu Türkiye'de, yurttaşlar oyunu verdiği partiden, ekonomik ve sosyal refahı sağlamasını, yaşam düzeyini yükseltmesini, terörü ezmesini, enflasyonu ve pahalılığı frenlemesini, istihdam, huzur ve istikrarı sağlaması gibi "çok şeyler" beklemekte, bunlar gerçekleşmeyince de güvensizliğe düşmektedir.[51] Bu arada, milletvekillerine "kıyak emeklilik" ya da Meclis'in "koltuk ihalesi" yolsuzluğu gibi olayların da yurttaşın karamsarlığını kızgınlığa dönüştürdüğü söylenebilir. Yurttaşların hükümet, partiler ve siyasetçilerden bekledikleri ile onların ortaya koydukları performansı "düşük bir enformasyon rasyonalitesi içinde değerlendirilmesi,"[52] temsilcilerine karşı duydukları güvensizliği artırmaktadır. Türkiye'de, kitlelerin eksik bilgilendirilmesinin yanı sıra, örneğin "Susurluk Skandalı", "Çakıcı Çetesi" gibi siyaset-mafya ilişkileri konusunda basından öğrenebildiklerinin bile, siyasi yozlaşmanın boyutlarını ortaya çıkardığı ve bunun da genel güvensizliği arttırdığı açıktır.

Kilit kurumlarda yozlaşma

Siyasal partiler ve parlamentonun yanı sıra, toplumun kilit kurumları da iyi işlememektedir. Bunun sonucu, insanımızın, bu kurumlara duyduğu güven, kamuoyu yoklamalarının da gösterdiği gibi, vatan bekçisi olarak görevini eksiksiz yaptığına inanılan ve örgüt disiplinine saygı duyulan ordu dışında, giderek azalmaktadır. Bu durumun yurttaş kavramı üzerindeki olumsuz etkisi ortadadır. Çünkü yurttaşların kamusal alanla ilişkilerinde, en azından insan haklarının kurumsallaşması ve kâğıtta kalmaması yönünden, idare, güvenlik ve adaletin somut işleyişi büyük önem taşır. Ne var ki, ülkemizde bürokrasi, polis, savcı ve mahkemeler, genelde yurttaşlara karşı duyarsız davranmakta, ona yardımcı olmaktan çok, yaşamını daha da zorlaştırmaktadır. Dahası, "şeffaflaştırılmalarına" karşın, karakollarda dayak hatta işkence uygulamaları bir türlü ortadan kaldırılamamaktadır. Bu arada, 1913 yılında sözde "geçici olarak" çıkarılan, ama günümüze kadar yürürlüğünü koruyan "Memurin Muhakematı Hakkında Kanun-u Muvakkat"ın, kamu görevlilerine adli yönden ayrıcalık tanıdığını hatırlatalım. Bu yasa, bürokrasiyi halka karşı koruyucu kalkanla donatan ve yurttaşı ikinci plana iten geleneksel otoriter yönetim anlayışının canlı bir örneğidir. Hukuk devleti ilkesine göre, idarenin tüm eylem ve edimleri yargı denetimine tabidir. Oysa, yetkilerini aşarak davranan ya da meşru olmayan yollara başvuran kamu görevlileri hakkında başlatılan kovuşturma, yargılama ve cezalandırma oranı denizde buzdağı gibidir. Dahası, Anayasa'ya göre yurttaşların yasa önünde eşit olmalarına karşılık, çoğu zaman eşitsiz davranılmaktadır.

Yurttaşın temel kurumlara ve kuruluşlara güveni azaldığı oranda siyasete ilgisi, yurttaşlık bilincinden çok siyasal iktidarın aracılığıyla belli çıkarlar ve maddi kazanımlar elde etmeğe yönelmektedir. Türkiye gerçeğinde, iyi yurttaşlığın, idealizmin bir işe yaramadığı, üstelik insanın başını belaya soktuğu inancı yaygınlaşmaktadır. En basit bir trafik kazasında bile, kusuru olmayan veya çok az oranda kusurlu durumdaki ortalama yurttaş, çevresinde izlenen örneklerde olduğu gibi, kusurlu ancak "tuzu kuru" muhatabının trafik görevlileri indinde etkili olabileceği, tehdit ya da maddi çıkar vaadi gibi "çeşitli yollarla" sorumluluk oranını düşürtebileceği, hatta tüm kusurun kendisine yüklenebileceğinden endişe duymaktadır.

Bürokrasinin gerçekten yansız, adaletin gerçekten adil olmadığına ilişkin inanç giderek

51. Sunar, İ., "Siyasetçilere Güvensizlik Yaygın", *Milliyet*, 29 Eylül 1995.

52. Carmines, E. G., Huckfeldt, R. "Political Behaviour: An Overview", *A New Handbook of Political Science*, Goodin, R. E., Klingemann, H.-D. (der.), 1996, s. 248-249.

artmaktadır. Kimi bürokratların rüşvet aldıklarının ayyuka çıkması, kimi savcı ve yargıçların çeşitli baskılar ya da çıkar sağlanması sonucu, görevlerini layıkıyla yerine getirmemelerinin, hiçbir şekilde bu kurumların güvenirliğini etkilemiyeceğini düşünmek zordur. İdare ve yargıya duyulan güven azalmaktadır. Polis için de benzer gözlemler geçerlidir. Elbette bu yüzeysel izlenimler bilimsel araştırmalarla sınanmak zorundadır, ama görünen budur. "Hukuk Devleti" ve "Sosyal Devlet" kavramlarının içi giderek boşalırken, "yolsuzluk kültürü"nün öne çıktığı Türkiye'de yurttaşlık bilincinin gelişmesi için örnek alınabilecek olumlu modeller sınırlı kalmaktadır. "Hukuk yok, guguk var" yakınmaları temelsiz değildir. Nasreddin Hoca'dan günümüze değişen nedir ki? "Parayı veren düdüğü çalar" Sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin derinleşmesine koşut olarak, temel kurumlarda yaşanan yozlaşma, bireyin devlete karşı duyduğu güvenin zedelenmesine yol açmaktadır.

Yerel yönetimler

Devletin aşırı merkeziyetçi yapısı ve yönetim anlayışı, yerel yönetimlerin güdük kalmasına yol açmıştır. Halkın kendi içinden seçerek kendi kendini yönettiği "yurttaş demokrasisi" açısından önemli bir konumda bulunan yerel yönetimler, merkezi yönetimin aşırı vesayetinden kurtulamadıkları gibi, yerel ölçekte de yeterince işlevsellik kazanamamışlardır. Yurttaş, oturduğu, çalıştığı yörede bile kendini doğrudan veya dolaylı olarak ilgilendiren kararların alınma sürecinden uzak tutulmaktadır. Belediye başkanlarının vali gibi içişleri bakanlığı tarafından atandığı Tek Parti Dönemi'nin geride kalmasına karşın, seçmenler kendi oylarıyla belirledikleri belediye başkan ve meclislerini seçim sandığı dışında denetleyebilecek ve kendileri adına alınan kararları etkiliyebilecekleri bir yerel örgütlenme modelinden yoksundurlar. Büyük kent ve ilçe belediyeleri arasında görünürdeki işbölümü de yurttaş açısından elle tutulur bir sonuç doğurmamıştır. Demokrasinin başta tabanda yeşerdiği ve güçlendiği ortadayken, belediye meclislerinin genelde başkanın icraatlarına "onay mekanizması" olarak çalıştıkları görülmektedir. Günümüzde, eskiye oranla çok daha fazla sayıda insanın yerel yönetimlere katıldığı doğru olsa bile, bu katılım biçimsel ve etkisiz kalmaktadır. Çünkü, demokrasi açısından bilinçli bir onama ya da muhalefet, tartışma ve uzlaşmaya imkân veren bir örgütlenme modeline sahip kılınmamışlardır. Bu yüzden de, yurttaşlığın somut uygulama okulu olması gereken belediyeler, çoğu zaman bir "dükalığa" dönüşerek, akrabalara, yakınlara, cemaatlere, partililere veya güçlü çıkar gruplarına, tarihi ya da doğal çevrenin korunmasını hiçe sayarak, arazi, konut, işyeri ve ticari rant sağlama aracı olarak çalışmaktadır. Halkın somut denetiminden yoksun belediyeler nepotist (yakınlarını kayıran), partizan ve neo-popülist politikaların bir aracı ve bir oy deposu olarak kaldıkça, katılımcı ve etik yurttaş olabilmenin güçlüğü ortadadır.

Yurttaşlığın bugünü ve geleceği

Türkiye'de yurttaşlığı zorlaştıran başlıca yapısal ve kültürel engellere değindikten sonra, bugüne ve geleceğe yönelik bir değerlendirme yapıldığında, hem kötümser hem de iyimser olmak mümkündür: Demokratik siyasal yaşamdaki mevcut tıkanmalar kimi çevrelerin otoriter yönetim arayışlarını beslerken, yeterince katılımcı olmayan kitlelerin, bire bir çıkarları söz konusu olmadığı sürece, siyasete karşı genel kayıtsızlığını da pekiştirmektedir. Ne var ki, günümüzün dinamik toplumunda göze çarpmaya başlayan sivil toplum kıpırtıları ve

devletin kilit kurumlarında reform arayışları, iktidarı denetleme gücü yüksek, katılımcı ve talepçi, siyasal etiğe önem veren, kamu çıkarlarını gözeten yurttaşlık potansiyelinin hiç de düşük olmadığını kanıtlar niteliktedir. Türkiye gerçekten bir "yol ayrımı"ndadır.

Türkiye'de demokrasi sık sık kilitlenmektedir. Ayrıca, halkın siyasete ve siyasal katılıma karşı ilgisizliği artmaktadır. Olumsuzlukların başlıcalarına kısaca değinelim.

Siyasal tıkanma

Hem sistemden hem de siyasi liderlerin kişiliklerinden kaynaklanan nedenlerle "yönetemeyen demokrasi" konumuna düşen Türkiye demokrasisinde, Meclis dışındaki güçlerin geleneksel ağırlığı doğal olarak daha da artmaktadır. Sonuçta, bazı kesimler geçmişte olduğu gibi, "kurtarıcı" arayışına girerken, bizzat üst düzey ordu mensupları tarafından demokrasideki istikrarsızlık ve tıkanma sorununa çözümün, silahlı değil, "silahsız kuvvetler" tarafından bulunması gereğinin hatırlatılması anlamlıdır. Çünkü çözümün anahtarı ne geçmişteki Ordu-Devlet ne de günümüzdeki Devlet-Ordu'dadır; anahtar, istikrarlı ekonomi, istikrarlı yönetim ve gerçek demokrasidedir. Burjuvazinin ekonomik gücünü ve sınıfsal ayrıcalıklarını korumak amacıyla, siyasal gücün askerlere geçmesine davetiye çıkarması; en azından, kolayca kabullenmesi olarak özetlenebilecek "Bonapartizm" tartışmalarının Türkiye'de sıkça gündeme gelmesi, demokrasi açısından sağlıksızlık belirtileridir. Yöneticilerle yönetilenler arasında genelde geçerli olan vesayetçi anlayış, asker ve siyasetçi ilişkilerini de kapsadığı oranda, zaten çok geniş olmayan kamusal/siyasal alan daha da daralacak, yurttaş katılımı iyice etkisizleşecektir.

Siyasete ilgisizlik

Türkiye insanında genelde bir kötümserlik egemendir: "Bu düzeni değiştirmeye bizim gücümüz yetmez" ya da "Bize mi kaldı bu memleketin halini düzeltmek" veya "Büyüklerimiz bilir" ve nihayet, "Bir şeyler yapmaya çabalasan ne değişir ki?" diye düşünenler çoğunluktadır. Kimi kendine güvensizlikten, kimi sözde gerçekçiliğinden, kimi de işine öyle geldiğinden, böyle konuşur. Kimi ise siyasete ilgi duymanın, yurttaş gibi davranmanın sonucunda zarar göreceği kaygısını taşır; işini, ayrıcalıklarını kaybetmekten, tutuklanmaktan, cezaevine girmekten, görev yerinin değiştirilmesinden korkar. Çünkü önünde "emsal" uygulamalar vardır. Kısacası, yurttaşlığın da bir "maliyet analizi" yapılır, siyasete ilgi duymanın olası kâr veya zararları ölçülür. Ancak, "Devlet işlerinden uzak durmanın" da ötesinde, halkın genelde siyasete ilgisiz kalmasının, seçkinci yönetici kesimlerin de çıkarlarına uygun düşeceği açıktır. Bir yerde egemen kesimlerin arzuladığı ve bu yönde çeşitli engeller koyarak gerçekleştirdiği "depolitizasyon" sürecinin, toplumda da zımni bir onay görmesinin, demokrasi ve hukuk kurallarına uyarak hakkını savunan ve arayan katılımcı yurttaşlık anlayışı üzerinde olumsuz sonuçlar doğurmaması mümkün değildir.

Siyasete ilgi duyulmamasının olası nedenleri konusunda, Dahl'ın birey psikolojisini ön plana çıkaran temel varsayımları da Türkiye'deki katılımcı yurttaşlığın neden güçlü olamadığını bir ölçüde açıklayabilir: Dahl'a göre, eğer bir kişinin siyasetle uğraşmasının sağlıyacağı "ödüller", öteki alanlardaki uğraşlarının ona verebileceklerine oranla daha düşük değerde kalıyorsa, siyasete ilgi duyması düşük bir olasılıktır. Eğer bir kişi, siyasetle uğraşmasının durumunu değiştirebilme ve kazanç dengesini kendi lehine çevirme şansının düşük olacağını düşünürse, siyasete ilgi duyma olasılığı gene azalacaktır. Ve nihayet, eğer bir kişi, si-

vasetle uğraşmasa bile, bunun kendisi için kabul edilebilir sonuçlar doğuracağı kanısındaysa, siyasete ilgi duyma olasılığı düşük olacaktır.[53]

Gerçekten de, Türkiye'de ekonomik, kültürel, siyasal ve sosyal eşitsizlikler nedeniyle, ana toplumla yeterince bütünleşemeyen bireylerin bir bölümünün siyasal sisteme güvenlerini yitirdikleri görülmektedir. Birçok Batı ülkesinde olduğu gibi büyük kentlerin acımasız rekabetçi ortamında, artan işsizlik ve yoksulluk sonucu toplumdan dışlanan ve yabancılaşan kişilerin siyasete ilgileri azalmaktadır. Dışlanma karşısında, yeni kazanımlar elde etmek amacıyla, çareyi cemaat koruması altına girmekte ya da sayıları birincilere oranla çok daha düşük kalsa da, mevcut siyasal sisteme şiddet yoluyla baş kaldırmakta arayanlar vardır. Orta sınıflar arasında da, temel kurumların yozlaşması nedeniyle kamusal yaşama giderek ilgisizleşen kişiler olduğu gibi, etik yurttaş anlayışını bir kenara bırakıp, siyasetle salt kişisel veya grupsal çıkarları için uğraşanlar çoğalmaktadır. Bunda, siyasal partiler sisteminin "uçarı, bölünmüş ve ideolojik açıdan kutuplaşmış"[54] olmasının, başka bir anlatımla, partilerin aldıkları oylarda bir seçimden ötekine ani değişiklikler göstermesinin, parlamentoda temsil edilen siyasal parti sayısının giderek artmasının ve ılımlı merkez partilerin zayıflamasının payını unutmamak gerek.

Türkiye 1950'lerden beri büyük ekonomik, siyasal ve toplumsal dönüşümlere sahne olmuştur. Bugün yüksek enflasyon ve bunun sonucu gelir dağılımında artan eşitsizliklere karşın, özellikle ekonomiye egemen olan dinamizm, toplumda demokrasinin güçlenmesine uygun bir ortam yaratmaktadır. "Küreselleşme" sonucu uluslararası platformda güçlenen liberal ekonomi ve insan hakları akımı da, Türkiye'nin ekonomik ve demokratik potansiyelinin açığa vurulmasını hızlandırmaktadır. Başka bir deyişle, ekonomideki gelişmeler, "toplumun gerisinde kaldığı" suçlamasına hedef olan siyasal kurumları zorlamaya, çeşitli reformlara güncellik kazandırmaya başlamıştır.

"Çevre" güçleniyor

Türkiye'de yurttaşlığın zor bir zanaat olmaktan çıkıp Batı ülkelerindeki standardı yakalayacağına ilişkin toplumsal ve siyasal filizlenmelere tanık olunmaktadır. Güçlü "merkez"e karşı "çevre"nin sesi geçmişe oranla daha gür çıkmaktadır. Ama, merkezci-vesayetçi ve bütüncül siyasal kültürün etkilerinin kısa vadede ortadan kalkması beklenmemelidir. Paretocu anlamda, toplumsal/siyasal "kalıntılar"ın etkisi daha bir süre devam edecek, Türkiye "yasaklar ülkesi" özelliklerini kolay kaybetmeyecektir.

Gene de, sivil toplum giderek güçlenmektedir.[55] Türkiye resmi ideolojiden bağımsız olarak modernite ve demokrasiyi tartışmayı öğrenmekte, Osmanlılıkta var olan ancak modern Türkiye'nin kurucularının o günün koşulları içinde zorunlu olarak sindirmeye çalıştıkları çokkültürlülüğü ve gerçek çoğulculuğu keşfetmektedir. İster solda, ister sağda olsunlar, geleneksel olarak seçkinci ve vesayetçi yönetim anlayışından kurtulamayan Türk aydınlarının özellikle insan hakları bağlamında, artık sivil topluma dahil olmak istemeleri de, demokrasi açısından önemli bir göstergedir. Nitekim, Batı ülkelerinde olduğu gibi "kamusal alan" ile "özel alan" arasındaki ayrımın, yavaş da olsa, netleşmeye başladığı izlenmektedir. Dahası, bu tartışmalar sadece aydın çevrelerle sınırlı kalmamakta geniş kitlelere mal olmaya başlamaktadır. Sözgelimi resmi kimlik konusu, çokkültürlülük bağlamında ele alınırken, din ve etnisite siyasal partiler aracılığıyla (Fazilet Partisi ve HADEP) "siyasallaşmaktadır" Öte yandan, insan hakları konusu eskiye oranla çok daha ısrarlı bir biçimde

53. Dahl, R.A., *Modern Political Analysis,* Englewood Cliffs Press, New Jersey, 1963, s. 60-63.

54. Özbudun, E., *agm.*, 1997, s. 87-88.

55. Alankuş-Kural, S., "Yeni Hayali Kimlikler ve Yurttaşlar Demokrasisi", *Birikim,* S. 71-72, 1995, s. 96; Bayart, J.-F., "La Combinatoire des forces nationalistes en Turquie: 'Democratie islamique' ou criminalisation du communautarisme?", *CEMOTI,* 1997, S. 24, s. 278.

gündemde tutulurken, hükümet düzeyinde, bir devlet bakanlığı da bu konuyla görevlendirilmiştir. Cumhurbaşkanı Demirel'in "anayasal yurttaşlık" kavramını tartışmaya açması da önemli bir yeniliktir. Laik ve demokratik Türkiye Cumhuriyeti yurttaşların, ulus-devletten aldıkları başat kimlik çerçevesinde, siyasal hak ve özgürlüklerinin güvenceye alınmasının yanı sıra, yasalara uydukları ve ülke bütünlüğüne sadık kaldıkları, onların etnik-kültürel altkimliklerinin de tanınması ve korunmasını öngören böyle bir anlayış, Türkiye'de bazı siyasal tabu ve yasakların kalkabileceğine ilişkin olumlu belirtilerden biridir. Ancak, demokratik rejimin sorunları bağlamında ele alındığında, resmi kimlik yani yurttaşlık bunalımının, etnik ve kültürel/dinsel altkimliklerin tanınma ve eşitlik talepleri kadar, belki de daha çok, bölgelerarası dengesiz kalkınma, toplumla yeterince bütünleşememe ve adaletsiz gelir dağılımından kaynaklandığı da gözden kaçırılmamalıdır.

Yurttaş girişimleri

Öte yandan, dernek, platform ya da düzenli bir yapıya kavuşturulan "yurttaş girişimleri" gibi, devletten büyük ölçüde bağımsız nitelikteki sivil toplum kuruluşlarının sayısı giderek artmaktadır. Bunda, yurttaşlık bilincinin artması kadar, ekonomik etmenlerin de payı büyüktür. İ. Turan'ın yerinde gözlemiyle, "ülkemizin yaşadığı ekonomik gelişme, duraksamalarla da olsa piyasa ekonomisinin yerleşmesi, uluslararası sistemle çok boyutlu olarak giderek daha fazla bütünleşmemiz, sonunda Türkiye'de de devletin her işi yapamayacağı, hatta birçok işin yapılmasına engel teşkil ettiği gibi bir düşüncenin yaygınlaşmasına sebep oldu. Buna karşılık ekonomik gelişme de, toplumda gönüllü kuruluşların devlete muhtaç olmadan ayakta durması için bir kaynak yarattı."[56] Kısacası, varlık nedenini devlet ve iktidar kurumlarına borçlu olmayan, herşeyi "Devlet Baba"dan beklemeyen, bağımsız ve güçlü örgütler toplumda arttıkça, yurttaşlık yeni bir anlam kazanmaktadır.

Türkiye'de erozyondan çölleşme tehlikesine karşı TEMA Vakfı'ndan, devlet kuruluşlarına sızmayı başarmış çetelerin bertaraf edilmesini talep eden "Aydınlık için bir dakika karanlık" girişiminden, Bergamalı çiftçi ailelerinin yörelerinde siyanür yöntemi ile altın madeni işletilmesine karşı oluşturdukları toplu harekete, halkın kendi beldelerinin geleceği üzerinde söz sahibi olmasını teşvik için, örneğin İzmir Aliağa ve Urla'da kurulan gayri resmi "Yurttaş Meclisleri"ne toplumda bir kıpırdanma izlenmektedir. Gözaltına alındıktan sonra ya da esrarengiz bir biçimde "kaybolan" yakınlarının bulunmasını, eğer ortadan kaldırılmışlarsa, suçluların saptanıp adalete teslimini istiyen "Cumartesi anneleri", tankerlerin Boğazlar'dan geçmesinin yarattığı tehlikelere dikkat çeken, güzel doğa köşelerinin linyit ve nükleer enerji santrallerine kurban edilmemesini isteyen, av sürelerinin ve avlanma miktarının genişletilmesine karşı çıkan "çevreci" kuruluşlar, yasaların erkeğe tanıdığı ayrıcalıkların kaldırılması talebiyle ortaya çıkan kadın hakları örgütleri gibi yüzlerce sivil toplum hareketine tanık olunmaktadır. "Susan Türkiye"den "Konuşan Türkiye"ye yöneliş, sadece kendi dar çıkarlarıyla ilgilenmeyip, toplumun genel çıkarlarının korunması amacıyla harekete geçen katılımcı ve etik demokratik yurttaşlık anlayışının ülkemizde kök salmaya başladığının bir kanıtıdır. Basın gibi ve özel radyo ve televizyon kanallarının çoğalması da sivil toplumun güçlendiğini yansıtır; gerçek bir enformasyon özgürlüğünün var olması koşuluyla. En azından, medyanın yolsuzluklar, "kara para", "kirli eller" ve "çetelere"e karşı yürüttüğü kampanyaların yurttaşların bilgilendirilmesi ve harekete geçirilmeleri açısından önemi ortadadır.

56. Turan, İ., *Sivil Toplum Kuruluşları, Üç Sempozyum* içinde, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 13.

Gündemdeki reformlar

Toplumdan gelen baskıların yanı sıra, devlet de çeşitli amaçları arasında yurttaşlığın da önünü açacak, bir dizi reformun bir an önce gerçekleştirilmesi gerektiğinin bilincine varmıştır. Bilincine varmak bir konudur, gerçekleştirmek ise bir başka konudur, denilebilir. Nitekim, Anayasa'nın bazı antidemokratik hükümlerinin ayıklanarak, gençlerin ve kamu görevlilerinin de siyasal partiler bünyesinde yer almalarına, sendikaların siyasal partilerle maddi kurmalarına, kısacası, "siyaset yapmalarına" izin verilmesine rağmen, uygulama yasalarının hâlâ çıkarılmamış olması, buna somut bir örnektir.

Gene de, devlet çarkının iyi işlemediği konusunda hem "seçilenler", hem de "atananlar" düzeyinde görüş birliği oluşmuştur. 1950'lerin ortasından beri konuşulmasına rağmen, rafta bekleyen İdare Reformu yeniden gündemdedir. "İdarenin desantralizasyonu" yani yeniden yönetimin sağlanması kadar, belediyelerin de yetkilerini artıran ve yurttaş denetim ve katılımına daha açık projeler Meclis'e sunulmuştur. Adalet Reformu da artık açık bir biçimde gerekli görülmektedir. Toplumun tüm kesimleri karşısında yansız, pahalı olmayan, hızlı ancak adil bir adalet mekanizmasının yurttaşlık bilincini pekiştirmesi doğaldır.

"Yönetimde şeffaflık" ilkesinin sadece yurttaşların nezdinde değil hükümet düzeyinde de ele alınmaya başlaması, bir başka olumlu gelişmedir. Yurttaşların bilgilendirilmesi artık bir yasa taslağının konusudur (İdari Usul ve Bilgi Edinme Hakkı). Yurttaşın sadece kendisi hakkında değil, toplumun çıkarlarını ilgilendiren alanları da içeren bir bilgilendirilme mekanizmasına kavuşturulmasının, demokrasi ve yurttaşlığın özsuyu olacağı açıktır. Bu nedenle, bilgi edinme hakkının "devlet sırrı, devletin ekonomik çıkarları, kişinin özel yaşamı, aile yaşamının gizliliği", vb ilkelere göre sınırlandırılması doğal olsa da, bu tür kısıtlamaların yurttaşların "bilgi edinme hakkının özünü" çiğnememesi gerekmektedir. Aynı şekilde, Memurin Muhakematı Hakkında Kanun-u Muvakkat'ın nihayet yürürlükten kaldırılacağı vaadi de, eğer gerçekleşirse, kamu görevlilerinin yurttaş karşısındaki ayrıcalıklı konumu ortadan kalkacaktır. Öte yandan, yurttaşların haklarını çiğneyen kamu görevlileri hakkında İskandinav ülkelerinde olduğu gibi, süratle yasal işlem yapılmasını sağlayacak "*Ombudsman*" projesinin de, gerçekleştiği takdirde, idare-yurttaş diyaloğunu sağlamlaştıracağı açıktır.

Anayasanın yanı sıra, siyasal partiler ve seçim yasalarında da antidemokratik uygulamalara olanak veren hükümlerin ayıklanması, Meclis'in karar alma sürecini hızlandıracak İç Tüzük değişikliğine gidilmesi gibi siyasal reformlar da Türkiye'nin gündemindeki öteki canlı konulardır. Yıllardır sürüncemede bırakılan vergi reformunun kimi eksikliklerine karşın sonunda çıkarılabilmiş olmasının da, yurttaşların siyasal yaşama daha geniş ve etkili bir biçimde katılmasını sağlayacak reformların gerçekleşme şansını artırdığı görüşündeyiz.

Türkiye'de demokrasi ve yurttaşlığın geleceği konusunda iyimserliğe iten başlıca gelişmeler bunlar. Çünkü, eskiden olduğu gibi tepeden inmeci bir "siyasal/ toplumsal mühendislik" projesinden çok, içteki ekonomik ve sosyal gelişmeler ve sivil toplumunun güçlenmesi kadar, globalleşen dünya ile uyum sağlama ve Avrupa ile bütünleşme çabalarının yol açtığı gerçek bir ivme söz konusudur.

Sonuç

Tebaalıktan yurttaş konumuna geçiş uzun soluklu bir süreçtir. Batı ülkelerinde anayasacılık akımları 300 yılı aşkın bir süreç içinde gelişirken, Türkiye'de çok daha kısa bir zaman

dilimi içinde tebaalıktan yurttaşlığa geçişin gerçekleşmesi hiç de kolay değildir. İçsel ve dışsal çeşitli etmenlerin bireyselleşmeyi ve bunun sonucu yurttaşlık bilincinin gelişmesini geciktirdiği ortadadır. Ataerkil aile yapısı gibi, pretoryen devletin seçkinci ve otoriter gelenekleriyle de örtüşen vesayetçi ve himayeci anlayış ve karşılığında beklenen itaat ve sadakat, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet yönetimine miras kalmıştır. Laik Cumhuriyet'in kurucuları, gelenekçi ümmetten modern bir ulusa dönüştürmek istedikleri Türkiye'de halkın tebaalıktan yurttaşlığa geçişinin ilk adımlarını gerçekleştirmişlerdir. Tek partili Cumhuriyet dönemini, ordunun Türk siyasal yaşamı üzerindeki kimi zaman belirleyici rolünü, Kemalist ulus-devlet ideolojisini bugün eleştirmek elbette mümkündür. Ama asıl önemli olan, söz konusu dönemlere, o dönemin koşulları içinde bakabilmektir: Monarşinin dayandığı, İslami aidiyete uygun düşen toplumsal açıdan geri bir formasyonun üzerinde daha ileri bir toplumsal formasyonun, yani burjuva sınıfının ürünü yeni bir siyasal rejimin, laik Cumhuriyet'in kurulmasıyla ortaya çıkan "tarihsel paradoks"un yenilmesi hiç de kolay değildi. Çünkü ne elle tutulur bir ulusal burjuvazi ne de sivil toplum vardı. Tepeden inmeci reform anlayışı, otoriter, bütüncül yöntemleri yadsınamazsa da, Kemalizm'in gerçek bir toplumsal devrime zemin hazırladığı açıktır. Ayrıca, Cumhuriyet'in ekonomik devletçilik ve korumacılık uygulamalarının da ulusal burjuvazinin önünü açtığı yadsınamaz. Eksiklikleri, yanılgıları ne olursa olsun, Cumhuriyet iktidarlarının yurttaşlık alanındaki bilançosu, tebaadan çok kulluk anlayışının ağır bastığı Osmanlı düzeninkiyle kıyaslanamaz.

Günümüz İslam dünyasında modern laik devlet ve demokrasi yönetimini gerçekleştirebilen tek ülkenin Türkiye olması da, Cumhuriyet'in başarısının somut bir kanıtıdır. Komşu İslam ülkelerine oranla, Batılılaşma, sekülarizasyon ve ulus-devlet sürecine çok daha erken girilen Türkiye'de, demokratik gelişmeler yetersiz kalsa bile, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemi ve özellikle Cumhuriyet'ten bu yana kaydedilen önemli aşamalar sonucu, yurttaşlık yönünden de halkın daha özgür bir konuma geldiği tartışılamaz. "Arap dünyasında yurttaş olmak" başlıklı yazısında El Alaoui'nin Doğu Avrupa'dan Latin Amerika'ya, Asya ve Afrika'ya demokratikleşmenin hız kazanmasına karşılık, Arap ülkelerinde hâlâ bir tek bile demokratik rejim ve hukuk devletinin kurulamamış olmasından yakınması[57] şaşırtıcı değildir. Türkiye İslam dünyasında tektir ve bu özelliğini de laik Cumhuriyet ideolojisine borçludur.

Ne var ki, Türkiye'de "yurttaşlar demokrasisi"[58] gerçekten işlerlik kazanamamıştır. Batı ülkelerinde "yeni yurttaşlık" kavramları tartışılırken, Türkiye'de klasik "siyasal yurttaş" anlayışının bile tümüyle yerleşemediği ortadadır. Bunda, devletin ve ülke bütünlüğünün korunması konusunda çok duyarlı olan resmi ideoloji, kısıtlı siyasal özgürlükler, devletin ve siyasal iktidarların gücünü dengeleyen insan haklarına gerekli önemin verilmemesinin yanı sıra, özellikle son yıllarda, hızlanan ekonomik gelişmeye karşın, rekabetçi toplumda yaşanan sosyal, kültürel ve etik bunalımın ve devletin temel kurumlarına karşı artan bir güvensizliğin büyük rolü vardır. Siyasette ve idarede yozlaşma, adalet mekanizmasındaki aksamalar, güvenlik güçleri ve bürokrasiye sızan "kirli eller" ve "çeteler", ekonomik ve siyasal pastanın sınırlı kesimlerce paylaşılması, gelir dağılımında derinleşen uçurum, Murat Belge'nin deyimi ile "bireyselliğin yerine bireyciliğin gelişmesi"[59] yurttaşlığı zor bir zanaat yapmaktadır. Dahası, devletin temel kurumlarının işleyişindeki bozukluk ve çözülme,

57. El Alaoui, *age.*, 1995.

58. Alankuş-Kural, *agm.*, 1995.

59. Belge, M. "Bireysel Sorumluluk", *Radikal*, 11 Ağustos 1998.

demokratik anlamda "güçlü devlet" kavramının içini boşaltmaktadır. Devlet şeklen güçlü görünse de, özünde güçsüzleşmekte ve güçsüzleştirilmektedir. "Atanan" bürokratlara oranla yurttaşa karşı çok daha duyarlı olsalar bile, "seçilenler"in de kamusal çıkarlardan çok kişisel ve grupsal çıkarlarına öncelik vermeleri, yurttaşın çok partili rejime ve parlamentoya duyduğu güveni zedelemektedir. Siyasetçilerin enflasyon ve işsizliği yenmesini, şiddet ve terörü ortadan kaldırmasını, toplumda huzur sağlamasını bekleyen halk, bunlar gerçekleşmediği için, elinde sihirli değnek olduğunu varsaydığı siyasetçilere ve dolayısıyla parlamentoya karşı yaygın bir güvensizlik içindedir. Demokrasisi ve temel kurumları iyi işlemeyen bir toplumda, genelde her şeyi devletten bekleme alışkanlığını sürdüren halkın devleti denetleyebilmesi, yeni haklar talep edebilmesi, topluma canlılık kazandırması kolay olmasa gerektir. Siyaset, idare ve adaletin kilitlendiği bir bağlamda, resmi ideolojinin bekçisi ordunun ülke bütünlüğü, Kemalist devlet ve laik cumhuriyeti korumak gibi gerekçelerle de olsa, ister istemez siyasete müdahale etmesine uygun bir zemin oluştuğu da ortadadır.

Ancak tüm kusuru sisteme yüklemek ve sistemin aktörleri olan yöneticilerin ve yönetilenlerin rolünü, yani "insan faktörünü" unutmak da bizi eksik değerlendirmelere iter. Sözgelimi, siyasal rejimin antidemokratik mevzuattan arındırılması, 1960'lardan bu yana kesintiler ve geriye dönüşler olsa da, yavaş ancak kararlı bir biçimde sürdürülmektedir. Buna karşın, ben-merkezci liderlerin egemenliğindeki siyasal partilerin içinde demokrasi bir türlü gelişememektedir. Bu ilginç bir çelişkidir. Aynı şekilde, "Yetim hakkını yedirtmem" diyen "paternalist" hükümet başkanları, devletin kıt kaynaklarını oy kaygısıyla popülist politikalara peşkeş çekmekten çekinmemektedir. "Devletin küçülmesini" isteyen liberal girişimcilerin çoğu, devletin kaynaklarından yararlanma fırsatını kaçırmadığı gibi, yolsuzluklardan yakınan yurttaşların kişisel çıkarları için rüşvete başvurmaktan geri kalmadıkları izlenmektedir. Ekonomik erdemsizlik, siyasal erdemin de altını oymaktadır.

Yurttaşlık bilincinin güçlendirilmesi sadece devletin ev ödevi değildir; bireye düşen etik yükümlülükler de vardır: Hazine veya özel şahıslara ait tapulu araziler üzerinde kaçak inşaat yaptığı belirlenip inşaatı yıkıldığında, sel yatağı ya da çöplük alanına apartman dikip doğal felakete uğradığında, devleti kendisine yardım etmekle yükümlü tutan "yurttaş"ın davranışını onaylamak mümkün müdür? Aynı şekilde, yüksek ve vergisiz faiz vaat eden tefeciye parasını kaptıran yurttaşın, "Nerde devlet?" diye sızlanması ne ölçüde haklı olabilir? Devlet dairesinde işini hızlandırmak, ya da tersine, dosyasını kaybettirmek isteyenler veya arabasıyla aşırı hız yaparken yakalandığında görevlilere rüşvet teklif edenler gibi, kişisel çıkarları uğruna kamu çıkarlarını tehlikeye atan yurttaşların sayısı hiç de az değildir.

Toplumsal kültür ve siyasal kültürün örtüştüğü bu bağlamda; yönetilenlerden, yönetenlerden, temel kurumların işleyişinden ve farklı dünya görüşlerinden kaynaklanan çeşitli etmenlerin yurttaşlığı zorlaştırdığı ortadadır. Özünde insan haklarına saygı, yurttaşları özgürleştirmek ve güçlendirmek, haklarını aramalarına ve görüşlerini engellenmeden ortaya koymalarına olanak sağlamak yerine, toplumdan çok devletin çıkarlarının korunmasına öncelik tanıyan bir anayasa anlayışı egemendir. "Yurttaşlık faaliyetlerinin eylem menzili", Füsun Üstel'in değindiği gibi, "bir yandan ulus-devlet modelinin dayattığı zorunluluklar, diğer yandan ise devletin dayandığı felsefi gelenek birey insan tanımıyla yakından ilgili"[60] olduğundan, Türkiye'de yurttaşlığın hareket alanı yeterince geniş değildir. Güçsüz yurtta-

60. Üstel, F., *agm.*, s. 129.

şın, güçlü devlet ve güçlü yönetim geleneğinin çocuğu olduğu açıktır. Önemli olan, bu diyalektik ilişkinin demokratik kültürün yaygınlaşmasıyla dengelenmesidir, tarafların birbirinin yerini almaları değil. Çünkü güçlü yurttaş, güçsüz bir devletle var olamaz.

Öte yandan, etnik, dinsel/kültürel aidiyet (Kürtlük, Türklük, Alevilik, Sünnilik) duygularının canlı tuttuğu "cemaatçilik", kaba milliyetçilik, siyasal dincilik ve bize göre bunların kaynaklandığı, gerikalmış yörelerde yer yer etkisi süren aşiret yapısı ve yarı feodal ilişkiler, yetersiz eğitim düzeyi, sosyoekonomik güçsüzlük, gelir dağılımında derinleşen uçurum, sosyal ve kültürel uyumsuzluk, yasalar önünde eşitsizlik ve adaletsizlik gibi etmenler de, ulus-devlet yurttaşının önünü tıkamaktadır.

Yurttaşlığın zor zanaat olmaktan çıkıp "kolaylaşması" toplumsal/siyasal mühendislik gibi sanki sihirli bir değneğe değil, belli bir sosyoekonomik, kültürel ve siyasal formasyonun oluşma sürecine bağlıdır. İstikrarlı bir demokrasiye henüz kavuşamayan, 1923'den 1998'e kadar geçen 75 yılın yarıdan fazlasını sıkıyönetim, askeri darbe kesintileri ya da son dönemde olduğu gibi kısmi bir olağanüstü hal uygulaması ile kucak kucağa geçiren Türkiye'de, "önce devlet" ideolojisinden "önce birey ve yurttaş" ideolojisine geçiş sancılı olmaktadır. Dahası, sivil yöneticilerin vahim beceriksizliklerinin, örneğin 12 Eylül 1980 darbesi ve son olarak da Milli Güvenlik Kurulu'nun 28 Şubat 1997 kararlarına yol açarak askerlerin rejim üzerindeki vesayetini daha da pekiştirdiği açıktır.

Ancak, geçmişe ve günümüze yönelik olumsuz saptamalardan ileriye dönük karamsar bir tablo çıkarılması yanlış olur. Türkiye'nin son 75 yılda modernleşme, ekonomik ve sosyal kalkınma alanlarında gerçekleştirdiği büyük dönüşüm ortadadır. Laik Cumhuriyet rejiminin ve 50 yılı geçen çok partili düzenin sağladığı birikim ve perspektiflerle, insanımız yakın bir gelecekte onu gerçek yurttaş hakları ve sorumluluklarına sahip kılacak olanaklara kavuşabilir. Geçiş toplumu bunalımı yaşayan Türkiye kabuk değiştirmektedir. Gerek iç dinamiklerin geliştirdiği sivil toplumun, gerekse dünyayı saran globalleşme ve Avrupa ile bütünleşme çabalarının rüzgarı, gerçekten demokratik ve çoğulcu bir Türkiye yönünde esmektedir. Tekil kültürlü üniter bir devletten çokkültürlü üniter bir devlete geçiş kolay değil, ancak imkânsız da değildir. Cumhuriyet demokrasiyle güçlenir ve korunur.

"TEBA-İ OSMANİ"DEN "T.C. YURTTAŞI"NA GEÇİŞİN NERESİNDEYİZ?

Rona Aybay

Bir topluluğun devlet olarak kabul edilebilmesi, bazı temel öğelerin o toplulukta bulunmasına bağlıdır. Bu öğeler; "egemenlik", "ülke" ve o ülke üzerinde yaşayan belli bir "insan topluluğu"dur.

Egemenlik, bir otoritenin, belli bir ülke ve insan topluluğu üzerinde kendini saydırıp kabul ettirmesi anlamına gelir. Bu sebeple de manevi bir nitelik taşır. Buna karşılık, diğer iki öğe, yani ülke ve insan topluluğu maddi niteliktedir.

Konumuz, bu maddi nitelikteki kurucu öğelerden insan topluluğuyla ilgilidir.

Devletin insan öğesi, tek tek insanlardan oluşan bir bütündür. Konumuzun temel kavramı "yurttaşlık" (vatandaşlık), bu bütünü oluşturan kişiler ile devlet arasında kurulan "hukuki bağ"dır. Bu hukuki bağ, devletle birey arasında karşılıklı hak, ödev ve yükümlülüklerin belirlenmesi bakımından önem taşır. Bir devlete uyrukluk bağıyla bağlı olan kişilerin hukuksal statüsü, o devletle aralarında böyle bir bağ bulunmayanların statüsünden farklıdır. Devlet, yabancılara karşı ne denli "liberal" bir politika izlerse izlesin; çalışma ve oturma (ikamet) hakkı, taşınmaz mal edinme ve özellikle siyasal özgürlükler gibi alanlarda yabancılara sınırlamalar konulması doğal karşılanır.

Devletle bireyler arasında kurulan hukuksal bağın niteliği ve giderek bu bağa verilen ad, devlet egemenliğinin niteliğiyle doğrudan ilgilidir. Egemenliğin ulustan kanaklandığı demokratik cumhuriyet rejimlerinde bu bağın adı yurttaşlık (vatandaşlık)tır. Egemenliğin oluşmasında her yurttaşın (vatandaşın) payı vardır; her yurttaş, her oluşuma eşit biçimde katılabilir. Buna karşılık, egemenliğin bir tek kişide olduğu monarşik rejimlerde kişi, yurttaş (vatandaş) değil uyruktur (tebaadır).

Osmanlı devletinde durum

Osmanlı devletinde, devlet egemenliği altındaki kişiler, padişahın kulu ve tebaasıdır. Halk (reaya), sürü olarak görülür; padişah da bu sürünün sahibi veya hamisi sayılır. Öte yandan benzeri başka devletlerde görüldüğü gibi, Osmanlı'da uyruklar (tebaa) arasında hukuksal statü bakımından eşitsizlikler olması doğal karşılanır.

Osmanlı'nın ilk yazılı anayasası olan 1876 tarihli Kanunu Esasi uyarınca Osmanlı İmparatorluğu'nda yapılan ilk mebus (milletvekili) seçiminde uygulanan "Talimat-ı Muvakkate"ye göre, mebus seçilebilmek için "az-çok emlak sahibi olmak" gerekiyordu.

Osmanlı ülkesinde padişahın tebaası olarak yaşayan insanlar arasında geleneksel olarak uygulanan önemli statü farkları vardı. Bu farklılıkların başlıcası da; Müslüman olup olmamaya dayanan farktı. Devlet hizmetine alınma, vergi ve kişisel statü gibi konularda kendini gösteren bu farklar, uyrukluk konusundaki düzenlemelere de yansıyordu. Gayrimüslim tebaa bir tür ikinci sınıf uyruk sayılıyordu.

Osmanlı devletinin çöküş dönemlerinde ise bunun tam tersi bir durumun ortaya çıktığını



II. Meşrutiyet kutlamaları sırasında İstanbul sokakları, *Cengiz Kahraman arşivi.*

görüyoruz. Gayrimüslim tebaa, yabancı devlet uyrukluğuna geçerek, elde ettikleri bu uyrukluğu Osmanlı devletine karşı ileri sürmeye başlamışlardı. Bu kişiler, Osmanlı devletinin zayıflamasını fırsat bilip, Osmanlı yönetimine karşı bir tür dokulunulmazlık kazanıyor ve kapitülasyonlardan yararlanma olanağı buluyorlardı.

Bu yola başvuranların sayısının çok artması üzerine, uyrukluk konusunun ciddi bir düzene bağlanması ihtiyacı duyulmuş ve 1869 yılında Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi yayınlanmıştır.

Osmanlı'nın uyrukluk konusundaki bu ilk yazılı düzenlemesinin adı ilginç: Osmanlı uyrukluğu (Tabiiyet-i Osmaniye). Dikkat edilirse, bu deyimde bir ulusa, halka ait oluşla ilgili bir yön yok. Belirleyici öğe, Osmanlı padişahına bağlılık.

Bunu saptadıktan sonra şu olumlu özelliği de belirtmeliyiz: Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi, İslam aleminde din ilkelerinden bağımsız, ilk uyrukluk düzenlemesi olmuştur. Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi'nden yedi yıl kadar sonra yayınlanan 1876 Kanunu Esasi'sindeki tabiyetle ilgili madde de aynı niteliktedir.

"Devlet-i Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine her hangi bir din veya mezhepten olursa olsun bilâ istisna Osmanlı tabir olunur" (madde 8).

Ancak görüldüğü gibi bu maddede vatandaş kavramı yok; Osmanlı tebaası var.

23 Nisan 1920'de TBMM açıldığında Osmanlı döneminden devralınan uyrukluğa ilişkin düzenlemelerin özeti budur.

TBMM Dönemi

Bu konuda TBMM dönemindeki ilk aşamalar 1924 Anayasası'nın vatandaşlıkla ilgili hükmü ve bunun ardından 1925 yılında kabul edilen Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması Kanunu ve 1928 yılında kabul edilen 1312 sayılı Türk Vatandaşlığı Kanunu ile 1934 yılında kabul edilen Efendi, Bey, Paşa Gibi Lakap ve Unvanların Kaldırılmasına İlişkin Kanun'dur.

Konuyla ilgili, tarihi bakımdan çok önemli bir kararnameye de değinmek istiyorum.

TBMM İcra Vekilleri Heyeti, Hariciye Vekâleti'nin tezkeresi üzerine 8 Mayıs 1338 (1922) tarihinde bir kararname yayınlamıştır. Bu kararnameye göre; Avrupa'ya seyahat edecek olanlara verilen pasaportlarındaki "Nam-ı nami-i Hazret-i Padişahi" ibaresi yerine "TBMM Hükümeti Namına" ibaresi konulacaktır.

Bu kararname, TBMM Hükümeti'nin uluslararası saygınlığının kabülü bakımından önemli bir aşamadır. Çünkü pasaport, egemenliğin bir simgesidir. Egemenliğin kaynağı olarak padişahı değil, ulusu kabul edilen TBMM tarafından çıkarılmış pasaportun verildiği kişi de artık tebaa değil vatandaş sayılmalıdır.

1924 Anayasası

Vatandaşlık deyimi, 1924 Anayasası'nın konumuzla ilgili hükmü ile Anayasa hukukuna girmiştir: "Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle Türk ıtlak olunur" (madde 88/I).

Bu, Cumhuriyet'e yaraşır, laik ve çağdaş bir yurttaşlık anlayışıdır. Maddenin öteki fıkralarında, Türk yurttaşlığının kazanılması ve yitirilmesine ilişkin ilkeler belirtilmiştir.

Şimdi 1924 Anayasası'nın vatandaşlıkla ilgili bir başka hükmüne değinmek istiyorum. Bu, gerçekten ilginç ve tarihi bakımdan önemli bir hükümdür: Anayasanın, milletvekili seçilemeyecek olanları belirten 12. maddesine göre; hırsızlık, dolandırıcılık, sahtekârlık gibi suçlardan biriyle mahkûm olanların yanı sıra "tabiiyet-i ecnebiye iddiasında bulunanlar" yani bir yabancı devletin uyrığu olduğunu ileri sürmüş olanlar da milletvekili seçilemeyecekti.

Bu seçilme yasağı, o dönemin ilginç bir özelliğini yansıtıyordu. Çünkü Milli Mücadele sırasında bazı Türklerin İtalya, Yunanistan gibi devletlerden "himaye pasaportu" denilen pasaportlar aldıkları anlaşılmıştı. Bu pasaportlar o kişilere Türk yetkili makamları karşısında bir tür güvence sağlamış ve bu kişiler, o pasaportlara dayanarak, Türk makamlarının kendi üzerlerinde yetki kullanamayacaklarını ileri sürmüşlerdi. İşte 1924 Anayasası'nın "yabancı uyrukluk iddiasında bulunanların, milletvekili seçilemeyecekleri" hükmü, bu kişileri hedef alıyordu.

Bu yasak, 1924 Anayasası'nın yapılışından yıllar sonra, 1946 seçimleri vesilesiyle tartışma konusu olmuştur. O zamanki usule göre seçim sonuçlarının kesin değerlendirilmesi ve seçilenlerin milletvekili olarak kabulü TBMM tarafından yapılıyordu (Yüksek Seçim Kurulu gibi bir organ yoktu). Bu işleme, seçilmiş milletvekillerinin "mazbatalarının kabulü" deniyordu.

1946 seçimlerinden sonra, aralarında eski bir maliye bakanı da bulunan çok sayıda önemli kişinin Milli Mücadele döneminde bu "himaye pasaportları"ndan almış oldukları ileri sürülmüş ve mazbatalarının kabul edilmemesi istenmiştir. Bu iddialar, Meclis'te sert tartışmalara yol açmıştır.

Tekke ve zaviyelerle türbelerin kapatılmasına ilişkin kanun

Cumhuriyet döneminin ilk anayasası olan 1924 Anayasası'nın ilanından bir yıl kadar sonra TBMM'nde kabul edilen 30 Kasım 1925 tarihli kanun da konumuz bakımından ilginç özellikler taşıyor. Bu kanun, insanları dinsel inançlarını sömürerek, bilisizliklerinden ve zayıflıklarından yararlanarak baskı altında tutan çıkar çevrelerinin varlığına son vermek amacıyla çıkarılmıştır. Kanunun biraz uzun olan adı, içeriği ve amacı konusunda oldukça aydınlatıcıdır: "Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun"

Bu "Devrim Yasası", saf ve umarsız insanları etki altına almayı başaran yobazlık ve miskinlik yuvalarının etkisiz kılınmasını amaçlıyor. Kanunun şu hükmü, insanların Cumhuriyet'e yaraşır özgür yurttaşlar olarak kendilerini geliştirmelerine engel olanları şöyle sıralıyor: "Alelumum tarikatlerle, şeyhlik, dervişlik, müritlik, dedelik, seyyidlik, çelebilik, babalık, emirlik, nakiplik, halifelik, falcılık, büyücülük, üfürükçülük ve gaipten haber vermek ve murada kavuşturmak maksadıyla nüshacılık gibi unvan ve sıfatlara ait hizmet ifa ve kisve iktisası memnudur."

Görüldüğü gibi, bu kanunla insanların; özgür düşünen, Cumhuriyet'in meşruluğunun te-

meli olan ulusal egemenliğin oluşmasına bilinçli biçimde katılan varlıklar olmasının önündeki engellerin kaldırılması amaçlanmıştır.

1961 Anayasası, "Devrim Kanunlarının Korunması" kenar başlıklı 153. maddesiyle, Cumhuriyet'in ilk yıllarında çıkarılmış "Tevhid-i Tedrisat" kanunu gibi temel sekiz kanunun "Anayasaya aykırı olduğu şeklinde anlaşılmasını ve yorumlanmasını" yasaklamıştı. "Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasına" ilişkin kanun da "Türk toplumunun çağdaş uygarlık seviyesine erişmesi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin laiklik niteliğini koruma amacı güden" bu Devrim Kanunları arasındaydı. 1982 metni, 1961 Anayasası'nın ilgili maddesini kimi sözcük değişiklikleriyle yinelemiştir. Bu değişikliklerin en dikkat çekicisi, "devrim" yerine "inkılap" sözcüğünün kullanılmasıdır.

1928 Vatandaşlık Kanunu

TBMM tarafından kabul edilen ilk Vatandaşlık Kanunu 1928 yılında yayımlanan 1312 sayılı kanundur. bu kanun, Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki nüfus azlığının psikolojik etkisiyle, olabildiğince çok kişiye Türk yurttaşlığı verme isteğini yansıtmaktadır. Cumhuriyet'in 10. yılı kutlamaları için bestelenmiş, ünlü "10. Yıl Marşı"nda nüfusun 15 milyona ulaşması ile övünen dizeler bu bakımdan anlamlıdır; "On yılda 15 milyon genç yarattık, her yaştan!"

Bu kanuna göre bir Türk babanın ve ananın Türkiye'de veya yabancı memlekette doğan çocukları Türk'tür. Çocuğun evlilik içi veya evlilik dışı oluşu durumu değiştirmez.

Bu kanunun ilginç bir özelliği de şudur: Türkle evlenen yabancı kadın, kendiliğinden Türk vatandaşı olur. Buna karşılık yabancıyla evlenen Türk kadın, Türk yurttaşlığını muhafaza eder.

Bu kanun 1964 yılında kabul edilen 403 sayılı Türk Vatandaşlığı Kanunu ile yürürlükten kaldırılmıştır.

Efendi, Bey, Paşa gibi lakap ve unvanların kaldırılması kanunu

1934 yılında kabul edilen bu kanun da, Cumhuriyet'in yurttaşları arasında eşitliğin sağlanması amacı bakımından önemlidir. Kanuna göre, "Ağa, Hacı, Hafiz, Hoca, Molla, Efendi, Bey, Beyefendi, Paşa, Hanım, Hanımefendi ve Hazretleri gibi lakap ve unvanlar kaldırılmıştır."

Görüldüğü gibi, kanun Cumhuriyet'in yurttaşları arasında eşitliği hiç değilse biçimsel düzeyde sağlamayı amaçlamıştır. Nitekim, kanuna göre "Erkek ve kadın vatandaşlar, kanunun karşısında ve resmi belgelerde yalnız adlarıyla anılırlar." Bu kanun da, 1961 Anayasası'nın deyimiyle "Devrim Kanunları"ndan, 1982 metnine göre ise "İnkılap Kanunları"ndandır, yani anayasaya aykırılığı ileri sürülemez.

Günümüzde durum

1961 Anayasası "Türk Devletine vatandaşlık bağıyla bağlı olan herkesin Türk olduğunu" belirtmiştir. Bu, 1924 Anayasası'ndaki hükmün değişik bir anlatımla yinelenmesidir. 1961 Anayasası "Vatandaşlıktan çıkarma ile ilgili karar ve işlemlere karşı yargı yolu kapatılamaz" hükmü ile bu konunun hükümet tasarrufu sayılamayacağını belirtmiştir. Zaten Danıştay içtihatları da bu yönde idi.

1961 Anayasası bu konuda yargıya yol göstermek üzere şu güvenceyi de belirtmişti: "Hiçbir Türk vatana bağlılıkla bağdaşmayan bir eylemde bulunmadıkça vatandaşlıktan çıkarılamaz."

12 Eylül döneminde, Danışma Meclisi'ndeki görüşmeler sırasında, vatandaşlıktan çıkarma işlemleri karşısında, ilgiliye, yargı yoluna başvurma olanağı veren hükmün Anayasa metninden çıkarılması ve böylece bu konuda hükümetin serbest bırakılması yönünde çok imzalı bir önerge verilmiştir. Hukuk devleti anlayışına kesinlikle ters düşen bu önergenin, bütün üyeleri askeri yönetim (Milli Güvenlik Konseyi) tarafından atanmış Danışma Meclisi'nde bile kabul görmemiş olması, Türk yurttaşlık hukukunun tarihsel gelişimi bakımından olumlu bir noktadır.



27 Mayıs 1960, gazeteciler Milli Birlik Komitesi üyelerine ulaşmaya çalışıyorlar.

12 Eylül rejiminin egemen olduğu dönemde, 403 sayılı Türk Vatandaşlığı Kanunu'nda (TVK) çeşitli değişiklikler yapılmıştır. Bu arada TVK'nın 25. maddesine yeni bentler eklenmiştir. Özellikle "g" bendi, Türk yurttaşlarının siyasi iktidar tarafından kolaylıkla yurttaşlıktan yoksun bırakılmasını sağlamak amacıyla konulmuştur. Bu hüküm uygulanarak 200'ü aşkın kişi, T.C. yurttaşlığından yoksun bırakılmıştır.

TBMM 27 Mayıs 1992 tarihinde kabul ettiği 3808 sayılı kanunla, 25/g bendinin yürürlüğüne son vermiş ve bu uygulamanın sonuçlarını da ortadan kaldırmıştır. 12 Eylül'ün antidemokratik mirasını temizleme açısından bu olumlu yasayı izleyerek, başta Anayasa olmak üzere 12 Eylül döneminden kalan antidemokratik yasaların hepsinin yeniden düzenlenmesi gereklidir.

Konunun "çifte vatandaşlık" diye belirtilen yönüne de kısaca değinmemiz yerinde olacaktır. Günümüzde yurtdışında çalışıp geçimini sağlayan Türkerin sayısı 3 milyonun üzerindedir. Bu, ortalama bir hesapla her 20 Türkten birinin yurtdışında az-çok sürekli yaşadığı anlamına gelir. Çifte vatandaşlık konusu, özellikle Federal Almanya'da yaşayan 2 milyonu aşkın Türk bakımından önemlidir. Bu yurttaşların büyük çoğunluğu, Türkiye ile ilgilerini ve bağlarını kesintisiz sürdürmek isteğindedir. Ancak TC yurttaşlığının yanı sıra Alman uyrukluğunu da edinerek, fiilen yaşayıp ekonomisine katkıda bulundukları bu ülkede hak ettikleri olanakları da elde etmek istemektedirler. Oysa Alman yasaları, Alman uyrukluğunun kazanılması için (en azından 1998 Ekimi'nde SPD ile Yeşillerin koalisyon protokollerinde çifte vatandaşlığın ilke olarak kabul edilmesine kadar) önceki uyruklukla ilişkinin kesilmesini zorunlu kılmaktaydı.

Bu insanlarımızın çifte vatandaşlık sorununa çözüm bulmak amacıyla, hazırlanan bir yasa ön-tasarısı 1991 yılı başında o zamanki iktidar ve muhalefet gruplarına mensup çeşitli milletvekillerince aynen benimsenmiş ve bir kanun teklifi olarak Meclis'e sunulmuştur. Bu teklif Milli Savunma ve İçişleri komisyonlarında kimi değişikliklerle kabul edilmiş ve sonuç olarak TBMM'de benimsenerek yasalaşmıştır.[1]

1. Bu yasa tasarısı Prof. Dr. Rona Aybay tarafından hazırlanmıştır.

Resmi Gazete'nin 12 Haziran 1995 tarihli sayısında yayımlanan bu kanun, özetle, "Bakan-

lar Kurulu'ndan çıkma izni almak suretiyle yabancı bir devlet vatandaşlığını kazanan kişiler ve bunların kanuni mirasçılarına" Türkiye'de "ikamet, seyahat, çalışma, miras, taşınır ve taşınmaz mal iktisabı ile ferağı gibi konularda Türk vatandaşlarına tanınan haklardan aynen yararlanmaya devam" etme olanağı verilmektedir.

Sonuç

Osmanlı uyrukluğundan, her yurttaşın birbiriyle eşit hak ve yükümlülükleri bulunan özgür birer varlık olduğu Cumhuriyet düzenine geçişin sağlanmasında, yasa metinleri "onsuz olmaz" koşullardır. Ancak, yurttaşların hak ve özgürlükler bakımından eşit olduklarının yasa metinleriyle ilan edilmesinin tek başına yeterli olmadığı, bu soyut vasa kurallarının somut önlemlerle ve katkılarla desteklenmesinin gerektiği de bilinen bir gerçektir. Cumhuriyet'in bir "devrimci" atılım olduğu unutulmamalı, unutturulmamalıdır.

Yasalarla sağlanan eşitliğin, toplum yaşamında somut olarak gerçekleşememesi, her zaman değil ama, kimi zaman yurttaşların alışkanlıklarından ve devlet karşısındaki psikolojik durumlarından kaynaklanır. İnsanlar geleneksel olarak devletten ürküyor, devlet adına yapılmış beyanlara, verilmiş sözlere güvenemiyorsa; devletle aralarındaki ilişki, karşılıklı güven ve işbirliği duygusuna dayandırılamıyorsa, yurttaşın kendini öteki tüm yurttaşlarla "eşit" olarak algılaması güçleşir.

Bu konuda, görünüşte basit ve önemsiz, ama taşıdığı anlam bakımından küçümsenmeyecek bir örnek şudur: Yurttaş, devlet dairesine dilekçe ile başvurduğunda, dileğini "saygılarımla" diye bitirir. Böyle yapmazsa, en azından dileğinin dikkate alınmaması söz konusudur. Buna karşılık, devletin dilekçeye verdiği yanıtta yurttaşa "saygı" belirtilmez. 12 Eylül 1980 askeri müdahalesini izleyen dönemde, devletin yurttaşa karşı saygı belirtmemesi bir Başbakanlık genelgesiyle devlet memurları için zorunlu hale getirilmiştir.

Soyut yasa kurallarıyla öngörülmüş olan eşitliğin fiilen gerçekleşmesi, herkesin Cumhuriyet'e yaraşır özgür yurttaşlar olarak, insan onuruna uygun bir yaşam düzeyine ulaşması elbette çok yönlü bir sorundur. Bu sorunun ekonomik boyutunda; kalkınmayı ve gelişmeyi sağlayacak, eşitsizliği önleyecek, gelir dağılımında adaletsizliği giderecek etkinlikler gibi çalışmalar vardır.

Sorunun, eğitime ve yurttaşların psikolojisine ilişkin boyutu da göz ardı edilmemelidir. Baskıcı yöntemlerin tersine, demokratik cumhuriyet yönetimlerine yaraşan, yurttaşları bilgi ve kültür bakımından daha ileri düzeylere ulaştırmak; güzel sanatlar ve bilim ürünlerinden yararlanmalarını sağlamaktır. Yurttaşları, siyasal ve ekonomik çıkarlar için kullanılan din baskısından, batıl inanç ve hurafelerin etkisinden kurtaracak önlemlerin alınması da önemlidir.

Böylece yurttaşların, demokratik Cumhuriyet'e yaraşır, "fikri hür, vicdanı hür" insanlar olması sağlanmış olur.

Rona Aybay, Prof. Dr.
İstanbul Bilgi Üniversitesi Öğretim Üyesi

TÜRKİYE'DE UNUTULAN HALK VE BİREY

Metin Heper

Osmanlı'nın devlet ve toplum yapısı, feodal değildir ancak patrimonyal izler taşımıştır. Özellikle ortaçağda Avrupa'nın devlet ve toplum yapısını oluşturmuş bulunan feodalizmin ülkemizde genellikle göz ardı edilen önemli bir özelliği, kral ile feodal beyler arasında bir güç dengesinin bulunmasıdır. Yuvarlak Masa Şövalyeleri, tarih sahnesinde bir taraftan kralın danışmanları, diğer taraftan da Kilise ile birlikte, onun gücünü dengeleyen bir zümre olarak belirmişlerdir. Kendi tercihlerini birbirlerine dikte ettiremeyen kral ile feodal beyler, karşı tarafın hak ve yetkilerini kabul etmek ve giderek kendilerini karşı tarafın, hak ve yetkilere sahip olması durumuna meşruiyet atfetmek zorunda oldukları kanatine varmışlardır. Daha sonra, özellikle özgür kentlerde serpilen burjuvazi, feodal beylerin yerini almış; daha yakın tarih dönemlerinde ise burjuvazi dahil çeşitli sınıf ve zümrelerden oluşan sivil toplum, merkezi otoriteyi denetlemiş, merkezi otorite de ülkeyi belli bir oranda sivil toplum bireylerinin özlem ve istemlerine duyarlı bir biçimde yönetmiştir. Bu nedenle Batı'da feodalizmden burjuva egemenliğine, oradan da sivil toplum olgusuna uzanan gelişme, hem demokrasi hem de siyasal liberalizmin olmazsa olmaz ilk gelişme aşamalarını oluşturmuştur. Merkezi otoritenin çeşitli toplum kesimlerini yönetime katma zorunluluğunda kalması, temsili demokrasinin ortaya çıkmasına, merkezi otorite ile toplum kesimlerinin birbirlerinin hak ve hukukunu teslim etme zorunda kalmalarına, siyasal liberalizmin söz konusu demokrasinin önemli bir boyutunu oluşturmasına yol açmıştır.[1]

Patrimonyal bir yapıya sahip olan Osmanlı'da benzer gelişmelere rastlanmamıştır. Osmanlı'da, önce padişahın daha sonra da değişik zamanlarda farklı kurumlardan oluşan merkezin gücünü dengeleyebilen ve denetleyebilen toplum katmanları ortaya çıkmamıştır. Resmi İslam kurumu, merkeze bağlı bir bürokrasi olmaktan öteye geçememiş, âyan ise merkeze karşı ancak kısa süren dönemlerde direnebilmiş ve âyan'ın sahip olduğu güce merkez tarafından hiçbir zaman meşruiyet atfedilmemiştir.

Bu durumun sonucu olarak Osmanlı'da merkez, kendisini oluşturan zümrelerin dışındakileri bir fitne kaynağı olarak görmekten kolay kolay kurtulamamıştır.[2] Merkezi otoritenin çeşitli toplum kesimlerine karşı oluşturduğu bu önyargı, Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir. Bu konuda güncel bir örnek, türbanlı öğrenciler dahil İslami kesime mensup herkesin köktendinci olduğu ve bu nedenle Türkiye'de İslami esaslara dayalı bir devlet kurmayı hedeflediği varsayımıdır. (Yalnızca bu konuda da olsa, egemen merkezsel zümre ile "laikperest" seçkinler görüş birliği içindedir.)

Osmanlı'da rastlanan ve Cumhuriyet döneminde değişik bir biçimde de olsa devam eden merkezi otorite-toplum kopukluğu, merkezi otoriteyi oluşturan zümre katlarında diğer bazı olumsuz tutum ve yaklaşımların da ortaya çıkmasına neden olmuştur. Gerek Osmanlı'da gerekse Cumhuriyet döneminde merkezsel zümreler, mutlak doğruların bulunduğunu ve bu doğruları yalnızca kendilerinin bildiğini düşünmüşlerdir. Rönesans öncesi mutlak doğru

1. Genel olarak bkz. Bendix, R., *Kings or People: Power and the Mandate to Rule*, University of California Press, Berkeley, 1978.

2. Mardin, Ş., "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?" *Daedalus*, S. 102, 1973, s. 293.



Yıl 1908, "Şanlı hürriyet rozetleri... 10 paraya..." "Hürriyet kahramanları... Al duvara as!.."

kavramından yola çıkan bu zümreler, doğru kabul ettikleri hususların gözlem ve deney ile doğrulanması gerektiğini düşünmemişlerdir. Bu yüzden, toplum onlar için büyük ölçüde bir "kara kutu" olarak kaldığı halde, söz konusu "entelektüel-bürokratik" (Türk) jakobenler kapsamlı toplum mühendisliğine soyunmakta tereddüt etmemişlerdir. Çok partili dönemde dahi en kritik ekonomik kararların ilgili sivil toplum örgütlerinin görüşüne başvurulmadan alınması[3] söz konusu geleneğin sonuçlarından biridir. Sivil toplum örgütlerini bir bilgi kaynağı olarak dahi görmek istemeyen merkezsel zümreler, ek olarak sivil toplum örgütlerine ve kesimlerine karşı daima küçümseyici bir tutum içinde olmuşlardır. Nitekim, Türkiye Sanayiciler ve İşadamları Derneği (TÜSİAD)'nin bu duruma isyan eden başkanı, ilgili örgütlerinin "Kanarya Sevenler Derneği" olmadığından söz etmek zorunda kalmıştır.

1945 sonrası çok partili dönemde bir taraftan daha demokratik ve liberal olması gereken bir siyasal rejime geçiş yapıldıktan ve giderek merkezde, devlet seçkinlerinin yerini bir ölçüde siyasal seçkinlerin almasından sonra bile, önemli sivil toplum örgütleri dahil, çeşitli toplum kesimlerinin seçimler hariç etkili siyasal katılım olanağına sahip olamamasının nedeni, ülkeye çok partili hayatı getiren merkezdeki devlet seçkinlerinin demokrasi anlayışları ve buna tepki olarak merkezdeki siyasal seçkinlerin benimsediği demokrasi kavramlaştırmasıdır.

Osmanlı'dan beri ülkenin modernleştirilmesi için çaba harcayanlar, siyasal rejimi daha "temsili" yapmaktan çok onu daha "ussal" çalışan bir kurum haline getirme çabası içinde olmuşlardır. Bunun nedeni, söz konusu modernleştirme çabalarının toplum katmanlarından değil ve fakat devlet seçkinlerinden gelmesidir. 19. yüzyıldan itibaren devlet seçkinleri, Osmanlı'nın gerilemesinin ve çökmesinin nedeni olarak "yozlaşan" din kurumunun reformlara karşı çıkmasını görmüşlerdir. Bu yüzyıldan itibaren diğer Müslüman ülkelerde İslam dinini modernleşme olgusuyla bağdaştırma gayretleri ortaya çıkmış iken, Tanzimatçı ve daha sonra Kemalist seçkinler, İslam dininin yol açtığı düşünce kalıplarına sahip kişilerin, modernleştirme çabalarına hiçbir zaman sıcak bakmayacağı varsayımıyla hareket etmişler,[4] devletin ve ülkenin esenliğinin laik, dolayısıyla ussal, düşünce kalıplarıyla düşünen yeni nesillerin yetiştirilmesinden geçtiğini düşünmüşlerdir.[5] Bu yaklaşım, devlet seçkinlerinin demokrasi anlayışını da şekillendirmiştir.

Sözünü ettiğimiz seçkinler, demokrasiyi "rasyonel demokrasi" olarak algılamışlardır. Bu tür demokrasilerde, siyasal seçkinlerin bilgili ve eğitimsiz "alelade politikacılar" değil, bilgili ve eğitimli kişiler olmaları istenir ve bu kişilerin tüm mesailerini ülkenin uzun süreli menfaatlerini korumak için harcamaları ve gelecek seçimler yerine gelecek nesilleri düşünmeleri bek-

3. Genel olarak bkz. Heper, M. (der.), *Strong State and Economic Interest Groups: The Post-1980 Turkish Experience*, Walter de Gruyter, Berlin ve New York, 1991.

4. Berkes, N., *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press, 1964.

5. Karpat, Kemal H., *Turkey's Politics: The Transition to a Multi-Party System*, Princeton University Press, 1959, s. 59 ve devamı.



28 Nisan 1960 İstanbul Üniversitesi, *Cengiz Kahraman arşivi.*

lenir. Rasyonel demokrasi, ussal düşünen kişilerin ülke için en iyi siyasaları yapmak üzere görüş alışverişinde bulunmalarıdır.[6]

Türkiye'de rasyonel demokrasi özlemlerinin kökeni 19. yüzyıla kadar gider. Tanzimatla birlikte ve özellikle Yeni Osmanlılar döneminde bürokratik seçkinler padişahın yetki alanını kısıtlamaya ve pek çok konuda daha iyi yetişmiş olduklarını düşündükleri için kendi yetkilerini artırmaya çalışmışlardır. Bürokrasi bu emeline, bir ölçüde İttihat ve Terakki döneminde, daha büyük ölçüde ise devlet-parti birlikteliğine gidildikten sonraki tek parti döneminde nail olmuştur. Bu özlem, çok partili hayata geçildikten sonra da devam etmiştir. 1950'lerde jakoben entelektüel-bürokratik düşüncenin egemen olduğu Ankara Üniversitesi'nin Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Bahri Savcı, "en geniş anlamı ile politika" ve "aktif dinamik politika" ayrımını yapıyor, en geniş anlamda politikanın, bilgili ve vatansever kişiler tarafından ülkenin uzun süreli menfaatleri gözetilerek siyasa yapılması olduğu; aktif dinamik politikanın ise seçimlerde çoğunluğu temin ederek iktidara gelmek ve en geniş anlamda politika sonucunda yapılmış siyasaları uygulamak olduğu görüşünü ortaya atıyordu.[7] Bu yaklaşımın sonucu olarak, entelektüel-bürokratik seçkinlerin laiklik anlayışını aynen benimsemeyen ve söz konusu seçkinleri sindirmeye çalışan Demokrat Parti, 1960 askeri müdahalesiyle iktidardan uzaklaştırılıyor ve 1961 Anayasası ile Türkiye Büyük Millet Meclisi, "Anayasa Mahkemesi-Milli Güvenlik Kurulu-özerk TRT" bürokratik üçlüsünün denetimi altına sokulmaya çalışılıyordu.

Demokrat Parti (DP) ve onun devamı olan Adalet Partisi (AP), Doğru Yol Partisi (DYP) ve bu partilerle benzer çizgideki diğer siyasal partilere mensup siyasetçiler, rasyonel demokrasi özlemlerine "Milli İrade" teziyle karşı çıkmışlardır. Bu siyasetçilere göre, devlet seçkinleri milleti değil devleti temsil ediyorlardı; sloganları, "Yeter, söz milletin" idi. Ancak, "sözün" ne kadar millette olduğu kuşkuluydu. Bu partiler, kendilerine misyon olarak, halkı "devletin (bürokrasinin) zulmünden" kurtarmayı seçmişlerdi. Özellikle mahalli düzeydeki partiler, halk adına bürokratlara karşı savaş açmışlardı. Ayrıca bu partiler, patronaj politikasını be-

6. "Rasyonel demokrasi" kavramı için bkz. Sartori, G., *The Theory of Democracy Revisited,* Chatham House Publishers, New Jersey, 1987, s. 51-55, 269.

7. Heper, M., *The State Tradition in Turkey,* Eothen Press, Walkington, 1985, s. 78.

nimseyerek çeşitli hizmetleri sunarken kendi yandaşlarını diğerlerine nazaran kayırıyorlardı (Bu politika daha sonraki dönemlerde hemen hemen tüm partiler tarafından benimsenecekti). Öte yandan, 1950'lerde bir başbakan ve parti başkanı, "Ben odunu dahi aday göstersem seçtiririm" diye övünüyordu. Bu beyanat, ilgili parti başkanının sadece milletvekillerine değil aynı zamanda halka olan saygısının düzeyini de açık seçik gösteriyordu.

Önce DP, AP ve DYP, daha sonra da diğer siyasal partiler tarafından benimsenen patronaj politikası, halka saygı gösterilmesi bir yana, siyasal yandaşlar hariç tutulursa, halkın istem ve özlemlerine duyarlı bir politika izlenmesini dahi imkânsız kılıyordu. Çünkü siyaset, siyasa üzerine değil patronaj dağıtımı üzerine bina edilmişti; özlemi çekilen Batı demokrasilerinde olduğu gibi, siyasal partiler çeşitli konularda izleyecekleri politikaları açık seçik belirleyerek ve bu politikaların diğer siyasal partilerin politikalarından daha isabetli olduğunu savunarak oy isteyecekleri yerde, patronaj politikaları uygulamışlar, laikliğin ateşli savunucusu görünerek, orduya hücum ederek veya küçük çocuklara yahut yaşlılara şefkat gösteriyormuş gibi davranarak ve benzeri diğer taktikler ile belli kesimlerin duygularına hitap etmişler ve diğer benzeri taktiklerle oy toplamaya çalışmışlardır.

Siyasetçilerin halkın istem ve özlemleri paralelinde politika üretmemelerinin başka nedenleri de olmuştur. Türk siyasal sisteminin gündemini, sırasıyla; devlet seçkinleri-siyasal seçkinler, solcu seçkinler-sağcı seçkinler ve laik seçkinler-İslamcı seçkinler karşıtlıkları ve bu karşıtlıkların yol açtığı sert çatışmalar oluşturmuştur. Bu durumun sonucu olarak halk, temelde sadece çeşitli ideolojiler yahut ideolojik tutumlar arasında bir seçim yapmak zorunda kalmıştır. Belirtmeye gerek yok ki; söz konusu çatışmaların içerikleri geniş halk kesimlerinin istem ve özlemlerini yansıtmaktan hayli uzak kalmıştır.

Siyasetçilerin halkın istem ve özlemleri doğrultusunda politika üretmemelerinin bir başka nedeni de, bu kişilerin aşırı seçkinci davranışlarıdır. Milletvekili seçilen pek çok sıradan vatandaş dahi hemen "küçük dağları ben yarattım" havasına girmekte, her şeyi bildiğini ve en iyi kendisinin düşündüğünü farz etmektedir. Her milletvekili bakanlık yapabileceğini zannetmekte ve bakan seçilenler, bakanlıklarına ilk defa gitmek üzere arabaya binecekleri sırada rastladıkları gazetecilere hemen bakanlıklarıyla ilgili büyük projelerini anlatmaktadırlar. Büyük Millet Meclisi Kütüphanesi'ni hemen hiç kullanmayan siyasiler, davet edildikleri bilimsel toplantıları açış konuşması yapıp terk etmektedirler. Böyle bir psikolojiye sahip siyasilerin bir Sakıp Sabancı'nın veya Rahmi Koç'un devlet veya hükümet işleriyle ilgili bir konuda görüş açıklamasına tepkileri de, "İşadamı kendi işine baksın" şeklinde olmaktadır.

Yakın tarihimizde kendine güven bakımından diğer siyasileri geride bırakan siyasi lider Turgut Özal olmuştur. Her ne kadar Özal ekonomik konularda geleneksel bürokrasinin yerine genellikle yurtdışından getirttiği uzmanlarla takviyeli menajer bürokrasisini ikame etmeye çalışmış ve yakın çevresine yine kendi alanlarında uzman siyaset adamlarını toplamışsa da, tüm önemli kararları kimseye danışmadan bizzat kendisi almıştır. Özal, söz konusu uzman kadroları, temelde bilgi kaynağı ve siyasa uygulayıcısı olarak kullanmıştır.[8]

Ancak şu hususu da teslim etmek gerekir ki, Özal çağın gereklerini kavramış bir devlet adamıydı. Atatürk'ün kültürel ve İnönü'nün demokratik devrimlerinin arkasından Türkiye'de ekonomik bir devrim gerçekleştirmiştir.[9] Özal'dan sonra Türkiye'nin kaderinde rol oynayan pek çok politikacı Özal gibi kapsamlı bir vizyona sahip olamamış, siyasete genellikle hemen hemen sadece patronaj politikaları damgasını vurmuştur. Bu son dönemde, bir kesim halkın

8. Heper, M., "The State and Debureaucratization: The Turkish Case", *International Social Science Journal*, 126, 1990, s. 605-615.

9. Rustow, Dankwart A. "Turkey's Liberal Revolution," *Middle East Review*, 12, 1985, s. 5-15.

günlük sorunlarıyla hemen yalnızca Refah Partisi ilgilenmiş ve bu nedenle de, 24 Aralık 1995 Genel Seçimleri'nde en fazla oyu almıştır. Ancak Refah Partisi'nin bazı üyeleri, din-devlet ilişkilerinde, partiye oy veren vatandaşların önemli bir kısmı tarafından desteklendiği çok kuşkulu olan davranışlar içine girmişler ve bu yüzden parti, Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır.

Çok partili hayat boyunca devlet yönetimi, bazı dönemler ve konular hariç, giderek devlet seçkinlerinin etki alanından çıkarak siyasal seçkinlerin eline geçmiştir. Ancak devlet gücünü elinde tutanların, halka karşı tutumunda pek bir değişiklik olmamıştır. Hatta denilebilir ki, pek çok siyaset adamıyla karşılaştırılırsa, "siyaset sınıfını" atlayarak doğrudan halka hitap eden, onların desteğini arayan ve rejimi onların "emin ellerine" bırakmak isteyen bir Kenan Evren, halkın sağduyusuna daha çok güvenmiş, halka daha çok saygı duymuştur.

Türkiye'de halkın sağduyusunu ve rüştünü çeşitli defalar ispat ettiği ileri sürülebilir. 1960 askeri müdahalesinden sonra, Adnan Menderes hakkında fikri sorulan bir ihtiyar köylü, o engin sezgisiyle, "Menderes'in hatası devlet işlerine burnunu sokmasıydı; Menderes o işleri İnönü'ye bırakmalıydı!" demişti. 1960'larda ve 1970'lerde, siyasal ortamın giderek kutuplaşmasına karşın geniş halk kesimleri, ılımlı sol ve ılımlı sağ partilere oy veriyor, orduya karşı da mesafeli bir sevgi ve saygı gösteriyordu. Halk, 1980'lerin başında Anayasa'yı onaylayarak Evren'i Cumhurbaşkanlığına getirmiş (rejimin selameti için "anayasal oy" kullanmış), hemen akabinde ise kendisine en iyi hizmet edecek partiyi işbaşına getirmek için "siyasal oy" kullanarak Evren'in karşı olduğu Özal'ın partisine destek vermişti. ANAP'lı yıllarda Özal'dan ekonominin ABC'sini öğrenen bir başka ihtiyar vatandaş, Tekirdağ'da bir konuşma yaparken herkese her şeyi vaat eden bir parti başkanına, "Bütün bunlar için parayı nereden bulacaksınız?" diye sorunca, parti başkanı konuşmasını yarıda keserek toplantı meydanından apar topar ayrılmak zorunda kalmıştı. 1980'lerden itibaren giderek liberalleşen ekonomik ortamda kendi sermayelerine sahip "Anadolu Kaplanları" ortaya çıkmış ve Türkiye'nin ekonomik platformda başka ülkelerle yarışmasına katkıda bulunmuşlardır.

Demokrasilerde seçimle işbaşına gelenlerin halka karşı bazı görevleri vardır. Türkiye'deki siyasi kadrolar ise genellikle halktan ziyade kendi kişisel çıkarlarını düşünmekte ve ayrıca, daha önce belirtildiği gibi, halka hiç saygı duymamaktadırlar. Örneğin inşaat çalışması nedeniyle bir yolun trafiğe kapatılacağını halka önceden haber vermeye tenezzül etmemekte, hatta kendi geçişleri yüzünden yolların saatlerce kesilmesini önlemeyi akıllarına getirmemektedirler. Kanun ve yönetmelikler büyük bir hızla değişmekte, hatta bazen hukukun temel normlarına aykırı olarak geriye yürüyen hükümler mevzuatta yer almakta ve bu uygulamalardan halkın ne kadar zarar gördüğü dikkate dahi alınmamaktadır. Bu koşullar altında birey, kendi "küçük dünyası"nı istediği gibi düzenleyememekte, daha da kötüsü birey her an devlet tarafından taciz edilebilmektedir.

Osmanlı'dan günümüze devlet, bireyi ciddiye almamıştır. Askerlik ve vergi söz konusu olduğunda onu hatırlamış, fakat istem ve özlemlerine kayıtsız kalmış, onu yalnız bırakmıştır. Türkiye'de milletin değil devletin "kurtarılmasının" önemli olduğu düşünülmüştür. Bu durumun sonucu olarak, yazılı basında Ahmet Vardar, televizyonda Uğur Dündar gibi Türk "Robin Hood"ları ortaya çıkmış ve bu kişiler sokaktaki vatandaşı hem devletten hem de kurallara uygun hareket etmeyen diğer vatandaşlardan koruma görevini üstlenmişlerdir. Daha ayrıcalıklı vatandaşlar'dan bazıları ise, giderek çek-senet mafyasının ve diğer türden mafyanın yardımını arar olmuşlardır. Devletle ilişkileri kopuk bireylerin patronaj ilişkilerinden ya-

rarlanamayan büyük çoğunluğu ise, benzer desteği daha yaygın olarak birincil ilişkilerin geçerli olduğu aile muhitinde, mahallede ve dini cemaatte aramışlardır.

Özellikle bu sonuncu kesim için siyasi liderler, "Baba" veya "Bacı"dır. Aile fertleri dışındaki tanıdıklar ise, "Abi" "Enişte" veya "Yenge"dir. Bu kişiler yalnız başlarına hareket edemezler; daima bir gruba veya diğer bir kişiye sığınma ihtiyacı içindedirler. Trafik kurallarına aykırı hareket eden dolmuş veya otobüs şoförünü uyarmak akıllarına gelmez, biri bunu yaparsa şoförün tarafını tutarlar. Sivil toplum üyeliğine terfi edememiş olan bu kişiler parti üyesi oldukları zaman da parti liderinin mutlak otoritesini yadırgamazlar. Üyesi oldukları partinin egemen uğraşısının patronaj olmasını doğal karşılarlar, aksini düşünemezler bile. Aynı şekilde, bürokratik atamalarda liyakat ilkesine uyulması yerine kayırma beklerler.

Sivil toplum üyesi olamamış kişiler, diğer kişilerle ikincil ilişkilere girerek onlarla belli bir uyum içinde çalışma kurallarını geliştirememişlerdir. Bu nedenle, toplum dayanışması "organik" değil, "mekanik" olarak ortaya çıkmıştır: Söz konusu dayanışma, toplum üyelerinin karşılıklı etkileşimleri sonucu birlikte yaşamayı öğrenmeleri yoluyla ortaya çıkmamış, dayanışma, yukarıdan empoze edilmeye çalışılan normlar yoluyla sağlanmaya çalışılmıştır. Bu iki temel alternatif Atatürkçülük ve İslam olarak belirmiştir. Atatürkçülük, kişiye gündelik yaşamı için yeterli bir davranış kuralları bütünü temin etmediği için İslam önemini her zaman korumuştur. İslam'ın önemini koruması cemaat yaşamını ön plana çıkarmış, bu olgu ise bireyselliğin gelişmesine bir engel teşkil etmiştir.

Bu koşullar altında bireysellik "değişik olma" olarak anlaşılmıştır; "sıradışılık", övünülen bir kişilik özelliği olarak düşünülmüştür. Sistem içinde hareket alanı kısıtlanan birey, kendini sistemin dışına taşıyarak kişiliğini ispat etmeye çalışmıştır. Daima "muhalif odacılık" yapmak, araba kullanırken bir yerden bir yere gitmeyi değil öndeki arabayı geçmeyi amaçlamak, Türkiye'de kişilik ispatı gayretlerinin iyi bilinen örnekleridir. Sistemi aşma çabalarının önemli uğraş olduğu ülkemizde, çocuğun, "çalışkan olmasa da zeki olduğu" övünülerek söylenir. Çok çalışanlara argo bir lakap uygun görülmüştür. Sistemin etrafından dolaşmak kıvrak zekâ, sistem içinde iyi iş görmek ise zekânın yanında çalışkanlığı gerektirir. Belirttiğim gibi, Türkiye'de "bireysellik" yaygın bir olgu değildir; yakın bir tarihte bir gazetenin "Ne zaman adam oluruz?" köşesinde bu soruya, "Kendimize yapılmasını istemediğimiz bir şeyi başkalarına yapmadığımız zaman" yanıtı veriliyordu. Türkiye'de yaygın olgu "bireyciliktir"; her şeyi kendimize yontmak gayreti içinde olmamız ve başkalarının hak ve hukukunu çiğnemekte hiçbir beis görmememizdir.

Son yıllarda Türkiye'deki siyasetin düzeyi sık sık tartışılır olmuştur. Türkiye'nin önünün açık olduğu, tek ayak bağının siyasal kadroların politika yapma biçimi olduğu söylenmiştir. Bu gözlem doğru fakat eksiktir. Türkiye'de geleneksel olarak devletin çok güçlü olması ve son elli yıldaki siyasetin düzeyi, kişinin "bireycilikten" "bireyselliğe" ve halkın tebaalıktan vatandaşlığa dönüşmesinin önündeki önemli engelleri oluşturmuş ve Türkiye'de pek çok kişi, sivil toplumu, yalnıca ordunun devlet ve siyaset hayatında önemli bir oynamadığı bir toplum olarak algılamaya devam etmiştir.

Metin Heper, Prof. Dr.
Koç Üniversitesi Öğretim Üyesi

"DAR ZAMANLAR" CUMHURİYETİ'NDE "ÖLMEYE YATMAK"

Ercan Eyüboğlu

Adalet Ağaoğlu'nun Cumhuriyet'in 50. yılında yayımlanan ilk romanını, 25 yıl sonra, Cumhuriyet'in 75. yılında -yurttaşlık açısından- yeniden okumak.

"Halk plajlara öyle hücum etti ki vatandaş denize giremiyor."

Cumhuriyet, bu ikiliği "vatandaş" potasında eriterek "çözme azim ve iradesi" idi; 75. yılda "halk" da mı gerçekleşti yoksa?

Adalet Ağaoğlu'nun Cumhuriyet'in 50. yılında yayımlanan *Ölmeye Yatmak* romanı, toplumsal belleğe kazılı değerlerin ve çizgilerin yukarıdan buyurulan yazılı yasalarla değiştirilmesi, dönüştürülmesi sürecinden bir kesittir. *Bir Düğün Gecesi* ve *Hayır...* ile oluşan üçlemenin başkişisi Aysel'in "kadın aydın" ya da "aydın kadın" sorunsalıyla ön plana çıkması, *Ölmeye Yatmak*'ın Cumhuriyet'in ilk yurttaşlık sorunsalı romanı olduğu gerçeğinin göz ardı edilmesine yol açtı. Bunu yazara ve romanına bir haksızlık saymak gerek.

Bu kısa incelemede, Adalet Ağaoğlu'nun *Ölmeye Yatmak* romanı çeyrek yüzyıl sonra yeniden okunacak. Toptancılığı, manikeizmi, körlüğü de nankörlüğü de dışlayan, nerelerden yola çıkıldığını, hangi dirençlerle boğuşulduğunu bilen; Cumhuriyet'i, bizzat kurucusunun hedef gösterdiği çağdaş uygarlığın, çoğulcu demokrasinin normları, ölçütleri, değerleri ışığında sorgulayan Aysel'in, Ağaoğlu'nun yaklaşımı ile ve geçmişin sorgulanması bugünün vurgulanması- geleceğin kurgulanması diyalektiği içinde.

İlkel demokrasi birikimi

Batı'da burjuvazinin, kapitalizmin yetiştirdiği yurttaş Cumhuriyet'i yaratıyor.

Türkiye'de ise yurttaş Cumhuriyet'i değil, Cumhuriyet yurttaşı yarattı. Bilinen tarihsel-toplumsal-siyasal gelişmelerin bir sonucu olarak kurulan Cumhuriyet, nasıl bir yurttaş yaratacaktı ve bu yurttaşı nasıl yaratacaktı?

Önündeki Batı modeli onun fikri, zihinsel donanımlarını sağlamıştı; ne var ki Cumhuriyet, ilkel sermaye birikimi yanında, "ilkel demokrasi birikimi"ni de yaratmalıydı.

"Bugün (etre), yani Olmak fiilinin çekimini öğrendik" diye yazar Aydın, 19 Birinciteşrin'de günlüğüne (s. 35).

Çekimi yapılan fiilin seçimi masum değil elbet: Olmak, var olmak demek. Çekimin "nous"da (Biz) bitirilmesi de manidar: Toplum olarak biz, Cumhuriyet'in o ilk kuşağının çizgisinden gidenler, 75. yılda hâlâ, o ünlü "olmak" fiilinin çekimine devam edip durmuyor muyuz? Cumhuriyet bize "olmak" fiilini çekmeyi öğretti; O'nu, "sahip olmak" isteyenlere karşı "ilelebet muhafaza ve müdafaa etmek" bir "yurttaşlık ödevi."

Aysel'in 1938-1968 arasında geçen o otuz yılı, önemli birikintilerin birikime dönüştüğü onyıllar oldu. Halk, yurttaş, bugün Cumhuriyet'i ve onun o ilk atılımla attığı adımları sor-

gulayacak bilinç düzeyine gelmişse, bu, gelişim bir boyutu ile *Ölmeye Yatmak*'ta izlediğimiz o zihinsel özgürleştirme süreci içinde/sonunda gerçekleşmedi mi?

Dar zamanlar

"Katılımı düşük, kurumlaşma derecesi yüksek" bu siyasal rejim[1] ilk iş olarak Cumhuriyet için rakip ya da tehdit oluşturabilecek kurumları tasfiye eder. İkinci adım, Cumhuriyet'in değerlerini savunacak, ona sahip çıkacak yeni bir kuşak; Cumhuriyetçi yurttaşlar kuşağı yetiştirmek üzere köklü bir eğitim atılımıdır. Yeni rejim, üçüncü adım olarak, Cumhuriyet'i bütün yönetim birimleri ve sadık bir bürokrasi ile yurdun dört bucağına yayar. Son olarak da, askeri ve sivil bürokratik konumları elinde tutan Batılı bir seçkinler topluluğu ile, halkla teması sağlayan, ekonomik ve toplumsal yaşamı elinde tutan eşrafi bir araya getiren bir "Tek Parti" yönetimi kurulur.[2]

Bu sürecin yazıldığı bir roman olan (Önsöz) *Ölmeye Yatmak*, "Saat 07.22" ile "08.49" arasında geçer; toplam 87 dakika. 87 dakika boyunca 1938 ile 1968 arasının otuz yılı yaşanır. Gerçekte, Toynbee'nin değerlendirmesiyle:

"Mustafa Kemal, 1920 ile 1930 arasında, bu kadar kısa bir zaman aralığı içinde bir ülkede, böylesine bilinçli ve sistemli bir biçimde hiçbir zaman uygulanmamış olan belki de en devrimci bir programı uygulamaya koymuştur. Bir an için, bizim Batı dünyamızda, Yeniden-Doğuş'un, Reform'un XVII. yüzyıl sonundaki bilimsel ve zihinsel devrimin, Fransız Devrimi'nin ve sanayi devriminin bir tek insanın yaşamı içine sığdırıldığını ve yasa ile zorunlu kılındığını düşünün. Türkiye'de kadının özgürlüğüne kavuşması, din ile devletin birbirinden ayrılması, Arap alfabesinin yerine Latin alfabesinin konulması, 1922 ile 1928 arasında kararlaştırılmıştır."[3]

*"Saat 08.12"*de Aysel, Engin'le tartışarak geçirdiği o yoğun gecenin sabahında, *"hep dar gelen zamanının on saatini birden"* yeniden yaşar, bu on saate sığdırdıklarını, sığdıracaklarını sayar (s. 159-160). Aysel'in *"on saati"*, *"Cumhuriyet'in on yılı"*: *"Az zamanda çok ve büyük işler yaptık."*

Bu "büyük işler"in başında gelen ve "Bir Ütopyanın Bir Gerçekçi Tarafından Gerçekleştirilmesi" olan Cumhuriyet,[4] varlığını ve kalıcılığını, siyasal yapılanışı, hukuksal kurumlaşması ve yargısal güvenceleri ile garanti altına almalıydı. 1926'da kabul edilen Türk Medeni Kanunu, anayasa üstü bir önem taşır ve Türk yurttaşının doğum ilmühaberidir:

"Medeni Kanun'un Türkiye'de çeşitli din ve mezhepteki insanları bir millet halinde eşit haklarla kaynaştırmakta önemli bir rolü vardır. Türk vatandaşlığı, merkezi üniter bir devlet hayatının temel olgusu bu sayede gerçekleşmiştir. Sosyal hayatı, kişilerin özel yaşam tarzını yakından kontrol eden bir kanun olarak Medeni Kanun, kuşkusuz, belli bir toplum tipini, batılı toplum tipini meydana getirmek için ancak bir başlangıçtır. Devlet hayatını ve kurumlarını kanunlarla düzenlemek o kadar güç değildir. Fakat, bir halkın inanç, gelenek ve yaşam tarzını kanunlarla bir anda değiştirmek nasıl mümkündür? Bu uzun bir kültürleşme süreci isteyen, belli sosyal koşullara bağlı ve belli bir eğitim sistemini gerektiren bir değişimdir. Bugün Atatürkçülerin ve gelenekçilerin en sert biçimde, bu alanda karşı karşıya gelmeleri sebepsiz değildir."[5]

1946-1950 arası, yoğun bir demokratikleşme mücadelesine tanık olur. Yönetimi eleştiri-

1. Arıkan, B., *Cumhuriyet*, 19 Nisan 1965.
2. Berkes, N., *Unutulan Yıllar*, İletişim Yayınları, 1997, s. 99.
3. Caporal, B., *Kemalizmde ve Kemalizm-Sonrasında Türk Kadını*, T. İş Bankası yayınları, Ankara, 1982, s. 1.
4. Gümüş, S., *Başkaldırı ve Roman, Hayır... İçin Bir Çözümleme Denemesi*, Oğlak Yayınları, İstanbul, 1996.
5. İnalcık, H., "Büyük Devrim: Hilafetin Kaldırılması ve Laikleşme", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 3, 1998, s. 73.

lerden koruyan ve ona bireyleri, yayınları, dernekleri, sendikaları susturma olanağı sağlayan yasal düzenlemelere karşı mücadele verilir. Sağ muhalefeti serbest bırakan CHP, sol siyasal muhalefetin örgütlenmesine izin vermediği gibi, üniversitede, basında, dernek zemininde, sendikal harekette solu ağır bir baskı altına alır. Bununla birlikte, tek parti yönetiminin kıskacı bir ölçüde gevşer, 46-50 arası yaşanan açılım yönetim/yurttaş ilişkilerine de yansır:

"Eskiden ayrı vagonlarda seyahat eden, özel bir takım vesileler dışında halk içinde görülmeyen, halktan tamamıyla tecrit edilmiş olan hükümet adamları ve yüksek devlet memurları doğrudan doğruya vatandaşlarla konuşmaya, ilk önceleri herkesin içinde sorulan sorulara kızmakla beraber onları cevaplandırmaya başladılar."[6]

"Güvenlik kuvvetlerinin kasaba ve şehirlerdeki yetkileri daraltıldı. Jandarmalar İçişleri Bakanlığı'na, yani askeri makamların otoritesinden çıkarılıp sivil makamlara bağlandı. (...) bu tedbir köylerde büyük ferahlık uyandırdı" (...) toplumun her yanını sarmış olan baskı ve korku atmosferi ortadan kalktı, kontrolden kurtulan fertler de daha dinamik olmaya başladılar. Pasif itaat zihniyeti de yavaş yavaş kayboldu..."

Yönetimden çekinen, korkan halkın yerini, halktan, daha doğrusu onun sesini yansıttığı varsayılan partilerden korkan bir yönetim almıştı. *Ölmeye Yatmak*'ın "astığı astık kestiği kestik" kaymakamının makam odasının kapısı şimdi artık iktidar partisinin ilçe başkanı tarafından "demokratik" bir tekmeyle açılabiliyordu.

Her ne olursa olsun, "İki yüz yıllık" bocalamaların ve atılımların sonunda, *Ölmeye Yatmak*'ın yayınından altı yıl önce yapılan şu değerlendirme, gerçeğin hiç değilse bir bölümünü, doğru olarak yansıtmaktadır:

"Şahısları putlaştırıp onlara tapma alışkanlığı öldürücü bir darbe yemiştir. Diktatörlük, gerek iktidar, gerek muhalefet partilerinin reddettiği, itibarını kaybeden bir müessese haline gelmiştir. Görüşlerini cesaretle belirten muhalif bir basın vardır. Bütün bunların altında da Türk demokrasisini teminat altına alan çok daha sağlam bir temel vardır. Yüzyıllar boyunca padişahlara ve onların aşağılık kullarına karşı yürütülen mücadele içinde olgunlaşmış büyük bir vatandaş kütlesi vardır. Bunlar zor kazanılmış hürriyetlerini muhafaza edebilmek için canlı bir şekilde politika hayatına katılmaktadırlar."[7]

Aysel için ölmeye, yurttaş için doğmaya yatmak zamanı

"Cumhuriyet'in ilk kuşağı çoktandır işbaşında. Çoktandır bu kuşağın önemli yerlerde temsilcileri var. Her katta ve her sorumluluk, her eğilim, her düşünce alanında. Ve herkes durmadan Atatürkçülükten, Atatürk ilkelerinden söz ediyor. Neredeyse 'Opon, her derde deva' denli ucuzlatıldı bu iş.

Atatürk, içinde bulunduğu koşullar altında, Türkiye'nin ileri dünya ülkeleri arasında yerini alabilmesini amaçlayan yolları bildiğince gösterdi ve 1938'de de öldü. Sonra ne oldu? Nasıl yetişti o öldüğü yıl ilkokullarını bitirenler? Okuma-yazma seferberliğimizin ilk ya da ikinci neferleri? Onlar yetişirken dünyanın ve Türkiye'nin durumu neydi? Onlar bu durumlardan, değişip gelen yepyeni bir çağdan ne denli haberliydiler? Kaçı?

Ne çocuk ne de bir türlü büyük olamayan bu kuşağın, yönetimin içinde ya da dışında ağırlık kazanmaya başladığı, ilk öğrenci hareketlerinin geliştiği bir dönemde bir durakta duru-

6. Karpat, K., *Türk Demokrasi Tarihi*, İstanbul, 1967, s. 290.

7. Karpat, *age*, s. 4.

lup sağa sola iyice bakılması gerekiyordu. Bence 1968 yılı çok yanlışla çok doğrunun çarpıştığı, kişiler gibi toplumu da bir solukluk molaya zorlayan tipik bir yıldı. Bir romanda kişi ya da kişilerin tipikliği önemli savılabilir. Bense bu romanda zamanın tipikliği'nden yola çıkmak istedim. Tipik bir zaman parçası'ndan geçmişe uzanmak ve yaşamın tam ortasından geleceğe yol almak. Bunun için anılara yaslanmayı, belleğime sığınmayı yeterli bulmadım. Geçmişin panoramasını pek çok eski gazete, kitap, fotoğraf karıştırarak, anılar dinleverek ve bunlar içinden gerekli malzemeyi toplayıp eleyerek gün gün, ay ay, yıl yıl vermeye çalıştım. Bu nedenle *Ölmeye Yatmak* benim değil, ama bir dönemin yazdığı romandır

Çok kişinin yakından bildiği, içinde yaşadığı, kim bilir daha nelerine tanık olduğu geçmiş bir döneme roman yoluyla yaklaşmanın ne denli tehlikeli, tereciye tere satmanın ne denli güç bir iş olduğunu biliyorum. Yine de bir tanıklığı yarına belgeleme tutkusu bu yaklaşıma karşı duyduğum ürkeklikten baskınmış demek! Dakikalarla belirlenen iç roman'daki 'kişi'yi belgelerle çoğaltıp 'başkaları' da yapabildimse *Ölmeye Yatmak*'tan kalkıp yeni bir döneme, 1961'lerde ilkokulu, ortaokulu bitiren yepyeni bir kuşakla yaklaşabilmek için bu denememe çok şeyler borçlu olacağım.

Romanın 1973'te yapılan ilk baskısına yazarın yazdığı önsöz bu. Benim kullandığım YKY 1996 baskısında yer almıyor. Okurla yapıtı arasından çekilen Ağaoğlu'nun Cumhuriyet'e ve ilkgöz ağrısı romanına bakışını sergilediği için buraya aldım.

"İnsanı bir kişi yapmak"

Ölmeye Yatmak'tan sekiz, *Bir Düğün Gecesi*'nden iki yıl sonra, *Hayır*...'dan altı yıl önce, Adalet Ağaoğlu, ilk romanını ve onun başkahramanı Aysel'i yeniden ve roman dışı bir gözle değerlendirir:

"Bu romanın başkişisi Aysel, şimdinin, o şimdinin birkaç ay öncesiyle birlikte toplumunun kuşağını belirleyen 1938-1968 arası otuz yıllık dönemi içinde de bir yolculuğa çıkar. Yani bir durakta birkaç saat durur, sağına soluna, gerisine ilerisine bakar. Bakarken her şeyi geçmiştekinden çok daha başka bir şekilde algılar. Bu değişik algılayış içinde kendisi de değişir. Güç bir ameliyattır. İnsanın uyuşturucuya başvurmadan kendini kendi elleriyle kesip biçmesi gibi bir şey... Aysel bu yolculukta otuz yıllık dönemle, ardında daha yıllar ve yıllar olan bir dönemle hesaplaşırken, dönemin çağdaşlaşmayı salt üstyapısal bir değişimde bulan -Rota Batı'nın biçimsel yanıdır-, yönlendirilmiş bilinçler yani izciler isteyen öğretisine çok açık seçik bir eleştiri getirir. Romanın bir yerinde ise şöyle denir: *"Toplumculuğun en ileri aşaması insanı bir kişi yapmaktır..."* (s. 161). Burada, romanın yazarı olarak benim de, çokseslilik içinde insandan bireye, bireyden bir kişi olmaya uzanılmasını istediğim ortada. Nerede birey ve kişi sözcüğü geçse, toplumculuk adına irkilenler olduğunu biliyorum. Ama roman olacaksa önce birey, sonra kişi ve kişilik olması gerektiği için olacaktır... Böylece benim burada kişilerin, giderek toplumların kendilerini kendi elleriyle yapmalarını, tarihlerini kendi elleriyle yazmalarını istediğim de ortada. Bu bende doğrudan doğruya kendi nesnel gerçeğimden ve bulunduğum yerin gereksiniminden doğmuştur." *(Cumhuriyet,* 16 Haziran 1981, Uğur Mumcu ile söyleşi).

Ölmeye Yatmak'ın başlıca kahramanlarını üçlemenin ikinci kitabı *Bir Düğün Gecesi* (1979) ve üçüncü kitabı *Hayır*...'da (1987) izleme olanağı buluruz. Bu bağlamda, Ağaoğlu'nun romancı olarak evrimi ile, Kemalist Cumhuriyet'in yurttaşlarına yaklaşımı şaşırtıcı bir pa-

ralellik gösterir. Gerçekten, *Bir Düğün Gecesi*'nin kahramanları birey olma, bağımsız ve özerk kişiler olma özelliklerini, *Ölmeye Yatmak*'a borçlu değiller midir? Hele, üçüncü kitap "*Hayır*.."ın "hayır" diyebilen, direnen yurttaşı Aysel ve çevresindeki öteki tipler, Cumhuriyet'in, eğitim başta olmak üzere, o özgürleştirici atılımları olmaksızın yaratılabilir miydi? Kuşkusuz Aysel, daha *Ölmeye Yatmak*'ta bile "artık" sıradan, düz, ortalama bir yurttaş değildir; üstelik erkekle eşitliği, kurtuluşu, özgürleşmeyi hak ederek kazanma savaşımı veren bir kadındır. Dündar Öğretmen'in ilkokuldaki müsameresi ile başlayan zihinsel özgürleşmesini öğrencisi Engin'le yatarak taçlandıran Aysel bir "kadın aydın" ya da "aydın kadın" tiplemesinin sorunlarını yaşar (s. 158, 226): Cumhuriyet'in onu getirip bıraktığı o "Dört Yol Ağzı"nda durmaz, ona sunduğunu sandığı ufukları sonuna kadar tanımak ister. Bu ufuklar öyle pek de sınırsız ve sonsuz değildir; sarılmış ve kuşatılmıştır, direnişi intiharda arayacaktır.[8]

Aysel'in *Ölmeye Yatmak*'ta öğrencisi Engin ile yatarak gerçekleştirdiği başkaldırı; özgürleşme, insanın, bireyin kişiliğini, yurttaş kimliğini kazanması eylemidir ve *Bir Düğün Gecesi*'nden geçerek *Hayır*...'da tamamlanan bir süreç olarak karşımıza çıkar: "Yeni", o "gizemli" ve "büyüleyici" yeni insan, *Ölmeye Yatmak*'taki Cumhuriyet projesinin özüdür. Nesnel/öznel, iç/dış, tarihsel/toplumsal, siyasal/ekonomik bir dizi nedenden ötürü gerekli donanımlara sahip olmadığı, ihtirası ve nefesi yetmediği için gerçekleştirememiş olsa da, Cumhuriyet'in söylemde ve eylemde birincil hedefi bu "yeni insan"ı yaratmaktı. Cumhuriyet'in ilk kuşağı böyle yetiştirilmek istendi: *Ölmeye Yatmak* bu açıdan gereğince üzerinde durulmamış, hakkı verilmemiş bir roman. Reşat Nuri'nin *Yeşil Gece*'si nasıl laiklik sorunsalının ilk romanıysa,[9] *Ölmeye Yatmak* da Türkiye Cumhuriyeti yurttaşının doğuşunun ilk romanıdır. Aysel'e bu serüveninde kullandığı donanımı ve savunduğu değerleri Cumhuriyet'in okulu, Cumhuriyet'in hukuku kazandırmıştır: 18 yaşına gelmeyi iple çekmesi boşuna değildir (s. 263).

1968: Aysel "dörtyol ağzı"nda

Aysel nereye gittiğini bilmeden bir minibüse binmiştir. Ankara'nın belli başlı semtlerinin ötesinde, adını bilmediği caddelerden, sokaklardan, duraklardan geçmektedir. İnmek ister, ama ineceği durağın adını bilmez, bu yüzden de dönenir durur:

"Hemen bir yerde inivermek istedim. Ama şoföre bir durak adı söylemem gerekiyordu. Geçtiğimiz yerlerdeki durak adlarını bilmiyordum. Bu caddeleri, bu caddelerin adlarını, içerlere giren yolları, o yolların ucunda asılı duran çamaşırların kimlere ait olduğunu, o boyalı gaz ve Vita ve Motolin ve Ülfet tenekelerine kimlerin çiçek diktiğini, o tâ tepelere çıkan yokuşların kıyıcıklarına üstüste kimlerin taşları yığdığını; duvarlara, tavanlara paslı otomobil karoserlerini kimlerin çaktığını, plastik çağını çeşme başlarında kimlerin yaşattığını bilmiyordum" (s. 59).

Aysel'in serüveni Cumhuriyet'in serüvenidir sanki. *"Ulus'ta boşaldık hepimiz. Başkentin yine hiç bilmediğim bir yerinde boşalacağımızı sanırken bildik bir yerde, bir geniş dört yol ağzında durdum... Ulus'un dörtyol ağzında (ise) amaçsızdım."*

Amaçsız Aysel kendine yapacak yeni bir şey bulur, dört bir yana koşuşan gazete satıcısı çocuklar dikkatini çeker: *"Çocuklardan birinin peşine takıldım. Öyle hızlı gidiyordu ki, koşmak zorunda kalıyordum. Koşarken Sümerbank yazısını okudum. Yapının arka yüzünde-*

8. Özbudun, E., "Development of Democratic Government in Turkey: Crises, Interruptions, and Reequilibrations", *Perspectives on Democracy in Turkey*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1988, s. 12.

9. Savran, G., *Sivil Toplum ve Ötesi*, Alan Yayınları, İstanbul, 1987.

ki vitrinlerde sonsuz karışıklıkta renkler gördüm. Sabahın pusunu delip geçen parlaklıkta renkler. Çiçekler, noktalar, çizgiler, kareler... Yine de, gazeteci çocuk nereye giderse oraya gideceğim. Ama işte Maliye Bakanlığı'nın köşesinde çocuğu gözden kaybettim" (s. 60).

Cumhuriyet'in 68 kuşağı ile yaşanan yalpalamalar değil mi Aysel'in yaşadığı? Dörtyol ağzı... Çocukların, bir çocuğun peşine takılma... Kemalist Cumhuriyet'in simgesi Sümerbank. (Vitrindeki) renklerin zenginliği, (siyasal) çizgilerin çeşitliliğini vermiyor mu? Ya Maliye Bakanlığı'nın o köşesinde çocuğun gözden kaybolması? Cumhuriyet'in çizdiği sınırların dışına çıkmaya kalkan Aysel'in, Aysellerin "pusulayı şaşırmasını" ve yönetimin anında her şeye egemen olmasını mı?

"Yolun sonunu değilse de, başını ve ortasını bilen" Aysel, *"yine de yepyeni bir mahalle adı, bilinen yerlerden geçilerek bilinmeyen bir yere, bilinmeyen bir ülkeye varılacağı" duygusuna kapılıyor: "İnip dağılanların binip gidenlerden çok olduğu bir yer ve zaman parçası içinde kendime yeni amaçlar uydurmam birden olanaksızlaşıyor. Halka halka açılan bir dalganın herhangi bir halkasında olmak. Oysa ben en son halkanın dışına doğru kayıyorum. Durmadan kayıyorum. Yürüyerek, çevremle gizli ilişkiler kurarak, yeni semt adları uydurarak, yeni yüzler görerek ve her ilişkiden biraz daha az algılanmış çıkarak gittikçe geciken, gittikçe yorucu olan, gittikçe hiç dışına çıkılamayacakmış gibi olan, gittikçe hiç geri de dönülemeyecekmiş gibi olan ağır bir kayış."*

Yoksa Aysel Cumhuriyet'i bir baştan bir başa kesen akımları, darbeleri, çizgileri, umutları, ihanetleri mi yaşıyor? Yeni semt adları, yeni yüzler, yeni adlar, yeni projeler ve yeni eğilimler, sandık mı namlu mu/kırlardan mı kentlerden mi ikilemi, yorgunluklar ve kavganın haricine düşmeler, hep o Ulus Meydanı'ndaki dörtyol ağzından başlamadı mı gerçekten de?

"Minibüsün gideceği yere gitmeyi bekleyemeyecek kadar büyük bir yorgunluk duydum. Aynı zamanda yerimden kalkıp minibüsten inemeyecek kadar da büyüktü bu yorgunluk" (s. 61).

Evet, Aysel ve Ayseller Cumhuriyet'in mantığında "rüşeym halinde" vardır. Tek parti yönetimi, Cumhuriyet için bir "yurttaşlığa yatmak" dönemidir: Aysel nasıl *"Ölmeye yatarken ölümle savaşmak gerekeceğini düşünmemiş"*se (s. 5), Cumhuriyet de, sanki, yurttaşlığa yatarken yaratacağı yurttaşlarla boğuşması gerekebileceğini düşünmemiştir. Boğuşacaklarından biri de Aysel'dir zaten.

Bu paradoksal paralellik, Cumhuriyet/demokrasi ilişkisinin tarihselliğinden, yani "ulusal devletin... demokrasi karşıtı bir anlayışta oluşmuş" olmasından doğuyor.[10] Cumhuriyet ile demokrasi arasında, Fransız Devrimi'nden bu yana tartışılagelen bir zıtlık vardır. Demokrasi daha çok, hak ve özgürlükler sahibi bireyi öne çıkarırken, cumhuriyet, hak ve özgürlükler yanında, ödev ve sorumluluk bilinciyle donatılmış yurttaş kavramına öncelik tanır. Cumhuriyet'in Dündar Öğretmen'i öğrencilerine işte bu sorumlu yurttaş bilincini aşılamak için çırpınır: *"Hak yok vazife vardır", "Gözlerimi kaparım vazifemi yaparım"*

Ziya Gökalp'in ünlü özdeyişini, *"Niçin gözlerimi kapayım? Gözlerimi açarım ve vazifemi daha iyi yaparım!"* diyerek eleştiren Muzaffer Şerif tutuklanacak ve ancak İnönü'nün kişisel müdahalesi sonunda salıverilecektir.[11]

Cumhuriyet'in önceliğini, kurucusu şöyle açıklar:

"Tabiaten insan, içinde yaşadığı hayatın en mesut, en kolay, en tatlı taraflarının kendisine düşmesini ister ve en kuvvetli olan kendisinden zayıf olanları hiçe sayar, bunun neticesi

10. Şenol, Lalka F., "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Eğlence Mekânları", *Toplum ve Bilim*, Bahar 1998, s. 86-104.

11. Timur, T., *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, AFA Yayınları, İstanbul, 1991, s. 69-76.

huzur, sükûn, emniyet ve nizam içinde yaşamak imkânsızdır. İşte insanlar arasında kavga yerine birbirine yardım, karşılıklı hürmet, intizam koyan, herkesin haklarını ve vazifelerini tanıtan hukuk kaideleri ve bunların istikrarlı bir surette tatbikidir. Bu iş ancak devlet teşkilatının ve hükümetin bulunması sayesinde kabildir. Devlet herkesin hakkını ve vazifesini tayin eder. Hiç kimse tayin edilen hudut haricinde bir hak iddia edemez. Bunun gibi kendisi de fazla hiç bir vazife ile mükellef tutulamaz."

"Siyasal özgürlüğü şimdiden kayıtsız koşulsuz verdiniz, sonra ne olacak? Halk sokaklarda yine serbestçe bağırıp çağıracak. Sosyal özgürlük! Önce sosyal özgürlük, efendiler! Ulusa önce bunu vereceğiz. Böylece o kendi siyasal özgürlüğünü alacağı ve iyi kullanabileceği aşamaya gelir."

Yurttaş Aysel, "Başöğretmen" Rousseau

Bu yaklaşım belli ölçüde J. J. Rousseau'ya dayandırılabilir: "Yurttaş, bir kesirin, değeri paydasına bağlı olan payından başka bir şey değildir; yurttaşın değeri bütüne, yani topluluğa bağlıdır."

Aysel'le birlikte Cumhuriyet'in yurttaşlarını bir parçalanma içinde görürüz: Rousseau'ya göre "İnsanlığın acılarının kökeninde (...) doğa ile toplumsal kurumlar, insan ile yurttaş arasındaki çelişki yatar; insanı bir bütün haline getirebilirseniz onu olanaklı olan en büyük mutluluğa eriştirirsiniz. Ya onu olduğu gibi devlete teslim edin ya da tümüyle kendisine bırakın; ama ruhunu ikiye bölerseniz insanı parçalarsınız."

Toplum Sözleşmesi'nin yazarı için dirlik ve düzenlik ile mutluluk ve özgürlük pekâla bağdaştırılabilir: "İnsanları kendi kendileriyle tutarlı hale getirin ki, görünmek istedikleri gibi olsunlar ve gerçekten de oldukları gibi görünsünler. Toplum yasasını yüreklerinin en derinliklerine yerleştirmiş olursunuz böylece; doğaları gereği sivil toplum insanı, yönelimleri gereği yurttaş olurlar ve böylelikle kendi kendileriyle örtüşür, iyi ve mutlu olurlar."[12]

"Okulda bir gün Russo'nun İtiraflar'ını okuyordum... Yakalandım okurken... Coğrafyacı yakaladı. Seni sevmesem muallimler meclisine verirdim dedi... Kendisi okumamış. Adını duymuş. Terbiyesiz bir kitaptır diye duymuş..." (s. 261). *"Sanki Atatürk Jan Jak Russo'yu okutmayın mı dedi?"* diye de dert yanar Aysel (s. 262).

Ölmeye Yatmak'ta yönetim-yurttaş ikilisinin başkişisi kuşkusuz, "yeni insan"ın temeline ilk harcı koyan, "İrfan ordusu"na neferler yetiştiren Dündar Öğretmen. Kendini Cumhuriyet'in ideallerine adamış, yaptığı işe inanan, onu ciddiye alan, özverili, içten, küçük manevi doyumlarla mutlu olan tipik idealist öğretmen. "Yukarıdakiler"den nasıl korkuyor ve çekiniyorsa, dişini geçirebildiği "aşağıdakiler"e, öğrencilerine yeri geldiğinde bir tokat aşkedebiliyor, "adam etmek için" kulak çekebiliyor.

Kadının eşitlik ve özgürleşme sorunsalı

*"Dündar Öğretmen'in ilk mezunları Aydın, Sevil, Ali, Aysel, Namık, Semiha, Hasip ve Ertürk"*ün (s. 30) o hummalı Mezuniyet Müsameresi, hazırlamşı, icrası ve değerlendirilişi ile, dönemin bir taşra ilçesini, kültürel düzeyi ve sosyoekonomik güçler ilişkisi içinde verir. Kahramanlarımızın hepsi de Cumhuriyet'in "rahle-i tedrisi"nden geçer. Romanın başkişisi Aysel, ölmeye yatarken, doçenttir. Müsamerede rol alanlar, salonda veli ve seyirci olarak bulunanlar da bilinçli olarak gittikleri ya da savruldukları yerlerde yaşarlar Cumhuriyet'i:

12. Touraine, A., *Demokrasi Nedir?* YKY, İst., 1997, s. 103.

Bu yüzden, bütün roman boyunca yönetenle yönetilen ikiliği her an kendini hissettirir. 124 kez Atatürk adı geçer, en başta O var'dır; başbakanlar, bakanlar, [illegible]ısı, kaymakam, jandarması, belediye başkanı, öğretmeni ile tekmil yönetim, basaktor olarak hazırdır.

Yurttaşlığın ilk belirgin özelliği, eşitlik. Romanda odağımız Aysel "*Özgür bir Türk kadını*" oluşunu "*yirmi beş yaşında bir delikanlı ile*" kanıtlayan Aysel (s. 40), "*kendisinin de bir KİŞİ olduğu*"nu akıllara sokmaya kararlı [illegible]ektir. Hem de "*Hu çıkmamasıya...* (s. 187). Ve sorgulayışı "*Söyle bana Engin... Tek başına kurtulmak kurtarmak mümkün mü?*" (s. 312). Tek başına değil de kiminle? Kendisine "*İnsallah kar-sına benimki gibi helal süt emmiş biri çıkar da, sen de bir yuva sahibi olursun*" diyen Behi re ile mi (s. 231), "*Yer yerinden oynasa.. yanındakinin sadece bir kadın olduğunu unutamayacak*", (onun) "*insanlar içinde bir insan olduğunu düşünemeyecek*" olan Aydın ile mi? (s. 299). Nerde o Sorbonne'da tanıştığı Alain, Veba'yı eline tutuşturan, onunla Camus Sartre kavgasını tartışan, onu elinden tutup Sartre'ın konferansını dinlemeye götüren "*henüz yirmi yaşında*"ki Parisli delikanlı; "*Sanırım bu, hayatın ta kendisi*" devince de kendisini kucaklayıveren "*o tatlı ve çekingen oğlan*" (s. 296).

Ama Aysel bu noktalara Dündar Öğretmen'in mezuniyet müsameresinden yola çıkarak gelmiştir. "*Bana kalırsa Ata'mız kaçgöç olmasın.. Eşitlik olsun istedi... Kız erkek elele*" (s. 262). Ezberinden alıntılar Atatürk'ü: "*Bir milletin yarısı zincirle topraklara bağlı kaldıkça, diğer yarısı göklere yükselebilir mi? Bizim milletimizin başarısızlığı kadınlara karşı gösterdiğimiz kusurdan ileri gelmektedir*" (s. 87).

Bu arada kadın-erkek eşitliğini sağlamada, kadının özgürleşmesini gerçekleştirmede gerçek bir devrim olan Medeni Kanun çıkar, kadına 1930'da yerel, 1934'te de genel seçimlerde seçme ve seçilme hakkı tanınır.

Ama Aysel, *Varlık*'ta Mahmut Makal'dan Anadolu'nun kadın gerçeğinin aynen devam ettiğini öğrenir:

"*...koca, ağzını açık gördüğü karısını iyice dayaktan geçirir. Bundan başka, sesi de namahremdir kadının. Rastgele herkesle konuşamaz kadın. Hele genç bir kız veya gelin, kendinden büyük erkeğe (...) el ve baş hareketi ile dahi meram anlatamaz. Yüzüne bakamaz.*

İslam hukukunun ve geleneklerin kıskacındaki kasabada Aysel'in annesi saçını ondüle yaptırır ama "*Babam daha başörtüsünü çıkarttırmıyor*" (s. 89). Zaten kaymakamın baskısı olmasaydı Salim Efendi kızını ta Ankaralara okumaya gönderir miydi? (s. 33). "*Demek ki, ne yapsak bizim söz hakkımız yok. Ama ben bu durumlara boyun eğmek istemiyorum*" diye isyan eden Aysel (s. 88), evlenmemeye karar verir (s. 170); "*Ertürk'ün abisi*" Remzi ile başgöz edilmesi söz konusu olunca ise bayrağı çeker: "*O tüccar herifle de evlenmeyeceğim işte*" (s. 264).

Bu özgürleşme sürecinde Devrim Kanunları'nın, özellikle ve öncelikle de Türk yurttaşlar yasasının etkisi yadsınamaz. Yasalar, yasaları arkasına alan yönetim ve onun erkini kullanan Dündar Öğretmen Aysel'i, Ayselleri özgürleşme, çağdaşlaşma yoluna sokacaklardır. Aydın'ın güncesinden öğreniyoruz ki esnaftan Salim Efendi, çevrenin dedikodusundan çekindiği için Aysel'i müsamereye bile çıkarmak istemez, ama Cumhuriyet'in kaymakamı araya girer: "*Atatürk inkılaplarına böyle karşı gelirse belediye reisine dükkânını kapattıracağını söyledi de müsamereye öyle çıkabildi. Zavallı Aysel! O hiç Ulu Önder'imizin istediği*

gibi bir Türk kızı olamayacak bana kalırsa. Muaşeret dersimizde öğretmen anlattı: Avrupa'da kızlar erkeklerle rahat rahat arkadaşlık ederlermiş... İlerde, daha büyüyünce, bizim de kız arkadaşlarımız olacakmış..." (s. 33).

Yönetim/yurttaş ilişkisi

Batı'da yurttaş "layık olduğu yönetim"i yaratmıştı, Cumhuriyet ise "layık olduğu yurttaş"ı yaratmak zorundadır. *Ölmeye Yatmak*'ta bu yöneten/yönetilen ilişkisi, siyasal iktidar, merkezi ve yerel düzeyde olmak üzere kamu yönetimi ve yargı boyutu ile belirir.

Kaymakamın oğlu Aydın Alpdemir, daha müsamere hazırlıkları sırasındaki cesareti, ataklığı, hatta pervasızlığı ile kendini gösterir (s. 8). "*Adalet mülkün temelidir*", "*Söz milletindir*" sözlerini ağzından düşürmeyen ve "*kurumlu kurumlu gezinen*" bir avukat rolündedir (s. 17). Polka ve rondo danslarında kız ve erkek öğrencilerini çiçekler ve böcekler rollerinde birlikte sahneye süren Dündar Öğretmen'e serzenişte bulunur Başöğretmen: "*Kaymakamdan çekinmesclerdi, bunca yıllık hemşerilerimle nerdeyse toptan aram açılacaktı canım*" (s. 9). Ali'nin anasının gözünde de "*hükümetin bir adamıdır öğretmen. Hükümet adamlarından korkmak, çekinmek gerekir*" (s. 45-46).

"*Kurtulmak için iki şey gereklidir. Biri ve en önemlisi köylünün muhtarın ne demek olduğunu ve niçin seçildiğini bilmesidir. Bu siyasi terbiye ile olur. İkincisi hükümetin köylüye ve muhtara ve muhtar aracılığıyla köylüye yapmakta olduğunu gördüğümüz, bildiğimiz işlemlere son vermesidir. Bugünkü hükümetimiz buna son vermiştir.*"

Adapazarı ilçesinin genç ve çalışkan, bir taşla çok kuş vurmayı seven (s. 200), atılgan ve yaratıcı kaymakamı "*Frenk Ziya*" (s. 243), "*yurttaşları*" karşısında konumunu belirler: "*Kaymakam olmak kolay mı? Öyle üniversite bitirmek falan da yetmiyor. Tatlı dil, güler yüz istiyor. Büyüklerin gözüne girmek, küçükleri sevmek ve sevdirmek kendini... Aynı zamanda da sert olmak. Herkeslerin senden çekinmesini sağlamak. Hem iyi yürekli olmak, hem katı yürekli. Hem dindar, hem serkeş; hem tutucu hem uygar görünmek. Rakıyı da adabına göre içmeyi bilmek, şarabı da*"(s. 204). İlçe meydanına dikilecek heykeller ve döşenecek parkeler için kaynak bulmak üzere Ahkara'ya, bakanla görüşmeye gitmeden önce kafasında bir şimşek çakar: "*Neden Adapazarı'nda da kostümlü bir balo yapılmasın? Terliler biraz homurdanacaklardır. Onların da gönlünü etmenin bir yolunu bulur. Belediye başkanına söyler; bir süre balkabaklarının, kuru soğanların, az fındık ve az tütünün üstünden kontrolü gevşetiverir. Hem canım, ne yapabilirler ki sonunda? Cumhuriyetin bir idare memuruna karşı duramaz onlar. Hükümetin ilçe temsilcisine... Bir iki homurdanırlar. Dedikodusu olur balonun. Hepsi bu... Eh, buna da göğüs germezsen nasıl uygarlaştıracaksın ülkeyi birader?*" (...)

"*Başkent'in göbeğinde, akşam karanlığına sığınmış bir merkeplinin tıkır mıkır geçtiğini gördü. Hemen önünü kesti: Ayıp değil mi, niye merkeple geçiyorsun buradan? Merkebin üstündeki adam korkuya kapıldı. Bir şey anlatmaya çalışıyordu, ama kaymakam dinlemedi: Hadi, hadi, bir daha görmeyeyim. İyi günüme rasladı yoksa!..*" (s. 206).

"*Kapısının olur olmaz saatlerde vurulması alışılmamış bir şey değil. Ama bir köylü. Hem de kadın! Ne ilçeden, ne de çevre köylerden hiç bir kadın, tek başına gelip de bir ezan saatinde kaymakamın kapısını çalamaz. Ona bir derdini söyleyemez. Onlar dertlerini memur karılarıyle iletirler en çok.*" (s. 207).

"Devletimizle muhtekirler arasında da göğüs göğüse bir çarpışma başladığı" için (s. 75) *"İçişleri Bakanlığı, vali, kaymakam"* başta olmak üzere bütün yönetim seferberdir; dükkânlar mühürlenir, savcılar harekete geçer. Şakir Ağa, Aysel'in babası Salim Efendi ile uğraşır, yönetimi salar üstüne (s. 123-124). Oysa *"büyük savaş zenginlerinin yanında bunların yaptığı ne ki? Devede kulak."* Dündar Öğretmen'in *"beş yıl aradan sonra"* yeniden okula kaydettirdiği ve Şakir Ağa'nın Hergele Meydanı'ndaki oteline yamak olarak yerleştirdiği Ali'nin *"Karşısına dargın gözlerle Mustafa Kemal Atatürk dikiliyordu. Bu vatanı meğer kimlere emanet etmişim ben! Diye hayıflanıyordu sanki."* (s. 121). Aysel de babasına reva görülen bunca haksızlık karşısında, *"Neden bilmem, durmadan haksızlığa uğruyoruz... Milli Şef'imize duyduğum saygının tellerinden biri içimde koptu sanki."* (s. 153) diye infial eder.

Yönetimin yurttaşlara yaklaşımı seçimler öncesinde değişir. Halka tohumluk buğday, tuz, şeker vb dağıtımı hız kazanır (s. 114). Bir sonraki kararname ile halka hububat, un, irmik, makarna, şehriye, nişasta, bulgur dağıtılması emredilir (s. 125).

"Tarihi Yeniden Yapan El Seni De Yapıyor. Ne Mutlu Sana" diye bir döviz ilişir gözüne Ali'nin: *"Ne mutlu Namık'a, ne mutlu Aysel'e ve İlhan abisine diye geçirdi içinden"* (s. 83).

Cumhuriyet tarihinin en çok tartışılan konularından biri, hiç kuşkusuz, DP'nin 1950'de halkın özgür iradesi ile iktidara gelmesidir. Aysel şu *"Ek Bilgi"*yi verir:

"Çok geçmedi. DP kahir ekseriyetle iktidarı aldı. Bunun halk iktidarı olduğu söylendi. Hani o güne dek büyüklerimize şükran ve minnetlerini sunup durmuş olan halkımız; köylümüz, efendimiz iktidarı...

'Tarihi yapan el seni de yapıyor.'

Tarihi yeniden yapan el Dündar Öğretmen'in 'irfan ordusu'nu da yapmıştı: Sıtma ile mücadele kazanılmıştı" (s. 308).

Herkesin makulleştiği bu dönemin sonunda (27 Mayıs) *"Devrim sabahı Aysel, Atatürk Bulvarı'na fırlayıp subaylara gülücükler ve üç kilo pasta dağıttı. Sabah kahvaltılarını etsinler diye..."* (s. 309).

Kâğıt kalem kitap defter, bizi bunlar adam eder

Yönetim açısından eğitimin, okulun işlevi, *"Birinci vazifen..."* bilincine sahip yurttaşları yetiştirmek. Yurttaşın gözünde okulun, eğitimin misyonu ise yükselme, adam olma: Mezuniyet töreninden nice zaman sonra, köyüne dönen Ali'yi kir pas içinde ve annesiyle birlikte eşek sürerken gören Dündar Öğretmen'in içi biraz cız eder: *"Bu ülkede o, Ali ve Ali gibileri yüce Atatürk'ün istediği yola yöneltemeyecekse, neye yarardı öğretmenliği?"* (s. 45).

Bütün gücüyle çırpınır, Ali'yi bir ortaokula, bir sanat okuluna yazdırmanın yolunu arar. Sonunda muradına erer: *"Şakir Ağa, Ali'yi Başkent'e, Hergele Meydanı'ndaki oteline yamak olarak almayı kabul etti" "Beni mahcup etme. Adam olmadan buralara dönme!"* (s. 48).

Dündar Öğretmen, kendi yazdığı *"Meslekler"* adlı *"oyunda yine öğretmen olacaktı. Ülkücü bir öğretmen... Hele bir sözü vardı!.. 'Bir gün öğretmen de ölür. Ama ardından binlerce ve binlerce kişide yaşar o. Bir alev, sönmez bir ateş gibi ilim meşalesini nesilden nesile devreder' (Bunları yobaz bir hocadan başına taş yiyip ölürken söyleyecek)"*(s. 16-17).

Aysel "Saat 07.28" de yeniden döner *Doğmaya Yatma*'sına: *"'Yeni bir kuşak doğuyor!' Bizim çocukluğumuz için böyle denirdi. Böyle doğumun ayrı bir sorumluluğu vardır. 'Ey Türk Gençliği! Birinci vazifen...' İlk görev. Nedir bu ilk görev? Size verilen, sizin de gücünüzü ölçmeden yüklendiğiniz bir sorumluluk."* (s. 21).

*"Ulu Önder"*imizin sözleriyle, *"Okul genç beyinlere insanlığa saygıyı, ulus ve ülke sevgisini, bağımsızlık onurunu öğretir... Okul sayesinde, onun vereceği bilim ve fen sayesinde Türk ulusu, Türk sanatı, ekonomisi, Türk şiir ve edebiyatı tüm güzellikleriyle gelişir."*

İlkokuldan sonra başgöz ediliveren Semiha mektubunda yüreğindeki acıyı dile getirir: *"Ah Aysel, ne mutlu bir Türk kızı olarak sana!..."* (s. 50). Başkent'ten kasabadaki arkadaşına cevap yazan Aysel, Ulu Önder'imizin övüneceği, Cumhuriyet'in öğretmeninden *"feyz almış"* bir genç kızdır artık, ancak çelişkileri bitmez:

"Ben oraya gelince, en ağırıma giden de annemin, babamın bana başımı örttürmeleri oldu. Sana anlattığım gibi, burda benim yaşımdaki kızlar hiç başlarımızı örtmüyoruz. Sadece okula giderken kasketlerimizi giyiyoruz. Zaten, Ölmez Ata'mız, bizlerin uyanık ve medeni olmamızı istemiştir. Şayet burda bir öğretmenim, yazın, başım örtülü olarak dolaştığımı görseydi kim bilir neler derdi? Ama gel de bunu anneme ve bilhassa babama anlat. Buraya geri göndermeyiverirler korkusuyla ben de sesimi çıkarmadım." (s. 62).

Aysel Ankara'nın yaşamına karıştıkça bilinçlenir, düşünmeye, kuşkulanmaya ve de korkmaya başlar. Dahası, Cumhuriyet'in bu yeni yurttaşı iyice şaşkındır. Enişteşi ve kızı İclal ile birlikte gittikleri *"bahçede bir eğlence demek olan"* Güneş Sporluların *"gardenpartisi"*nde yaşadıkları, onu iyice allak bullak eder:

"...sana nasıl anlatsam bilmem. Ulu Ata'mızın bize açtığı yolda medeni bir âlem. Bütün herkes kız demeden, erkek demeden orta yere çıkıp ikişer ikişer birbirlerine sarıldılar, döndüler. Bizim orda müsamerede oynadığımız oyunlardan çok daha samimi. Sen ne düşünürsün bilmem, ama bence, ben uygar buldum. Dündar öğretmenin o kadar çabalayıp da bize zorla yaptırdığı bir işin böyle artık tabii bir şey oluşu çok hoşuma gitti... Fakat enişte, yanımıza gelip de beni birlikte dans etmeye çağıran kırmızı saçlı bir oğlanı azarlayınca, çok utandım. Ne olsa enişte de benim yanlarında emanet olduğumu düşünüyor. Eve dönünce teyzeme, 'Babasının bana pezevenk demesini istemem tabii,' dediğini duydum, ki o da haklıdır bir bakıma. Ancak, sen de bilirsin ki, biz kendimizi bildikten sonra ne olacak değil mi? Biz Türk erkeklerine hep kardeşimiz gözüyle bakarız ve bakmalıyız. Onun dışında bizim kötü düşüncelerimiz olamaz ve olmamalıdır. Biz böyle yetiştik ve gerek Dündar Öğretmeni'mizden, gerekse buradaki öğretmenlerimizden böyle feyz aldık. Onun için kardeşim, benden yana sakın şüphen olmasın. Ben zaten o kırmızı saçlı çocuğun beni dansa kaldırmasını tabii karşılasam da, niyetini bilmediğim için, enişte kalk dese de, kalkmazdım." (s. 63-64).

"Yetiştirdiği öğrencilere serptiği tohumların nasıl yavaş yavaş filizlenip yeşermeye başladığını da görebilmeyi" dileyen Dündar Öğretmen'in *"içi rahattır"* (s. 115). *"Ancak, ite kaka Köy Enstitüsü'ne soktuğu ve şimdi ordan mezun olan erkek kardeşi" "Hasanoğlan'a eğitmen çıktığından bu yana 'büyüklerimizi' beğenmez olmuştur". Ağzının payını verir bir güzel: "Biz ne sağız, ne soluz oğlum. Biz ileriyiz! İleri!"*

"Alevler ortasında bir gül bahçesindeyiz biz. Değerini bil!" deyince de kardeşi iyice dikelir: *"Yarın bir hayal, bir düş değildir önce. Yarın müsbet bir şeydir. Üstelik ben bugün hiç de se-*

nin gibi huzurlu değilim. Gül bahcesinin dikenleri yürümeme engel oluyor ve çok dikenli bir bahçe bu.

Bu *"nankörlüğü"* bu *"değerbilmezliği"* kınayan Dündar Öğretmen kardeşine yurttaşlık dersi verir: *"Büyüklerimiz ne yaparsa iyidir. Görevini bil. Onu yap. Başka şey sana düşmez. Bu dünyada herkesin bir işi var"* (s. 116).

Dilleri var bizim dile benzemez

"Son" değil, "ilk" Türk devleti olan Türkiye Cumhuriyeti, ümmetten ulusa geçişin gereği olarak dilde Türkçülük ilkesini benimser. Ümmet dinin dilini, kültürünü kullanıyordu, ulusallığın ilk koşulu da ulusal dilin kullanılması, ulusal kültürün yaratılmasıydı. Ulusal demokratik bir hareket olan Kemalist Devrim'in dili de demokratikleştirmesi doğaldı. "Vatandaş Türkçe Konuş!" "Yerli Malı Yurdun Malı, Herkes Onu Kullanmalı" kampanyasının vazgeçilmez bütünleyicisidir.

Cumhuriyet'in dili *"Nutuk"*un dili değildir. Günlük yaşamda onu halka öğretecek olan, herkesten önce Dündar Öğretmen'dir: *"Tünaydın Salim Efendi. Umarım kazançlı bir gün geçirmişsinizdir"* Salim Efendi hem öfkelenir ona, hem çekinir, ezilir karşısında: *"Çok şükür Öğretmen bey. Bin berekât!"* (s. 43). Aysel'in babası, *"öğretmen Dündar'dan oldum olası hoşlanmamıştır. Her sözü kitaptan ezberlenmiş gibi düzgün bu oğlanın. Sahiciye benzemez."*

Osmanlı ve İslam geleneklerinden kopup eski Türk uygarlıklarına, Karamanoğlu Mehmet Bey öncesine yöneliş, çocuklara verilen adlarda kendini gösterir. Kaymakamın oğlunun adı *"Aydın"* henüz *"Savcı"*laşamamış *"Müddeiumumi"*nin kızı Sevil'dir. İsmet Paşa'nın jandarmalığını yapmış olan Salim Efendi çocuklarına İlhan, Aysel, Tezel adlarını koyar. Çayelili Rıza'nın karısı, kucağında bebeğiyle kaymakamın kapısına dayanır sabahın köründe: *"Kaymakamın karısı kâğıtlı şekerler getirdi. İkisini çocuğun eline verdi. 'Adı ne?' "Ha bunun mi? Bunun ati Engin'dir hanımım. Demeyisun bu nasil attur. Doğduğunda pire gibiydi bu. Çansuz doğdi sanıydık. Cırlamadı. Tutçi oyle çansuz. Tedu Rıza, habu çocuk Engin..." 'İyi. Güzel. Engin. Modern bir ad,' dedi kaymakam."* (s. 209).

Türkçeleşme bir yandan da ve belki asıl, resmi dilde yaşanır. Mektepler çoktan okul, muallimler çoktan öğretmen, talebe çoktan öğrenci olmuştur. İlhan "Dil Devrimi"ne yönelik itirazları özetler: *"Sanki o okuduğunuz Mantık kitabını anlayabiliyor musunuz siz? Kim yazmış? Milli Eğitim Bakanımız... Sözde öz Türkçe"* (s. 175). Adalet Bakanlığı bir ara *"Tüze Bakanlığı"* olur. 1945'te ise Teşkilat-ı Esasiye Kanunu metni, Anayasa olarak Türkçeleştirilir. *"Bazı ay isimlerinin değiştirilmesi için de Meclis'e bir önerge sunulmuştu"* (s. 187).

Hem laik, hem Müslüman? Lai-k-lâhe İllallah!

Mustafa Kemal'in gözünde Cumhuriyet, tarikatlara karşı barikat olacaktır:

"Yaptığımız ve yapmakta olduğumuz devrimlerin amacı Türkiye Cumhuriyeti halkını tam çağdaş ve tüm anlamı ve görünümüyle uygar bir toplum haline getirmektir. İnkılaplarımızın asil umdesi budur. Bu hakikatı kabul etmeyen zihniyetleri tarümar etmek lazımdır.(...) Bugün bilimin, fennin, en geniş kapsamıyla uygarlığın alevleri karşısında filan ya da falan şeyhin göstereceği yoldan maddi ve manevi mutluluğu arayacak ilkel insanların uygar Tür-

kiye toplumunda bulunabileceğini asla kabul etmiyorum. (...) Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler ve bunlara bağlılar ülkesi olamaz. En doğru, en gerçek tarikat uygarlık tarikatıdır Uygarlığın istediğini ve buyurduğunu yapmak insan olmak için yeterlidir."

Bunun için de, "halkımıza siyasal eğitim vermek için bir okul" olan CHP'nin 1931 Programı kesin ve buyurgandır: "Türkiye Cumhuriyeti devleti, dinlerden ve dinlerin koyduğu ilkelerden değil, hayatın kendinden, onun müspet ihtiyaçlarından ve gereklerinden kaynaklanarak işleyen bir devlet mekanizmasıdır. Devlet ve dünya işlerinde dinin hiçbir etkisi yoktur. İşte bu temel düşünceye laiklik derler "

Cumhuriyet'in gençleri işte bu havada yetiştirilir, yetişkinler de bu havaya sokulmaya çalışılır. *Ölmeye Yatmak* bize anlamlı ipuçları verir: Hafızlıktan okula kaydırılan Hasip, yaşken eğilmesi gereken bir ağaçtır. Müsamerede Dündar Öğretmen uyarır onu: *Rondo oynuyorsun. Kafanı âyet okur gibi sallama. Camide değilsin. Uygarlık kaynağı bir okulun sahnesindesin"* (s. 7). Ve *"kocaman, kapkara bir bokböceği"* rolündedir (s. 15). *"Çalışır çalışır, bir türlü öğrenemezdi. Cumhuriyet'in ne zaman ilan edildiğini bile zor öğrendi. Babası hoca olduğu için, ona Kur'an ezberletirmiş, Kur'an'ı Arapça ezberlediğini bizden saklardı. Ben öğretmenime söyledim. Neredeyse okuldan kovuluyordu. Başöğretmen acıdı da, kovmadılar..."* (s. 32).

Hafiz Bilal'in oğlu, iki cami arasında değil, cami ile okulun ve okul arkadaşlarının arasında kalmıştır (s. 42).

Fakat Hasip, ismi ile müsemma, iyi bir "hesap edici"dir. *"Harp Okulu Talebe Namzedi Ertürk Tarakçı"*nın Ali'ye mektubundan öğreniyoruz ki Hasip kendisini kurtarmış, *"camimizin saygıdeğer bir imamı" olmuştur* (s. 233). *"Yeni Türkçe yazmayı unutmuş olmasına bir Atatürk çocuğu olarak çok üzülen"* Ertürk'ün zoruyla Eskişehir'de İlahiyat okur (s. 292). DP İl Başkanı Remzi'ye tapmaktadır: *"Din elden gidiyor İlhan abi! Bu işin de diplomasını almaktan gayrı çıkar yol yokmuş. Madem ötekiler hep diplomalı, biz de ona göre tedbirimizi almalıyız tabii... Dündar Öğretmen'in beni hiç adam yerine koymaması nasıl olurmuş bakalım!.. DP hele bir başa geçsin... Merkez-i Hükümet'de diyanet işlerini de kuracak. Beni de oraya gönderecekler."* (s. 293). *"Makuller Ordusu"*nun başında gelen Hasip (s. 301), DP döneminde *"mikrofonlu hoca oldu. Vatan Cephesi'ne bol üye buldu"* (s. 308).

Yetişkin yurttaş Salim Efendi ise, zaman zaman kendisi ile ve Cumhuriyet'le hesaplaşır: *"Cumhuriyetin bir kötülüğünü gördüm, diyemem. Şurası kötüdür desem, diyemem. İnönü'nün jandarmasıydım ben, tâ nereden nereye ağdırırken onu. Ama bu Cumhuriyetin işine gelmeyen bir yanı da var. Şudur, diyemem. Kızı okutmak, ilçede yakına-uzağa, kızını şehirlere salıvermiş, dedirtmek... Sade bu mu içimi durmadan boğu boğuveren?"* (s. 43-44).

Salim Efendi huzursuz ve eziktir, ezikliği öfkeye dönüşüp orada kalıyorsa güçsüzlüğündendir. Binbir eziklik, kıskançlık yanında asıl bu yeni düzenle boğuşmasıdır onu *"boğu boğuveren"*: *"Memurinin gittikçe dışına düştüğünü, hiçleştiğini görerek boğulmakta. Boğuldukça memurlaşmakta. Memurlaştıkça, yenilik, uygarlık adına ne görürse ortalıkta, topuna birden soğukluk duymakta, hattâ kin toplamakta..."* (s. 44).

Salim Efendi bir yandan Cumhuriyet'le didişir ama, öte yandan da ilçede sarsılan manevi otoritesini, bundan doğan komplekslerini Cumhuriyet'le yeni ilişkiler kurarak aşmaya çabalar:

"Cumhuriyetin onuncu yılında karısını Ankara'ya, törene götürmüştü. Olup biten her şeye şaşkın bakakaldılar. Olup biten her şeyi ikisi de pek sevdiler, beğendiler. Ama bir yandan da başkentteki o üç gün Salim Efendi'yi küçültmüş, ...un ufak edivermişti." (s. 44).

Aysel'in annesi Fitnat Hanım ise Ankara'da gördüklerini anlata anlata bitiremez. Törenlerin şatafatından büyülenen Salim Efendi, bir yandan da esamisinin okunmamasından eziklik duyar: *"Abdest alıp dükkânın daha karanlık köşesinde namaza durdu. Salim Efendi'yi unutmayan bir gökyüzü sanki. Onu da, bütün herşeye inat Salim Efendi unuttu."* (s. 44-45).

"On paralık düğmeyi yirmi paraya sattığı iddiasıyle hakkında açılan soruşturmayı ucuz atlatır" (s. 168) ama *"suçsuz yere tam on gün hapiste kalmasının acısını"* çok çekerler ailecek (s. 153). Bu *"haksızlık"*, bu infial, Salim Efendi'yi dine, oğlu İlhan'ı ırkçı bir kine, Aysel'i de Engin'e yöneltecektir.

O zaman da, bu zaman da Cumhuriyet'in küstürdükleri, kucaklayamadıkları, kendilerine bir karanlık köşe, bir gökyüzü aradılar ve buldular.

Ütopya içinde ütopya: "Yassah hemşerim!"

Bizatihi kendisi bir ütopyanın gerçekleşmesi olan Cumhuriyet, kendi içinde başka ütopyalara izin vermez. Öyleyse Cumhuriyet sola, hem de sımsıkı kapalıdır. Hem tarihsel olarak solun nesnel gelişme zemini zayıftır, hem de dış dinamikler solu soğuk savaşın bunaltıcı baskısı altına almışlardır. Sınırlı bir aydın hareketi olan "Kadro"ya bile tahammül edilememiştir. 1961 Anayasası'nın sağladığı hak ve özgürlükler ortamında Aysel'in de içinde yer aldığı, zaman zaman da eleştirdiği TİP Ütopyası ise 1971'de yok edilir.

Ali, Nazım Hikmet'in şiirlerini bir defterden bir deftere geçirirken bu boğulmayı yaşar: *"Şunun gibi dört dörtlük eserler nasıl okunmaz ulan? Ama yasak işte. Okuması da yasak, elden ele dolaşması da. Basılması tümden yasak..."* (s. 248).

Aysel de Nazım hayranıdır: *"Gideceğiz Bursa'ya. Tamam. Ama ben Bursa Cezaevi'ne de gideceğim. Gidip Behire'ye inat Nazım Hikmet'i bir göreceğim. Konuşacağım onunla hem. Niye hapsediyorlar? Ne yapmış ki? Anlatır her halde, değil mi? Anlatmaz mı?"* (s. 264).

Aysel, peşinden koşan Remzi'ye bir mektup iletmek ister:

"Ben postayı düşündüm ama aklıma bin türlü şey geldi. Bakarsın olmayacak birinin eline geçer. Bizim orada posta memuru herkesin mektuplarını açıp okuyordur belki..." Ali yatıştırmak ister, pek de inanmaksızın: *"Yok canım artık. Olur mu öyle? Haberleşme hürriyetimiz ne olur o zaman?"* (s. 265).

Ne olacağı, bir hukuk devletinde olmaması gerekenlerin olmasından bellidir:

"Gönen (Isparta) Köy Enstitüsü Resim Öğretmeni 'komünist bir ruh taşıdığı' gerekçesiyle 8 ay 10 güne mahkûm ediliyor. Ama zaten 9 aydır tutuklu bulunduğundan tahliye ediliyor." (s. 301).

Peker'e göre engin bir özgürlük vardır ama, Aysel arkadaşı Ali ile havuzun başında rahatça oturma cesaretini kaybeder: *"Oturamayacağım galiba. Cesaretim bir şeye yetiyor hep. Her şeye birden yetmiyor. Neden acaba?"* (s. 266).

İdam hükmü ile ağırlaştırılmış 141 ve 142. maddeler yurttaşa ütopya kurma şansı tanımaz ama yönetimin en küçük düşünce kıpırtısını kızıl renkte hayal etmesine elverir:

"Sermayenin bölünüş tarzı hususundaki tezini müdafaa eden üniversite profesörü komünisttir. Devlet teşkilatında herhangi bir yolsuzluğu meydana çıkarmak için yazı yazan muharrire vurulacak damga, komünistlik damgasıdır. Açlıktan, sefaletten bahseden, bu sefaletin panoramasını çizen romancı, taş kovuklarında oturan ailenin fotoğrafını neşreden gazete, cami önünde dilenen dilenciyi tasvir eden ressam, milyonere bu milyonları nasıl kazandığını soran yazar, sosyal adaleti savunan fikra yazarı, hattâ paçavralar içindeki bir çocuğa lokanta vitrinini seyrettiren karikatürist birer komünisttirler."[13]

Özlem ve özentiler

Özlenen o Çağdaş Uygarlık Düzeyi'nin pek çok boyutu, pek çok veçhesi var. *Ölmeye Yatmak* bu hedefe ulaşmada, eğitim sürecinden kesitler, derinlikler sunuyor bize. Okul, Parti, Halkevleri bu sürecin üç ayrı boyutunu gerçekleştiren üç ayrı kurum. Sonuçta, geleneksel-kırsal-tarımsal-monolitik bir İslam toplumunu, bu toplumun bireylerini değiştirmek, dönüştürmek gibi iddialı bir hedef söz konusu. Kurumları ve kişileriyle bütün bir dönemi yoğuruyoruz. Yaşam bir müsameredir:

Sahnedeki kahramanlarımız, aralarında *"Târet kâtibi"*nin (s. 10) de bulunduğu seyirciler ve özellikle de yardımları ile müsamerenin gerçekleşmesini sağlayanlar, genç Cumhuriyet'in kırsaldaki bileşenler tablosunu oluştururlar: Dündar Öğretmen, *"Bize bu gecenin hazırlanmasında güç veren, azim veren Sayın Kaymakamımıza, bizi her an teşvik eden sayın Jandarma Kumandanımıza, bize Yüce Atatürk'ümüzün değerli portrelerini dairelerinin duvarından indirerek ödünç veren (...) Müddeiumumimiz Beyefendiye, bize dispanserden iğne âleti ve beyaz gömlek veren ülkücü, genç doktorumuza, sahnemizin perdesinin kumaşını bağışlayan tüccardan Şakir Beye, bize terazi veren Talât Efendiye, bize çuval veren yine Şakir beye, bize krapon kâğıdını taksitle veren Emin Efendiye ve çocuklarına bu müsamereye çıkmak için izin veren bilumum sayın velilere şükranlarını sunar "* (s. 14).

Bütün yurt yüzeyi dev bir müsamere sahnesidir. İlkokulda, herkes bir aradadır, ancak kadınlar (iyi ki) erkeklerden ayrı oturtulurlar. Başkent Ankara'nın en görkemli müsameresi olan Onuncu Yıl Balosu'nda yeni Cumhuriyet'in üç bileşeni bir arada değil, üç ayrı "mekân"da eğlenir: Saylavlar ve yüksek bürokratlar Ankara Palas'ta, subaylar ve eşleri Orduevi'nde, küçük memurlar, esnaf ve halk, adı üstünde, Halkevi'nde.[14]

Osmanlı saray geleneğinden "müdevver" bu eğlence, ilk 29 Ekim 1925'te düzenlenir. Yeni Türkiye'nin kadın yurttaşı, Batılı hemcinsleri gibi giyinmeli, onlar gibi konuşmalı, onlar gibi dans etmeli ve içki içmeliydi. Yani, tıpkı Batılı kadınlar gibi erkeklerle aynı mekânı paylaşmasını öğrenmeli, eşitliği bizzat yaşamında gerçekleştirmeliydi.[15]

İllerde de valiler yerel balolar düzenliyordu. İlin üst bürokrasisinin ve eşraftan ileri gelenlerin çağrılı olduğu bu balolara askerler de eşleri ile katılmak ve dans edip içki içerek eğlenmek zorundaydı.

Balolar, erkekler için de bir çağdaşlaşma eğitimidir. Yeni Cumhuriyet'in yurttaşı, peçetelerin nasıl kullanılacağını, çatal-bıçağın nasıl tutulacağını, hangi içkinin hangi bardakta, hangi yemekle içileceğini, dans önerisinin nasıl yapılacağını, ya da nasıl kibarca reddedileceğini bilmeliydi. Özetle balolar bir "medeniyet mektebi" işlevi görüyordu. Halk arasında kravata "medeniyet yuları" adının takılması, bu balolarda şalvarüstü redingot türü acemilikleriyle sıkça alay konusu olan halkın bir çeşit öç alması değil midir?

13. Turan, İ., "Stages of Political Development in the Turkish Republic", *Perspectives on Democracy in Turkey*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1988, s. 62-63.

14. Ünsal, A., "Atatürk's Reforms: Realisation of an Utopia by a Realist", *Turkish Yearbook of International Relations*, 1979, XVIII.

15. Yetkin, Ç., *Türkiye'de Tek Parti Yönetimi*, Altın Kitaplar Yayınları, İstanbul, 1983, s. 163.

Cumhuriyet'in yurttaşı, sadece hukuksal konumuyla, yani hakları ve ödevleriyle değil, Batılı, Avrupai görünümü ve terbiyesi ile de ülkenin yaşadığı devrimin göstergesi ve tanığı olmalıdır. Sadece rakının tadını bilen, klasik müzikten anlamayan Cumhuriyet yurttaşı düşünülemez. Kim hangi filmde oynamış, hangi şarap ne tür yemekle içilir, bunların bilinmesi gerek.

"Anlıyorsun değil mi kızım? Her vilayetimize, hattâ her köyümüze bir orkestra! İşte o zaman biz Yüce Ata'mızın..." (Cumhuriyet'in en çok kahrını çekmiş, en çok gadrine uğramış yurttaşlarından biri olan Çetin Altan'ın kulakları çınlasın!).

"Biz Beethoven senfonilerini dinledik... İlericiliğimiz, Atatürk devrimciliğimiz Beethoven'a, oradan da barış ve kardeşlik düşüncesine kadar uzanmıştı işte. İşte, en sonunda, Cumhuriyetin bir erkek ve bir kızı olarak el ele, yan yana pembe ufuklara ulaşmış oluyorduk... Atatürk başımızın üstünden bize bakıyor. Göğsü kabarıyor" (s. 278).

İş ve medya dünyasının devletin zirvesi ile halvet olacağı debdebeli Çırağan sofralarının henüz çok uzağındadır Türkiye.

Doç. Aysel'den ders notları

Ölmeye Yatmak bir roman. Bir roman ancak edebi, estetik, sanatsal ölçütlerle değerlendirilir. Bilim adamı, araştırmacı, romanlarda çok değerli veriler, çok sağlıklı gözlemler bulabilir. Romanda çok ve anlamlı şey, malzeme var üstelik. Her şeyi bir romandan beklememeli ama romandaki her şeyi de bu sınırlı incelemeden beklememeli. Atatürk'ün öldüğü yıl ilkokulu bitiren sekiz öğrenciden Semiha dışındaki yedisi hakkında *"Ek Bilgi"* var kitapta (s. 308-309). Aysel için şu not düşülmüş: *"Aysel sosyalizme inanıyordu, ama DPT'deki işinden atıldı. Bir yaz tatili kampında garsonun, müsteşarın karısından önce Aysel'e çay vermesi, üstelik de Aysel'in garsonlarla, kamp bekçileriyle durmadan yeni kurulan partiden konuşması hiç doğru bulunmamıştı. Müsteşarın karısı Aysel'in 'aile terbiyesinden mahrum' ve dolayısıyle 'komünist' olduğuna karar vermişti. Bu karar resmi makamlarca onaylandı."*

Gerçekten de Aysel sıradan bir yurttaş değil. O, Cumhuriyet'i ve onun kazanımlarını dehşetli ciddiye alıyor, onları aşmak, onların ötesine geçmek istiyor. Verilenle yetinmiyor, birikintileri birikime dönüştürmek istiyor. Çok partili yaşama geçişin sancılarını sorgulaması bundan:

"Biz aslında artık çok partili olmalıyız. Madem ki medeni ülkenin demokrasisinde çok parti var, elbet bizim de öyle olmalı... Atatürk'ümüz sağ olsaydı bütün bu çekişmelere lüzum kalmazdı sanıyorum" (s. 240-241). Onun yazdığı *Yurttaşlık Bilgileri*'nde Cumhuriyet, "demokrasinin en yetkin uygulama biçimi" olarak tanımlanmıyor muydu: "Cumhuriyet'i kurduk. O on yaşını doldururken demokrasinin bütün icaplarını sırası geldikçe tatbike koymalıdır."

Aysel seçimden seçime oy kullanmakla yetinen türden bir yurttaş değil: *"Demokrasi günlük politikaya göre durmadan değişen bir temelsiz ilkeler yığını mı yoksa kaçınılmaz olan bütün değişimleri insanın özgürlüğüne ve yücelmesine doğru yöneltecek bir temel görüş, bir fikir mi? İnsanı özgürleştirmek için canı-kanı olmayan ilkeleri koltuk değneği etmek yeterli mi?"* (s. 304).

Bu yüzden Aysel başkaldırır. *"Makul olmak gerek"* Aysel için değildir. Gerçi Ali de herkese rest çekip Başkent'e okumaya gider, bundan dolayı da Dündar Öğretmen'den aferin alır (s. 116) ama isyan etmesine sorumlulukları engeldir: Cumhuriyet'e, Ata'sına, damarlarındaki kana, Dündar Öğretmen'e, milletine ve devrimlere... (s. 81):

"Aydın, Aysel ve Ali ile onların uzak-yakın benzerleri, makul olanlarla hiç olamayanlar ordusunun orta yerinde kalmışlardır" (s. 302).

Peki nasıl bir yurttaş profili çıkıyor ortaya *Ölmeye Yatmak*'ta? *"Ah benim Dündar Öğretmenim! Ah benim gazetelerim, liselerim, kaymakamlarım, babalarım, abilerim. Kâh Alman, kâh Amerikan kılıklı askerlerim, çocuk yüzlü halkevlerim, 'Bir Türk dünyaya bedel'lerim, marşlarım, heykellerim, Alman yengelerim ve 'Tout va très bien Madame la Marquise' şarkıları! Havada uçuşan her şeyden biraz. Ve savaş bitmiştir ey şen arkadaş! Büyük zaferin gününü terennüm edelim... Bu muymuş yurdunu sevmek? Yurdunu budununu özünden çok sevmek? Sevmek...*

Sevmek bilmektir. En iyi öğrendiğim şeyse 'vecize söylemek'" (s. 226).

Aysel, *"Henüz kuramadığı bir denklemi çözmeye çalışmanın boş bir çaba olduğunu kendi de biliyordu"* (s. 188). Çünkü ona, Aydın'a, Ali'ye, soru sormamasını öğretmişlerdi. Çünkü onlarda *"vatan için bir şey yapmak duygusu, doymak özleminden daha güçlü gelişmiştir"* (s. 255).

Ve sınav soruları

75. kuruluş yıldönümünde Cumhuriyet'i serinkanlılıkla sorgulayabiliyor muyuz? Bilgi birikimimiz var, zihinsel donanımımız tamam; ama özgürce düşünebiliyor, özgürce yargılayabiliyor ve düşüncelerimizi korkusuzca yazabiliyor muyuz?

Tanrı korkusu mu, yasa korkusu mu, toplumsal kınanma korkusu mu belirleyecek Türkiye Cumhuriyeti yurttaşının düşünce ve davranışını?

Soruların en zorunu Cumhuriyet'in kurucusu sorar: "Hani tezin, hani tezin?" Soruya "yanıt", Rousseau'nun "parçalanmış yurttaş"ını ele verir: Doçentlikten profesörlüğe geçme sınavında Aysel jüri başkanı Atatürk'ün karşısındadır. Tezini bir türlü bulamaz... Bulduğu ise bir plaktır: Edith Piaf'ın Non, rien de rien plağı. Üzerinde bir jandarma resmi vardır. Çalındığında Hafiz Burhanettin'in sesi duyulur, ardından *"Tanrı Uludur!.. Tanrı Uludur!.."* (s. 273)

Bahar gelir, leylaklar açar, ama Aysel hâlâ tezini düşünür: *"Demokrasi... Cumhuriyet... Eşitlik... Özgürlük... Eşitlik... Cumhuriyet... Demokrasi..." (...) "Beyni yoruluyor: Özgürlük, eşitlik; eşitlik, demokrasi, Cumhuriyet; Cumhuriyet, Türkiye; Türkiye, Atatürk..."* (s. 305).

"Beyazlara uzandı. Leylâk ağaçlarının sık dalları, tâ yere yakın dalları hışırdadı. Kapkara gözlükleriyle bir adam. Üstünde bir montgomeri. Adam, Aysel'e erkeklik organını gösterdi."

"Zaıf mazrufu ne kadar da değiştirmişti!."

Ne kadar değiştirdiği, aşağıdaki sorulara bugün vereceğimiz yanıtlarda saklı:

Soru 1: Türkiye Cumhuriyeti demokratik bir devlet midir?

Düşünce, ifade ve örgütlenme özgürlüğü tam değilse, çoğulculuk çokseslilığı de getirmiyorsa ve katılım eksik ve yetersizse, "çağdaş uygarlık düzeyi"nin çoğulcu demokrasisinin var olduğu söylenebilir mi?

Soru 2- Türkiye çağdaş anlamda laik bir devlet midir?

Dinin yasalara uygun olup olmadığı değil, yasaların dine uygun olup olmadığının sorgulanması eğer devlet yönetiminin zirvelerinde gündeme geliyorsa, Cumhuriyet'in kendini sorgulaması gerekir. Eğitim kurumlarında ve başka alanlarda yaşanan gelişmeler, din derslerinin anayasayla zorunlu kılınması, yurttaşlık belgesi olan nüfus hüviyet cüzdanlarına sorgusuz onaysız "İslam" yazılması bir yana, "Her ay 60.000 imama maaş ödeyen ve onların cuma hutbelerini son kelimesine kadar dikte ettiren bir devlet" laik olabilir mi?

Soru 3- Türkiye, bir hukuk devleti midir?

Varlık Vergisi, Dil Tarih Coğrafya Fakültesi olayı, Tan olayı, 6-7 Eylül olayları, res'en emekliye sevk, görülen lüzum üzerine bakanlık emrine alma, Vatan Cephesi, Tahkikat Komisyonu gibi "sabıka"lar, 1961 Anayasası'nın hukukumuza kazandırdığı "İdarenin hiç bir eylem ve işleminin yargı denetimi dışında bırakılamayacağı" ilkesine karşın, onca "faili meçhul" cinayet ve sonunda Susurluk kördüğümü ile simgeleşen gelişmeler hukuk devleti kavramı ile bağdaşır mı?

Son bir soru, sorgulama:

Yurttaş Bay Binali Bey'in, 22 Temmuz 1996 Pazartesi günü Sarıyer Büyükdere'de yayalara ayrılmış bir bölgede sabah gezintisini yapan *Ölmeye Yatmak* yazarı romancı Adalet Ağaoğlu'na arabası ile gelip çarpmasına ve ağır yaralamasına, acaba devletin yeterince cumhuriyetçi olamayıp yurttaşlarını gereğince yetiştirmemiş, yetiştirememiş olması mı, yoksa onlara, demokrasinin gereği olan temel hak ve özgürlükleri tam olarak vermemiş, verememiş olması mı yol açmıştır? Yoksa her ikisi birden mi?

TÜRKİYE'DE TOPLUMSAL CİNSİYET VE VATANDAŞLIK*

Yeşim Arat

Türkiye'de vatandaşlığın tarihsel içeriği

Bu yazıda amaç vatandaşlığın Türkiye'de değişmekte olan toplumsal cinsiyet boyutunun incelenmesidir. Yazıda önce devletin vatandaşlığı tanımladığı hukuki çerçeveyi ortaya koyacağım. Daha onra kadınların vatandaşlık deneyimleri ile hukuki çerçeve arasındaki belirgin farklılıkları tartışacağım. Son olarak değişik kadın gruplarının teoride ve pratikte bu kavramı nasıl yeniden tanımladıklarını inceleyeceğim. Kadınların kendi vatandaşlık deneyimlerine olan tepkilerini inceleyerek Türkiye'de vatandaşlık kavramının göz ardı edilen toplumsal cinsiyet boyutuna ışık tutmaya çalışacağım.

Liberal bir çerçevede vatandaşlık, devlet ile birey arasındaki hak ve sorumlulukları tanımlayan bir sözleşme olarak düşünülebilir. Michael Mann, vatandaşlığı tarihsel bir bakış açısından tahlil ederken, bu kavramı, siyasaya *(polity)* toplumsal entegrasyonu artırmak için, hakların tepeden verildiği bir "egemen sınıf stratejisi" olarak görmektedir.[1] Yapıtı, "kaynakların paylaşımı için yapılan toplumsal mücadelelerin ürünü olarak ortaya çıkan tabandan vatandaşlık"[2] olasılığını göz ardı ettiği için eleştirilmiştir ama, Mann'ın gözlemi Türkiye'de vatandaşlık haklarının tarihsel temeline ışık tutmaktadır.

Türkiye'de vatandaşlık, yığınların haklarını vermeyenlerden bu hakları talep etmeleriyle, tabandan yükselen bir devrimci toplumsal mücadele sonucunda değil; aydın yönetici seçkinlerin, toplumsal entegrasyonu artırmak ve devleti güçlendirmek için yığınlara bu hakları verme doğrultusunda yaptıkları tercihler sonucunda ortaya çıkmıştır. Cumhuriyet öncesinde geçerli olan durum da buydu. Osmanlı toplumu yöneticiler ("askeri") ve yönetilenler ("reaya") diye iki grup halinde organize edilmişti. Yönetilenler vergi verir, ama yöneticilik sorumluluklarına katılamazlardı. Vatandaşlığı reddeden politik yapı, devletin gücünü artıran ekonomik yapıyla pekiştirilmişti. Teorik olarak devlete ait olan toprağı, sultan belirli sürelerle tımar sahiplerine veriyor; onlar da bu toprağı işleyip vergileri topluyorlardı.

Klasik Osmanlı sisteminde vatandaşlık kavramı yoktu, bunun yerine mutlak hükümdar ve kul kavramı vardı. Kulun hakları kavramı ancak 1839'da, gücü azalan Osmanlı Devleti, devleti güçlendirme ihtiyacı hissederek bir dizi reforma giriştiğinde ortaya çıktı. 1839 Tanzimat Fermanı'nda bütün tebaanın hayat, şeref ve mülkünün güvence altına alınacağı, iltizam sisteminin kaldırılacağı ve her "vatandaş"ın imkânlarıyla orantılı vergi vereceği ilan ediliyordu.[3] Mann'ın gözlemine uygun olarak, Osmanlı'da, çeşitli baskılar altındaki devlet, potansiyel rakip gruplara karşı kendini güçlendirmek için, bu hakları tebaasına tek yanlı olarak veriyordu; bu haklar kulu zaman içinde vatandaşa dönüştürmeye imkân sağlayabilirdi.

*Suad Joseph'in derlediği *Ortadoğu'da Vatandaşlık* adlı kitap için hazırlanan bir metinden Zülal Kılıç tarafından çevrilmiş, yazar tarafından gözden geçirilmiştir.

1. Mann, M., "Ruling Class Strategies and Citizenship," *Sociology*, 21, 1987, s. 339-354.

2. Turner, B., "Outline of a Theory of Citizenship," *Dimensions of Radical Democracy*, C. Mouffe (der.), Verso Publishers, Londra, 1992.

3. İnalcık, Halil., "The Nature of Traditional Society: Turkey," *Political Modernization in Japan and Turkey*, R. Ward ve D. Rustow (der.), Princeton University Press, 1964, s. 56.

Osmanlı dönemi siyasasının dayandığı ilkeler, 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla yerini yenilerine bıraktı. Yeni Cumhuriyet'in kurucularının kafasında, teorik olarak, vatandaşların ve devletin hak ve sorumluluklarının söz konusu olduğu bir düzen vardı. 1921 Anayasası ulusal egemenlik ilkesini ilan etmiş ve güçlü bir ulusal meclis yaratmıştı. Cumhuriyet halk hâkimiyeti anlamına geliyordu ama uygulamada halkın iradesinin iktidara gelmesi biraz zaman alacaktı. Zaman içinde, siyasanın dine dayalı yasal yapısı tümüyle terk edildi ve laik bir yasal çerçeve oluşturuldu. 1926 yılında Cumhuriyet'in kurucuları Kuran'a dayalı özel hukuğu kaldırıp, kadınlara önemli haklar tanıyan İsviçre Medeni Kanunu'nu benimsediler. 1934 yılında aynı erkekler, kadınlara da oy kullanma hakkı verdiler ve kadınların erkeklerle aynı koşullarda milletvekili adayı olabilmesini biçimsel olarak sağladılar.

Devletin vatandaşlara karşı sorumlulukları 1961 yılında, vatandaşların sivil özgürlüklerini ve sosyal haklarını ayrıntılı biçimde tanımlayan yeni bir anayasayla genişletildi. Her ne kadar bu hakların bazıları 1982 Anayasası'yla geri alındıysa da, 1961 Anayasası sivil özgürlüklerin korunmasını güvence altına almış ve bu hakların "özünü" kısıtlayabilecek yasaların çıkarılmasını yasaklamıştı.[4] Bu anayasayla sosyal devlet kavramı getirildi. Buna göre vatandaşlık hakları işçilerin grev hakkını, sosyal güvenlik, sağlık ve konut gereksinimlerinin karşılanmasını, ailenin, annenin ve çocuğun korunmasını da kapsayacak biçimde genişletildi. Tıpkı siyasanın ilk yıllarında, Cumhuriyet'in temel yasal çerçevesinin devletin kurucuları tarafından biçimlendirilmesi gibi, yeni anayasa da askeri bir darbeden sonra, ideolojik bakımdan askeri liderlere yakın olan bir grup bürokrat ve aydın tarafından biçimlendirildi. Türkiye'de vatandaşlık haklarının genişletilmesi, bir kez daha, halkın bu haklar için verdiği tarihsel bir mücadelenin değil, aydın seçkinlerin kararlarının sonucu gerçekleşti. Mann'ın ifadesiyle, vatandaşlık bir kez daha egemen seçkinler tarafından bir strateji aracı olarak kullanılmıştı.

Kadınlar ve biçimsel vatandaşlık

Hem kadınların, hem de erkeklerin vatandaşlık hakları tepeden biçimlendirildiği halde, bu haklar biçim ve içerik açısından bazı farklılıklar gösteriyordu. Anayasaya göre kadın ve erkek, yasa önünde cinsiyet ayrımı yapılmaksızın, eşittir.[5] Ancak cinsiyet ayrımı anayasaya aykırı olsa da, yasalarda hâlâ kadın-erkek ayrımı yapan bazı maddeler vardır.

Türk vatandaşlığı, kişinin Türk devletinin laik politik topluluğuna üyeliğinden kaynaklanır. Türk vatandaşlık yasası hem erkeklere, hem de kadınlara, eşlerinin tabiiyetine bakmaksızın, kendi vatandaşlıklarını çocuklarına geçirme hakkı verir.[6] Kadınlar da erkekler de, Türk vatandaşı olmayan birisiyle evlendiklerinde kendi vatandaşlıklarını koruyabilirler. Ancak yasa bir Türk erkeğinin evlendiği yabancı kadının tabiiyetine geçmesini kabul etmez. Kadınlar için durum farklıdır. Bir Türk kadını, bu talebini yasalarla belirlenmiş prosedüre uygun olarak belirtmek koşuluyla, evlendiği yabancı erkeğin tabiiyetine geçebilir.[7] Aynı biçimde, bir Türk erkekle evlenen yabancı kadına otomatikman Türk vatandaşlığı verilir. Aynı hak bir Türk kadınla evlenen yabancı erkeğe tanınmamıştır.[8] Başka bir deyişle, erkekler kendi vatandaşlıklarını yabancı eşlerine geçirebilirler, ama kadınlar geçiremezler.

Buna benzer taraflı tutumlar 1926'da kabul edilen Medeni Kanun'da da vardır. Türkiye'de sadece yetkili memur tarafından yapılan evlilikler yasal sayılır. Dini nikâh seçeneği,

4. Soysal, M., *100 Soruda Anayasanın Anlamı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1986, s. 100-101.

5. *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası*, 1982, Yasa Yayınları, İstanbul, 1984, madde 10.

6. Arın, C., *The Legal Status of Women in Turkey, Women for Women's Human Rights Reports*, C. 1, Eylül 1997, s. 22.

7. Nomer, E., *Vatandaşlık Hukuku Dersleri*, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1982, s. 56.

8. *The Status of Women in Turkey, The Turkish National Report to the Fourth World Conference on Women*, Mayıs 1994, Bizim Büro Basımevi, Ankara, s. 17.



1. TBMM, "Hakimiyet milletindir."

ancak resmi nikâh gerçekleştikten sonra kullanılabilir. Medeni Kanun'a göre nikah kıyıldıktan sonra, erkek ailenin reisi ilan edilir ve karısı ile çocuklarının geçimini sağlamaktan sorumlu tutulur (152. madde). Buradan hareketle de evlilik birliğini temsil eden (154. madde) ve ailenin ikametgâhını belirleyen de (21. madde) erkektir.

Eşitlik ve kadının vatandaşlığı

Tepeden getirilen laik yasal çerçeve, ilke olarak kadın-erkek eşitliğini savunuyordu; halktan da buna ciddi bir itiraz olmamıştır. Son on yılda kadınlar eşitliğe aykırı yasa kalıntılarını, özellikle de Medeni Kanun'dakileri değiştirmek için harekete geçtiler. Kadının ev dışında çalışmak için kocasının iznini alması gerektiğini belirten 159. madde iptal edildi. Kadının kocasının soyadını almasını gerektiren 153. madde değiştirildi; artık evli kadınlar isterlerse kocalarının soyadlarından önce kendi soyadlarını da kullanabiliyorlar. Türk Ceza Kanunu'nda, ırza geçme olaylarında kurbanın fahişe olmasını hafifletici neden sayan 438. madde kaldırıldı. Gene Ceza Kanunu'nda kadın ve erkek için farklı zina tanımları getiren maddeler, bu konu üzerinde çalışan komisyon tarafından değiştirildi (440 ve 441. maddeler). Değişiklikten önce evli bir kadın, kocası olmayan bir erkekle bir kez bile cinsel ilişkide bulunsa zina suçu işlemiş sayılıyor, erkeğin aynı suçtan yargılanabilmesi için ise karısı dışında bir kadınla sürekli ilişkisi olduğunun kanıtlanması gerekiyordu. Yapılan değişikliğe göre hem kadın, hem erkek, eşleri dışında ilişkide bulundukları kanıtlandığı takdirde zinayla suçlanabilecektir. (Bu değişikliğin zinanın ceza hukuku kapsamı dışına çıkarılarak, sadece bir boşanma nedeni sayılmasını isteyen birçok kadın grubunu hayal kırıklığına uğ-

rattığını, belirtmek gerekir.)[9] Değişiklik henüz Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin (TBMM) onayını beklemektedir.

Şu sırada, Medeni Kanun da yeniden gözden geçirilmektedir. 1980'lerin sonlarından itibaren yasanın değişmesi için kampanyalar düzenleyen kadınlar, dilekçeler imzalamış (Meclis Başkanı'na yüz bin imzalı bir dilekçe verilmiştir) ve istenen değişikliklerin niteliği konusunda kendi aralarında farklı görüşler olsa da, değişikliğin Meclis'ten geçmesi için lobi çalışmaları yürütmüşlerdir. Anlaşmazlık konularından biri, mal rejimi sorunudur. Medeni Kanun, görünüşte eşitlik ilkesine uygun davranarak, evlilikte eşler arasında mal ayrılığını öngörmektedir. Ne var ki, evli kadınların çoğu gelir getirici bir işte çalışmayan ev kadınlarıdır, dolayısıyla evlilik sırasında edinilen mallar kocanın kazandığı parayla alınmakta ve onun üstüne kaydedilmektedir. Evde yaptıkları işlerle kocalarının ev dışında çalışmasına destek oluşturan kadınlar ise bu faaliyetin karşılığını alamamaktadır. Bu koşulları da göz önünde tutan kadın grupları, Medeni Kanun'da yapılacak bir değişiklikle kadınlara evlilik süresince edinilmiş malları paylaşma seçeneği tanınmasını önermişlerdir.

Bu öneriye, eşitlik ilkesini ihlal edeceği ve cinsiyete dayalı işbölümünü teşvik edeceği gerekçesiyle karşı çıkanlar oldu. Bir kadın köşe yazarı, mal ayrılığı rejimine karşı çıkan bir kadın grubuna savaş açtı ve ev kadınlarını korumanın ev kadınlığını çekici kılacağını ileri sürdü.[10] Yeni tasarının kadınları ev dışında gelir getirici bir işte çalışmaktan ve kendi ayakları üstünde durmalarını sağlayacak bir mesleğe yönelmekten caydıracağını öne süren yazar, bir dizi sert üsluplu makaleyle, Türkiye koşullarında kadınların farklılığını savunan feminist tavrı kınayarak, geleneksel eşitlikçi tutuma destek verdi. Feministler ise ona verdikleri yanıtlarda, önerilen değişikliği savundular.[11]

Vatandaşlıkta biçimsel ve tözel eşitlik

Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana, gerek devletin kurucuları gerekse Türk kadınları için, kadın ve erkeklerin vatandaşlık bağlamındaki eşitliği öncelikli bir konu olmuştur. Ancak, biçimsel yasal eşitlik tözel eşitlikten farklıdır. Batı'da ve Ortadoğu'nun diğer ülkelerinde olduğu gibi Türkiye'de de, kadınlar vatandaşlık durumunu biçimsel yasal çerçevenin öngördüğünden çok farklı biçimde yaşamaktadırlar. Türkiye liberal, laik bir demokrasi olma amacını dile getirdiği ölçüde, kadın ve erkek vatandaşlarının devletle imzaladıkları bir toplumsal sözleşme ile toplumsal cinsiyet rollerine bakılmaksızın eşit hak ve sorumluluk sahibi haline gelmiş olduğu varsayılır.

Feminist çalışmaların, bize erkekten yana, dışlayıcı liberal vatandaşlık kavramı konusunda öğrettikleri, Türkiye için de geçerlidir. Sözde tarafsız ve görünüşte evrensel liberal vatandaşlık kavramı her yer ve zamanda erkek normlarını ve deneyimlerini referans almaktadır.[12] Vatandaşlık hak ve sorumluluklarının kişinin "hayatının, özgürlüğünün, malının" korunmasını sağlaması; seçmesini ve seçilmesini, vergi ödemesini, ihtiyaç doğunca ülkenin askeri savunmasına katılmasını gerektirmesi, kişiden erkeklerle bağlantılı toplumsal cinsiyet rollerini benimsemesinin beklendiği anlamına gelir. Kadınlardan daha çok para kazanan, vergi ödeyecek parası ya da malı olan, gerektiğinde askerlik hizmeti yapanlar hep erkeklerdir. Aynı şekilde, kadınlar erkeklere göre çok daha az mülke sahip olduklarına göre, korunan da erkeklerin mülküdür; öte yandan kadınlar, kendilerinin fiziksel şiddete karşı korunmasını sağlamakta güçlük çekmektedirler. Genelde kadınların erkeklerden daha az

9. *Yeni Yüzyıl*, 17 Aralık 1997.

10. *Yeni Yüzyıl*, 11, 15, 18 Kasım 1997.

11. *Pazartesi*, Ocak 1998, s. 1-5.

12. Pateman, C., *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988; Jones, K., "Citizenship in a Woman-Friendly Polity," *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, C. 15, 1990, s. 711-812.



1939 seçimlerinde bir sandık, *Cengiz Kahraman arşivi.*

eğitimli olduğu göz önünde tutulursa, ifade ve düşünce özgürlüğü de, teoride olmasa bile pratikte, erkek ayrıcalıkları olagelmiştir. Bu listeyi daha da ayrıntılandırmak ve uzatmak, Türkiye'den de örnekler vermek mümkündür.

Türkiye'de, kadınlara 1934'te siyasal haklar verilmesine, seçme ve seçilmeleri erkeklerden farklı özel koşullara bağlanmamasına rağmen, TBMM'deki kadın oranı hiçbir zaman yüzde 4'ü aşmamıştır. 1995 seçimlerinde bile parlamentonun 550 üyesinden yalnızca 13'ü, yani yüzde 2,5'i kadındı. 1997 yılında oluşturulan son hükümette sadece 2 kadın bakan vardı. 1990'lı yıllara ait istatistiklere göre, kentsel alanlarda tapulu mülkün yalnızca yüzde 4,66'sı kadınlara, yüzde 77,96'sı ise erkeklere aittir.[13] Kadınların yüzde 31'i, erkeklerin ise yüzde 10'u okuma yazma bilmemektedir.[14] Kadınların yalnızca yüzde 1,85'i, erkeklerin ise yüzde 4,22'si üniversite mezunudur. Kentsel alanlarda kadınların işgücüne katılım oranı yüzde 16,1, erkeklerinki yüzde 69,2'dir. Ücretsiz aile işçisi olarak çalışanların yüzde 65'i kadın, yüzde 14'ü erkektir.[15] Bu istatistiklerin ötesinde, kadınların maruz kaldıkları şiddet ürkütücü oranlara ulaşmaktadır; 1995 yılında Güneydoğu Anadolu köylerinde yürütülen bir çalışma kadınların yüzde 76'sının "zaman zaman" dövüldüğünü ortaya koymuştur.[16]

İstatistiklerden alınan bu sonuçların altında yatan, halkın içine derin bir biçimde nüfuz etmiş ataerkil gelenektir. Türkiye'de, erkeklerle cinsel ilişki kurmuş olabileceğinden kuşkulanılan kızları, hiçbir yasal dayanakları olmadığı halde, bekâret muayenesine gönderen lise müdürleri ve yurt yöneticileri vardır. 1992 yılında okul yetkilileri tarafından bekâret kontrolüne sevk edilen iki lise öğrencisi kız intihar etmiştir.[17] Konuyla ilgili bilgi toplamanın zorluğuna karşın, gözaltına alınan kadınlara ve kadın politik tutuklulara zorla bekâret

13. *The Status of Women in Turkey,* 1994, s. 61.

14. *The Status of Women in Turkey,* 1994, s. 62.

15. *The Status of Women in Turkey,* 1994, s. 68.

16. *CEDAW Report: Second and Third Periodic Reports of State Parties: Turkey,* 1996, s. 31.

17. International Women's Rights Action Watch (IWRAW), *1997 IWRAW to CEDAW Country Reports on Saint Vincent and the Grenadines, Slovenia, Morocco, Turkey, Philippines,* H. Humprey Institute of Public Affairs, University of Minnesota, 1996, s. 34.

kontrolü yaptırıldığı bilinmektedir. Kısa süre önce Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanı Işılay Saygın'la yapılan bir röportaj, ataerkil önyargıların kadınların kendilerince, hatta kadınları bu geleneklere karşı korumak üzere konumlandırılmış kadınlarca nasıl içselleştirildiğini göstermiştir.[18] Zorunlu bekâret kontrollerinin kızlar için aşağılayıcı olup olmadığı sorulduğunda, kadın bakan, bunun o kızların sorunu olduğu yanıtını vermiş, gelenek, görenek ve normların unutulmaması gerektiğini vurgulamıştır. Röportajı yapan gazeteci, Bakan'a, bekâret kontrolüne gönderildikleri için intihar eden kızları hatırlattığında, yorumu "etmişlerse etmişlerdir" olmuş, daha sonra da kızların adaba uygun davranmasını sağlamak için, 18 yaşına kadar, utanç verici bir duruma düşme tehlikesini hep karşılarında tutacak caydırıcı kuralların uygulanması gerektiğini anlatmıştır. Ona göre çocuklara iyiyi ve doğruyu öğretmek, onları eğitmek annenin, babanın ve devletin görevidir. Devletin burada nasıl bir yeri olduğu sorulduğunda, Saygın'ın yanıtı, "devlet babadır" olmuştur. Bu koşullar altında devlet, açıkça, kadın vatandaşlarının bedenini kontrol altında tutma ve erkek vatandaşlarına ayrıcalıklar tanıma hakkını savunmaktadır.

Bakanın görüşlerini protesto eden ve istifa etmesini isteyen kadın örgütleri bu röportaja hemen tepki göstermiş,[19] Bakan'ın, zorunlu bekâret kontrolüne tümüyle karşı olan feminist danışmanıyla yapılan bir röportaj basında yayımlanmıştır;[20] ancak Bakan, yaygın bir görüşü, hem de yetkili bir konumdan temsil etmektedir. Bu görüşe göre, devlet, (her ne kadar bireyin bütünlüğüne öncelik veren liberal vatandaşlık kavramıyla bağdaştırmak zor olsa da) normları tanımlamak ve bu normlar adına kadınların bedenlerini kontrol altında tutmak hakkına sahiptir.

Devletin sahip çıktığını iddia ettiği liberal vatandaşlık kavramıyla bağdaşması olanaksız ataerkil normların bir diğer ölümcül göstergesi "namus cinayetleri"nin varlığıdır. İtaatsizlikle veya erkeklerle arkadaşlık ilişkileri kurarak ailenin adını lekelemekle suçlanan kadınlar, aile namusunu temizlemek için, öldürülmektedir. Namus cinayetleri çok yaygın olmayabilir, feodal aile ilişkilerinin hâlâ egemen olduğu Doğu ve Güneydoğu'da meydana gelen birkaç olay basında çok geniş yer almış olabilir,[21] ama devlet bunları önlemek ya da caydırıcı olabilecek cezalar vermek için etkin bir girişimde bulunmamıştır.

Tözel eşitlik peşinde

Türkiye'de kadınlar 1980'lerin ortalarından bu yana vatandaşlık statülerini sorgulamakta, yukarıda da belirtildiği gibi, yasal çerçeveyi daha eşitlikçi bir hale getirmek için çalışmalar yürütmektedirler. Bu süreç içinde, egemen vatandaşlık anlayışını biçimlendiren eşitlik ilkesini, uygulamada tözel eşitliği sağlayacak biçimde yeniden formüle etmeye çalışmış, eşitlik kriterlerini tanımlarken, aynılık ilkesini değil, farklılığı öne çıkarmış, buradan hareketle de kadınları tözel olarak erkeklerle daha eşit kılmak için olumlu ayrımcılığı savunmuşlardır.

Kadın vatandaşlığıyla ilişkili hak ve sorumlukların yeniden tanımlanması için lobi çalışması yürüten daha geniş bir kadın grubu içinde feministler, yalnızca vatandaşlık haklarının içeriğini değil, bunların veriliş biçimini de tartışmaya açtılar. Devletin kurucularının kadının vatandaşlığını Batılılaşmayı destekleyici bir "egemen sınıf stratejisi" olarak kullandığı cumhuriyetçi çerçeveyi eleştirerek, artık kendi haklarını kendi adlarına, kendi bireysel çıkarları için, gerekli gördükleri biçimde tanımlamalarının zamanının geldiğini öne sürdüler.[22] Feministler, devlet ile kadınlar arasındaki vatandaşlık sözleşmesinin yeniden tanım-

18. *Yeni Yüzyıl*, 29 Aralık 1997.

19. *Yeni Yüzyıl*, 30, 31 Aralık 1997, 1 Ocak 1998.

20. *Yeni Yüzyıl*, 5 Ocak 1998. Danışman daha sonra görevinden uzaklaştırılmıştır, bkz. Yeni Yüzyıl, 29 Ocak 1998.

21. *Pazartesi*, Nisan 1996.

22. Tekeli, Ş., "Tek Parti Döneminde Kadın Hareketi de Bastırıldı", *Sol, Kemalizme Bakıyor*, L. Cinemre ve R. Çakır (der.), Metis Yayınları, 1991; Sirman, N., "Feminism in Turkey: A Short History," *New Perspectives on Turkey*, C. 3, S. 1, 1989; Arat, Y., "The Project of Modernity and Women in Turkey," *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.), Seattle, University of Washington Press, 1997.

lanması ve yaşama daha iyi geçirilmesi amacıyla hakları için mücadeleye hazır olduklarını ilan ettiler. Topluluğun ortak önceliklerinin geleneksel olarak bireysel öncelikleri bastırdığı Türkiye koşullarında, feministler, devletin biçimsel olarak bağlı olduğu laik liberal sözleşmeye ilkesel düzeyde karşı çıkmak yerine, bunu savunup tam anlamıyla yaşama geçirilmesi için çalıştılar.

Kadının vatandaşlığı konusuyla ilgili önemli bir feminist girişim, aile içi şiddete karşı verilen mücadele oldu. Çeşitli kadın grupları ve feministler kritik bir konu olarak öncelik verdikleri aile içi şiddet sorunu çevresinde kamuoyunu harekete geçirdiler. Feminist grupların kamuoyundaki en önemli çıkışları bu sorunla oldu. 1987 Mayısı'nda feministler aile içi şiddete karşı ilk kitlesel gösterilerini örgütlediklerinde, ortak tecrübe ve gözlemlerinden aile içinde kadının dövülmesinin yaygın bir olay olduğunu biliyorlardı. Bunu aile içi şiddetin sınıf çizgilerini aşan ürkütücü yaygınlığını kanıtlayan araştırmalar izledi. Feministler önce İstanbul'da (1990), daha sonra Ankara'da (1991) kadın sığınakları açmak ve aile içi şiddete maruz kalan kadınlara yardım etmek için vakıflar kurdular. Onların girişimlerinin etkisiyle devlet ve çeşitli belediyeler de kent ve kasabalarda sığınaklar açmaya başladılar.[23] Bu sorunu çözmek için yasada değişiklik yapma çabaları ve politika önerileri, kadının vatandaşlık haklarının genişlediğinin habercisiydi.

Mevcut yasalar kadını aile içi şiddete karşı korumakta yetersizdir. Aile içi şiddet, ancak kurban resmi bir şikâyette bulunduğu takdirde suç kabul edilmektedir. Buna göre kadının tanık göstermesi gereklidir. Oysa aile içi şiddet olaylarında bu çok güçtür, çünkü hem şiddet özel alanda meydana gelmektedir, hem de kültürel açıdan aile kutsal sayıldığı için olası tanıklar şiddeti yetkililere bildirerek bu kutsallığı tehdit etmek istemezler. Şikâyette bulunmaya çalışan kadının karşısına çıkan polis, eğer onu aşağılamıyorsa, şikâyet etmek yerine kocasına geri dönmeye teşvik etmektedir. Dayak yiyen kadınlar hakkında gerek polis, gerekse doktorlar tarafından hazırlanan raporların her zaman gerçeği yansıtmadığı öne sürülmüştür.[24]

Sorunlar, mahkeme aşamasına ulaşabilen aile içi şiddet olaylarında da sürmektedir. Hakimler, örneğin kadınların dövülmesini hoşgören yerel gelenek ve adetleri hafifletici neden olarak kabul etmekte, kadınlara karşı ataerkil şiddeti meşrulaştırmaktadırlar. Diğer bir sorun da, caydırıcı olmaktan çok uzak olan cezai hükümlerdir. Yasanın aile içi şiddet olaylarında otuz aya kadar hapis cezası öngörmesine karşın, çoğu kez verilen ceza yedi günlük hapisle sınırlı kalmaktadır.

Bu nedenle kadınlar Ceza Kanunu'nun gözden geçirilmesi için lobi çalışmaları yürütmüşlerdir. Adalet Bakanlığı'nın oluşturduğu bir komisyon, yeni bir "aileyi koruma yasası" taslağı hazırlamıştır. Henüz Meclis'e sunulmak üzere ilgili meclis komisyonu tarafından onaylanmamış olan taslak mevcut durumu düzeltmeyi amaçlamaktadır. Radikal kadın grupları halen yasa taslağının kabul edilmesi yönünde baskı oluşturmak için bir dilekçe kampanyası yürütmektedir.[25] Taslağa göre, savcı şiddete başvuran eş aleyhine dava açabilecek, bu eşin altı aya kadar varan bir süre eve gelmesini engelleyebilecek, kurbanı işyerinde rahatsız etmesini önleyebilecektir. Yasa önerisi aile içinde şiddet uygulayan eş her kimse onu cezalandırmayı amaçlasa da, uygulamada çoğu kez dayağın kurbanı olan kadınları koruyacaktır.

23. *CEDAW Report*, 1997, s. 33-35.

24. *The Status of Women in Turkey*, 1994, s. 39.

25. *Pazartesi*, Kasım 1997, s. 11. Kadın grupları yasanın "Aile İçi Şiddetin Önlenmesi Yasası" olarak benimsenmesini istemektedirler.

Feministler, bu yasa taslağının ötesinde, aile içi şiddete maruz kalanların korunmasını güvence altına almak için başka yöntemler de önermektedirler. Şiddet kurbanlarının temasa geçtiği polis, doktor, sağlık ve hukuk kurumlarındaki idareciler gibi devlet memurlarına şiddet kurbanlarına nasıl yaklaşılacağı konusunda özel eğitim verilmesi bu önerilerden biridir. Feministler aile içi şiddetle ilgili davaların özel eğitimli yargıçların görev yaptığı özel "aile mahkemeleri"nde görülmesini, dayak yiyen kadınlara ücretsiz hukuki danışmanlık verilmesini, şiddet kurbanlarının derhal koruma altına alınabilecekleri kriz merkezleri kurulmasını, mevcut kadın sığınaklarının sayısının her semtte bir sığınak bulunacak biçimde artırılmasını talep etmekte,[26] aile içi şiddet kavramının, aile içi ırza geçmeyi de kapsayacak biçimde genişletilmesi için uğraşmaktadırlar.[27]

Türkiye'deki feministlerin önerdiği gündem, Batı'daki gündemlere çok benzer görünebilir. Türk feministleri Batı feminizminin etkisini hiçbir zaman inkâr etmediler. Ancak Türkiye'deki feministler Batılı feministlerle aynı hedefleri paylaşsalar bile, içinde çalıştıkları ortam onlarınkinden farklıdır. Türk feministlerinin aile içi şiddete ilişkin yeni yasa tasarısı önerisini, aralarında aile içi şiddeti meşrulaştıran ve namus cinayetlerini hoşgören ataerkil bir kültürde yetişmiş, radikal İslamcı milletvekillerinin de bulunduğu tutucu, geleneksel bir meclis komisyonunda onaylatmak zorunda olmaları, Türkiye'deki tartışmanın parametrelerini değiştiren çok önemli bir farktır. Türkiye'de kadının vatandaşlık hakları konusunu baltalayan liberal bireysellik değil, etkinliğini sürdüren topluluk değerleridir. Devletin, vatandaşın hak ve sorumluklarını tanımladığı ve ataerkil kültürün kadınlara yönelik şiddeti (ampirik araştırmaların bize gösterdiği gibi) kadınların kendilerinin bile bunu onaylayacakları düzeyde meşrulaştırdığı bir siyasada, insan olarak kadının bireysel haklarına öncelik veren liberal söylem, Batı'da olduğundan daha radikaldir.

İslamcı kadınlar ve tözel eşitlik

Günümüzde Türkiye'de yalnız laik feministler değil, İslamcı kadınlar da vatandaşlık haklarını sorgulamaktadırlar. 1980'li yılların ortalarından bu yana, kendilerine İslam feministi diyen bazı İslamcı kadınlar, kadın vatandaşlığını tanımlayan parametreleri şiddetle eleştirmekte ve dini inançlarına daha iyi cevap verecek yeni bir çerçeve talep etmektedirler.

İslamcı kadınların eleştirileri, başlıca, Cumhuriyet'in modernleşme projesini ve bunun kadınlar açısından taşıdığı anlamı hedef almıştır. Buna göre, Batılılaşma süreci Türk kadınlarının Batılı hemcinslerini taklit etmesine, onların sorunlarını ve feminizmlerini benimsemesine yol açmıştır. Önde gelen İslamcı kadın yazarlardan Cihan Aktaş, "Kimi kadınlara hak olarak tanınan bazı ayrıcalıkların, diğerlerine karşı haksızlık yapılması anlamına geleceğini"[28] savunmaktadır. Aktaş, alaycı bir dille, Batılılaşma sürecinin bazı kadınlara modayı yakından izlemek için Avrupa'ya gitmek, kışın kürklerine sarınmak, yazın bikini giymek hakkını verdiğini söylemektedir. Bazı kadınlar için ise bu, "toplumsal" bir görevi yerine getirmek üzere bedenlerini kontrolsüzce sergilemek, fahişe ve dansöz olmak hakkıydı. Bazıları da bu sayede sekreterlik, temizlikçilik, hemşirelik gibi işlerde çok düşük ücretlerle çalıştıktan sonra, eve gece geç saatte gelip ev işi yaparak çift vardiya çalışmak ve çocuklarını eğitme hakkından vazgeçme hakkını kazanmışlardı.[29] Bu kaygıları dile getiren feministlerin kendilerinin de sorunları vardı. Özgürlük ve farklılıklarının kabulü kadınları mutlu yapamaz, karınlarını doyuramazdı. Feministler arasında, "psikolojik bakımdan rahatsız olanlar, hayal peşinde koşan maceracılar, hayatlarına renk katmaya çalışan sersem sosyete ka-

26. Arın, C., "Kadına Yönelik Şiddet Açısından Türk Hukuku'nun Kadına Yaklaşımı," *Evdeki Terör,* Mor Çatı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 138.

27. Yüksel, Ş., "Özyuvadaki Tecavüz", *Evdeki Terör,* Mor Çatı Yayınları, İstanbul, 1996.

28. Aktaş. C., *Kadının Serüveni,* Girişim Yayıncılık, İstanbul, 1986, s. 211.

29. Aktaş, *age,* s. 212.

dınları ve son olarak da feminist olmayı aydın, seçkin, ilerici ve Batıcı olmakla eş görenler"[30] vardı. Dolayısıyla feminist hareket sınırlı bir dar çevreden öteye gidemez, büyük kitlelere ulaşamaz ve taklitçi kültürüne duyulan tepki nedeniyle kendine taban bulamazdı. Cumhuriyet devletinin Batı taklitçiliği içinde çok dar biçimde tanımladığı hakları, İslam, yeniden tanımlayabilirdi.

Oysa önce İslam'ın sınırlarını çizen parametrelerin genişletilmesi gerekliydi. İslam'ı, kendilerini tanımlayan bir politik ideoloji olarak kullanan İslamcı kadınlar, yalnızca özel alanda değil, kamusal alanda da var olma haklarını kabul ettirmek için mücadele vermek zorundaydılar. En göze çarpıcı ve politik açıdan önemli savaş, kadınların İslam'ın buyruğu olduğuna inandıkları başlarını örtme hakkının savunusu için verildi.

Laik vatandaşlık haklarını tanımlayan Cumhuriyet Devleti yalnızca din ile devletin ayrılmasını amaçlamamış, devletin çeşitli kurumları aracılığıyla din üstünde etkin bir kontrol kurmuştu. Bu çerçeve içinde hedef, dini özel alanla sınırlamak ve kamusal alandaki dini otoriteyi devlet tekeline almaktı. Resmi dairelerde ve eğitim kurumlarında baş örtmek yasaktı, çünkü bu Cumhuriyet'in laik temellerine düşman olduğu düşünülen bir dini ideolojiyi simgeliyor ve yaygınlaştırıyordu. Dini hakların bu tanımı 1980'lerin ortasına kadar sorgulanmadı. 1980'li yılların ortasında kadınların üniversitelere başörtüsüyle gitmeye başlaması hemen bir protesto eylemi olarak yorumlandı ve laik devlet ile İslamcı kadınlar arasında, vatandaşlık haklarının farklı tanımları çerçevesinde bir çekişme başladı. İslamcı erkekler tarafından da desteklenen bu kadınların gösteri ve boykotlarla başlattığı mücadele, bugün de sürmektedir.

1996 yılında bir koalisyon hükümetinin büyük ortağı olarak iktidara gelen Refah Partisi, kadınlara kamu kurumlarında, özellikle de üniversitelerde başörtüsü vaadini seçim kampanyasının önemli temel taşlarından biri yaptı. Buna karşılık çok sayıda kadın da Refah Partisi'ni destekledi, başka kadınları harekete geçirmek amacıyla partide militan olarak çalıştı. Mart 1994 yerel seçimlerinden önce, İstanbul'da Refah Partisi'nin seçim kampanyasında 18 bin kadın çalışıyordu.[31] 1995 seçimlerinden sonra, partinin Ankara Hanımlar Komisyonu yalnızca 1996'nın Şubat ayında partiye 65 bin yeni kadın üye kaydetti.[32] Hükümette bulunduğu süre içinde Refah Partisi bu konuyu, başörtüsü yasağını kaldırmaya isteksiz olan koalisyon ortağına karşı sık sık pazarlık kozu olarak kullandı. Refah Partisi 1998'de Anayasa Mahkemesi'nce kapatıldı, devlet daireleri ve üniversitelerdeki başörtüsü yasağı ise halen devam etmektedir.

İslamcıların laik cumhuriyetçi kadının vatandaşlığı kavramına eleştirileri ve dini hakları kamusal alana yaygınlaştırma girişimleri sorunsuz değildir. İslamcı kadınlar, resmi dairelerde türban takma talepleriyle ve Refah'ı destekleyerek dini bir dünya görüşünü yücelttikleri ölçüde, devletle aralarında var olan sözleşmelerini değiştirmeye çalışırken, Tanrı ile sözleşmelerini ön plana çıkartmaktadırlar. Devletle yapılmış vatandaşlık sözleşmesinin biçimsel ve somut sınırlamaları olabilir, oysa Tanrı ile sözleşme kadınları kendi kaderlerini belirlemekten aciz kılabilir. Laik sözleşme kadınlara bunun koşullarını tartışma imkânı vermektedir; kutsal sözleşmede ise kuralları belirleyen Tanrı'dır. Dini haklarını geliştirmek için laik vatandaşlık haklarına sığınan kadınlar, bunu yaparken, paradoksal olarak, kendi yaşamlarını biçimlendirme imkânının hiç söz konusu olmayacağı bir dünya görüşünü savunmaktadırlar.[33]

30. Aktaş, *age*, s. 221.

31. *Pazartesi*, Eylül 1995, s. 2.

32. *Yeni Yüzyıl*, 6 Mart 1996.

33. Arat, Y., "On Gender and Citizenship in Turkey," *Middle East Report*, Ocak-Mart 1996, s. 30.

Sonuç

Türkiye'de vatandaşlık, yönetici seçkinler tarafından siyasayı Batılılaştırmayı ve modernleştirmeyi amaçlayan bir "egemen sınıf stratejisi" olarak tanımlanmıştır. Hem biçimsel yasal çerçeve, hem de kadınların vatandaşlık tecrübeleri bu kavramın toplumsal cinsiyet boyutunu oluşturmuştur. Kadın ve erkeğe, liberal bir sözleşmeye dayalı sözde eşit vatandaşlık hak ve sorumlulukları sözü veren laik Cumhuriyet, uygulamada bunu sağlayamamıştır. Ülkenin ataerkil toplumsal çerçevesi yasal çerçevede varlığını hâlâ sürdüren yanlı tutum ve farklılıkları daha da güçlendirmiştir.

1980'lerin ortasından bu yana kadınlar kendileriyle erkekler arasında var olan belirgin farklılıkları, vatandaşlık hak ve sorumluluklarının kadınlar adına yönetici seçkinler tarafından tanımlanmış olmasını sorguladılar. Büyük kitleler bu çıkışa aktif olarak katılmamış olsa da, söylem düzeyinde vatandaşlığı, yönetici seçkinlerle mücadele ve pazarlık sonucu tabandan tanımlama talebi yükseltildi. Vatandaşlığın, hakların, yönetici seçkinler tarafından belirlenen amaçlar doğrultusunda, yukardan verildiği, bir "egemen sınıf stratejisi" olma durumunun değiştirilmesi tartışmasına, hem laik feministler, hem de İslamcı kadınlar katıldılar.

Gerçek yaşamda kadınların protestosu vatandaşlığın sınırlarını genişletti. Hem yasaların daha eşitlikçi kılınması için bir araya gelen laik feministler, hem de kadını aile içi şiddetten koruyacak özel yasalar çıkartılmasını zorlayan diğerleri, kadın haklarının genişletilmesini ve devletin kadınlara karşı sorumluluklarının daha kapsamlı bir hale getirilmesini talep ettiler. Radikal feministler, kadını fiziksel şiddetten korumak için pozitif ayrımcılık kavramını ortaya attılar. Vatandaşlıkta kadın ve erkek arasında somut eşitliğin sağlanabilmesi için, kadınlara farklı, özel ve "eşitsiz" davranılmasını talep ettiler. İslamcı feministler, kendilerini kamusal alandan dışlayan cumhuriyetçi laikliğin adilliğini sorguladılar, İslam'ı kamusal alanda uygulama ve geliştirme haklarını genişletmek için mücadele ettiler. Liberal bir vatandaşlık sözleşmesinin İslam'la ne derece uyumlu olabileceği tartışma konusuysa da, İslamcı kadınlar laik yasal çerçevenin olanaklarından kendi haklarını geliştirmek için yararlandılar. Oysa İslam, Tanrı ile inanan kişi arasında, kutsal koşulların sözleşmeyi yapan birey değil, Tanrı tarafından belirlendiği bir sözleşme öngörmektedir. Kadınların devlet ile yaptıkları sözleşmeyi yeniden tanımlama çabaları, Türkiye'de vatandaşlık kavramının toplumsal cinsiyet boyutunu ve bu toplumsal cinsiyet boyutunun hangi yönde yeniden düzenlenebileceğini sergilemiştir.

Yeşim Arat, Prof. Dr.
Boğaziçi Üniversitesi Öğretim Üyesi

KULDAN YURTTAŞA: KADINLAR NERESİNDE?

İpek İlkkaracan - Pınar İlkkaracan

Cumhuriyet'in resmi söylemine göre erkeklerle eşit vurttaşlık hakları, Türk kadınlarına Cumhuriyet'in "ileri görüşlü ve çağdaş niteliklere sahip" kurucuları tarafından "adeta altın bir tepsi içerisinde hediye edilmiştir."[1] Oysa, Türkiye'de kuldan yurttaşa giden süreç, resmi tarihin iddia ettiği gibi, erkekler için olduğu kadar kadınlar için de Cumhuriyet'in kurulmasıyla değil, onun çok daha öncesinde başladı. Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat'la başlayan yenilikçi hareketler ve 18. yüzyıldan itibaren Batı'da gelişen feminist hareketin etkisiyle, kadınlar 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren basın yoluyla kendilerini ve taleplerini ifade etmeye, talepleri doğrultusunda örgütlenmeye ve çeşitli hakları elde etmeye başlamışlardı.[2]

Gerek Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar, gerekse Cumhuriyet sonrasında kadının verdiği yurttaşlık savaşının erkeklerin aynı alandaki çabalarından önemli bir farkı var. Erkekler, yurttaş olma mücadelesini yalnızca kamusal alanda sürdürürken, kadınlar yurttaş olma mücadelesini kamu alanında olduğu kadar ailede, yani özel alanda da sürdürmek zorundalar.

Bu yazı, 1996-1997 yıllarında Ümraniye ve Doğu Anadolu'da temsili örneklemle yapılan bir alan araştırmasına[3] dayanarak, Türkiye'de kadınların, tüm çeşitlilikleriyle, yurttaşlık projesinin hangi aşamasında olduklarını irdelemek amacını taşıyor. Araştırmanın örnekleme yöntemi; çok aşamalı, tabakalı, küme örneklemesidir. Doğu örneklemi; Doğu bölgesini temsil edecek nitelikte ve Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu'da, kır ve kent tahmini verecek şekilde tasarlanmıştır. Nüfusu 20.000 ve daha fazla olan yerleşim yerleri kent, nüfusu 20.000'den az olan yerleşim yerleri kır olarak tanımlanmıştır. Türkiye'nin en büyük metropolü olan İstanbul'da, aldığı yoğun iç göçle birlikte nüfusu hızla büyümekte olan Ümraniye'de yapılan alan çalışmasında ise, merkez ve merkeze bağlı köyler 'Ümraniye Metropol' alanı olarak tanımlanmıştır. Alan uygulaması çerçevesinde Doğu bölgesindeki 19 yerleşim biriminde 15-64 yaşları arasında 599 kadınla, Ümraniye'de 12-64 yaş grubundaki 530 kadınla yüz yüze görüşülmüştür.

Aşağıda sunduğumuz sonuçlar, Medeni Kanun'un bazı maddelerinden vola çıkarak kadınların, çeşitli yasal düzenlemelerle garanti altına alındığı iddia edilen yurttaşlık haklarından gerek özel, gerekse kamu alanında ne denli faydalanabildiklerini ve aile içindeki erkek egemenliğinin bunda oynadığı rolü irdelemektedir.

Medeni Kanun: Nereye kadar?

Cumhuriyet'in bir hukuk devleti oluşturma projesinin kadınlar açısından önemli bir aşaması, Osmanlı İmparatorluğu'nda var olan paralel hukuk sistemlerine son vermesi ve modern bir hukuk sistemi için gerekli olan tek ve standardize bir hukuk sistemi getirmesiy-

1. Pur N., "Türkiye'de Kadının Konumu", *Örgütsel Çalışma ve Kadınlar*, Mülkiyeliler Vakfı, İstanbul, 1995.

2. Yaraman-Başbuğu, A., *Elinin Hamuruyla Özgürlük, Resmi Tarihten Kadın Tarihine*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1992; S. Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994.

3. Bu araştırma, Women Living Under Muslim Laws (WLUML) uluslarası vakfı tarafından 26 ülkede yürütülmekte olan uluslararası "Kadın ve Hukuk" adlı karşılaştırmalı bir araştırmanın bir parçasıdır ve NOVIB'in (Netherlands Organization for International Development Cooperation) maddi desteğiyle yürütülmüştür. "Kadının Ailedeki Konumu", "Yurttaş Olarak Kadın" ve "Kadının Bedensel Hakları" olmak üzere üç ana başlığı içeren araştırma esas olarak Türkiye'nin yedi bölgesinde yapılması planlandığı halde kaynak yetersizliği ve maddi kısıtlamalar yüzünden şimdiye kadar yalnızca üç bölgede tamamlanabildi: Marmara (Ümraniye), Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu Bölgeleri.

di.[4] Osmanlı toplumunda standardize bir hukuk sistemi yoktu. Kişinin özelliklerine, cinsiyetine, iş konumuna, dinine ve mezhebine göre farklı kurallar uygulanıyordu. Hukuk, ait olunan cemaat içinde, din ve geleneklerden kaynaklanan yasalarla biçimlenmişti.[5] Her ne kadar Müslüman kadınların konumunu belirleyen aile hukukunun kaynağı Kuran idiyse de, kadınların ait oldukları sınıfa, mezhebe ya da yaşadıkları yere göre bu konuda da çeşitli yorumlar ve uygulamalar vardı.

Birkaç yasal sistemin bir arada yürüdüğü, örneğin dinsel ya da etnik azınlıklar için paralel hukuki sistemler, ya da bölgelere göre farklılık gösteren geleneklere dayalı yasaların bulunduğu hukuk sistemlerinin varolduğu toplumlarda, genellikle bunlardan kadınlar için en olumsuz olanı uygulanmaktadır. Örneğin Pakistan'da erkeğin üç kere "boş ol" *(talaq)* diyerek kadını boşaması resmi yasalara göre yasak olmasına rağmen, kimi bölgelerde geçerli olan geleneklere dayalı hukuk sistemlerinde yer aldığından, erkek kadını bu şekilde boşayabilmektedir. Aynı erkek eşiyle tekrar evlenmek istediğinde ise, resmi yasalara göre hiç boşanmamış olduğunu iddia ederek karısını, o istemese de ona dönmeye zorlayabilmektedir.[6] Paralel hukuk sistemlerinin varolduğu ülkelerde, köktendinci aşırı sağ gruplar, kendi inançlarına uygun olduğunu iddia ettikleri yeni hukuk sistemleri geliştirerek cemaatleri için bunların uygulanmasını daha kolaylıkla talep edebiliyorlar ve bu hemen her zaman kadınları daha da ayrımcılığa uğratan yasaları içeriyor.[7]

Cumhuriyet'le birlikte tek ve standardize bir hukuk sisteminin getirilmesi ve 1926'da kabul edilen Medeni Kanun'la bu standardizasyonun aile hukukuna da yansıması, Türkiye'de yaşayan kadınların yukarıda sözü edilen çelişkilerden ve tehlikelerden kurtulma şansını yarattı. Fakat bu değişikliklerin kadınların gündelik yaşamı üzerindeki etkisi kısıtlı oldu. Cumhuriyet'in 75. yılına vardığımızda halen birçok kadının yaşamında Medeni Kanun'dan ziyade, bölgeden bölgeye, hatta komşu köyler arasında bile farklılık gösteren dini ve geleneksel yasalar geçerli. Bunun Türkiye'de en bilinen örneği, Medeni Kanun'un uygulanmasında üstünde önemle durulan konulardan biri olmasına rağmen, halen birçok kadının resmi değil, dini nikâhla evlenmesidir.

Araştırma sonuçlarına göre, yalnızca dini nikâhı olan kadınların oranı Ümraniye'de yüzde 1,5 iken, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da, kentte yüzde 14,7'ye, kırda yüzde 22,7'ye çıkıyor (Tablo 1).

Tablo 1: Nikâh türü (%)

Nikâh türü	Ümraniye Metropol	Doğu Kent	Doğu Kır
Toplam	100,0	100,0	100,0
Yalnızca resmi nikâh	4,8	7,5	5,3
Resmi ve dini nikâh	93,7	77,8	71,6
Yalnızca dini nikâh	1,5	14,7	22,7
Nikâhsız			0,4

Kadının eğitimi ve ait olduğu mezhep, kadının resmi nikâhı olup olmamasında en belirleyici faktörler olarak beliriyor. Doğu'da lise ve üstü öğrenimli kadınlarda, yalnızca dini nikâhla evli olanlar yok denecek kadar az, Ümraniye'de ise hiç yok. Her iki bölgede de yalnızca resmi nikâhla evli olanların oranı, Alevilerde diğer mezheplere göre daha fazladır.

4. Mağrib ülkeleri içerisinde en modern hukuk sistemine sahip olan Tunus'ta da, aile hukuku 1957'de Müslüman olmayanları da içine alacak şekilde standardize edildi. Ancak, Tunus'ta aile hukuku, Türkiye'den farklı olarak sistematik bir şekilde Batılılaştırılmış olmasına rağmen tamamiyle laik değildir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Ann Elizabeth Mayer, "Reform of the Personal Status Laws in North Africa, A Problem of Islamic or Mediterranean Laws?", *Middle East Journal*, S. 49 (3), 1995, s. 432-446.

5. Osmanlı toplumunda kadına ilişkin yasal düzenlemeler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Serpil Çakır, *age.*

6. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Farida Shaheed, "On Laws, Customs and Stereotyping", *Dossier*, N. 11/12/13, 1993, 4-5; Farida Shaheed, *Müslüman Toplumlarda Feminist Dayanışmaya Bir Örnek: Müslüman Toplumlarda Yaşayan Kadınlar Ağı-WLUML.*, Kadının İnsan Hakları Projesi, İstanbul, 1998.

7. Bkz. Shaheen Sardar Ali ve Kamran Arif, *Blind Justice for All? Parallel Judicial Systems in Pakistan: Implications and Consequences for Human Rights.* Grabels ve Lahore: WLUML ve Shirkat Gah, 1994 ve Women's Research Action Group, Women, Law and Customary Practices, Mumbai: WRAG, 1997.

Doğu'da yalnızca resmi nikâhı olan kadınların oranı Alevilerde yüzde 43,8 iken, Alevilik dışındaki mezheplerde (Hanefi, Şafi ve Caferiler) bu oran yüzde 0,3'e düşmektedir. Benzer şekilde Ümraniye'de yalnızca resmi nikâhı olan kadınların oranı Alevilerde yüzde 13,4 iken, Alevilik dışındaki mezheplerde bu oran yüzde 1,5'e düşmektedir.

Öte vandan, resmi nikâhı olan kadınlar için dahi birçok konuda dini ya da geleneksel kurallar geçerlidir. Örneğin, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da resmi nikâhı olan kadınların yalnızca yüzde 54,1'i olası bir boşanmanın Medeni Kanun'a göre olacağını belirtirken, yüzde 23,1'i törelere, yüzde 13,9'u ise ait oldukları toplumda geçerli olan dini yasalara göre gerçekleşeceğini belirtiyor. Kadının boşanması için geçerli olabilecek nedenlerde de dini yasalar ağırlıklı. Resmi nikâhı olan kadınlar için yüzde 49,9'la en geçerli boşanma nedeni olan "eşin başka bir kadınla yaşamak istemesi"nden sonra, yüzde 43,2'lik bir oranla ikinci sırada yer alan boşanma nedeni, Medeni Kanun'da yeri olmayan "kocanın kadını annesine ya da kız kardeşine benzetmesi" Bölgedeki yaygın deyişle eşin "anam bacımsın" demesi olarak bilinen bu yasanın kökeni, zihar olarak adlandırılan ve kocanın eşini annesine ya da kız kardeşine benzetmesi durumunda kadına otomatik olarak boşanma hakkı tanıyan İslami bir yoruma dayanmaktadır.[8]

Geleneksel yasaların Medeni Kanun'a baskın çıkmasının çarpıcı bir örneği, kadının mirastan aldığı ya da alabileceği paydır. Tablo 2'de Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da kadınların, kız ve erkek çocuklarının alacağı mirasın hangi yasalara göre belirleneceği sorusuna verdikleri cevaplar görülüyor.

Tablo 2: Doğu'da kız ve erkek çocukların alacağı mirası belirleyen yasalar (%)

Mirası belirleyen/belirleyecek yasalar	Kız çocuklar için	Erkek çocuklar için
Toplam	100,0	100,0
Medeni Kanun'a göre	26,1	38,9
Törelere göre	61,3	45,5
Dini kurallara göre	7,5	8,2
Babanın vasiyetine göre	_	4,5
Diğer	5,1	2,7
Yanıt yok	_	0,2

Kadınların yalnızca dörtte biri, kendileri ve kız kardeşlerinin miras haklarının Medeni Kanun'a göre belirlendiğini belirtirken, yüzde 40'a yakın bir oranı erkek kardeşlerinin miras haklarının Medeni Kanun'a göre belirlendiğini belirtiyor. Oysa Medeni Kanun'a göre kız ve erkek çocukların alması gereken miras eşit. Bu karşılaştırma, çarpıcı bir şekilde, Medeni Kanun'un, bu kanunun özüne aykırı olarak kadınlardan çok erkeklere uygulanabildiğini gösteriyor. Medeni Kanun'un kızlara erkeklerle eşit olarak tanıdığı miras hakkını vermemek için ailelerin geliştirdiği birçok strateji var. Bunlardan biri, babanın henüz yaşarken tüm malvarlığını bir ya da birden çok oğluna vakfederek kızların mirastan pay almasını engellemesi. Bir diğeri ise kızlara geleneksel ya da dinsel bir yasa olarak mirastan feragat etmelerinin dayatılması. Nitekim, anne-babası vefat etmiş olanların yüzde 30,7'si haklarına düşen mirastan feragat etmek zorunda kalmış olduklarını belirtiyorlar.

8. Cassandra Balchin (der.), *A Handbook on Family Law in Pakistan*, Shirkat Gah., Lahor, 1994.



Foto: *Erzade Ertem*

Kadınların yüzde 61,3 gibi bir çoğunluğu kendilerinin ve kız kardeşlerinin alacağı mirası "törelerin" belirlediğini ya da belirleyeceğini söylüyor. Kız ve erkek çocuklara düşecek miras konusunda törelerin ne olduğunu sorduğumuzda ise, kadınların yüzde 78,7'si "törelere göre kızların mirastan hiçbir pay alamayacağını" ifade ediyor. Geleneksel yasaların kızların mirastan alacağı paya yaklaşımı bu denli basit. Törenin "paylarına düşen mirastan feragat etmek" olduğunu belirtenlerin oranı yüzde 4,4. Kadınların yalnızca yüzde 1,9'u töreye göre erkek kardeşleri kadar miras alacaklarını ve yüzde 2,5'i erkek kardeşlerinden az da olsa kızların mirastan pay alabileceklerini belirtiyor.

Kızların alacağı mirasın "dini yasalara" göre belirleneceğini söyleyenlerin oranı çok düşük olmasına rağmen, onların, kızların alacağı miras konusunda çok daha iyimser olduklarını görüyoruz. Mirasın dini yasalara göre belirleneceğini söyleyenlerin yalnızca yüzde 12,6'sı kızların mirastan hiçbir pay alamayacağını ve yüzde 5,1'i dini kurallara göre paylarına düşen mirastan feragat etmek zorunda olduklarını belirtiyor. Yarıdan çoğu ise (yüzde 53,9) erkek kardeşlerine oranla daha az da olsa dini yasaların kendilerine miras hakkı tanıdığını düşünüyor.

Medeni Kanun'un kabulünden beri devletin hiç eğilmediği konulardan biri de anadili Türkçe olmayan ve Türkçe bilmeyen Kürt, Zaza, Arap ya da diğer kökenlerden gelen kadınların durumu. Doğu araştırması kapsamında, kadınların yüzde 55,5'inin anadilinin Kürtçe/Kırmanci, yüzde 32,9'unun Türkçe, yüzde 5,7'sinin Zazaca, yüzde 3,6'sının Arapça, yüzde 2,0'ının Azeri Türkçesi, ve yüzde 0,2'sinin diğer diller olduğu görülüyor.

Tablo 3: Türkçe biliyor mu? (%)

	Ümraniye Metropol	Doğu Kent	Doğu Kır
Toplam	100,0	100,0	100,0
Anadili Türkçe	86,1	43,5	28,5
İkinci dili Türkçe	13,2	46,1	52,8
Türkçe bilmiyor	0,7	10,0	18,3
Yanıt yok		0,3	0,4

Tablo 3'te görüldüğü gibi Ümraniye'de kadınların yüzde 0,7'si, Doğu'da kentteki kadınların yüzde 10'u, kırdaki kadınların yüzde 18,3'ü, Türkçe bilmemektedir. Doğu'da ikinci

dili Türkçe olan kadınların yüzde 8'i, Türkçeyi az bildiklerini ifade etmişlerdir. Anadili Türkçe olan kadınların çoğunun bile Medeni Kanun'un onlara kazandırdığı haklar konusunda bilgi edinme şansı azken, Türkçe bilmeyen kadınlar için yasal hakları konusunda bilgi edinmek, haklarını yasal yollarla aramak ve yaşama geçirmek neredeyse imkânsız. Bu kadınların çoğunun yaşamlarında, dini ya da geleneksel yasalar çok daha geçerli olmakla kalmıyor, aynı zamanda uğradıkları ayrımcılığı sorgulama ve buna karşı stratejiler üretme şansı da en aza iniyor.

Kadınların yasalar konusunda bilgi edinme ve haklarına sahip çıkma şansını kısıtlayan etkenlerden biri de eğitim olanakları. Beş yıllık temel eğitim zorunluluğuna rağmen, halen evli kadınlardan Ümraniye'de yüzde 28,6'sının, Doğu'da kent ve kır genelinde yüzde 60,3'ünün hiç okula gitmediklerini, aynı oranların eşleri için Ümraniye'de yüzde 8,9, Doğu'da yüzde 26,4 olduğunu görmekteyiz (Tablo 4).

Tablo 4: Kadın ve kocanın eğitim durumuna göre kadın oranı (%) (Halen evli kadınlar)

	Ümraniye (Metropol)		Doğu (Toplam)	
	Kadın	Koca	Kadın	Koca
Toplam	100,0	100,0	100,0	100,0
Hiç okula gitmedi	28,6	8,9	60,3	26,4
İlkokul	57,6	61,2	29,3	41,9
Ortaokul ve üstü	13,8	29,9	10,4	31,7

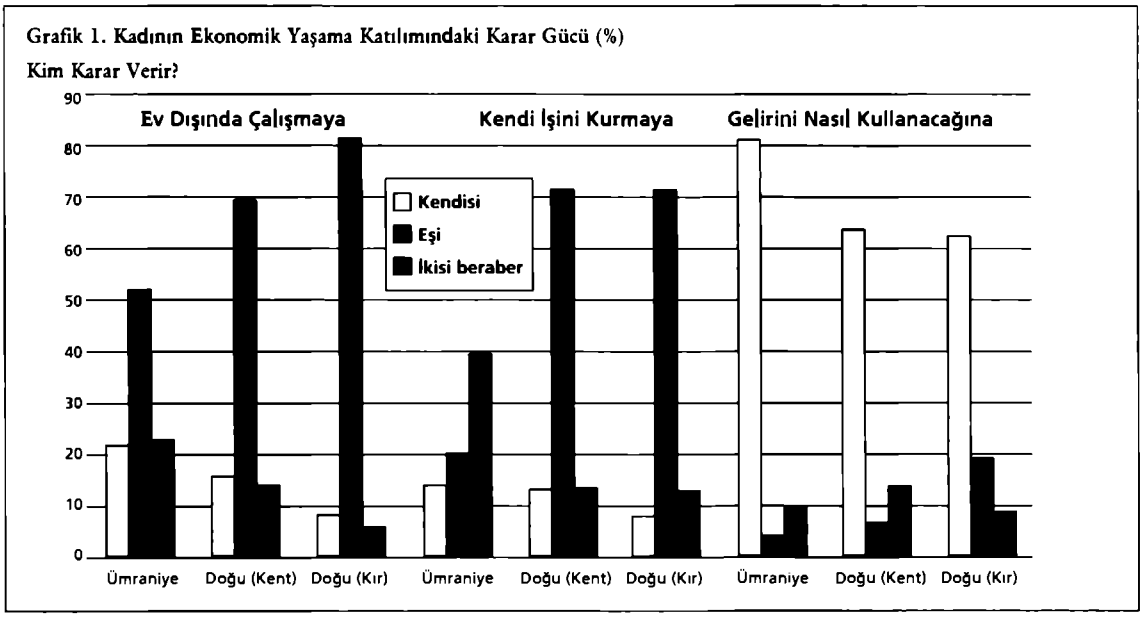
Ümraniye'deki kadınların yüzde 37'si eğitimleri konusunda söz hakkına sahip olmadıklarını ve kararın kendileri dışında anne, baba, eş gibi aile bireylerine ait olduğunu belirtirken, Doğu'daki kadınların yüzde 71,7'si eğitimlerinin bir aile bireyi tarafından engellendiğini söylemektedirler.

Özelden kamuya: Kadınlar için engelli bir koşu

Cumhuriyet devrimlerinin resmi söylemi çerçevesinde kadın konusundaki temel amaçlardan biri, o zamana kadar hareket özgürlükleri özel alanla kısıtlı kalmış olan kadınların artık kamusal alanlara çıkmalarını sağlayarak ekonomik, sosyal ve siyasal alanlarda erkeklerle yan yana, omuz omuza genç Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulma ve kalkınma sürecinde aktif olarak yer almalarıydı. Kadının kamusal kimliklere hak kazanması, özel alanda erkeklerle eşit haklara sahip olmasına paralel bir şekilde kuldan yurttaşa olan dönüşüm sürecini tamamlayacaktı.

Bu kamusal alanların arasında en önemlilerinden biri çalışma yaşamıydı. Kadının çalışma yaşamına katılması, halen resmi söylemde olduğu kadar, halkın bilincinde de "modern"liğin bir göstergesi olarak algılanmakta. Öte yandan kadınların ekonomik bağımsızlığı hem ev içi, hem de kamusal alanda etkin olmalarını sağlayan temel faktörlerden birisi. Ancak, Cumhuriyet'le gelen yasal düzenlemeler çerçevesinde kadınlara bu konuda kısıtlı ve şartlı bir destek sağlandığını görmekteyiz. Medeni Kanun'un 1990'a kadar geçerli olan 159. maddesi, evli kadının gelir karşılığı çalışmasını, bir meslek veya sanat icra etmesini eşinin iznine bağlıyordu. Bu madde, kocayı aile birliğinin reisi olarak kabul eden, karı ve çocuklarının geçimlerini kocanın görevi olarak tanımlayan TMK'nın 151. maddesi; "eve bakma-

Grafik 1. Kadının Ekonomik Yaşama Katılımındaki Karar Gücü (%)



yı" kadının görevi olarak tanımlayan TMK'nın 153. maddesi; evli kadının vergiye tabi gelirlerinin ailenin reisi olan eşlerinin vergi beyannamesine dahil edilmesi gerektiğini belirten Türk Vergi Kanunu'nun 93. maddesi gibi yasalarla bir bütünlük taşımaktaydı. Görülüyor ki kadının ekonomik yaşama katılım hakkı yasal olarak ancak kısıtlı bir çerçevede tanınmaktadır. Evlilik birliğine girdiği andan itibaren kadının temel görevi özel alanda ücrete tabi olamayan ev işleri olarak tanımlanmakta, ev dışında çalışması ise ancak eşinin iznine bağlı olarak gerçekleşebilmektedir.

Kadının çalışma hakkını kısıtlayan TMK'nın 159. maddesi, 1990'da Anayasa Mahkemesi tarafından Anayasa'nın, kadın-erkek her yurttaşa çalışma hakkını tanıyan 48. ve 49. maddelerine aykırı olduğu gerekçesi ile iptal edilmiştir. Araştırma sonuçları, bu maddenin iptaline rağmen, halen evli kadınların çok küçük bir azınlığının ev dışında çalışmaya kendilerinin karar verebildiklerini gösteriyor. Bu oran, Ümraniye gibi yoğun ekonomik göç alan bir Batı metropolünde yüzde 21,6'yken, Doğu'da kentteki kadınlar için yüzde 16,2'ye, kırdaki kadınlar için yüzde 8,4'e düşmekte. Ev dışında çalışıp çalışmamalarına eşinin karar verdiğini söyleyenlerin oranı her iki bölge genelinde yüzde 50'nin üstünde, hatta Doğu'da kırsalda yüzde 80'in üstündedir (Grafik 1).

Benzer sonuçlar "kendi işini kurma" konusunda da geçerli. Kendilerine ait bir iş kurma konusunda kendilerinin karar vereceğini söyleyen kadınlar, Ümraniye'de yüzde 14,2, Doğu'da kentlerde yaşayanlarda yüzde 13,5, kırsal alanlarda ise yüzde 8,8 gibi küçük bir azınlık. Ümraniye'deki kadınların yüzde 20,4'ü iş kurmalarının eşinin kararına bağlı olduğunu, yüzde 40,3'ü eşleriyle birlikte karar vereceklerini belirtirken, Doğu'da hem kentlerde hem de kırsal alanlarda yaşayan kadınlar için daha da olumsuz olan bu oranlar sırasıyla yüzde 72 ve yüzde 13 civarındadır (Grafik 1).

"Kendi gelirlerini kullanma" konusunda ise kadınların karar gücünün "ev dışında çalışma"

ya da "kendi işini kurma"ya kıyasla çok daha fazla olduğunu görmekteyiz. Gelir sahibi olan evli kadınlardan Ümraniye'de yüzde 82,3'ü, Doğu'da kentsel alanlarda yüzde 64,4'ü, kırsal alanlarda yüzde 63,3'ü gelirlerini kendilerinin yönettiğini belirtiyorlar. Ümraniye'deki kadınların sadece yüzde 4,9'u kendi gelirlerini eşlerinin yönettiğini, yüzde 10,5'i eşleriyle birlikte karar verdiklerini söylerlerken, Doğu'daki kentli kadınlar arasında bu oranlar sırasıyla yüzde 7,4 ve yüzde 14,8'e, kırsaldaki kadınlarda ise yüzde 19,5 ve yüzde 10,0'a yükseliyor (Grafik 1).

Ekonomik konularda kadınların sadece küçük bir azınlığının tek başlarına söz sahibi olmaları doğrultusunda işgücüne katılımlarının da düşük olduğunu görüyoruz. Halen evli kadınlardan, Ümraniye'de yalnızca yüzde 15,7'si ücret karşılığı çalıştığını belirtirken, Doğu'da kent ve kır genelinde bu oran yüzde 6,6'ya düşmektedir. Evli kadınların işgücüne katılımları eşleriyle karşılaştırıldığında, ekonomik alanda kadın-erkek eşitsizliğinin boyutları daha çarpıcı bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ümraniye'de halen evli kadınların ücret karşılığı çalışma oranı eşlerine kıyasla beşte bir, Doğu'da ise daha da çarpıcı bir tezatla onda birdir. Öte taraftan Ümraniye'de ücret karşılığı çalışma oranları, kadınlar için olduğu kadar erkekler için de, Doğu'dakinden daha yüksek; işsizlik oranları ise çok daha düşüktür (Tablo 5).

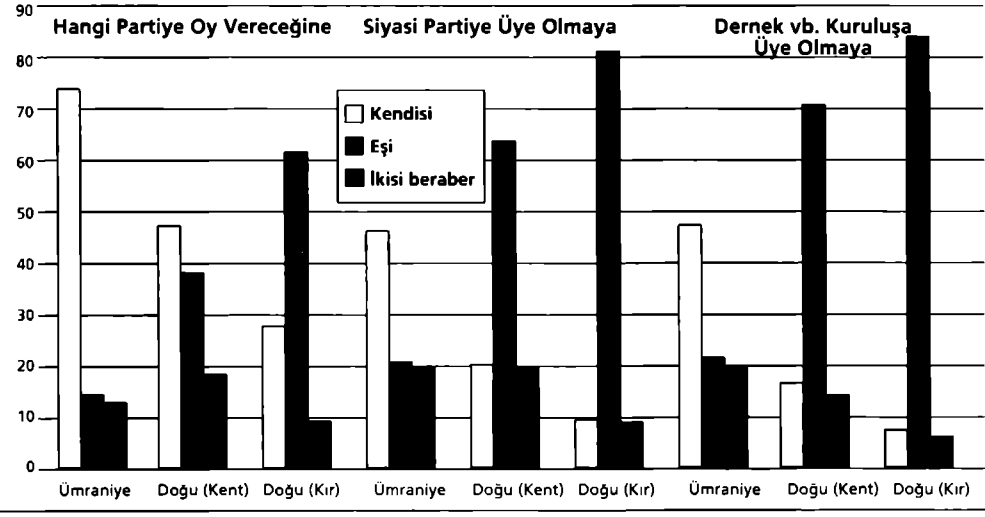
Tablo 5: Kadın ve kocanın işgücüne katılımı (%) (Halen evli kadınlar)

	Ümraniye (Metropol)		Doğu (Toplam)	
	Kadın	**Koca**	**Kadın**	**Koca**
Toplam	100,0	100,0	100,0	100,0
Çalışıyor	15,7	77,4	37,1	83,5
Ücretli	15,7	77,4	6,6	65,1
Ücretsiz	0	0	30,5	18,4
İş arıyor	0,3	5,1	1,8	7,7
Diğer	84,0	17,5	61,1	8,8
İşgücüne katılım oranı	16,0	82,5	38,9	91,2
İşsizlik oranı	1,8	6,2	4,4	20,2

Her iki bölgede kadın işsizliğinin erkek işsizliğinin altında olduğunu görüyoruz. Bunun nedeni erkeklere oranla çok daha az sayıda kadının iş piyasasına iş aramak üzeri çıkmaları ve iş olmadığında kolayca "ev kadını" konumunu benimsemeleridir. Medeni Kanun tarafından belirlenen ailedeki görev dağılımı ile uyum içerisinde, Ümraniye'deki ve Doğu kentlerindeki kadınların yüzde 70'e yaklaşan büyük çoğunluğu, kendisini "ev kadını" olarak tanımlamaktadır; Doğu kırsalındaki kadınların yüzde 45,6 gibi daha düşük bir oranının kendilerini "ev kadını" olarak tanımlamalarının nedeni tarımsal üretim biçimi içerisinde ücretsiz aile işçisi olarak çalışma oranlarının çok yüksek olmasından kaynaklanıyor (yüzde 30,5).

Ümraniye'de ev dışında çalışmayan kadınlar, bunun en önemli iki nedeninin sırası ile "eşinin izin vermemesi" ve "ev işleri ve çocuk bakımından kaynaklanan sorumlulukları" olduğunu belirtiyorlar. Kadınların yalnızca onda biri çalışmamayı "kendilerinin tercih ettiğini"

Grafik 2. Kadının Ekonomik Yaşama Katılımındaki Karar Gücü (%)
Kim Karar Verir?



söylemekteler. Ücret karşılığı çalışmasının eşi tarafından engellendiğini söyleyen kadınlara, eşinin bu davranışının nedenleri hakkındaki algılamalarını sorduğumuzda ise yüzde 70 gibi ezici bir çoğunluk eşinin davranışının "kadının çalışmasını uygun görmemesinden" kaynaklandığını belirtiyor. Geriye kalanlar, "ev işleri ve çocuk bakımı ile uğraşacak başka kimse olmaması" ya da "ailenin gelirinin zaten yeterli olması" gibi nedenlerle eşlerinin izin vermediğini ifade etmekteler.[9]

Siyasi yaşama katılım: Kimin güdümünde?

Sivil topluma ve siyasete katılım konusunda sorulan tutum sorularına gelen yanıtlar, ekonomik alanda olduğu gibi siyasi alanda da çoğu kadının özgür iradelerinden ziyade eşlerinin güdümü altında olduklarını ortaya koyuyor. Ümraniye'de evli kadınlardan onda yedisi, Doğu'da kentte yaşayan kadınlardan yarısına yakını, kırsal alanlarda yaşayan kadınlardan ise sadece dörtte biri hangi partiye oy vereceklerine kendilerinin karar verdiklerini belirtiyorlar. Siyasi partilere ya da dernek gibi sivil kuruluşlara üye olma konusunda kadınların tek başlarına karar verme oranı daha da düşüyor. Evli kadınların Ümraniye'de yüzde 44,2'si, Doğu'da kentte yüzde 19,7'si, kırsal alanlarda ise sadece yüzde 9,5'i siyasi partiye üye olup olmama konusunda kendilerinin karar verebileceklerini belirtiyorlar. Sivil kuruluşlara üye olma konusunda aynı oranlar sırası ile Ümraniye için yüzde 45,5, Doğu kent ve kır için ise yüzde 16,7 ve yüzde 7,6 (Grafik 2).

Hareket özgürlüğü

"Ev dışındaki hareket özgürlüğü" konusundaki bir seri soruya verilen yanıtlar ise, kadınların özel yaşamdan kamu yaşamına geçiş sürecinde çok temel bir noktada takıldıklarına işaret etmekte. İstedikleri yerlere seyahat etme konusunda, Ümraniye'deki evli kadınların yalnızca yüzde 7,9'u, Doğu kentlerindeki evli kadınların yüzde 7,8'i, kırsaldaki evli kadınların yüzde 5,5'i kendilerinin karar vereceklerini belirtiyorlar. Kadınların kendi yaşadıkları

9. İpek İlkkaracan, "Göç, Kadının Ekonomik Konumu, Hareket Özgürlüğü ve Aile İçi Güç Dinamikleri", *İktisat*, S. 377, Mart 1998, s. 62-67.

yerleşim merkezleri içerisindeki hareket özgürlüklerinin de çarpıcı şekilde kısıtlandığını görüyoruz. Ümraniye'deki evli kadınların yüzde 41,9'u, Doğu kentlerindeki evli kadınların yüzde 41,4'ü, kırsaldaki evli kadınların yüzde 40,2'si gündüzleri kimseden izin almadan kendi başlarına bir yere gitmelerinin mümkün olmadığını belirtiyorlar. Geceleri kimseden izin almadan kendi başlarına bir yere gitmelerinin mümkün olmadığını belirten evli kadınların Ümraniye, Doğu kent ve kırdaki oranları ise sırasıyla yüzde 96,2, yüzde 92,8 ve yüzde 86,9. Ev dışına çıkmak konusunda bile karar verme gücüne sahip olmayan çok sayıda kadın için eğitim, çalışma yaşamı, siyaset ya da sivil topluma kendi özgür iradeleri ile katılmaktan bahsetmek, hareket özgürlüklerine getirilen kısıtlamalar nedeniyle olanaksız görünüyor.



Güneydoğu'dan kadın portresi, *Erzade Ertem*.

Doğu-batı ve kent-kır arasındaki farklılıklar ve benzerlikler

Yukarıda sunulan araştırma sonuçlarının kadınlar açısından genel olarak ortaya koyduğu olumsuz tablonun içerisinde gerek Doğu ve Batı, gerekse kent ve kır arasındaki farklılıklar göze çarpıyor. Öyle ki kadınların çalışma, eğitim ve siyaset gibi kamu alanlarına katılım ve karar güçlerinin Türkiye'nin en büyük metropolünde bir yerleşim merkezi olan Ümraniye'den sırası ile Doğu'daki kentlere ve kırsal alanlara doğru giderek kısıtlandığını görüyoruz. Kadınların özgürlük alanlarındaki bu göreceli daralma ya da genişlemenin coğrafi dağılımını nasıl açıklayabiliriz?

Resmi söylemin kadın konusundaki tezlerinden biri de, Türkiyeli kadınların çoğunluğunun Cumhuriyet'in kurulması ile yurttaşlık haklarına kavuşmalarına rağmen, özellikle kırsal kökenli bir azınlığın eğitimsizlik ve maddi olanaklardan yoksunluk nedeniyle, buna bir istisna oluşturduğu; kalkınma ve kentleşme süreci içerisinde yaygınlaşan eğitim hizmetlerine ve iyileşen ekonomik koşullara paralel olarak bu kesimin kadınlarının da, yasalarla garanti altına alınan eşit haklarını kendi yaşamlarında uygulamaya geçirebilecekleri şeklindedir. İlk bakışta, Doğu-Batı ve kent-kır arasında kadının konumundaki farklılıkları resmi söylemin kendi mantığı içerisinde açıklamak mümkün. Yukarıda sunulan araştırma sonuçları, eğitim ve iş olanaklarının Batı'da gerek kadınlar gerek erkekler için Doğu'ya oranla daha yaygın olduğu gibi bilinen bir gerçeği doğrulamakta. Doğu'da hiç okula gitmemiş olan kadın ve erkeklerin oranı (yüzde 60,3 ve 26,4), Ümraniye'deki hemcinslerinin (yüzde 28,6 ve 8,9) iki katından fazla. Ümraniye'deki evli kadınların ve erkeklerin ücret karşılığı çalışma oranları (yüzde 15,7 ve 77,4), Doğu'dakilerin (yüzde 6,6 ve 65,1) üstünde;

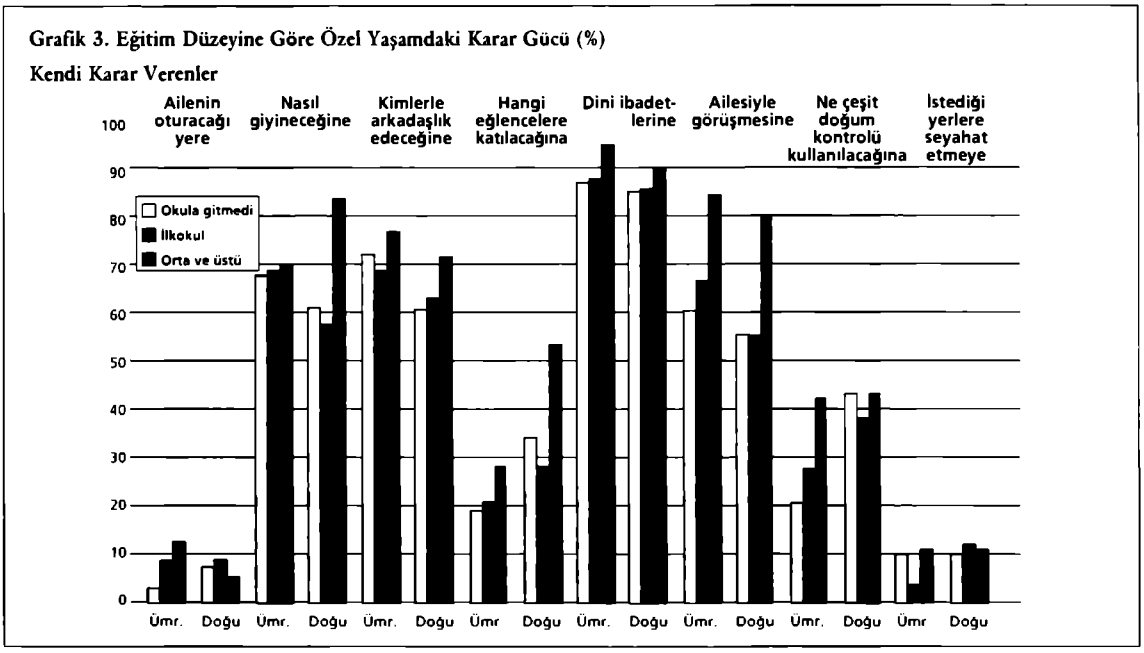
işsizlik oranları ise Doğulu kadınlarda (yüzde 6,2) Ümraniye'deki kadınların işsizlik oranının (yüzde 1,8) üç katını geçerken, Doğulu erkeklerde (yüzde 20,2) Ümraniye'dekilerin (yüzde 4,4) beş katına yaklaşmaktadır.

DİE istatistikleriyle[10] de uyum içerisinde olan bu temel sosyo-ekonomik göstergelere paralel olarak, Doğulu kadınların, özellikle de Doğu'da kırsal alanlarda yaşayan kadınların, konumlarının Batı'ya göre çok daha kötü olduğunu görüyoruz. Evli kadınlar arasında yalnızca dini nikâhı olanların oranı Doğu'da kentlerde yaşayan kadınlarda Ümraniye'dekinin 10 katına, kırda ise 15 katına çıkmaktadır. Aynı şekilde ekonomik ve siyasi yaşama katılım açısından kadınların karar gücü Ümraniye'den, Doğu'da kentlere ve kırsal alanlara doğru giderek azalmaktadır.

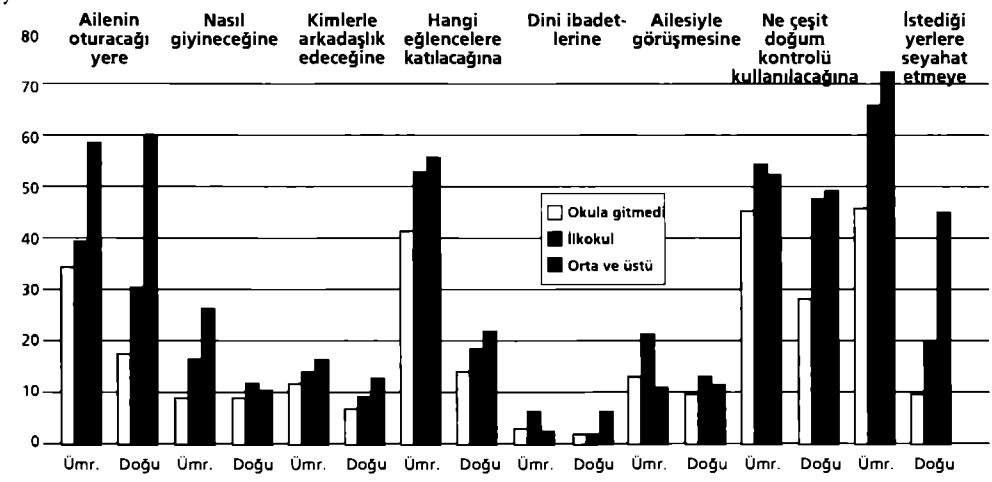
Kadının konumunun bölgeye göre değişiklik göstermediği bir alanın ev dışındaki hareket özgürlüğü olduğunu görüyoruz. Her üç yerleşim biriminde gündüzleri ev dışında istedikleri yere gitme özgürlüklerinin olmadığını belirtenler yüzde 40, geceleri bu özgürlüğe sahip olamayanlar ise yüzde 90 civarındadır. Hatta bu konuda Doğu'da kırsal alanlarda yaşayan kadınlardan, sırası ile Doğu'daki kentli kadınlara ve Ümraniye'de yaşayan kadınlara doğru az da olsa daralan bir hareket alanı görmekteyiz. Yani metropoldeki kadınlar nispeten daha eğitimli olmalarına ve daha yüksek oranlarda ev dışında çalışmalarına rağmen, ev dışındaki hareket özgürlükleri açısından, Doğu'da kentlerde ve kırsal alanlarda yaşayan kadınlarla benzer kısıtlamalara tabiler. Az nüfuslu ve herkesin birbirini tanıdığı küçük yerleşim merkezleri olan köylere tezatla, yoğun nüfuslu ve büyük şehirlerde, ev dışındaki ortamların "korunmaya muhtaç kadınlar" açısından tehdit unsuru olarak algılanan yabancılarla dolu olduğu ve de ulaşım araçlarının kullanılması zorunluluğu gibi etkenler metropoldeki kadının hareket özgürlüğünün küçük kentlere ya da kırsal alanlara nispeten daha kısıtlı olmasını açıklayabilir.

10. *İstatistiklerle Kadın, 1927-1992*.Devlet İstatistik Enstitüsü, Ankara, 1995.

Grafik 3. Eğitim Düzeyine Göre Özel Yaşamdaki Karar Gücü (%)



Grafik 4. Eğitim Düzeyine Göre Kadının Özel Yaşamdaki Karar Gücü (%)
Eşiyle Birlikte Karar Verenler



Eğitim ve ekonomik bağımsızlık: Özgürlük için yeterli mi?

Resmi söylemin eğitim ve ekonomik koşullarla kadının konumu arasında bire bir ilişki olduğu hakkındaki tezini irdelemek amacı ile araştırmaya katılan kadınların özel yaşamları ve kamu alanına katılımları konusundaki karar güçlerinin, eğitim düzeylerine ya da ev dışında çalışıp çalışmama durumuna göre bir farklılık gösterip göstermediğine baktık.

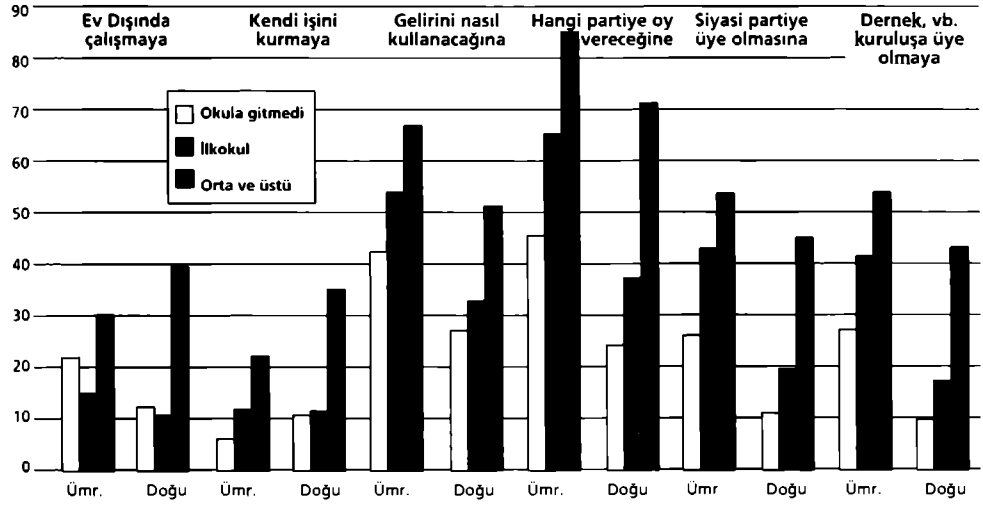
Doğu ve Ümraniye'de "okula gitmedi", "ilkokul" ve "ortaokul ve üstü" olmak üzere belirlediğimiz üç eğitim kategorisi çerçevesinde, evli kadınların özel ve kamu yaşamlarına ilişkin çeşitli konulardaki karar güçlerinin genelde eğitim düzeylerine göre arttığını, buna paralel olarak da eşlerinin söz haklarının azaldığını görüyoruz (Grafik 3-5). Genelde "ailenin oturacağı yer", kadının "nasıl giyineceği", "kimlerle arkadaşlık edeceği", "katıldığı eğlenceler", "dini ibadetleri" gibi özel yaşamla ilgili konularda eğitim düzeyinin yükselmesi kadınların kendi başlarına karar güçlerindeki artışa aynı oranda yansımamaktadır (Grafik 3). Buna karşılık eşle birlikte karar verme oranlarının arttığı görülmektedir (Grafik 4). "Kendi işini kurma", "oy verme", "partiye üye olma" gibi kamu yaşamına ilişkin konularda ise eğitim düzeyi yükseldikçe kadınların kendi başlarına karar verme oranları özel yaşama ilişkin konulara kıyasla daha belirgin bir şekilde artıyor (Grafik 5).

Ancak sonuçlar eğitimin tek başına kadınların kendi yaşamları üzerinde karar gücüne sahip olmaları için yeterli olmadığına işaret etmekte. Ortaokul ve üstü eğitim düzeyindeki kadınlar arasında kendi başına karar verebilme oranlarının yüzde 80'lerin üstüne çıktığı birkaç konu haricinde (dini ibadetler, aile ile görüşme, oy verme), eğitimli kadınların dahi hangi eğlencelere katılacakları, seyahat etmeleri, ev dışında çalışmaları, kendi işlerini kurmaları, siyasi partiye ya da dernek gibi sivil kuruluşlara üye olmaları gibi pek çok konudaki karar güçlerinin kısıtlı kaldığını, eşlerinin güdümü altında olduklarını görmekteyiz.

Benzer bulgular, ücret karşılığı çalışan ve çalışmayan kadınlar arasında yapılan bir karşılaştırma için de geçerli. Grafik 6'da gösterilen sonuçlar, Doğu'da ücret karşılığı çalışan kadınların sayısı çok düşük olduğu için yalnızca Ümraniye'deki kadınları içermektedir. Üc-

Grafik 5. Eğitim Düzeyine Göre Kadının Kamu Yaşamındaki Karar Gücü (%)

Kendi Karar Verenler



ret karşılığı çalışan kadınların istisnasız her konuda karar gücü çalışmayanlara oranla daha fazladır. Dini ibadetler ve gelir yönetimi konularında, çalışan kadınların yüzde 90'ı aşan büyük çoğunluğu tek başına karar gücüne sahiptir. Aile ve arkadaşlarla görüşme, giyim, oy verme, siyasi parti ya da derneğe üye olma gibi konularda ise çalışan kadınların tek başına karar gücüne sahip olma oranı yüzde 70'i geçmektedir. Ancak ücret karşılığı çalışan ve ekonomik açıdan nispeten bağımsız olduklarını varsaydığımız kadınların bile yalnızca yarısından azı istedikleri eğlencelere katılma, seyahat etme, ev dışında çalışma, kendi işlerini kurma gibi konularda tek başlarına karar verdiklerini belirtiyorlar. Buradaki en çarpıcı sonuçlardan biri ise, ücret karşılığı çalışan kadınların dahi yalnızca yüzde 48,3'ünün çalışma yaşamına katılma kararını tek başlarına aldıklarını, yüzde 30,9'unun ise eşlerinin buna karar verdiğini söylemeleri.

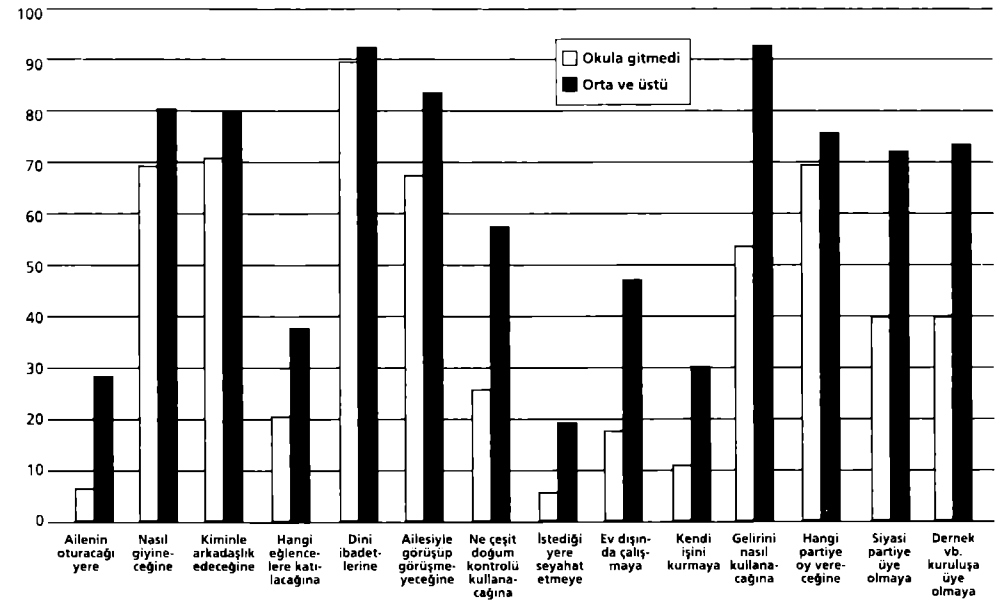
Kuldan yurttaşa 75 yıl: Kadınlar için yolun başı...

Eşit yurttaşlık hakları için mücadelenin 75 yılın da öncesine giden uzun geçmişine ve Cumhuriyet'in getirdiği yasal düzenlemelere rağmen, ortaya çıkan resim gösteriyor ki, Türkiyeli kadınlar olarak gerek özel gerek kamu alanında kuldan yurttaşa giden yolun henüz başlarındayız. Cumhuriyet'le birlikte tek ve standardize bir hukuk sisteminin getirilmesi ve cinsiyet eşitliğinin yasal bir temele oturtulması Türkiyeli kadınlar açısından çok önemli bir şans yaratmasına rağmen, kâğıt üzerindeki hakların günlük yaşamda uygulamaya geçebilmesi için gerekli hukuki, sosyal ve eğitim hizmetlerinin sağlanması konusunda devletin çabasızlığı, bu şansı pek çok kadın için geçersiz kılmaktadır.

Yasal hakları konusunda bilgi sahibi olmak, Türkiye Cumhuriyeti'nin tek resmi dili olarak kabul edilen Türkçe'yi ya çok az bilen ya da hiç bilmeyen ve de zorunlu eğitim uygulamasına rağmen okur-yazar olmayan (özellikle de Doğu'da yadsınamayacak bir azınlığı teşkil eden) kadınlar açısından neredeyse olanaksızdır; sayıları yüzbinleri bulan bu kadınlara yö-

Grafik 6. Ücret Karşılığı Çalışıp Çalışmama Durumuna Göre Kadının Karar Gücü (%)

Kendi Karar Verenler



nelik hizmetlerin, dil ve eğitim düzeyi unsurlarının göz önünde tutularak geliştirilmesi gerekmektedir. Yasalar hakkında bilgiye ulaşma konusunda gerekli altyapıya sahip olan kadınların önünde ise ataerkil sistemin tüm direnci ile dayatmaya devam ettiği cinsiyetçi gelenek-görenekler ve günlük uygulamalar bir engel teşkil etmekte, kâğıt üzerindeki hakları uygulamaya geçirmek için sosyal hizmetler ve toplumsal destek sağlanmamaktadır. Sonuçta kadınların günlük yaşamlarındaki yurttaşlık hakları sürekli ihlal edilmektedir.

Bu hak ihlallerinin, gerek özel gerekse kamu yaşamına ilişkin sayısız örneklerinden yalnızca bir kısmını yansıtan araştırma sonuçları, çarpıcı bir tablo ortaya koymaktadır. Resmi nikâhın yasal zorunluluğuna rağmen, özellikle Doğu'da önemli sayıda kadın yalnızca dini nikâhla birlikteliklerini sürdürerek evliliğe ilişkin resmi haklarından yoksun kalmaktadır. Evlilik, boşanma, miras gibi sayısız konuda kadınların yaşamlarında Medeni Kanun'dan ziyade ayrımcı töreler ya da dini yasalar geçerlidir. Temel eğitim zorunluluğuna rağmen kadınların eğitim hakkının ailelerindeki erkekler tarafından ihlali söz konusudur. Anayasamızın "çalışmayı her yurttaşın temel hakkı" olarak kabul etmesine ve ev dışında çalışma konusunda eşin iznini gerektiren kanun maddesinin iptaline rağmen, kadınların küçük bir azınlığı çalışma yaşamına katılma konusunda karar gücüne sahiptir. Resmi yasalar bazında hiçbir dayanağı olmamasına rağmen gerek özel, gerekse kamu yaşamına ilişkin pek çok konuda, hiç de yadsınamayacak bir oranda kadının kendi başına karar gücü yoktur. Bütün bu örnekler, yasalar ile günlük uygulamalar arasındaki uçurumlara ve çelişkilere işaret etmektedir. Resmi söyleme göre Cumhuriyet'in kadınlara kazandırdığı iddia edilen hakların kadın konusundaki temel dayanağını oluşturan eşitlikçi yasalar, kadınların çoğunluğu için kâğıt üzerinde kaldığından, gerçek yaşam deneyimleri açısından belirleyici bir rol oynamaktan uzaktır.

Araştırma sonuçlarının belirlediği bu genel resme daha yakından baktığımızda, kadınların homojen bir grup oluşturmadıklarını görmekteyiz. Yaşadıkları bölgede egemen olan sosyoekonomik koşullar, töreler ve dini yasalar paralelinde Doğu'daki ve Batı'daki, kentteki ve kırdaki kadınların yurttaşlık sürecindeki konumları çok çeşitli olabilmektedir. Aynı zamanda eğitimli-eğitimsiz ya da ev dışında çalışan-çalışmayan gibi eksenlerin uzantısında da kadınların haklarına sahip çıkabilme durumları farklılıklar göstermektedir.

Ancak sosyoekonomik koşullar, eğitim düzeyi, ücret karşılığı çalışmak gibi faktörler, kadınların eşit yurttaşlar olabilmeleri için gerekli koşullar olmakla birlikte, tek başlarına yeterli değiller. Toplumun ve ailenin ataerkil yapısı, kadının öncelikle özel alandaki ikincil konumunu belirleyerek, kendi yaşamı üzerindeki karar gücünü kısıtlıyor. Kadınların ev dışındaki hareket özgürlükleri konusunda karşılaştıkları engellerin Doğu-Batı ya da kent-kır arasında bir farklılık göstermemesi bu açıdan çarpıcı bir örnek teşkil ediyor. Özel alanda kendi başlarına karar güçleri olmayan, ev dışında hareket özgürlükleri kısıtlanan kadınlar doğal olarak kamu alanında da varlık gösterememekte; eğitim, çalışma yaşamı, siyaset, sivil toplum gibi kamu alanlarındaki eşitlikçi kanunların 75 yıllık varlığına rağmen kadınların katılımları bağlı oldukları erkeklerin güdümünde, son derece kısıtlı kalmaktadır.

Bu resim göz önünde bulundurulduğunda, kadınların haklarına sahip çıkma bilincinin gelişmesinin, bu bilincin oluşmasına imkan sağlayan aktif, sivil bir kadın hareketinin, sesli bir kadın mücadelesinin, bu mücadeleyi destekleyen sosyal hizmetlerin yaygınlaştırılmasının ve cinsiyet ayrımına karşı toplumun her kesiminin duyarlılığının artırılmasının önemli olduğu şüphesiz. Sosyoekonomik kalkınma süreci içerisinde artan eğitim ve iş olanakları kadınların haklarına sahip çıkmaları için gerekli altyapıyı sağlarken, cinsiyet ayrımcılığına karşı toplumsal bilincin yükselmesi, ailenin ve toplumun atarekil yapısının daha demokratik, katılımcı ve eşitlikçi nitelikleri içeren bir şekilde gelişmesini sağlayacaktır.

İpek İlkkaracan, Ekonomist-araştırmacı
Kadının İnsan Hakları Projesi* Koordinatörü
Pınar İlkkaracan, Psikoterapist-araştırmacı
Kadının İnsan Hakları Projesi* Koordinatörü

* *Kadının İnsan Hakları Projesi,* 1994 yılından beri çalışmalarını yurtiçi ve yurtdışı alanda sürdürmekte olan bir sivil toplum örgütü ve kadın dayanışma ağıdır.Bu makalede bahsi geçen araştırma Kadının İnsan Hakları Projesi araştırma ekibi tarafından yapılmıştır.

CUMHURİYET DÖNEMİNDE İNSAN HAKLARI

Fazıl Sağlam

"Cumhuriyet Döneminde İnsan Hakları", uyrukluktan yurttaşlığa geçiş süreciyle yakından ilgili bir konudur. Yurttaş olma, kendi kaderinin belirlenmesinde doğrudan ya da dolaylı söz sahibi olma sürecidir. Kurtuluş Savaşı'nın ulusal düzeyde örgütlenmesinde ilk adımları oluşturan Amasya Genelgesi ile Erzurum ve Sivas kongrelerinde; "Milletin bağımsızlığını gene milletin azim ve kararı kurtaracaktır (...) Kuvayı Milliye'yi amil ve iradeyi milliyeyi hakim kılmak esastır" ilkelerinin seçilmesi bir rastlantı değildir. Bu ilkeler, 23 Nisan 1920 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin "Selahiyeti fevkaladeyi haiz bir meclis" olarak toplanmasıyla örgütsel bir temele taşındı ve 24 Nisan'da kabul edilen bir önergede "Mecliste yoğunlaşan milli irade vatanın kaderine fiilen el koymuştur ve meclisin üstünde bir güç yoktur" şeklinde ifade edildi. Aynı ilkeler, aradan bir yıl geçmeden 1921 Anayasası'nın 1. maddesinde "Hakimiyet bilakaydu şart milletindir. İdare usulü halkın mukadderatını bizzat ve bilfiil idare etmesi esasına müstenittir" kuralı ile anayasal bir temele kavuştu. Ulusal Kurtuluş Mücadelesi içinde kurulmakta olan yeni devletin temel



A "MANIFESTATION" IN THE STREETS OF PERA.

to the British embassy, situated in Pera, to do honour to Great Britain in recognition of the support given to YoungTurkey.

Yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yılları. İngiltere'nin yeni devleti tanıması şerefine Beyoğlu'nda yapılan bir yürüyüş.

harcı işte bu ilkelerle atılmıştır. Şimdilerde yeni cumhuriyetler arayanlar ya da Osmanlı özlemine kapılanlar ne derlerse desinler, bu harç tutmuştur. Türkiye'de demokrasi, insan hakları ve hukuk devleti bu temel üzerinde yükselecektir. Ulusal iradenin hâkim kılınması ve egemenliğin tanrısal bir kaynaktan alınıp ulusa mal edilmesi, laik düzene yönelişin de kesin bir dönemecidir. Bunun Türkiye tarihi içindeki önemini ve değerini kavrayamayanların demokrasiye ve insan haklarına kazandırabileceği bir şey yoktur.

1921 Anayasası ile atılan temelde henüz insan haklarının anayasal güvencesi gündemde değildir. O dönemin gündemi ulusun kurtuluşudur. İçeride ve dışarıda bağımsızlığına kavuşmuş bir ulusun, egemenliğin kayıtsız ve koşulsuz sahibi olarak kendisini oluşturan bireylerin haklarını temsilcileri aracılığı ile koruması, yeterli bir güvence olarak görülmüş, hak ve özgürlük sorunu ulusal kurtuluştan sonraya ertelenmiştir. Bu düşüncede Jean-Jacques Rousseau'nun genel irade kuramının izlerini görmemek mümkün değildir. 18. yüzyılın bir düşünürü olan Rousseau, birbirinden farklı yer ve zamanlarda iki ayrı toplumda kurulmakta olan yeni devletin oluşumunu ve yapılarını benzer bir yönde etkilemiştir. Rousseau'nun Fransız İhtilali'ndeki izlerini özellikle *"Convention"* döneminde (Meclis Hükümeti döneminde) görmek mümkün. Benzer izleri Kurtuluş Savaşı sırasındaki devlet örgütlenmesinde (Meclis Hükümeti biçimindeki örgütlenmede) ve onu izleyen süreçlerde görebiliyoruz. Ancak burada, bizi konunun insan haklarıyla olan bağlantısı ilgilendiriyor.

Fransız Devrimi'nin özgürlük anlayışı İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nde dile getirilmiştir. Bu bildirgenin 4. maddesine göre, "Özgürlük, başkasına zarar vermeyen her şeyi yapabilmektir. Böylece her insanın doğal haklarını kullanması, toplumun diğer üyelerinin de aynı haklardan yararlanmasını güvence altına alan sınırlardan başka sınır tanımaz. Bu sınırlar ancak yasa ile belirlenebilir." Aynı bildirgenin 5. maddesinde, "Yasa ancak topluma zararlı olan eylemleri yasaklayabilir. Yasanın yasaklamadığı hiçbir şey engellenemez; hiç kimse yasanın buyurmadığı bir şeyi yapmaya zorlanamaz" kuralına ver verildikten sonra, 6. maddesinde de "Yasa genel iradenin ifadesidir. Tüm yurttaşların, genel iradenin oluşumuna şahsen ya da temsilcileri aracılığı ile katılma hakları vardır" denilmektedir.

Bu kuralların özü Türkiye'de 1924 Anayasası'nda da yer almıştır. Bu Anayasa'nın 64. maddesi, aynı anlayışı yansıtmaktadır:

"Her Türk hür doğar, hür yaşar. Hürriyet, başkasına muzır (zararlı) olmayacak her türlü tasarrufta bulunmaktır. Hukuku tabiiyeden (doğal haklardan) olan hürriyetin herkes için hududu, başkalarının hududu hürriyetidir. Bu hudut ancak kanun marifetiyle tespit ve tayin edilir."

Görülüyor ki her iki metinde de özgürlük doğal bir hak olarak nitelenmekte, başkalarına zarar vermemek koşulu ile özgürlüğün içeriğini belirleme kullanan kişiye bırakılmakta, özgürlüğün doğal sınırı olarak yalnızca başkalarının hakkı gösterilmekte ve bu sınırı ancak yasanın çizebileceği belirtilmektedir. Bir başka yazımda bu anlayışı "yasa çerçevesinde sınırsız özgürlük" olarak nitelemiş ve 1961 Anayasası ile "yasalar çerçevesinde özgürlük" anlayışından "yasaları da bağlayan, dokunulmaz bir öze sahip hak ve özgürlük" anlayışına geçildiğini belirtmiştim. Şimdi geriye dönüp baktığımda, bu değerlendirmemde gerek İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ne ve gerekse 1924 Anayasası'na biraz haksızlık ettiğimi düşünüyorum. Özgürlüğün tanımı ile ilgili her iki metnin temelinde yatan derin felsefi an-

lamı ihmal ettiğimi ve uygulamada ortaya çıkan görüntünün etkisinde kaldığımı şimdi daha iyi anlıyorum.[1]

Oysa yakından bakıldığında her iki metnin son derece liberal bir anlayışı yansıttığı görülüyor. Bir kere her iki metinde hak ve özgürlüklerin sınırlanmasında yasallık ilkesi benimsenmiş, yani ulusal iradenin temsilcisi olan meclisin çıkaracağı yasalar dışında hak ve özgürlüklerin sınırlanamayacağı vurgulanmış. Yasallık ilkesinin bugün de önemli bir güvence olmaya devam ettiğini biliyoruz. Ama o dönem için ulusal iradenin ya da genel iradenin ifadesi olan yasa, özgürlüğün en sağlam güvencesi olarak görülmüş; çünkü o zamana kadar özgürlüğe yönelik tehditler, hep mutlak yetkili hükümdarlardan gelmiş.[2]

Burada altı çizilmesi gereken asıl önemli nokta, gerek İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nde ve gerekse 1924 Anayasası'nda yasa koyucu için başkalarının özgürlüğünü koruma dışında bir sınırlama nedeninin öngörülmemiş olmasıdır. 1982 Anayasası'nda yer alan sayısız genel ve özel sınırlama hükümleriyle karşılaştırıldığında, bu liberal öz daha da belirgin bir görünüm kazanıyor. Bu açıdan bakıldığında 1961 Anayasası'nın birazdan açıklayacağımız farklılaşmış ve kademeli sınırlama sisteminin dahi 1924 Anayasası'ndan daha liberal bir özgürlük anlayışını sergilediğini söylemek mümkün gözükmüyor.

1924 Anayasası'nda klasik hak ve özgürlüklerin hemen hepsine yer verildiği, ancak evrensel insan hakları anlayışından farklı olarak bunların büyük bir bölümünün "Türklerin tabii hakları" olarak vatandaşlara tanındığı belirtilmelidir. Burada, çoğu kez dikkatlerden kaçan ilginç bir noktaya değinmeden geçemiyeceğim. Bu nokta; 1924 Anayasası'nın, sıkıyönetim durumunda hangi hak ve özgürlüklerin kayıtlanabileceğini ya da askıya alınabileceğini sınırlı bir biçimde belirtmiş olmasıdır. Bunlar kişi ve konut dokunulmazlığı, basın, haberleşme ve dernek ve şirket kurma özgürlükleridir. Sıkıyönetim açısından böyle bir sınırlama 1961 Anayasası'nda bile yer almış değildir.[3]

Ne var ki bu liberal anlayış, ülkemizdeki uygulamada kişinin özgürlüğüne önemli bir katkı getirememiştir. Çünkü özgürlüğün en büyük güvencesi olarak görülen yasalar, uzunca bir süre "çoğunlukçu" bir demokrasi anlayışının egemen olduğu meclisler tarafından çıkarılmıştır. Çoğunlukçu demokrasi anlayışında mecliste çoğunluğu elinde bulunduranlar kendilerini ulusal irade ile özdeş sayarlar. Muhalefet edenler onlar için ulusal iradenin dışında, hatta ona düşman unsurlardır. Oysa özgürlük, demokratik ve siyasal anlamda asıl bu muhalif unsurlar için gereklidir. Çoğunlukçu anlayış içinde özgürlüğün uygulamada yeterli bir koruma göremeyeceği açıktır. Çoğunlukçu anlayışın 1924 Anayasası'nın zorunlu bir sonucu olduğu söylenemezse de, bu anayasada yer alan bazı hükümlerin ona uygun bir zemin oluşturduğunu da kabul etmek gerekir. Bu anayasanın özellikle egemenliğin kullanılışı ile ilgili maddesi, çoğunlukçu demokrasi anlayışını besleyen hükümlerin başında gelmektedir. Bu maddeye göre "Türkiye Büyük Millet Meclisi, milletin yegâne ve hakiki mümessili olup, millet namına hakkı hakimiyeti istimal eder." Böylece ulusun tek ve gerçek temsilcisi olarak benimsenen ve ulus adına egemenlik hakkını kullanacak tek organ olarak belirlenen bir meclis içindeki çoğunluğun kendisini ulusal irade ile özdeş sayması, gelişmemiş bir demokrasi kültürü içinde fazla yadırganacak bir sonuç değildir. Bu anlayışın tek partili dönemin iç mantığına uygun düşmesi de doğaldır. Ancak ülkemizde çok partili yaşama geçildikten sonra da çoğunlukçu anlayış değişmemiştir. Bugün bile onun izlerinin kaybolmadığını söylemek yanlış olmayacaktır.

1. Bu yeni değerlendirmede B. Tanör'ün *Osmanlı-Türk Anayasa Gelişmeleri* adlı eserinin (YKY, İstanbul 1998, s. 307 vd) etkili olduğunu belirtmem gerekir.

2. Soysal, M., *100 Soruda Anayasa'nın Anlamı*, Gerçek Yayınları, 6. baskı, İstanbul, 1986, s. 48 vd.

3. Tanör, *age.*, s. 312.

Şimdi tekrar 1924 Anayasası'nın özgürlükle ilgili 68. maddesine dönelim. "Doğal haklardan olan özgürlüğün sınırı, herkes için başkalarının özgürlüklerinin sınırıdır. Bu sınırı ancak yasa çizer" şeklindeki bir kuralda, yasa koyucuya başkalarının özgürlüklerine dokunulmasını önleme dışında bir sınırlama yetkisinin verilmediğini yineleyelim ve bunun kuramsal değerinin altını çizelim. Ancak yasa koyucuya verilen bu yetkinin yukarda açıklanan çoğunlukçu demokrasi anlayışı içinde yasalar çerçevesinde özgürlüğe dönüştüğü de bir gerçek. Çünkü özgürlüğün sınırını çizecek olan yasa koyucuyu denetleyecek bir organ anayasada öngörülmemiş. Tüzüklerin yasalara uygunluğunu denetleme ve yasaları yorumlama yetkisini bile Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne veren bir sistemde yasaların anayasaya uygunluğunu denetleme yetkisine sahip bir Anayasa Mahkemesi'nin düşünülmesi bile mümkün değildir; çünkü ulusun tek ve gerçek temsilcisi olan ve ulus adına egemenlik hakkını kullanan meclisin iradesini denetlemek, ulusal egemenliğin ve ulus iradesinin sınırlanması olarak anlaşılmaktadır. Bugün bile birçok siyaset adamında aynı anlayışın izlerini görüyoruz.

Bu bağlamda kuramla uygulama arasında yukarda açıklanan çelişkinin Rousseau'nun jakoben yorumunda çoğu kez kendini gösteren bir olgu olarak karşımıza çıktığını belirtmekle yetinelim. Ancak, jakoben yorumu ülkemizde Kemalist çizgiyle özdeş saymaya çalışan bazı moda akımların -bilinçli bir çarpıtma değilse- büyük bir yanılgı içinde olduklarını da belirtmemek, en azından Kemalist çizginin tarihsel doğrultusuna yapılmış bır haksızlık olur. Çünkü Kemalist çizgi çok partili hayata geçiş aşamasıyla birlikte çoğunlukçu demokrasi anlayışını aşma başarısını göstermiş, 1961 Anayasası'nın oluşumundaki katkılarıyla da çoğulcu demokrasi anlayışının yerleşmesinde, yayılmasında ve savunulmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Çok partili yaşama geçildikten sonraki dönem içinde çoğunlukçu demokrasi anlayışının yaşayan izlerini Kemalist çizgide değil, onun dışındaki siyasal akım ve unsurlarda aramak gerekir.

Kısacası ülkemiz, meclis çoğunluğu ile ulus iradesinin özdeş olmadığını anlayabilmek, çoğunlukçu demokrasiden "çoğulcu" demokrasiye, yasalar çerçevesinde özgürlük anlayışından yasaları da bağlayan hak ve özgürlükler anlayışına geçebilmek için, oldukça çetin deneyimler ve mücadelelerden geçmek zorunda kalmıştır. Bu süreç bugün de tamamlanmış değildir. 1961 Anayasası, bu açıdan çoğulcu demokrasiye geçişte önemli bir dönüm noktasıdır. 1961 Anayasası ile gelen ilk belirleyici değişiklik, egemenliğin kullanılışı ile ilgilidir.

Gerçi bu anayasanın 4. maddesine göre de "Egemenlik kayıtsız şartsız Türk milletinindir" Ancak, aynı maddenin ikinci fikrası "Millet, egemenliğini anayasanın koyduğu esaslara göre yetkili organlar eliyle kullanır" kuralını getirmektedir. Aynı kural 1982 Anayasası'nda da yer almıştır. Ulusal egemenliğin kullanılışı bakımından 1961 Anayasası ile gelen değişikliğin iki önemli boyutu vardır.

Birincisi: Türkiye Büyük Millet Meclisi artık egemenliği kullanan tek organ değil; belki yine egemenliği kullanan organlar içinde en önemlisi; ama artık ulusun "yegâne mümessili" niteliğine sahip değil.

İkincisi ve temel hak ve özgürlükler açısından asıl önemlisi, ulus egemenliğini kullanacak olan yetkili organların, bunu ancak "Anayasa'nın öngördüğü esaslara göre" kullanabilmesi, yani anayasa kuralları ile bağlı olması.

Egemenliğin ancak anayasa kuralları ile sınırlı olarak kullanılabilmesi, yalnızca egemenlik

anlayışındaki bir değişikliğin ifadesi olmayıp, demokrasi ve temel hak ve özgürlükler anlayışındaki değişikliğin de habercisidir. Nitekim 1961 Anayasası bu değişikliğe koşut olarak temel hak ve özgürlükleri yalnızca saymakla yetinmemiş, her birini yasama, yürütme ve yargı organlarıyla, idare makamlarını ve diğer kuruluş ve kişileri bağlayıcı etkiye sahip birer anayasa kuralı olarak düzenlemiş ve ek güvencelerle donatmıştır. 1924 Anayasası'nda sınırsız, içeriksiz ve soyut bir kavram olarak düşünülen özgürlük 1961 Anayasası'nda somut bir içerik kazanmıştır. Her ne kadar bu anayasanın 10. maddesinin "Herkes kişiliğine bağlı, dokunulmaz, devredilmez, vazgeçilmez temel hak ve özgürlüklere sahiptir" diyen 1. fikrası, doğal hukuk kuramlarına uygun ve ancak olumsuz yoldan tanımlanabilecek bir statü niteliğini gösteriyorsa da, aynı maddenin 2. fikrasında özgürleştirme kavramına yer verilerek özgürlüğün olumlu, yapıcı, geliştirici bir tanımına geçilmektedir. Bu anlayışa göre, özgürlük soyut olarak savunulması gereken bir durum değil, sürekli olarak kazanılması, gerçekleştirilmesi gereken bir oluştur. Bu anlayışı benimseyen 1961 Anayasası, özgürlüğün kaynağını artık doğal hukuka uzanan genel bir özgürlük kavramına dayandırmayı yeterli görmemekte, daha gerçekci bir yaklaşımla toplumsal ilişkiler içinde belli yaşam alanlarını parça parça güvence altına almaktadır. Bunlar tarihsel süreç içinde siyasal iktidarların ya da toplumsal güçlerin baskılarını en fazla yönelttiği yaşam alanlarıdır ve bu nedenle yürütülen siyasal mücadelelerin ürünü olarak anayasal korumaya konu olmuşlardır. İşte 1961 Anayasası'nın 10/2. maddesine egemen olan düşünce, her biri birer temel hak güvencesine kavuşmuş olan bu tür yaşam alanlarının devletçe korunması, devletin bunları sınırlayan engelleri kaldırarak, insanın maddi ve manevi varlığının gelişmesi için gerekli koşulları hazırlamasıdır Bu yaklaşım artık özgürlük-yasa karşıtlığını toplum içinde özgürlüğün tek seçeneği olmaktan çıkarmış, özgürlüğe, belli içeriğe sahip, olumlu, yapıcı, geliştirici bir tanım getirmiştir. Bu anlayışın temel hak ve özgürlük sistemine yansıyan bazı özelliklerine değinmek gerekir.

1961 Anayasası'nda da yasallık ilkesi temel hak ve özgürlüklerin ilk güvencesi olarak belirlenmiştir. Temel hak ve özgürlükler Anayasa'nın sözüne ve ruhuna uygun olarak ancak yasa ile sınırlanabilir. Ancak artık yasanın da bağlı olduğu belli sınırlama ilkeleri vardır. Yasa bir temel hakkı herhangi bir nedenle değil, Anayasa'da yer alan belli nedenlerle sınırlayabilir. Temel hak ve özgürlüklerden her biri belli yaşam alanlarını güvence altına aldığına göre, sınırlama nedenleri de bu farklı nesnel yaşam ilişkilerinin niteliğine ve yapısına uygun nedenler olmalıdır. 1961 Anayasası bu nedenle kademeli ve farklılaşmış bir sınırlama sistemi getirerek, hangi temel hakkın hangi nedenle sınırlanabileceğini, o hakkın kendi maddesi içinde belirlemiştir.

Bu sistem başta İnsan Hakları Avrupa Sözleşmesi ve Bonn Anayasası olmak üzere bir çok çağdaş anayasada benimsenmiş bir sistemdir. Ancak 1961 Anayasası döneminde sistemin tam olarak kavranamadığını, zaman zaman Anayasa'nın 11. maddesinde anılan sınırlama nedenlerinin tüm temel haklar için geçerli olacağı şeklinde bir genel sınırlama anlayışına kayıldığını ve daha sonra bu anlayışin 1982 Anayasası'nda pozitif bir kurala dönüştüğünü belirtmek gerekir.

1961 Anayasası'nın temel hak anlayışını en çarpıcı bir biçimde yansıtan kural, 11/2. maddede yer alan "öze dokunma yasağı"dır. Bu kurala göre "Kanun, temel hak ve hürriyetlerin özüne dokunamaz." Bu yasak, yasa koyucuya tanınan sınırlama yetkisinin kesin bir sı-

nırını oluşturmaktadır. Her temel hakkın güvence altına aldığı belli yaşam alanının, o hakla sağlanan anayasal güvencenin varlık nedeni ile haklı kılınmış dokunulmaz bir özü, bir çekirdeği vardır. İşte anılan madde, bu öze mutlak bir koruma getirmekte, kişiye dokunulmaz bir alan sağlamaktadır. Böylece temel hak ve özgürlükler, kamu çıkarları karşısında belli bir önceliğe sahip kılınmış olmaktadır.

1961 Anayasası'nda temel hakların genişlemesi, yalnızca temel haklara öncelik tanıyan ve yasal sınırlamayı belli ilke ve kayıtlara bağlayan yaklaşımda görülmüyor. 1961 Anayasası, çağının temel hak ve özgürlüklerinin hemen hepsini kapsayan geniş bir temel haklar kataloğu getirmiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi bu haklar yalnızca sayılmakla yetinilmemiş, ayrıntılı hükümler ve ek güvencelerle takviye edilmiştir. Başta sendika, grev ve toplu sözleşme hakları olmak üzere "sosyal haklar"ın program hükmü niteliğini aşan bir etkide pozitif anayasa hukukuna girmesi, siyasal partilere temel hak güvencesi yanında siyasal yaşamın vazgeçilmez unsurları olarak anayasal bir işlev ve kurumsal güvence tanınması bu anayasa ile sağlanmıştır.

1961 Anayasası'ndan çok daha sonraki bir dönemde "üçüncü kuşak haklar" olarak uluslararası (evrensel) gündeme giren "gelişme ve çevre hakları"nın ilk belirtilerinin -kimi aydınların haksız yere küçümsediği- kıyıların, ormanların ve toprağın korunması ile ilgili hükümlerin 1961 Anayasası'nda yer alması, bu anayasanın çağının ilerisinde bir anlayışı yansıttığını göstermesi bakımından ilginçtir.[4]

Yukarıda özetlenen temel hak ve özgürlük anlayışına koşut olarak, yasa koyucunun Anayasa hükümlerine ve özellikle temel hak ve özgürlüklerin sınırlanması ile ilgili kurallara uymasını sağlamak üzere Anayasa Mahkemesi kurulmuş, diğer alanlara da eksiksiz ve etkili bir yargı denetimi getirilmiştir; bunun ön koşulu ise yargı organının bağımsızlığı, geniş ölçüde uygulanan "kooptasyon" (organın kendi unsurlarını kendi içinden seçmesi) yöntemi ile sağlanmıştır.

Kısacası "insan haklarına dayalı, demokratik ve sosyal hukuk devleti" ilkelerinin Türkiye Cumhuriyeti'nin birer niteliği olarak Anayasa'da belirlenmesi ve ayrıntılı hükümlerle somutlaştırılması 1961 Anayasası'nın getirdiği kazanımlardır.

Daha sonraki gelişmelerde bu kazanımların bir kısmı kayba uğradı, bir kısmı ise içi boşaltılmış ve yozlaştırılmış bir biçimde şeklen korundu. Bu geri dönüş nasıl oldu? Bugün hangi noktadayız? Ve bizi nasıl bir gelecek bekliyor? Bu soruların sosyoekonomik ve kültürel boyutları var. Bunları cevaplamak bize düşmez ve bu yazının kapsamını da aşar. Biz burada yalnızca hukuksal ve siyasal boyutta bazı önemli noktalara işaret etmekle yetineceğiz.

Temel hak ve özgürlükler alanındaki geri dönüşün ilk belirtileri 12 Mart Muhtırası ile kendini göstermiştir. Ancak kesin dönüş çizgisini 12 Eylül Harekâtı ile başlatmak daha doğru olur. 12 Eylül Harekâtı hukuki açıdan büyük bir teşhis hatası ile maluldür. Fazla özgürlüğün anarşi ve terör yarattığı görüşü hukuki açıdan abes bir iddiadır. Çünkü anarşi ya da terör 1961 Anayasası'nın öngördüğü hiçbir hak ve özgürlüğün nesnel koruma alanı içinde yer almaz. Hukuki açıdan tartışmasız olan bu gerçek, siyasal düzeyde hak ve özgürlükleri kısıtlamanın bahanesi yapılmıştır. Kaldı ki 1961 Anayasası, İkinci Dünya Savaşı sonrası faşist rejimlerin yıkılışı ile birlikte ortaya çıkan ve "militan demokrasi" ya da "mücadeleci demokrasi" olarak adlandırılan bir demokrasi anlayışını benimsemiş bir anayasadır.

4. Bu özelliğin 27 Mayıs 1998 günü birlikte katıldığımız bir panelde İ. Kabaoğlu tarafından vurgulandığını belirtmem gerekir.

1961 Anayasası'nın siyasal partilerle ilgili hükümleri bu anlayışı somut bir biçimde yansıttığı gibi, 1971 değişikliği ile 11. maddeye eklenen temel hak ve özgürlüklerin kötüye kullanılmasına ilişkin hüküm, aynı anlayışı daha da netleştirmiştir. Böyle bir anlayış içinde 1961 Anayasası'nın getirdiği özgürlük düzeninin anarşi ve terör yarattığı iddiası bir aldatmacadır.

12 Eylül Harekâtı, "demokrasinin vazgeçilmez unsurları" olan siyasal partileri kapatmakla işe başlamıştır. Özellikle tarihsel bir çizginin uzantısı olan iki büyük partinin tüm kurumsal yapı ve tarihsel deneyimleriyle birlikte çökertilmesi, bugün büyük yakınmalara konu olan parti düzenindeki yozlaşmanın en büyük etkeni olmuştur.

12 Eylül Harekâtı'nın Cumhuriyet'in diğer kurumlarına, laik düzenine ve entelektüel yaşamına getirdiği tahribatın açıklanması bu yazının kapsamını aşar. Ancak burada 12 Eylül'ün getirdiği hukuk düzeninden söz etmek gerekir. Çünkü 12 Eylül döneminde 1982 Anayasası'nın yürürlüğe girişinden önce çıkarılan sayısız yasa ve yasa gücünde kararname ile otoriter bir anayasal düzenin temelleri atılmış ve hazırlanmakta olan anayasa, benim bir başka yazımda kullandığım "mevzuata uygun anayasa" deyimini haklı çıkarırcasına, bu yasalara uydurulmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu uygunluğu tam olarak garantiye almak amacıyla söz konusu yasalar, 1982 Anayasası'nın geçici 15/3. maddesiyle özel korumaya alınmıştır. Bugün bile bu yasalara karşı anayasaya aykırılık iddiası ileri sürülemez... Ne gariptir ki Anayasa'dan 12 Eylül'ün izlerini silme gibi bir iddia ile 1995 değişikliklerini yapan sivil siyasal kadrolar, 12 Eylül hukuk düzenini ayakta tutan sözde geçici 15. maddeyi değiştirmekten kaçınmıştır. Burada gerekli çoğunluğun bulunamadığı bahanesinin arkasına da saklanılamaz, çünkü bu maddeyle ilgili değişiklik teklifinin altında üç yüzün üstünde milletvekilinin imzası vardır. Bu da gösteriyor ki 15/3'ün kaldırılmasından bilinçli olarak vazgeçilmiştir. Oysa bu değişiklik sağlansaydı, bugün parlamentonun beceremediği önemli bir hukuk reformu Anayasa Mahkemesi kararlarıyla gerçekleşmiş olacaktı.

Biçimsel olarak bakıldığında 1982 Anayasası'nda yer alan temel hak ve özgürlükler listesi 1961 Anayasası'ndan eksik değildir. Hatta 4. kuşak haklar içinde yer alan bazı haklar listeye eklenmiştir. Sağlıklı ve dengeli bir çevrede yaşama hakkı, kıyıların, tarih, kültür ve doğa varlıklarının korunmasına ilişkin haklar bu niteliktedir. Ancak kişi özgürlüğü ve güvenliği, basın, dernek ve toplantı özgürlükleri ile sendika ve grev haklarına ve siyasal partilere ilişkin maddelerde bu hakların kullanım alanları vasaları andıran çok ayrıntılı hükümlerle daraltılmış durumdadır.

1982 Anayasası, bu genel yaklaşıma koşut olarak temel hak ve özgürlüklerin korunması ve güvencesi bakımından çağdaş bir anayasa ile bağdaşmayacak ölçülerde geri adımlar atmıştır. Bunların en önemlilerine değinmekle yetineceğiz:

• 1961 Anayasası'nın yukarda açıklanan farklılaşmış ve kademeli sınırlama sistemi, yerini genel sınırlama sistemine bırakmıştır. Anayasa'nın 13/3. maddesine göre, "Bu maddede yer alan genel sınırlama sebepleri temel hak ve hürriyetlerin tümü için geçerlidir." Ayrıca 1982 Anayasası, sınırlama nedenlerini 1961 Anayasası'na göre daha da genişletmiştir. Burada yasallık ilkesinin de delindiğini belirtmek gerekir. Gerçi temel hak ve özgürlüklerin 1961 Anayasası'nda olduğu gibi Anayasa'nın sözüne ve ruhuna uygun olarak yasa ile sınırlanması, ilke olarak korunmuştur. Ancak 1961 Anayasası'ndan farklı olarak olağanüstü

yönetim usullerinin uygulandığı hallerde cumhurbaşkanının başkanlığında toplanan bakanlar kurulu, bir yetki yasasına dayanma zorunluğu olmaksızın çıkaracağı kanun hükmünde kararnamelerle temel hak ve özgürlüklerin kullanılmasını kısmen veya tamamen durdurabilecek veya bunlar için anayasada öngörülen güvencelere aykırı tedbirler alabilecektir (15, 121/3 ve 122/2. maddeler). Üstelik bunların anayasaya aykırılığı da ileri sürülemiyecektir. (Madde 148/1, cümle 3). Bu bağlamda 1982 Anayasası'nın 15. maddesinin, olağanüstü yönetim usullerinde temel hak özgürlükler rejimini adeta anayasal rejim dışına çıkardığını vurgulamak gerekir.

• 1961 Anayasası'nın temel hak ve özgürlüklerin güvencesi bakımından en dikkati çeken hükümlerinden biri olan "temel hak ve özgürlüklerin özüne dokunma yasağı"na 1982 Anayasası'nda yer verilmemiştir. Bunun yerine "ölçülülük" ve "sınırlamanın demokratik toplum düzeninin gereklerine aykırı olamaması" gibi İnsan Hakları Avrupa Sözleşmesi'nde yer alan yeni ölçütler getirilmiştir. Bu ölçütler, temel hak ve özgürlüklerin korunması bakımından "öze dokunma yasağı"nı destekleyici önemli bir işleve sahiptir. Ancak onun yerine geçecek nitelikte değildir. Nitekim Avrupa İnsan Hakları Komisyonu ve Divanı'nın kararlarında bu ölçütler yanında, yerine göre hakkın özü kavramına da başvurulmaktadır. Anayasa Mahkemesi'nin kısa bir tereddüt geçirdikten sonra "öze dokunma yasağı"nı uygulamaya devam etmesi olumlu bir gelişmedir. Doğrusu da budur, çünkü "öze dokunma yasağı", anayasada ayrıca yer almasa da, temel hak ve özgürlüklerin yasama, yürütme ve yargı organlarını, idare makamlarını ve diğer kuruluş ve kişileri bağlayıcı birer anayasa normu olarak güvence altına alınması onlara zaten bir öz güvencesi sağlamaktadır.

"Ölçülülük" ilkesinin teknik ayrıntılarına bu yazı çerçevesinde girmek istemiyoruz. Ancak Anayasa Mahkemesi'nin, yeni yeni ısınmaya çalıştığı bu kavramı henüz Avrupa ülkelerindeki yaygınlıkta kullanamadığını belirtmek yanlış bir gözlem olmayacaktır.

"Sınırlamanın demokratik toplum düzeninin gereklerine aykırı olamaması" ölçütü açısından uygulamada ilginç bir sorun ortaya çıkmıştır. Anayasa Mahkemesi bir kararında Anayasa'nın başlangıç bölümünde yer alan bir hükümle paralellik kurarak "demokratik toplum düzeni" ile "hiç kuşkusuz" -bu vurgulama Anayasa Mahkemesi'ne aittir- "bu anayasada gösterilen hürriyetçi demokrasi ve onun icaplarıyla belirlenen hukuk düzeni"nin kastedildiğini belirtmiştir. Demokratik toplum düzeni, bu şekilde kendi içinde kapalı bir demokrasi modeli olarak anlaşıldığı takdirde, bu ölçütle temel hak ve özgürlükleri korumak mümkün olamaz. Çünkü anlatmaya çalıştığımız gibi, "bu anayasada öngörülen hürriyetçi demokrasi" temel hak ve özgürlükler için son derece dar bir çerçeve oluşturmaktadır. Ancak henüz kesin bir yargıya varmak için erken olmakla birlikte, Anayasa Mahkemesi'nin sonraki kararlarında bu anlayışı aşma ve genellikle kabul gören, evrensel düzeyde bir demokrasi anlayışını benimseme eğilimine girdiğini belirtmek gerekir.

• Temel hak ve özgürlükleri sınırlama olanağından bağımsız olarak 1982 Anayasası'nda ayrıca genel ve özel nitelikte birçok kullanma yasağına da yer

verilmiştir. (Genel kullanma yasakları: 14/1. madde. Özel kullanma yasakları: 33/4; 52; 54/2 ve 6; 69/2; 135/3. maddeler vd). Ancak 1995 yılında yapılan anayasa değişikliklerı sırasında çoğulcu demokrasinin kanallarını tıkayan bu tür özel yasakların büyük çoğunluğunun kaldırıldığını belirtmek gerekir. Ne var ki bu değişikliğin gerektirdiği uyum yasa-



Kayıp yakınlarını arayan Cumartesi Anneleri, *Hacer Yıldırım.*

larının bir bölümü -özellikle siyasal partilere ilişkin olanları- henüz çıkarılmadığından, bu yasaklar, 12 Eylül yasalarında varlıklarını sürdürmeye devam ediyorlar. Bunların Anayasa'ya aykırılıklarının ileri sürülemediğini yukarıda belirtmiştik.

• Adeta sınırlamayı asıl ve özgürlüğü istisna sayan bu katı yaklaşımı aşabilecek olan yargısal denetim imkânları da önemli ölçüde daraltılmış, yargı bağımsızlığı ve yargıç güvencesi zayıflatılmıştır.

Ayrıntısına giremeyip belli başlılarını örneklemekle yetindiğimiz bu düzenlemeler karşısında 1982 Anayasası'nda "insan haklarına dayalı devlet" yerine "insan haklarına saygılı devlet" teriminin kullanılmış olmasını, devletle insan hakkları kavramı arasında 1982 Anayasası'nda göze çarpan yabancılaşmanın dolaylı bir ifadesi olarak değerlendirmek doğru olur.

İnsan hakları alanında içinde bulunduğumuz absürd (abes) bir konuma işaret ederek bu yazıyı sonuca bağlamak, Cumhuriyet'in 75. yıldönümü ile ilgili olarak çizmeye çalıştığımız panoramayı tamamlayan bir gözlem olacaktır.

Bugün Türkiye'de insan haklarıyla yakından ilgili önemli bir alan, yargısal denetimin dışında tutulmuştur. Bunlardan ikisine yukarıda değinmiştik. Yinelemek gerekirse; 12 Eylül yasaları ve olağanüstü hale ilişkin kanun hükmünde kararnameler anayasa yargısının denetimi dışındadır.

Bunun yanı sıra idari yargının denetimi dışında tutulan alanlar Anayasa'da "Cumhurbaşkanı'nın tek başına yapacağı işlemler" (125/2 ve 105/2. maddeler), Yüksek Askeri Şura kararları (125/2. madde) ve Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulu kararları (159/4. mad-

de) olarak belirlenmiştir. Ancak bugün Anayasa'ya aykırı olarak yasalarda yer alan bazı hükümlerle idari yargının denetimi dışında tutulan başka alanların da mevcut olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin sıkıyönetim komutanının işlemleri bu niteliktedir. Bunun gibi olağanüstü hal valisinin bazı işlemleri de yargı denetimi dışında tutulmuştur. Ancak bu yasalar Anayasa'nın geçici 15/3. maddesi kapsamında olduğu için, bunların anayasaya aykırılığı ileri sürülememektedir. Bunlar, içinde bulunduğumuz kısır döngünün tipik örnekleridir.

Öte yandan Türkiye, temel hak ve özgürlükleri ihlal edilen yurttaşlarına Anayasa Mahkemesi'ne kişisel başvuru hakkını (anayasa şikâyeti yolunu) tanımamıştır. Avrupa'da, özellikle İskandinav ülkelerinde benzer bir işlev yerine getiren ombudsman kurumu da hukuk sistemimiz içinde yer almamıştır.

Ne var ki aynı Türkiye kendi yargı organları önünde kendi yurttaşlarına tanımadığı kişisel başvuru hakkını, yine kendi yurttaşlarına kapadığı tüm yargısal denetim alanlarını da kapsar şekilde İnsan Hakları Avrupa Komisyonu ve Divanı için tanımış bulunmaktadır. Bunun Türkçesi şudur: "Burada hakkınızı arayamazsınız, ama gidin Avrupa'da arayın"

Avrupa İnsan Hakları Komisyonu ve Divanı'nın zincirleme kararları ile karşı karşıya kalıp, bundan yakınan siyasetçi ve bürokratların bu absürd durum karşısında yakınmakla yetinmeyip, gerekeni yapma yönünde niçin hareketsiz kaldığını anlamak güçtür.

Yapılması gereken nedir? Burada sihirli bir formül sunma iddiasında değiliz. Ama akıl, bir yönü gösteriyor. Önce kendi içimizdeki olumsuzlukları kaldıralım; özellikle hak arama alanında kendi yurttaşımıza kapadığımız tüm kapıları açalım, bunu etkili kılmak üzere yargı organımızı bağımsızlaştıralım ve güçlendirelim; temel hak ve özgürlükleri herhangi bir kamu organı tarafından ihlal edilen yurttaşlarımıza, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nden önce kendi Anayasa Mahkemesi'ne kişisel başvuru (anayasa şikâyeti) yolunu açalım, bu yeni görevin üstesinden gelebilmesi için Anayasa Mahkemesi'nin yapısını genişletelim, zenginleştirelim ve güçlendirelim. Ve bütün bunları Avrupa istiyor diye değil, kendimiz için yapalım. Bunlar yapıldığı takdirde, insan haklarıyla ilgili sorunların büyük bir bölümü ülke içinde çözülecek ve Türkiye demokrasisi üzerinde uluslararası yargı organları yönünden ortaya çıkacak sorunların ağır yükü önemli ölçüde hafifletilmiş olacaktır. Türkiye, bunu başarmaya yetecek bilgi ve deneyim birikimine sahiptir.

Fazıl Sağlam, Prof. Dr.
Yıldız Teknik Üniversitesi Öğretim Üyesi

DEVLET - TOPLUM İLİŞKİLERİ ÇERÇEVESİNDE CUMHURİYET DÖNEMİ ANAYASALARI

Süheyl Batum

Cumhuriyet'in 75. yılından geriye doğru baktığımızda, anayasal sistemimiz ve bu sistemin temelini oluşturan iki kilit kavram; "devlet ve toplum" (birey-yurttaşlardan oluşan) kavramları ve bunların birbirleriyle ilişkileri hakkında, öncelikle şu genel değerlendirmeyi yapmak mümkündür: Türkiye, yıllardan beri, ne toplum-devlet arasındaki, ne yurttaş-devlet arasındaki, hatta ne de bunların kendi içlerindeki ilişkileri tutarlı bir temele ve işleyişe bağlayamamış bir ülke niteliğindedir ve bunun sıkıntılarını gerek toplumsal, gerek hukuksal boyutta yaşamaktadır.

Çok partili düzen öncesinde var olan, çok partili düzene geçtikten sonra da devam eden, temel kavramlar üzerinde uzlaşma zorluğumuz, "anayasa, hukuk düzeni, siyasal sistem, parlamentolar ve temsil anlayışı" üzerindeki bitmek tükenmek bilmez tartışmalarımız, bu sıkıntının bir göstergesi durumundadır.

Türkiye'de anayasal sistem ve onun temel kurum ve ilkeleri üzerindeki tartışmalar Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerindeki Kanunu Esasi, meşruti düzen, hürriyet arayışları ve tartışmaları ile başlamış, tüm Cumhuriyet dönemi süresince de devam etmiştir.

Bununla birlikte, Cumhuriyet dönemi hukuk sisteminin ve Cumhuriyet anayasalarının, Osmanlı döneminin hukuk sistemine ve anayasal düzenlemelerine oranla çok farklı nitelik ve özellikler taşıdığı tartışmasızdır.

Nitekim, Osmanlı döneminin ilk yazılı anayasası olan 1876 tarihli Kanunu Esasi'de, meşruti bir monarşiye geçişi sağlamak amacıyla yasama yetkisini kullanan bir Meclis; "Meclisi Umumi" adıyla ilk kez kurulmuştur. Bu suretle padişahın yanı sıra, halkın seçimiyle işbaşına gelen bir meclis anlayışı ve geleneği ortaya çıkmış ve bu kurum, 1909 Kanunu Esasi değişikliğinde de, yetkileri artırılarak yerini korumuştur. Buna karşın, Cumhuriyet dönemi anayasaları ve meclisleri, bu açıdan Osmanlı dönemi meclislerinden tamamen farklı nitelik ve özellikler taşımaktadır.

Bunun yanı sıra, 1909 Kanunu Esasi değişikliğini gerçekleştiren kanunun başlangıcında, ilk kez yeni bir kavramdan; "hâkimiyeti milliye" kavramından söz edilmiş olmakla birlikte, Cumhuriyet dönemi anayasaları, bu kavramın gerçek anlam ve boyutunu kazanmasını sağlayan köklü bir değişikliğin hem gerçekleşme aracı, hem de hukuksal çerçevesi olmuştur.

Her şeyden önce, Cumhuriyet dönemi anayasalarına, bu farklılık ve özelliği sağlayan unsur, egemenliğin kaynağı ve kullanılışı açısından getirdiği değişiklik yani "milli egemenlik" ilkesinin kabulü ve uygulanışıdır.

Osmanlı İmparatorluğu döneminde yapılan ve Osmanlı-Türk anayasal hareketlerinin, gerçek anlamda ilk yazılı anayasası olan 1876 Kanunu Esasisi ve daha sonraki 1909 değişikliğinde, ilk kez padişahın (mukaddes ve gayri mesul madde 5) yanı sıra, bir Meclisi Umu-



19 Temmuz 1908, Selanik. Enver Paşa yeni Anayasa'nın kabulünü ilan ediyor.

mi (Heyeti Âyan ve Heyeti Mebusan namlarıyla başka başka iki "heyeti muhtevi" madde 42) kurulmuş ise de, egemenliğin sahibi ve kullanılmasına ait yetkiler hiç değişmeden kalmıştır. "Saltanatı Seniye-i Osmaniye Hilafet-i Kübray-ı İslamiyeyi haiz olarak Sülale-i Âli Osmandan usulü kadimesi veçhile ekber evlada ait" (madde 3) olmaya devam etmiş, diğer bir söyleyişle "kişisel egemenlik" anlayışı değişmemiştir.

Oysa, Cumhuriyet dönemi anayasalarının en temel farklılığı bu alandadır; Milli Mücadele döneminden beri, önce uygulamada, daha sonra yasalarda ve nihayet anayasal planda ortaya çıkan yeni düzenin temel unsuru, "milli egemenlik ilkesi"dir. Böylece, monarşiye, saltanata dayalı kişisel egemenlik anlayışının yerine, demokratik nitelikli ulusal egemenlik anlayışı geçmiştir.

Nitekim, Amasya Tamimi, Erzurum ve Sivas kongrelerinde en yalın biçimde ifadesini bulan ve Kurtuluş Savaşı sırasında Kuvayı Milliye örgütleri ve yerel ya da ulusal ölçekli kongreler gibi sivil örgütlenme modelleri[1] ile uygulamaya geçen milli egemenlik-milli irade kavramları, bu yeni dönemin itici gücü olmuştur.

Bu açıdan, Cumhuriyet'in ilanından önce gerçekleşmiş olsa da, bu yeni dönemin temellerine ve ilkelerine dayanan 1921 Anayasası gibi 1924 Anayasası da, aynı ilkeyi tekrarlamaktadır: "Hâkimiyet bilakaydu şart milletindir. İdare usulü halkın mukadderatını bizzat ve bilfiil idare etmesi esasına müstenittir" (madde 1).

Cumhuriyet döneminin siyasal alanda gerçekleştirdiği en büyük ve önemli dönüşümlerden biri olan "egemenliğin bir tek kişiye değil, tüm bir millete ait olması olgusu", teorik anlamda, siyasal düzen ve işleyiş açısından, "toplumdaki en üstün kural koyma, kararlar alma ve toplumu dilediği gibi biçimlendirme, düzenleme gücünün, yetkisinin" bundan böyle, padişahlara değil, milletin tümüne ait olduğunu gösterir.

Siyasal uygulamada ise, demokratik egemenlik anlayışının yerleşmesi ile, devlet-toplum ikiliğinde, üstünlüğün topluma ve toplumu oluşturan bireylere geçmesi söz konusudur ve bu durum, demokratik cumhuriyetlerin en temel özelliğidir.

1. Tanör, B., *Türkiye'de Yerel Kongre İktidarları,* AFA yayınları, İstanbul, 1992, s. 43; Uğur Mumcu'dan nakl. Coşkun, A., *Kuvayı Milliye'nin Kuruluşu,* Çağdaş Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, s. 60.

Bu durumda, cevabının mutlaka araştırılması ve bulunması gereken şu soru sorulabilir: Millet egemenliği anlayışının (demokratik egemenlik anlayışının) yerleşmesi ile toplum, devlete üstünlük sağlıyorsa ve siyasal sistem içinde, kural koyma ve siyasal toplumu yönlendirme gücü ve yetkisi bireylere geçiyorsa, Türkiye'de, temel kurumlar ve siyasal sistem üzerindeki uzlaşmazlığımızın ve tartışmalarımızın, Cumhuriyet sonrasında da devam etmiş olmasının nedeni ne olabilir?

Türkiye'de cumhuriyetin tanımlanabilmesi, özelliklerinin ortaya çıkarılması, teoride ve uygulamada cumhuriyet rejimlerinin değerlendirilmesi ve ortak ölçütlerinin belirlenmesi bakımından önemlidir.

"Cumhuriyet" dendiği zaman, genelde anlatılmak istenen, "dar anlamda cumhuriyet" yani, "yöneticilerin, özellikle de devlet başkanının seçimle işbaşına geldiği hükümet biçimi"dir.

Bu anlamda, "cumhuriyet" ile bir siyasal rejimi ifade eden "demokrasi" birbirinden farklı kavramlardır. Demokrasi olmayan bir cumhuriyet olabileceği gibi, cumhuriyet olmayan demokrasiler de mevcuttur. Ancak, Türkiye'de cumhuriyet dediğimizde anlaşılan 1920'lerde kurulan Cumhuriyet, bir siyasal rejim olarak demokrasiyi hedefleyen, demokrasiye yönelen cumhuriyettir.

Bu tercihin önemli bir göstergesi de, 1924 Anayasası'ndan itibaren tüm anayasalarımızda, cumhuriyetin bir "devlet şekli" olarak kabul edilmiş ve "niteliklerinin de" ayrıntılı olarak sayılmış olmasıdır.

Bu nedenle, cumhuriyetin ölçütlerini belirlerken, "demokrasiyi içeren cumhuriyetin", diğer bir söyleyişle "demokratik cumhuriyetin" ölçütleri üzerinde durmak zorunludur.

Demokratik egemenlik anlayışının geçerli olduğu cumhuriyet rejiminde;

Devlet-toplum ilişkisini çerçeveleyen bir hukuk düzeni ve hukuk devleti anlayışının geçerli olması; bireylerin, anayasal ve yasal planda tanınan temel hak ve özgürlüklerinin, yine bu hukuk düzeni tarafından güvence altına alınması,

Bireylerin, devletin temel kurumlarının oluşturulmasında, yasama, yürütme organlarının belirlenmesinde tek yetkili olmaları,

Siyasal rejimi çerçeveleyen, düzenleyen, başta anayasa olmak üzere, tüm hukuk kurallarının yapılmasında, tüm kural koyma yetkisinin kullanılmasında, halkın belirleyici olması esastır.

İşte, bu temel özellikler çerçevesinde, Cumhuriyet'in 75 yılını değerlendirirken, yapılması gereken, Cumhuriyet döneminin ve anayasalarının, hem teorik planda, hem de uygulamada, yukarıdaki genel çerçeveye uyup uymadıklarının gözden geçirilmesi ve saptanmasıdır.

Hazırlanma yöntemi açısından Cumhuriyet dönemi anayasaları

Hukuk düzeninin temelini oluşturan anayasaların yapılması açısından, liberal demokratik anayasacılık anlayışının temelinde, bu belgelerin bir tür "toplumsal sözleşme" niteliğinde olması, bundan dolayı da va hazırlanış sürecinde ya da onaylanmaları sırasında, toplumun değişik kesimlerinin, kısaca toplumun, etkili olması yatmaktadır. Bu nedenle, demokratik anayasaların yapılmaları ya da değiştirilmeleri sürecinde, "kurucu meclis", "halkoylaması" gibi usul ve yöntemler geliştirilmiş ve uygulanmaktadır.

Oysa, Osmanlı-Türk anayasal hareketlerine bakıldığında, temelde görülen farklılıklarına karşın, tümünde gözlemlenen bir olgu vardır; ne Osmanlı, ne de Cumhuriyet dönemi anayasalarının hazırlanışında, toplumun etki ve gücünü tam anlamı ile görmek mümkün değildir. Demokratik cumhuriyet anlayışının temel özelliği "tüm hukuk kurallarında olduğu gibi, temel kurallar bütünü olan anayasaların yapılmasında da, halkın itici, belirleyici güç ve aktör olması" iken, Türkiye'de, anayasaların yapılması ve değiştirilmesi, sürekli olarak halkın dışında güç ve aktörler tarafından gerçekleştirilmiş ve tüm bu yapım ve değiştirme süreci, "devlet ağırlıklı" olmaktan kurtulamamıştır.

1876 Anayasası, padişahın atadığı bir komisyon tarafından hazırlanmış ve padişahın tek yanlı iradesiyle ortaya çıkmış bir Ferman Anayasası'dır. 1909 değişiklikleri "misak" karakteri gösteriyordu, ama oluşumunda yine Heyeti Âyan'ın payı ve padişahın onayı gibi antidemokratik unsurlar vardı.[2] Zaten, bu iki anayasa da, demokratik olmayan bir dönemin ve yine demokratik olmayan bir egemenlik anlayışının sonucudur. Temellerinde kişi iktidarı ve kişisel egemenlik anlayışı yatan bir dönemin anayasalarıdır.

Ancak, Cumhuriyet dönemi anayasalarına gelindiğinde de, bu anayasaların hazırlanmasında, bireylerin rolünü, demokratik cumhuriyet anlayışına uygun olarak, toplum üstünlüğünü simgeleyen etkilerini görmek, gözlemlemek mümkün değildir.

1921 Anayasası da, 1924 Anayasası da, doğrudan doğruya Meclis tarafından hazırlanan, diğer bir söyleyişle, "saf temsili rejim" anlayışı çerçevesinde yapılmış anayasalardır. En son 1961 ve 1982 anayasaları ise, askeri darbe ve rejimlerin ürünüdür. Aralarında hazırlanış koşulları ve içerikleri bakımından önemli farklar bulunsa da, demokratik kurucu organlar eliyle ve demokratik usuller yoluyla doğmuş anayasalar değillerdir.[3]

1921 Anayasası, hazırlanış ve kabul özellikleri bakımından en demokratik, belki de tek demokratik örnektir.

Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin kurulması ile hukuksal görünüm kazanan yeni iktidarı ve yeni siyasal sistemi kucaklayacak, ayrıca, o dönem içinde TBMM tarafından çıkarılan ve yürürlüğe giren birtakım karar ve kanunları çerçeveleyecek bir anayasal düzenleme ihtiyacı ortaya çıkmıştı. Bunun sonucunda, İcra Vekilleri Heyeti'nin hazırladığı ve "Teşkilatı Esasiye Kanunu Layihası" başlığını koyduğu bir metin, yeni anayasaya giden ilk somut adım olmuş ve bu metin Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde görüşülmek ve olağan kanunlar için öngörülen usullere ve çoğunluğa uyulmak suretiyle kabul edilerek, Cumhuriyet döneminin ilk anayasası oluşturulmuştur.

1921 Anayasası'nın hazırlanması ya da kabulünde halkın doğrudan bir rolü olmamakla birlikte, en demokratik örnek olmasının nedeni, bu anayasayı yapan meclisin niteliği ve özellikleridir. Birinci Meclis olarak adlandırılan bu mecliste yer alanlar, kendilerini "tek seçici" olarak bir anlamda atayan liderlerin adayları değil, Kurtuluş Savaşı'nı başlatan ve sürdüren, kendi yöre ve bölgelerinin gerçek temsilcileri konumunda olan, milletin temsilcileridir. Bu nedenle, Birinci Meclis, hukuken olduğu kadar sosyolojik açıdan da, temsil yeteneğinin yüksek olması gibi bir avantaja sahiptir.[4] Bunun yanı sıra Kurtuluş Savaşı'nı gerçekleştiren kurum olmanın getirdiği meşruiyete de sahiptir.

Cumhuriyet döneminin ikinci anayasası olan 20 Nisan 1924 (491 sayılı) tarihli anayasa da, tamamen "saf temsili rejim anlayışı" çerçevesinde, TBMM tarafından hazırlanmış olup,

2. Tanör, B., "Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri", *Cogito*, YKY, 1998, s. 250.

3. *Agm.*, s. 250

4. *Agm.*, s. 232..



23 Nisan 1960'ta kapatılan İstanbul Üniversitesi 13 Haziran'da büyük bir törenle açıldı. *Cengiz Kahraman arşivi.*

demokratik anayasaların hazırlanış sürecinin vazgeçilmez kurumları haline gelen tüm eğilimlerin ve kesimlerin temsiline olanak tanıyan Kurucu Meclis ya da halk onayı gibi formüllere itibar edilmemişti.

1961 Anayasası, hazırlanış sürecinde, demokratik katılım yöntemleri olan Kurucu Meclis ve halkoylaması (referandum) kurumlarına bir arada yer veren ilk anayasa olma niteliğini taşımaktadır.

Ancak, 1961 Anayasası da, her ne kadar "Cumhuriyet sonrası anayasacılık hareketinin en demokratik nitelikli anayasası" olarak kabul edilse de, sonuç itibariyle demokratik olmayan bir dönemin ürünü olup, bu niteliği ve çevreleyen koşullar, hazırlanma ve onaylanma sürecini, dolayısıyla Kurucu Meclis ve halkoylaması oluşumlarını ve süreçlerini etkilemiştir.

Nitekim, 1961 Anayasası'nı oluşturan, asli kurucu iktidar olarak Kurucu Meclis iki kanatlı olup, bir yanda 27 Mayıs 1960 hareketini yapan Türk Silahlı Kuvvetleri'nin mensuplarından oluşan Milli Birlik Komitesi, diğer yanda da, sınırlı temsil esasına göre oluşturulmuş Temsilciler Meclisi vardır. Bu iki kanat, birlikte Kurucu Meclis'i oluşturmaktadırlar.[5] Dolayısıyla, Kurucu Meclis'in en önemli kanadı, aynı dönemde çıkarılan 12 Haziran 1960 tarih ve 1 sayılı Geçici Anayasal Düzene İlişkin Kanun ile 13 Aralık 1960 tarih ve 157 sayılı Kurucu Meclis Teşkili Hakkındaki Kanun uyarınca, demokratik temsil anlayışından farklı olarak, tamamen askerlerden oluşmaktadır.

Kurucu Meclis'in ikinci kanadı olan Temsilciler Meclisi, 1982 Anayasası'nın hazırlık sürecindeki meclise oranla çok daha temsili bir nitelik taşımasına ve en azından siyasal yaşam-

5. Batum, S., Siyasal Katılma Aracı olarak Referandum, yayımlanmamış doktora tezi, 1986, İstanbul, s. 439 ve d.; Özbudun, E., *Türk Anayasa Hukuku*, Yetkin Yayınları, 3. baskı, Ankara, 1993, s. 30 ve d.; Tanör, B., *age.*, s. 364 ve d.

da var olan siyasal eğilimlerden ve güçlerden önemli bir bölümünün etkisine açık olmasına karşın,[6] 27 Mayıs hareketi ile önce fiilen daha sonra da hukuken son bulan Demokrat Parti'nin, onun yerine kurulan Adalet Partisi'nin ve bir ölçüde onun oylarını toplama çabası içinde olan Yeni Türkiye Partisi'nin, Kurucu Meclis çerçevesinde hiçbir şekilde etki, faaliyet ve rollerinin bulunmaması, genel oya dayalı eşitlikçi ve demokratik bir temsilin var olmadığının göstergesidir.[7]

Böylece, 1961 Anayasası'nın hazırlık sürecinde, liberal demokratik anayasa hareketlerinin gerektirdiği katılım ve temsil anlayışının var olmadığı, bu çerçevede devlet-toplum ilişkilerinin demokratik esaslar dahilinde gerçekleşmediği muhakkaktır.

Hazırlık süreci dışında, 1961 Anayasası'nın kabulü aşamasındaki halkoylaması da, içinde bulunulan olağanüstü dönemin etkilerini fazlası ile taşımıştır. Daha önce de söylendiği gibi, bu anayasa, içeriği itibariyle, en demokratik nitelikli anayasa olmakla birlikte, toplumun, toplumdaki tüm eğilim ve görüşlerin etkisini taşıdığı, onların ürünü olduğu ileri sürülemez. Değişik siyasal güçler ve partiler ne hazırlanmasına katılmış, ne de oylarını ve görüşlerini rahatlıkla belirleme ve açıklama imkânına sahip olmuşlardır.[8]

Oysa, toplumun ve bireyin üstünlüğünü temel alan, demokratik anayasaların kabulü aşamasında uygulama alanı bulan halkoylaması kurumunun demokratik niteliğini koruması ve kaybetmemesi için, bazı ölçütlere uygun olması zorunludur. Ancak bu şekilde, demokratik olabilir ve halkın gerçek iradesini yansıtabilir. Bu çerçevede, halkoylamasının temelinde halkın yer alması, diğer bir söyleyişle, halk ağırlıklı olması; tüm görüşlerin açıklıkla ifade imkânı ve alanı bulması; hem "evet"i, hem de "hayır"ı savunan görüşlerin rahatlıkla ifade edilebilmeleri ve halkın da bu görüşleri dinledikten sonra, rahatlıkla iki görüşten biri hakkında tercihte bulunması, karar vermesi ve kendisine sunulan metni (anayasa ya da kanun metni) kabul ya da reddetmesi zorunludur.

1982 Anayasası'nın hazırlık ve kabulü sürecinde, 1961 Anayasası'nın yapılış ve kabulü sürecindeki halkoylamasını zedeleyen, demokratik olmayan uygulama ve düzenlemeler daha açık ve belirgindir. Bu nitelik, söz konusu halkoylamasını, bir "plebisit" haline dönüştürmenin yanı sıra, anayasanın, toplumun tüm kesimlerinin ve eğilimlerinin belgesi olma, "toplumsal sözleşmesi" olma özelliğini ortadan kaldırmıştır.

Nitekim, Milli Güvenlik Konseyi'nin, Kurucu Meclis'in (29 Haziran 1981 tarih ve 2485 sayılı Kurucu Meclis Hakkında Kanun) birinci kanadını doğrudan doğruya oluşturması; Kurucu Meclis'in ikinci kanadı olan Danışma Meclisi'nin, tamamen Milli Güvenlik Konseyi tarafından (doğrudan doğruya ya da teklif edilen adaylar arasından) seçilmiş olması; oluşumu itibariyle Danışma Meclisi'nde siyasal partilerin ve sivil toplum örgütlerinin hiçbir temsilcisinin ve siyasal etkisinin bulunmaması; anayasanın hazırlanmasında son sözün Milli Güvenlik Konseyi'ne bırakılmış olması; siyasal partilerin hukuken yasaklanmış olduğu bir ortamda, değişik siyasal aktörlerin ve eğilimlerin görüşlerini açıklıkla ifade etmek imkânlarının hukuken bulunmaması; anayasanın kabulü aşamasında, bu metnin tanıtılması konusunun, yasal düzenleme ile devlet başkanı tarafından üstlenilmiş olması ve buna karşı yine yasal planda eleştiri yasağı getirilmiş olması; halkoylaması sonucunda olumsuz oy çıkması durumunda, siyasal sonuçların ne olacağının belirsiz görünmesi; hem cumhurbaşkanlığı seçiminin, hem de anayasa oylamasının aynı anda, tek bir oylama ile yapılmış olması; bu yargının gerekçeleri ve somut göstergeleridir.[9]

6. Tanör, B., *age*, s. 369-375; Özbudun, E., *age.*, s. 31.

7. *Age.*, s. 373; Batum, S., *age.*, s. 443.

8. *Age*, s. 376- 444.

9. Bu dönemde çıkarılan ve söz konusu eksiklikleri yaratan tüm kararlar (52, 65, 70, 71 sayılı) ve yasal düzenlemeler (2324, 2533, 2707) için bkz. Batum, S., *age.*, s. 445 ve d.; Özbudun, E., *age*, s. 30 ve d.

Anayasalarımızın hazırlanması sürecindeki, "halksız" diğer bir söyleyişle halkın eğilimlerine başvurmadan anayasa yapma ya da "plebisiter" nitelikli halkoylamalarına başvurma geleneğimiz, sadece anayasaların yeni baştan yapılması aşamalarında değil, bu anayasalarda yapılan değişiklikler (tali kurucu iktidar) sırasında da ortaya çıkmaktadır.

Nitekim, 1961 Anayasası döneminde anayasada yapılan yedi değişikliğin tümü, tamamen "saf temsili rejim" anlayışı çerçevesinde gerçekleştirilmiş ve halkın görüşü ya da kararının sorulması ya da alınması yoluna gidilmemiştir.

Bu değişiklikler arasında özellikle 22 Eylül 1971 tarih ve 1488 sayılı kanun ve 15 Mart 1973 tarih ve 1699 sayılı kanun ile gerçekleştirilen iki önemli değişiklik, anayasanın 157 maddesinden 37'sini değiştirmek ve 11 yeni geçici madde eklemek suretiyle, neredeyse üçte birini değiştirmiştir. Oysa, bu iki önemli ve kapsamlı değişikliğin yapıldığı dönem, 12 Mart 1971 Muhtırası'nı izleyen 1971-73 ara rejimi[10] dönemidir. Bu dönemde yapılan değişiklikler hakkında söylenebilecek en temel şey, ne parlamentonun, ne de halkın serbest irade ve kararına dayanmadığı, en azından dayatma olarak getirilmiş olduğu ve halkın görüşlerinin hiçbir biçimde alınmadığı ve sorulmadığıdır. Dolayısıyla bu önemli değişiklik süreci de, yapılan değişikliklerin niteliği üzerinde hiç durulmadan, tartışılmadan bile, "şekil itibarı" ile demokratik anayasacılık anlayışına uygun düşmemektedir.

Aynı biçimde, 1982 Anayasası döneminde yapılan, Anayasa'nın 175. maddesinin değiştirilmesi ve yasakların kaldırılmasına ilişkin 6 Eylül 1987 tarih ile 25 Eylül 1988 tarihli iki önemli referandum, gerek yapılış süreçleri ve özellikleri, gerekse de nitelikleri nedeniyle, demokratik birer halkoylamasından çok, "plebisit" niteliğinde oylamalardır.[11]

Sonuç itibariyle, en son anayasamız olan 1982 Anayasası ve onda gerçekleştirilen değişiklikler de dahil, Türk anayasacılık hareketi içinde yer alan tüm anayasalar, demokratik anayasa geleneğinden ve hukuk kurallarının, doğrudan doğruya ya da temsilcileri aracılığı ile, halk tarafından yapılması geleneğinden farklı ve uzak olarak, demokratik olmayan yöntem, usul ve koşullarda yapılan anayasalardır. Bu özellik, anayasaların niteliğini etkilediği kadar, toplumda etkili olmalarını, kabul görmelerini, toplumun değişik kesimlerinin ve eğilimlerinin rejimin temelleri üzerinde uzlaşabilmelerini, devlet-toplum ikileminde, toplumun ve bireylerin üstünlüğünün simgesi ve sonucu olmalarını engellemektedir ve ülkemizde görüldüğü gibi, engellediği de ortadadır.

Siyasal katılma unsurları ve Cumhuriyet dönemi anayasaları

Liberal demokratik sistemlerin temel anlayışının, devlet-toplum ikiliği çerçevesinde, ağırlığı topluma ve onun çekirdeğinde yer alan bireye vermek olduğu ve bu doğrultuda "bireyin iradesinin", devletin ve diğer siyasal kurumların hem oluşumunda, hem de işleyişinde temel unsur niteliği taşıdığı tartışmasızdır.

Dolayısıyla, bir anayasal sistemin demokratik olup olmadığı, her şeyden önce, "devlet kurumlarının ve siyasetinin" oluşturulmasında ve işleyişinde, bireyin iradesinin belirleyici ya da etkili olup olmadığına bağlıdır.

Bu bağlamda, siyasal katılma olgusu, kısaca, bireylerin, devlet ve siyasal kurumlar karşısındaki konumlarını gösteren ve bireyin, devletin oluşmasına ve işleyişine katılmasını sağlayan araç, yöntem ve yolları belirleyen kavramı ifade etmektedir. Bu kavram, bu özelliği ne-

10. Özbudun, E., *age*, s. 23; Tanör, B., *age*, s. 412 ve d.

11. Bu yargının nedenleri için bkz. Batum, S., age., s. 444 ve 451-455; Batum, S., "Referandumun Sakıncaları", *Milliyet* gazetesi, 15 Mayıs 1987.

deniyle, demokratik sistemlerin en temel, en tartışılmaz ve onsuz olmaz unsurlarından biridir.

Cumhuriyet dönemi anayasalarının tamamında da, bireyin bu konumunu belirleyen madde ve düzenlemeler yer almaktadır. Nitekim, 1921 Anayasası'nın 1. maddesi "hâkimiyet bilakaydu şart milletindir. İdare usulü halkın mukadderatını bizzat ve bilfiil idare etmesi esasına müstenittir"; 1924 Anayasası'nın 2. maddesi "egemenlik kayıtsız şartsız milletindir"; 1961 ve 1982 anayasaları "Türkiye Cumhuriyeti, demokratik bir hukuk devletidir", "egemenlik kayıtsız şartsız Türk milletinindir" derken, hep aynı ilke ve anlayışı ifade etmektedir. Birey, devletin ve siyasal kurumların düzenlenmesinde ve işleyişinde "temel itici ve belirleyici güç" konumunda olmalıdır.

Ancak Türkiye'de, bu düzenlemelere karşın, devlet-toplum ilişkisinin sürdürülmesinde de, bu çerçevede siyasal katılmanın gerçekleştirilmesinde de sorunlar olduğu, hem anayasal ve yasal düzeyde, hem de uygulama alanında, bu sorunların bütün ağırlığı ile, Cumhuriyet sonrasında da devam ettiği gözlenmektedir.

Siyasal katılmanın sağlanması ve halkın iradesinin oluşmasındaki sıkıntılar ve sorunlar, neden Cumhuriyet döneminde de devam ediyor?

Demokratik sistemlerde, bireyin, devletin oluşmasına ve işleyişine katılmasını sağlayan klasik katılma araçları, ilk aşamada "seçim" ve "siyasal partiler" olarak belirmiştir. Günümüzde ise, siyasal katılma kavramının anlamı, içeriği ve biçimleri farklılaşarak, çok daha geniş bir etkileşim ve katılma düzeyine ulaşmıştır. Siyasal katılma yöntemleri ve araçları gelişmiş, siyasal katılma yoğunlaşmıştır. Bu geniş katılma kavramı, farklı bir devlet-toplum ilişkisinin oluşmasına yol açmış ve Tocqueville ile önem kazanan, siyasal sistemin işleyişinde grupların rolü ve etkisi anlayışı, çağdaş siyasal sistem şemalarının en önemli temalarından biri durumuna gelmiştir.

Sivil toplum örgütleri, modern demokrasilerde toplumun taleplerinin siyasal sisteme aktarılmasında, politikaların üretilmesinde ve yürütülmesinde siyasal partilere hem rakip hem de yardımcı kuruluşlar durumuna gelmişlerdir. Nitekim, halkın ve sivil toplum örgütlerinin (grupların) rollerinin artması, demokrasi kavramına, günümüzde farklı bir nitelik ve içerik yüklemiştir.

Bunun yanı sıra, halkın, sivil toplum örgütlerinin, ellerindeki yasal ya da anayasal araçlar ve bunları kullanmaları sayesinde de, demokrasi kavramı, 19. yüzyıldaki anlayış ve görüntüsünden tamamen uzaklaşmıştır. 19. yüzyıl klasik demokrasi anlayışında (saf temsili rejim) tek meşru irade, milletin seçim yolu ile oluşan temsilcileri aracılığı ile belirlediği iradesi iken, günümüzde iki ayrı irade söz konusudur: Temsilcilerin iradesi ve milletin doğrudan doğruya, değişik biçimlerde ve araçlarla açıkladığı iradesi.

Demokratik cumhuriyetlerde, milletin iradesini doğrudan doğruya açıklamasını sağlayan araçlar, demokratik Avrupa ülkelerinin birçoğunda kullanılan ve halkın siyasal sistemin temel itici gücü olmasını sağlayan, katılımı gerçekleştiren referandum, halkın kanun teklifi, halkın vetosu, yürürlükten kaldırma referandumu türü halkoylaması mekanizmalarıdır.

Bu doğrultuda, Fransa, İtalya, İsviçre gibi ülkelerde, hatta demokratik sisteme yeni geçen birçok ülkede, anayasal tekniklerle, halkın iradesini doğrudan açıklama volları geliştirilmiştir.

Bu araçlar aracılığı ile halk, anayasaların hazırlanması aşamasına olduğu kadar, parlamen-

tonun en önemli yetkisi olan yasaların yapılması, değiştirilmesi ve yürürlükten kaldırılması aşamalarına da (kısaca yasama faaliyetine) doğrudan doğruya katılmakta, hatta bazen, tek başına yasama faaliyetini gerçekleştirmektedir.

Günümüzde, halkı, örgütlü grupları, en azından önemli yol ayırımlarında, yasama sürecinin içine dahil etmeyi (doğrudan katılma ya da en azından etkileme yolu ile) öngörmeyen ve uygulamaya geçirmeyen demokrasi örnekleri, çağdaş demokrasi anlayışına uzak sayılmaktadır.

Ayrıca, temsil anlayışının salt saf temsili rejim anlayışı çerçevesinde uygulanması, seçim kurumunu da amacından uzaklaştırabilmektedir. Tek katılma boyutu o olduğu takdirde, seçimin amacından uzaklaşabileceğini ifade etmek için, S. Rials, seçim-ihanet *(élection-trahison)* kavramını[12] kullanmakta ve bu gerçeğe dikkat çekmektedir.

Bu nedenle, yeni demokratikleşme dalgasının hedef aldığı, eski sosyalist blok ülkelerinin yeni anayasalarında da, halkın, sivil toplum örgütlerinin, siyasal kararların alınmasını etkileyebilmelerini ya da bu kararların alınmasına doğrudan katılmalarını sağlayacak türde düzenlemeler yer almaktadır.

Oysa, Türkiye'de, Cumhuriyet'le birlikte, egemenliğin millete verilmiş ve anayasalarımızda, "milletin mukadderatını bizzat ve bilfiil idare edeceği" ilan edilmiş olmasına karşın, siyasal sistemin oluşmasına ve işleyişine gerçekten katılmasını sağlayacak kurum ve yöntemler son derece sınırlı tutulmuştur. Bu tutumun anayasa hukuku çerçevesindeki uygulaması, saf temsili rejim anlayışı ve uygulaması olmuştur.

Türkiye'deki anayasal ya da yasal düzenlemelere ve uygulamalara baktığımızda, Cumhuriyet sonrasında bile, siyasal sistemin biricik aracının siyasal partiler, tek katılma yönteminin de seçim olduğunu görmek mümkündür.

Bu çerçevede, halkın, örgütlü grupların ve sivil toplum örgütlerinin, siyasal sistemin oluşmasına ve özellikle işleyişine katılmalarını sağlamaya yönelik araçlar olarak referandum örnekleri, ne anayasal, ne de yasal planda yer almamış, uygulamaları hiç görülmemiştir. Anayasa için öngörülen referandum kurumu da, daha önce görüldüğü gibi, hiç de demokratik olmayan bir şekilde, plebisiter bir anlayış içinde kullanılmıştır.

Bunun yanı sıra, sivil toplum örgütlerinin, uygulamada siyasal sistem üzerinde etkili olabilmeleri, etkili olabilecek güce ulaşmaları bir yana, tersine, zaman zaman bu yöndeki faaliyetleri hukuki planda da, engellenmeye gidilmiştir. Nitekim, 1921 ve 1924 anayasalarında hiç yer almamış olmasının yanı sıra, 1982 Anayasası'nda, 1995 değişikliğine kadar (23.7.1995 tarih ve 4121 sayılı kanunla gerçekleştirilen), örgütlü grupların, sivil toplum örgütlerinin siyasal sistem ile ilgilenmeleri, etkilemeleri, katılmaları yasaklanmıştır. Siyasal sistem, sadece siyasal partilerin tekeline terk edilmiş,[13] bu tek boyutlu, tek aktörlü siyasal sistemin tek katılma aracı da seçim olarak düzenlenmiştir.

Oysa, siyasal sistemin tek aktörlü, tek boyutlu olmaması, demokratik cumhuriyetlerin vazgeçilmez özelliklerinden biri olduğu kadar, yine temel unsurlardan biri olan "çoğulculuk" ilkesinin de yaşama geçirilme koşullarından biridir.

Farklılıkların bir bütün içinde var olabilmesi; değişik görüşlerin, düşüncelerin ifade edilebilmesi; farklı grupların, farklı sivil toplum örgütlerinin siyasal arenada hareket imkânlarının bulunması; merkezi iktidar karşısında yerel yönetim birimlerinin (çevre-merkez) yetki

12.Grewe, Constance - Fabri, H. Ruiz, aktaran *Droits Constitutionnels Européens,* Puf, 1995, s. 192.

13. Özbudun, E.,, *age.*, s. 42-44. bkz. Anayasa, madde 33-52-68-135.

alanlarının tanınması, çoğulculuk ilkesinin boyutlarını oluşturmaktadır ve demokratik cumhuriyetlerin ayırt edici özelliklerindendir.

Cumhuriyet dönemimizin, bu anlayışla bağdaşmayan tek boyutlu-tek aktörlü özelliği ise, devlet-toplum ikiliğinin, demokratik ülkelerdekinden farklı bir görünüm kazanmasına neden olmakta ve siyasal sistemin işleyişinde, toplumun ve bireylerin iradelerinin etkileyici hatta belirleyici olmasını engellemektedir.

Bu dönemde, anayasalarda, her ne kadar milletin egemen olduğu anlayışı yer almaktaysa da, anayasaların yapılmasında ve değiştirilmesinde görüldüğü gibi, siyasal sistemin işleyişine katılmada da, bireylerin ve halkın etkili olmasına yönelik mekanizmalar kapalı tutulmuş, siyasal sistemin unsurlarının, aktörlerinin, sadece siyasal partiler olmasına özen gösterilmiştir.

Türk siyasal sistemindeki siyasi aktör olarak siyasi parti tekeli, devlet-toplum ikiliğinin demokratik anlayıştan uzak biçimlenmesine yol açarken, aynı zamanda, iktidar mücadelesinin dar ve sınırlı aktörler arasında geçtiği tüm düzenlerde olduğu gibi (özellikle monarşik ya da demokratik olmayan düzenlerde), siyasal partiler etrafındaki ve arasındaki çekişme ve tartışmaları da körüklemiş, bunların elde etmek durumunda oldukları "güç" ve "iktidar" olanakları nedeniyle zorlu ve kıyasıya bir çatışma ve mücadele ortamı oluşturmuş, uzlaşma ilkeleri yerine uzlaşmazlık ve çelişki alanlarının genişlemesine yol açmıştır.

Cumhuriyet döneminin anayasal sisteminin özelliklerinden biri şudur: Saf temsili rejim ve katılma tekeli karşısında kıyasıya iktidar mücadelesi ve bu mücadeleyi neredeyse tek başlarına yürüten siyasal partiler ve onların liderleri. Bu bağlamda, M. Duverger'nin, farklı bir şeyi ifade etmek için kullandığı "seçimle gelen krallar"[14] deyimi, neredeyse tam anlamı ile Türkiye'deki siyasal konumu tanımlamaktadır.

Hukuk devleti anlayışının geçerliliği açısından Cumhuriyet anayasaları

Siyasal sistemlerin incelenmesine ilişkin klasik anayasa hukuku ve idare hukuku öğretisinde, sistemin kendisine ve işleyişine ilişkin incelemenin "devlet" kavramı ya da devlet kavramının temelinde yer alan siyasal iktidar ilişkisi ve bu ilişkinin kökeninde bulunan yönetenler-yönetilenler ayrımı ile başlaması doğal kabul edilmekteydi. Günümüzde ise, çağdaş anlamda devlet kurumunu, siyasal iktidarın statüsünü, toplumu oluşturan bireylerin bu kurum karşısındaki konumlarını, temel hak ve özgürlükler rejimini inceleyen anayasa ve idare hukuku öğretilerinin eski, klasik çizgilerinden uzaklaştığı gözlenmektedir. Artık, demokratik siyasal sistemin incelenmesi, hukuk kavramı ile, hukukun üstünlüğü ilkesi ve anlayışı ile başlamaktadır. Bunun nedeni, çağdaş devletin, günümüz devletinin, sadece eski, klasik unsurları ile tanımlanamaması, bunların dışında, belirli bir niteliği, belirli bir özelliği olmasıdır. Günümüzdeki devlet, hukukla çevrili, hukukla sınırlı bir devlettir, kısaca hukuk devletidir.[15]

Hukuk devleti de, gerek teoriye, gerekse Anayasa Mahkemesi içtihadı ve uluslararası yargı organlarının kararları doğrultusunda,[16] "tüm faaliyet, işlem ve eylemleri hukuk kurallarına ve anayasaya uyan, bu kurallara kendisi de bağlı olan ve bu doğrultuda, tüm işlem ve eylemleri yargı denetimine tabi olan devlet anlamına gelmektedir.

Hukuk devleti anlayışı ve ilkeleri açısından Türkiye'ye baktığımızda, 1920'li yıllarda, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin faaliyete geçmesi ve millet adına karar verme yetkisini kul-

14. Türkiye'deki uygulama ve siyasi partilerin işleyişi ve bu konuda, Cumhuriyet'ten beri süren tartışmalar göz önüne alındığında, Türkiye'de parti liderlerinin gerçek anlamda, birer "seçilmiş kral" olduğu tartışmasızdır.

15. Batum, S., "Türkiye'de Hukuk Devleti Anlayışı ve Sorunları", *Görüş* dergisi, Kasım-Aralık 1997, S. 33, s. 63.

16. *Agm.*, s. 64.

lanmaya başlaması ile, milletin iradesine ve laik temele dayalı yeni hukuk düzenine ve bu düzene dayalı hukuk devleti anlayışına geçilmiş olduğu görülür. Nitekim, bu yeni devlet anlayışı ve bu anlayışın gerektirdiği temel düzenlemeler, Cumhuriyet anayasalarında da yerini almıştır.

Bu dönemin son anayasaları olan 1961 ve 1982 anayasaları, bu ilkeyi daha başlangıçta, devletin şeklini belirlemeye yönelen, "Cumhuriyetin nitelikleri" maddesinde dile getirmektedir; "Türkiye Cumhuriyeti, laik bir hukuk devletidir" Ve hukuk devletinin gerektirdiği biçimsel kurum ve düzenlemeler, anayasalarımızın çeşitli maddelerine serpiştirilmiş durumdadır: 1924 Anayasası, madde 8, 26, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60; 1961 Anayasası, madde 7, 31, 32, 33, 34, 114, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 143, 144, (145, 152); 1982 Anayasası, madde 9, 36, 37, 38, 39, 125, 129, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, (146,153), (154, 160).

Bu düzenlemelerin varlığı, biçimsel anlamda hukuk devletinin sınırlarını oluşturmaktadır. Diğer bir ifade ile, bu düzenlemeler sayesinde (ve aracılığı ile), devletin, devleti oluşturan siyasal kurumların kendi aralarındaki ilişkiler, diğer yandan bireylerin kendi aralarındaki ilişkiler ve en nihayet devlet-toplum arasındaki ilişkiler yumağı dengeli ve tutarlı bir hukuk temeline ve tabanına oturacaktır.

Ancak, anayasalarımızda yer alan, söz konusu hukuksal düzenlemelerin dışında, geri kalan bazı düzenlemelere ve uygulamalara bakıldığında, Cumhuriyet döneminde, hukuk devletinin biçimsel koşullarının hazırlanmış olmasına, hukuk devletinin gerekli kıldığı temel koşulların gerçekleşmiş (a- Hukuku, hukuk kurallarını toplumun kendisinin ya doğrudan doğruya ya da seçtiği temsilcileri aracılığı ile yaratması; b- Devletin kendisinin de bu hukukla bağlı olması, c- Hem bireylerin, hem de devletin hukuk kurallarına uygun davranmalarının yargı organları tarafından denetlenmesi) olmasına karşın, yine de hukuk devletinin işlerliğinin tümüyle sağlandığını söylemek mümkün görülmemektedir.

Bu yargının doğru olup olmadığının denetlenmesinde ve sağlamasının yapılmasında, her şeyden önce, hukuk sistemimizin bugünkü en temel, en üstün kuralı olan 1982 Anayasası'nın diğer bazı maddelerinin gözden geçirilmesi, değerlendirilmesi zorunludur. Bunlar şöye sıralanabilir:

Cumhurbaşkanı'nın tek başına yapacağı işlemlerin denetimsizliğini öngören 105. madde; Yüksek Askeri Şura kararlarının denetim dışı olduğunu öngören 125/2. madde; olağanüstü hal kanun hükmünde kararnamelerinin (KHK) temel hak ve özgürlükleri düzenleyebilmelerine karşın denetim dışı kalmalarını düzenleyen 148/1. madde; Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin, askeri sicil, atama ve sorumluluk sistemine bağlı askeri hakimlerin yer almaları nedeniyle "bağımsız ve tarafsız yargı" kavramına aykırı bulduğu[17] Devlet Güvenlik Mahkemeleri'ni düzenleyen 143. madde; Hakimler ve Savcılar Yüksek Kurulu'nu düzenleyen 159. madde; Eylül 1980-Kasım 1983 yılları arasında çıkarılan ve hukuk sistemimizin önemli bir bölümünü kapsayan kanun, KHK ve kararların Anayasa Mahkemesi tarafından denetlenemeyeceklerini öngören geçici 15. madde.

Ancak, bunun da dışında, Cumhuriyet dönemi açısından, Türkiye'de, hukuk devleti anlayışının yerleşmiş olup olmadığının değerlendirilmesinde, sadece anayasal düzenlemelerle yetinmek suretiyle bir yargıya varmak mümkün olmayıp, uygulamanın göz önüne alınma-

17. İncal/Türkiye kararı, (41/1997/825/1031) 9 Haziran 1998



CHP'nin 1958 seçimleri için hazırladığı afişlerden biri.

sı ve değerlendirmeye dahil edilmesi de, Türkiye'de hukuk devletinin gerçeğe uygun fotoğrafının çekilmesi açısından gereklidir.

Türkiye'deki uygulamaya bakıldığında, kurum ve işleyiş olarak yargının, devlet-toplum arasındaki ilişkileri ve bireylerin temel hak ve özgürlüklerini güvence altına alan bir biçimde örgütlenmiş olmadığı ya da işlemediği görülmektedir.

Nitekim, hukuk devletinin varlığı, her şeyden önce, ulusal planda hukuk yollarının istisnasız olarak var olması ve uygulamada gerekli biçimde işlemesi ile mümkündür. Diğer bir söyleyişle, bireylerin, ülke içinde, gerek devlete, gerek diğer bireylere karşı, kendi haklarını savunmak için, adli ve cezai alanda gerekli tüm yargısal yollara sahip olmaları ve uygulamada, bu yargısal yolların tam olarak, hukuka uygun biçimde, etkin ve etkili olarak işlemesi zorunludur.[18]

Oysa, Türkiye'de, biçimsel anlamda hukuk devletinin koşulları yerine gelmişken bile, uygulamada, bu anlayışın içeriğinin doldurulması ve bireylerin, hukuk yollarına başvurmak suretiyle, haklarını elde etmeleri ve temel hak ve özgürlüklerini güvence altına aldırmaları, her zaman için mümkün olmamaktadır.

Özellikle, insan haklarının korunması alanında Avrupa ortak hukukunu[19] yaratmaya yönelen Avrupa İnsan Hakları Komisyonu ve Mahkemesi'nin Türkiye'ye ilişkin kararlarında, Cumhuriyet dönemi hukuk devleti örgütlenmesinin ve işleyişinin eksik yönlerini görmek mümkün olmaktadır.[20]

Bu kararların büyük bir bölümünde aynı saptama ve değerlendirme yer almaktadır; bir hakkın ihlal edildiği iddiasının ortaya çıktığı durumlarda, etkin ve tarafsız bir inceleme, soruşturma yapılmamakta, gerek adli, gerek idari makamlar gerekli çaba ve incelemede bulunmamaktadırlar, soruşturma etkin ve tarafsız olarak yapılmamaktadır.[21]

Adaleti dağıtma ve hukuk devletini gerçekleştirme işlevinin tam anlamı ile yerine getirilemediği hususu, sadece ulusal ya da uluslararası yargı organlarının kararlarında değil, yürütme organı bünyesinde de kabul görmektedir. Nitekim, değişik raporlar ve planlar[22] sürekli olarak, "hak ihlali iddialarının savcılarca etkili ve süratli bir biçimde soruşturulmasını

18. Batum, S., "Türkiye'de Hukuk Devleti anlayışı...", *agm*, s. 64. Bu konuda Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin kararları için bkz. Batum, S., *Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi ve Türkiye*, Kavram Yayınları 1996, s. 38.

19. M. De Salvia, ile yapılan röportaj, *Detay* dergisi, S. 4, Temmuz 1998, s. 3-6.

sağlamaya yönelik önlemlerin alınması, adaletin etkin ve süratli bir biçimde işlemesini sağlayacak değişikliklerin yapılması" yönünde yeni örgütlenme ve işleyiş modelleri ve bu çerçevede yasal değişiklikler önermektedir.

Hukuk devletinin varlığı, sadece bazı yargı yollarının var olması ile değil, uygulamada, gerçek anlamda etkinliklerini gösterebilmeleri ile bir anlam kazandığına ve devlet-toplum ilişkisinin uyumu ve bireyin haklarının korunabilmesi için, hukuk devleti ilkesinin sadece teoride değil, uygulamada da vürürlükte olması zorunlu olduğuna göre, Cumhuriyet dönemi anayasalarında ve pratiklerinde, bu anlayışın tam anlamı ile geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Hatta, bunun tam aksi gözlenmektedir.

Bu olgunun doğrudan sonucu, bireylerde, vatandaşlarda hukuka, hukuk devletine karşı inancın gelişmemesi, hatta böyle bir inancın var olmamasıdır. Yargı organlarının, demokratik hukuk devletlerinde adaleti dağıtan kurum ve mercilerin yerinin, başka tür kurumlar ve "aktörlerle" doldurulmasıdır.

Bu olgunun dolaylı sonucu ise, hukukun tam ve gerçek anlamı ile çalışmadığı yerde, o boşluğun, en geniş anlamda siyaset ile doldurulmasıdır. Hukuk güvencesinin olmadığı yerde, vatandaşların haklı ya da haksız tüm isteklerini ve taleplerini, hukuk yolu ile elde edemeyecekleri inancı içinde, siyaset aracılığı ile elde etme yoluna gitmeleri ve siyasetin, bu tür talepler, ve her şeye (hatta bazen hukuka rağmen) çözüm getirme gücü karşısında, kirlenme sürecine girmesidir.

Bu sonuçların hepsinin Türkiye'de yaşanıyor olması, Türkiye'de hukuk devletinin konumunun göstergeleridir.

Bu durum, Cumhuriyet dönemi anayasal sürecinin, devlet-toplum ilişkisini çerçeveleyen ve temel hak ve özgürlükleri güvence altına alan bir hukuk devleti anlayışı açısından, istenilen sonucu, tam anlamı ile sağlayamamış olduğunun ifadesidir.

Sonuç yerine

Cumhuriyet'in 75. yılında, siyasal sistemimizi, devlet-toplum ve devlet-birey açılarından incelediğimizde, demokratik devlet anlayışı ve hukuk devleti anlayışının ne ölçüde yerleştiği ve kök saldığını saptamak yönünden, yukarıda görüldüğü biçimde, birtakım genel değerlendirmeler yapmak mümkündür.

Bu değerlendirmeyi sağlıklı yapabilmek açısından, öncelikle 75 yılın çok uzun bir süre olmadığını kabul etmek gerekir. Batı liberal siyasal sistemleri ile karşılaştırıldığında, onların 200-250 yıllık mücadele süreçleri, demokratik hukuk devletine uzanan yolun ne denli zor ve uzun soluklu olduğunun göstergesidir. Ancak, 75 yılın siyasal gelişmelerini ve bu gelişmeler çerçevesinde devlet-toplum ilişkilerini incelerken, iki tür kolaycılıktan kaçınmak gerekir. Bunlardan biri, "bizim cumhuriyetimiz çok yeni, demokratik Batı ülkeleri ile farkımız normaldir" kolaycılığı; diğeri ise, "ne yapalım biz Türküz, bizim koşullarımız, dolayısıyla demokrasi anlayışımız farklıdır" kolaycılığıdır.

Bu kolaycılıkların ikisi de, sağlam temellere dayalı demokratik, laik bir hukuk devletinin önünde duran, geçilmez engellere dönüşebilir.

Demokratik cumhuriyet kavramı, evrensel nitelik taşıyan bir kavramdır. Kavramlar, ilk bakışta soyut gibi görünseler de, sosyolojik ve tarihsel koşullar, siyasal kültür, siyasal gelişme

20. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin Türkiye'ye ilişkin kararlarının tam metinleri internet "dhcour.coe.fr" adresinden bulunabilmektedir. Bazı kararlar için, Batum, S., *agm.*, s. 68-69; Batum, S.,"Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 3. maddesi, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi ve Türkiye", *Yeni Türkiye* dergisi, Temmuz 1998, S. 22, s. 1352 ve d.

21. *Agm.*, 1352 ve d.

22. 24 Temmuz 1997 tarihli İnsan Hakları Eylem Planı.



Tarihi muhakemeye sahne olan Yassıadanın son resmi

Birinci demokrasi devri kapandı. Açılan ikinci demokrasi devri memlekete hayırlı ve başarılı olsun

1961'de yayımlanmış *Hayat* dergisinden bir sayfa.

çizgisi ve tabii ki her ülkenin kendi koşulları gibi faktörlerle içerik ve anlam kazanırlar. Bu çerçevede, her ülkeye göre belirli değişiklikler taşımakla birlikte, demokratik cumhuriyet kavramının da değişmez unsurları, değişmez nitelikleri vardır. Demokratik cumhuriyetleri nitelendiren, onların kaç yıllık oldukları değil, bu değişmez kavram ve ölçütlere ne denli uygun olduklarıdır.

Bu bağlamda, Türkiye'nin 75 yıllık Cumhuriyet gelişimini değerlendirirken dikkat etmemiz gereken husus, "daha yeni kurduk, 75 yıl oldu" ya da "evrensel ölçülere uymasa da bu sistem Türkiye'ye uygun bir siyasal sistemdir" kolaycılığı değil, evrensel ölçülere uygun bir demokratik cumhuriyete hangi noktalarda ne kadar yaklaştığımız ya da uzaklaştığımız sorunudur.

Bu yönden baktığımızda, Türkiye, 75 yıl önce temel hedefinin, millet egemenliğine dayalı bir cumhuriyet, demokratik bir siyasal sistem olduğunu kabul ederek yola çıkmıştır. Bu yolda siyasal sistemi çerçeveleyen tüm anayasalarda, Türkiye Cumhuriyeti'nin, milletin kendi kendini yönetmesi esasına dayalı... demokratik, laik bir hukuk devleti olduğu vurgulanmaktadır.

Oysa, siyasal sistemimizin, özellikle çok partili düzene geçtikten sonra devam eden bazı uygulamalarına göz attığımızda; siyasal katılma yöntemini sadece seçimle, siyasal katılma aktörlerini de sadece siyasal partilerle sınırlı kabul eden ve uygulayan; çoğulculuk anlayışını, siyasal ve kurumsal anlamda, siyasal iktidar etrafında siyasal mücadelede bulunan değişik gruplar, bireyler, düşünceler ve kurumların çokluğu olarak değil de, tüm siyasal yaşamı tekeline alan liderler ve onların siyasal örgütleri arasındaki çıkar kavgaları zanneden;

devlet ile toplum arasındaki tüm ilişkileri hukukla çerçeveleyen bir hukuk devleti anlayışı yerine, bireylerin haklarını yeterince koruyamayan ve bu yöndeki eksikliği uluslararası yargı organları tarafından da dile getirilen bir hukuk sistemini yerleştiren bir siyasal sistemin görüntüsü belirmektedir.

Tüm bu değerlendirmeler ışığında, Türkiye'nin, demokratik cumhuriyet anlayışı yönünden, derhal çözmesi gereken bir ikilemle karşı karşıya olduğunu gözlemek mümkündür: Demokratik hukuk devletinin temel ölçütlerinin ve ilkelerinin uygulama alanı bulduğu, devlet-toplum, devlet-birey ilişkilerinin birey ağırlıklı bir temel üzerinde yeniden inşa edildiği ve adil bir hukuk düzeninin çerçevelediği bir sistem ve bu nitelikleri taşıyan cumhuriyet için, bir 75 yıl daha beklemek, ya da beklemek zorunda kalmadan bu ilkeler ve anlayış üzerine kurulu bir siyasal sistemi derhal kurmak.

Bu, Türkiye'nin siyasal kadrolarının olduğu kadar, Türk toplumunun da hemen karar vermesi gereken bir ikilemdir.

Bundan 75 yıl önce hukukun üstünlüğüne dayalı, demokratik bir cumhuriyeti kurmak için yola çıkan ve diğer ülkelerin yüzlerce yıllık, Aydınlanma çağı ve Reform hareketleri ile de yoğrulan bir süreç içerisinde gerçekleştirebildiği bu rejimi, 5-10 yıllık bir zaman dilimi içerisinde gerçekleştirebilen bir toplumun siyasal kadrolarına ve bireylerine layık olan, ikinci yolu seçmek olacaktır.

Bu tercihin sonucu da, belki bir 75 yıl sonraki yeni bir incelemenin konusu olacaktır.



BÖLÜM

2

Yüz Yıllık Kimlik Arayışı

CUMHURİYET VE KİMLİK: KONU, SORUN, KAPSAM VE BAĞLAM

Bozkurt Güvenç

Konumuz cumhuriyet ama herhangi bir cumhuriyet değil, Türkiye Cumhuriyeti; "Cumhuriyet'in 75. Kuruluş Yıldönümünde Kimlik" sorunu! Bir yönetim biçimi veya rejim olarak cumhuriyetlerin özellikleri, nitelikleri, tarihi, tüzel kişiliği, hatta bir imgesi olur da, kimliği olamaz. Hangi cumhuriyet ya da yönetim biçimi "kim" olduğunu söyleyebilir? Cumhuriyetin yurttaşı olan insanlar ancak söz edebilir, onun varlığından, ne'liğinden, kimliğinden. Cumhuriyeti sorgulayıp değerlendirirken kendi kimliğimizden, Cumhuriyet içindeki yerimizden, onunla ilişkilerimizden söz etmiş oluruz.

En işevuruk ve yaygın anlamıyla kimlik, "Kimsin, nesin, necisin, nereden gelmiş nereye gidersin?" sorusuna, kişinin veya bir topluluğun verdiği, verebileceği yanıtlardır. Onlar bir örnek, çeşitli, hatta çelişik olabilir. Kimlik (ya da "kimsin?") sorusuna verilecek bireysel, kişisel ve toplumsal, özel ve resmi yanıtlar birden çok olabiliyorsa, kimliklerin öncelik-sonralık, ya da önem sırası bile sorun olabilir. Bu anlamda, her bireyin, toplumun, o veya bu ölçüde kimlik sorunları vardır Yazar Kundera, sorunun insandan kaynaklandığını söyler. Zira toplum ve topluluklar hatta daha küçük gruplar, üyelerinden bir örnek kimlik özdeşimleri beklerken, sosyal hareketlilik, göçler, kültürel değişmeler, ekonomik gelişmeler, savaşlar, devrimler, kimlik seçimlerinin değişip çeşitlenmesine yol açabilir. Bu anlamdaki kimlik, alınıp verilen, cepte taşınan bir kart değil, kişi ya da gruplardaki gönüllü bir aidiyet duygusu, özgür bir varlık bilincidir.

Çok dinli, dilli ve milletli Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi mirası ve yıkıntıları üzerine, uzun savaşlar ve köklü devrimlerle kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde de kimlik sorunları yaşanmış ve yaşanmaktadır. Bu bağlamda kimlik, bugünlere nereden, nasıl geldiğimizi araştıran kültür tarihinin konusu ve sorunu olmaktadır.

Türk Kimliği çalışmamla, Türklerin kimliğini, kültür tarihi kaynaklarını araştırmış, bulgularını yayımlamıştım.[1] "Cumhuriyet Dönemi", o araştırmanın son bölümüydü. Bu deneme ise araştırmanın bir devamı, tekrarı veya tamamlayıcısı değildir. *Türk Kimliği*'nin sorunu, adı üstünde, Türkler; Türkiyeli Türklerin kimliği idi. Türk olmayanların veya Türklüğü kabul etmeyenlerin varlığına kısaca değinmiş, fakat kimlik sorunları üzerinde durmamıştım. Türklerin kimliği zaten yeterince çetin ve çetrefil bir konuydu. Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde yaşadığı söylenen 30-40 kadar etnik topluluğun[2] kimliklerini, tek bir ciltte incelemek mümkün değildi. Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının Müslüman ve Kürt kimliklerine yer vermeyişim, onların yok sayıldığı şeklinde yorumlanmış ve bazı çevrelerde eleştiriye uğramıştı. Türk vatandaşlarının çoğunluğu Müslüman olduğuna göre, kendini Türk saymayan "Müslüman kimliği"ne gerek olup olmadığı sorusu da tartışmaya açıktır. Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları arasında, Müslüman kimliğini Türklükten önce

1. Güvenç, B., *Türk Kimliği,* Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998 (1993).

2. Andrews, P. A., *Türkiye'de Etnik Gruplar,* Ant Yayınları, İstanbul, 1992.

tutan, Müslüman kimliğinin devletçe (resmen) kabul ve tescilini isteyen cemaatlerin yanında; "Biz Türk değil Müslümanız va da Kürdüz" diyen vatandaşlarımız, Türk kimliği gibi "Kürt kimliği"nin de tanınmasını talep ediyorlar. *Türk Kimliği* yayınında yeterince yer verilmeyen ve son yıllarda güçlenip sesini duyuran bu akımlar, Bilanço '98'de yer alacak boyutlara ulaşmış bulunuyor.

Türk Kimliği, Türk kültür tarihi, Cumhuriyet dönemiyle sınırlı değildi. Oysa konu "Cumhuriyet ve kimlik" olunca Türk olmayanlara veya kendini öyle görmeyenlere de yer vermek zorunlu oluyor. Bu denemede, Türk, Müslüman ve Kürt kimliklerine, "anayasal vatandaşlık" kavramı kapsamı veya çerçevesinde yer verilmektedir.

Böylece, denemenin anahtar sözcükleri, özgün bir kültür devrimiyle kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin Anayasası'ndaki vatandaşlık; Türklük, Müslümanlık ve Kürtlük konularıyla ilgilidir, doğrudan ya da dolaylı.

Konunun ve sorunların yazarla ilişkisi, Türk Kimliği'nde eksik görülen bazı temel konuların Cumhuriyet Devrimi ve Anayasa bağlamında tartışılıp açıklığa kavuşturulması gereksinimi ve beklentisidir. Yazar, bu haklı beklentiyi bir görev sayarak yazmıştır denemesini.

Denemede, Türkiye, Cumhuriyet ve kültür devrimleri, çağdaşlık ve uluslaşma süreci ile kimlik sorunları çerçevesinde ve dört alt bölümde özetlendikten sonra; son bölümde, anayasal haklar ve vatandaşlık açısından bir sonuca -çözüm önerisine- varılmaya çalışılmaktadır.

Türkiye, Cumhuriyet ve Türklük

Türkiye, Cumhuriyet ve Türklük, 1920'lerin Türk Devrimi'yle doğmuş, gelişmiş kavram ve olgulardır. Gerçi dünya, Osmanlı'yı "Turkiya" (Turchia) olarak da tanırdı ama Osmanlı Devlet-i Aliyesi, bir imparatorluk camiası olarak "Turkiya"ya asla razı olmadı. Haklıydı. Milli kimlik, çokmilletli imparatorluklara yakışan bir simge değildi.

Yeni(likçi) Osmanlılar, o topluluktan suni bir "Osmanlı milleti" çıkaramadılar. Cumhuriyet öncesi Osmanlı düşüncesinde ve dilinde, ne Turkiya vardı ne de cumhuriyet! İkinci Meşrutiyet (1908) öncesinde, Yusuf Akçura[3] gibi erken Türkçüler görüldü ama, Türkçü Ziya Gökalp'in dürüst saptamasıyla "Türklük" kavramı, aidiyet duygusu, kimliği yoktu. Türkçü Tekin Alp'in[4] tanısıyla, "Milli bir ruh arayışı" başlamış, fakat bulunamamıştı. Osmanlı dünyasında ve düşüncesindeki Türk'ün yeri, sırası, saygınlığı, Müslümanlık ve Osmanlılık'tan sonra gelirdi. Osmanlı aydını Süleyman Nazif, ilk Türkçülerden Ahmet Agayef[5] ile *İçtihat* dergisinde giriştiği bir tartışmada (1910'lu yıllar), şöyle diyordu:

"Önce Müslüman, sonra Osmanlı en sonra Türk'üm. Kız kardeşimi Müslüman olmayan Türke vermem de, Türk olmayan Müslümana veririm."

Osmanlı Meşrutiyeti'nden Cumhuriyet'e miras "Şair-i azam" Abdülhak Hamit, aynı *İçtihat* dergisinde yayımlanan şiirinde, Osmanlı düşüncesindeki "millet" kavramını doğru anlamamıza yardımcı oluyordu:

"Hemen anlar halkımız
Milliyetin diyanet olduğunu;
Siyaset olduğunu Şeriat'ta
Hilafetteki İslam Birliğini."

3. Akçura, Y., "Üç Tarz-ı Siyaset", *Türk*, S. 24, 26, Kahire, 1904.

4. Alp T., "Les Turcs à la Recherche d'une Ame nationale," *Mercure de France*, 1912.

5. Ağaoğlu, A., *Üç Medeniyet*, Kültür Müsteşarlığı Yayınları, Ankara, 1972.



5. serie de la "Turquie Libre„
Ecoliers Arméniens le 19. Juillet (v. s.) 1908.

II. Meşrutiyeti kutlayan Ermeni okulu öğrencileri, ***Cengiz Kahraman arşivi.***

Bugünkü dilde; milliyet, dindarlık veya din kurallarına bağlılık; Tanrı Buyruğu (Kur'an) siyaset; Halife ise, İslam Birliği'nin simgesidir... Osmanlı'nın dünya görüşünde ne Türk vardır, ne Türklük, ne de cumhuriyet. Osmanlı padişahı, halife olarak İslam birliğini, dünya Müslümanlığını temsil eder. Ankara'da açılan Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin duvarına asılan masum tören pankartı, Türkiye Cumhuriyeti'nin ve Türk Devrimi'nin habercisiydi: "Hakimiyet Milletindir!"

Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde ne diyanet, ne şeriat, ne İslam, ne de halife egemenliği vardı. Sonraki yıllarda "Hakimiyet-i milliye" şekline dönüşen bu kavramın anlamı *Res-publica* (Halk egemenliği) ya da Cumhuriyet'tir. Cumhuriyet, düşmanları kovacak, İstanbul'daki Padişah Halife ile tutsak hükümetini kurtaracak; Türkiye'nin geleceğini güvence altına alarak, Avrupa'nın -Boğazların- "Hasta Adamı"nı sağlığına kavuşturup çağdaş uygarlık düzeyine çıkaracaktı. Milliyetçi hareketin, Kurtuluş Savaşı'nın amacı, inancı, söylemi, sözcüğün doğru anlamıyla devrimdi. Şöyle açıklıyordu Gazi Mustafa Kemal:

"Yapmakta olduğumuz inkılapların amacı Türkiye Cumhuriyeti halkını tamamen modern, bütün anlam ve biçimleriyle uygar bir toplum yapısına eriştirmektir."

Hareketin hedefi bunlar olunca, adının inkılap, ihtilal veya devrim olması önemli ya da anlamlı değildir artık. Olacakları öngören Osmanlı Şeyh'ül İslamı, devrimci liderin ölüm fetvasını 1920'de vermişti! Olayın Osmanlı Tanzimatı'na hiç benzemediğini farkeden Büyük Britanya'nın Büyükelçisi Lindsay Londra'ya şunları yazmıştı:

"Çağdaşlaşma genç Türkiye Cumhuriyeti'nin yüreği ve ruhudur; milliyetçilikle laiklik de

araç ve gereçleri. Ülküleri (hedefleri) gerçekçi olmayabilir ama inançları sağlam ve derindir. Gözleri Japonya örneğindedir. Yalnız buharı, petrolü, elektriği almak değil, tepeden tırnağa tüm yasaları, yönetimi ve sosyal kurumları (yapıyı) yenilemek azmindeler."[6]

Gerçi, çağdaşlaşmanın adı değil, programı (amacı, kaplamı ve kapsamı) önemli olan, ama yakınçağ tarihçileri bu tür olaylara Fransız İnkılabı'ndan bu yana *"revolution"* (devrim) adını veriyor ve "nerede devrim, büyük değişim, dönüşüm varsa orada direnme ve karşı devrim olur" diyorlardı.

Türkiye Cumhuriyeti devriminde de kural bozulmadı. Sadece, devrimci liderler, içte ve dışta zaferler kazanmış güçler, Batı'yı yakından tanıyan askerler ve genç kadrolar, karşıdevrimci odakları sindirdiler, karşıtların örgütlenip Cumhuriyet'e karşı eyleme geçmesini, İkinci Savaş sonuna kadar erteleddiler.

Önlenmeyen fakat geciktirilen karşıdevrim, Türk demokrasi hareketiyle birlikte doğdu; onunla güçlenerek geldi bugünlere.

Cumhuriyet'in temeli: Hangi kültür?

Giriştikleri hareketin bilincinde görünen devrimciler, Tanzimat'ın ikilemlerini yaşamış, İkinci Meşrutiyet ve Hürriyet deneyimini kazanmış, bir dünya devletinin çöküşüne tanık olmuş, karşıdevrimi bilen ve bekleyen aydınlanmış bir kadroydu. Koruyucu ve yatıştırıcı önlem olarak "Türkiye Cumhuriyeti'nin [ya da devrimin] temeli kültür olacaktır!" dediler ya bu kültürün, Osmanlı mirası milletlerin geleneksel, cemaat veya ümmet kültürlerinin bir mozayiği değil de Cumhuriyet'in gelecekte yaratacağı, laik, çağdaş, Türk kültürü olacağı kısa zamanda anlaşıldı. Toplumun ve kültürün insanı yarattığı görüşünün kabul gördüğü çağdaş bir dünyada; küçük bir devrimci kadronun, yeni insanı yetiştirecek çağdaş bir toplum veya kültür yaratmaya kalkışması, benzeri pek bilinmeyen nadir bir atılımdı. Türk Devrimi, kolayı değil sanki en zor yolu seçti. Devrim, Türkçü sosyolog Ziya Gökalp'in kendi tanısıyla[7] "Türk harsından, İslam dininden ve Batı Medeniyeti'nden" oluşan üç boyutlu (üç başlı) kimliğinin, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığına -indirgemeye çalıştı demek haksızlık olur- indirgendiğini bir olup bittiyle açıklandı. Milli Kimlik, Ruh ve Mefkûre sorununa çözüm ararken bunalımlar geçiren Gökalp'ın bu devrimle rahatladığı söylenebilir. Ancak çoğunluk Gökalp kadar hazır değildi cumhuriyete. Yüzyıllardır, kendi gelenekleri, dini inançları ve her şeyleri doğru kılan töreleriyle yaşamış Osmanlı tebaasının durumu hiç kolay değildi. Osmanlı'nın çokdilli, dinli ve milletli (çoğulcu görünen) devlet düzeninin devamı olan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının, geçmişi unutup, "Ne mutlu, Türküm" demeyi içlerine sindirmesi zaman aldı. Gerçi, Müslüman olmayan Osmanlı milletlerinin eğitim, anadil ve ibadet hakları, Lozan Antlaşması'yla korunmuştu ama, halkın büyük çoğunluğunu oluşturan İslam Milleti'nin içindeki etnik ve dini çeşitlilik (azınlıklar) sorunu çözümlenmemişti. O günlere değin kendini: Abaza, Adalı, Arap, Arnavut, Boşnak, Bulgar, Çeçen, Çepni, Çerkes, Dağıstanlı, Giritli, Gürcü, Yörük, Türkmen, Tahtacı, Sünni, Alevi, Azeri, Bektaşi, Karamanlı, Kazak, Kıbrıslı, Kürt, Laz, Melami, Mevlevi, Mısırlı, Nakşi, Nursi, Nusayri, Pomak, Rodoslu, Tatar, Süryani, Yezidi, Zaza vb. olarak bilen veya böyle bilinen ve bir solukta 30'u kolayca sayılabilen vatandaşlar n'olacaktı? Cumhuriyet, ülke sınırları içinde yaşayan halkına "anayasal bir vatandaşlık kimliği" (hüviyeti)

6. Şimşir, B., *İngiliz Belgeleriyle Türkiye'de Kürt Sorunu, 1924-38*, Dışişleri Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1975.

7. Gökalp, Z., *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, İstanbul, 1918; *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul, 1924.

sunarken, Kelime-i şehadet getirir gibi, "Ne mutlu Türküm" demeyi yeterli sayıyor, büyük bölümü zaten Türkçeyi anlayan "Vatandaş(lara) Türkçe konuş"malarını hatırlatıyordu. Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının uyruğu Türk, dili ise Türkçe olacaktı.



27 Mayıs 1960 sonrasında orduya halk desteği.

Böylece, Osmanlı'daki dine dayalı millet (milla) kültürleri yerine çeşitli din ve mezheplere mensup olsa da, Türkçe konuşan, anlaşan, yaşayan tek bir milli kültür ve bu kültüre dayalı çağdaş bir millet (ulus) yaratılmak amaçlanıyordu. Arapça millet (milla) sözcüğü, din birliği anlamına geldiği için, Cumhuriyet devrimi, dinle çağrışım yapmayan "ulus" sözcüğünü buldu ve kullandı. Cumhuriyet ulusçuluğunda, Osmanlı aydınını ve Jön Türk'leri etkileyen ve büyüleyen bir Turan (anavatan, soy kökü) özlemine yer verilmedi. Ne var ki, çeşitli etnik grupları, Türkçe konuşan ve anlaşan bir Türk kimliği (Türklük) çatısı altında toplamak zaman aldı. Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi dili Türkçe idi ve Cumhuriyet vatandaşlarından Türkçe konuşmaları isteniyor, bekleniyordu. Türkçe bilenler zaten konuşuyordu da, bilmeyenler öğrenecekti. Ya da bilmeyenlere öğretilecekti. "Vatandaş Türkçe Konuş!" sloganları, İkinci Dünya Savaşı yıllarında zorlayıcı bir Türkleştirme ya da Turancılık politikasına dönüşme eğilimi gösterdi, bunun işaretlerini verdi. Türk olduğunu bilmeyen ya da kabul etmeyenlere "Sen Kürt değil Türksün" öğretisi de bu dönemde dayatıldı. "Sükût ikrardan gelmiyor", sadece uygun zamanı bekliyordu. Öyle ki, "Ulusçu tarih yazımı, geleneksel topluluklara ulusal bir kimlik bilinci kazandırmaya çalışırken, kültürel kimliğini gayri resmi tarihlerde arayan etnik tepkilere yol açmıştır."[8]

Cumhuriyet kültürünün temeli Din-i İslam değil, Türkçe olacaktı; ama Fransız Postel'in (1575) arabesque'yle (arabesk) kafiyeli turquesque (türkesk) değil. Öğretimin Birleştirilmesi (Tevhid-i Tedrisat) Kanunu'nun bir amacı da Maarif-i Umumiye (Genel Eğitim) Kanunu (1869) ile Tanzimat okullarına giren Türkçe öğretimi yaygınlaştırmak; toplumda ve kültürde dil-kültür birliğini sağlamaktı. Kültür çeşitliliği içinde ülkü birliğini sağlamanın

8. Güvenç, B., "Tarihi Perspektifte Kimlik Sorunu", *Tarihte Öteki*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, s. 26.

ortak dili Türkçe olabilirdi. Çağdaş milletlerin milli dilleri vardı; okullarında milli dille eğitim-öğretim yapılıyordu. Türkiye Cumhuriyeti de bu yolu izledi. Genç Cumhuriyet'in Türkçe eğitim ve resmi dil politikasının, birliğin ve dirliğin sağlanmasında oynadığı başarılı rol, uluslaşma süreciyle uğraşan yabancı araştırmacıların dikkatinden kaçmadı.[9] Ortak milli dili, halkın günlük konuşma dilinde arayan Cumhuriyet, giriştiği harf devrimiyle,[10] Osmanlı ve İslam kaynaklarından kopmayı; İstanbul ile taşra arasındaki, "mektepli-medreseli" sürtüşmesine,[11] meşrutiyet-şeriat ("istemezük") çatışmasına son vermeyi ve milli kültür sentezinin barış yolunu açmayı amaçlıyordu.

İkinci Savaş'ta tarafsız kalmayı başaran Türkiye Cumhuriyeti'nde, savaşın sonu, yapısal değişmelerin başlangıcı oldu. Devlet İstatistik Enstitüsü tarafından yayımlanan 1945 nüfus sayımı sonuçlarına göre, ülkenin demografik profili, ideal "çağdaş ulus" görüntüsü veriyordu:

1945 yılında Türkiye'de anadili Türkçe olanların oranı yüzde 88; dini İslam olanların oranı yüzde 98; kırsal kesimde yaşayanların oranı yüzde 75; kentli oranı yüzde 25'ti. Ulusal birlik için bu tablodan iyisi ancak dirlik olabilirdi. Yüzde 88 dolayında Türkçe konuşan, yüzde 98 düzeyinde Müslüman olan bir toplum! Kim isteyebilirdi daha fazlasını? Ne var ki, profilin son satırında görülen, yüzde 75 köylü ve yüzde 25 kentli yapısı, ortaya çıkacak ciddi sorunların habercisiydi.

Cumhuriyet Devrimi savaş öncesinde ve savaş yılları boyunca, laik okullara paralel olarak, Halkevleri ve Halk Odaları aracılığı ile kentlerde yaşayan yüzde 25'lere ulaşabilmişti ancak. Gerçi, köylünün kalkınması, Cumhuriyet'le bütünleşmesi için, köyün çağdaşlaşmasını amaçlayan cesur bir "Köy Enstitüsü" deneyimine girişilmişti[12] ama 3-5 yıllık bu hareket daha yolun başındaydı. Anadolu yarımadasının altı farklı kültür bölgesine yayılmış kırk bin köyün on bin yıllık töresini eğitimle değiştirmek isteyen enstitü hareketi, köylünün oyuna talip olan demokrasi hareketinin karşıdevrimci güçlerle destekli söylemine yenik düştü. Merkezi devlet güçlerine karşı kendini başarıyla savunan köylü uyandı, içecek akarsuya, ekilecek yeterli toprağa ve yola kavuştu ve kentlere göçmeye başladı.

Batı ülkelerinde son iki-üç yüzyılda gerçekleşen nüfus dönüşümünün, Anadolu'da 50 yılda tamamlanmak üzere olduğu görünüyor. Ömür beklentisi ikiye katlandı. Binde otuz beşlerdeki yüksek doğum/ölüm dengesi binde onlar düzeyinde yeniden kuruluyor. 1950'deki köylü kentli oranı (70/30), 2000'li yılların başında yüzde 70 kentli ve yüzde 30 köylü olacak.

Bu hız ve ivme, eşine az rastlanır bir değişme süreciydi. Türkiye Cumhuriyeti'nin köylü vatandaşları kente yerleşip kondulaştı, ama aynı hızla kentlileşemedi.[13] Geleneklerini yitiren toplum ve topluluklarda görüldüğü gibi köklerini (kayıp kimliğini) aramaya koyuldu.[14] Melankolik arabesk,[15] derin derdine belki tercüman oldu ama deva bulamadı. Köyünden kopan fakat bugünden yarına kentli de olamayan göçmen, kültürel kimliğini ararken etnik kimliğine takıldı. Endüstrileşme süreci, kentlileşmenin gerisinde kaldığı sürece, arayış ve dağılış sürecekti. 50 yıl önce falanca yörenin köylüsü olduğunu, buğday ya da arpa ("yaptığını") yetiştirdiğini söyleyen köylü, şimdilerde, köyünü kuranların ne zaman, nereden geldiğini, soyunu, kimliğini arıyordu. Kökler o kadar çeşitli görünüyordu ki, adeta Türklerden başka herkes yaşıyordu Türkiye'de. Peki ya Türkler? Hani Turan'dan kopup

9. Fishman, Y., *Language and Nationalism*, Rowley, Newbury, 1973; Heyd, U., *Language Reform in Modern Turkey*, Kudüs, 1954 ve *Foundations of Turkish Nationalism*, Hyperion, 1979.

10. Özerdim, S. N., *Yazı Devriminin Öyküsü*, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 1998.

11. Stone, F. A., *Rub of Cultures in Turkey*, University of Indiana, Bloomington, 1973.

12. Kirby, F., *Türkiye'de Köy Enstitüleri*, İmece Yayınları, Ankara, 1962.

13. Shorter, F., "Crisis of Population Knowledge in Turkey", *New Perspectives on Turkey*, S. 12, İlkbahar 1995, 1-31.

14. Eliade, M., *La Nostalgie des Origins*, aktaran Timur, *Osmanlı Kimliği*, Hilal Yayınları, İstanbul, 1986.

15. Stokes, M., "Music, Fate and State, Turkey's Arabesque Debate", *Middle East Report*, Eylül-Ekim 1989, s. 27-30.



Türban eylemleri, 1998.

gelen, Roma'yı fetheden, imparatorluklar yıkan, kuran, yedi düvele korku salan Türkler? Latinlerin *"Victi victimus"* deyiminden esinlenmiş görünen Eyüboğlu Hoca:"Fetheden de fethedilen de biziz"[16] diyordu ya, etnik merkezci-milliyetçi Türklük ruhu, duygusu "fetheden"di; fethedilen'in kaderini düşünmek, kimliğini paylaşmak istemiyordu.

Milli etnik kimliklerden ulusal kimliğe doğru...

Karşıdevrimci söylemler eşliğinde köylü seçmenin güvenini ve desteğini kazanan Demokrat Parti iktidarı (1950-60) toplumda öyle depremler yarattı ki, devrimci Cumhuriyet'in 30 yılda kurmaya çalıştığı Türk kimliği sanki dağılıyor gibi göründü. Türkiye'de öyle şeyler oluyordu ki toplum ve kişiler bunları anlamıyor ya da anlaşamıyordu. Demokratlar "Kalkınıyoruz" diye övünürken; Halkçılar "Türkiye batıyor" diyordu. (Bu ikilem yazarın hayatında da dönüm noktası oldu: "Ne oluyoruz"u sorgularken, kültür varlığımızın, kimlik, ülkü ve özlemlerimizin değiştiğini farketti.) Yöresel ve etnik kimlikler bütünleşir gibi görünürken, sosyal değişmenin yol açtığı ayrışma başlıyordu. Türkiye ne kalkınıyor ne de batıyor; buyurgan (patrimonial) bir devlet yönetiminden, demokratik bir çoksesliğe geçiyor, Osmanlı milletleri ilk kez "ulus" oluyordu.

Çoğulculuğun ve çeşitliliğin giderek ve hızlanarak meşrulaşması, Türk Silahlı Kuvvetleri'nin, "Milli birlikçi, Atatürkçü ve laik Cumhuriyet'i" koruyucu müdahalelerine yol açtı. Devrimci ve karşıdevrimci kurum ve hareketleri uzlaştırmaya, yıpranan ulusal kimliği onarıp, korumaya çalıştı. Hedef belki hep aynıydı ama Cumhuriyet'e bol geldiği söylenen de-

16. Eyüboğlu, S., *Mavi ve Kara*, Çağdaş Yayınları. İstanbul, 1967.



22 Mart 1921, Dersim Mebusu Diyap Ağa (Dersim aşiret reislerinden) Mustafa Kemal ile Ankara'da.

mokratik 1961 Anayasası'na tepki olarak hazırlanan milliyetçi 1982 Anayasası dar geliyordu. Anayasalar, Atatürk milliyetçiliğine bağlı görünseler de, ana sorun, Cumhuriyet devriminin temeli ve karşıdevrimin hedefi olan laiklik ilkesinde düğümleniyordu. Cumhuriyet'in "laik Türk" kimliğine, demokrat İslamcılar "Müslüman Türk" söylemiyle karşı çıkıyorlardı. 12 Mart 1971 müdahalesi, Türklükle İslamiyeti uzlaştırmak ister görüntüsü veren "Türk-İslam" sentezciliğinin başarısız bir ilk provası oldu. Silahlı Kuvvetler senteze hazır değildi. Girişim ortada kaldı. 12 Eylül 1980 müdahalesi ise, 1961 Anayasası'nın laik cumhuriyet tanımına sahip çıkarken, Aydınlar Ocağı'nın "Türk İslam Sentezi" programını Türkiye Cumhuriyeti'nin "Milli Kültür Planı" olarak uygulamaya koymuştu.[17] Demokratik bir uzlaşma gibi görünen veya gösterilen sentez planı, aslında ülkenin birliğini ve dirliğini İslam'da arayan bir yanılsama idi. Planın temeli sözde kültüre dayanıyordu ama, tasarlayan, savunan ve uygulayanlara göre, "kültürlerin zamanla değişmeyen evrensel özü din" (İslamiyet) idi. Plan boyunca devlet sırrı gibi saklanan gerçek, Rapor'un son sayfalarında açıklanıyordu. "Türk İslam Sentezi" dosyasını beş yıl gecikmeyle, yayımlatmayı başardık.[18] Ancak atı alan Üsküdar'ı geçmiş, İslamiyet'e doğru yol almaya başlamıştı. Türkiye Cumhuriyeti, laik Türk kimliği ile Müslüman kimliği arasında kararsız kalmış, bunalmıştı. Karşıdevrim geliyor ve nihai hedefine yaklaşıyordu.

Yeşil Kuşakçı Amerika'dan, "Atatürk Cumhuriyeti'nin sonu (mu?)" sorusu, Türkiye'deki

17. DPT, *Milli Kültür Raporu*, Ankara, 1983.

18. Güvenç, B., *Türk-İslam Sentezi Dosyası*, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1992.

yandaşlarından "İkinci Cumhuriyet" sesleri yükselmeye başladı. İkinci Cumhuriyetçi ittifakın, Milliyetçi Kürtlere ve diğer bölücü güçlere, İslam Cumhuriyeti içinde "kültürel kimlik" (özerklik) sözü verdiği duyuldu. Ayrılıkçı terör hareketlerinin "Türk-İslam Sentezi" uygulamasıyla aynı yıl (1984) ortaya çıkması rastlantı mıydı? Türk Silahlı Kuvvetleri, terörle mücadeleye başlarken, Türk-İslamcı partiler seçim meydanlarındaki ve sandıklardaki güçlerini artırdı. Türk mü, Müslüman mı, derken, Kürt kimliği de siyasi arenaya çıktı ve tanınmak istedi.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla, Yeşil Kuşak desteği köktenci İslam'dan ılımlı İslama yönelince, Cumhuriyet'in zinde ve demokratik güçleri uyanmaya, yeniden laik cumhuriyet ülküsü altında toplanmaya başladı. Türk Silahlı Kuvvetleri, 1961 ve 1982 anayasalarında yer alan "demokratik, laik ve sosyal hukuk devleti"ni koruma görevini yeniden üstlendi. Türk İslam Sentezi senaryosu iflas edince, Cumhuriyet, Atatürk milliyetçiliğine dönmeye karar vermişti. PKK'yı besleyen Güneydoğu sorununun çözümü biraz daha bekleyecekti.

Demokratik, laik, sosyal bir hukuk devleti ve kimlikler

Türkiye Cumhuriyeti'nin anayasaları, devletin çağdaş niteliklerine daima sahip çıkmıştır. Cumhuriyet'in, 1962-80 ve 1980-1998 dönemleri arasındaki başlıca farklar, yürürlükteki anayasaların emri değil, çoğulcu demokrasinin ve koalisyonların cilveleriydi. Cumhuriyetleri, anayasalar veya anayasaları yapanlar değil, demokrasilerin vazgeçilmez öğesi olan siyasal partiler ve siyasetçiler yönetiyordu ve yönetmeye devam edeceklerdi. Öyleyse kimlik sorununun "hukuk devleti"yle ilişkisini kurabilmek için anayasaya başvurmak zorunlu oluyor.

Türkiye sınırları içinde yaşayanlar, Türk olmak, demokrasiye katılmak ve katkıda bulunmak, hatta gereğinde anayasayı değiştirecek oyu kullanmak hakkına sahip vatandaşlardır. Anayasaların değişmez maddeleri, değiştirilinceye kadar geçerli olan, yapanı koruyan hükümlerdir. Demokratik bir cumhuriyette, ülkeyi yöneten temsili çoğunluk, demokratik (seçilmiş) azınlıkların haklarını koruyup savunmakla da yükümlüdür. İnsan türünün, kişi ve topluluk olarak kimliğini özgürce seçmesi demokratik bir hak ise, bu hakkın savunulması da demokrasinin şartı ve vazgeçilmez görevidir.

Türk Kimliği araştırmasında savunulduğu gibi, laik cumhuriyette kültürel kimlik, kültürü taşıyan, yansıtan dille belirlenir tezi (dil=kimlik) geçerliyse,[19] anadili Türkçe olmayan etnik grupların da kültürel kimlik hakkı vardır. Laik Türkler olarak, köktenci İslamcılara karşı, ulusal veya resmi kimliğimizin "Din-i İslama değil" Türkçeye dayandığını savunuyorsak; Kürtçe konuşan ve Kürdüm diyen, kimliğini öyle algılayan ve dile getiren vatandaşlarımızı bu haktan yoksun bırakamayız. Bu, Batı karşısında hep yakındığımız "çifte standart" olur. Ancak, bu hakkın oluşması ve savunulması için, kimlik tercihini "Elhamdülillah Müslümanım" diye yapan veya kendinde "Ben Türk değil Kürdüm" deme hakkını bulan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının kurdukları partilerin ve katıldıkları hareketlerin, Cumhuriyet Anayasası'nın temel ilkelerine uymaları, saygılı davranmaları şarttır. Cumhuriyet'in temel ilkelerini kanlı veya kansız olupbittilerle, kuvvetle değiştirmeye kalkanlar, Cumhuriyet'in anayasal savunmasıyla karşı karşıya kalırlar.

Türkiye Cumhuriyeti'nde "resmi dilin Türkçe" olması, ülkede başka dil konuşulmaz anlamına gelmez. Zaten konuşulmaktadır, konuşulacaktır.

19. Braudel, F., *On History*, U.C.P., Chicago, 1980.

Laik Türkiye Cumhuriyeti'nde, Müslüman vatandaşlarımızın din ve vicdan özgürlükleri anayasal güvence altındadır ama Anayasa, "laiklik dinsizliktir" kınamasına izin veremez. "Laiklik dinsizlik değildir" savunması da Anayasa'va uygun değildir. Zira, "Laiklik dinsizliktir" yargısı, Türk-İslam Sentezi planı uyarınca 1980'lerde Milli Eğitim Bakanlığı'nca yayımlanan ve bir dizi basımı yapılan *Büyük Türk Sözlüğü*'nde verilmişti. Cumhuriyet'in anayasal bir niteliği, nasıl olur da "dinsizliktir" ya da "dinsizlik değildir" diye yargılanabilir?

Anayasal ya da etnik sorun şudur: Cumhuriyet'in temel niteliklerini tanımayanlar ve değiştireceğini söyleyenler, anayasa güvencesi altındaki demokratik haklardan ne kadar ve nasıl yararlanabilir? Anayasa Mahkemesi, Refah davasında, demokratik hakların anayasa hukuku ile sınırlı olduğuna karar verdi. Benzer sorun Kürt kimliğinde de yaşanmaktadır. Türk milliyetçiliği, Kürt varlığını özümsemede, "Kürt yok Türk var" politikasında başarılı olamadı.[20] Kimlik seçimi, yasayla, kuvvetle, savaşla belirlenecek bir sorun değildir. Barış ve özgürlük içinde oluşan bir kültür süreci, demokratik mücadeleye, anayasal tartışmaya açık olmalı ama anayasaların silahlı çatışmaya ya da teröre açık olmadığı ilkesi unutulmamalıdır. "Bağımsızlık verilmez, zorla alınır" ilkesinden yola, dağlara çıkıp, silahlı çatışmayı başlatıp, sonra insan haklarına sığınıp ateşkes ilan etmek talihsizlik olmuştur.

Silahlı çatışmayı kazanan Türkiye Cumhuriyeti, Lozan'da olduğu gibi, çözüm yolunda barışçı seçenekler aramaya başlamalıdır.[21] On beş yıl süren çatışmanın izleri silinmeyeceğine, acılar unutulmayacağına göre, barış sürecinde geç kalınmamalıdır. Laik anayasa, İslam'a ve Müslüman kimliğine karşı çıkmadığı gibi, Kürt varlığına ve kimliğine de karşı değildir. Demokratik çözüm, çeşitlilik içinde birlik, birlik içinde çeşitlilikte aranmalıdır.

Bol ya da dar gelen anayasalar arasında bocalayan Cumhuriyet sanki demokratik bir anayasa bekliyor bizden; fikri hür, vicdanı hür nesiller ve koruyucular yanında. Böyle bir anayasayı yapmaya hazır olduğumuzda, laik ve demokratik Cumhuriyet'le kimlik (varlık) ve (uzlaşma) sorunları olan toplum ve topluluklara daha geniş söz hakları tanımak, bu tür hakları içimize sindirmek gerekecektir. Kimlik sorununun kalıcı çözümü için, kimlikleri teke indirgemek değil, insanların ve toplulukların çeşitliliğine katlanmak gerekmektedir. İster dini ister etnik kökenli olsun, kimlik sorunlarının çözümü, Türk toplumunun demokratik gelişmesine de bağlı görünmektedir. Özgür vatandaşların koruduğu ve kendini güvende gören Cumhuriyet, kimlik konusunda daha demokratik bir tutum içinde olabilir.

20. Zürcher, E., *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

21. İnönü, İ., *Lozan Antlaşmaları I ve II*, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 1998.

Bozkurt Güvenç, Prof. Dr.

TÜRKİYE'DE KİMLİK, POLİTİKA VE GERÇEKÇİLİK TARİHİ BİR PANORAMA

Taner Timur

Cumhuriyet'in 75. yıldönümünü kutlarken hangi duygular içindeyiz; acaba hiç düşündük mü? Kolektif benliğimize iyimser umutlar mı, yoksa hüzünlü bir kötümserlik mi hâkim? Çok iyimser olduğumuzu söyleyemeyiz: Şikâyetlerimiz saymakla bitmiyor

Demokrasimiz iyi işlemiyor. İnsan hakları karnemiz zayıf. Vatandaşlarımız bu ülkede istedikleri gibi, özgürce nefes alamıyorlar. Kalkınma çabalarımız dengesiz ve istikrarsız... Evet, bütün bunları herkes biliyor ve sık sık dile getiriyor. Fakat?.. Fakat gerisi gelmiyor ve hiçbir şey değişmiyor. İnandırıcılıktan uzak, kimsenin ciddiye almadığı beyanatlar; aldatıcı vaatler; dünyaya meydan okuyan, boş ve temelsiz böbürlenmeler... İşte siyasal arabeskimizin hepimizin aşina olduğu bazı ezgileri. Üstelik aynı siyasal rejim iktisadi hayatı da anarşiden ve adaletsizlikten kurtaramıyor. Sonuç ortada: Siyasetçilerimizin ve siyasal partilerimizin itibarları hızla eriyor; rejim temellerinden sarsılıyor. Oysa, "ara rejimler"in de tadını bildiğimiz için, arzulanacak başka bir alternatifimiz yok! Kriz buradan doğuyor, buradan besleniyor. Bu yüzden devamlı gerginlik ve bunalım içinde yaşıyoruz.

Siyasal hayatımızın başarısızlığı, ilk bakışta, siyasetçilerimizin yeteneksizliğinden kaynaklanıyormuş izlenimini uyandırıyor. Muhalefette başka, iktidarda başka konuşan; aynı konuda sık sık çelişkili beyanlarda bulunan; hiçbir memleket meselesi hakkında doyurucu bir açıklama yapamayan politikacılarımıza sinirleniyoruz. Haklarında söylenmedik söz bırakmıyoruz. Hatta -en azından geçmişimizle kıyaslanırsa- hayli mütevazı olan iktidar lüks ve nimetlerini bile onlara çok görüyoruz. Aldıkları maaşlar, oturdukları konutlar, bindikleri arabalar vb. tartışma gündemimizden düşmüyor. Acaba haklı mıyız?

Çok haklı olduğumuzu düşünmüyorum ve bu düşüncemi desteklemek için de "birleşik kaplar" banalitesini ileri sürecek değilim. Türk toplumu, ortaçağdan da, 21. yüzyıldan da öğeler taşıyan büyük bir antropolojik zenginlik sergiliyor. Fakat bu yelpazede siyasetçilerimiz, neden 21. yüzyıla değil de, korporatist tutum ve zihniyetleriyle ortaçağa daha yakın görünüyorlar? Genel suçlamalardan çok, bu durumun tarihi nedenlerini tahlile çalışmamız gerekmiyor mu? Bu konuda, belki yine sıradan sayılabilecek, fakat pek üzerinde durulmamış bir yorum yapılabilir sanıyorum: Yakın tarihi tecrübemizle temellendirilmiş ve ulusal kimlik sorunumuzla bağlantılanmış bir yorum...

Kibir ve kompleks: Dünden bugüne...

Modern ulusal kimlikler feodal üretim biçimlerinden kapitalist üretim biçimlerine geçerken şekillendiler. Bu geçişin tarihi sırası ve devrim veya evrim şeklinde ortaya çıkışı ulusal birimlerin temel niteliklerinin oluşmasında önemli bir rol oynadı. Batı'da savaşçı aristokratların yerini, "fetihçi burjuvalar"[1] değişik yöntemlerle aldılar. Bu "fetihçi burjuvalar" Batı'nın ortak değerlerini, aristokratik kültür mirası üzerine oturturken, değişik yol ve yöntemleri de ulusal karakterlerin oluşmasına renk kattı. İngilizlerin pragmatizmi ve "iktisat-

1. Charles Morazé, *Les bourgeois Conquérants;* Armand Colin, Paris, 1957.

çı"lığı; Fransızların despotik iktidarlara karşı kavgayla beslenen "devrimcilik"leri; Almanların gecikmiş kapitalizmleri ve "kuramcılık"ları vb. hep bu bağlamda değerlendirildi. Osmanlı Devleti'nin farkı ve özgüllüğü işte burada ortaya çıkıyor.

Osmanlı Devleti'nde modern ulus-devlete temel teşkil edecek, etnik ve kültürel açıdan türdeş bir halk tabanı yoktu. Müstakbel Türk ulusunu oluşturacak öğeler Anadolu'da bile bir bütünlük sağlayamamışlardı. Çağdaş Türk ulusunu, Anadolu, Balkanlar ve Kafkasya'nın Türkçe konuşan Müslümanları uzun ve zahmetli bir ölüm kalım savaşı sonunda Anadolu'da buluşarak gerçekleştirdiler.

Bu halkı bir araya getiren ve kenetleyen, birbiriyle yakından ilişkili iki unsur vardı. Bunlardan birincisi E. Renan'ın altını çizdiği ortak anılar ve "emperyal gelenek,"[2] ikincisi ise, toplum düzeninde işgal ettikleri yerden doğan hâkim millet bilinci ve kendilerini tüm imparatorluktan sorumlu kılan üstünlük duygusu idi. İlginçtir ki, Osmanlılar 19. yüzyılda üstünlüklerini kaybettikleri ve "Hasta Adam" konumuna düştükleri anda bile bu üstünlük duygusundan ve gururdan kendilerini kurtaramadılar. Ne var ki bu temelsiz gurur artık tutucu bir işleve bürünmüş, tartışmasız bir değer olan 'ulusal onur'a da ters düşmüş ve siyaseti tekelci bir konuma çıkardığı ölçüde, yeni çağa damgasını vuran iktisadi gelişmelere fren olmaya başlamıştı.

Bir Fransız düşünürü "gururu yaralamadan öldürmeli" demiştir; "çünkü yaralanan gurur ölmez."[3] 19. Yüzyılda Osmanlı gururu yaralandı; fakat ölmedi. İmparatorluğu yakından tanıyan Batılı gözlemciler, geçen yüzyılda bu gururun tutucu niteliğini sık sık dile getirmişlerdir. Türk yanlısı tutumu dolayısıyla adı "türkomanyak"a çıkan David Urquhart bile "Osmanlıların gururu kırılmalı" demiyor muydu?[4]

Osmanlı-Türk halkının ulusal karakterinin hâkim unsuru, bu bağlamda, siyasetle belli bir ilişki şeklinde kendini gösterdi. Toplumsal kökenleri ve sınıfları ne olursa olsun, onlar için her şey siyasiydi ve tüm Hikmet-i Devlet'den sorumluydular. Böyle bir yaklaşım sınıf bilincini engelliyor, kendisini "Devlet" sayan bir orta sınıf esprisini herkese egemen kılıyor ve belli bir Osmanlı megalomanisini de sürdürüyordu. En yoksul Türk bile, fantazm dünyasında, yönetici zümre ile özdeşleşiyor ve kendini onun bir parçası olarak görüyordu. Elbette ki böyle bir durum, zaten "Devlet" konumundaki yönetici zümre için bulunmaz bir nimetti. Bu yüzden halktan gelebilecek hiçbir tepkiden çekinmeden her türlü iç ve dış çıkar gruplarıyla (yabancı elçiliklerle, bankerler ve sarraflarla vb.) ittifaka girebiliyorlardı. Bunun tek istisnasını oluşturabilecek ve belki de sinesinden Müslüman bir burjuvazi çıkarabilecek güçler ise "reformcu" sultan II. Mahmud'un hışmına uğrayarak hunharca ezilmişlerdi.[5]

Osmanlı Devleti'nin ümmetçi kimliğinden ulusal kimliğe geçiş sürecinde potansiyel Türk, üst perdeden konuşan bir siyasetçi giysilerine büründü. En alt, en ezilen sınıflara mensup olsa bile, daima "yaşasın Devlet!" dedi. Böylece "Devlet Baba" saplantısı ve devletçilik, her zaman samimiyetle olmasa da, Türk'ün hayat felsefesi, ikinci doğası haline geldi.

Yakın tarihimizde bu genel tablonun en fazla somutlaştığı dönem, İkinci Meşrutiyet dönemidir. Orta sınıf kökenli bir asker-sivil aydınlar kadrosunun iktidara damgasını vurduğu bu dönem, ideolojik olarak da Türkçülüğün egemen konuma geçtiği yıllardı.[6] İttihatçılığın bir din mertebesine çıkardığı Türkçü ideoloji, modern Türk vatandaşına *"homo politicus"* statüsü dışında bir ruhaniyet, bir tefekkür sahası bırakmıyordu. O dönemin dinci akımları bile, her şeyden önce siyasi bir akım olarak ortaya çıkmışlardı. Gazali geleneğine

2. Fransız toplum bilimcisi A. Besançon, Rus ulusal kimliğini çözümlerken bu kimliğin "emperyal" karakterine değinir ve "İngiltere ve Fransa imparatorluk olmadan da ulus olarak mevcuttular. İmparatorluk gitti, ulus kaldı... Rusya imparatorluk tasarımı ile doğdu ve yaşadı" der. *Le Monde*, 8 Ekim, 1993. Türk ulusu da imparatorluk bağlamında doğdu ve halen de, politikacılarımızın sık sık okşamayı yararlı buldukları, emperyal hayaller besliyor.

3. Rivarol, *Pensées Diverses*, Desjonquière, Paris, 1998.

4. Urquhart için bkz. Timur, T., *Osmanlı Çalışmaları*, İmge Kitabevi, Ankara, 1986, s. 183-190. Bu durum daha 18. Yüzyılda Batılı diplomatlar tarafından anlaşılmış ve ilişkilerde hesaba katılmaya başlanmıştı. Örneğin Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın İstanbul'daki elçilerine gönderdiği talimatları sunan yazarın kaleminden "Türk zihniyeti" ile ilgili olarak, şu satırları okuyoruz: "Türk zihniyeti uluslararası ilişkilere, Batılılara karşı gurur ve üstünlük duygusu şeklinde beliren bir damga vurdu. Hâkim çizgisi budur... Sultanın ölçüsüz gururu, 14. Louis'ninkini bile gölgede bırakır" P. Duparc, *Recueil des Instructions aux Ambassadeurs et Ministres de France: Turquie*, CNRS, Paris, 1969, s. 32. Günümüzde de, bazen, yabancı devlet adamları bunu çok daha ölçülü bir

karşı, dinle felsefeyi barıştırmak isteyen ve bu bağlamda "Yeni Kelâm"dan söz eden düşünürler ise, fazla bir iz bırakmadan kaybolup gittiler.

"Meşrutiyet aydını", tepeden tırnağa siyasi oluşunun dışında, "Osmanlı gururu"nun da mirasçısıydı. Bu gurur, pratikte, 19. yüzyılın çöküntüsü içinde, muhtemelen Sasanilerden kaynaklanmış olan Acem palavracılığıyla özdeşleşmişti. Fakat, yine de, başlangıçta Tanzimat insanı "Devlet haşmeti"ni politikacıdan ayırmasını bildi. O dönemde Osmanlı gururunu Sultan temsil ediyor ve "Dar'ül Harb"e karşı başını dik tutmaya çalışıyordu. Abdülaziz, ilk kez bir Osmanlı sultanı olarak Avrupa seyahatine çıktığı vakit, görülmemiş karşılama merasimleri yapılmış, Osmanlı padişahı 14. Louis'nin müzeden çıkarılan yaldızlı arabasına bindirilmişti. Buna karşılık Tanzimat paşaları, Düvel-i Muazzama'nın elçileri karşısında bile düşük profil takındılar.

Oysa, imparatorluğun yarı-sömürge statüsüne düşmüş olmasına rağmen, Meşrutiyet aydını gerçekçi olamıyor, yeni imparatorluk hayalleri kuruyordu. Devletin yüzyıllık çöküntüsü, benliğinin derinliklerinde, "Kutsal Devlet" inancını sarsmış ve onu yeni "kılıflar" aramaya sevk etmişti: "Asker Ulus ve Turan", "Batı Uygarlığı", "İlim ve Fen", "Devr-i Saadet" Yeni özlemleri, yeni ayetleri bunlardı. Ömer Seyfettin'in Efruz Bey'i gibi, şaşırtıcı bir kolaylık ve abartıyla birinden ötekine geçiyor, aynı rahatlıkla her telden çalıyordu. Deruni bir nihilizmden çok, sıradan bir oportünizm içinde yüzdüğünün herhalde farkındaydı. Fakat bunu kendi kendine bile itiraf edemiyordu. Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın romanlarında ustaca sergilenen bu becerisiyle halkla da kaynaşmıştı ve koyu bir halkçıydı. Ne var ki özendiği dünyanın, Batı'da, çok farklı bir üretim dokusu içinde hayat bulmuş olduğunu görememişti. Batı'da fetihçi burjuvazi, borçlandırma, kontrol ve yağma yöntemleriyle modern devleti yaratmıştı; bizde, tersine bir süreç içinde, geleneksel devlet, yağma yöntemleriyle, fetihçi burjuvaziyi yaratmağa kalktı. Ve sonuç felaket oldu. Yakın tarihimizde gerçekçi dönemleri, büyük krizler ve bazen de felaket anları mümkün kıldı.

Bu gerçekçi dönemleri nasıl sıralıyabiliriz?

Birinci gerçekçi dönem: Kurtuluş Savaşı yılları

Kurtuluş Savaşı yılları, hayal dünyamızı kuşatan sis perdesinin dağıldığı acılı yıllar oldu. Fakat, dramatik koşullarda da olsa, gerçeklerle karşılaşmamız son derece şifalı sonuçlar doğurdu. Tarihte ilk kez, halkımız, önderinin ağzıyla, "mazlum ulus" kimliğinin bilincine varıyor ve bu sıfatla zulmü yenme kavgasına girişiyordu. Bu ölüm kalım kavgasının başka bir önkoşulu da "erbabı say", yani emekçi olmamızdı. Ancak bu koşullarda kendimiz hakkında gerçekçi olabilir, "ne olduğumuzu" bilebilirdik. Büyük lider, zaferden sonra, yeni Türkiye'ye şekil vermek için topladığı Türkiye İktisat Kongresi'nde, uzun uzun, tarihte "saban"ın "kılıç"ı nasıl yendiğini anlattı. Kendisi bir muzaffer komutan olduğu halde, Ziya Gökalp'in Léon Cahun'den aparttığı "asker ulus" teranesini bir tarafa itmişti.[7] Milli Kurtuluş Savaşı ve Türk Devrimi, yakın tarihimizde ilk ve temel gerçekçilik dönemidir.

Atatürk'ün zihninde, Türk Devrimi, geçmişle bağlarını koparmış yepyeni bir devlet yaratmıştı. Bu durum, elbette ki, yeni bir Türk kimliği arayışını da gündeme getiriyordu. "Çağdaş Türk"ün önde gelen niteliği ne olacaktı?

Atatürk modern Türkiye Cumhuriyeti'ni anıtlaştırırken "Türk! Öğün. Çalış. Güven" dedi. Öğünmek ve güvenmek kompleksli ve ölçüsüz Tanzimat psikolojisine bir tepkiydi. Bunlar ancak "çalışmak" tabanında gerçekçi ve inandırıcı olabilirlerdi. "Emek" yeni Türbiçimde ifade ediyorlar. Bunun son örneğini, *Cumhuriyet* gazetesinde (14 Haziran 1998) Yunan Dışişleri Bakanı ile yapılan söyleşide okuduk. Pangalos şunları söylüyordu: "Türklerde Türkiye çok büyük ülke mantalitesi var. Evet Türkiye büyük bir ülke. Hiçbirimiz bunu küçümsemiyoruz. Ama dünya standartlarına göre pek de öyle değil." Buna karşılık Türk Dışişleri Bakanı İsmail Cem de, aynı konuda, şunları söylemiştir: "Türkiye çok büyük bir ülkedir. Türkiye artık kendi büyüklüğünü abartmadan, eksiklerini göz ardı etmeden kendi büyüklüğünün bilincine varmaktadır." "Lale Sarıibrahimoğlu ile Söyleşi", *Cumhuriyet*, 21 Haziran 1998.

5. Bu konuda ayrıntıya *Osmanlı Çalışmaları* başlıklı kitabımda girdim. İmge Kitabevi, 1996, s. 119-163.

6. Bu emperyal geleneğin günümüzdeki tezahürü konusunda bir örnek: *Hürriyet* gazetesi başyazarı Ertuğrul Özkök, "zaman zaman... her erkeğimizin içinde bir 'İttihatçı Enver'in yattığını" düşündüğünü yazıyor ve şunları ekliyor: "Ben kendi payıma çok kızsam da içimdeki o İttihatçı ruh zaman zaman fırlar. Özellikle de Kafkaslar'da ve Balkanlar'da dolaşırken... Öyle anlarda ruhumdaki ateş, Misakı Milli'nin içine sığamaz." *Hürriyet*, 21 Haziran 1998.

7. Timur, T., *Osmanlı Kimliği*, Hil Yayınları, 1986, s. 134-138.



Cengiz Kahraman arşivi.

kiye'ye ontolojik taban oluşturacaktı. Ve böylece Kurtuluş Savaşı'nın "erbabı say"ına, "emekçi halk"ına köprü kuruluyordu. Fakat başarı özlenen düzeyde olmadı.

Olmadı; çünkü, somut bir davanın sürükleyici heyecanından ve kazanılan zaferden sonra "harabezar" ülkenin hazin gerçeklerine dönülmüştü. "Muasır Medeniyet"e hangi güçlerle, nasıl ulaşacaktık? Feodal devlet yapısı şeklen tasfiye edilmiş, çağdaş kurumsal yapı hayata geçirilmişti. Fakat nankör doğayı yenmek, etten kemikten düşmanı yenmekten daha zor olmayacak mıydı? 1912'den beri savaşta olan on milyonluk yoksul kitle nereden tasarruf edecek, nereye yatıracaktı? Araya dünya buhranı da girdi ve geriye sayım bu maddi koşullar içinde başladı.

Gerçekleri değiştirmenin pek o kadar kolay olmadığı anlaşılınca, yakın tarihimizin oluşturduğu kolektif bilinçaltımız sinsice harekete geçti ve resmi söylemimiz değişti. Bu sürecin tarihi derinliklerini İsmet İnönü isabetli bir şekilde çözümlemişti. Türk Tarih Kurumu'na yolladığı bir mektupta şunları yazmıştı İnönü: "Bir milletin en büyük kaybı kendine itimadını kaybetmesidir. Cumhuriyete kadar iki yüz seneye yakındır ki, bu memleketin okumuş geçinenleri, kendi medeniyet kuvvetlerine inanmadan konuşmuşlardı. Türklerin milli hayatını hararetten mahrum etmek isteyen bir yabancı edebiyatın zehirli telkini, en dikkatli olduğunu zanneden ilim muhitlerimizde bile yerleşmişti. Türk Tarih Kurumu, Atatürk'ün hususi alakası ve tesiri sayesinde, tetkiklerinde başlı başına düşünür ve hüküm verir bir zihniyetle tebarüz etmiştir."[8]

Fakat ne yazık ki Türk Tarih Kurumu kendisine yüklenen tarihi misyonu yerine getiremedi. Batılı antropolojiden, özellikle Eugène Pittard'dan aldığı bir takım tezleri çarpıtarak, tüm uygarlıkları Türklerin yarattığını, tüm dillerin Türkçeden doğduğunu ileri süren garip teoriler geliştirdi. Ve kaybolan "kendine itimat"ı bu teorilerle yeniden oluşturmaya çalıştı.

8. *Belleten*, S. 10, 1939.



28 Nisan 1954, Cumhurbaşkanı Celal Bayar, DP'nin Taksim Mitingi, ***Cengiz Kahraman arşivi.***

Kimse için inandırıcı olamayan bu "mağrur" tezler saman alevi gibi sönünce, bu kez de Tanzimatçılığa başladı ve tarihe özel bir ilgi duyan Atatürk'ün hiçbir yorumunda yer almamış bir Tanzimat şakşakçılığına girişti. "İki yüz yıllık Batılılaşma" öykümüz bu ortamda resmi tarih statüsüne kavuştu. Bu resmi söylem eğitim kurumlarımızda hâlâ egemendir.

İkinci gerçekçi dönem: 46 ruhu

Yakın tarihimizde ikinci gerçekçilik dönemi, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra çok partili hayata geçiş yıllarında yaşandı. Aslına bakılırsa "46 Ruhu"nun damgasını taşıyan bu dönem, DP kurucularının ürünü olmaktan çok, kurumsallaşma yolundaki tek parti düzenine karşı bir tepkiydi. Beş yıl boyunca tüm insanlık Nazi trajedisini ibretle izlemiş, özgürlüğü yeniden keşfetmiş, gerekli dersleri çıkarmıştı. Ve tüm ülkelerde özgürlük aşığı, ilerlemeci güçler harekete geçtiler.

Ne var ki DP'nin demokratlığı uzun sürmedi. İktidara geldikten sonra yaptığı ilk işlerden biri TCK'nın 141 ve 142'inci maddelerini ağırlaştırmak (ve idam cezası getirmek) olan bu parti,[9] 1954 seçimlerini de kazandıktan sonra egemen ideolojiye bambaşka bir görünüm kazandırdı. DP yöneticileri, kısa sürede, kamu hayatımıza İttihatçıların gerçeklerden uzak, Efruz Bey zihniyetini yeniden egemen kıldılar. Şu farkla ki dönem artık Turan dönemi, Türkçülük dönemi değildi. Dönem kalkınma dönemiydi. Onlar da, "plan değil pilav" esprisiyle giriştikleri "dünyada benzeri görülmemiş kalkınma"nın ve ufuktaki "Küçük Amerika"nın bıktırıcı ve usandırıcı propagandasına koyuldular.

Kalkınma özlem ve edebiyatı, daha doğrusu demagojisi, DP döneminde söylem planında kalmadı. Menderes yönetimi antidemokratik kanunlarıyla, Vatan Cephesi girişimleriyle ve muhalefeti kontrol altına almaya yönelik Tahkikat Komisyonları ile siyasal ve otoriter bir kadro-

9. Sorun, bir demokraside komünist partisinin olup olmamasını çok aşan bir önem taşımaktaydı. Türk Ceza Kanunu'nun söz konusu maddeleri, Türkiye'de, "Rus salatası"nın adının "Amerikan salatası" olarak değiştirildiği bir soğuk savaş ortamında, toplumsal içerikli tüm düşünce akımlarını yok etmiştir.

laşma yaratmaya da çalıştı. 27 Mayıs Devrimi'ni hazırlayan koşullar bu ortamda mayalandı. Böylece yakın tarihimizde üçüncü gerçekçilik döneminin tohumları da atılmış oluyordu.

Üçüncü gerçekçi dönem: 27 Mayıs İhtilali

27 Mayıs Devrimi gerçeklerle ilişkisini tamamen kaybetmiş, sürrealist bir görünüm kazanmış bir siyasete radikal ve nesnel bir tepkiydi. Hemen hepsi orta sınıf kökenli, çeşitli rütbelerden otuz sekiz subaydan ve bir sürü çelişik fikirden oluşan İhtilal Komitesi, birkaç slogan çerçevesinde bir sağırlar diyaloguna dönüşmüş olan iktidar çekişmesine son vermiş, nesnel ve küçük burjuva konumuyla da, Türk halkına "düşünme ve konuşma" yolunu açmıştı. Ve Türk halkı da düşünmeye ve konuşmaya başladı: Türkiye'nin nereden nereye geldiği, temel sorunlarının ve dünyadaki yerinin ne olduğu hususlarında. Üstelik gerçekçi bir şekilde...

Tartışma gerçekçi bir zemine oturunca, Soğuk Savaş ideolojisinin yerel düşünce geleneklerimizle beslenen perdesi çarçabuk aralandı ve Türkiye'nin sorunlarının, 1950-1960 arasında koro halinde tekrarlandığı gibi, birkaç kanun değişikliğiyle çözülemeyeceği kolayca anlaşıldı. Türk Devrimi ve Türkiye Cumhuriyeti bu ortamda yeniden sorgulanmaya başlandı ve "devrim" özlemi, bir kısım 27 Mayısçı'nın algıladıklarından çok farklı bir perspektifte, yine bu ortamda yeniden gündeme geldi. Türk Devrimi'ni tamamlanmış sayabilir miydik? Yoksa bir karşıdevrim mi olmuştu? Acaba hangi cumhuriyette yaşıyorduk?

Günümüzde hırslı tartışmalara ve tepkilere yol açan "İkinci Cumhuriyet" kavramı ilk kez 27 Mayıs Anayasası'nı hazırlayan bilim çevrelerinde -tamamen farklı bir şekilde- düşünüldü ve özellikle 1961 Anayasası'nın kabulü ve seçimlerin tanzimi ile birlikte hayli yaygın bir kullanım alanı buldu. 15 Ekim 1961 seçimlerinden sonra, TBMM'nin açılışını izleyen günlerde bir yazarımız tarih düşüyor, "Birinci Cumhuriyetin kuruluşunun 38. yılını, İkinci Cumhuriyetin kuruluşunun da dördüncü gününü kutluyoruz"[10] diye yazıyordu.

"İkinci Cumhuriyet", uzaklaşmış olduğumuz Kemalist Cumhuriyet'i ihya etme özleminin[11] dışında, toplumsal düzenin temelleriyle ilgili bir tartışma ortamı da yarattı. O sıralarda yayın hayatına giren Yön dergisini göz önünde bulunduran başka bir yazarımız da şu saptamayı yapmıştı: "Milli Birlik İdaresi devrinde kapalı kapılar arkasında, salonlarda konuşulan, bir salon sosyalizmi halinde eksantriklikten hoşlanan fikra yazarlarının sütunlarına intikal eden fikirler, İkinci Cumhuriyet'le birlikte iyi niyetli, bilgili, kültürlü ve gerçekten iyi yetişmiş düşünürlerini bulmuştur."[12]

1960'lı yıllar, dünyada ve Türkiye'de sosyalizmin yükseliş yılları oldu. Bu yükseliş, zirvesine, 19. yüzyıl devrimci atılımlarında olduğu gibi, Fransa'da ulaştı. Öyle ki bir kısım Fransız düşünürü de Mayıs-1968'i, 1848 Devrimi'nin 20. yüzyıl versiyonu olarak yorumlamaktan kendilerini alamadılar. Ülkemizde ise Kemalist devletçiliğin yeni bir yorumuyla başlayan bilinçlenme, Marksist analizlerle kapsamını genişletti ve derinleşti. Dünyada Vietnam Savaşı'nın, Küba Devrimi'nin ve Latin Amerika gerillalarının Amerikan emperyalizminin gerçek rengini ortaya koyduğu yılları yaşıyorduk. Muhafazakâr İnönü bile bu buhran ortamında, neye dayandığı pek anlaşılamadan, "Yeni bir dünya düzeni kurulur ve biz de orada yerimizi alırız" demişti. Ovsa, tecrübeli siyasetçi, "Yeni dünya düzeninde yerini almak" şöyle dursun, Türkiye'deki yerini bile kaybetti.

Her devrimin bir "Termidor"u (ya da "Brümer"i) vardır. 1960'ların devrimci atılımları tüm dünyada karşıdevrimlerle noktalandı.

12 Mart 1971'in "balyoz"lu genel provası ve 12 Eylül 1980 totaliter kurumsallaşma girişimi, Türkiye'deki karşıdevrimin iki aşamasını oluşturdular. Fakat tasarlanan kurumsal ya-

10. Altan, Ç., *Milliyet*, 29 Ekim 1961. (Çetin Altan, *Atatürk'ün Sosyal Görüşleri*, Dönem Yayınları, 1965. s. 76.)

11. O dönemde "İkinci Cumhuriyet" bu anlamda günümüzdekinden tamamen farklı olarak kullanılmış, bunun için de günümüzdeki tepkileri doğurmamıştır. Fakat, ilginçtir ki, kalıcı da olmamıştır. Buradan anlaşılıyor ki, bugün, bizce haklı olarak öfke uyandıran husus, Cumhuriyet'i numaralamaktan çok Kemalist Cumhuriyet'in kuruluş şekline yapılan hücumlardır.

12. Toker, M., *Akis*, 22 Ocak 1962. *Yön* dergisi de 16 Ocak 1963 tarihli sayısında, *Orient* dergisinden Dr. Friedrich-Wilhelm Fernau'dan "İkinci Cumhuriyette Sosyal Akımlar" başlıklı yazının çevirisini veriyor. Yazıda "İkinci Cumhuriyet sosyal sorunların gölgesinde doğmuştur. 1960 Mayısı'ndan beri, o zamana kadar karanlık ve yer altında kalmış yeni eğilimler, yeni fikirler gün ışığına çıkmaya başlamıştır" deniyor.





"İkinci Cumhuriyet" kavramı 1960 ve 1961'de yaygın biçimde kullanılıyordu, *TETTV arşivi.*

pı o kadar çağdışı, ülkenin gelişme düzeyinden o kadar geriydi ki melo-dramatik senaryo ters tepti ve 6 Kasım 1983 seçimleri "kadiri mutlak" cuntanın suratında bir tokat gibi patladı. Ve siyasal hayatımızda "Özal Dönemi" bu koşullarda başladı.

Dördüncü gerçekçi dönem: 1983 seçimleri

Gerçekten de tüm siyasal kariyerini generallere borçlu olan Turgut Özal, nesnel konumunun yarattığı çelişkiler içinde, ülkede giderek nefes alınabilir bir ortamın doğmasına katkıda bulundu. Dahası gerçekçilik yeniden gündeme geldi ve 12 Eylül'ün baskısı hafifleyince o zamana kadar tabu olan bir sürü kurum sıkı bir eleştiri konusu olmaya başladı. Devlet Başkanlığı makamı, MGK, MİT ve kontrgerilla bundan nasibini aldılar. Askeri rejimle tam anlamıyla bütünleşmiş olan Özal'ın en büyük şansı, üniformasızlara tahammül edemeyen Kenan Evren'in 1983 seçimleri öncesinde kendisine karşı çıkması olmuştu. ANAP kurucusunun öznel değerleri ve ideolojisi ile nesnel konumu arasında bir ayrım yapamayanlar, daha sonra bir "Özal karizması" yarattılar ve Özal'ın muhayyel "vizyon"unu göklere çıkardılar.

Özal'ın "Büyük Türkiye" vizyonu, ülkeyle ilgili olarak geliştirdiği tarih felsefesinde ifadesini buldu. ANAP kurucusuna göre, CHP, DP ve tüm siyasal geleneğimiz İttihat ve Terakki partisinden kaynaklanıyordu. Kendisi ise, "İsmet İnönü, bir nevi son Osmanlı paşasıdır. Atatürk ise, statükoyu değiştirmeye çalışan bir reformcudur"[13] düşüncesiyle yepyeni bir çizgi geliştirmeye çalışıyordu. Bu çizgi neydi?

Özal'ın "yepyeni bir çizgi" dediği, aslında, Thatcher ve Reagan damgası taşıyan 1980'li yılların neoliberal dalgasına ve küreselleşme sürecine sığınmaktı. Ne var ki Türkiye, "ku-

13. Barlas, M., *Turgut Özal'ın Anıları*, Sabah Kitapları, 1994, s. 118. Bu konuda ayrıntı için bkz. T. Timur, *Küreselleşme ve Demokrasi Krizi*, İmge Kitabevi, 1996. s. 372-377.



28 Nisan 1960 olaylarında ölenler için düzenlenen büyük cenaze töreni, *Cengiz Kahraman arşivi.*

marhane ekonomisi"ne gönüllü olarak kenetlenirken, ABD emperyalizmi, himayeci bir politikayla "dragon"laşmış bazı Asya devletlerine neoliberal politikayı zorla kabul ettirmeye çalışıyordu. Bu dönüşümü başardı ve bunun sonuçlarını bu ülkelerin bugün içinde bulundukları çöküntüde gözlüyoruz: Hiçbir ders çıkarmadan!

Bugün neoliberal dalganın krizini yaşıyoruz. 12 Eylül cuntasına karşı ANAP bünyesinde yapay olarak hayat bulan koalisyon dağıldı ve istikrarlı hükümetler kurulamaz hale geldi. Avrupa Birliği ile ilgili hayallerimiz göçtü ve yerimizin bu çerçevede sadece "aday adayı" olduğu bizlere -ne yazık ki malûmu ilan kabilinden- kınıcı bir şekilde anlatıldı. Buna karşı ne yaptık? Önce kendi basiretsizliğimizin bilançosunu çıkarmamız gerekirken öfkelendik ve her zamanki gibi yüksekten konuştuk: Avrupa'yı suçladık ve tehdit ettik. Son elli yılda Batı jandarmalığına alternatif oluşturabilecek politik akımları sistematik bir şekilde ezen güçlerin Avrupa'ya kafa tutuşunu, kimimiz takdirle çoğumuz da şaşkınlıkla izledik. Avrupa ile ilişkilerimizi en gerçekçi bir biçimde yansıtan verileri ve rakamları elimizin tersiyle iterek, sanki iki eşit güç söz konusu imiş gibi, Avrupa'ya ambargo koymaktan söz ettik. Avrupa Birliği'ne tam üyeliğin, mümkün olsa bile, bize ne getireceğini ve bizden ne götüreceğini hiçbir zaman gerçekçi bir şekilde incelememiş olduğumuz halde, tam bir küskünlük psikolojisine girdik. Bugün, yeni Tanzimatçılığın ve mandacılığın zirvesinde ulaşmış olduğumuz nokta budur. Ve bu nokta, insanlarımızın korku ve umutsuzluk içinde eski tabuların koruyucu karanlığına döndüğü bir dönemin başlangıcıdır.

Orta sınıf ve "ortalama Türk"

Yakın tarihimizle ilgili olarak çizdiğimiz bu panoramik tablo bize neyi gösteriyor? Bütün bu gelişmelerin ve gerçeklerden kaçışın son iki yüzyıl içinde oluşan ulusal kimliğimizin kurucu öğelerini teşkil ettiklerini söyleyebilir miyiz? Bugün ne yapmalıyız? Ve... ne yapma-

marhane ekonomisi"ne gönüllü olarak kenetlenirken, ABD emperyalizmi, himayeci bir politikayla "dragon"laşmış bazı Asya devletlerine neoliberal politikayı zorla kabul ettirmeye çalışıyordu. Bu dönüşümü başardı ve bunun sonuçlarını bu ülkelerin bugün içinde bulundukları çöküntüde gözlüyoruz: Hiçbir ders çıkarmadan!

Bugün neoliberal dalganın krizini yaşıyoruz. 12 Eylül cuntasına karşı ANAP bünyesinde yapay olarak hayat bulan koalisyon dağıldı ve istikrarlı hükümetler kurulamaz hale geldi. Avrupa Birliği ile ilgili hayallerimiz göçtü ve yerimizin bu çerçevede sadece "aday adayı" olduğu bizlere -ne yazık ki malûmu ilan kabilinden- kırıcı bir şekilde anlatıldı. Buna karşı ne yaptık? Önce kendi basiretsizliğimizin bilançosunu çıkarmamız gerekirken öfkelendik ve her zamanki gibi yüksekten konuştuk: Avrupa'yı suçladık ve tehdit ettik. Son elli yılda Batı jandarmalığına alternatif oluşturabilecek politik akımları sistematik bir şekilde ezen güçlerin Avrupa'ya kafa tutuşunu, kimimiz takdirle çoğumuz da şaşkınlıkla izledik. Avrupa ile ilişkilerimizi en gerçekçi bir biçimde yansıtan verileri ve rakamları elimizin tersiyle iterek, sanki iki eşit güç söz konusu imiş gibi, Avrupa'ya ambargo koymaktan söz ettik. Avrupa Birliği'ne tam üyeliğin, mümkün olsa bile, bize ne getireceğini ve bizden ne götüreceğini hiçbir zaman gerçekçi bir şekilde incelememiş olduğumuz halde, tam bir küskünlük psikolojisine girdik. Bugün, yeni Tanzimatçılığın ve mandacılığın zirvesinde ulaşmış olduğumuz nokta budur. Ve bu nokta, insanlarımızın korku ve umutsuzluk içinde eski tabuların koruyucu karanlığına döndüğü bir dönemin başlangıcıdır.

Orta sınıf ve "ortalama Türk"

Yakın tarihimizle ilgili olarak çizdiğimiz bu panoramik tablo bize neyi gösteriyor? Bütün bu gelişmelerin ve gerçeklerden kaçışın son iki yüzyıl içinde oluşan ulusal kimliğimizin kurucu öğelerini teşkil ettiklerini söyleyebilir miyiz? Bugün ne yapmalıyız? Ve... ne yapma-

malıyız? Fakat önce şunu saptayalım: Özetlemeye çalıştığımız bu tarihi gelişimin sınıfsal temelleri nelerdir?

Bir Fransız düşünürü, "tarih bizi önceden bilmediğimiz bir yerde ve zamanda, meçhulu olduğumuz koşullar içinde yakalar" demişti. Sanıyorum ki bu söz halklar ve uluslar için de geçerlidir.

Tarih, Türk halkını göçebe aşiretler olarak, yerleşik uygarlıkların sınırlarında yakaladı. Bunlar, Çin'den Balkanlara kadar uzanan bir coğrafyada, İbn Haldun'un çözümlediği güçlü "asabiya"ları sayesinde, yönetici zümreler oluşturdular. Yer yer de özümlendiler. Özümlenmeyenler ise, birbiri ardına step imparatorluklarını[14] kurdular.

Osmanlı Devleti, rastlantılara dayanan tarihi işbölümünün kendilerine yönetiei zümre işlevini verdiği Türk soylarının en başarılı ve uzun ömürlü ürünü oldu. Fransız tarihçisi Fernand Braudel'in "Türk büyüklüğü" olarak nitelediği[15] 15. ve 16. yüzyıllar, yönetici zümrede, Türkçe konuşan Müslüman halkın da paylaştığı bir haşmet ve şan duygusu doğurmuştu. Dönem, siyasetle fetihçiliğin birleştiği, haşmet ve şanın askeri değerlere dayandığı bir dönemdi. Bu duygu, Osmanlılar durgunluk, hatta gerileme dönemine girdikten sonra da devam etti. Osmanlı vakayinamelerinde anlatıldığı gibi, 17 yüzyılda, Osmanlı hazinesi tamtakır bir haldeyken, İran'a bir elçi göndermek gerekince, "mal der Hindistan; akıl der Frengistan; şan der Ali Osman" sloganıyla en değerli hediyeler bir araya getirilmişti. Kısaca Osmanlılar, uluslararası ilişkilerde burjuva rasyonalizminin egemen konuma geldiği bir dönemde de, feodal diplomasinin değer ve kavramlarına kenetlenip kaldılar.

Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan sonra, Osmanlı Devleti "Hasta Adam", Batıyla ilişkilerimiz de "Şark sorunu" haline dönüşme sürecine girince, Osmanlılık bilincinde ciddi bir krizin belirtileri kendini göstermeye başladı. Yönetici zümre haşmet ve büyüklük tutkusundan bir türlü vazgeçmiyor, fakat buna temel oluşturacak maddi ve manevi gücü kaybettiğini de hüzünle fark ediyordu. Bu durum Osmanlı bilincinde kültürel mirasımızın en sağlıksız yönünü teşkil eden bir ikilik yarattı.[16]

19. yüzyıl, Osmanlı İmparatorluğu'nun en ızdıraplı ve bu yüzden de en uzun yüzyılı oldu. Artık Osmanlı yönetici zümresi maddi alanda büyümek şöyle dursun, kendi varlığını korumak için bile dış güçlere sığınmak zorunda kalmıştı. Oysa bu koşullarda bile haşmet ve büyüklük duygularından vazgeçilmedi. Fakat artık bu duygular vön ve işlev değiştirmiş, daha çok iç politikada tüketim malzemesi haline gelmişlerdi. Batılı devletlerin "reform" adı altında her vesileyle iç işlerimize karıştıkları bir dönemde, Osmanlılar da "ıslahat"ı bir zorunluluk olarak görüyorlar; fakat, Ahmed Cevdet Paşa'nın dediği gibi reform vesikaları "müphem surette yazılarak, Avrupalılara bir veçhile, Ehli İslam'a diğer bir veçhile tefsir ediliyorlardı."[17]

Bu devirde Osmanlı haşmetine toplumsal bir taban aramak yönünde de ciddi bir çaba sarf edildi. İlk akla gelen olasılık, bugünki ulus fikrine benzer anlamda bir "Osmanlılık bilinci" yaratmaktı. Bu fikrin teorisyenlerinden Namık Kemal, "Osmanlılarız, can veririz; şan alırız biz" demiyor muydu? Olmadı! Şeriatla yönetilen bir ülkede, Tanzimat'a ve Islahat Fermanı'na rağmen, potansiyel burjuvazi durumundaki Hıristiyan azınlık kendisini "tam hisseli vatandaş" statüsünde hissedemezdi. Aynı azınlık, kısmen bu yüzden, kısmen de maddi çıkarlarına ters düştüğü için, bunun temel koşulu olan askerlik hizmeti konusunda en ufak bir istek göstermedi. Sultan Abdülhamid ise, ilk İslam reformcularından sayılan

14. Grousset, R., *L'Empire des Steppes*, Payot, Paris, 1976.

15. Braudel, F., *La Méditerranée et Le Monde Méditerranéen à l'Epoque de Louis Philippe II*, Paris, 1966, s. 11.

16. İranlı düşünür Daryush Shayegan'ın "kültürel şizofreni" olarak çözümlediği bu "ikilik", benzer ülkelerin hemen hepsinde rastlanan bir niteliktir. Bu bağlamda bize en çok benziyen ülke, sömürgeleşmemiş, yarı modernleşmiş ve haşmet duygusuyla yüklü tarihiyle, İran'dır. D. Shayegan, İran'daki son iki iktidarın büyüklük tutkusunu şöyle anlatıyor: "Göze batıcı farklılıklarına rağmen, bu iki adam (Şah ve Humeyni) aynı kaçınılmaz hatayı işlediler ve İran'a özgü iki özelliği, kendi tarzlarında canlandırdılar: Kültürel şizofreni ve büyüklük hülyası." *Les Illusions de l'Identité*, Paris, 1992. s. 318.

17. Ahmed Cevdet Paşa, *Tezakir*, 1-12, Ankara, 1953.

Cemaleddin Afgani'yi de destek alarak, modern siyasal İslam'ın ilk örneğini verdi ve panislamist politikayı başlattı. Bu da bitti ve sıra İttihatçıların pantürkizmine geldi. Artık Osmanlılık unutulmalıydı ve unutuldu. Ulusal burjuvazi yokluğunda, Türkçülüğü halk sınıfları yaratmaya koyuldular. "Ben bir Türküm, dinim cinsim uludur!" diye haykıran M. Emin Yurdakul bir balıkçının oğluydu. Bu süreçte "ululuk" kavramı anlam değiştiriyor, "kutsallık" tılsımı dinden ulusa geçiyordu. İttihatçı Türkçülük bu konuda kendisine bir ritüel bile geliştirdi. Daha sonra, Peyami Safa, Milli Kurtuluş Savaşı'ndaki eğilimleri incelerken "O zamanın dini duyguları bile nasyonalistti"[18] diyecektir. Artık Türkiye'de "ululuk" ve "haşmet" fikri ulusla örtüşecek ve "Türk-İslam sentezi" ulus lehine gerçekleşecektir. Ne zaman ki ülkede dinci duygular yeniden kıpırdanışa geçecek ve şeriat özlemi gözle görünür boyutlar kazanacak, o zaman Türk-İslam sentezi yeniden gündeme gelecektir: "Acaba denge değişiyor ve 'sentez'in dinci öğesi ağırlık mı kazanıyor?" endişesiyle!

Görülüyor ki Türkiye'de siyaset geleneği, devamlı olarak "ululuk", "yücelik" ve "haşmet" temelinde oluştu. "Kutsal devlet" postülasına dayandı. Bunu iki faktör mümkün kıldı. Bunlardan birincisi Osmanlı Devleti'nin tam bir sömürge haline gelmemesi, sömürge valileri tarafından yönetilmemesiydi. Bu durum, bir yandan, ülkede artık hiçbir maddi temeli kalmamış ve demagojik bir formül halini almış olan "haşmet" söylemini yerli tüketimde bir ölçüde inanılır kıldı; öte yandan da ülkenin tüm sıkıntılarını ve dertlerini dış güçlere atfeden komplo teorilerine zemin hazırladı. İkinci faktörü ise, birinciyi de tayin edici biçimde, siyasetin sınıfsal temeli teşkil etti. Osmanlı Devleti'nde ulusal bir burjuvazinin gelişmemiş olması ülkede ulusallığın ve ulusçuluğun orta sınıf tarafından geliştirilmesine yol açtı. Batı'da gerçekçiliği ve bu temelde bilim ve teknolojiyi halk ve fetihçi burjuvaziler geliştirdiler. Osmanlılarda ise siyasal güç saray aristokrasisi - gayrımüslim bankerler ve Levantenlerden oluşan halka karşı bir oligarşinin elindeydi.[19] Bu oligarşi ulusal olamazdı. Bu oligarşiye karşı ulusçu ve halkçı eğilimler ise Yeni Osmanlılar'dan Jön Türkler'e, oradan da Kemalist halkçılığa kadar hep orta sınıf kökenli aydınlar tarafından oluşturuldu. Daha önce de belirttiğim gibi, Kurtuluş Savaşı'nın gerçekçilik temelindeki destanından sonra, büyüklük tutkusu yeniden hortlamış ve her döneme, her iktidara damgasını vurmuştu. Refah Partisi'nin İslamcılığı bile, İslam alemine Türk liderliğini sunmayı, programının başköşesine yazmıştı. Bu konuda Libya çadırlarında alınan ders, ayakların yere değmesine herhalde yetmedi.

Türk siyasetinin sınıf bilincine dayanmamasının ülkeye tekdüze bir orta sınıf şovenizminin egemen olmasına yol açtığı görülüyor. Son dönemde gelişen büyük burjuvazi de, Yeni Demokrasi Hareketi'nin karşılaştığı ilgisizliğin gösterdiği gibi, aynı söylem çerçevesinde kaldı ve yer yer bu söylemden, ileri kapitalist ülkelerde rastlanmayacak bir şekilde yararlandı. Türkiye'nin gerçeklerini kavramamış politikacılarımız, işadamlarımızı Güneydoğu'ya yatırıma teşvik ederken, onlar, medyamızın alkışları arasında sınırlarımızı da aşıp, "Büyük Türkiye"yi kurmak üzere kârların en yüksek olduğu ülkelere yönelmiyorlar mı?

Orta sınıf tabanlı türdeş politika Türkiye'de siyasetin bazı özelliklerini de belirledi. Gerçekten bu açıdan Türkiye'yi Batılı ülkelerle kıyaslayınca şöyle garip bir durumla karşılaşıyoruz:

Türkiye'de ulus-devlet olgusunun orta sınıf kökenli asker-sivil aydınlar öncülüğünde bir devrimle gerçekleşmesi, devrimin antiteokratik radikalliğine rağmen, geçmişle iki alanda devamlılık sağladı. Bunlardan birincisi, Osmanlı emperyal geleneğinin gerçekçilikten uzak büyüklük özlemi, "lider devlet" tutkusu idi. Aslında 19. yüzyıldan itibaren bu özlem inandırıcı olmaktan çıkmış, sağlıklı bir şekilde bastırılmamış bir kompleksin semptomu haline

18. Safa, P., *Türk İnkılabına Bakışlar*, Kanaat Kitabevi, 1959, s. 83.

19. Marx ve Engels 19. yüzyıl Osmanlı reformlarını bu çerçevede çözümlemişlerdir. Yazışmalarının ortaya koyduğu gibi, bu konuda en doğru analiz olarak şu eseri görüyorlardı: Charles A. Brophy ve S. G. B. Saint-Clair, A Residence in Bulgaria, Londra, 1969.

gelmişti. Fakat bu saplantı, aslında iç politika malzemesi olmasına rağmen, asıl etkilerini dış politikada hissettirdi ve komşu ülkelerde bazen endişe, çoğu zaman da antipati yarattı. Bu yapaylık ancak halkçı bir iktidar ya da devrimci bir burjuvazi tarafından yok edilebilirdi. İlginçtir ki yakın tarihimizde en gerçekçi ve en başarılı siyaset, Milli Kurtuluş Savaşı sırasında, Türk halkının ölüm kalım kavgası içinde uygulandı. Ve sözünü ettiğimiz yapaylığı, olumsuz sonuçlarıyla birlikte, en iyi M. Kemal Atatürk ifade etti. "Efendiler... Biz panislamizm yapmadık; belki yapıyoruz, yapacağız dedik. Düşmanlar da yaptırmamak için, bir an evvel öldürelim dediler. Panturanizm yapmadık; yaparız, yapıyoruz dedik, yapacağız dedik ve yine öldürelim dediler. Bütün dava bundan ibarettir." (1 Aralık 1921) Büyük konuşup küçük davrananların bıraktığı acı miras bundan daha iyi ifade edilebilir miydi?

Türkiye'de siyasetin geçmişten gelen ikinci özelliği Türk vatandaşının siyasete ilgi biçimidir. Çağdaş Türk insanı tam bir "homo politicus"dur ve siyasetle Batılı ülkelerde olduğundan çok daha kapsamlı ve çok daha yoğun bir biçimde ilgilenir. Bu aslında olumlu bir şey gibi görünebilir. Ne var ki bizde siyaset rasyonel bir temele oturmadığı için bunun sonucu, paradoksal olarak, siyasetin devamlı olarak çok genel bir düzeyde düşünülmesi, sınıflarüstü bir olgu olarak algılanması, hiçbir zaman uzmanlık alanı gibi görülmemesi ve seviyesizleşmesidir. Bu durumun günlük hayatımızdaki görüntüsü, toplumsal statüsü ne olursa olsun herkesin siyasetten, adeta bir politikacı ve devlet adamı sorumluluğu içinde konuşmasıdır. Sonuç ortadadır: Türkiye'de, değil uluslararası çapta, ulusal planda dahi kendini kabul ettirebilmiş liderler yoktur. Ülkemizde siyasetçilik, hâlâ geleneksel Osmanlı "intisap" sistemine göre şekillenir; ilkeler ve moral değerler ikinci plana atılır. Devlet adamlığı bizzat devlet aygıtında, "devlet adamı" olarak, deneme ve yanılma yöntemiyle öğrenilir.

Oysa Batı'da durum çok farklıdır. Burjuva demokrasilerinin zaaflarını unutmadan, bu konuda da bir genel tablo çizebiliriz.

Siyaset, Batılı insanın kültürel hayatının küçük bir parçası olup, daha ziyade sınıfsal çıkarların işlevidir. İktisaden güçlü sınıfların egemen oldukları parlamanter demokrasilerde siyasal hayat basite indirgenmiştir ve sürprizlere fazla yer yoktur. Bu rejimlerde, örneğin, muhafazakâr bir partinin başka muhafazakâr bir partiye karşı, solcu bir partiyle koalisyona girmesi tasavvur edilemez. Tüm burjuva örgütleri gibi serbest meslek odaları da sağda yer alırlar; işçiler ve tüm yoksul tabakalar ise sosyalist ve sosyal demokrat politikaları desteklerler. Burjuva demokrasilerinde oyunun kuralları bellidir ve seçmen müeyyidesi riyazi bir kesinlikle gelir. Devlet adamları ve siyasetçiler, ülkelerin ulusal özgüllüklerine göre değişen bir kurumsal yapı[20] içinde yetişmiş uzmanlar ve danışmanlarla kuşatılmışlardır ve istedikleri yerde istedikleri gibi konuşamazlar. Meydan mitingleri yoktur ve sokaklar sadece gösteri yürüyüşlerine, kolektif protestolara sahne olur. Küçük gruplar karşısında yapılan açıklamalar, dikkatli bir medya tarafından ustaca süzgeçten geçirildikten sonra kamuoyuna sunulur. Böylece demagoji ve gereksiz tekrar payı asgariye indirilmiş olur. Yürütülen, sınıf politikasıdır; fakat rasyonel temellere dayanır. Ne var ki "küreselleşme" süreci medyanın rolünü, bir sürü çirkinlikleri de beraberinde sürükleyerek, daha da artırmış; kimi siyaset kuramcıları "Kamuoyu demokrasisi"nden söz etmeye başlamışlardır. Fakat yine de siyaset, iktisadi ve sosyal hayatın nesnel verilerine göre, orta ve uzun vadeli olarak düşünülür ve uygulanır. Siyasette acıma yoktur ve başarısızlığı oy aritmetiği ile saptanan liderler, siyaset sahnesini, başları eğik, terk ederler.

Bütün bu özellikler Türk siyasal hayatında var mıdır?

20. Bazı ülkelerde bu kurumsal yapıyı prestijli yüksek öğrenim kurumları oluşturur. Fransa'da bazı yüksek okullarının (ENA; Polliteknik vb.), İngiltere'de (Oxford, Cambridge) ve ABD'de (Ivy League) bazı ünlü üniversitelerin oynadığı rol gibi. Ayrıca Batılı ülkelerde yerel idareler, bakanlık kabineleri veya (federal ülkelerde) federal hükümetler devlet adamlarının yetişmesinde etkili bir ortam oluştururlar.

Fransız devlet adamlarından E. Herriot, Fransız kimliğinin belirgin niteliklerini toparlayıcı bir biçimde "ortalama Fransız" kavramını icat etmişti. *"Melting Pot"*tan çıkan Amerikalıyı çağrıştıran bu kavramı, hiç kimse "ortalama" olmaktan hoşlanmadığı için, Fransızlar sevmezler. Fakat ulusal kimlikler çağında, bu kavram her ülke için bir ölçüde aydınlatıcıdır. Bu anlamda "ortalama Türk"ten de söz edebiliriz.

Toplumsal ve kültürel hayatımıza damgasını vuran "ortalama Türk"ün nitelikleri nelerdir? Sanıldığı ve sık sık iddia edildiği gibi, Türkiye'de, ileri bir sanayi toplumuna özgü jakoben bir merkeziyetçilik olmadığı için, ülkemizde beşeri peyzaj Batı'dakinden çok daha zengindir. Bu alanda, aşiret ilişkilerinin henüz çözülmemiş olduğu köy cemaatlerinden, en ileri teknoloji kullanan sanayi dallarına kadar geniş bir yelpaze mevcuttur. Bununla beraber belli bir siyasi kültürle yoğrulmuş Türk insanına özgü bazı ortak özellikleri belirlemeyi deneyebiliriz.

Türk insanı cemaatçi hayattan kopmuş, fakat özgür birey olamadan "Kutsal Devlet"e kenetlenmiştir. Bu niteliği ile tipik bir *"homo politicus"*dur. Fakat siyaset anlayışı, hoşgörülü ve çoğulcu bir felsefeden ziyade, inatçı bir devletçiliktir.[21] Halkçı bir sınıfsal temele oturmamış olan bu devletçilik, milliyetçilikle örtüşmüştür ve pratikte aynı anlama gelir. Emperyal gelenekten miras aldığı bir üstünlük duygusu kendisini çoğu kez gerçeklerden uzaklaştıracak boyutlardadır. Fakat bunu rasyonel bir şekilde temellendiremediği için rahatsız ve alıngandır. Bu yüzden içine kapanır ve sık sık kendi kendisiyle alay eder. Abartılı bir biçimde ve ciddi bir incelemeye dayanmadan, iki yüzyıllık bir vabancı "zehirli edebiyat"ın kendisini "barbar" ilan ettiği inancındadır. Fakat, aynı şeyi tekrarlaya tekrarlaya, bilincinin derinliklerinde buna biraz kendisi de inanmıştır ve bu saplantıyı kovmak için devamlı bir iç kavga verir. Batı'yı Batı yapan değerleri özümlediği için değil, onu büyük ve müreffeh gördüğü için Avrupalı olmak ister; fakat gururu "ben Avrupalıyım" demeye engel olduğu için, bunu Avrupalı'dan duymak ister. Bunu duymadığı ölçüde de yabancıya karşı kuşku ve antipati besler. "Hikmet-i Devlet" tutkusunun dışında çalışkan, özverili ve yardımseverdir. Siyasal saplantılarını yok ettiği, temelsiz gurur ve alınganlığını yendiği, millet çıkarına ters düşen milliyetçiliğini rasyonel bir yurtseverliğe dönüştürdüğü an, yaratamayacağı mucize yoktur.

Birçok Türk, bu tabloda herhalde kendisini bulamayacaktır. Fakat kabul edelim ki, resmi Türkiye'ye damgasını vuran ortalama Türk budur. Bu yüzdendir ki Türkiye'nin değişmesi, her şeyden önce, bir ulusal kimlik sorunudur ve ortalama Türk'ün değişmesiyle ve kendisini sadece başkalarına karşı değil, birtakım değerlere göre de tanımlayan yeni bir Türk yaratılmasıyla birlikte gerçekleşecektir. Türk Devrimi'ni tamamlayacak atılımların yönü buradadır. Ne var ki ulusal kimlik sorunu da, toplum bilimlerinin bize öğrettiği en temelli gerçek olan sınıfsallık bağlamında, halk sınıflarına dayanılarak, halk hikmetinden ve gerçekçiliğinden yararlanılarak çözülür. Fakat, her türlü halkçılığın "popülizm" yaftası altında aşağılandığı, tüm değerlerin verimlilik ve kâr ölçütlerine bağlandığı "küresel" bir rekabet ortamında bunun kolay bir şey olduğunu kim söyleyebilir?

21. Burada kast edilen, iktisadi sistem anlamında bir devletçillk değil, sosyalizmle hiçbir ilgisi olmayan ve her şeyi devletten bekleyen bir tevekkül felsefesidir.

Taner Timur, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Öğretim Üyesi

CUMHURİYET FİKRİ VE YURTTAŞ KİMLİĞİ

Nuri Bilgin

Geçmişi veya tarihi yeniden okuma çabası, zorunlu olarak belirli bir yerden bakışı içerir. Bu durum, sosyal bilimlerde objektiflik sorunsalına kafa yormuş hemen herkesin hemfikir olduğu bir olgudur. Sosyal gerçeklik ayrılamaz bir şekilde sosyal anlamlarla birlikte bulunur; sosyal grupların bu gerçekliği kavramak bakımından sahip oldukları entelektüel araçların dışında var olamaz. Gerçek saydam değildir; kendi kendini yoruma vermez. Tüm gerçekliklerin deşifre edilmesi, okuma ızgaralarına veya şemalarına göre yapılır ve bu okuma şemaları, gerçekliği oluşturur. Sosyal psikolojide yaygın inşacı perspektiften bakarak denilebilir ki, sosyal dünyamız hakkında sahip olduğumuz şemalar, modeller, inançlar, teoriler ve benzeri bilişsel öğeler, doğanın veya şeylerin yansıması değil; doğa veya şeylere ilişkin bir inşanın ürünüdür. Sosyal gerçeklik, sosyal gruplardan kaynaklanan okuma şemaları vasıtasıyla hem algılanır (deşifre edilir), hem de inşa edilir. Bu şemalar sosyal grupların varoluş koşullarıyla, ritlerle, pratiklerle ve onların insani, ekolojik, ekonomik çevreleriyle karşılıklı ilişki içindedir.

Sosyal bilimlerin kucakladığı olguların incelenmesinde az çok geçerli bir çerçeve gibi kabul edilen bu hususlar, cumhuriyetimize ilişkin tüm yeniden okuma çabalarında da dikkate alınmalıdır. Cumhuriyetimizin esas aldığı modeli yeniden okumak, onu günümüzün ızgaraları arasından bakarak belirli bir tarihsellik içine oturtmak demektir. Bu nedenledir ki geniş bir zaman dilimine yayılmış ardışık okuyuşlar birbirinden farklılaşmaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin başlangıç anayasaları ve Atatürk'ün söylemleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Cumhuriyet'in, temel ilkeleri itibariyle Kant'tan Fransız Devrimi'ne uzanan anlayışı devam ettirdiği söylenebilir. Bu anlayış ulus-devletlerin oluşumunda ve İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde vücut bulan ilkelere dayanmaktadır. Burada özellikle üç noktanın belirleyici olduğunu düşünüyorum: Birbirini tamamlayan bu üç noktadan birincisi cumhuriyet fikri, ikincisi ulus anlayışı, üçüncüsü ise modernleşmeci perspektiftir. Bu sacayağının her üç öğesi de, Türkiye Cumhuriyeti'ni anlamak bakımından çok önemli olmakla birlikte, burada özellikle ilk nokta üzerinde durulacaktır.

Cumhuriyet fikrini bir kaç boyutta kavramak gerekir. Bunların en önemlisi, kamusal alanın hukuk kurallarıyla yapılandırılmasıdır. Cumhuriyet, özgürlüklerin birlikte varoluşunu sağlayarak bireysel özgürlüğü garanti eden bir kamusal alanın oluşturulmasını gerektirir. Bu, her bireyin kendinin evrensel bilincine ulaştığı, kendi özel çıkarını herkesin çıkarından ayırmamayı öğrendiği bir yurttaşlık alanıdır. Bu kamusal alan, hem birlikte yaşamayı (ortak yaşamsallık), hem de bireysel özgürlükleri mümkün kılar. Bu nokta demokrasi ile cumhuriyetin birbirine eklemlenme eksenini oluşturur. Nasıl ki demokrasi, egemenliğin ayrımsız olarak tüm yurttaşlara ait olduğu bir egemenlik tarzı olarak otokrasi (prensin veya kralın hükümranlığı) ve aristokrasiden (asillerin hükümranlığı) farklı bir egemenlik biçiminin

ifadesiyse, cumhuriyet de despotizme karşı bir yönetim tarzının ifadesidir. Bu açıdan despotik demokrasi olabileceği gibi, aristokratik veya otokratik cumhuriyetler de olabilir. Ancak genel olarak bir despotun kendi kendine saptadığı yasaları uyguladığı, genel iradenin, hükümran olanın özel iradesi gibi icra edildiği despotik yönetim biçiminden farklı olarak cumhuriyet, yasama ve yürütme güçlerinin ayrıldığı, yasamanın ön planda olduğu bir yönetim tarzıdır. Modern anlamda cumhuriyet büyük ölçüde hukuk devleti anlamına gelmektedir (Nitekim Rousseau, cumhuriyeti, yasalarla yönetilen devlet olarak nitelendirmektedir; zaten etimolojisi itibariyle de cumhuriyet toplumun genel ve meşru organizasyonuna gönderme yapmaktadır).

Cumhuriyet fikrinin ikinci önemli boyutu, politikaya özel bir önem vermesidir. Cumhuriyet 17 yüzyıl kökenli rasyonel düşünce doğrultusunda politikanın özerkliğini öngörür. Politika bir başka alana (moral, ekonomi, bilim, din) indirgenemez. Cumhuriyetçi anlayışa göre "kendi imkânlarıyla ve olabildiğince akıl ve iradeyle kendi tarihlerini yapmak ve ortak varoluşlarının tarzlarını bulmak, sadece insanların işidir; insanlara düşer; politik otorite veya sitenin organizasyonu, bir başka temele dayanmaz; yasayı yapan şey, ne doğa, ne doğaüstü, ne töredir. Yasa insanlar tarafından, insanlar için yapılmalıdır; yani yasayı yasaya itaat edecek olanlar yapmalıdır. Bu noktadan itibaren, madem ki herkes yasaya itaat edecektir, ırk, servet ve hatta yetenek ayrımı olmaksızın herkesin yapması gerekir yasayı".[1]

Bu boyut, cumhuriyet ile laiklik arasındaki sıkı ilişkinin teorik zeminine işaret eder. Cumhuriyet, toplumu düzenlemeyi ve kamu otoritesini ele geçirmeyi hedefleyen din ya da mezheplerle bağdaşmaz. Nitekim cumhuriyetin okulu, ilkesel olarak otoriteyi, akıl ve deneyime dayandırır, özgür incelemeyi ve gelişmeyi hedefler. Böylece çocukları, aidiyetlerinin baskısından ve cemaatçi taleplerden korumaya çalışır.

Cumhuriyet fikrinin üçüncü boyutu, insan anlayışıdır. Cumhuriyet, aklın idealinden, serbest araştırmadan, özerk yargıdan, bilme ve anlama çabasından vazgeçmeyen yurttaşlarla yürür. İnsanlardan belirli bir yaşam sadeliği içerisinde bakış açılarını yükseltmelerini, kendi kalıplarının üstüne çıkabilmelerini, yurttaş olmalarını ister. Yurttaşlığa dayanmayan cumhuriyet yoktur. Kuşkusuz, *apriori* olarak belirlenmiş, sabit anlamlı ve sadece kullanımı, uygulanma alanı ve atfi değişecek bir yurttaşlık kavramı yoktur. Modern haliyle ortaya çıkışına kadar yurttaşlık, anlaşılışı kadar genişlemesi bakımından da değişmektedir. Cumhuriyetin yurttaşlığı sadece haklarıyla tanımlanan bir insan değil, yükümlülükleri de bulunan bir insan tasarımına dayanır. Yurttaşlık kavramı, hem bir kamu alanını ve bunun dışını, hem de bu alanın içerisinde, çizgisi sürekli değişen iç sınırları ayırt etmekle düzenlenir.[2] Yurttaşlık, insanların, karar, değerlendirme, danışma ve icra mekanizmalarına daha fazla katılım iradesi göstermelerini, karşı iktidarlar oluşturmalarını gerektirir. Bunlar, insanın azınlık konumundan çıkmasının koşullarıdır.

Bu husus, cumhuriyeti, sivil toplumdaki dinamiklerin, tarihte ve bugün de örnekleri görüldüğü üzere insani değerlerin dışına doğru gitmesini, sivil hareketlerin bir doğa durumuna dönüşmesini engelleyici bir çerçeve olarak düşünmeye götürür. Durkheim'ın "insanın özü ideali tasarlamak ve gerçeğe eklemektir" sözü, cumhuriyetçi yaklaşımın özünü ifade etmektedir. Burada insan, yakın düzene teslim olmaksızın uzak düzene de geçebilen, yakın düzende hapsolup kalmaksızın uzak düzene de açılabilen bir varlık gibi tasarlanmaktadır.[3] Bu, aynı zamanda insan haklarının da insanıdır. Çünkü Taguieff'in işaret ettiği gi-

1. Moscovici, P., *A la Recherche de la Gauche Perdue*, Calman-Levy, Paris, 1994.

2. Balibar, "Citoyen sujet", *Confrontations*, S. 20, 1987, s. 23-47.

3. Yakın düzen ve uzak düzen kavramları, bir varlığın veya bir öğenin diğer varlık veya öğelerle, bunların kendisiyle olan mesafesine göre ilişkili olmasını ve bağlantılar kurmasını ifade eder. Yakın düzen, bir öğenin sadece kendisine yakın olan öğelerle etkileşimini ve bir bütün oluşturmasını belirtir; bu anlamda yakın düzen, bir cemaat, aşiret, köy, kabile ilişkisidir. Uzak düzen ise tersi.



"Cumhuriyet bilme ve anlama çabasından vazgeçmeyen yurttaşlarla yürür," Millet Mektepleri açılıyor, ***Erzade Ertem arşivi.***

bi insan haklarında, bir yandan insanın kendisine neyi hak görebileceğinin ifadesi, öte yandan kendi kendini belirleme melekesi anlamında kişinin özgürlüğü fikri vardır. Ama bu ikisinden de derinde, insan haklarının talep edilmesinde, modern anlamda insanın mükemmelleştirilebilirlik imtiyazına sahip olduğu fikri vardır. Bu yaklaşım insan koşulunun iyileştirilmesi talebini ve inancını içermektedir. Taguieff'e göre insan haklarının derin anlamı şudur: İnsanlar bir takım davranışları sonsuza dek tekrarlamayacaklardır. İnsanların kaderi ne onları belirleyen içgüdüsel programlarında, ne de onları ayıran kültürel kodlardadır. Bunlar aşılabilir ve aşılmalıdır. İnsanlığın hayvanlığa hâkim olması esastır. İnsanlık kendi ampirik figürleriyle asla çakışmaz.

Cumhuriyet fikrini üç temel boyutta betimledikten sonra, önce Türkiye Cumhuriyeti'nin temel aldığı ulus tasarımını ve ardından bununla bağlantılı olarak politik topluluğun cumhuriyetçi inşasını ele alalım.

Cumhuriyet'in ulus tasarımı

Ulus kavramı Türkiye Cumhuriyeti açısından ikinci önemli hususdur. Bilindiği üzere ulusların doğuş döneminde ulusu neyin oluşturduğu ya da ulusun temelinde neyin bulunduğu konusunda iki farklı anlayış belirmiştir. Bunlar kontrata dayalı ulus anlayışı ve kolektif ruha dayalı ulus anlayışlarıdır. Bu anlayışlardan birincisi; ulusu, kökenleri ne olursa olsun aynı ilkeler etrafında iradi olarak birleşmiş bir yurttaşlar topluluğu olarak tanımlayan ve daha ziyade Fransız Devrimi'ne bağlanan anlayıştır. Kontrata dayalı ulus anlayışında, bir milliyete giriş özgür bir seçime, iradi bir katılım edimine bağlanmıştır. Önemli olan kan veya

ırk gibi doğuştan gelen özelliklerden ziyade toprak ve iradi katılım gibi sonradan kazanılabilecek türden özelliklerdir. Buna karşılık ulusu kolektif bir ruhun ifadesi olarak gören anlayış, tarihin, geleneklerin ve kökenin belirleyiciliğini öne sürmektedir. Daha ziyade Alman romantiklerine dayanan bu anlayışta, milliyet dışardan katılıma ilke olarak kapalıdır; örneğin Alman olmak, iradi bir edimin sonucu olarak değil, totolojik olarak tanımlanmıştır; Alman, zaten Alman olandır; Alman, bireyin komünoteyle özdeşleştirilmesidir.

Türkiye Cumhuriyeti, başlangıcından itibaren, ulusa aidiyeti yurttaşlık ilişkisi olarak kavramsallaştıran bir anlayış taşır. Bu anlayış 1924 yılında tesis edilen Teşkilatı Esasiye Kanunu'nda açıkça görülmektedir. Söz konusu anayasanın 88. maddesi "Türk ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle Türk" dendiğini, farklı bir etnik kökenden gelenlerin "Türklüğü iradi olarak seçmesi ve vatandaşlık kanunu mucibince Türklüğe kabul edilmesi halinde Türk olacaklarını" belirtmektedir. Öte yandan 1930'ların başında hazırlanan Medeni Bilgiler kitabında Atatürk'ün "millet, dil, kültür ve ideal birliği ile birbirine bağlı vatandaşların teşkil ettiği bir siyasi ve içtimai heyettir" şeklindeki tanımı da bu anlayışı yansıtmaktadır. Milliyete girişi, ilke olarak iradeye bağlayan ve yurttaşlığı soydaşlığa üstün tutan bu anlayış, kontrata dayalı ulus tanımının doğal bir sonucudur; bir ulusa dahil olmayı, sonradan edinilebilir özelliklere dayandırmaktadır. Burada grubu nitelendiren şeyler, o grubun soy kütüğünden kaynaklanmayıp o topraklarda belirli bir süre yaşamakla, inanç ve değerlerle, yaşam tarzlarıyla, dil ve kültürle ilgili olmaktadır. Bu tür özellikler sonradan kazanılabilirler.[4]

Politik topluluğun inşası

Tüm ulus-devletler, politik, kültürel, ekonomik bir birlik oluşturmayı hedefler. Bünyesinde topladığı farklı grupları bütünleştirmeye yönelir. Dinsel cemaatleri ve etnik toplulukları "görmezden gelerek", yurttaşlığı esas alır; yani farklılıkları dile getirmeksizin, ilke olarak insanları yurttaş yapan şeyin dışında adlandırmamak ister. Herkesin herkese karşı yasalar tarafından korunduğu, insan ilişkilerinin, hak ve görevlerin yasal bir zemine oturtulduğu bir hukuk düzeni tesis eder. Bu, cumhuriyetçi demokrasi anlayışıdır.

Cumhuriyetçi demokrasilerde devletin dayandığı topluluk ya da halk, salt tarihsel ve politik bir bütün olarak kavramsallaştırılır ve bu yaklaşım, son derece önemlidir.

Bunu Kintzler'in bir analizi çerçevesinde[5] şu şekilde açabiliriz. Tüm topluluklar (genel bir deyişle "halk"), onu oluşturacak, bir arada tutacak zihinsel bir ilke, bir kavram (notion) etrafında tasarlanır. Bu kavram nasıl oluşturulabilir? Önce bir analoji alalım: Taşın düşmesi. Galile'ye kadar ağır ve hafif cisimlerin farklı hızla düşeceği görüşü vardır; yani düşme, cisimlerin ağırlığına bağlıdır. Buradaki ağır ve hafif cisim kategorileri, betimsel kategorilerdir; karşılaştırma yöntemiyle oluşturulmuşlardır; Galile yerçekimi kavramının bu tarz bir kategorik koleksiyonla (toplamayla) değil, bir soyutlamayla elde edilebileceğini göstermiştir. Galile'nin modeli, mevcut reel koşullarda görülen bir şey değildir, ama tüm düşmeleri kavramamızı sağlayan bir modeldir.

Bu örneğe göre genel fikirler iki farklı yoldan elde edilir:

Toplama (koleksiyon) ve sınıflandırma yöntemi.

Kavram yoluyla inşa veya soyutlama yöntemi.

4. Cumhuriyet'in ilk yıllarının ardından 1930'larda bu anlayışla çelişen birtakım uygulamalar olmuştur. Ergenekon Destanı etrafında bir soykütüğü yaratarak yeni bir tarih yazma girişimleri, cumhuriyetimizin ulus anlayışından sapmalar olarak değerlendirilmelidir.

5. Kintzler, C., *La République en Question*, Minerve, Paris, 1996.

Kintzler'e göre halk kavramı da iki tarzda oluşturulabilir; ya benzerleri birleştirerek tasnif yöntemiyle ya da kavramsal inşa ve soyutlama yöntemiyle. Birinci halde, etnik, ırksal veya kültürel bir anlayışla, birtakım gözlenebilir özelliklerden (davranışlar, ritler, alışkanlıklar, töreler, inançlar) hareketle bazı insanlar birleştirilir: Et yiyenler veya ot yiyenler, camiye gidenler veya camiye gitmeyenler, ayran içenler veya Coca Cola içenler, çokeşliler veya tekeşliler, sarı saçlılar veya siyah saçlılar, vb. Bu tarz birleştirmeler en azından bir dışlama varsayarlar. Bu tür bir kavram oluşturma, uzun bir dönem boyunca, ırkçı kategorilendirmelerin temeli olmuştur. Bu bakış açısını aşabilmek için kavram düzeyine yükselmek, görünenlerin ötesine giderek soyutlama yapmak gerekmiştir.

Sınıflandırarak toplama yöntemi sağlam değildir. Polemik konusu olmayacak basit bir örneği alalım: Et yiyenler-ot yiyenler ayrımı. Diyelim ki, siz et yiyenlerden biri olarak, et yemeyi yüceltiyor ve ot yiyenleri aşağılıyorsunuz (ot yiyenler de aynı şeyi yapıyor); en uç durumda ise neredeyse insan saymıyorsunuz. Bu bir kurgu; belki siz de bunun sadece bir inanç olduğunu biliyorsunuz. Ama bu tutumunuzu sürdürmek için, başkalarıyla aranızdaki farkları abartmaya, kontrastı pekiştirmeye yönelirsiniz; diğer et yiyenlerle birlikte bir tarih, bir hikâye üretmeniz gerekir. Et yemenin hikmetini ve faziletini anlatan efsanelere ihtiyacınız vardır.

İkincisi, politik birleştirme tarzıdır. Burada halk kavramı ve benzeri birleştirmeler, olgusal cevaplara göre veya inançlara dayandırılarak doğrulanmaz. İnsanların bir halk olarak toplanması, doğal bir veri gibi düşünülmez. Buradaki toplanma, bir üretim veya inşa edimidir; takdimden temsile geçmek söz konusudur. Bu, köklerden kopmayı gerektirmez, ancak köklerin de bir veri gibi alınmamasını içerir.

Politik toplanmada, halk, kendini, temellendirilmesi gerekli bir inşa olarak temsil eder. Bu temeller konusunda, bir geleneğe veya köken kültürüne değil, kendine hesap vermek durumundadır. Politik, inşacı yaklaşımda, hiç kimse, bir aidiyet zorunluluğuna tabi değildir ve hiç bir cemaat, kendi dünya görüşü adına hüküm süremez.

Özetle halk kavramı basit değildir. İki anlayıştan birincisi, kendi kendini sunan bir şeye gönderdiğinden her tür entegrasyon fikrini dışlar; ot yiyen birisi, et yiyenlerden olamaz; onlara katılmak istediğinde ya ot yemekten vazgeçecektir veya dışlanacaktır; hem ot yiyen birisi olarak kalması, hem de onlara katılması mümkün değildir. Farklı olanın tercihi, asimilasyon ile dışlanma arasındadır; ya dışlanır, ya benzer kılınarak yutulur. Irk, kan, dinsel veya etnik aidiyete dayalı bir topluluğun hedefi, dışarda genişleme, içerde tek biçimlileşmedir.[6]

Ülkemizin bir kültürler mozayiği olduğu hep söylenmiştir. Ülkemizde olduğu gibi, bir toplum farklı kültürleri veya gelenekleri barındırdığı zaman, bunları birlikte düşünmenin üç tarzı vardır;[7] farklı kültürler ya bir yerlere yerleştirilir ve aralarında ilişki olmaz *(insertion)*, ya içlerinden birisinde özümsenir ve silinirler *(asimilation)* veya birbirleriyle bir bütün içinde bütünleşirler *(integration)*. Bu demektir ki, farklı kültürler hem kendilerini korumak, hem de bir arada yaşamak istediklerinde, entegrasyondan başka bir yol yoktur.

Entegrasyon kavramı, ancak politik toplanma tarzında anlamlıdır. Çünkü bu tarz, ancak entegrasyonla meydana gelebilir. Burada insanın kendini kendi varlığından koparıp yurttaş olarak düşünmesi gerekir. Bu anlamda hiç kimse, politik bir topluluğun doğal üyesi de-

6. Bilgin, N., *Kolektif Kimlik*, Sistem Yayınları, İstanbul, 1996; Bilgin, N., *Siyaset ve İnsan*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997.

7. Costa-Lascoux, "L'immigration au gré des politiques", *Intégration et Exclusion*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1994, s. 59-77.

ğildir; ama herkes üye haline gelebilir. Örneğimizdeki terimlerle ifade edersek, ne et, ne de ot yiyenler doğal üyedir; ama ikisi de bu topluluğa mensup olabilir. Bu anlayış, çağımızın ve ülkemizin en önemli sorunlarından biri olan çokkültürlülüğün hayata geçirilmesine en uygun model olarak görünmektedir. Çünkü bu tarz, hem kökenlerin inkârını gerektirmemekte, hem de kökene bağlı olmayan politik bir çerçeve çizmektedir. Bu çerçevede kalınarak, hem tekil bir şey, hem de yurttaş olmak mümkündür; daha somutça belirtirsek, hem "Kürt", "Boşnak" veya "Çerkez" olmak, hem de yurttaş olmak (ve dolayısıyla yurttaşlık bazında Türk olmak) kendisi olmaktan vazgeçmeksizin bir üstkimlikte birleşebilmek mümkündür. Bazı çevreler yurttaşlık ile somut insan (ampirik olarak karşımızda bulunan şu veya bu kişi) arasında hatalı bir karşıtlık kurmaktadır. Kanaatimce, Balibar'ın analizi, bu karşıtlığın özünde hatalı olduğunu gösteren iyi bir örnektir. Biliyoruz ki tarihsel perspektiften baktığımızda, ortaçağ teolojisinden modern siyaset felsefesine geçişte, insanın kavramsallaştırılmasında kuldan tebaaya, tebaadan özneye doğru bir evrim görülmektedir. Balibar'ın belirttiği üzere bu evrimde öncelikle Tanrı'nın kulu olan bir insan anlayışından, prensin tebaasına *(subjectus)*, yani bir prensin otoritesine boyun eğmiş birey (ortaçağ politik teolojisindeki karşılığıyla subditus) anlayışına geçilmektedir. Burada insan, özerk bir özne *(subjectum)* değil, tabi olandır *(subjectus)*. Tüm insanların tebaa olarak doğdukları anlayışı vardır. Tarihsel ve mantıksal olarak başlangıçta var olan bu tür insandan sonra yurttaş gelmektedir. Hak ve ödevleriyle tanımlanmış olan yurttaş, tebaadan sonra gelmekte ve tebaanın boyun eğme durumuna son vermektedir. Bu anlayışta tebaa, başlangıç insanı değildir ve burada insanlar tebaa olarak değil, özgür ve haklar bakımından eşit doğarlar. Bu anlayış değişikliği, tebaa olarak insanın ilkselliğini ortadan kaldırır; çünkü, başlangıçta, kökende var olan tebaa değil, insandır.

Karşılaştırmanın yapılacağı veya karşıtlığın kurulacağı terimler aynı nitelikte olmak zorundadır. Dolayısıyla karşılaştırmanın yurttaş ile somut insan arasında değil, yurttaş ile diğer insan kurguları (kul, tebaa, vb.) ya da kavramsallaştırmaları arasında yapılması gerekir.

Kimlik yapıları ve yurttaşlık

Politik topluluğun cumhuriyetçi inşası çokkimliklilikle ne ilkesel, ne de pratik bir karşıtlık içermez. Günlük yaşama ilişkin gözlemler, insanın kimliğinin, bir çoklu birlik *(unitas multiplex)* olarak düşünülebileceğini ve kimliğin, bir yatay bir de dikey yapısının olduğunu göstermektedir.[8] Örnek olarak kendimi verecek olursam, şu anda karşınızda yazar kimliğimle bulunuyorum; okulda öğrencilerimin önünde hoca veya profesör kimliğime, evimde baba veya eş kimliğime bürünüyorum; bunların dışında başka kimliklerim de var; bunlar bulunduğum ortamlara göre değişen kimliklerim. Bunlar benim kimliğimin yatay yapısını oluştururlar ve eğer bir benzetme yapacak olursam, bir sarmısak yapısını andırırlar. Sarmısağın "dişleri" (parçaları) gibi, birbirleriyle çelişmeden yan yana bir arada bulunurlar; zamana ve mekâna göre biri veya diğeri öne çıkar, ancak tüm bu durumlarda ben hep aynı kişi olduğum ölçüde bir birlik *(unite)* söz konusudur. Kimliğin dikey yapısı ise bir soğan yapısına benzetilebilir. Burada hiyerarşik bir yapılanma söz konusudur ve kimliklerimden biri diğerinden daha başattır; üsttedir.

Cumhuriyetçi demokrasi anlayışında yurttaşlık, tabiri caizse, soğanın en geniş tabakasını, dış kabuğunu oluşturur. Kimliğin yatay yapısına karışmayan bu anlayış, dikey yapı söz ko-

8. Graumann, C. G., "On multiple identities", *International Social Science Journal*, S. 2, 1983, s. 309-322.

nusu olunca, belirli bir renk taşıyan cemaat veya topluluk kimliklerini alta, nispeten renksiz olan yurttaşlığı ise üste koyar. Bu, farklı toplu-luk kimliklerini, kültürleri ve gelenekleri bir arada yaşatmanın, mevcut dünya koşullarındaki en uygun yoludur.



Kimliklerin dikey yapılanmasında kapsayıcı kimliklerin altkimliklerle ve dolayısıyla günlük yaşantımızla ilişkisi, çoğu kez hiyerarşik bir güç ilişkisi içersinde düşünülmektedir. En kapsayıcı kimliğe buyurucu bir güç atfedilmektedir. Ancak bunun zorunlu olduğunu sanmıyorum. Sosyal psikolojik araştırmalar,[9] sosyal temsillerin gerçekliğin kavranmasında ve günlük davranışları yönlendirmesinde etkili olabilmeleri için, bazı özellikler taşımaları gerektiğini göstermektedir. Örneğin kolektif kimliklere (etnik, dinsel veya ulusal kimlikler) ilişkin temsillerin günlük söylemlerde yer alması önemlidir. Bu durum, üyelerin gruba aidiyetlerini bildikleri ve başkalarının da bu gruba aidiyetini ayırt etmeyi sağlayan kriterlere sahip oldukları gruplarda (refleksif gruplar) gerçekleşebilmektedir. Bu gruplarda bir takım metaforlar, imajlar ve değerlendirmelerle yüklü günlük ve medyatik iletişimler, bir grup düşüncesi oluşturmaktadır. Grup aidiyeti ile grup düşüncesi arasındaki bu yakın ilişki, kolektif kimliklerin etkili olmasının koşuludur. Kolektif kimlik, sadece ait olunan gruplar hakkındaki bilgileri değil, aynı zamanda bu grupların kendi haklarında ve önemli bazı konular hakkında geliştirdikleri bilgileri içerir. Grup üyelerinin ortak söylemlere ve aynı bir meşrulaştırmalar sistemine sahip olmalarını gerektirir, vb. Ancak pratik gözlemlerimiz büyük boyutlu etnik, dinsel ve ulusal kolektif kimliklerin bu düzeye ulaşamadığını göstermektedir. Bunun en önemli nedeni, söz konusu grupların büyüklüğüdür. İnsanlar, büyük topluluklarla günlük yaşamları bakımından işlevsel ilişkiler kuramamakta, onlarda kendilerine rehber olacak bir referans sistemi veya özdeşleşme modeli bulamamaktadırlar. Cemaatimsi grupların karşı durulması zor olan cazibesinin[10] temelinde, modern toplumlardaki belirsizlikten ve farksızlaşmaktan kurtulma, koruyucu ve güven verici bir çerçeve (yuva fikri) bulma, kendimize moral planda rehberlik edecek bir referans sistemine kavuşma gibi güdülerin önemli bir rol oynadığı düşünülürse, nitelikleri ne olursa olsun, büyük toplulukların bu ihtiyaçlara cevap olamadıkları anlaşılır. Bu nedenle insanlar daha yaklaşılabilir, ulaşılabilir, dokunulabilir gerçekliği olan grupları ya da küçük cemaatleri tercih etmektedirler. Örneğin, bir büyük kente göç edenlerin hemşerilerinin yerleştiği semtlerde kök salmaya çalışması, bu ihtiyacın somut bir göstergesi sayılabilir. Cumhuriyet, bazı grupların kendilerine özgü geleneklerinin korunmasını, genel topluma veya dış gruba kıyasla iç grupla (ait olunan grup) daha fazla daya-

Bitmeyen hürriyet ve demokrasi arayışı, *TETTV arşivi.*

9. Elejabarrieta, "Le concept de representation sociale", *Des Attitudes Aux Attributions,*(der.) Deschamps et Beauvois, PUG, 1996, s. 139-150; Wagner, W., "Social representations, group affiliation and projection", *European Journal of Social Psychology,* S. 25, 1995, s. 125-139.

10. Walzer, M., "La critique communautarienne du liberalisme", *Le Banquet,* Revue du CERAP, S .7, 1995, s. 191-214.

nışmaya girilmesini, grupla özdeşleşmenin göstergelerinin sivil toplum alanında serbestçe kullanılmasını talep eden, ancak kalan konularda genel topluma entegrasyonu ve grubun özgüllüğünün ortak yasalarla bağdaştırılmasını benimseyen cemaatçi duyarlılıklara karşı düşmanlık içermez.

Öte yandan, cemaat türü toplulukların büyüklüğü kadar, bireyin onlarla ilişkisinin niteliği de önemlidir. Tenzer'den[11] kalkarak denilebilir ki, modern demokrasiler, bireyin bağımlılık ilişkisi içinde olduğu holist cemaatlerle bütünüyle uyuşmazlık gösterirler. Sözcüğün dolu anlamında özne olmanın mümkün olmadığı, "bireyselleşme öğelerinin engellendiği, cemaatin değerleri konusunda özgür yargının yasaklandığı"[12] etnik veya dinsel cemaatler, bireyliğe olduğu kadar, yurttaşlığa da aykırı bir yapıdadırlar. İnsanları bu tür ilişki ağları içine sokmak isteyen hareketler, cemaatlerin çekim gücünü oluşturan değerleri sakatlar ve bu anlamda "cemaatçilik, cemaatlere karşı" bir nitelik taşır Cemaatlere yaklaşımımızda Tenzer'in ifadesiyle, va hep ya hiç alanında değiliz; dolayısıyla günümüzde, bir yanda bir grubun taşıdığı tüm aidiyet, gelenek veya kültür yükünden mutlak arınma, öte yanda ise bu grubun ilke ve değerlerine mutlak boyun eğme arasında bir seçim yapma zorunda değiliz. Etnik veya dinsel cemaatlere aidiyeti her şey sayan anlayışla, hiç sayan anlayış arasında bir tercihe mecbur değiliz. İnsan, aynı anda bir geleneğin ve cumhuriyetin üyesi olabilir. Bu, modern demokratik özneyi ifade eden, aynı anda hem kendisi, hem de bir başkası olma durumudur.

Demek ki politik topluluğun inşası, cemaatleri yok etmeyi gerektirmez (kaldı ki bu, mümkün de değildir); sadece yurttaş kavramına engel olan şeylerden vazgeçmelerini ister. Cumhuriyetçi demokrasi, cemaatlere özel haklar talep eden ve aynı toplumda çokhukukluluğu amaçlayan cemaatçi demokrasi anlayışına karşıdır. Bu anlamda cumhuriyet, cemaatlere değil, cemaatçiliğe; geleneklere[13] değil, gelenekçiliğe karşıdır. Bazı Aydınlanmacıların geleneklerle akıl arasında karşıtlık kurması ve buna benzer bir şekilde, çeşitli toplumlarda örneklerini gördüğümüz üzere, devrim anlarında geçmişin mirasından sıyrılma çabaları, konjonktürel politikalardır. Bu türden abartılı uç tavırlar, devrimlerin pragmatiği dışında bir anlam taşımaz. Dolayısıyla cumhuriyetçi anlayış, herkesin kendisini, entegrasyon çerçevesinde düşünmesini öne çıkarır. İnsanların ortak yasalara razı oluşuna dayalı bir bütünde örgütlenmesini içeren entegrasyon, hem parçalanmaya, hem de tek bir biçimde erimeye aykırıdır. Evrensellik ufkuna yönelik bu toplanma tarzında ortak varoluş ilkesine razı olmak söz konusudur ve bu, diğerinin hakkını kabul etmek demektir. Bu husus, siyaset felsefesinde yakın zamanlarda liberalizm ve komünoteryenizm[14] (geniş anlamda cemaatçilik) ekseninde ortaya atılan tartışmalarla ilişkilendirilebilir. Liberalizm belirli bir insan doğası olmadığını, herhangi bir yaşam şeklinin veya amacının "iyi" olarak nitelenemeyeceğini ve doğrunun *(juste)* iyiye kıyasla öncelliğinin olduğunu öne sürerken, komünoteryenler (aralarında büyük farklılıklar olmakla birlikte, en ılımlılarını alırsak) insanı aidiyetleriyle birlikte ele almak gerektiğini, 'yüksüz özne' *(unencumbered self)* olamayacağını, ait olunan topluluğun amaç ve değerlerinin önemli olduğunu, vs. vurgulamaktadırlar. Cumhuriyetçiliği bu iki uç arasında üçüncü bir yol gibi düşünen bazı yazarlar (Pettit, Spitz ve kısmen Walzer) ise yurttaşın özgürlüğü üzerinde dururlar. Burada yurttaşın özgürlüğü, yurttaşın engellerle karşılaşmaması olarak değil, "onun eylemlerinin meşruluğunu tanıyan ve kendilerini bu eylemlere müdahele etmemekle görevli sayan yurttaşlar arasındaki özgür-

11. Tenzer, N., "Le communautarisme contre la communauté", *Le Banquet*, S. 7, 1995, s. 155-173.

12. Tenzer, *agm.*, s. 167.

13. Ülkemizde gelenekçi akımlar, çoğu kez bir "asrı saadet" kurgusuyla İslam'ın yükseliş dönemlerini ve genel olarak da Cumhuriyet öncesi dönemi yüceltmektedir; bunlara karşı Tanzimat'tan beri toplumumuzun yaşadığı çağdaşlaşma döneminin de, artık bizim için bir "gelenek" sayılabileceğini belirtmek gerekir. (Bu, McIntyre'ın liberalizm konusundaki tavrıdır.)

14. Komünoteryenler karşılığında, gerek "cemaat" teriminin Türkçe'deki kalıplaşmış çağrışımları, gerekse bu hareketin önde gelen isimlerinin dinsel ve etnik cemaatlere mesafeli durmaları nedeniyle, "cemaatçiler" terimini kullanmak yanlış anlamalara yol açabilir. Belki de "geniş anlamda cemaatçiler" demek daha uygun olacaktır. Komünoteryenlerin çeşitli tipleri konusunda bkz. N. Bilgin, *Cumhuriyetçilik*, Cumhuriyet Kitap, S. 424, s. 6-17.

lük"[15] olarak anlaşılmaktadır; dolayısıyla cumhuriyetçilik, negatif bir özgürlük ve özerklik ideali taşımaktadır. Komünoteryenizm, "belirli bir cemaatin hayat tarzına sıkıca bağlı kalacak... bir devlet arayışında"[16] iken, cumhuriyetçilik "herhangi bir tikel iyi kavrayışına bağlı olmayan bir gerekçe arayışında" liberalizme yaklaşmakta, yani özsel bir iyi yaşam anlayışını savunmamaktadır. Ancak bireyin özgürlüğünün, diğer bireylerinkine bağlı olduğunu savunmakla (geniş anlamda) cemaatçi anlayışa kaymaktadır, çünkü tarafsızlığın çoğulcu bir toplumda herkesce istenen bir iyi olduğu, bir davranışın veya hak talebinin değerlendirilmesinde, bunun herkesin özgürlüğüyle uyuşup uyuşmamasının temel ölçüt olduğu fikrini içermektedir. Pettit'in deyişiyle "iyi, hem sosyal bir iyi (gerçekleşmesi, çok sayıda insanın varlığını varsayan iyi), hem de ortak bir iyi (aynı zamanda, grubun diğer üyeleri için artırılamadıkça grubun bir tek üyesi için de artırılamayan iyi) olduğu takdirde cemaatçi bir ideal"[17] sayılabilir. Pettit'e göre bu tür bir değer ya da iyi, "tahakkümsüzlük olarak özgürlük"tür; bu, esas itibariyle toplumundan soyutlanmamış yurttaşın özgürlüğüdür. Spitz'in ifadesiyle, insanın kimliğinde, içinde yaşanılan topluluğun amaçlarına katılmak esastır; cumhuriyetçi ideal, bu anlamda komünoterdir. Cumhuriyetçilik insanın doğasının sosyal olduğunu varsayar. Bireyler arasındaki ilişkileri düzenleyen hakkaniyetli bir kuralın bulunmasının, iyi düzenlenmiş bir toplum oluşturmaya yeterli olmayacağı ve her toplumda insanların belirli bir iyi yaşam anlayışını (politik katılıma dayalı yaşam) izledikleri görüşündedir.

Cumhuriyetçi anlayışta ortak varoluş ilkesi, diğerinin hakkı ilkesine, o da özgürlüklerin birlikte varoluş ilkesine götürür.[18] Burada "diğeri", genel bir insan kurgusudur, şu veya bu kişi değildir; var olmayan ya da sadece bir halk sayesinde var olan biridir. Yurttaşlık, kabaca bir devlete aidiyeti belirtir; bireye birtakım hak ve ödevler içeren hukuki bir statü verir. Bu statü her devletin kendi yasalarına bağlıdır. Ancak yurttaşlık sorunu, sadece yasal veya anayasal bir sorun değildir; bireyin topluluk içinde yer alma tarzı ve politik iktidarla ilişki tarzını da içerir. Canivez'in işaret ettiği üzere[19] devlet ile toplum arasında karşıtlık gören, yani devleti topluma dışsal ve ona dayatılan bir güç gibi gören anlayış bir yana bırakılırsa, yurttaşlık belirli bir yaşama, düşünme ve inanma biçimine katılmayı içerir. Ulusal kimliği, politik topluluğun birliğini, ulusun devamlılığını ve geleneği vurgulayan bu anlayışta devlet, bir ulusal idenin somutlaşmasıdır. Devlete değerini ve kimliğini veren şey, geçmişin büyük olaylarına referans ve temel geleneklerin mirasıdır. Bu açıdan, insan, işçi/emekçi/tüketici/köken niteliğiyle yurttaş değildir; belirli bir kültüre (yaşam ve düşünme biçimine) katılımıyla yurttaştır; bu nedenledir ki, bu bakış açısı, birey-toplum ilişkilerini salt hukuki bir zemine indirgememektedir. Kaldı ki, yurttaşlığın tesisi, bir kimlik inşası ve sözcüğün dolu anlamında bir sembolik kurgu olarak sosyal bağın temelini oluşturabilir.[20] Lacan tarafından anlatılan bir öyküye göre, ölümünün yaklaştığını hisseden bir yaşlı Arap, vasiyetnamesinde mirasını üç oğlu arasında paylaştırır; büyük çocuk mirasın yarısını, ikinci çocuk 1/4'ünü ve en küçük olan da 1/6'sını alacaktır. Babalarının ölümünden sonra çocuklar miras paylaşımı için bir araya geldiklerinde, mirasın 11 deve olduğunu görürler ve bir türlü paylaşamazlar. Nihayet mahallin kadısına başvururlar. Kadı bir süre düşündükten sonra şöyle der: "Çadırımdaki deveyi alın, eğer Allah isterse, onu, nasılsa bana hemen geri verirsiniz" Gerçekten de hesap kolaylaşmıştır; büyük çocuk 6, ikincisi 3 ve üçüncüsü 2 deveyi alır. 11 deve paylaşılmıştır ve on ikinci deve yine kadıya kalır. Burada

15. Spitz, J. F., "Le Republicanisme; une troisieme voie entre liberalisme et communautarisme?" *Le Banquet*, Revue du CERAP, S. 7, 1995, s. 215-238.

16. Pettit, P., *Cumhuriyetçilik*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

17. Pettit, *age.*, s. 165.

18. Kintzler, *age.*

19. Canivez, P., (der.) *Eduquer le Citoyen?*, Haitier, Paris, 1995.

20. Bu olgu, "insanların bir durumu reel olarak tanımlamaları halinde, bu tür durumların, sonuçlarının da reel olacaklarını" öngören Thomas teoremi (1923) ve daha yakın zamanlarda da, sosyal temsiller ve sosyal biliş konusundaki araştırmalar tarafından desteklenmektedir. Bunlara göre bir yandan bu çerçevede cereyan eden olayları etkilerler. İçinde yaşadığımız durumların objektif yapılarını unutmaksızın, imajlar, izlenimler ve temsillerin, sosyal gerçekliğin tesis edici öğeleri olduğunu kabul etmek makul bir görüştür.

on ikinci deve, yani sembolik deve, hem fazlalıktır, hem de zorunludur; çünkü sosyal barış onun sayesinde kurulur. Bilindiği üzere, yapısalcı bakışta, semboller, uzlaşma yoluyla (konvansiyon sonucu) oluşturuldukları gibi, uzlaşmaları da oluştururlar. Somutlaştırırsak, bir sosyal kontrat, irade veya sembol olarak yurttaşlık bir kolektif iradenin, bir sosyal kontratın belirtisi veya sonucu olarak görülebileceği gibi, bu uzlaşmanın kaynağı olarak da görülebilir. Semboller "sosyal bağdan sonra gelmezlerse, ondan önce gelir ve onu üretirler; yani sosyal sembolü değil, sembol sosyali üretir... Sosyal bağ, ya insanların bilinçli iradelerinin ürünüdür, ya da bir yapıdır, yani tarihin dışında tesis edilmiş, yani oluşumundan, gerçekleşmesinden önce var olan bir bütünselliktir."[21] Bu iki yan birlikte düşünülebilir ve liberal düşünürler tarafından ortaya atılmış çeşitli oto-organizasyon teorileri[22] bunun mümkün olduğunu göstermektedir.

Bununla birlikte yurttaşlık basit bir hukuk ilişkisinin ötesinde bir anlam taşıdığı ölçüde, birleştirici ve bütünleştiricidir.[23] Cumhuriyetin yurttaşlık anlayışı, topluluğa entegrasyonun belirli bir tarzını öne çıkarır. Yurttaşlar, topluluğa, onun geleneksel değerlerini ve tarihini benimseyerek entegre olur. Ancak Canivez'in belirttiği gibi, hiçbir politik topluluk, her toplulukta hâkim gelenekler olsa da bir tek geleneğe dayanmaz. Öyleyse topluluğun kültürüne entegrasyon, bu geleneklerin birlikte var olması veya bazılarının çok biçimli bir kültür olarak birbirine kaynaşması imkânını sağlayan ilke ve değerlere katılımı varsayar. Ve bu, entegrasyonun sınırlarını da tanımlar. Örneğin katı bir dinsel entegrizm ile laik devletin ilkeleri arasında antagonizm vardır. Entegrizm, geleneğini sürdürebilmek için, her türden meşru politik güçten vazgeçmek zorundadır. Oysa devlet tüm dinleri aynı düzleme koyar ve bunlara, bireyin kişisel tercihine bağlı olma statüsü verir; yani onlara, aralarında diyaloga girmeyi ya da en azından pasif bir birlikte varoluşu dayatır.[24]

Cumhuriyetçi moral ve değerler

Etimolojik kökeninden de *(Res-publica)* anlaşılacağı üzere cumhuriyet, ortak iyi ve genel çıkarı öne çıkarır. Bu ister istemez yurttaşlar arasında örtük bir ahlak kontratının varlığını, bir başka deyişle dürüstlüğü ve sosyal morale uymayı içeren erdem fikrini gerektirir. Birtakım değerlerin kabulüne dayalı bu tür bir erdem anlayışı, farklı bakış açılarının birlikte bulunmasını ve diğerine saygıyı, günlük yaşama taşır. Kamusal saygı ve politik sürece katılım önem kazanır.

Katılım, bireylerde esas olarak sosyal nedenselliğe inancı; yani eylemleriyle eylemlerinin sonuçları arasında bağ kuran, kendini bir aktör olarak konumlayan, kontrol duygusu veya illüzyonu taşıyan bireyler gerektirmektedir. Küreselleşme sürecinde, sorunların çapının genişlemesi ve insanın sosyal nedenselliği kurduğu alanın daralması sonucunda politika yerelliğe mahkûm olmaktadır. Bu yapılamadığında ise kamusal yaşamdan geri çekilme ve kamu işlerine katılmama davranışları yaygınlaşmaktadır. Modern demokrasiler için de önemli bir sorun oluşturan bu durum cumhuriyetçiliğin üzerinde önemle durduğu bir husustur. Bireysel hak ve özgürlüklerin korunması, insanların kendi işidir, başkalarına havale edilemez. İnsanlar erdemli olmaz, politikaya ilgi duymaz ve kamu işlerine katılmazsa, oligarşilere zemin hazırlanır. Politika herkesin ve her bir kişinin işidir. Bireysel kanaatlara kesinlikle saygı gösterilmesi, kamuoyunun yaratılmasının bir gereğidir, bu ise demokrasiye geçişin. Bu sayede politikanın sadece dikey yanı (devlet düzeyinde politika, kurumsal po-

21. Dupuy, J. P., *Introduction aux Sciences Sociales*, Ellipses, Paris, 1992, s. 236.

22. "Totalitenn üst bir noktadan, kendi gerçekleşmesini yönlendirmeden gerçekleştiği, hareket içinde meydana geldiği bir totalizasyon süreci" tasarlayan teoriler. Buna ilişkin tartışmalar için bkz. Mauss'un "toplumun sembolik kökeni"ne ilişkin analizi, Girard'ın mimetik ve adaksal biçimleri analizi, Dupuy'un oto-organizasyon örneklerinin analizi, vb.

23. Cumhuriyetin yurttaşlık anlayışının basit bir sözleşme gibi anlaşılması, Alman romantiklerinin eleştirilerine dayanır. Politik topluluk, kuşkusuz kamusal şeye katılan bireylerin yemininden oluşmaz. Salt sözleşmeci ve iradeci anlayış, gelenekten veya tarihten geleni, zaten var olanı kavramaya acizdir. Toplumlar sadece bir kontrat eseri değildir; aynı zamanda bir tarihten kaynaklanırlar. Nitekim bu tepkilere bir cevap olarak milliyetler ilkesi öne sürülmüştür. Bu ilkeyle, halkın tanımlanmasında, bir coğrafya ve bir tarihten oluşan maddi ve entelektüel mirasa da yer verilmiştir. Tıpkı çocukluğun yetişkinliğe önceli olduğu gibi, bunların da yurttaşlığa öncel oldukları vurgulanmıştır. Ancak bu meşru itiraz, patolojik ve sapkın bir hal aldığında milliyetler ilkesinden milliyetçiliğe götürmektedir.

24. Canivez, *age.*



"Aydınlık İçin Yurttaş Girişimi"nin öncülüğünde başlayan sürekli aydınlık için bir dakika karanlık eylemi, 1997.

litika) değil, yatay yanı da (insan ile site ilişkisi veya kişilerarası ilişki düzeyindeki politika) gelişir.

Cumhuriyetin özgürlük, eşitlik ve dayanışma gibi değerlerle sıkıdan sıkıya bağlı olması ve bir moral gerektirmesi, polemiklerde, cumhuriyetin "miğferli veya çizmeli" bir düzen olduğu suçlamalarına dönüştürülmektedir; yine aynı polemiklerde, cumhuriyetin akla ve eğitime verdiği önem saptırılmakta ve onun, hakikate sahip bir elit kesimin zirveden buyurucu ve dayatıcı politikası olduğu iddiaları beslenmektedir. Sonuçta demokrasiyle cumhuriyet arasında gizil bir karşıtlık kurulmaya çalışılmaktadır.

Cumhuriyetin moralle ilişkisi, onun moral politika yanlısı olduğu anlamına gelmez. Politikanın özerkliğini temel alan cumhuriyetçi anlayış, politika ile morali birbirinden ayırır; ancak iktidarın bir pratiği olan ya da tersinden, politikada gerçekleşen bir morale sahiptir. Bazıları, cumhuriyete uygun ve zorunlu moralin, laiklik olduğu görüşünü savunmuşlardır.

Ayrıca, cumhuriyetçi yaklaşımda, hakikate sahip olma iddiası yoktur. Politika genel olarak hakikatin değil, kanaatlerin alanıdır; burada ulaşılamaz mutlak hakikat değil, 'insani doğru gibiler' önem taşır. İnsanlar tarafından kabul edilebilir veya onlara doğru görünen önemli olunca, bunun yolu da bellidir; bunlara, Beauvois'nın deyişiyle, "kamu önünde argümantasyonla ulaşılır. Hakikate değil, doğru gibiye ulaşma sanatı olan argümantasyon, yurttaşın birinci kompetansıdır; herkes onu başarabilmelidir; zira hakikat kendini dayatır (silahla, vs.), kabul edilebilir olan ise argümente edilir."[25]

Fransa'da yurttaşlık anlayışı, 18. yüzyıl sonundan itibaren önce iradeci, ardından kapasite-

25. Beauvois, J. L., "A propos de la production de l'individu et de l'ideal democratique americain", *Connexions*, S. 64, 1994, s. 109-120.

ci olmuş, somut olarak oy hakkı, başlangıçta belirli bir servete sahip olanlara, vergi verenlere, daha sonra ise erkek, yetişkin, vs olanlara verilmiştir, yani vurttaşlık belirli kompetanslara sahip olmaya dayandırılmıştır. Bu bağlamda yurttaşlık öğretiminden geçmemiş bir insan barbar sayılmıştır. Eğitimin yaygınlaşmasında büyük bir rol oynayan bu anlayışla "insanları yurttaşa dönüştürme projesi" güdülmüş, ancak eğitilmemiş halk kesimleri, "zihinsel fakirler insanlık dışında tutulmuştur" Kriegel'e göre, "İnsanlık sadece bilime, üst bir yaşam stiline dayanmaz; sadece kompetans sahiplerine ait değildir, her şeyden önce bilince dayanır" diyen Rousseau, bunu eleştirerek düzeltmeye çalışmıştır. Dekart'ın aklıselimin herkeste var olduğu anlayışına, dolayısıyla herkesin kendisi için en iyi olanı bildiği anlayışına kıyasla bir geri adım olan kapasiteci anlayış, böylece düzeltilmektedir. İnsan haysiyeti ve yargı, bilgiye veya kompetansa değil, bilince dayanır.

Cumhuriyetçi fikir, daha fazla argümantasyon yanlısıdır, politik tartışmaların ve ideolojilerin canlı tutulmasını ve yeniden canlandırılmasını gerektirir. Bu anlamdadır ki cumhuriyet, çeşitli söz almaların ve farklılıkların varlığını sürdürmelerini sağlayan bir aygıt, bir çerçeve gibi düşünülebilir. Herkesin, kendini diğerleri önünde, herkesin çıkarı için makul varlık olarak ifade etmesi, bu sayede mümkün olabilir.

Cumhuriyet genel olarak, yön bulmamıza yardımcı bir ufuk, bir fikir, bir ideal veya bir proje gibi anlaşılmalıdır. Toleransı ve diğerine açılmayı geliştirmek; "insanların öz saygılarını yükseltecek bir ortam oluşturmak",[26] güvenlik ve güven duygularını besleyecek koşulları hazırlamak gibi hedefler içeren bu proje, insanlar arasında dayanışmayı ve entegrasyon ilkesini öne çıkarmaktadır. Entegrasyon ilkesini, reaksiyoner veya kör bir cumhuriyetçiliğe yol açacak şekilde değerlendirmemek, aksine dışlayıcılığa karşı olan cumhuriyetin farklılıkları birlikte yaşatmasının temeli olarak anlamak gerekir. İnsan koşuluna daha uygun olan demokratik ve sosyal cumhuriyet, "cemaatçi" (!) gerilemeler ve aşırı bireyci sapmalar arasında sıkışan günümüz insanlarına alternatif bir çıkış yolu göstermektedir.

26. Lane, R., "Government and Self Esteem", *Political Today*, S. I, 1982, s. 5-31.

MİLLİ MÜCADELE VE CUMHURİYET'İN RESMİ BELGELERİNDE YURTTAŞLIK VE KİMLİK SORUNU*

Ergun Özbudun

Türkiye Cumhuriyeti'nde yurttaşlık ve kimlik sorununun kısa bir tebliğ çerçevesi içinde tüketici biçimde incelenemeyecek bir konu olduğuna kuşku yoktur. Burada, sadece dönemin temel resmi belgelerinde konuya nasıl bakılmış olduğu araştırılacak ve bu ipuçlarının yardımıyla birtakım sonuçlara varılmaya çalışılacaktır.

Osmanlı Devleti'nin son on yılları yoğun bir kimlik tartışması içinde geçmiş, Osmanlı kimliğini tanımlamada başlıca üç tez (Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük) ya da Yusuf Akçura'nın deyimiyle "üç tarz-ı siyaset" çarpışmıştır. Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasıyla Arap vilayetlerinin mütareke sınırları dışında kalmış olması ve savaş yılları içindeki Ermeni tehciri bu sorunu bir ölçüde basitleştirmiş olmakla birlikte, son on yıllarda Osmanlı seçkinlerinin zihinlerini bu kadar yoğun şekilde işgal etmiş bulunan kimlik sorununun, Milli Mücadele, hatta Cumhuriyet yıllarında birdenbire ortadan kalkması elbette beklenemezdi.

Milli Mücadele yıllarının siyasal söyleminde Türklük ve Türk milliyetçiliği deyimlerinin telaffuz edilmediği görülmektedir. Gerçi Atatürk'ün 22 Mayıs 1919 tarihli ve Samsun'dan Sadaret'e yazılan raporunda, millet "yekvücut olup hâkimiyet esasını, Türk duygusunu hedef ittihaz etmiştir"[1] denilmişse de, dönemin temel resmi belgelerinde kullanılan dil, daha geleneksel niteliktedir. Mesela Erzurum Kongresi beyannamesinin birinci maddesinde Doğu illerinden söz edilirken, bunların "hiçbir sebep ve bahane ile yekdiğerinden ve camia-i Osmaniye'den ayrılmak imkânı tasavvur edilemeyen bir kül" oldukları ifade edilerek şöyle devam edilmiştir: "Saadet ve felakette iştiraki tam kabul ve mukadderatı hakkında aynı maksadı hedef ittihaz eyler. Bu sahada yaşayan bilcümle anasır-i İslamiye yekdiğerine karşı mütekabil bir hiss-i fedakâri ile meşhun ve vaziyet-i ırkiye ve içtimaiyelerine riayetkâr öz kardeştirler." Aynı beyannamenin 6'ncı maddesinde de, "Şarki Anadolu vilayetlerinde ekseriyet-i kahireyi İslamlar teşkil eden ve harsi, iktisadi tefevvuku Müslümanlara ait bulunan ve yekdiğerinden gayri kabili infikâk, öz kardeş olan din ve ırkdaşlarımıza meskûn memalikimiz"den söz edilmektedir.[2]

Sivas Kongresi beyannamesinde de hemen hemen aynı ifadelerle, Mondros Mütarekesi "tarihindeki hududumuz dahilinde kalan ve her noktası İslam ekseriyet-i kahiresiyle meskûn olan memalik-i Osmaniye aksamı yekdiğerinden ve camia-i Osmaniye'den gayr-ı kabil-i tecezzi ve hiçbir sebeple iftirak etmez bir kül teşkil eder. Memalik-i mezkûrede yaşayan bilcümle anasır-ı İslamiye yekdiğerine karşı hürmet-i mütekabile ve fedakârlık hissiyatiyle meşhun ve hukuk-u ırkiye ve içtimaiyeleriyle şerait-i muhitiyelerine tamamiyle riayetkâr öz kardeştirler"denilmiştir (madde 1) Beyannamenin diğer maddelerinde de "Camia-i Osmaniye" (madde 2) "Memalik-i Osmaniye" (madde 3), "Ekseriyet-i İslamiye" (madde 6) gibi ifadeler kullanılmıştır. Beyannamenin 9. maddesinde milli teşkilata "Anadolu ve

* Nuri Bilgin tarafından yayıma hazırlanan *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* (Bağlam Yayınları, 1977) adlı kitaptan alınmıştır.

1. *Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 1991, s. 25.

2. Kansu, Mazhar M., *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1986, C. 1, s. 114-115.

Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti" adı verilirken, "bilcümle Müslüman vatandaşlarımız bu cemiyetin aza-yı tabiiyesindendirler" denilmiştir.[3]

Misak-ı Milli de benzer şekilde şu hükmü taşımaktadır. "...hatt-ı mütareke dahil ve haricinde dinen, ırken ve emelen müttehit ve yekdiğerine karşı hürmet-i mütekabile ve fedakârlık hissiyatiyle meşhûn ve hukuk-u ırkiye ve içtimaiyeleriyle şerait-i muhitiyelerine tamamiyle riayetkâr Osmanlı İslam ekseriyetiyle meskûn bulunan aksamın heyet-i mecmuası hakikaten veya hükmen hiçbir sebeple tefrik kabul etmez bir küldür."[4]

Bu temel bilgilerde ilk dikkati çeken husus, Türklük, Türk milleti, Türk milliyetçiliği gibi deyimlerin bir kere bile olsun kullanılmamış, milli topluluğun Osmanlılık ve Müslümanlık gibi geleneksel kriterlerle tanımlanmış olmasıdır. Daha da önemlisi, bu topluluk, monolitik (yekpare) bir kütle olarak algılanmamakta onun çeşitli unsurlardan (bilcümle anasır-ı İslamiye) oluştuğu kabul edilmektedir. Bu çeşitli unsurları birbirine bağlayan bağlar, "öz kardeşlik", "karşılıklı saygı ve fedakârlık duygusu", "saadet ve felakette tam ortaklık" ve "aynı mukadderatı paylaşma" arzusudur. Belki daha da ilginci, her üç belgede de hemen hemen aynı ifadelerle, bu unsurların "hukuk-u ırkiye ve içtimaiye"lerine ve "şerait-i muhitiyeleri"ne (çevre şartları veya özellikleri) "tamamiyle riayetkâr" olunacağından söz edilmiş olmasıdır. Gene ilginç bir nokta, Erzurum ve Sivas kongreleri tartışmalarında bu kavramları açıklığa kavuşturacak hiçbir açıklamanın yapılmamış bulunmasıdır. "Irksal ve toplumsal haklar" nelerdir, "çevre şartları" ile ne kastedilmektedir, bunlara "tamamiyle riayetkâr"olunması nasıl sağlanacaktır? Bu belirsizliğe rağmen, sözü geçen belgelerle verilmek istenilen mesajın, kültürel kimlikler bakımından çoğulculuğu benimseyen, hatta bu kimlikleri hukuk planında koruyan ve güvence altına alan bir "çeşitlilik içinde birlik" mesajı olduğu kuşkusuzdur. Unsurların "şerait-i muhitiyelerine" riayet ise, geniş kapsamlı bir yerinden yönetim şeklinde yorumlanabilir. 1921 tarihli Teşkilatı Esasiye Kanunu'nun, Türkiye'nin ne o ana kadar, ne de daha sonra gördüğü genişlikte bir yerel yönetim öngörmüş olması da bu bağlamda açıklanabilir.[5]

Milli Mücadele yıllarında bu tür bir söylemin benimsenmiş olmasının nedenleri nelerdir? Bülent Tanör'e göre "ulusçu ve yeni bir terminolojinin kullanılmasının nedenleri çeşitlidir. Muhtemelen, Türk ulusçuluğunun henüz billurlaşmış olmaması, İtilaf blokunun etnik bölünme yaratma planlarını boşa çıkarma niyeti vb. ilk başta akla gelen nedenlerdir."[6] Gene Tanör, yeni oluşan devlete "Türk devleti değil" "Türkiye devleti" adının verilmiş olmasını da anlamlı bulmaktadır: "Ulusal Kurtuluş Savaşı esas olarak Türk milliyetçiliğinin damgasını taşımakla birlikte, Türk olan ve olmayan unsurların antiemperyalist birliğini temsil ediyordu... Bu bakımdan 'Türkiye Devleti' ibaresi, etnik kökeni, dili ve kültürü ne olura olsun, belli bir siyasal coğrafya (Misakı Milli sınırları) içinde yaşayan insanların siyasal birleşmesinin en üst noktası olan yeni devleti bütün kucaklayıcılığıyla ifade ediyordu."[7]

Milli Mücadele yıllarında milliyetçi bir söylemden özenle kaçınılmış olmasını, dönemin siyasal gerekleriyle açıklamak uygundur. Bu gerekler, Milli Mücadele'yi yürüten milliyetçi kadroları, zafere ulaştıktan ve rejimi konsolide ettikten sonra devam ettirmeyecekleri bazı ittifaklara zorlamıştır. Bu ittifaklardan biri İslamcı muhafazakâr kesimlerle, diğeri de Türkler dışındaki Müslüman etnik gruplarla yapılmış olan ittifaklardır. Baskın Oran bu durumu şöyle açıklamaktadır: "Kurtuluş Savaşı'nın seçkinleri bu etnik grupları büyük bir ciddiyetle dikkate almak, bunlarla gene karşılıklı anlaşmaya dayanan koalisyonlara girmek zo-

3. İğdemir, U., *Sivas Kongresi Tutanakları*, Türk Tarih Kurumu Ankara, 1986, s. 113-115.

4. Kansu, *age.*, C. 2, s. 541.

5. Parla, T., "şeraiti-muhitiye" deyimine daha farklı bir anlam vermektedir. Ona göre bu deyim, "civar ülkelerdeki dinen ve harsen Müslüman ve Türk nüfusuna yapılacak muamele"ye bağlı olarak, yani, "karşılıklılık" ilkesi çerçevesinde Türkiye'deki azınlık haklarının kapsamının belirleneceğini anlatmaktadır: Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, C. 3; Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Oku, İletişim Yayınları, İstanbul 1992, s. 190, 203-204. Oysa Atatürk'ün söz konusu konuşmasının daha yakından incelenmesi, karşılıklılık imasının, Türkiye'deki Hıristiyan azınlıklara ilişkin olduğunu açıkça göstermektedir. Atatürk 1 Mart 1992 tarihindeki bu konuşmasında Milli Mücadele belgelerindeki dili aynen tekrarlayarak, Türkiye halkı camiasında "hukuk-u ırkiyeye, hukuk-u içtimaiyeye ve şerait-i muhitiyeye riayet, siyaset-i dahiliyemizin esas noktalarındandır. Dahili teşkilat-ı idaremizde bu esas noktanın, halk idaresinin bütün manayı şamiliyle layık olduğu derece-i inkişafa isal edilmesi siyasetimizin icabatındandır" demiştir.

runluluğunu duymuşlardır... (S)eçkinlerin Kurtuluş Savaşı'nda demokratik yoldan çözmek zorunda oldukları sorunların başında, Türkler dışındaki Müslüman etnik gruplarla anlaşmak gelmektedir. Çünkü hem azınlıklarla hem işgal kuvvetleriyle, hem Sultan'ın ordularıyla ve hem de iç ayaklanmalarla uğraşan milliyetçiler, bir de Müslüman milliyetler sorunuyla uğraşamayacaklardır. Bu durumda, zaten büyük sorun çıkarmakta olan Çerkeslerin yanında, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da yaşayan geniş bir etnik grup olan, üstelik yaşam koşulları ve gelenekleri sonucu 'sert ve müsellâh' insanlar olarak bilinen Kürtler büyük önem kazanmıştır... Önder, Kürtlerle anlaşmaya ve onların ayrılık yaratmadan Türklerle birlikte savaşım vermesine olağanüstü önem vererek bu yolda çaba göstermektedir... M. Kemal Paşa Kürtlerle Türkleri birbirine bağlayan iki ortak noktayı dile getirerek bağlaşma önerisinde bulunmaktadır. İslam dini ve Ermeni tehlikesi."[8] Atatürk'ün 1 Mayıs 1920 günü TBMM'de yaptığı konuşma da, kendisinin bu konudaki duyarlılığını çok iyi ifade etmektedir: "Burada maksut olan ve Meclis-i âlinizi teşkil eden zevat yalnız Türk değildir, yalnız Çerkes değildir, yalnız Kürt değildir, yalnız Laz değildir. Fakat hepsinden mürekkep anasır-ı İslamiye'dir, samimi bir mecmuadır. Binaenaleyh bu heyet-i âliyenin temsil ettiği... emeller, yalnız bir unsur-u İslam'a münhasır değildir. Anasır-ı İslamiyeden mürekkep bir kütleye aittir. Bu mecmuayı teşkil eden her bir unsur-u İslam, bizim kardeşimiz ve menafii tamamiyle müşterek olan vatandaşımızdır."[9]

Milli Mücadele yıllarının çokkimlikliliği ve çeşitlilik içinde birliği vurgulayan bu çoğulcu söyleminden Cumhuriyet'in Türk milliyetçiliği söylemine nasıl ve ne zaman geçildi? Bu konuda kesin bir sınır çizgisi çizmek imkânsız görünmektedir. Ancak rejim, konsolide oldukça, çoğulcu söylemin unutulduğu ve giderek Türk milliyetçiliğinin vurgulandığı bir gerçektir. Bu da Atatürk ve Milli Mücadele'nin yönetici kadrolarının, daha baştan beri Türk milliyetçiliğine dayanan yeni bir devlet kurma kararlılığında oldukları, ancak Milli Mücadele'nin yukarıda değinilen gerekleri nedeniyle o yıllarda bunu telaffuz etmemeye özen gösterdikleri görüşüne haklılık kazandıracak niteliktedir. Başka bir deyişle, burada da, Atatürk'ün "tatbikatı birtakım safhalara ayırmak ve... kademe kademe yürüyerek hedefe vasıl olmaya çalışmak" şeklinde özetlediği[10] liderlik stratejisinin bir örneğine tanık olunmaktadır.

Kemalist rejimin henüz tam konsolide olmadığı yıllarda yapılan 1924 Anayasası'nın görüşülmesi sırasında kimlik, daha doğrusu Türk olmayan Müslüman etnik grupların statüsü konusunun hiç gündeme gelmemiş olması ilginçtir. Vatandaşlıkla ilgili 88. maddenin görüşülmesi sırasında sadece Müslüman olmayan azınlıkların durumu söz konusu edilmiştir. "Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın (Türk) ıtlak olunur" yolundaki komisyon tasarısını eleştiren Hamdullah Suphi Bey, Müslüman olmayan azınlıkları kastederek şunları söylemiştir: "Türk harsını kabul ediniz. Ondan sonra size Türk deriz. Fakat siz lisan ayrılığı, mezhep ayrılığı, devlet ayrılığı güdünüz. Ondan sonra geliniz ve bana deyiniz ki, bizi Türk telakki et. Eğer böyle muhalif iseniz, elimden gelmez. Çünkü ruhumun inanmasına imkân yoktur." Buna ve benzer eleştirilere karşı komisyon mazbata muharriri Celâl Nuri Bey, komisyon metnini hukuki gerekçeler ve özellikle Lozan Antlaşması'nın getirdiği yükümlülükler bağlamında şöyle savunmuştur: "Eskiden bir Osmanlı sıfatı vardı, bu sıfat cümleye şamildi. Bu sıfatı ortadan kaldırıyoruz. Yerine bir Türk Cumhuriyeti kaim olmuştur. Bu Türk Cumhuriyeti'nin de bilcümle efradı Türk ve Müslüman değildir. Bunla-

6. Tanör, B., *Kurtuluş Üzerine 10 Konferans: Türkiye 1918-1923,* Der Yayınları, İstanbul, 1995, s. 69.

7. Tanör, B., *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri, 1789-1980,* Der Yayınları, İstanbul, 1995, s. 211. Tanör'ün gözlem ve yorumuna katılmakla beraber "Türkiye Devleti" ibaresinin kullanılmış olmasının tek başına fazla anlam taşıdığından kuşkuluyum. Anayasaların ve devletlerin millete değil, ülkeye izafeten adlandırılması daha olağandır. Mesela Federal Almanya Cumhuriyeti, Macaristan Cumhuriyeti, Polonya Cumhuriyeti, Romanya Cumhuriyeti, Bulgaristan Cumhuriyeti gibi. Nitekim 1921 Anayasası'ndan sonraki anayasalarımız da, Türk milli kimliği üzerindeki tüm vurgulamaya rağmen, "Türkiye Devleti" deyimini muhafaza etmişlerdir.

8. Oran, B., *Atatürk Milliyetçiliği: Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme,* Dost Kitabevi, Ankara, 1988, s. 98-99.

9. *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri,* Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1961, s. 73-74.

10. Kemal Atatürk, *Nutuk,* C. 1, Türk Devrim Tarihi Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1960, s. 14-15.



Atatürk 10. Yıl Nutku'nu okurken, 1933.

rı ne yapacağız? Ortada bir Rum var, bir Ermeni var, bir Yahudi var, türlü türlü anasır var. Lelülhamd bir ekaliyettir. Bunlara eğer Türklük sıfatı vermeyecek olursak ne diyeceğiz... Türkiyeli hiçbir mânayı müfit değildir." Sonuçta Hamdullah Suphi Bey'in teklifiyle 88. madde, "Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle Türk ıtlak olunur" şeklini almıştır.[11] Bunun anlamı, Müslüman olmayan azınlıkların eşit vatandaşlık haklarına sahip oldukları, fakat sosyolojik anlamda Türk olarak algılanmadıklarıdır.[12] Etnik bakımdan Türk olmayan Müslüman azınlıklardan hiç söz edilmiş olmaması, bunların da Türklük kavramı içerisinde düşünüldüğü, dolayısıyla Türklüğün tanımlanmasında hâkim unsurun hâlâ din bağı olmaya devam ettiği şeklinde yorumlanabilir. Türkiye ile Yunanistan arasında yapılan ahali mübadelesinde dilin değil din bağının esas alınması ve anadilleri Türkçe olan Ortodoks Karaman Rumları'nın mübadeleye dahil edilmesi de bunun bir kanıtıdır.

Miliyetçilik ve milli kimlik sorunlarının CHP tüzük ve programlarına[13] yansımasına gelince, 1927 tarihli CHP Nizamnamesi, CHP'yi "Cumhuriyetçi, halkçı, millivetçi, siyasi bir cemiyet" olarak tanımlamakta (madde 1) ve "vatandaşlar arasında en kavi rabıtanın dil birliği, fikir birliği olduğuna kani olarak Türk dilini ve Türk kültürünü bihakkın tamim ve inkişaf ettirmevi" temel ilke olarak kabul etmektedir (madde 5). 1931 CHP Programı milleti, "dil, kültür ve mefkûre birliği ile birbirine bağlı vatandaşların teşkil ettiği bir siyasi ve içtimai heyet" olarak tanımlamıştır (madde 2). Bu tanım, 1935 tarihli programda da, öztürkçeleştirilmiş olarak aynen tekrarlanmıştır (madde 2). Gene 1931 ve 1935 programlarında milliyetçilik ilkesi açıklanırken, "Fırka, terakki ve inkişaf yolunda ve beynelmilel te-

11. Gözübüyük, A. Ş.,-Zekâi Sezgin, *1924 Anayasası Hakkındaki Meclis Görüşmeleri*, AÜSBF Yayınları, Ankara, 1957, s. 436-41.

12. Toker'e göre "1924 Anayasası'nı yapan meclis milliyetçilik yönünden, Türklük üzerinde son derecede hassastır... Azınlıklar, ancak vatandaşlık gibi bir şekil meselesi bakımından Türk addedilmektedirler. Milliyet yönünden ise, bu sıfata sahip olabilmek, Türk soyundan gelen ve Türk kültürünü benimseyenlerin hakkıdır... Lozan gibi bir hukuki engel karşısında anayasamıza, milliyetçiliğin bundan



23 Nisan 1920, 1. TBMM açılırken.

mas ve münasebetlerde bütün muasır milletlere muvazi ve onlarla bir ahenkte yürümekle beraber Türk içtimai heyetinin hususi seciyelerini ve başlı başına müstakil hüviyetini mahfuz tutmayı esas sayar" denilmiştir (İkinci Kısım, B). 1943 programında insanlık cemiyeti "bağımsız ve eşit milletlerden oluşan bir büyük aile" Türk milleti de bu ailenin esaslı bir parçası olarak tanımlanmış, ayrıca Türk milliyetçiliğinin hiçbir millet için "zarar düşünmediği" ve "her milletin insanlığa değerli hasletlerini takdir ve teşvik ettiği" belirtilmiştir.

Bu metinlerde ortaya konan millet ve milliyetçilik anlayışı, başka milletlerle olan ilişkiler bakımından şovenizm, yayılmacılık ve saldırganlıktan uzak, barışçı ve insancıl bir anlayış; iç hukuk bakımından da etnik ya da ırksal unsurları öngörmeyen, kültür, ülkü ve kimlik ortaklığına dayanan sübjektif millet anlayışıdır.[14]

Atatürk'ün millet anlayışının en açık ve ayrıntılı şekilde ifade bulduğu kaynak, muhtemelen Medeni Bilgiler kitabıdır. Atatürk'ün çok önem vererek kendi el yazısıyla kaleme aldığı ve uzun yıllar orta dereceli okullarda Yurttaşlık Bilgisi ders kitabı olarak okutulmuş bulunan bu eserde Atatürk, "bir harstan (kültürden) olan insanlardan mürekkep cemiyete millet denir dersek, milletin en kısa tarifini yapmış oluruz" demek suretiyle, kökleri Ernest Renan'dan kaynaklanan sübjektif ve kültürel millet anlayışını benimsemiş olduğunu açıkça ifade etmektedir. Milletin, çağdaş düelere uygun bilimsel bir tanımını yapma gereğine işaret eden Atatürk, "ikinci derecede unsurları göz önüne almayarak mümkün olduğu kadar her millete uyabilecek" olan şu daha geniş tanımı da vermektedir:

"a) Zengin bir hatıra mirasına sahip bulunan;

daha açık ifade ile yansıması o gün için imkânsızdı"; Yalçın Toker, *Milliyetçiliğin Yasal Kaynakları,* Toker Yayınları, İstanbul, 1979, s. 364.

13. CHP tüzük ve programlarının ilgili bölümleri için, bkz., Parla, *age.*, s. 19-51.

14. Parla, *age.*, s. 32, 40-41.

b) Beraber yaşamak hususunda müşterek arzu ve muvafakatte samimi olan;

c) Ve sahip olunan mirasın muhafazasına beraber devam hususunda iradeleri müşterek olan insanların birleşmesinden meydana gelen cemiyete millet namı verilir. Bu tarif tetkik olunursa, bir milleti teşkil eden insanların rabıtalarındaki kıymet, kuvvet ve vicdan hürriyetleriyle insani hisse gösterilen riayet, kendiliğinden anlaşılır. Gerçekten, maziden müşterek zafer ve yeis mirası; istikbalde gerçekleştirilecek aynı program; beraber sevinmiş olmak; beraber aynı ümitleri beslemiş olmak; bunlar elbette bugünün medeni zihniyetinde, diğer her türlü şartların üstünde mana ve şümul alır."

Görülüyor ki, bu tanım, tümüyle sübjektif unsurları içermektedir. Atatürk, "her millete uyabilecek olan" bu genel tanımın yanı sıra "Türk milletinin oluşumunda etkili olduğu görülen tabii ve tarihi" olguları da şöyle sıralamıştır: "a) Siyasi varlıkta birlik; b) Dil birliği; c) Yurt birliği; d) Irk ve menşe birliği; e) Tarihi karabet (akrabalık); f) Ahlaki karabet." Ancak Atatürk, "Türk miletinin oluşumunda mevcut olan şu şartların" hepsinin birden diğer milletlerde bulunmayabileceğini de hemen ilave etmektedir. Atatürk'ün ilk sırada saydığı "siyasi varlıkta birlik"ten kastettiği, bağımsız bir devletin yönetimi altında birlikte yaşama olgusudur. Dil birliği de, Türk milletinin ortaya çıkışında ve varlığını sürdürmesinde çok önemli rol oynamıştır. Atatürk'e göre "Türk dili, Türk milleti için mukaddes bir hazinedir. Çünkü Türk milleti geçirdiği nihayetsiz badireler içinde, ahlakının, geleneklerinin, hatıralarının, menfaatlerinin, yani bugün kendi milliyetini yapan her şeyin dili sayesinde muhafaza olunduğunu görüyor. Türk dili, Türk milletinin kalbidir, zihnidir."

Atatürk Türk milletini oluşturan unsurlar arasında "ırk ve menşe (köken)" birliğine de değinmiş olmakla beraber, bundan saf ırk teorisini ve ırkçı millet anlayışını kastetmediği, şu açıklamalarından kolayca anlaşılmaktadır: "Türk milletinin her kişisi, birtakım farklarla ve fakat umumi surette birbirine benzer. Bazı yapılış farklarını ise tabii bulmak lazımdır. Çünkü, Mezopotamya, Mısır vadilerinden başlayan malum tarihten evvel Orta Asya, Rusya, Kafkasya, Anadolu, dünkü ve bugünkü Yunanistan, Girit, Romalılardan evvel Orta İtalya, velhasıl Akdeniz sahillerine kadar yayılmış ve yerleşmiş ve bu başka iklimlerin tesiri altında, başka başka cinslerle binlerce sene yaşamış, kaynaşmış, bu kadar eski ve bu kadar büyük bir insan cemiyetinin bugünkü çocuklarının tamamı tamamına birbirine benzemeleri mümkün müdür?.. Türk kavmini yalnız bir noktada, iklimi aynı dar bir mıntıkada belirmiş zannetmek doğru değildir."

Nihayet, Atatürk'e göre "ahlakın, millet teşkilinde yeri çok büyüktür, mühimdir." Ahlakın kaynağı, toplumdur, millettir. "Gerçekten ahlakiyet, hususi fertlerden ayrı ve bunların üstünde ancak içtimai, milli olabilir. Milletin içtimai nizam ve sükûnu, günümüzde ve gelecekte refahı, saadeti, selameti ve güvenliği, medeniyette ilerlemesi ve yükselmesi için insanlardan, her hususta ilgi, gayret, nefsin feragatini, gerektiği zaman seve seve nefsinin fedasını isteyen, milli ahlaktır."

Atatürk, Türk milletinin oluşumunda etkili gördüğü unsurlar arasında din birliğini saymamıştır. Ona göre "din birliğinin de bir millet teşkilinde müessir olduğunu söyleyenler vardır. Fakat biz, bizim gözümüz önündeki Türk milleti tablosunda bunun aksini görmekteyiz. Türkler İslam dinini kabul etmeden evvel de büyük bir millet idi. Bu dini kabul ettikten sonra, bu din, ne Arapların, ne aynı dinde bulunan Acemlerin ve ne de sairenin Türklerle birleşip bir millet teşkil etmelerine tesir etmedi."

Görüldüğü gibi Atatürk, Türk milletini ırk esasına dayanarak tanımlamamış, Alman nasyonal sosyalizminde önemli yer tutan "saf ırk" safsatalarının anlamsızlığını açıkça ortaya koymuştur. Atatürk'ün Türk milletiyle ilgili şu tahlilleri de, onun ırkçılıktan ne kadar uzak olduğunu kanıtlamaktadır. Atatürk diyor ki:

"a) Siyasi varlığımızın haricinde, başka ellerde, başka siyasi zümrelere, isteyerek veya istemeyerek mukadderat ortaklığı etmiş, bizimle dil, ırk menşe birliğine malik ve hatta yakın uzak tarih ve ahlak yakınlığı görülen Türk cemaatleri vardır. Tarihin bir hadisesinin neticesi olan bu hal, Türk milleti için elem verici bir hatıradır, fakat Türk milletinin tarihen ve ilmen teşekkülündeki asaleti, tesanüdü asla haleldar edemez.

b) Bugünkü Türk milleti siyasi ve içtimai camiası içinde kendilerine Kürtlük fikri, Çerkeslik firki ve hatta Lazlık fikri veya Boşnaklık fikri propaganda edilmek istenmiş vatandaş ve milletdaşlarımız vardır. Fakat mazinin istibdat devirleri mahsulü olan bu yanlış adlandırmalar, birkaç düşman aleti, gerici beyinsizden başka hiçbir millet ferdi üzerinde, kederlenmekten başka bir tesir doğurmamıştır. Çünkü bu millet fertleri de, tüm Türk toplumu gibi aynı ortak geçmişe, tarihe ve ahlaka, hukuka sahip bulunuyorlar.

c) Bugün içimizde bulunan Hıristiyan, Musevi vatandaşlar, mukadderat ve talihlerini Türk milliyetine vicdani arzularıyla bağlandıktan sonra kendilerine yan gözle yabancı nazarıyla bakılmak, medeni Türk milletinin asil ahlakından beklenebilir mi?"[15]

Bütün bunlarla birlikte, tek parti dönemindeki Türk milliyetçiliğinin şoven, hatta ırkçı unsurlardan tümüyle arınmış olmadığı yolunda gerek sağ milliyetçi görüşlü yazarlar, gerek sol düşünceye yatkın düşünürler tarafından ciddiyetle incelenmeye değer iddialar ortaya atılmıştır. Baskın Oran, "dil ve tarih girişimlerinde milliyetçiliğin şovenlik ve hatta ırkçılıkla olan sınırı oldukça oynak ve ince olmuştur" yargısına; "Vatandaş Türkçe konuş" kampanyalarını, askeri okullara girmenin "Öz Türk ırkından" olmak şartına bağlanmasını, Türk ırkının antropolojik özellikleri konusundaki araştırmaların teşvik edilmesini ve zamanın CHP Umumî Kâtibi Recep Peker'in *İnkılap Dersleri*'ndeki "insanlık tarihi virminci yüzyıla açılırken... tek bir şey, Türk kanı bütün bu gürültüler içinde temiz kalmıştı... Dünyaya batırlık örneği gösteren Osmanlı ordusunun yüksekliği... bu orduları yaratan bay Türk ulusunun kanındaki yücelikten ileri geliyordu" yollu sözlerini dayanak göstermektedir.[16] Ancak Oran, sonuç olarak, "Atatürk milliyetçiliğinde kesinlikle Türkiye toprağıyla sınırlı bir milliyetçilik söz konusudur ve bunun tek odak noktası yalnızca 'ortak kültür' ölçütleriyle tanımlanabilen Türk Ulusu kavramıdır... Atatürk... din ölçütünü ve... ırk ölçütünü kullanmak istememiş... Anadolu gibi her bakımdan karmaşık bir toplumda tutunumu sağlamak için yalnızca ve yalnızca 'ortak kültür' ölçütüne dayanan bir ulus kavramının geçerli olabileceğini görmüştür... Avrupa'nın ırkçı rejimlerden çok etkilendiği bir dönemde Atatürk milliyetçiliği kesinlikle ırkçı olmamıştır. Dönemin en sivri yasası olan 1934 İskân Kanunu bile 'Türk kültürüne bağlılık' teriminde odaklaşmaktadır" yargısına varmaktadır.[17]

Benzer şekilde Taha Parla da, Kemalist milliyetçiliğin, hukuki, kültürel ve hümanist cephesinin yanında, "hiç de munis olmayan" ikinci bir yüzü daha olduğunu ileri sürmektedir. Parla'ya göre "Kemalist Türk milliyetçiliğinin... ikinci ve hiç de munis olmayan etnik egemenlikli iç siyaset yüzü... etnik olarak... birlik, teklik anlamındadır... Kemalizm'in 'Milli-

15. İnan, A., *Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1969, s. 18-25, 351-383.

16. Oran, *age.*, s. 157-59.

17. Oran, *age.*, s. 231-237. Askeri okullara girişle ilgili uygulama için, bkz., Toker, *age.*, s. 383.

yetçilik' ilkesi, azınlıklar konusunda... bir etnik egemenlik, tekelcilik, dışlayıcılık boyutu da taşır... Kemalist Türk milliyetçiliğinin, iç politikada hukuki ve kültürel milliyetçi olan birinci yüzünün yanında, ezilmiş ulusların defansif milliyetçiliğini aşan, ırki-etnik şoven milliyetçi bir ikinci yüzü daha olduğunu teslim etmek gerekiyor."[18]

Bir siyasal söylemin kendi bünyesinde bazı iç çelişkiler taşıması, zamana, mekâna ve şartlara göre bu söylemi oluşturan unsurlardan bazılarının ön plana çıkması, diğerlerinin zaman zaman daha geri plana düşmesi, çok yadırganacak bir olay değildir. Kemalist söylemde de, sadece milliyetçilik konusunda değil, mesela demokrasi, birey hürriyetleri, laiklik ve devletin ekonomideki rolü gibi diğer temel sorunlarda da birbiriyle çelişik ifadeler bulunabilir. Türk siyasal hayatına otuz yıla yakın egemen olmuş, bu süre içinde çok değişik şartlara uyarlanmak ve çok değişik sorunlarla mücadele etmek zorunda kalmış bir siyasal akım içerisinde zaman zaman değişik uygulamaların ön plana çıkmasını doğal görmek gerekir. Üstelik, 1930'lu yıllar gibi Avrupa'nın çok büyük bölümüne otoriter, ırkçı milliyetçilik anlayışının egemen olduğu bir dönemde, bunun -bizce tali- bazı yönlerinin Türkiye'de görülmesi değil, bu etkinin bu kadar sınırlı kalmış olması hayret edilecek bir husustur. Bir siyasal söylemin sağlıklı olarak değerlendirilmesi, o söylemin bir bütün olarak ve döneminin şartları içinde incelenmesini, ana doğrultularıyla geçici ve tali sapmaların birbirinden ayrılmasını gerektirir. Kemalizmin milliyetçilik söylemi bir kül halinde ele alındığında, onun hukuki ve kültürel cephesinin çok daha ağır bastığına kuşku yoktur.

Ne var ki bu saptama, Türk milletinin ana tanımlayıcı unsuru olarak kabul edilen kültür birliğinin hayli yekpare (monolitik) bir biçimde algılandığı gerçeğini değiştirmemektedir. Devlete sadakat ve siyasal vatandaşlık kavramlarını aşan bu anlayış, ülke içindeki çeşitli altkimliklerin tanınmasına ve hukukça himaye görmesine imkân vermemiştir. Bugün tartışılması gereken temel sorun, bu yekpare kültür birliği anlayışının aynen mi devam ettirileceği, yoksa şemsiye bir Türk kimliği altında altkimliklerin serbestçe ifadesine ve geliştirilmesine imkân verecek tarzda değişime mi uğrayacağıdır.

18. Parla, *age.*, 207-211. Belirtmek gerekir ki, Parla'nın bu yorumuna dayanak yaptığı demeçler (Buharalı temsilcilere "karındaş" olarak hitap edilmesi, Türklerle Bulgarların aynı soydan geldiklerinin belirtilmesi, sporcularla sohbet sırasında ırkın geliştirilmesinden söz edilmesi, Keriman Halis'in dünya güzeli seçilmesi dolayısıyla Türk ırkının asil güzelliğinin vurgulanması, Ermenilerin bu ülkede hiçbir hakkının -bu, ancak toprak talebi hakkı olarak yorumlanabilir- olmadığının ifade edilmesi) değindikleri konular itibariyle hayli marjinal niteliktedir. Bu yoruma hak verdirebilecek yöndeki tek beyanın, Atatürk'e değil, Mahmut Esat Bozkurt'a ait olması da dikkat çekmektedir.

Ergun Özbudun, Prof. Dr.
Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi

TÜRKİYE'DE KİMLİK POLİTİKALARININ DOĞUŞU*

Ayşe Ayata

Türkiye'de her zaman çokkültürlü gruplar olmuş, ama kimlik politikaları ancak son dönemlerde Türk politik sistemi için merkezi bir önem kazanmıştır Birçok araştırmada bunun, devletin baskıcı önlemleriyle ertelenmiş geç bir gelişme olduğu öne sürülmüştür. Bu argümanları reddetmeyecek, ama farklı bir yaklaşım getireceğim. Türkiye'de 1980'li yıllarda kimlik politikalarının ortaya çıkmasını hızlandıran ya da başlatan bazı sosyoekonomik gelişmelere dikkat çekmeye çalışacağım. Bunların söz konusu gelişmelerin tek nedeni olduklarını savunmayacağım. Tersine, diğer birçok uluslararası, kültürel ve politik faktör de bu süreçte rol oynamış olabilir.

1980'li yılların başı iki çelişkili eğilimle tanımlanabilir. Askeri darbe ciddi siyasi istikrar ve baskı önlemleri benimsemiş, aynı zamanda da eski liberal yönelimli anayasanın yerine, katı ve kontrol yönelimli bir anayasa getirmiştir. Bu nedenle, seçimle gelen ilk hükümet ekonomide liberalizmi savunuyor, dünya ekonomisiyle tam entegrasyonu hedefliyordu. Türkiye 1980'lerde, tümü de daha açık, rekabetçi bir pazar ekonomisi geliştirmeye yönelik köklü değişimler yaşamıştır. On yıl boyunca sürdürülen bilinçli globalleşme politikası büyük ekonomik dönüşümlere yol açmış, ama yararları bütün nüfus tarafından eşit biçimde paylaşılmamıştır. 1980'lerde kır-kent nüfus oranında yüzde 20'lik bir değişim olmuştur.[1]

1970'lerden farklı olarak köylüler, sanayide istihdam olanağı bulunan kentlere göçmemişlerdir. Bunun sonucu olarak işsizlik oranı artmıştır. Gelir diferansiyelleri de genişlemiştir. Yaşam, özellikle toplumun yoksul kesimleri için çok güçleşmiştir. GSMH'da alt sınıfların payı ciddi ölçüde azalmıştır.[2] Sosyal yardım hizmetleri kısıtlanmış ya da ihtiyaç duyanların yalnızca bir bölümüne ulaşabilmiştir.

Liberal ekonominin ortaya çıkması, Türkiye'nin ekonomik ve toplumsal yapısını değiştirdi, ama politik liberalizmle tamamlanmadı. Sistemin yeni politik talepleri karşılayamaması, giderek sistemin bizzat kendisi konusunda tartışmalar ve rahatsızlık yarattı. Toplumsal sınıflar arasındaki dengesizliklerin büyümesi nedeniyle yoksul kesimlerin hoşnutsuzluğunun artması, öfke ve huzursuzluklara yol açtı. 1990'lı yıllar Türkiye'de bu huzursuzluk ve öfkenin dile getirilmesine ve bunlara yanıt verme çabalarına sahne olmuştur ve olmaya devam etmektedir.

Globalizm sonucu enternasyonalizmin artmasına ve devletler arasındaki sınırların erimesine karşın, kimlik politikalarının daha da önem kazandığı öne sürülmüştür. Bu durum, kültürün homojenleşmesine karşı bir savunma olarak algılanabilir. Türkiye'de 1990'lı yıllarda kimlik politikası, bir yandan artan eşitsizliklere, öte yandan da toplumsal, politik ve kültürel egemenliğe karşı protestoyu ifade etmenin bir aracı haline gelmiştir. Öte yandan uluslararası konjonktür, bu protestonun ekonomik bir mücadele yerine kimlik söylemine kanalize edilmesine katkıda bulunmuştur.

* Daha önce *New Perspectives on Turkey*, dergisinde (S. 17, güz 1997) yayınlanan bu yazı Zülal Kılıç tarafından çevrilmiştir.

1. DİE, *Statistical Yearbook*, DİE Yayınları, Ankara, 1985.

2. Şenses, F., *Türkiye'de Gelir Dağılımı, Gelirin Yeniden Dağıtımı ve İşgücü Piyasaları*, Ankara, 1990; Özmucur, S., *Yeni Milli Gelir Serisi ve Gelirin Fonksiyonel Dağılımı Geçici Tahminleri 1968-1994*, Boğaziçi Üniversitesi Araştırmaları, İstanbul, 1985.

Türkiye'de kimlik politikaları yeni toplumsal hareketler biçimini almamıştır. Ülkede birkaç çevre grubu, birkaç barış hareketi örgütleyicisi, daha da az sayıda insan hakları aktivisti vardır. Buradaki tek istisna, büyüyen kadın hareketidir. Türkiye'de ne yeni değerler, ne de yeni politik katılım biçimleri fazla destek bulmamıştır. Ancak, ülke çapında bir örgütlenme olarak taşıdığı büyük potansiyel açısından kadın hareketine kısaca değinecek ve bunun diğer gruplarla bir karşılaştırmasını yapmaya çalışacağım.

Cumhuriyet dönemi reformlarından en çok yararlanan kadınlar olmuştur. Yeni kimlik politikalarının bazı sonuçları eşitsizlikleri artırmış, Türkiye'de kadınların konumuna karşı bir tehdit oluşturmuştur. 1990'larda kadın grupları bir yandan Batı'daki feminist hareketlerin etkisiyle yeni talepler öne sürmekte, bir yandan da Cumhuriyet reformlarının, ulus-devletin ve laikliğin savunmasında aktif roller üstlenmektedirler. Kadınlar farklı biçimlerde örgütlenmekte, hem politik baskı grupları oluşturmakta, hem de yardımsever amaçlarla bir araya gelmektedirler. Başarılı örgütlenmeler gerçekleştiren İslamcı kadınlar olmasına karşın, orta sınıf kadınların çoğunluğu laikliğin korunması konusunda duyarlıdır ve laiklik yanlısı aktivistlerin önemli bir kesimini oluşturmaktadır. Şimdi periferilerde örgütlenerek etkilerini ülkenin en ücra köşelerine kadar yaymaktadırlar. Kadın gruplarının başarısı önemli ölçüde cumhuriyetçi ideolojinin savunusuyla ilişkilendirilmiş ve artan globalleşme çabalarından olumlu etkilenmiştir. İç farklılıklarına karşın, hareketin çoğunluğu Cumhuriyet rejimini engelleyici değil, geliştirici bir faktör olarak görmektedir.

Türkiye'deki kimlik politikaları uluslararası alanda Kürt ayaklanması ve İslam "fundamentalizmi" aracılığıyla duyulmuştur. Gerçekten de bunlar iki ana bileşeni oluşturmaktadırlar. Ama aynı derecede önemli bir üçüncü boyut, yani Alevilerin tepkileri, aynı derecede dikkat çekmemiştir. Bunların her birini tek tek tartışarak, son dönemdeki gelişme çizgilerini incelemeye çalışacağım.

Kürtler

Türkiye'deki etnik gruplar 29 dil grubundan ve çok sayıda mezhep ve tarikatı içeren üç dinden oluşur.[3] Türk toplumunun yüksek düzeyde çokkültürlü olmasına karşın, Türkiye'de "etnik" sözcüğü her zaman Kürtlerle bağlantılandırılmıştır. "Kürt", Ortadoğu'da dört devlet arasında politik olarak bölünmüş, aralarında din ve dil farklılıkları olan bir grubu ifade eden genel bir kavramdır. Türkiye'de Kürtler iki İslam mezhebine bağlı olup, yüzde 30'u Alevi, yüzde 70'i Sünnidir. Sünniler de kendi içlerinde Şafi ve Hanefi tarikatlarına ayrılırlar. Dil açısından Kurmançi konuşanlar en büyük grubu oluşturmaktadır, ama neredeyse tümüyle farklı bir dil olan Dımili konuşanların sayısı da az değildir. Ayrıca, Kurmançi'ye daha yakın bir dil olan Sorani de konuşulmaktadır.[4]

Kürtlerin Cumhuriyet döneminin başlangıcındaki durumu sosyal ve politik olarak incelendiğinde, modern laik bir devletin temsil ettiği şeylerin antitezini oluşturdukları görülür. Kürt toplumunun en belirgin özelliği, aşiret reisleri ve Nakşibendi şeyhleri gibi ara kurumlardı. Çok sayıda farklı dil konuşan tabi bir ırktılar. Çoğunlukla göçebe olduklarından, devlet sınırları bile anlamsız kalıyordu. Devlet aygıtları olmadığı gibi, aydınları, geniş bir eğitilmiş insan zümreleri de yoktu. Kürtler homojenleşmeye ve giderek artan entegrasyona karşı çıkmaya çalıştılar. 1920'li ve 1930'lu yıllardaki ayaklanmaların tümünü ordu, düşman aşiretleri birbirine karşı kullanarak bastırdı. Bu ayaklanmalara çağdaş anlamda ciddi

3. Andrews, P., *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 1989.

4. Izady, M. R., *The Kurds: A Concise Handbook*, Taylor and Francis, Londra, 1992.

bir halk katılımı olmadı, çünkü aşiret ve din bağlılıklarını yansıtan bu ayaklanmaların meşruiyeti de bu temellerden kaynaklanıyor, milliyetçiliğe dayanmıyordu.

1930'lardan 1980'lere kadar geçen yaklaşık elli yılda bölgede önemli politik karışıklıklar yaşanmadı. Türkiye'nin doğusunda Kürtlerin yaşadığı iller Osmanlı döneminde ülkenin batı kesimlerinden ekonomik olarak tecrit edilmişti. 1920'lerde Türkiye, Irak ve Suriye arasında yeni ulusal sınırlar çizilerek, Kürtlerin çoğunluğunun yaşadığı bölge bölündü ve alanlar ekonomik olarak da birbirlerinden koptular. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk on yıllarında Kürtler yalnızca ülkenin batısından değil, bir zamanlar ekonomik bütünsellik taşıyan bir bölgeden de kopmuş oldular.

Şu anda Türkiye ve Kürtler, her şeyden önce, zor ve bazen acılı bir ekonomik entegrasyon süreci yaşamaktadır. Birinci olarak, 1960'lardan itibaren batı Türkiye'ye göç eden milyonlarca Kürt sayesinde artık Kürtlerin ülke çapında kişisel ilişkileri ve ağları oluşmuştur. İkincisi, artık meta ticareti başlıca ülkenin batı kesimleriyle yapılmaktadır. Devletin Gündeydoğu Anadolu Projesi (GAP) gibi projelere ekonomik yatırımları genişlemiş ve derinleşmiştir. GAP aracılığıyla arazi sulaması sonucunda tarım üretiminde 14 kat artış beklenmekte ve yörenin dünyanın önde gelen buğday üreten bölgelerinden biri haline geleceği anlaşılmaktadır. Üçüncüsü ve daha da önemlisi, Güneydoğu'daki bazı illerde kök salmakta olan sanayileşme muhtemelen bölgenin geleneksel yapısında değişikliklere yol açacaktır.

Bölge, tarihinde ilk kez, bütün bu büyük altüst oluşlar içinde, hızla Anadolu ve Avrupa ile bütünleşmektedir. Bunun kalıcı ve köklü sonuçları olacaktır. 1980'lerde ve özellikle 1990'larda sosyal ve ekonomik olarak büyük farklılaşmalar gösteren Kürtlerin önemli bir kesimi geleneksel yurtlarının dışında yaşamakta, Gaziantep'ten Antalya'ya uzanan Akdeniz sahiline, büyük kentlere ve Avrupa'ya yerleşmektedir.

Türkiye'deki Kürt göçünün dört boyutu vardır. Bunlardan birincisi göçebelerin düzlüklerdeki köylere yerleşmeleri, ikincisi bölge içinde köyden kente göç, üçüncüsü ise batı Türkiye'ye ve büyük kentlere göçtür. Kürtlerin Türkiye'nin diğer kesimlerine dağılmasından önce bile, doğu Türkiye kentlerinde nüfusun çoğunluğunu Kürt olmayanlar meydana getirmekteydi. Bu nedenle, Kürtlerin son otuz yıldaki nüfus hareketleri, sayısal olarak egemen oldukları yörelerin kentlerinde bile kentsel etnisite sorunları yaratmıştır. Dördüncü göç eğilimi mülteci ve göçmen işçi olarak Avrupa'ya yönelmiş, burada etnik bilince sahip bir diaspora yaratmıştır.

Türkiye'nin halen karşı karşıya olduğu kentsel etnisite sorunu, farklı grupların rekabet içinde bir arada yaşamasına yol açmaktadır. Bu iki yönlü bir süreçtir. Bir yandan, artan etkileşim farklılıkların bilincine varılmasına neden olarak, güçlü bir "onlar" ve "biz" duygusu yaratmaktadır. Kentsel ortamlarda Kürtler yalnızca diğer dil gruplarıyla farklılıklarının bilincine varmakla kalmamakta, ülkenin değişik bölgelerindeki Kürtlerin varlığından da haberdar olmaktadırlar. Dil ve yaşam koşullarındaki bu yakınlık onların kendilerini kolektifler olarak görmelerine yol açmakta, bazılarında bir "azınlık bilinci" gelişmektedir. Azınlık bilinci sayesinde ağlar geliştirmekte, bu ağlar da onların politik güçlerini ifade etmeleri ve kaynak tahsisinde yeni talepler öne sürmeleri işlevini üstlenmektedirler. Bu süreç aracılığıyla, diğerleri karşısında grup kimliklerini tanımlamaya başlamaktadırlar.

Öte yandan, kent toplumunda uyum ve entegrasyon süreçleri son derece güçlüdür. Kürt-

lerin ana yönelimleri bu entegrasyon eğilimi doğrultusundadır. Kentlerdeki küçük ayrışmış toplulukların gayri resmi etnik ağlar, kültürel örgütlenmeler ve ekonomik ve politik çıkar hareketleri gibi uygulamalarının tümü, ayrılmaktan çok Türk siyasasıyla daha fazla entegrasyona yöneliktir. Ülkenin batı kesimlerinde bir Kürt kimliği oluşturabilirler, ama kendilerini belirgin bir kimliğe göre sınıflandırdıklarında bile bu hâlâ egemen toplumun bir parçası olarak yapılmış bir kategorizasyondur. Kürt kimliği bir ayrılma ya da içe kapanma aracı olmaktan çok, farklılıklarını açıklama, iletişim ağlarını kurma, kaynaklarını seferber etme ve iktidar aracıdır.

Ne var ki, kentlerdeki etnik ilişkiler her zaman sorunsuz değildir. Tersine, gerginlikler ve güçlü bir şiddet potansiyeli vardır. Türk toplumu, içinde büyük eşitsizlikler olan bir toplum haline gelmiş, Batılılaşma ve laiklik bölgesel ve kentsel seçkinlerle kitleler arasındaki farkları artırmıştır. Özellikle de son yirmi yılda büyüyen gelir farklılıkları nedeniyle, toplumsal sınıfların ekonomik konumları ve yaşam biçimleri arasındaki uçurum derinleşmiştir. Bu bağlamda, Kürtlerin özgül bir konumu vardır. Birincisi, özellikle de ekonomik potansiyel açısından Kürtler dikey farklılaşma gösteren bir gruptur. Büyük servet sahibi Kürtler vardır. Son yıllarda çok zengin ve tanınmış bazı Kürt işadamları ortaya çıkmıştır. İkincisi, Kürtler arasındaki dikey bağlantılar aşiret kültürü ve feodal kültür nedeniyle güçlüdür ve kentsel ortamda etnik ağlar aracılığıyla pekişmektedir. Üçüncüsü, Kürtler çeşitli nedenlerle iş yaşamını ve küçük girişimciliği tercih etmektedirler ve kentsel alanlarda kimi ticaret alanlarında tekel hâkimiyeti kurmuş durumdadırlar. Öte yandan, çok sayıda Kürt ya işsizdir ya da inşaat sektörü gibi güvencesi olmayan işlerde çalışmaktadır.

1980'den bu yana yüzbinlerce Kürt ekonomik nedenlerle köylerini terk ederek kentlere gelmiştir. Ülkedeki genel sıkıntıyla çakışan bu göç, bazılarını iş pazarında çok güvencesiz konumda bırakmış, gecekondu bölgelerindeki akrabalarına bağımlı kılmıştır. Büyüyen eşitsizlik Türkiye'deki bütün etnik grupları etkilese de, her grup bunu ülkenin ortak bir sorunu olarak değil de, "kendi" sorunu gibi görme eğilimindedir. Eğitim seviyelerinin daha düşük olması ve dil sorunları, Kürtlerin bu sorunu daha keskin bir biçimde hissetmesine neden olmaktadır. Ayrıca, PKK'nın şiddet eylemleri, dökülen kana oranla şaşırtıcı derecede düşük olmakla birlikte, belli bir Kürt düşmanlığı yaratmıştır. Öte yandan, güçlü, dayanışmacı, dikey örgütler ve bunların zora başvurması zaman zaman kentlerdeki diğer komşu grupları onlardan uzaklaştırabilmektedir. Bütün bu faktörler çatışma tohumlarını ekmektedir.

Kısacası, iç farklılaşmalarına rağmen Kürtler kent yoksullarının önemli bir oranını oluşturur. Ulus-devletin var olan normlarına göre davrandıklarında herhangi bir olumsuz ayrımcılıkla karşılaşmamakta, dolayısıyla milletvekili, cumhurbaşkanı ve her şey olabilmekte, ancak kolektif bir öz kimliğe sahip olma hakları tanınmamaktadır. Örneğin, çok yakın zamanlara kadar kamusal alanlarda Kürtçe konuşmak yasaktı ve cezalandırılırdı. Bu da birçok Kürtte, özellikle de eğitimli kesimlerde, öfke yaratmıştır. Bu yasak son on yılda kaldırılmıştır. Kürtçe yayım ve yayın yapmak artık mümkündür. Cumhuriyet'in etnik gruplara yönelik politikası homojenlik üstüne kurulu eşitlik olmuştur. Çoğulculuk taleplerinin, farklı özellikleri vurgulayarak ayrımcılığa yol açacağından, bunun da eşitsizlikleri artıracağından korkulmuştur.

Bu politikalara gösterilen kabul ve tepki son seçim sonuçlarına yansımıştır. İlk kez bir parti, Halkın Demokrasi Partisi (HADEP), seçime etnik bir gündemle ve Kürtler için, ayrı-

lıkçı olmasa da, kimi federalist istemlerle katılmıştır. Ülke genelindeki oyların yalnızca yüzde 4,1'ini alan partinin oylarının dağılımı çok anlamlıdır. Nüfusunun çoğunluğu Kürt kökenli olan illerde HADEP oyların ortalama dörtte birini almış, iki seçim bölgesinde bu oranı neredeyse yarıya çıkarmıştır. Ancak, bu illerde en çok oy alan parti genellikle İslamcı Refah Partisi olmuştur. Bu sonuç etnik ve politik bilince sahip olunduğuna ve Türk egemenliğine karşı tepki duyulduğuna işaret etmektedir. Ama asıl şaşırtıcı olan kentlerdeki sonuçtur. Göç etmiş büyük bir Kürt nüfusa sahip kentlerde bile, bu etnik partinin oyları çok düşük seviyelerde kaldı. Örneğin, Kürtlerin nüfusun yarısını olmasa bile, üçte birini oluşturduğu söylenen Adana ve İçel'de HADEP oyları yüzde 7 ile sınırlı kaldı. Daha büyük metropoliten alanlarda yüzde 4'ün altında kalan bu oran, bazı sosyalist oyları da içeriyordu. Kentli ve göçmen Kürtler federalist etnik ayrılıkçılara ve Kürt milliyetçilerine oy vermediler. Tersine, etnik olmayan partilere oy vererek, daha fazla entegrasyondan yana tercih kullandılar. Muhtemelen, kentsel etnisiteyi yaşadıktan sonra, etnik kimliklerini daha fazla vurgulamanın kentlerdeki statüleri üzerinde olumsuz etkisi olabileceğinden, daha fazla ayrımcılığa ve eşitsizliğe yol açacağından korkmuşlardı. Bu seçim sonuçları Cumhuriyet politikalarının başarısı ve başarısızlığının iyi birer göstergesidir: Bu politikalar kentlerde başarılı, Kürt bölgelerinde ise baskıcı olmuşlardır.

Avrupa'ya göç Kürt etnisitesine yeni bir boyut eklemiştir. Kürt milliyetçiliğinin beşiği Kürdistan diye adlandırılan bölge değil, Avrupa'dır. Kürtler birçok nedenle Avrupa'ya göçmüşlerdir. Nedenlerin çoğu ekonomik nitelikli olmakla birlikte, Kürtler etnik gerekçelerle birçok ülkeden siyasi iltica hakkı alabileceklerini keşfettiler. Bu haktan yararlanmak için politik bir kimlik göstermeleri gerekliydi. Batı'da, göçmen toplulukları arasında çokkültürlülük, çok çeşitli nedenlerle ve özellikle de ev sahibi ülkelerin politik sistemine uyum sağlanabilmesi için teşvik edilmektedir.[5]

Türkiye'de Kürtler son altmış yıldır ilk kez iki yönlü bir baskı altındadırlar. Kentli Kürtler devlet ve toplumla daha fazla bütünleşmektedirler ve bütünleşmenin bu ülkede kaynaklara ulaşabilmenin en önemli yolu olduğunun farkındadırlar. Kürt milliyetçileri ise ayrılıkçı baskı yapmaktadır; bazı Kürtler böylece yeni bir kimlik edinmekte, bu kimlik aracılığıyla da farklı kaynaklara ulaşabilmektedirler. Kürtler sivil toplumun, devletin ve uluslararası güçlerin etnik kimlik boyutunun yanı sıra, ekonomik, toplumsal ve politik boyutlara da sahip baskısını hissetmektedir.

Aleviler

Sesleri daha az duyulsa da, Alevi toplumu da Kürt nüfus kadar köklü ve dramatik değişiklikler yaşamıştır. Türkiye'nin her yöresinde Alevi köyleri olmakla birlikte, Aleviler geçmişte hemen tümüyle kırsal bir nüfus oluşturuyorlardı. Özellikle de Orta Anadolu'nun doğusunda yoğunlaşmışlardı. Son 40 yılda çok sayıda Alevi köyden kente göç etmiştir. Bugün ise Alevilerin çok büyük çoğunluğu kentlidir ve Ankara nüfusunun yaklaşık yüzde 25'ini, İstanbul nüfusunun ise yüzde 15-20'sini Aleviler oluşturmaktadır.

Alevilerin Osmanlı döneminin başlarından bu yana bir karşı kültürleri olmuştur. Osmanlı politikalarına direnmiş, böylece kendilerini Sünnileşme baskılarından korumuşlardır. Osmanlı'nın çokdilli, kentli, elitist kültürü karşısında Aleviler göçebe, pastoral, verleşik dini kurallara karşı olan Türk unsurları temsil etmişlerdir.[6] Ancak bu kültürel muhalefet, doğa-

5. Soysal, Y., *Limits of Citizenship*, Chicago University Press, Chicago, 1994.

6. Vergin, N., "Din ve Muhalif Olmak: Bir Halkın Dini Olarak Alevilik", *Türkiye Günlüğü*, S. 17, 1991.

sı itibariyle laik olan Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde çok önemli olmuştur. Merkez sağ hükümetlerin iktidara geldiği 1950'lere kadar, Aleviler Cumhuriyet'in ateşli savunucuları olmuşlardır. Ama o tarihten sonra devlet, kamu yaşamında Sünni uygulamaların giderek artan egemenliğine paralel olarak dini etkinliklerini genişletmiştir. Devlet (Osmanlı döneminin tersine) Alevileri potansiyel bir tehdit olarak görmemektedir. Şimdi eğilim tersine dönmüştür; devletin artan Sünnileşmesini kendileri için bir tehlike olarak gören Alevilerdir.[7] Bu güçlü tehdidin, kendi özgün kimliklerini korumalarını çok güçleştireceğinden korkmaktadırlar. Öte yandan, Batılılaşma ve kentleşme onlara diğer bir açıdan baskı yapan homojenleştirici faktörlerdir. Geleneksel olarak küçük ve kapalı toplulukların dini olan, Aleviliğin kimliğini kentsel alanlarda koruması son derece zorlaşmıştır.

Diğer birçok etnik gruptan farklı olarak, Sünni ve Alevi topluluklar arasında hep keskin ayrımlar olmuştur. Karma evlilikler hemen hiç yoktur ve tarih boyunca, büyük çoğunlukla kırsal kesimde ve kendi ayrı köylerinde yaşayan Alevilerle Sünniler arasındaki ilişkiler asgari düzeyde olmuştur. 1960'lardan bu yana köyden kente göç sonucu, iki toplum arasındaki etkileşim artmış, bu nedenle de şimdiye kadar gizli kalmış farklılık ve çelişkiler su yüzüne çıkarak, açık çelişki ve çatışmalara yol açmıştır.

Başlıca sorunlu alanlardan biri, İslam'ın farklı uygulanma biçimlerinden kaynaklanan kültürel alandır. Aleviler genelde düzenli namaz kılmak gibi kimi İslami uygulamalara daha az uymakta, bu da onların dini çarpıttıkları söylentisine neden olmaktadır. Öte yandan, giderek kentleşmeleri Alevilerin, başta toplumsal cinsiyet rolleri olmak üzere, daha modern ve laik yaşam biçimlerini benimsemelerine yol açmıştır.[8] Alevi kadınlar kamusal yaşamın tüm alanlarına daha çok katılmaktadırlar. İstihdam oranları, eğitim düzeyleri belirgin biçimde daha yüksek, kapanma biçimleri ise Sünni kadınlara göre daha az baskıcıdır.[9] Bu da gruplar arasında namus ve cinsiyet rolleri konusunda yeni sorular yaratmakta, Sünni aileler böylesi "günahkâr" kişilerle ilişkiye girmek istemediklerinden aralarındaki uçurumu derinleştirmektedir.[10]

İkinci sorunlu alan sınıftır. Son otuz yılda Aleviler iki tür toplumsal hareketlilik yaşamışlardır. İlk aşamada, köyden kente ve Avrupa'ya göç, onlara yukarı doğru hareketlilik için önemli olanaklar sunmuştur. Gerek yurtdışında, gerekse örgütlü sanayi sektöründe istihdam olanaklarından yararlanan işçilerin önemli bir bölümünü Aleviler oluşturmuşlardır. Her iki durumda da, görece iyi bir gelir kazanmışlar, tüketim malları satın almış ve küçük yatırımlar yapmışlardır. Birdenbire kentsel alanlardaki gerçek işçi sınıfının büyük kesimlerini oluşturmuş, çocuklarının eğitimle elde edilebilecek orta sınıf mesleklere sahip olmasını hedeflemişlerdir. 1980'lere kadar, politikadaki yükselen sosyal demokrasi dalgasına ülkedeki ekonomik büyüme eşlik etti ve Aleviler sola ve sendikalaşmaya yatkınlıkları dolayısıyla politik açıdan önemli bir grup haline geldiler. 1970'ler boyunca gerek merkezi hükümette, gerekse belediyelerde kimi kez nüfus oranlarını da aşan bir güç kazanmaya başlayan Aleviler, 1980'lerden bu yana, politik ve ekonomik olarak aşağı doğru bir hareketlilik yaşamaktadırlar. Ücretlerdeki düşüşe paralel olarak örgütlü işçi sınıfının önemi azalmış, bu nedenle toplumsal bir grup olarak ekonomik durumları kötüleşmiştir. Şimdi bu aşağı doğru hareketlilik eğilimine yeni bir boyut katılmıştır: Önemli bölümü sosyal demokrat belediyelerde istihdam edilen Alevilerin işlerini, görevi devralan yeni sağcı yönetimler tehdit etmekte ya da ellerinden almaktadırlar. Ayrıca, aralarındaki dikey dayanışma bağları zayıftır. Güçlü

7. Ayata, S., "Patronage Party and State, the Politization of Islam in Turkey", *The Middle East Journal*, S. 50(1), 1995, s. 40-57.

8. B. Gökçe, B., *Gecekondularda Ailelerarası Geleneksel Dayanışmanın Çağdaş Organizasyonlara Dönüşümü*, TC Başbakanlık Kadın ve Sosyal Hizmetler Müşavirliği Yayınları, Ankara, 1993.

9. Acar, F., "Bireylerarası İlişkiler ve Cinsiyet Rolleri" *Gecekondularda Ailelerarası Geleneksel Dayanışmanın Çağdaş Organizasyonlara Dönüşümü*, B. Gökçe ve ark. (der), TC Başbakanlık Kadın ve Sosyal Hizmetler Müsteşarlığı Yayınları, Ankara, 1993.

10. Güneş-Ayata, A., "Kentsel Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Etnik Kimlik, *Cumhuriyet Demokrasi ve Kimlik*, N. Bilgin (der.), Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, s. 197-205.

bir burjuva kesimleri yoktur.[11] Topluluk olarak dikey farklılaşma yaşamamış, iş dünyasına fazla ilgi göstermeyerek, eğitim aracılığıyla hareketlilik kazanmayı tercih etmişlerdir. Eğitimli orta sınıfın toplumsal statüsü ve gelir düzeyi son on yıldır düşmektedir. Bu nedenle, çocukları için koydukları hedefler açısından bile beklentileri umutlu değildir.

Politikada, Aleviler sosyal demokrat partilerde etkinliklerini artırmışlardır, ama sol bir bütün olarak prestij ve güç kaybına uğramıştır. Soldaki Alevi egemenliği bu ideolojinin daha da marjinalleşmesine yol açmıştır. Solculukla Alevilik, sağcılıkla Sünnilik arasında bir bağ kurulması, iki toplum arasındaki çelişki potansiyelini güçlendirmiştir. Aradaki farklılıklara ideolojik bir boyutun da katılmasıyla meydana gelen bazı açık çatışmalar, İstanbul'da bir ayaklanma ve Sivas'ta bir otelin yakılmasıyla sonuçlanmıştır. Alevi toplumu dayanışmacıdır ve bir muhalefet geleneğine sahiptir. Kardeşlik türü örgütlenmenin geleneksel avantajları, kırsal alanlardaki izole toplulukları, toplumsal sınıf ve yaşam biçimi açısından homojenlikleri ve karşılıklı yardım ağları bu dayanışmayı pekiştirmiştir. İslamcılardan ve militan milliyetçilerden duydukları korku sonucu, toplumlarını politik bir yapı halinde seferber etmiş, hatta bazen "silahlı" savunma örgütleri oluşturmuşlardır. Bu silahlı örgütlenmelere bir örnek İstanbul'daki Gazi Mahallesi olaylarında görülmektedir. Bir Alevi kahvesine meçhul bir kişi tarafından ateş açıldığında, silahlı Alevi gençleri çok kısa (bir saatten az) bir süre içinde harekete geçmişlerdir. Sayıları artan Alevi dernekler; onların kimliklerini politikleştirmekte, Aleviliğin yalnızca bir dini uygulama değil, solculuğu, toplumculuğu, paylaşmayı içeren bir kültürel kimlik olduğu iddia edilmektedir.

Alevi toplumuna yönelik bir diğer tehdit, devletin giderek daha fazla Sünnileşmesidir. Cumhuriyet'in klasik laik ideolojisi, ülkeyi 1950'den beri neredeyse sürekli yöneten sağ kanat hükümetlerce ihlal edilmiştir. Devlet Sünni uygulamaları, doğru İslami uygulamalar olarak kabul etmiş ve hizmetleri buna göre düzenlemiştir.[12] Alevi uygulamalar dikkate alınmamıştır; Alevilerin kendi cenaze törenlerini yapmalarına bile izin verilmemektedir. Kaynaklardan aldıkları pay yalnızca dini faaliyetlerde değil, diğer kamusal alanlarda da azalmaktadır. Örneğin, poliste (enformel olarak) ayrımcılığa maruz oldukları kanısındadırlar. Bu doğru olmasa bile, Aleviler İslam "fundamentalizmi"nin yükselişi ve bunun Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki egemenliği karşısında ayrımcılığa uğradıkları duygusundadırlar. Aleviler, Sünni gruplardan gelen tehditlere karşı korumasız olduklarına inanmaktadırlar. Kız kaçırma ya da komşu kavgaları gibi günlük çelişkilerde, polisin karşı tarafı tutacağı ve onları korumak istemeyeceği kanısındadırlar. Bu tür çatışmalar sık sık, devletin ve toplumun İslamcı, milliyetçi ve Sünni kesimlerinin temsilcisi olarak görülen polisi de içine alacak biçimde genişlemektedirler. İlginç olan orduya güvenilmesidir. Büyük olasılıkla bunun nedeni ordunun daha laik olduğuna inanılması ve zorunlu askerlik hizmeti nedeniyle askerler arasında Alevi oranının yüksek olmasıdır. Bazıları, eski topluluğun çözülmesinin Alevi cemaatinde güvensizlik duygusu yarattığını ve bu çözülmenin, sürekliliği cemaate bağlı olan dini kimliğin ihlaline yol açtığını öne sürmektedir. Aleviler cemaatlerini yeni bir temelde oluşturmaya çalışmakta, cemaatin solcu dayanışma çerçevesinde yeniden düzenlenip formel derneklerle güvenceye alınması ise kimliğin politikleşmesine yol açmakta, bu da cemaatin görüntüsünü değiştirmektedir.

Alevi cemaati sol ve laik politikaların ateşli destekleyicisi olmuş,[13] ancak, son yıllarda solun koalisyon ortağı olduğu bir dönemde bile İslamcılığın yeniden yükselmesi sonucu bü-

11. Şener, C., *Alevilik Olayı*, Cem Yayınevi, Ankara, 1991.

12. Ayata, Ş., *agm.*

13. Yıldırım, E., *Türkiye'de Siyaset Süreci ve Profesyonel Siyasette Benliğin Kurulması: SHP Örneği*, Ark Yayınevi, Ankara, 1995.

yük bir hayal kırıklığı yaşamıştır. Bu hayal kırıklığı onları oylarını sol kanat partiler arasında bölmeye ve kendi partilerini kurmaya yöneltmiştir. Türkiye'de bugün solun tek sağlam destekçisi Alevi azınlıktır. Ve bu solculuk onlar için kimliklerini göstermenin yollarından biri olmuştur.

İslamcı hareket ve köktendincilik

1970'lerden bu yana oyların ortalama yüzde 10'u hep İslamcı köktendincilere gitmiş, bu durum çok tartışılmış, ama endişeye yol açmamıştır. Ancak, 1994 yılında Refah Partisi (RP) önemli belediyeleri kazanıp, 1995 genel seçimlerinden birinci parti olarak çıktığında, köktendinciler laikliğe karşı bir tehdit olarak görülmeye başlanmışlardır.

1980'ler dini inançlarda yeni bir canlanmanın siyaset içinde ve dışında yaygınlaştığı bir dönemdir. Kurumsallaşmış dine paralel olarak halk arasında da dindarlık artmıştır. İslami kurallara daha fazla uyulmaya başlanmış, Milli Eğitim Bakanlığı ortaöğretim kurumlarına tanınan hakları dini okullara da tanımıştır. Camilerin ve din görevlilerinin sayısı katlanarak artarken, Diyanet İşleri Başkanlığı yaklaşık 90 bin kişiyi istihdam eden dev bir yapı haline gelmiştir.

Bunlarla eşzamanlı olarak, tarikat cemaatlerine bağlılık da artmıştır. Çeşitli Sufi tarikatlar kendi ağlarını oluşturarak gerek politik, gerekse ekonomik açıdan önem kazanmışlardır. Tarikatlar ve diğer İslamcı örgütlenmeler, pazar ekonomisi ve kent toplumunun yabancılaştırıcı ve parçalayıcı etkilerine karşı bir dayanışma ağı kurma çabalarında başarılı olmuşlardır. Bunlar, küçük köylerden uluslararası örgütlere kadar uzanabilen, böylece İslam dünyasının hemen her kesimiyle ilişki sağlayan ağlar oluşturmuşlardır. Tarikatlar topluluktaki yoksullara da güvence sağlamaktadır. Dini propagandanın yanı sıra, topluluklarındaki yoksullara yardım etmekten, üniversite öğrenci yurtları açmaya kadar çok çeşitli yardım faaliyetleri düzenlemektedirler.

Politik partiler ile dini cemaatler arasındaki ilişkiler her zaman tartışmalı olmuştur. Ama geçmişte cemaatler farklı farklı partileri desteklediği için, İslamcı RP'ye verilen geniş destek özellikle büyük tartışma konusu oldu. Bütün eksikliklerine karşın, en güçlü İslamcı örgütün RP olduğu tartışma götürmez. Son seçimlerde yüzde 21,34 ile en yüksek oy oranına ulaşan RP oldu. Son on sekiz ay içinde oy oranındaki artış yalnızca yüzde 2,2 olmasına rağmen, hem kaygı uyandıran hem de rahatlatıcı faktörler mevcuttur. Öncelikle, belediyeleri ellerinde tuttukları büyük kentlerde RP'nin oyu artmamıştır. En önemli kaleleri hâlâ Kürtlerin çoğunlukta olduğu illerdir, ama HADEP'e oy kaptırmışlardır. RP, oy potansiyelinin artmaya devam ettiği Orta Anadolu yöresinde ciddi ilerlemeler kaydetmiş, Konya ve Sivas gibi bazı yerlerde oy oranı yüzde 40'a ulaşmıştır.

Laik gruplar RP'nin kaydettiği ilerlemeleri hep şaşkınlıkla izlemektedirler. RP'nin yandaşlarını artırabilmesinin bazı nedenlerini açıklamaya çalışacağım.

Sağ, 1950'den 1980'e kadar, kitlelerin bağrından doğduğu ve halka yakın olduğu iddiasındaydı. Sağ'ın iddiasına göre, cazibesinin temelini halkın iradesine göre yönetim olarak tanımlanan demokrasi oluşturmaktaydı.[14] Bu, bir yandan popülist eğilimleri artırırken, aynı zamanda da seçkinlerle kitleler arasındaki sosyal, kültürel ve politik farklılıkları asgariye indiren eşitlikçi bir etos yarattı.[15] 1950'ler ve 1960'larda hızlı bir gelişme, ciddi bir büyüme yaşandı, popülist politikalara ve kârların yaygın biçimde paylaşıldığına tanık olundu. Ancak 1980'den bu yana, kalkınmanın yararları halk tarafından eşit olarak paylaşılmamak-

14. Acar, F., "The True Path Party, 1983, 1989", *Political Parties and Democracy in Turkey*, Metin Heper ve J. M. Landau (der.), I. B. Tauris, Londra, 1991; Levy, A., "The Justice Party, 1961-1980", *Political Parties and Democracy in Turkey*, M. Heper ve J. M. Landau (der.), I. B. Tauris, Londra, 1991.

15. Mardin, Ş., "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum", *Defter*, S. 2 Aralık-Ocak, 1987.



Sekiz yıllık eğitim, imam hatip okulları tartışmaları sırasında Beyazıt'ta gösteri, 1998.

tadır. Anavatan Partisi'nin (ANAP) temsil ettiği sağ, Türk tarihinde ilk kez eşitlikçi etosunu ve yoksul kesimlere yönelik popülist politikasını ihlâl etti. Ayrıca, bu dönemde ANAP etkisindeki medyada Türkiye'nin hızla Batılı gelişmiş ülkelere benzemekte olduğunu vurgulayan, son derece antipopülist bir politik söylem egemenlik kazandı. Medya İstanbul'daki "yuppi"lerle New York gibi metropoliten alanlardaki yuppilerin yaşam biçimleri arasındaki benzerlikten özellikle etkilenmiş gözüküyordu. Kitlelerin ulaştığı yoksulluk, eşitsizlik ve haksızlıklardan söz etmek demode oldu.

Merkez sağın tutum ve söylemindeki bu büyük kayma, seçmenlerde büyük hayal kırıklığına ve oy verme örüntülerinde değişikliklere yol açtı. Yabancılaşmış seçmenler, 1970'lerdeki gibi sola da sığınamıyorlardı. Özal'ın ölümünün ardından Demirel'in cumhurbaşkanı olmasıyla yeni bir hayal kırıklığı yaşandı. Aralarındaki farklara rağmen bu liderlerin ikisi de gündelik dini yaşam kültürünü biliyor ve buna hitap etmek için özel çaba harcıyorlardı. Buna karşın, Doğru Yol Partisi'nin (DYP) liderliğine gelen Çiller, valnızca köylülere ve kent yoksullarına değil, Batılılaşmış orta sınıfların bazı kesimlerine bile yabancı bir imaj çiziyordu. Bu ani ve büyük değişim RP'yi, Demokrat Parti geleneği mirasının ana alternatiflerinden biri haline getirdi.

İslamcı RP'ye verilmiş oylar kuşkusuz bunlardan ibaret değildi. Tersine, partinin, kozmopolitan İstanbul'un egemenliğine tepki duyan taşra burjuvazisini kendine çekmiş olduğunu gösteren birçok araştırma yapılmıştır. Ayrıca, büyük kentlerde Batılılaşmaya tepki duyan muhafazakâr kültürel gruplar vardır; buna benzer birçok örnek verilebilir. Öte yan-

dan, köktendinci oylardaki artış, 1980'lerin politik değişiklikleri ve ekonomik sorunları bağlamında da ele alınmalıdır.

Bu nedenle, oyları oldukça farklılaşmış olan İslamcıların başlıca desteği kent yoksullarından gelmektedir. Her ne kadar dindarlığın artması ve Alevi karşıtı duygular seçimlerde kazandıkları son zaferde bir rol oynadıysa da, en önemli faktörler taban örgütlenmeleri ve kent yoksullarına cazip gelmiş olmalarıydı. Yerel aktivistler bölgelerine umudu yalnızca basit bir ideoloji biçiminde getirmekle kalmadılar, yoksullara maddi çıkar, sağlık hizmetleri ve tıbbi yardım da sağladılar. RP'nin başarısında en az bunun kadar, belki daha da önemli yer tutan bir faktör de, yoksulların gündelik yaşam mücadelesine gösterilen sempati ve anlayıştır.

RP'nin propaganda malzemeleri ve ideolojisi üzerine yapılmış iki ayrı araştırmada, partinin söylemi incelenmeiş ve olanakları kıt kesimlere çekici gelecek konuların vurgulandığı görülmüştür. Sık sık ele alınan konular sosyal adalet, bölgesel, dini ve etnik eşitliği de içeren eşitlik, emeğe saygı, yoksulluk, işsizlik, açlık ve sosyal güvenlik sorunlarına çözüm getirilmesi, kardeşlik, şefkat, merhamet, kalkınma ve adil idaredir.[16] RP'nin "adil düzen" sloganı, Konya'daki seçmenleri tarafından "sosyal adalet, sosyal güvenlik sistemi, kamu mülkiyetinin korunması, rüşvete son verilmesi, Türkiye üstündeki yabancı baskıların kaldırılması ve devletin milletiyle bütünleşmesi" olarak yorumlanıyordu.[17]

Refah Partisi bu söylemiyle yalnızca kent yoksulları arasında değil, Orta Anadolu periferisinde de desteğini artırdı.

Sonuç

1980'lerdeki sosyoekonomik gelişmelerin, Türkiye'deki çeşitli grupların kimlik politikaları üstünde önemli bir etki yaptığını savundum. 1980'lerin sosyoekonomik gelişmelerinin olduğu gibi, bu politik hareketlerin de olumlu ve olumsuz yanları olmuştur. Bir yandan, Türkiye politikasına yeni boyutlar katmışlardır. Örneğin, grup kimliklerinin varlığı ve bunların taleplerine yanıt verilmesi gerektiği artık yaygın kabul gören bir olgudur. Öte yandan çoklu, özgül ve bazen çelişik kimlik taleplerinin ortak paydaları çok benzer olabilir. Kimlik politikalarının ötesine giden sosyoekonomik talepler zaafa uğratılmıştır. Ekonomik olarak (ama mutlaka homojenleşme yoluyla değil) daha eşitlikçi bir toplumla bütünleşmek isteyen düşük gelirli grupların sesi duyulmamış, bazı durumlarda ise gerici tepkilerle karşılanmıştır.

Türkiye deneyimi, kimlik politikalarına olumlu ve bütünleştirici yanıtların politik ve kültürel çözümlerle sınırlı kalmaması, bölgesel ve sınıf temelli eşitsizliklerin aşılması için ekonomik önlemleri de içermesi gerektiğine işaret etmektedir.

16. Açıkgöz, N., "Kelimelerin Büyüsü ve 24 Aralık Seçimleri" *Türkiye Günlüğü*, S. 38, Ocak-Şubat. 1996.

17. Yavuz, H., "Refah Partisi Modernleşmenin İçinde, Batılılaşmanın Dışında, Sistemin İçinde, Hükümetin Dışında", *Türkiye Günlüğü*, S. 38, 1996.

Ayşe Ayata, Prof. Dr.
Orta Doğu Teknik Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi

TÜRK MODERNLEŞMESİ VE ULUSAL KİMLİK SORUNU: ANAYASAL VATANDAŞLIK VE DEMOKRATİK AÇILIM OLASILIĞI

E. Fuat Keyman - Ahmet İçduygu

David Held, *Modern Devlet ve Siyasal Kuram* adlı çalışmasında, devlet-toplum ilişkilerinin geç-modern zamanlarda geçirdiği değişim ve dönüşümleri çözümlerken, "siyaseti irdelemek, 'olasılıkların tarihini' ve 'tarihin olasılıklarını' eleştirel bir tarzda irdelemektir" önermesini kendisine yöntemsel başlangıç noktası olarak alır.[1] Bu önemli önerme temelinde modern Türkiye'nin 1923'den beri süregelen kuruluş tarihine bakarsak, "Cumhuriyet'in 75. kuruluş yıldönümü" olgusuna, bugün siyasal düzeyi çerçeveleyen tali karşıtlıkların ve kutuplaşmaların gerisinde bir alanda, eleştirel düşünce ışığında ve olumlu bir söylem içinde yaklaşabiliriz. Türkiye Cumhuriyeti'nin 75 yıllık "modernite tarihi"ne, ya da Şerif Mardin'in terminolojisini kullanırsak, "Türk modernleşme tarihi"ne,[2] *ipso facto* olumluluk yüklenmesi gereken bir "çağdaşlaşma metafiziği" olarak yaklaşıldığı zaman, "siyaseti irdelemek ve tarihi anlamak" eylemi, kutuplaşmalar içinde sınırlanmaktadır. Böylece eleştirel düşünce toplumsal ilişkileri "açıklama ve anlama süreci"nden dışlanmaktadır. Bu da, yöntemsel düzeyde, tematik olan bir olguyu dogmatik bir yaklaşım içinde "şeyleştirmeyi" gündeme getirmektedir. Buna karşın, Held'in önermesi temelinde "Cumhuriyet'in 75. kuruluş yıldönümü" olgusuna yaklaşmak, dolayısıyla Türk modernleşme tarihini eleştirel bir yöntemle irdelemek, bizim bu tarihin hem "bir olasılığın tarihi", hem de "tarihin olasılıkları" içinde "yeniden tanımlanabilecek ve yeniden kurulabilecek tematik bir olgu" olduğunu görmemizi olanaklı kılacaktır.

Sürekli birbirini besleyen, siyaseti düşünme eylemi üzerine "ontolojik sınırlar" empoze eden, demokratik toplum vizyonu ve çoğulculuk ethosuna karşıt, toplumsal ilişkileri bir "disiplin toplumu" mantığı içinde örgütleyen ve bu anlamda da toplumsal gerçeklerden kopuk ve toplumsal taleplere yanıt veremeyen tali karşıtlıkların ve kutuplaşmaların gerisinde bir alanda Türk modernleşme tarihini irdelemek, bugün kaçınılmaz bir gerekliliktir: Çünkü, Cumhuriyet'in 75. yıldönümünü kutladığımız bugün, aynı zamanda, Çağlar Keyder'in vurguladığı gibi, "modernite projesinin krizini" yaşadığımız bir zamandır.[3] Antimodern söylemlerin siyasal alanda güçlendiği; moderniteden vazgeçmek taleplerinin yükseltildiği ve taraftar bulduğu; devlet-toplum/birey ilişkilerinde ciddi bir ahlaki ve etik sorunun yaşandığı; dinsel, etnik, cinsel ve kültürel farklılık taleplerinin siyasallaştığı bir zamanda, diğer bir deyişle "modernite projesi"nin ciddi bir "yönetebilirlik", "meşruluk" ve "temsiliyet" kriziyle karşı karşıya kaldığı bir zaman biriminde, Cumhuriyet'in 75. yılını kutluyoruz. Bu bağlamda, eğer modernite projesine eleştirel/sorgulayıcı/normatif bir bağlılık içindeysek, bu kutlamayı bir "olasılık" olarak görüp, bir "olasılığın tarihi olan"

1. Held, D., *Modern State and Political Theory,* Stanford University Press, Stanford, 1984.

2. Mardin, Ş., *Türkiye'de Toplum ve Siyaset,* İletişim, İstanbul, 1994.

3. Keyder, Ç., "Whither the Project of Modernity", *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey,* S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.) University of Washington Press, Seattle, 1997.

Türk modernleşmesini "geç modern tarihin olasılıkları" içinde veniden düşünme ve yeniden tanımlama sürecine sokmalıyız.

Bu çalışmada, Held'in önerisi temelinde, Türk modernleşme tarihi içinde "ulusal kimlik sorunu"nu hem tematik hem de ampirik düzeylerde ele almayı amaçlıyoruz. Amacımız, modernleşme tarihinin kuruluş döneminde "Kemalist çağdaşlaşma istemi" olarak tanımladığımız "modernite projesi"nin temel epistemik ve normatif ilkeleri üzerine kurulan vatandaşlık anlayışının eleştirel bir irdelemesini yaparak, 1990'lı yıllarda gündeme gelen ve giderek toplumsal meşruluk ve siyasal/söylemsel güç kazanan kimlik/farklılık taleplerinin, modernite projesinden vazgeçmeden, demokratik bir platformda çözümlenebileceğini ve bu bağlamda da bir örnek olarak "anayasal vatandaşlık" kavramının önemli bir kuramsal potansiyel taşıdığını önermektir. Bu öneriyi geliştirmek için ilk olarak modernite projesi üzerine kısaca eğileceğiz ve bu projenin ulusal kimlik sorununu çözmek için geliştirdiği vatandaşlık anlayışını çerçeveleyen ilkeler üzerinde duracağız. Bu kuramsal başlangıcı, Türkiye'de vatandaşlığın inşası üzerine yaptığımız tarihsel-ampirik tartışmayı sunarak tamamlayacağız. Çalışmanın son kısmında ise, anayasal vatandaşlık kavramını açımlayarak, bu kavramın modernite projesinin demokratik bir tarzda yeniden tanımlanması süreci için önemini vurgulayacağız.

Kemalizm, modern Türkiye ve ulus-devlet

Modern Türkiye'nin Kurulması adlı çalışmasında, Feroz Ahmad "Türkiye, bir anka kuşu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun küllerinin içinden yükselmemiştir; aksine, eski rejime ve yabancı işgalcilere karşı ulusal mücadeleyi kazanmış Kemalist seçkinlerin zihinlerinde 'kurulmuştur' Bu 'kurulma' süreci hâlâ devam etmektedir" saptamasını yapar.[4] Bu sürece anlam veren olgu, "çağdaşlaşma istemi" olarak adlandırabileceğimiz "Batılılaşma"ya bilişsel ve normatif bağlılıktır. Diğer bir deyişle, kuruluş döneminin tematik ve problematik boyutlarının Batı modernitesine "içsel" niteliğidir. "Çağdaş (Batı) uygarlık seviyesine yetişmek için" gerekli önkoşulların Kemalist seçkinler tarafından yaşama geçirilmesi, diğer bir deyişle, ulus-devlet, sanayileşme ve modern-laik ulusal kimlik üçgeni üzerine yükselecek "modern bir ulus kurma" girişimi kurulma sürecinin tanımlayıcı öğesidir.

Bu bağlamda, Şerif Mardin'in Türk modernleşmesi üzerine yaptığı saptamaya dayanarak, Kemalizm'in anlamının "Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılmasında" ortaya çıktığını ve kendi ifadesini de, "olmayan bir şey için sanki varmış gibi çalışmasında" bulduğunu söyleyebiliriz.[5] Bu saptama, kendi içinde, Kemalist çağdaşlaşma isteminin dört kurucu niteliğini beraberce taşımaktadır: "(i) Kişilerin otoritesi üstüne kurulu bir onur anlayışından kurallar ve yasalar üstüne kurulu bir onur anlayışına geçiş; (ii) Evren düzenini anlamada dinden 'pozitif bilim' anlayışına geçiş; (iii) 'Avam-havas' ayrılıkları üstüne kurulmuş bir topluluktan 'halkçı' bir topluluğa geçiş; ve (iv) Bir ümmet topluluğundan bir ulus-devlete geçiş."[6] Tüm bu kurucu öğeleri "Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılması" bağlamında düşündüğümüz zaman, Kemalizm'in bir "modernite proje"si olduğunu görebiliriz. Diğer bir deyişle, Kemalizm en genel anlamı içinde, bu kurucu öğeler yoluyla "akıl ve sermaye eklemlenmesine dayalı bir modern ulus yaratmayı amaçlayan bir modernite projesidir". Aynı zamanda, Ke-

4. Ahmad, F., *The Making of Modern Turkey*, Routledge, Londra, 1993.

5. Mardin, Ş., *age.*

6. Mardin, Ş., *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim, İstanbul, 1994.

malist seçkinler ulus-devlet inşasını laiklik ve rasyonellik edinimiyle özdeş tutmuşlar ve bu edinimin "akıl" yoluyla "ilerleme" için önkoşul olduğunu düşünmüşlerdir. Ulus-devlet, bu bağlamda, modernite projesinin taşıyıcısı ve egemen öznesi rolünü üstlenmiştir.

Bu çerçevede, altı çizilmesi geren nokta, Tanıl Bora'nın vurguladığı gibi, Kemalist çağdaşlaşma isteminin kuruluş döneminde gösterdiği "ötekisizlik" niteliğidir.[7] Bora'ya göre, "Türk milli kimliğinin Öteki imgesi, Türkiye'nin tarihsel-toplumsal gerçekliğine içseldir. Öteki imgesinin, tikel Öteki kimlikleriyle ilgili tasavvurlara da biçim veren somut kalıbı ise 'Eski Türkiye'dir. Yani Osmanlı'dır; dini dünya görüşünün çerçevelediği eski medeniyettir. Milli kimliğin Öteki imgesi olarak kendi geçmişini, eski kimliği koyması, aynı zamanda eski kimliğe dair yeni bir tasavvur oluşturması demektir. Bu yeni 'eski kimlik' tasavvurunda Osmanlı, 'Türk'ün cevherini baskı altında tutarak rüştünü engelleyen 'heyula' olarak algılanır." Bora'nın eski medeniyet olarak tarihin, dolayısıyla Osmanlı'nın, Öteki imgesi olarak modernite projesi içinde işlev gördüğü önerisi, farklı bir bağlamda, Kemalist seçkinlerin "devlet düşüncesi"ni yorumlayan Metin Heper tarafından da dile getirilmektedir. Heper'e göre, Kemalist seçkinler devlet düşüncesini, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne neden olarak gördükleri iki temel soruna dayanarak kurmuşlardır: Osmanlı devletinin kişi otoritesi üzerine kurulması, kendisinin sonuçta Avrupa ulus-devlet sistemiyle rekabet edememesine yol açması ve Osmanlı devletinin İslami niteliğinin toplumsal gelişmeyi engellediği düşüncesi.[8] Bu noktada, bu devlet düşüncesinin halk egemenliği yerine ulusal egemenlik söylemi üzerine kurulduğunu ve böylece devletin "modernitenin rasyonel egemen öznesi" olarak tanımlandığını vurgulamalıyız. Bu devlet ne toplumsal çıkar çatışmalarına "hakemlik" edecek liberal devlettir, ne de özünde bir sınıf devletidir: Aksine, toplumsal ilişkilere belli bir biçim veren, bu biçimi yeniden üretmek için gereki kurumsal ve söylemsel pratikleri toplum üzerine empoze eden "aktif bir öznedir." Kemalist devlet düşüncesinin, bu anlamda, "siyasal düzeyin ve toplumun modernleşmesini devlet ile bağlantılı gören bir siyasal modernite" istemine içsel olduğunu söyleyebiliriz: "Ki bu istem, kendisinin meşruluğunu devlete vermiş olduğu güçle kazanmaya çalışır."[9]

Kemalist çağdaşlaşma istemine içsel devlet düşüncesi, sadece "kurumsal düzeyde" kurulmamıştır. Kemalist seçkinler "akıl ile sermayenin ulus-devlet yoluyla eklemlenmesine" temel olacak bir dizi kültürel pratiği, siyasal modernite projesi için "bütünleştirici/tamamlayıcı" öğe olarak kullanmışlar ve yaşama geçirmişlerdir. Cumhuriyetçilik, devletçilik, laiklik, ulusçuluk, halkçılık ve (kültürel) devrimcilik olarak adlandırılan ilkeler modernite projesine siyasal, kurumsal ve kültürel bir "bütünsellik" niteliği vermişlerdir. Üst-yapısal ve yukarıdan aşağıya doğru topluma nüfuz ettirilmeye çalışılan bu ilkeler, toplumun çağdaşlaşma istemine endeksli "eğitilmesi" ve bu temelde bir "ulusal kimlik" yaratılması amacını güdüyordu. Bu nedenle, Türkiye Cumhuriyeti'ni "tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırmak", halk egemenliği ile ulusal egemenliğin özdeşleşmesini sağlamak ve ifadesini Platoncu şehir devleti anlayışında bulan, işbölümü, servis ve hizmetlere dayalı bir organik toplum yaratmak amaçlanmıştı. Kemalist seçkinler, karşılarındaki toplumsal oluşumu, tam anlamıyla Platoncu bir yoldan ve siyasal modernite projesi içinde, "hizmetlerin karşılıklılığı ve servislerin işbölümü ilkeleri" temelinde kurulmuş organik bir toplum olarak tanımladılar.

7. Bora, T., *Türk Sağının Üç Hali*, Birikim, İstanbul, 1998.

8. Heper, M., *Atatürk'te Devlet Düşüncesi*, Dr. Necat F. Eczacıbaşı Vakfı Yayınları, İstanbul, 1983.

9. Gellner, E., *Encounters with Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1994.

Kemalizm, ulusal kimlik ve vatandaşlık

Bu bağlamda, modernite projesinin arzuladığı, Süleyman Seyfi Öğün'ün vurguladığı gibi, "özgür, yani kökler üzerinde ısrarlı olmayan, tarih saplantıları olmayan yurttaşlardan oluşan kamusal-politik bir toplum inşa etmekti. Burada Türk kimliğinin politik niteliğini açmakta fayda olabilir. Mustafa Kemal, her ne kadar Osmanlı'yı tasfiyeyi öncelikli bir hedef olarak koymuşsa da, Osmanlı'nın kültürel çeşitliliği politik araçlarla kontrol etmek, başka bir ifadeyle politik küreyi herhangi bir kültürle ilişkilendirmemek geleneğine sıkı sıkıya bağlı kalmıştır... Yani Türk kimliğini meta-historik ve meta-kültürel bir düzeyde tutmaya özen göstermiştir."[10] Öğün'ün bu önemli saptaması, benzer bir şekilde Ergun Özbudun tarafından da dile getirilmiştir. Özbudun, "kimlik sorunu" bağlamında incelediği Milli Mücadele dönemi ve Cumhuriyet'in resmi belgeleri içinde, Kemalist söylemin tek bir kimliği ayrıcalıklı konuma sokan bir etno-milliyetçiliği desteklemediğini, aksine "hukuki ve kültürel cephenin" bu söylem içinde ağırlıklı olduğunu belirtir: "Bir siyasal söylemin sağlıklı olarak değerlendirilmesi, o söylemin bir bütün olarak ve dönemin şartları içinde incelenmesini, ana doğrultularla geçici ve tali sapmaların birbirinden ayrılmasını gerektirir. Kemalizmin milliyetçilik söylemi bir kül halinde ele alındığında, onun hukuki ve kültürel cephesinin çok daha ağır bastığında kuşku yoktur."[11]

Fakat, hemen belirtilmesi gerekir ki, meta-historik ve meta-kültürel düzeyde algılanan ulusal kimlik anlayışı, hukuki anlamda, "bir siyasal kimlik" olarak tanımlanan "vatandaşlık" (yurttaşlık) üzerine kurulmakla birlikte, Kemalist çağdaşlaşma isteminin tanımlayıcı unsuru olan, "politik-organik toplum" söylemine içsel düşünülmelidir. Özbudun'un farklı bir dil içinde vurguladığı gibi, toplumu "politik-organik bir toplum" olarak tanımlamak ve bu tanıma "devlete sadakat ve siyasal vatandaşlık" ilkelerini aşan bir epistemik ve normatif ayrıcalık ve öncüllük vermek, "ülke içinde çeşitli altkimliklerin tanınmasına ve hukukça himaye edilmesine imkân vermemiş" ve bu imkânı verebilecek, kamusal alan-özel alan ayrımına dayalı liberal bir vatandaşlık anlayışını üretmemiştir.[12] Meta-historik ve meta-kültürel düzeylerde kurulan vatandaşlık anlayışı, Öğün'ün işaret ettiği gibi, kurulmaya çalışılan "*res publica*'nın birleştirici kimliği olarak" hareket etmesi gereken "politik Türk kimliği"dir.[13] Politik-organik toplumun normatif öncüllüğünü kabul ederek, ahlaki-benlik konumunu "çağdaşlaşma istemiyle özdeşleştirmiş" ve bu istemi temsil etmek için kendi bireyselliğini yaşamayı uzunca bir süre ertelemeyi temel görev olarak kabul eden bir vatandaşlık anlayışı, politik Türk kimliğini kodlamaktadır. Kemalist çağdaşlaşma isteminin vatandaşı; cumhuriyetçi, toplum için çalışan, modernite projesinin simgesi olan ulus-devlete karşı görevlerini yerine getirmeyi kendi siyasal ahlakı olarak gören, Platoncu "erdemli vatandaş"tır.

Bu noktada Kemalizm'in özgüllüğünü görebiliriz: "Hak felsefesi" yoluyla bireyi vatandaş-özne konumuna dönüştürerek hareket eden Batı modernitesinden farklı olarak, Kemalist modernite projesi, ulus-devleti toplumu örgütleyici ve tanımlayıcı egemen özne konumuna getirerek hareket eder. Bu anlamda, ulusal kimliğin kurulma sürecinde, devlet toplumsal ilişkilerin düzenleyicisi değil, tanımlayıcısı konumundadır. Kemalist çağdaşlaşma isteminin iki önemli niteliği bu noktada ortaya çıkar: Birincisi, devletin ayrıcalıklı konumuna dayalı organik ve homojen bir toplum anlayışı; ikincisi, "birey" nosyonu olmadan geliştirilen

10. Öğün, S.S., "Türk Politik Kültürünün Şekillenmesinde Tarihin Konumu", *Defter*, (33) 1998.

11. Özbudun, E., "Milli Mücadele ve Cumhuriyetin Resmi Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu", *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, N. Bilgin (der.), Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997.

12. Aynı çalışma içinde, s. 70.

13. Bkz. dipnot 10.

14. Keyman, E.F., "Kemalizm, Modernite, Gelenek", *Toplum ve Bilim*, S. 72, 1997.

ve daha çok "devlete karşı yükümlülüklere" dayalı bir vatandaşlık (yurttaşlık) anlayışı.

Devlet-organik toplum-yükümlülüklere dayalı vatandaşlık anlayışı ekseninde hareket eden modernite projesinin, bu noktada, vatandaşlık bağlamında içerdiği üç temel kurucu aksiyomatik önermeyi ortaya çıkartabiliriz. Önceki bir çalışmada bu önermeler aşağıdaki maddeler halinde açımlanmıştır:[14]

1) Platoncu felsefenin doğruyu temsil eden "bilgi" ile toplumsal talepleri temsil eden "retorik" arasına çektiği kesin çizgi, bilgi yoluyla "toplumsal yarar"ın saptanmasını öngörür. Kemalist modernite projesi Platoncudur: Aynı mantık içinde, "toplumsal yarar" nosyonuyla toplumsal talepler arasına kesin bir çizgi çizerek, karar alma sürecinin "çağdaşlaşma" olarak tanımladığı "toplumsal yarar"a endeksli örgütlenmesini ve devlet-toplum ilişkilerinin bu temelde "tanımlanmasını" amaçlar. "Siyasa, çeşitli halk gruplarından gelen istemlerin bağdaştırılması yoluyla değil, en doğrunun ortaya çıkarılması ile saptanacaktır." Diğer bir deyişle, devlet siyasası "herkesin hoşuna gidecek sözler değil, fakat milleti yükseltecek hakikatler olacaktır."[15] Bu anlamda, devletin görevi "halkın uygarlık yolunda ilerlemesini sağlamaktır" Bu anlayış bize, Kemalist modernite projesinin en önemli niteliğini vermektedir: Siyaset, farklı toplumsal taleplerin karar alma süreçlerine eklemlenme ve böylece siyasal alanda temsil edilmelerini olası kılan bir etkinlik değil; aksine, devlet seçkinleri tarafından belirlenmiş ve toplumsal taleplere ontolojik önselliğe ve önceliğe sahip bir "toplumsal yarar"ın (çağdaşlaşma isteminin) "topluma empoze" edilme ve "toplumu yönlendirme" yoludur. Siyaset, "toplum için" ve "toplum adına", toplumsal taleplere karşı epistemik ve ahlaki bir ayrıcalığı olan "toplumsal yarar" temelinde toplumsal ilişkilerin tanımlanması ve yeniden üretilmesi etkinliğidir. Bu siyaset anlayışının aktif, egemen öznesi devlet; nesnesi, ama aynı zamanda taşıyıcısı "bir kültürel kimlik gibi tanımlanan ve milli kim-



1930'lardan, vatandaşı yerli malı kullanmaya çağıran bir afiş.

15. Bu bağlamda, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* ve *Nutuk* kitaplarından alıntılarla "Atatürk'te Devlet Düşüncesi'ni anlatan Metin Heper'in çalışması yararlı bir kaynaktır.
Bkz. dipnot 8.

likle kayıtlanan"[16] vatandaşlık konumu ve söylemsel alanı ise "benlik-öteki ilişkisini" yaşama geçiren egemenlik söylemidir.

2) Kemalist modernite projesi, siyaseti, modernite projesinin aktif, egemen öznesi olarak hareket eden, toplumu çağdaşlaşma istemine yönlendiren, Platoncu bir tarzda "toplumsal yararı" toplumsal taleplere ayrıcalıklı konuma getiren ve bu anlamda bir siyasal topluluk işlevi gören devletle endeksleyen bir "siyaset geleneği" kurar. "Devlet, milletin kolektif kişiliği olarak tanımlandığı için, milletin/vatandaşların 'kendisi' sayılır."[17] Levent Köker'in "ulus ve devletin birliği" olarak adlandırdığı bu özdeşleştirme, bize Kemalist modernite projesinin modernleşme anlayışının, özünde geleneksel topluluktan *(Gemeinschaft)* modern topluma *(Gesellschaft)* geçişi değil; aksine, içinde devletin siyasal bir topluluk kurduğu modern bir organik toplumun inşasını amaçladığını göstermektedir.[18] Bu anlamda, ulus ve devletin birliği iki ayrı mekânın birliğini değil, söylemsel düzeyde kurulmuş bir "aynılaştırmayı/özdeşleştirmeyi" simgelemektedir. Bu da, siyasi olanın, Kemalist modernite projesi içinde, devlet alanıyla sınırlandırılmasını yaratmıştır.

3) Bu noktada, şu saptamayı yapabiliriz: Kemalist modernite projesi içinde, ulus ve devletin özdeşleştirilmesinin hem nesnesi hem de taşıyıcı öznesi; birey olmayan ve vazifelere borçlu yurttaş tipi olarak kurulan vatandaşlık konumudur. Modernite projesi, modern kimliği bir taraftan Kantçı bir yoldan "vatandaş" olarak tanımlarken, diğer taraftan vatandaşlığı "hak felsefesi" temelinde değil, aksine devlete karşı yükümlülüklerle donanmış ve çağdaşlaşma istemi temelinde kurulan toplumsal yarara, bireyselliğini tercih eden "çağdaşlaşmanın taşıyıcı öznesi" olarak nitelemiştir. Bu anlamda, Kemalist modernite projesi toplumun çağdaş bir topluma dönüştürülmesi için, halkın çağdaş bir toplumun temsilcilerine dönüştürülmesini amaçlar.

Bu üç aksiyomatik önerme temelinde Kemalist vatandaşlık anlayışına yaklaşırsak şu sonuca varabiliriz: Modernite projesi içinde meta-historik ve meta-kültürel düzeyde kurgulanmış vatandaş kimliği, ne hak ve yükümlülükler temelinde hareket eden bir Kantçı liberalizmi, ne de yönetime katılan Aristocu bir "erdemli vatandaş" kavramını içermektedir. Vatandaşlık, "idrak edilmesi ve milli rüşte ermesi gereken" bir değerdir.[19] Bir politik kimlik olarak vatandaşlık konumu "modern"dir, fakat sivil hakları değil, çağdaşlaşma istemini kendisine "vazife" edinmiş ve bu anlamda, toplumsal yarara hizmet eden "militan yurttaşı" temsil eder. Sonuç olarak, Michel Foucault'un terminolojisini kullanarak söyleyebiliriz ki; vatandaşlık, Kemalist modernite projesinin içinde, bir "disiplin tekniği" işlevini görmektedir.[20] Vatandaşlık konumu hem Kemalist modernite projesinin çağdaşlaştıracağı nesnedir, hem de bu projenin taşıyıcı öznesidir. Bu bağlamda, vatandaşlık, özünde, devletin "aktif, egemen özne" konumunu meşrulaştıran, ulus ve devlet birliğini pekiştiren ve böylece organik toplum vizyonunun yeniden üretimini güvence altına alan bir işlevi, Kemalist modernite projesi içinde üstlenmektedir.

Çalışmanın buraya kadar olan kısmında, modernite projesi içinde kurgulanan vatandaşlık konumunun tematik bir çözümlemesini yapmaya çalıştık. Soyut düzeyde kalan bu çözümleme içinde, hem modernite projesini hem de bu projenin vatandaşlık anlayışını kuran temel epistemik ve normatif ilkeleri açımlamayı amaçladık. Bu yolla, bundan sonraki kısımda tarihsel ve ampirik düzeylerde inceleyeceğimiz devlet-vatandaş ilişkilerine anlam vermede katkıları olacak felsefi bir arka plan oluşturduğumuzu düşünüyoruz.

16. Bora, T., "İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği", *Toplum ve Bilim*, S. 71, 1997.

17. Bora, *agm.*, 1997.

18. Köker, L., "Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine", *Toplum ve Bilim, S.* 71, 1997.

19. Bkz. dipnot 16.

20. Foucault, M., *Ethics*, University of Chicago Press, Şikago, 1996.

Vatandaşlık kimliğinin inşası ve dönüşümü

Daha önce vurguladığımız gibi, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında devletin, ulusun ve ulus-devletin inşasında en önemli unsurlardan birisi hiç şüphesiz vatandaşlık kurumu olmuştur. Mustafa Kemal'in dolaysız ve çok etkin bir şekilde katılımıyla belirlenen ve 1924 yılında okullarda zorunlu ders olarak okutulmaya başlanılan Malumat-ı Vataniye dersi bu önemin en belirgin ve en yalın göstergesidir.[21] Bu dersin verilmesine daha sonra da Yurt Bilgisi ve Vatandaşlık Bilgileri adlarıyla devam edilmiştir. Böylece, Türkiye'de Cumhuriyet'in ulus ve vatandaşlık temelinde kendini yeniden üretmesine Milli Eğitim bağlamında bu dersle katkıda bulunulmuştur.[22] Bugüne dek gelen bu süreç içinde, bir ulus yaratma amacıyla iç içe girmiş modernite projesi çerçevesinde vatandaşlığın kendisi de inşa edilmiştir. Diğer bir deyişle vatandaşlık inşası Cumhuriyet'in kendini toplumsal ve siyasal anlamda yeniden üretmesiyle birlikte düşünülmüştür. Bir yandan vatandaşlığın Cumhuriyet'in kuruluşu ve sürekliliği içindeki önemini, diğer yandan ise Cumhuriyet'in ilk yüzyılının son çeyreğine girerken ülkedeki çeşitli toplumsal ve siyasal tartışmaların arka planını iyi anlamak için, Türkiye'de vatandaşlık kurumunun nasıl inşa edildiğine tarihsel bir bakış açısıyla bakmak açıklayıcı olacaktır. Bu çerçevede, Cumhuriyet dönemini üç ayrı zaman dilimine ayırmak mümkündür: 1923 ve 1950 yılları arası, 1950-1980 dönemi ve 1980'lerden günümüze uzanan yıllar.[23]

Biçimsel olarak Tanzimat dönemi ile Osmanlı'da başlayan modernleşme projesinin bir yanı Batılı anlamda vatandaşlık kurumunun Türkiye'de de inşa edilmesi düşüncesidir. Tanzimat'la birlikte, bu çerçevede Osmanlı tarihinde ilk kez bütün bireylerin dinlerinden bağımsız olarak yaşamlarının, onurlarının ve mallarının yasal güvencede olduğu biçimsel olarak kabul edilmiştir. En basit anlatımıyla, Osmanlı'da birey ilk kez farklı dinsel ya da etnik cemaatlerin üyelerinden daha çok siyasal toplumu oluşturan bireyler olarak algılanmaya başlanmıştır. Osmanlı'da modern anlamda vatandaşlık üzerine ilk yasal düzenleme olan 23 Ocak 1869 tarihli Tabiiyet-i Osmaniye'ye Dair Nizamname bu sürecin bir parçasıdır.[24] Bu yasal düzenleme vatandaşlığı soy üzerinden algılamaktadır, diğer bir söyleyişle Osmanlı anne ve babadan doğan kişileri Osmanlı vatandaşı olarak değerlendirmiştir; Osmanlı topraklarında doğan ancak anne ve babası Osmanlı olmayan yabancılara ise çok sınırlı uygulamalarla ve kendileri olgunluk yaşına ulaşınca uygulanmak üzere bir vatandaşlığa alınma kuralı düşünülmüştür. Bu noktada, belirli Türk kimliğini temel edinmeye çalışan bir vatandaşlık kavramı arayışının ancak 1908 ve 1918 arasında İttihat ve Terakki döneminde başladığı ileri sürülebilir. Örneğin, Genç Türkler'in (Jön Türkler), imparatorluğu "bir devlet-bir millet" anlayışı ile türdeş bir ulus-devlete dönüştürme görüşleri içinde de belli bir Türk kimliğine bağlı bir vatandaşlık kurguladıkları söylenebilir. İmparatorluğun son yılları, dolaylı ya da dolaysız olarak, vatandaşlık kurumuna gönderme yapan tartışmaları içermiştir.[25]

Türkiye Cumhuriyeti temelinde ilk vatandaşlık tanımı 1924 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun 88. maddesinde Türkiye'de yaşayan kişilerin din ve etnik kökenine bakılmaksızın Türk oldukları çerçevesinde yapılmıştır.[26] Daha sonra 1928 yılında çıkarılan 1312 sayılı Türk Vatandaşlığı Kanunu, vatandaşlık düzenlemelerinin ayrıntılarını içermiştir. Bu kanun vatandaşlığı Osmanlı'da olduğu gibi yine kan bağı kuralı ile değerlendirmiş, toprak bağı

21. Bu konuyla ilgili olarak bkz. İnan, A. *Medeni Bilgiler ve M. Kemal'in Elyazıları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.

22. Bkz. Üstel, F., "Cumhuriyetten Bu Yana Yurttaş Profili", *Yeni Yüzyıl*, 24 Nisan 1995.

23. Bkz. İçduygu, A., Çolak, Y. ve Soyarık, N., "What is the Matter with Citizenship? A Turkish Debate", yayımlanmamış makale, Ankara, 1998.

24. Bkz. Nomer, E., *Vatandaşlık Hukuku*, Filiz Yayınevi, İstanbul, 1993.

25. Bkz. Somel, A., "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk Kimliği", *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, N. Bilgin (der.) Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997.

26. *Agm.*

kuralı ancak çok sınırlı bir uygulama olarak kaydedilmiştir. Bugün geçerli olan 1964 tarihli ve 403 nolu Vatandaşlık Kanunu da aynı temel ilkeleri içermektedir.[27] Türkiye'de vatandaşlığı düzenleyen bu temel yasal belgedeki son önemli değişiklik, 1981 yılında "çifte vatandaşlık"ı mümkün kılan değişikliktir (13 Şubat 1981 tarihli ve 2383 nolu yasa). Globalleşmenin içinde hızla yoğunlaşan uluslararası göçün sonucunda başka ülkelerde yaşamaya başlayan Türk vatandaşlarına, bulundukları ülkelerin vatandaşlık hakkını veren bu düzenleme, başka bir çalışmada da aktarıldığı gibi,[28] "vatandaşlığın, bir ulusa üyelikten daha çok bir siyasal kurum olarak devlete üyelik olduğu" anlamındaki bir felsefeyi içermektedir. Bu çerçevede de, en azından kuramsal düzeyde, vatandaşlık kurumunun Türkiye'de geçirdiği dönüşümün son radikal noktasını temsil etmektedir.

Cumhuriyet'in kuruluş döneminde kurgulanan ve yeniden inşa edilen Türk vatandaşı kimliği içinde "çağdaşlık" ve "vatanseverlik" iki temel unsur olarak ortaya konulmuştur.[29] Bu iki unsur açık olarak etken ve militan bir vatandaş tipini çağrıştırır. Cumhuriyet'in kurucuları "kimin ve nasıl Türk olacağı" temelindeki, çoğu kez dolaylı olarak sorulan, bir soru ile vatandaşlık kurumunu inşa etmeye çalışmışlardır.[30] Dikkat edilirse bu soru "kim Türktür" sorusundan farklıdır. Diğer bir söyleyişle, vatandaşlık kavramı içinde milliyet ve milliyetçi kimlik arasındaki bağ ve millet-inşası konuları önce çıkmıştır. Ancak daha önce vurgulandığı gibi, burada Türk kimliği meta-historik ve meta-kültürel bir düzeyden inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu noktada şurası açıktır ki, Cumhuriyet'in yeni bir ulus yaratma, yeni bir kültür yaratma ve yeni bir vatandaş yaratma amaçları iç içe girmiştir. Temel olarak paylaşılan ortak milli bir kültür ve kimlik inşa etmek sağlam bir vatandaşlık kurumu oluşturmanın da önkoşulu olarak algılanmıştır. Bir ulus inşa dönemini içeren bu yıllar içinde, Osmanlı ve İslam ile olan tarihsel ve toplumsal bağlar mümkün olduğunca kesilmeye çalışılmış, yeni Cumhuriyet yalnızca milli ve seküler bir devletin yapılanmasına değil, diğer yandan da bu özelliklere uyum gösteren bir kültürel ve toplumsal yapının oluşmasına büyük önem vermiştir.[31] Kemalist modernleşme projesi içinde, bu seküler devlet yapısının ve seküler toplumsal ve kültürel yapıların oluşumu neredeyse bir kültür devrimi, Şerif Mardin'in deyimiyle "değerlerin devrimi" olarak belirmiştir.[32] Temel alınan seküler değerler birey düzeyindeki vatandaş için de en belirgin ve belirleyici içsel özellik olarak düşünülmüştür.

Yeni bir vatandaşlık kavramsallaştırılması yapılırken, bu kavramsallaştırmanın temelinde ulusal kimlik, benzersiz, değişmez ve tarihle ilişkisi olan bir kimlik olarak tasarlanmış, son kertede de bu kimlik Türklük olarak tanımlanan tekil bir kültür üzerine ve diğer olası altkimlikleri göz önüne almadan kurgulanmıştır. Bu çerçevede, kurgulanan kimlikle uyuşmayan, modernlik karşısında gelenekseli, evrensellik karşısında bölgeseli, Türk kimliği karşısında başka etnik ve milli kimlikleri temsil eden unsurların, kamusal alanın dışına itilmesi süreci yaşanmıştır. Bu süreç, yeni ulusun ve onun vatandaşlarının kolektif kişiliklerinin yeniden yapılandırılması anlamına gelen ve kamusal alanın yanı sıra birçok açıdan özel alanların da yeniden kurgulanmasını, geleneklerin ve göreneklerin bile gözden geçirilip, günlük özel yaşam biçimlerinin de "modernleştirilmesi"ni gündeme getirmiştir.[33] Bu sürece paralel olarak, Türk kimliğinin yeniden yapılandırılması içinde Türklük kavramı bir verili "biyolojik ya da kan bağı" ürünü olarak algılanmaktan daha çok, "inşa edilen", yeniden

27. *Agm.*

28. Bkz. İçduygu, A., "Citizenship at the Crossroads: Immigration and Nation-State", *Globalization: Theory and Practice* G. Youngs ve E. Kofman, (der.), Pinter Publication, Londra, 1996

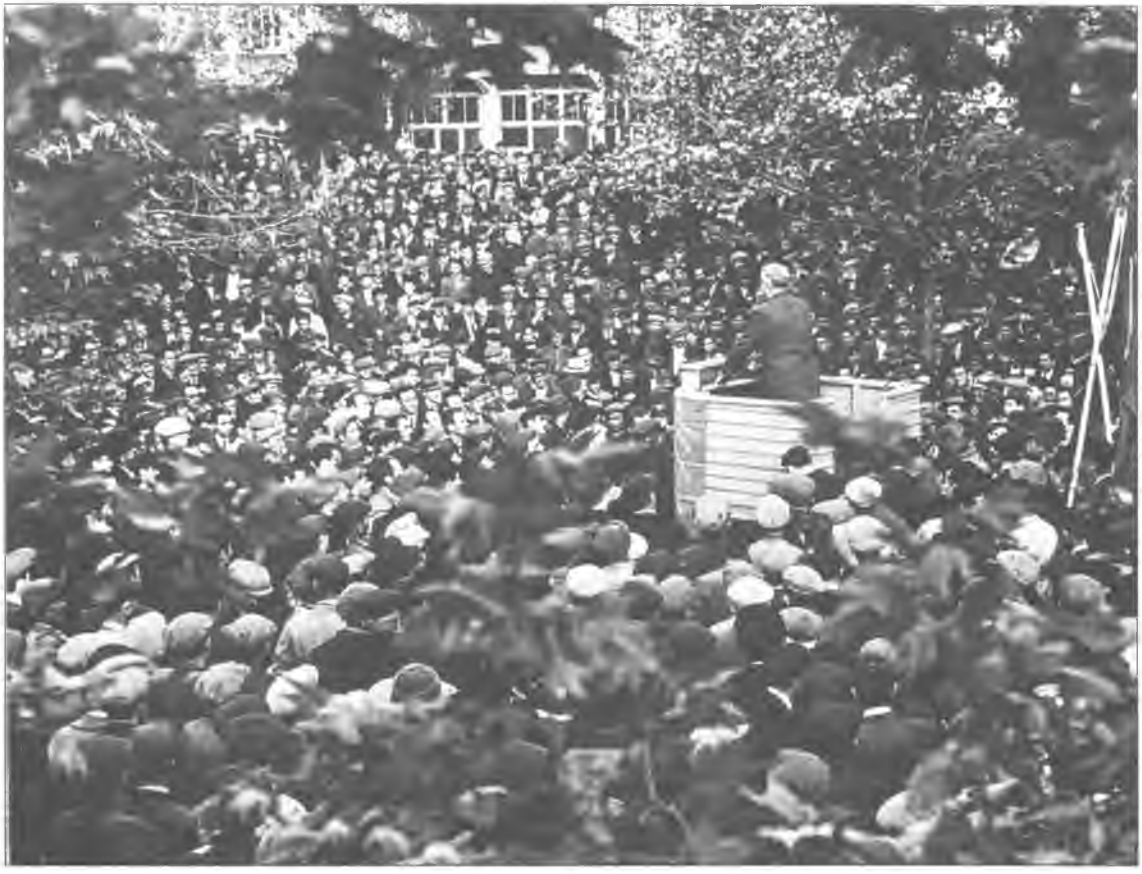
29. Bkz. Üstel, F., *agm.*

30. Bkz. Kadıoğlu, A., "The Paradox of Turkish nationalism and the Construction of Official Identity", *Middle Eastern Studies,* 32/2, 1996, s. 177.

31. Bkz. Heper, M. "The State, Religion and Pluralism: The Turkish Case In Comparative Perspective", *British Journal of Middle East Studies,* S. 13, 1993, s. 47.

32. Bkz. Mardin, Ş., "Ideology and Religion in the Turkish Transformation", *International Journal of Middle Eastern Studies,* S. 2, 1971, s. 209.

33. Bu sürecin arka planı için bkz. İnan, A., *Medeni Bilgiler ve M. Kemal'in Elyazıları,* Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.



3 Mayıs 1950, CHP'nin seçim mitingi, Zonguldak, *Cengiz Kahraman arşivi.*

üretilen bir kimlik olarak belirmiştir. Bu bakış açısından, Balkanlar'dan Türk kökenli olmasa bile Türk kültürü ile yakınlıkları ve Müslüman olmaları nedeniyle birçok göçmenin ülkeye gelmesine ve vatandaş olmalarına izin verilmiştir; oysa, örneğin, Türk olmalarına rağmen Hıristiyan Gagavuzların Türkiye'ye gelmelerine olanak sağlanmamıştır.[34] Benzer bir bakış açısından, Rumlar, Museviler ve Ermeniler gibi Müslüman olmayan azınlık kümelerine yalnızca vatandaşlık bazında Türk kimliği telaffuz edilmiş, ancak onlar hiçbir zaman inşa edilen Türk milletinin doğal üyeleri olarak görülmemiştir. Vatandaşlık kurumunun inşasında egemen toplumsal ve siyasal zihin paralelinde "Türk olmak Müslüman olmakla özleştirilmiş, gayrımüslimler ulus tanımının dışında olarak algılanmışlardır."[35] İzlenilen modernleşme projesi içinde İslam kimliğinin öne çıkarılması istenmese de, Türk kimliği içinde İslam unsurunun en az etnik Türk kökeni kadar önemli algılandığı görülmektedir. Bu noktada yeni Cumhuriyet'in yeni bir ulus ve vatandaşlık kimliği inşasında karşılaştığı paradoks belirir: Bir yanda, Osmanlı'dan miras kalan millet sisteminin yansıması içinde, Müslüman olmayan unsurların yeni kurgulanan kimlik içinde ne şekilde yer alacakları, öte yandan "Müslümanlık" kimliğinin bu yeni kimliğe eklemlenme biçiminin ne olacağı. Yeni kimlik, her iki soruya da daha çok dışlayıcı bir bakışla yaklaşmıştır. Sonuç olarak, 1950'lere kadar yukarda betimlenen çerçevede, vatandaşlık kavramı Kemalist seküler

34. Bkz. Somel, A., *agm.* s. 81.

35. Bkz. Yumul, A., "Evrenselcilik ile Yerelcilik Arasında Irkçılığın Dili", *Foreign Policy,* S. 1/1, 1998, s. 145.

bir Türk kimliği kavramı temelinde, türdeş ve seküler bir ulusal kültür şemsiyesi altında siyasal ve kültürel olarak tanımlanmıştır. Bu yukardan tanımlama, aynı zamanda "yukardan tanımlanan vatandaşlık hakları" anlamına da gelmiştir.[36] Sonuç olarak, vatandaş ve devlet ilişkisi içinde edilgen, ancak milletin bir üyesi olarak milli idealleri taşıyan, aktaran ve yayan bir birey olarak etken bir vatandaş tipi ortaya konulmuştur.

Çok partili döneme geçiş, 1950'li yıllarla birlikte Türk kimliğinin resmi tanımlanışı üzerine dolaylı ve dolaysız tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmalar, erken Cumhuriyet döneminin yaklaşımlarına bazı belirgin değişiklikler ve dönüşümleri de getirmiştir. Bu dönemde, Demokrat Parti'nin politikaları ile orantılı olarak İslam unsurunun, gelenekselin ve yerelin siyasi olarak yeniden kurgulanan ulus ve vatandaş kimlikleri içine eklemlendiğine tanık olunur. Bir anlamda, bu yıllar yeni Cumhuriyet'in ideolojik kurgularla gerilere, özel kişisel alanlara itmeye çalıştığı geleneksel kimliklerin yeniden kamusal kimlikler olarak ifade bulmaya çalıştıkları yılları içerir. Bu, vatandaşlıkla ilgili merkez-çevre çelişkisinin, çevre adına yeni bir açılıma gitmesi anlamına da gelmiştir.[37] Geleneksel, yerel ve dinsel kimliklerin ulusal kimlik içindeki etkisinin artması bu dönemde başlasa da, bu etki, 1980'ler sonrasındaki hızlı yükselişi öncesinde, 1960 ve 1970'lerde daha sınırlı kalmıştır. 1960 askeri müdahalesi sonrasındaki yeni anayasa, seküler olduğu kadar toplumsal, sivil ve katılımcı özellikleri de öne çıkan bir vatandaşlık kavramını gündeme getirir. Böylece 1960 sonrası dönem, devlet önünde edilgen olmaktan daha çok, toplumsal ve siyasal olarak etken bir vatandaş tipini daha da öne çıkarmıştır. Ancak değeri vurgulanan bu etkenlik ve katılımcılık unsurlarının, çoğunlukla, vatandaşın "oy veren, askerlik yapan, vergi veren birey" konumu ile sınırlı olarak algılandığı da açıkça görülür.[38]

1980 askeri müdahalesini izleyen dönem, yeni 1982 Anayasası temelinde, Kemalist vatandaşlık söyleminin, tarihsel ve moral değerlere dayalı Türk kimliğine "seküler bir İslam" unsurunu da ekleyerek yeniden canlanmasını getirdi. Bir anlamda bu dönem Kemalist modernleşme projesinin yeniden gözden geçirilip, yeniden gündeme getirildiği dönem oldu. Bu modernleşme projesi içinde vatandaşlık, Cumhuriyet'in ilk yıllarından bu yana algılandığı gibi, bireylerin toplumsal farklılıklarını bir yana iterek türdeş bir kamu oluşturmaları temelindeki bir kimlik olarak algılandı.[39] Ancak bu egemen anlayış karşısında, bir yandan etnik Türk kimliğine bir yandan da İslam'a yapılan vurgulamalar, "globalleşme" ve "postmodernite" çerçevesinde ülkede ortaya dökülen yeni kimliksel oluşumların ve bunların ortaya çıkardığı çatışma alanlarının etrafında yeni paradokslar ortaya çıkardı. Bir yanda, vatandaşlığı bir ulusal topluluktan daha çok, bir siyasi oluşuma (devlete) üyelik olarak kavrayan "globalleşme" ve "posmodernite" ortamında daha katılımcı, sorgulayıcı, "üstten belirlenen değil, alttan belirleyici" bir vatandaş söylemi oluşuverdi. Bunun ülkenin toplumsal-siyasal düzlemde en belirgin yansıması "Kürt kimliği" ve "İslam kimliği" çerçevesinde vatandaşlık kurumunun yeniden sorgulanmasıydı. İşte "Anayasal vatandaşlık" tartışması da bu temelde ülkenin gündemine geldi.[40]

Demokratik açılım olasılığı: Anayasal vatandaşlık

Türkiye 1980'lerde başlayan, 1990'lı yıllarda giderek belirginleşen, toplumsal ilişkilerin her alanında yaşanan, toplumsal yaşamın içinde belirgin bir şekilde hissedilen radikal de-

36. "Yukarıdan tanımlanan vatandaşlık hakları" üzerine kuramsal bir tartışma için, bkz. Turner, B., "Outline of a Theory of Citizenship", *Dimensions of Radical Democracy*, C. Mouffe (der.), Verso, Londra, 1992, s. 46.

37. Bkz. Mardin, Ş., "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Daedalus*, S. 102, 1973, s. 169.

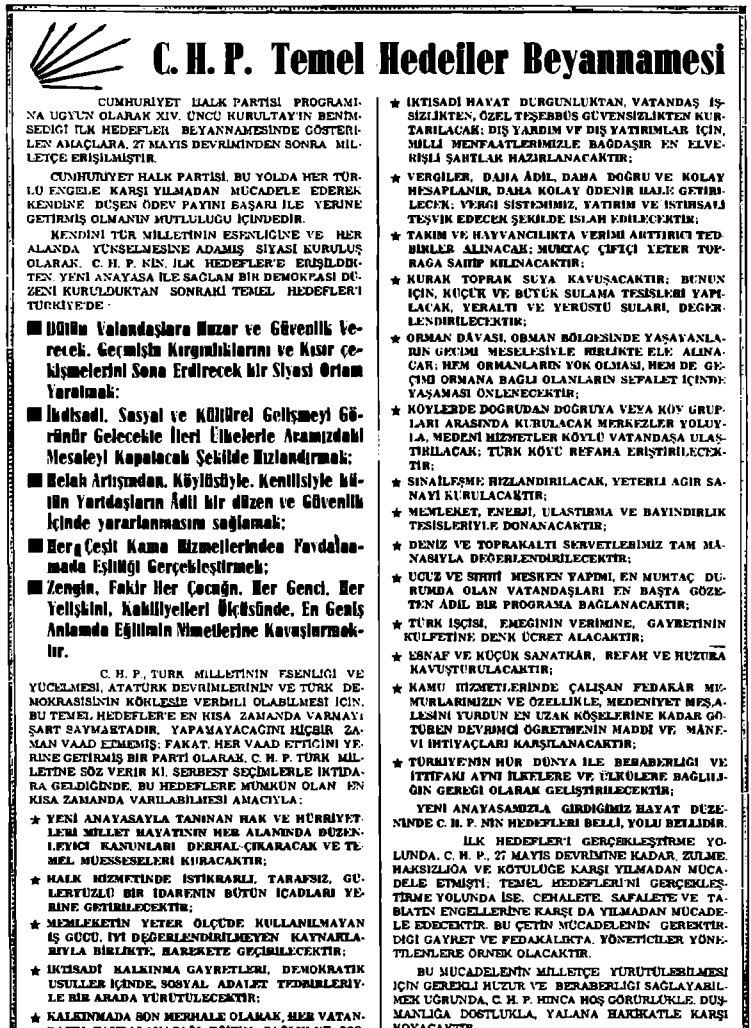
38. Bkz. Üstel, F., *agm.*

39. Said, E., *Reiterating European Superiority Over Oriental Backwardness*, Vintage Books, New York, 1978.

40. Bkz. İçduygu, A., Çolak, Y. - Soyarık, N., *agm.*

ğişim ve dönüşümlere sahne olmaktadır. Bu değişim ve dönüşümler, modernite projesinin krizi olarak tezahür etmekte, ulusal kalkınmacılığın politika olarak terk edilmesini gündeme getirmekte ve modernleşme tarihinin eleştirisinin anti-modernist ideolojilerin tekeline geçmesini ortaya çıkarmaktadır. Kemalist çağdaşlaşma istemi, Ali Kazancıgil'in vurguladığı gibi, modernitenin tek ve ayrıcalık kaynağı olma konumlarını kaybetmiştir ve "modernite, kültürel kimlik, demokrasi ve insancılık gibi sorularla ilgili, dünyaya ve İslami ahlaki düzene açık, daha geniş bir tartışmanın yapıldığı" bir dönem yaşanmaya başlanmıştır.[41] Diğer çalışmalarımızda "globalleşme" ve "postmodernite durumu" olarak nitelediğimiz tarihsel değişim ve dönüşümlerin etkilediği bu gelişmeler, bir taraftan Kemalist modernite projesinin hegemonya krizini gündeme getirirken, aynı zamanda da, bu çalışmanın başında belirttiğimiz gibi, siyasal düzeyde bir belirsizlik durumu yaratmıştır.[42] Bu belirsizlik durumu, modernite projesinin köktenci evrenselliğine karşı geliştirilen farklılık söyleminin tarihsel bağlamını oluşturmaktadır. Dinsel, etnik, cinsel ve kültürel kimlik kodlarının, hem sivil hem de siyasal bağlamlarda canlanması ve yükselmesi, bu anlamda, modernite projesinin karşı karşıya kaldığı hegemonya krizine içselidir. 1990'lı yıllar, bir taraftan kimlik/farklılık taleplerinin siyasallaştığı ve kamusal alana taşındığı bir dönemi ortaya çıkartmış, diğer taraftan da bu taleplere demokratik yollardan yanıt veremeyen devletçi anlayışın yaşadığı "yönetebilirlik" ve "meşruluk" krizine sahne olmuştur. Cumhuriyet'in 75. yıldönümü, bu nitelikleri kendi tanımlayıcı öğesi olarak gören bir toplumsal oluşumda kutlanmaktadır.

Bu kutlamanın anlamlı olması, bu bağlamda, moderniteden vazgeçmememize, fakat bunu yaparken de, eş zamanlı olarak modernite projesini demokratik bir yoldan yeniden ta-



C. H. P. Temel Hedefler Beyannamesi

CUMHURİYET HALK PARTİSİ PROGRAMINA UYGUN OLARAK XIV. ÜNCÜ KURULTAY'IN BENİMSEDİĞİ İLK HEDEFLER BEYANNAMESİNDE GÖSTERİLEN AMAÇLARA, 27 MAYIS DEVRİMİNDEN SONRA MİLLETÇE ERİŞİLMİŞTİR.

CUMHURİYET HALK PARTİSİ, BU YOLDA HER TÜRLÜ ENGELE KARŞI YILMADAN MÜCADELE EDEREK KENDİNE DÜŞEN ÖDEV PAYINI BAŞARI İLE YERİNE GETİRMİŞ OLMANIN MUTLULUĞU İÇİNDEDİR.

KENDİNİ TÜRK MİLLETİNİN ESENLİĞİNE VE HER ALANDA YÜKSELMESİNE ADAMIŞ SİYASİ KURULUŞ OLARAK, C. H. P. NİN İLK HEDEFLER'E ERİŞİLDİKTEN SONRA, YENİ ANAYASA İLE SAĞLAM BİR DEMOKRASİ DÜZENİ KURULDUKTAN SONRAKİ TEMEL HEDEFLER'İ TÜRKİYE'DE:

- **Bütün Vatandaşlara Huzur ve Güvenlik Verecek, Geçmişin Kırgınlıklarını ve Kısır Çekişmelerini Sona Erdirecek bir Siyasi Ortam Yaratmak;**
- **İktisadi, Sosyal ve Kültürel Gelişmeyi Görünür Gelecekte İleri Ülkelerle Aramızdaki Mesafeyi Kapatacak Şekilde Hızlandırmak;**
- **Kelak Artışından, Köylüsüyle, Kentlisiyle Bütün Vatandaşların Âdil bir düzen ve Güvenlik İçinde yararlanmasını sağlamak;**
- **Her çeşit Kamu Hizmetlerinden Faydalanmada Eşitliği Gerçekleştirmek;**
- **Zengin, Fakir Her Çocuğa, Her Genci, Her Yetişkini, Kabiliyetleri Ölçüsünde, En Geniş Anlamda Eğitimin Nimetlerine Kavuşturmaktır.**

C. H. P., TÜRK MİLLETİNİN ESENLİĞİ VE YÜCELMESİ, ATATÜRK DEVRİMLERİNİN VE TÜRK DEMOKRASİSİNİN KÖKLEŞİP VERDİLİ OLABİLMESİ İÇİN, BU TEMEL HEDEFLER'E EN KISA ZAMANDA VARMAYI ŞART SAYMAKTADIR. YAPAMAYACAĞINI HİÇBİR ZAMAN VAAD ETMEMİŞ; FAKAT, HER VAAD ETTİĞİNİ YERİNE GETİRMİŞ BİR PARTİ OLARAK, C. H. P. TÜRK MİLLETİNE SÖZ VERİR Kİ, SERBEST SEÇİMLERİLE İKTİDARA GELDİĞİNDE, BU HEDEFLERE MÜMKÜN OLAN EN KISA ZAMANDA VARILABİLMESİ AMACIYLA:

- ★ YENİ ANAYASAYLA TANINAN HAK VE HÜRRİYETLERİ MİLLET HAYATININ HER ALANINDA DÜZENLEYİCİ KANUNLARI DERHAL ÇIKARACAK VE TEMEL MÜESSESELERİ KURACAKTIR;
- ★ HALK HİZMETİNDE İSTİKRARLI, TARAFSIZ, GÜLERYÜZLÜ BİR İDARENİN BÜTÜN İÇADLARI YERİNE GETİRİLECEKTİR;
- ★ MEMLEKETİN YETER ÖLÇÜDE KULLANILMAYAN İŞ GÜCÜ, İYİ DEĞERLENDİRİLMEYEN KAYNAKLARIYLA BİRLİKTE, HAREKETE GEÇİRİLECEKTİR;
- ★ İKTİSADİ KALKINMA GAYRETLERİ, DEMOKRATİK USULLER İÇİNDE, SOSYAL ADALET TEDBİRLERİYLE BİR ARADA YÜRÜTÜLECEKTİR;
- ★ KALKINMADA SON MERHALE OLARAK, HER VATANDAŞIN FAYDALANACAĞI EĞİTİM, SAĞLIK VE SOSYAL GÜVENLİK KURUMLARIYLA "REFAH DEVLETİ" ÜLKÜSÜ GERÇEKLEŞTİRİLECEKTİR;
- ★ DEVLETİN VE ÖZEL TEŞEBBÜSÜN YATIRIMLARI BİR GENEL KALKINMA PLÂNI İÇİNDE SÜRATLE ARTIRILACAK VE TOPLUM İÇİN EN VERİMLİ ALANLARA YÖNELTİLECEKTİR;
- ★ İKTİSADİ HAYAT DURGUNLUKTAN, VATANDAŞ İŞSİZLİKTEN, ÖZEL TEŞEBBÜS GÜVENSİZLİKTEN KURTARILACAK; DIŞ YARDIM VE DIŞ YATIRIMLAR İÇİN, MİLLÎ MENFAATLERİMİZLE BAĞDAŞIR EN ELVERİŞLİ ŞARTLAR HAZIRLANACAKTIR;
- ★ VERGİLER, DAHA ÂDİL, DAHA DOĞRU VE KOLAY HESAPLANIR, DAHA KOLAY ÖDENİR HALE GETİRİLECEK; VERGİ SİSTEMİMİZ, YATIRIM VE İSTİHSALİ TEŞVİK EDECEK ŞEKİLDE IŞLAH EDİLECEKTİR;
- ★ TARIM VE HAYVANCILIKTA VERİMİ ARTTIRICI TEDBİRLER ALINACAK; MUHTAÇ ÇİFTÇİ YETER TOPRAĞA SAHİP KILINACAKTIR;
- ★ KURAK TOPRAK SUYA KAVUŞACAKTIR; BUNUN İÇİN, KÜÇÜK VE BÜTÜK SULAMA TESİSLERİ YAPILACAK, YERALTI VE YERÜSTÜ SULARI, DEĞERLENDİRİLECEKTİR;
- ★ ORMAN DÂVASI, ORMAN BÖLGESİNDE YAŞAYANLARIN GEÇİMİ MESELESİYLE BİRLİKTE ELE ALINACAK; HEM ORMANLARIN YOK OLMASI, HEM DE GEÇİNİ ORMANA BAĞLI OLANLARIN SEFALET İÇİNDE YAŞAMASI ÖNLENECEKTİR;
- ★ KÖYLERDE DOĞRUDAN DOĞRUYA VEYA KÖY GRUPLARI ARASINDA KURULACAK MERKEZLER YOLUYLA, MEDENİ HİZMETLER KÖYLÜ VATANDAŞA ULAŞTIRILACAK; TÜRK KÖYÜ REFAHA ERİŞTİRİLECEKTİR;
- ★ SINAİLEŞME HIZLANDIRILACAK, YETERLİ AĞIR SANAYİ KURULACAKTIR;
- ★ MEMLEKET, ENERJİ, ULAŞTIRMA VE HAYINDIRLIK TESİSLERİYLE DONANACAKTIR;
- ★ DENİZ VE TOPRAKALTI SERVETLERİMİZ TAM MANASIYLA DEĞERLENDİRİLECEKTİR;
- ★ UCUZ VE SIHHÎ MESKEN YAPIMI, EN MUHTAÇ DURUMDA OLAN VATANDAŞLARI EN BAŞTA GÖZETEN ÂDİL BİR PROGRAMA BAĞLANACAKTIR;
- ★ TÜRK İŞÇİSİ, EMEĞİNİN VERİMİNE, GAYRETİNİN KÜLFETİNE DENK ÜCRET ALACAKTIR;
- ★ ESNAF VE KÜÇÜK SANATKÂR, REFAH VE HUZURA KAVUŞTURULACAKTIR;
- ★ KAMU HİZMETLERİNDE ÇALIŞAN FEDAKÂR MEMURLARIMIZIN VE ÖZELLİKLE, MEDENİYET MEŞALESİNİ YURDUN EN UZAK KÖŞELERİNE KADAR GÖTÜREN DEVRİMCİ ÖĞRETMENİN MADDİ VE MANEVİ İHTİYAÇLARI KARŞILANACAKTIR;
- ★ TÜRKİYE'NİN HÜR DÜNYA İLE BERABERLİĞİ VE İTTİFAKI AYNI İLKELERE VE ÜLKÜLERE BAĞLILIĞIN GEREĞİ OLARAK GELİŞTİRİLECEKTİR;

YENİ ANAYASAMIZLA GİRDİĞİMİZ HAYAT DÜZENİNDE C. H. P. NİN HEDEFLERİ BELLİ, YOLU BELLİDİR.

İLK HEDEFLER'İ GERÇEKLEŞTİRME YOLUNDA, C. H. P., 27 MAYIS DEVRİMİNE KADAR, ZULME, HAKSIZLIĞA VE KÖTÜLÜĞE KARŞI YILMADAN MÜCADELE ETMİŞTİ; TEMEL HEDEFLERİNİ GERÇEKLEŞTİRME YOLUNDA İSE, CEHALETE, SEFALETE VE TABİATIN ENGELLERİNE KARŞI DA YILMADAN MÜCADELE EDECEKTİR. BU ÇETİN MÜCADELENİN GEREKTİRDİĞİ GAYRET VE FEDAKÂRLIKTA, YÖNETİCİLER YÖNETİLENLERE ÖRNEK OLACAKTIR.

BU MÜCADELENİN MİLLETÇE YÜRÜTÜLEBİLMESİ İÇİN GEREKLİ HUZUR VE BERABERLİĞİ SAĞLAYABİLMEK UĞRUNDA, C. H. P. HİNCA HOŞ GÖRÜRLÜKLE, DÜŞMANLIĞA DOSTLUKLA, YALANA HAKİKATLE KARŞI KOYACAKTIR.

BU MÜCADELEDE C. H. P. NİN ZAFERİ, SEVGİNİN, DÜRÜSTLÜĞÜN VE FAZİLETİN ZAFERİ OLACAKTIR, ALÎNTERİNİN, MİLLETÇE DAYANIŞMANIN, KÜLFETTE VE NİMETTE BERABERLİĞİN ZAFERİ OLACAKTIR;

CUMHURİYET HALK PARTİSİNİN BU ZAFERİ TÜRK MİLLETİNİN ZAFERİ OLACAKTIR;

(C. H. P. XV. Ilgi Kurultayının 27 Ağustos 1961 günü Milletçe kabul olunmuştur.)

41. Robbins, K. "Interrupting Identities", *Questions of Cultural Identity*, S. Hall ve P. Du Gay (der.) Sage, Londra, 1996.

42. Keyman, E. F., *Globalization, State, Identity/Difference*, Humanities Press, New Jersey, 1997. İçduygu, A., *agm.*

nımlama çabasına girmemize bağlıdır. Diğer bir deyişle, moderniteden vazgeçmemek, hem bireysel hak ve özgürlükleri, hem de farklılık taleplerini anayasal güvence altına alacak, aynı zamanda bu taleplerin demokratik bir platformda tartışılmasını sağlayacak ve böylece çoğulculuk ethosunu yaşama geçirecek bir toplum vizyonu temelinde hareket edecek demokratikleşme sürecine normatif bağlılığımızı dile getirdiğimiz sürece olasıdır.

Bu olasılık kendi ifadesini, "anayasal vatandaşlık" kavramında bulmaktadır. Ancak anayasal vatandaşlık yoluyla, dolayısıyla Habermas'ın önerdiği gibi, hukukun üstünlüğü ilkesine bağlılık olarak tanımlayacağımız "sivil erdem" ilkesini devlet-toplum/vatandaş ilişkilerinin kurucu öğesi yaptığımız zaman, ve toplumsal talepler üzerine normatif sınırlar çizen "ulusal/kamusal çıkar" söylemi sürekli yeniden üreten milliyetçi motto'ya karşı, "farklılıkların beraber yaşaması"nı olası kılacak demokratik yönetim anlayışını desteklediğimiz zaman, moderniteden vazgeçmemek, sahiplenmemiz ve üzerinde çalışmamız gereken bir isteme dönüşür. Anayasal vatandaşlık, bu anlamda, devlete ve topluma karşı yükümlülüklerle donanmış bir vatandaş kimliği temelinde yaşamış, fakat "haklar dilini" sürekli ertelemiş ve denetlenmesi gereken bir nesne olarak görmüş bir modernleşme tarihini, çoğulculuk ethosu ve hukukun üstünlüğü ilkesi temelinde yeniden tanımlamaktır. Anayasal vatandaşlık, diğer bir deyişle, Kemalist çağdaşlaşma isteminin meta-historik ve meta-kültürel düzeylerde bir politik kimlik olarak kurduğu vatandaşlık anlayışını, "haklar dili" temelinde yeniden kurmaktır.[43]

Bu bağlamda, David Held'in bu çalışmanın başında alıntıladığımız önerisine dönersek, Cumhuriyet'in 75. yılında, moderniteden vazgeçmemenin; bir çağdaşlaşma istemi olarak hareket eden Kemalist modernite projesini "modern tarihin bir olasılığı" olarak görmekle, aynı zamanda da, bu projeye geç-modern tarihin olasılıklarını araştırmak yoluyla ve eleştirel düşünce temelinde yaklaşıldığı zaman olasılık kazanacağını düşünüyoruz.

43. Anayasal vatandaşlık kavramının kapsamlı bir açılımını diğer bir çalışmamızda yaptık. Bkz. İçduygu, A. ve Keyman, E. F. "Anayasallık, Anayasal Vatandaşlık ve Demokratik Açılım: Türkiye Örneği", *Doğu Batı*, S. 5, 1998.

E. Fuat Keyman, Doç. Dr. - Ahmet İçduygu, Doç. Dr.
Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü Öğretim Üyeleri

KAYIP KİMLİĞİNİN PEŞİNDE TÜRKİYE*

Artun Ünsal

Artık kaygan bir zeminde yaşadığımızın işareti mi? Özellikle kolektif kimlik sorunu üzerine yapılan çalışmaların sayısı her yerde hızla artıyor. Kimlik sorunsalı Braudel'in ünlü formülünde; "geçmiş ile bugün arasında uyum sağlamak" biçiminde özetlenirken, Türkiye de, üniversitelerde olduğu kadar başka çevrelerde de yürütülmekte olan bu tartışmalara yabancı değildir. Zira, Braud'un altını çizdiği gibi, toplumsal ve/veya siyasal kimlik -ulusal kimlik veya bir partiye bağlılık- "bireylerin uyum, süreklilik ve istikrar arayışına" cevap vermektedir.[1]

Gelişmiş ülkelerin çoğunda giderek artan bu ilgi, kısmen, postmodern toplum söylemi tarafından körüklenmiş gibi görünüyor. Kuşkusuz, "farkın" kutsandığı ve anayasal demokrasilerde toplumsal ve kültürel kimliklerin (din, etniklik, ırk, cinsellik, vb.) tanınmasına ilişkin politikaların gerekliliği kadar Taylor'un ortaya attığı "bireysel özgünlüğü" yücelten "çokkültürlülük" kavramının da[2] tartışıldığı bir çağda yaşıyoruz. Ancak bu konu, genel olarak bakıldığında, halk düzeyinde olduğu kadar, yönetici seçkinler düzeyinde de kimlik(ler) bunalımının söz konusu olduğu toplumları da ilgilendirmektedir. Bir yandan, bir siyasi örgütlenme modeli olarak ulus-devletin meşruiyetinin her yerde aşınma sürecinde olduğunu; öte yandan ise, paradoksal bir şekilde, etnik ve/veya dinsel nedenlerden kaynaklanan yeni bir milliyetçi dalganın patlak verdiğini gözlemlemekteyiz. Tarihsel ve kültürel nedenlerle, çok hızlı içsel dönüşümler yoluyla ya da küresel ve bölgesel düzeyde dış siyasi, ekonomik ve kültürel etkiler sonucu kimliklerin çatışması ya da istikrarsızlaşması... Kısacası, söz konusu krizin belirtileri, nedenleri ve düzeyleri birden çoktur.

Batı toplumsal alanını kendine düşünsel merkez olarak alan Maffesoli, daha seksenli yılların sonunda, yaşanmakta olan kitle toplumlarında "bireyciliğin gerilemesi" gibi dönüşümlerin bazı sonuçlarını dile getiriyordu. Le Temps des Tribus'nün yazarı, bugün ile geçmişi karşılaştırıyordu: "Oturmuş yapılar, kimliğin mantığı ile ona bağlı olan ahlaki yargı tarafından, kesin bir şekilde tanımlanmıştı; belirlenmemiş oluşumlar, art arda gelen özdeşleşmeler ile onları iyi bir şekilde ifade edecek estetik duygusunun (ortak heyecanlar) ortaya çıkarılmasını gerektirir."[3]

Günümüz Türkiyesi'ndeki durum, tamamen değilse bile, genel hatlarıyla bu tabloya uymaktadır. Bununla birlikte bu çalışma Türkiye'de bu alanda yapılan ve toplumsal, kültürel, dinsel, siyasal veya etnik kimlik sorunsalını merkez alan farklı çalışmaların bir bilançosunu çıkarmak yerine, kabaca da olsa, Türk aydınları arasında doruğa ulaşan bu ilginin sosyopolitik bir çerçevesini sunmayı hedefliyor.

Bu arada, Türkiye'de yaşanan mevcut kimlik sorununun başka ülkelerdekine oranla oldukça özgün nitelikler taşıdığını belirtmeliyiz. Kemal Karpat, "Türkiye'nin modernleşmesi bir bakıma Batı'yı model alarak yürütüldüğü için, kimlik meseleleri de Batı modelinin kavram-

* Artun Ünsal, "La Turquie en quête de l'identité perdue", *La Turquie Entre Trois Mondes*, M. Bazin, S. Kançal, R. Perez, J. Thobie (der.), L'Harmattan, Paris, 1998, s. 353-380. Çeviren İsmail K. Esiner. (Değişiklik ve güncelleştirmeler yazara aittir).

1. Braud, P., "Identité Politique", Hermet, *Dictionnaire de la Science Politique*, G., Badie, B., Birnbaum, P., ve Braud, P., (der.) Armand Colin, Paris, 1994, s. 122.

2. Taylor, C. ve diğerleri, *Multiculturalism-Examining the Politics of Recognition*, (der.) Amy Gutman, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1994.

3. Maffesoli, M., *Le Temps des Tribus*, Méridiens, Klinsieck, Paris, 1988.

sal ve metodolojik sınırları içinde ele alınmaktadır. Halbuki Türkiye'nin kimlik meselelerinin, hem daha geniş bir tarihsel çerçevede, hem de Türk-Osmanlı toplumunun yapı ve kimlik değişimleri göz önünde tutularak incelenmeleri" gerektiğini belirtmekte haklıdır.[4]

Yine, gerek Osmanlıların gerekse Türklerin, örneğin Asya'da ya da Kafkaslar'da, Rus veya Çin idaresi altında kalmış diğer Türk kökenli halkların tersine, hiçbir zaman başka halkların egemenliği altına girmemiş ya da idare edilmemiş oldukları unutulmamalıdır. Ayrıca, mevcut kültürel, siyasal ve ulusal kimliğin işgalci ya da sömürgeci güçler tarafından parçalanması ya da kuvvetlendirilmesi, hatta başlangıçta direnişçi ve ardından da yönetici olan yerli aydınlar tarafından da yüceltilmesi gerekliliği duyulan Ortadoğu, Balkanlar, Doğu Avrupa, Afrika ve Amerika'daki çoğu halkın tersine, kimlik meselesi Türkler tarafından farklı bir şekilde algılanmıştır.

Öncelikle, Türk ulusçuluğunun uyanışı oldukça geç olmuştur. Başlangıçta, bu kapitalizm-öncesi bir ulusçuluktu. "Hasta Adam"ı parçalamak için acele eden "ötekiler" tarafından kuşatılmış, can çekişen bir Osmanlı İmparatorluğu için, zorunlu bir seçimdi. Bu çokdinli, çoketnili imparatorluğun Türk unsuru göçebe kökenli idi.[5] Hâkim olan da, din ya da dilden çok, göçebe kültürüydü. İslam ve Türk dili bu kitle kültürünün taşıyıcılarıydı. Ama yüzyıllardan beri, Merkez'den gelen her türlü yerleşik düzene geçiş çabasına karşı direnmiş olan göçebeler için, bölge veya vatan kavramlarından nasıl söz edilebilir?[6]

Günümüzde Türk kimliğinin öğelerinden biri olan Türkiye'deki İslam meselesine gelince, 19. yüzyılda Batı kökenli pozitivist yaklaşımın Hıristiyanlık hakkında geliştirmiş olduğu şemayı İslam'a ve Müslüman dünyaya uygulamak da, tarihçi Ahmet Yaşar Ocak'ın işaret ettiği gibi, aynı biçimde yanıltıcı olur. Ocak, günümüz Türkiyesi'nin yaşadığı ve aralarında İslam'ın da bulunduğu toplumsal ve kültürel sorunların kökenini, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemine yerleştirmenin bir yanılsama olduğunu belirtir ve Ortaçağ'dan başlayacak bir çözümleme önerir.[7]

Ömer Laçiner ise, "Batı dünyasında bireyler ve toplumların, salt 'yatay' kültürel kimlikler düzeyi ile dikey ulusal kimlik düzeyinde tanımlanmadıklarını, aynı zamanda kendilerini, mensup oldukları Batı uygarlığı ve dünya kültürü kimliği ile de donanmış hissettiklerini..." vurgular. Oysa, Ortadoğu tarihini incelediğimizde, özellikle Batılılaşma hareketlerinin etkisinin yaşandığı 20. yüzyılda, tam bir kimlik kargaşası gözlenir. Laçiner'e göre, Batı örneğine benzer bir kimlik yaratmaya hevesli olan ve bu amaçla, önce ulus-devletler kurmayı, sonra da bu devletin mantığı, gücü ve olanakları ile yurttaşlarını oluşturmayı dileyen, bu tepeden inmeci hareketler, "bütün düzeylerde yaşanan derin bir kimlik krizi" ile son bulmuştur.[8]

Günümüz sorunları ile ilgili olarak ise, Bozkurt Güvenç şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Gelişmiş ülkelerde yaşanan kimlik sorunu, sanayi-sonrası teknolojik gelişmelerin yol açtığı bilişim devriminin bir ürünü iken, bizde (Türkiye'de) yaşanan kimlik sorunu tarihimizin yokluğuna bağlanabilir."[9] Güvenç, şüphesiz, toplumsallaşmanın bir öğesi, kimlik oluşturmanın bir aracı olarak, ortaöğretimden itibaren öğretilebilecek olan Türklerin kültürel tarihi üzerine yapılmış çalışmaların eksikliğini açıkça eleştirmekte, "resmî tarihi" yeterince nesnel bulmadığını da zımnen belirtmektedir.

Böylelikle Türk kimliği sorununa ilişkin bazı özgün özellikleri saymış olduk. Batı ile kar-

4. Karpat, K., "Kimlik Sorununun Türkiye'de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi" içinde *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, s. 23.

5. Ceyhun, D., *Ah Şu Biz Karabıyıklı Türkler*, Sis Çanı, İstanbul, 1995.

6. Ceyhun, *age.*, s. 177-180.

7. Ocak, A. Y., "Türk Müslümanlığı: Çözüm Bekleyen Tarihsel ve Aktüel bir Kimlik Problemi", *Türkiye Günlüğü*, İstanbul, No. 33, Mart-Nisan, 1995, s. 39-40.

8. Laçiner, Ö., "Yeni bir Çağın Eşiğinde Kültürel Kaynak ve Kimlik Üzerine bir Çerçeve", *Bilgi ve Hikmet*, S. 4, Güz, 1993, İstanbul, s. 71-81.

9. Güvenç, B., *Türk Kimliği*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1993, s. 12.

şılaştırıldığında ortaya çıkan dil, din ve insan davranışı farklılıklarını unutmaksızın, Asya ile Avrupa arasında, iki coğrafya, iki kültür ve iki dünyaya ait olmanın sonuçlarını da bunlara eklersek, sonuçta, Türk olmanın, oldukça güç bir iş olduğu ortaya çıkar.

Bu çalışmada sadece şu üç soruya yanıt arayacağız: Türkiye'de kimlik sorunları ile kim, niçin ve nasıl ilgileniyor?

Konuyla kim ilgileniyor?

Genel olarak, Türkiye'de nüfusun belirli kesimlerinin kimlik meselesine karşı özellikle hassas oldukları söylenebilir. Bu kesimler, aşağılanma, yüceltme ya da yeni bir kimlik talebine yol açan bir bunalımın çocuklarıdır. Bu, üstkimliklerin çok sayıda altkimliğe doğru çözüldüğü bir süreçtir.[10]

Bu kesimler hangileridir? Önce kaybedenlerin, hoşnutsuzların, yollarını kaybetmiş olanların bir kimlik bunalımı yaşadıkları ortaya çıkar; J. Larrain'e göre bu bunalım, taraflar birbirleriyle, herbirinin güçlerini ve güçsüzlüklerini ortaya koyan "eşit olmayan koşullarda" çatıştıklarında kendini gösterir.[11] Sonuçta, "yeni kolektif kimlikler, hoşnutsuzların, muhaliflerin tepkilerini yansıtan kimliklerdir."[12]

Çoğu zaman, kimlik sorunuyla en çok ilgilenenlerin, sosyoekonomik, siyasal ve kültürel statükoyu sorgulayan yönetici veya muhalif azınlıklar, ya da toplumsal tabakalar ve/veya etnik, dinsel, cinsel ve diğer azınlıklar olduğu doğrudur. Burada, korkuya kapılmış ya da yolunu kaybetmiş, hatta mevcut egemen kimliği veni bir kimlik ile değiştirmeye kararlı, farklı azınlıklar söz konusudur.

Türkiye ile ilgili olarak, son on yılda kimlik meselesini doğrudan ya da dolaylı olarak ele almış zengin bibliyografyaya özellikle de S. F. Ülgener'in, ilk baskısı 1951'de yapılmış olan *homo ottomanicus,* Osmanlı insanı hakkındaki büyük klasiği, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*'na[13] -gönderme yapmakla işe başlayalım. Yabancı yazarları bir kenara bırakırsak, anılan kitapların ve süreli yayınlarda ya da kolektif çalışmalarda yer alan makalelerin yazarlarının "kimliklerinden" yola çıkarak, onların entelektüel niteliklerini gözlemleyebilir, ama özellikle Türk siyaset yelpazesi kadar değişken olan ideolojik aidiyetlerini ayırt edebiliriz. Kemalist laikçiler ve devletçiler, liberaller, sosyalistler, İslamcı Sünniler, Aleviler, milliyetçiler, Batıcılar; gelenekçiler, modernistler, hatta az ya da çok yüzeysel liberallerin moda ifadesiyle, "küreselciler" Bu yazarlar Türk, Kürt, Yahudi, Ermeni ya da Rum etnik gruplarına ait oldukları gibi Çerkez, Gürcü, Laz, Süryani vb. azınlıklara aittirler, ama hepsi Türk vatandaşıdır. Böylelikle, çok sayıda kimliğin birbirine karıştığını kolayca görebiliyoruz.

Siyasal, kültürel, etnik seçkinler ya da azınlıklar

Kimlik kökenlerinin çeşitliliğine rağmen, bu yazarların hepsi kendi kimliklerini sorgulamışlar ya da, 1923'te Türkiye'de Cumhuriyet'in kurulmasından bu yana ülkenin siyaset sahnesine egemen olanlar [siviller, ama aynı zamanda üç darbeden (1960, 1971, 1980) sorumlu ve iki anayasa (1961, 1982) yazdırmış olan askerler] tarafından zorla kabul ettirilmiş kimliği reddetmişlerdir. Hiçbiri iyimser olmadığı gibi, çoğu da kötümserdir. Kemalist, laik ve cumhuriyetçi olan kimileri, İslam'ın yükselişine karşı alarma geçmişken, İslamcılar ve Kürtler resmi kimliği hararetle sorgulamış ve kendi siyasal ve kültürel kimliklerine sahip olma ve kullanma hakkını talep etmişlerdir.

10. Sözen, E., "Kimlik Kavramının Yeniden Tanımlanması", *Türkiye Günlüğü,* S. 33, Mart-Nisan 1995, İstanbul, s. 111-116.

11. Larrain, J., *Ideology and Cultural Identity,* Polity Press, Cambridge, 1994, s. 142-143.

12. Alankuş-Kural, S., "Yeni Hayali Kimlikler ve Yurttaşlar Demokrasisi", *Birikim,* S. 71-72, Mart-Nisan, 1995, İstanbul, s. 86-101.

13. Ülgener, S. F., *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası,* Der Yayınları, İstanbul, 1991.

Ancak, kimlik krizi kavramı, 80'li yıllardan itibaren, Türkiye'nin sorunlarını daha iyi çözümleyebilme çabalarıyla birlikte yeniden güncellik kazandıysa da, bu niteleme, S. Alankuş-Kural'ın oldukça isabetli bir şekilde işaret ettiği gibi "mevcut bütün sorunlarımızı ne çoğunlukla sanıldığı gibi sadece bir kimlik sorunu meselesine indirgiyor, ne de onları basitçe ekonomik sorunların çözümlenmesi ile bitiverecek şeyler olarak görüyor. Daha çok içinde bulunduğumuz topyekûn hoşnutsuzluk halinin kültürel boyutuyla ilgili bir tespite dayanıyor."[14]

Kimlik krizi bir olgudur; bununla birlikte herkes bu olgunun aynı derecede bilincinde değildir Söz konusu Türk aydın grupları ne kadar farklılaşmış ve karışmış gözükürlerse gözüksünler, ülke içinde bir azınlık oluşturduklarını söylemek yanlış olmaz. Sessiz çoğunluk ise bu kimlik meselelerine ancak sınırlı bir önem atfetmektedir. Bir bukalemun anlayışı ve fizyonomisi ile, "alternatif kimlikler"e düşkün bu çoğunluk, varoluşumuzun sözde küreselleşmesi tarafından yayılan yeni değerlere daha kolay uyum sağlayabilmektedir. "Esmer ve bıyıklı" Türkler, televizyonda, "sarışın" çocuk ve yetişkinlerin, şu veya bu "şık", "yeni" veya "ithal" ürünü kullanmanın getirdiği kazançları övdüklerini izliyor. Şeriat, Kemalist otoritecilik, geleneksel değerlerin yerinden oynaması, emperyalizm karşıtlığı, Batı karşıtlığı, Kürt sorunu, demokratik reformlar etrafında dönen tartışmalarla özellikle ilgilendiklerini söylemek güçtür. Bir araba, bir cep telefonuna sahip olmak, iyi bir işin olanaklarından yararlanmak, popüler filmler izlemek ve şarkılar dinlemek, ve neden olmasın, 15'ler Avrupası'yla bütünleşme rüyasının hayal kırıklığını gevşek bir şekilde izlemek, onlara yetmektedir. Bir başka deyişle, aydınlar kedi "Tom", çoğunluk ise fare "Jerry"lerdir; yani, küçük ama daha kurnaz olanın büyük ama daha saf olana üstün geldiği bir çizgi filmin birbirinin zıddı olan kahramanları... Bu yüzden, aktör Kemal Sunal'ın -açıkgözlü yerel "Jerry"- filmlerinin TV'de her zaman izlenme rekorları kırdığını gözlemlemek şaşırtıcı değildir.

Geleneksel aşiret veya sınıf bağlarından kurtulmuş (ya da böyle bağları hiç tanımamış), dinamik ama az eğitilmiş, doğru davranış modellerinden yoksun ve üstelik kırsal kökenlerinden miras kalmış önemli bir toplumsal hareketliliği yaşayan çoğunluk, kendini sallanan değer ve normları olan bir evrende hareket etmekte özgür hisseder. Türk toplumunun ivme kazanmış kitleselleşmesinin yol açtığı söz konusu sosyokültürel ve siyasal kaos ortamında, kendisine her şeyi yapma hakkının tanındığına inanır. Güçsüzlerin ve fakirlerin vay haline! Bu yüzden özlemler ya da seçilen referans grupları hem kolektif hem de bireysel düzeyde yanlış kimliklerin oluşumu kadar kültürel ve toplumsal yabancılaşmayı da teşvik eder. Maffesoli'nin sanayi sonrası toplumlar hakkındaki gözlemleri, moderniteyi tam olarak yaşamadığı halde ilginç bir biçimde postmodern toplumun diliyle konuşan Türk toplumu için de geçerli olabilir: "Toplumsal olan, belirli bir kimliğe ve özerk bir varlığa sahip bireylerin akılcı birliğine dayanır, toplumsallık ise sembolik yapılanmanın karmaşıklığını temel alır."[15]

Bu durumda, ilk gözlemimiz Türkiye'de kimlik sorunsalı ile bilinçli olarak ilgilenenlerin sadece bir azınlık oluşturduklarıdır. Genel bir deyişle, belli bir toplumda kendilerini azınlık olarak hissedenlerin, gerek birey gerekse cemaat olarak, daha çok kendi kimliklerine eğilmeleri ve bu kimliği, demokratik ve kültürel yollarla ya da şiddet kullanarak korumaya ve savunmaya çalışmaları doğaldır.

Osmanlı geçmişinin kökleri

Devletin ideolojik aygıtları nedeniyle, önceleri yukarıdan verilmiş, sonraları ise toplumsallaşma yoluyla edinilmiş olan kimlikler sorununun, Türkiye'de her zaman azınlıkların işi ol-

14. Alankuş-Kural, *agm.*, s. 86.

15. Maffesoli, *age.*, s. 147.

duğunu görmek gerekir. Bütün Türk tarihi boyunca, azınlıkların, kendi kimlik anlayışlarını kitlelere kabul ettirmeyi her zaman başardıkları söylenebilir.

Osmanlı kimliği örneğini ele alalım. Bu kimlik, altı yüzyıl boyunca saray ve çevresi tarafından, fetih siyaseti ile olduğu kadar din yoluyla da dayatılacaktı. Oysa, Osmanlı İmparatorluğu'nun kurucuları, yani savaşçı aşiretlerin şefleri, beyler, din adamları (sufiler ve babalar), Oğuz soyundan gelen Türk kökenlilerdi. Osmanlı kimliği, başlangıçta, etnik (Türk) bir aidiyetten değil, İslami inançtan türemişti. 16. yüzyılda Halife olan Sultan, kendisini önceleyen Batı ve Doğu Roma imparatorlukları gibi, çoketnili ve çokdinli bir imparatorluğun başındaydı. Sultanın tebaası, etnik veya dini aidiyeti ne olursa olsun, Osmanlıydı; öyle ki, Türkler Müslüman sıfatıyla, yani ümmetin bir üyesi olarak neredeyse azınlıktayken, gayrimüslim halklar, Hıristiyanlar ve Yahudiler, *"pax Ottomana"* altında millet statüsünden yararlanıyorlardı. Dolayısıyla Osmanlılarda, ne imparatorluğu nitelendirmede ne de toprakları üzerinde yaşayan halkın kimliklerini belirlemede, din (Müslümanlar ve diğer gayrimüslim milletler) ve saltanat ailesi dışında (ailenin başının aynı zamanda Müslümanların halifesi olduğunu da hatırlatalım), hukuki olarak tanınmış herhangi bir ırk, ulus ya da etni kavramı yer almıyordu. Anadolu'da ve başka yerlerde Türklerin tarihi, karşılaştıkları yeni halklar ve inançlarla kaynaşmalarına dayanan uzun bir süreçtir.

Yine ilginç bir biçimde, Türkler imparatorluğun üvey evlatlarıydılar. İslam Türk kimliğini bastırmıştı: Hor görülen halk, "idraksiz Türkler" (Etrak-ı bi idrak), örneğin, çok sık kullanılan bir deyimdi. Türk unsurlar, Alevi mezhebi ve Bektaşi tarikatı mensuplarının çoğunluğu gibi imparatorluğun kuruluşu ve yayılmasında rol oynamış oldukları halde, Türk sıfatı her zaman göçebe ve kaba olanı tanımlamıştır. Tarihçiler, Babıâli'nin Fransa'daki ilk büyükelçisi olan Halet Efendi'nin, Kral'a Türk büyükelçinin gelişi duyurulduğunda geçirdiği şaşkınlığı anlatırlar... Öte yandan, 1277'den beri Anadolu'daki beylerin resmi dili Türkçe olduğu halde, 1453'te İstanbul'un fethiyle, Arapça ile Farsçanın bir karışımı olan Osmanlıca kendini dayatmıştır. "Panosmanlıcılık" siyaseti, ancak 19. yüzyılın ikinci yarısına doğru daha büyük bir enerji ile yeniden ileri sürüldü. Tanzimat paşaları tarafından tasarlanan ve Sultan tarafından onaylanan bu siyaset, bütün din, dil ve mezhep farklılıklarının üstünde olmayı arzuluyor ve imparatorluğun bütün yurttaşlarını, yeni bir siyasi kimlik altında birleştirmeyi hedefliyordu. Nafile: Hıristiyanlar, bu politikayı daha ziyade bir eritme çabası olarak görürken Müslümanlar ise, özellikle Arap olmayanlar, Osmanlıcılığı Müslüman siyasi kimliğinin bir aracı olarak değerlendirmeyi tercih ediyorlardı. Dayatılan Osmanlı kimliği yapay bir kimlikti ve gerçek siyasal-sosyal bir deneyimin ürünü değildi. Bunun nedeni de, devletin bir ailenin, Osmanlı hanedanının mülkü (Devleti âliye) olmasıydı.

Önce Haçlılar ve ardından Avrupa monarşileri bile Türk diyarı, Türk İmparatorluğu ya da Büyük Türk, vb.'den bahsederken, Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılın sonuna kadar Türklerin tarihi ya da Türk dili hakkında yazmanın neredeyse tümüyle yasaklanmış olduğunu gözlemlemek ilginçtir. İslam bile *Religio turcica*, Türk dini olarak tanımlanıyordu. Oysa, bir Türk için, kendisini öteki milletlerden ayıran onun "Müslüman milleti"ne mensup oluşu idi: "Dolayısıyla, Hıristiyan/Müslüman karşıtlığı, Türk kimliğinin temel bir unsuruydu."[16]

Bu bağlamda, Türk halkından bahsetme cesaretini ilk gösterenin, 1860'da, Ali Suavi olduğunu belirtmemiz gerekir. O sıralarda, Ali Suavi de diğer Yeni Osmanlılar gibi Fransa'da sürgünde bulunuyor ve burada *Ulûm* adlı bir gazete yayımlıyordu. 1863'te, ünlü

16. Georgeon, F., "A la recherche d'une identité: le nationalisme turc", *La Turquie en Transition*, (der.) Gökalp, A., Maison-Neuve Larose, Paris, 1986, s. 127.

Ahmet Vefik Paşa, Abdül Gazi Bahadır Han'ın Türklerin soyağacı hakkındaki bir çalışmasını *(Evsal-i secere-i türk)* bastırmıştır. Süleyman Hüsnü Paşa ise 1876'da ilk Türk dilbilgisi kitabını *(İlm-i sarf-i Türki)* kaleme almıştır. İmparatorluğun, parlamenter monarşiyi başlatan 1876 tarihli ilk anayasasında bile, resmi dilin Türkçe olduğu ancak 18. maddede ilan edilebilmiş ve Türkçe bilgisi, kamu hizmetine kabul edilmenin koşulu olarak konmuştur. Son olarak, Şemsettin Samî'nin *Türkçe Sözlüğü* ise ancak 1899'da çıkmıştır.

18. yüzyılın sonundan itibaren, imparatorluğun Hıristiyan halkları arasında, Fransız Devrimi'nin izinde ulusçu hareketler ortaya çıkmaya başladı. 19. yüzyıl boyunca, Yunanlılardan başlamak üzere birçok Hıristiyan halk, büyük Avrupalı güçlerin de desteği ile bağımsızlıklarını kazanıp kendi devletlerini kurdular. Uzun süredir devam eden panosmanlıcılık ve ardından benimsenen panislamcılık siyaseti de Babıâli'nin umduğu sonuçları getirmedi. Ancak "vatan" ve "ulus" kavramları (millet sözcüğü artık dini bir cemaat değil, ulus anlamında kullanılıyordu), özellikle şair Namık Kemal sayesinde, yavaş yavaş kullanılmaya başlanmıştı. Vatan tehlikedeydi. Namık Kemal'in de aralarında yer aldığı Yeni Osmanlılar'a göre, İslami kimlik ülkeyi bir arada tutabilmek için kültürel bir tutkal vazifesi görmeliydi. Zira, bu kimlik Osmanlı-Türk halkı için, bir başvuru kaynağı, meşruiyetin çimentosuydu.[17] Hilmi Yavuz'un da yerinde bir yaklaşımla belirttiği gibi, Türk ulusçuluğunun doğuşunda belirleyici faktör, İslami bilinçlenme olmuştur.[18] Ben de buna, Türk ulusçuluğunun, Batı şemasının tersine, kapitalist bir ilerlemeyle eşanlamlı modernleşme ve toplumsal gelişimin basit mantıksal sonucu olarak ele alınamayacağını eklerdim. Kesin bir ifadeyle, bu faktörler ya da önkoşullar Osmanlı gerçekliği içinde zaten bulunmamaktadır.

Türkçülüğün öncüleri, bir grup asker ve sivil tarafından idare edilen İttihat ve Terakki hareketinin liderleri ile özellikle, Ruslar tarafından ezilmiş ve imparatorluğa iltica etmiş Türk halklardan olan Azeri veya Tatar kökenli bir grup aydın, yani yine bir azınlık olmuştur. 1904'de yayımlanan *Üç Tarz-ı Siyaset*'in yazarı Yusuf Akçura'ya göre, "Devlet"i ne Osmanlıcılık ne de İslamcılık, "sadece Türkçülük kurtarabilir"di. 20. yüzyılın başlarında, artık imparatorluğun çöküşü kaçınılmaz hale geldiğinde, Arnavutlar ve Müslüman Araplar da, tıpkı Kürtler gibi, kendilerini ayrılıkçılık çanlarının sesine kaptırmışlardı. Araplar ve Arnavutlar için bu ayrılık, Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nun yenilgisinin hemen ardından gerçekleşti.

Sonuç olarak, göçebe kökenli Türkler, Asya'dan yola çıkmışlar ve 11. yüzyıldan itibaren birbirini izleyen fetihler yoluyla Anadolu'ya yerleşmişlerdir. Ulusal yurtları haline gelen Anadolu'da bile, imparatorluğun Hıristiyan nüfusuna oranla yerleşik düzene daha az geçmişlerdi. Bu da "Türk ulusçuluğunun çıkmazının tarihsel köklerde mi yoksa coğrafi yerleşmede mi" olduğu sorusunu doğurur.[19] Türkler, imparatorlukta ulusçuluğun etkisi altına giren son halktı. Önceleri imparatorluğun selametinin bir aracı olan, sonraları ise işgalci kuvvetlere tepki olarak emperyalizm karşıtı bir hareket kimliğine bürünen Türk ulusçuluğu, ancak 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçilirken gecikmiş olarak belirginliğe kavuşmuştur.

Böylelikle, Türk ulusçuluğunun doğuş ve gelişiminde, dış faktörlerin önemli bir rol oynadığını görüyoruz. Taner Timur, bu açıdan Osmanlıları Garp'a yaklaştıran kutsal tarih ve dinsel kimlikle, Şark'a yaklaştıran ırksal ve etnik kimliğin yol açtığı "Osmanlı kimliğinin paradoksu"na dikkat çeker. 19. yüzyılın sonundaki Osmanlı resmi tarihine göre, Osmanlıların kökenleri Avrupa'yı kuran Yahudi-Hıristiyan efsanelerine ve kutsal tarihine, yani

17. Öğün, S. S., "Uçucu Kimliklerimiz", *Türkiye Günlüğü*, S. 33, Mart-Nisan 1995, İstanbul, s. 53.

18. Yavuz, H., "Nationalism and Islam: Yusuf Akçura and Üç Tarz-ı Siyaset", *Journal of Islamic Studies*, IV, 2, 1993, s. 207.

19. Georgeon, *agm.*, s. 129.

Nuh ve Yafes'e bağlanıyordu. Ama Osmanlılar, aynı zamanda, etnik ve dilsel olarak, Moğollara, Tatarlara ve Asya'daki diğer halklara da bağlıydı.[20] Oysa, "İslamcılıktan ulusçuluğa geçiş sırasında, Türk kelimesi etnik terimler ile tanımlanmaya başlamış ve Yafes miti yerini Ergenekon'a bırakmıştı."[21] S. S. Öğün'den de bir alıntı yapalım: "Osmanlı hiç kuşkusuz 'kimliksiz' değildir. Ancak, onun kimlik dünyası, modernliğin kimlik standartları ile uyuşumsuzdu. Bir kere, yerel ve aktüel bağlarla temellenmekteydi. Oysa, yerel ve aktüel (sahici) kimlikler geçmezdi. İkinci olarak, yine Osmanlı'nın kimlikleri heterojenlik niteliği taşımaktaydı. Oysa modernlik kimliklerin çoğulcu tabiatının reddini ve standardizasyonunu emretmekteydi. Üçüncü olarak ise, Osmanlı'nın kimlikler dünyasını tasnif ederken başvurduğu kadim usul, yani dinsel farklılıklara göre kimlikleri dağıtmak, modern dünyada geçerlilik taşımıyordu. Dinsel farklılıklar artık ulusal farklılıkları karşılayabildikleri ölçüde işlevsel olabilirdi."[22]

Çağdaş Türk kimliğinin doğuşu

Osmanlı hanedanın son yıllarında iktidarda olan İttihat ve Terakki Komitesi'nin (1913'de siyasi partiye dönüşmüştür) şefleri, önceliği sözcülüğünü Ziya Gökalp'in yaptığı Türkçülüğe vermişlerdi.

Salt biçimsel açıdan da olsa teokratik bir görünüm arzeden Osmanlı İmparatorluğu'nun külleri üzerinde yükselen ve ulusal kuvvetlerin eseri olan laik Cumhuriyet, Mustafa Kemal'in birliklerinin işgalci kuvvetlere karşı bağımsızlık savaşında kazanmış olduğu zafere rağmen, saltanat taraftarı ve gelenekselci duyguları hâlâ canlı kitlelere karşı, bir grup azınlığın elde ettiği bir başarı olarak da değerlendirilebilir. Türkiye'de ulusun devleti değil, aksine, devletin ulusu yaratmış olması bunun kanıtıdır. Başka bir deyişle, söz konusu azınlık seçkinlerinin kurduğu devlet, ulusçu hareketin motoru olmuştur. Yeni rejimin leitmotiflerinden biri olan "Ne mutlu Türküm diyene" sözü pek anlamlıdır. Kuşkusuz, burada aşırı bir ulusçuluk söz konusu değildi, ama böylelikle cumhuriyetçi, laik ve ulusçu yeni Türk kimliği bir kez daha, hem de ilköğretimden itibaren kabul ettirilmiş oluyordu. "Kemalist" sıfatı verilen tüm reformlar (saltanat ve hilafetin kaldırılması, cumhuriyetin kurulması böylece ümmetten ulusa geçiliyordu -, eğitimin laikleştirilmesi, alfabenin değiştirilmesi Orta Asya'daki eski alfabe, daha sonraları soydien alfabesi ve sonra Arap alfabesi, vb.-), sonuçta Türk halkını İslami kimlik karşısında yeni bir kimlik ile donatmayı hedefliyordu. Toplumun, (kapitalist ulusal burjuvazinin yokluğunda) askeri ve sivillerden oluşan bürokratik seçkinler tarafından yukarıdan "Türkleştirilmesi" böylece başlamış oldu. Ulus-devletin ideolojisi, bütün yurttaşları tek bir ulusal kimliğin çatısı altında birleştirmeyi amaçlıyordu. 1924 Anayasası'nda İslam, genç Cumhuriyet'in resmi dini olarak belirtilmişse de, bu hüküm 1928'de yapılan değişiklikten sonra anayasadan çıkarılmıştır. Bundan sonra, müdahaleci ve güçlü bir laiklik anlayışı söz konusu olacaktır. Bu, Mustafa Kemal ve arkadaşlarının bütün alanlarda başlattığı, gerçek bir kültürel devrimdir.

Türkleştirme dışında, rejimin diğer iki hedefi de, Türkiye'nin çağdaş uygarlık seviyesini yakalayabilmesi için, ülkenin Batılılaştırılması ve laikleştirilmesi idi. Osmanlı olan her şeye şiddetle karşı olan Atatürk'ün yeni cumhuriyeti, geçmişi reddetmiş ve Türk ulusuna yeni tarihsel kökenler aramaya koyulmuştu. Gözler Anadolu ve Mezopotamya'nın eski sakinlerine, özellikle Hititler ve Sümerler'e, yönelmişti (Etibank ve Sümerbank da 1930'larda ku-

20. Timur, T., *Osmanlı Kimliği*, Hil Yayınları, İstanbul, 1986, s. 79.

21. Timur, *age.*, s. 167.

22. Öğün, *agm.*, s. 53.



"Başöğretmen" Atatürk, manevi kızı Ülkü ile.

rulmuş iki devlet bankasının isimleridir). Ancak bu, aynı zamanda Altay kökenlerine, Orta Asya Türklerinin tarihine ve büyük göç hareketlerinin sonuçlarına da dönüştür. Tüm bunlar resmi tarih tezlerinde yer almaktadır.

Daha sonra, İslam'a daha duyarlı kalmış olan çevreler, kuşkusuz Osmanlı dönemine saygınlığını yeniden kazandırmak amacıyla, Türk-İslam sentezi fikrine yöneldiler: Bu çabalar, elbette geçmiş ile uyum halinde bir kimlik arayışının ilk denemeleri arasında sayılmalıdır. Kimlik çatışmaları da şiddetlenerek devam etmiştir. "Yurttaş ulusçuluğu" kavramına karşı, 1925'te ve 1937'de, radikal Sünni, Kürt ve Türkçü çevreler tarafından kışkırtılmış etnik-dinsel kökenli ayaklanmalara tanık oluruz.[23]

Bununla birlikte, köylü kitlelerin kendilerini, tıpkı Osmanlı döneminde olduğu gibi, davranışlarıyla olduğu kadar değerleriyle de İslam ile özdeşleştirmeye devam ettiklerini belirtelim. S. F. Ülgener de, haklı olarak, yeni kurumlar ve teknolojiler gibi "dış kaynaklı düzenlemelerin", anlayış ve davranışlarıyla yaşayan ve aktif insan unsuru olmadan, belirgin bir önem taşımayacağını dile getirmiştir.[24]

Eğer artık teorik olarak ümmetin değil ama ulusun parçası olmuş, yani sultanın tebaası olarak kalmak yerine açıkça yeni cumhuriyetin yurttaşı olmuş Türkler için bir kimlik aktarımından söz etmek gerekirse, bu "aktarım"ın, tam anlamıyla bir kimlik düzeyinden çok kişilik düzeyinde gerçekleştiğini saptamamız gerekir. Olsa olsa, geçici bir sentezden söz edebilirdik. Romancı Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun, bugün bir klasik olmuş kitabına başlık olarak *Yaban* adını vermiş olması şaşırtıcı değildir. Yazar romanda, savaşta yaralanmış genç bir Osmanlı subayı olan kahramanının, yerleştiği köyün sakinleri ile karşılaştığı

23. Kalaycıoğlu, E., "Nationalism in Turkey: Civic versus Ethnic nationalism in Post-Imperial Politics", 20-21 Ekim 1995 tarihlerinde Londra Üniversitesi tarafından düzenlenmiş "Turkey: Torn between two civilizations" adlı konferansa sunulmuş, yayımlanmamış bildiri, s. 3-4.

24. Ülgener, *age.*, s. 91.

andan itibaren yaşadığı şoku acı bir dille anlatır. Roman, değerleri ve davranış biçimleri ile birbirini karşılıklı olarak yok sayan iki farklı dünyayı anlatmaktadır: "Biz Türk değiliz, efendim, biz, elhamdülillah, müslümanız"

Günümüzde de, Türk halkına yeni bir kimlik benimsetmeye yönelik çabalara tanık oluyoruz. Bu çabalara örnek olarak, iş çevrelerine yakın Avrupa taraftarı seçkinlerin oluşturduğu azınlığı gösterebiliriz. Merhum Cumhurbaşkanı Turgut Özal ve eski Başbakan Tansu Çiller, ülkedeki Avrupa-küreselleşmeci "yeni dalga"nın büyük mimarlarıydılar. Bu akımın iki açılımı vardır: İlki Avrupa ile ekonomik bütünleşme ve gümrük birliği, ikincisi ise (ilerici aydınların taleplerine de uygun olarak) demokratikleşme ve insan haklarına saygı eksenine oturmaktadır.

"Adriyatik'ten Çin seddine Türk dünyası" formülü yalnızca panturancı emelleri, yani aşırı ulusçuların geleneksel söylemlerinden biri olan, aralarında Türk kökenli eski Sovyet cumhuriyetlerinin de bulunduğu Türkçe konuşan tüm halkların birliği fikrini yansıtmakla kalmıyor, aynı zamanda Avrupa ile bütünleşme taraftarlarının yaşadıkları hayal kırıklığına da son veriyor. Türk kimliği sorunu, bu yeni ve geniş biçimiyle yeniden siyasileşmiştir. Ancak bu kez jeopolitik, kültürel ve ekonomik sınırlarının da bilincine varılmıştır: Türk halklar arasındaki bu yeniden buluşmanın kendi zararlarına olacağını gören Rusya ve İran'ın muhalefetleri; daha da önemlisi, Türk dünyasında yer alan halklar arasında önemli kültürel farkların bulunmasının yanı sıra, bunalım içerisindeki Türk finans sistemi de, Ankara'nın şu anda ne Kafkaslar ne de ötesinde varlığını kalıcı olarak hissettirmesine müsaade etmektedir.

Buna paralel olarak, İslamcı bir azınlık, Türk toplumunu, İslam dünyası ile bağları kuvvetlendirmeyi vaat eden Refah Partisi'nin kanatları altında "İslamcılaştırma"ya çalışmaktadır. Sağcı partiler, İslamcı tehlikeyi, öncelikle içerideki seçim hedeflerine dönük olarak, özellikle laik ve modernist orta sınıfların nezdinde abartmaktan, ama aynı zamanda inatçı Avrupalılar üzerinde de bir baskı aracı olarak kullanmaktan çekinmemişlerdir. (Bizi kendi aranıza kabul edin, yoksa Türkiye İslami bir devlet kurmak isteyenlere kolay bir av olur...). Ne var ki, bu durum, Aralık 1995 genel seçimlerinde, büyük ölçüde İslamcı eğilimlere sahip olan adayların, sağ, muhafazakâr ya da liberal partilerin seçim listelerinde yer almasını engellememiştir.

Şerif Mardin tarafından ülkenin üçüncü büyük kenti olan İzmir'deki bir tekstil fabrikası işçileri arasında yapılan araştırmaya göre, Müslümanlık, 60'lı yıllarda bile kimlik olarak oldukça önemliydi.[25] Burada, "Kendinize baktığınız zaman, kendinizi nasıl görürsünüz?" sorusuna şöyle cevaplar verilmişti: Yüzde 3,6'sı İzmirli, yüzde 1,8'i memleketli, yüzde 37,5'i Müslüman, yüzde 6'sı işçi, yüzde 50,3'ü Türk, yüzde 0,6'sı bilmiyor.

F. Kentel tarafından yürütülen yakın tarihli bir sosyolojik anket çalışması da, Türk halkının yaşadığı ve algıladığı birçok kimliğin yan yana bulunduğunu ispatlamış gözükmektedir. Söz konusu çalışmada "Kendinizi nasıl tanımlarsınız?" sorusuna verilen cevapların dağılımı aşağıdaki gibidir:

Türk yüzde 34; Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı yüzde 26; Türk Müslüman/Müslüman Türk yüzde 20; Müslüman yüzde 13; Kürt yüzde 4; diğer yüzde 4.[26]

Şimdi, söz konusu kimlik bunalımının nedenlerine eğilmek gerekmektedir.

25. Mardin, Ş., *Din ve İdeoloji*, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1969, s. 132-134.

26. Kentel, F., "L'Islam, carrefour des identités sociales et culturelles en Turquie: Le cas du Parti de La Prospérité", *Laïcité(s) en France et en Turquie*, CEMOTI, No. 19, Paris, 1995, s. 222.

Konuyla niçin ilgileniliyor?

Ben kimim? Tıpkı bir filozof gibi, birçok Türk kendisine bu soruyu soruyor: Asyalı, Ortadoğulu, Akdenizli ya da Avrupalı, ya da hepsi birden mi? Müslüman mı laik mi, ya da her ikisi birden mi; demokrat ya da otoriter, Türk ya da Kürt...? Uzlaşmaz ikilemlerin listesi uzayıp gider.

Ama niçin kimlik meselesi ile ilgilenilir? İşin içinde, sonuçta, içsel ve dışsal olarak sayılarını ikiye indirgeyebileceğimiz, birçok faktör rol oynamaktadır. Kimlikler arası çatışmaların kaynağı olarak, can çekişmekte olan Osmanlı İmparatorluğu'ndan, Birinci Dünya Savaşı'ndan, Anadolu'daki ulusal direniş ile Türk ulus-devletinin kuruluş yıllarından, oynadıkları roller itibariyle tarihsel koşullardan daha önce söz edildiği için, burada sadece yakın geçmişteki gelişmeleri hatırlatmakla yetineceğiz.

İçsel faktörler

Yalnızca dayatma yolu ile değil, özellikle ussallık ve teknolojik ihtiyaçlar nedeniyle sekülarizmin gelişmesi, doğal olarak Türklerin dünya görüşünü dönüştürmekten geri kalmadı. Uluslararası standartların kabul edilmesi, iletişim araçları ile ulaşım ağlarındaki gelişme, yeni ziraat yöntemlerinin kullanıma girmesi, örneğin kimyasal gübre kullanımının yaygınlaşması, kırsal göçe bağlı olarak yaşanan ve geleneksel dayanışmanın zayıflamasını beraberinde getiren çok hızlı sosyoekonomik dönüşümler, birey, aile ve iş için yeni toplumsal koşullar ve bunlara ilaveten kültürel farklılıkların belirginleşmesi Türk toplumunda geleneksel değerlerin yerinden oynamasını sağlayamıyordu. Tüm bu faktörler, yaşam tarzında değişikliklere yol açmakta ve doğal olarak, uyum sağlama ve istikrar arayışında, bir benlik ve kimlik bunalımına neden olmaktadırlar.

Toplumsal ve ekonomik bunalım

Bu kimlik bunalımı, bireyler ve toplumsal gruplar endişe verici boyutlardaki enflasyon, hızla artan işsizlik oranı ve inanılmaz oranlardaki gelir eşitsizliği ile tanıştıkça, daha da vahim bir hal almaktadır. Bu arada yeterli eğitim alamamış olanlar ile konut sıkıntısı çekenlerin sayılarının arttığını da unutmamak gerekir. Kronik bir hale gelmiş toplumsal, ekonomik ve siyasal bunalım, kimlik istikrarının üzerinde Demokles'in kılıcı gibi sallanmaktadır. Zira bu bunalım var olan korkuları derinleştirmekte ve giderek artan güvensizlik hissiyle birlikte yeni endişelere yol açmaktadır.

Durkheim'ın terimleriyle "toplumsal anomi" olarak tanımlanabilecek, zenginlerin daha zengin, fakirlerin daha fakir olduğu, orta sınıflarınsa belirsizliğe düştüğü bu ortam, ekonomik ve toplumsal olarak kötü durumdaki katmanlarda yer alanların bir üst ortak kimliğe geçişini daha da güçleştirmiştir. Bu son gruptakiler, hem kendilerini güvence altına alabilmek, hem de kendilerine maddi çıkarlar sağlama umuduyla (David Easton'a göre siyaset, aynı zamanda, kıt kaynakların otoriter bir şekilde paylaştırılması değil midir?) yurttaşlık kimlikleri karşısında, "sığınma kimlikleri" olarak gittikçe siyasileşen din veya etnik kökene dönüyor gözükmektedirler (Fakirim, çünkü Türk, laik veya modern değilim -günah keçisi kimlikler-, Kürt, Alevi ya da İslamcıyım -başkaldıran kimlikler-). Bu, bazı açılardan Merkez tarafından dayatılan kimliklere karşı, kendilerini sistemden dışlanmış hisseden çevresel kimliklerin başkaldırısıdır. E. Sözen bu ruh halini şöyle özetlemekte: "Yapılar kendilerini siyasal alanda kabul ettirememekte ve böylece 'ötekini' merkezin dışında yeniden-



Turgut Özal ve vizyonu: "Küreselleşmeci yeni dalga".

üretmek yerine, 'ötekini', tam tersine, aynı merkezde yeniden-üretmeyi tercih etmektedirler (...) Böylece, kendi merkezinde yeniden-üretilmiş olan 'ötekiler'e oranla kendini tanımlama çabası, karışıklık ve istikrarsızlığa yol açmaktadır (...)".[27] Bir başka deyişle cehennem, Jean-Paul Sartre'ın varoluşçu bağlamda ifade ettiğinin tam tersine, öteki değil, biziz. Tıpkı etnisitede olduğu gibi, kültürel, dini ya da ekonomik sorunlar da Merkez'e göre değerlendirilmekte ve kolayca siyasileşmektedirler. Bu, sistem içinde olmalarına rağmen sistem karşıtı olanların verdikleri bir kimliksel mücadeledir.

Kemalizm ve ulus-devletin krizi

İkinci olarak, ulus-devlet kavramında olduğu gibi, Kemalist ideolojide yaşanan erozyon da egemen laik kimliğin altını oymaktadır. Bir başka deyişle, Kemalizm hakkında artık tam bir birlik söz konusu değildir ve hiç şüphe yok, belirli bir kültürel ve siyasal rahatsızlık Türk ulusçuluğunun içeriğinde boy göstermektedir. Doğal olarak Türk olma tekelini elinde tutan resmi kimliğin yanında, bugüne dek bastırılmış ya da dizginlenmiş olan etnik (Kürt) ya da dinsel (İslam) kimlikler artık özgürleşiyorlar ve hatta, ikili ya da üçlü bir kimlik talep ediyorlar.

İstanbullu kimliğini incelemek bile çok ilginç olabilir: 1990'da yapılan son nüfus sayımına göre 11 milyon sakini ile Türkiye'nin gerçek bir mikrokozmosu olan bu büyük Türk metropolünde yaşayan nüfusun yaklaşık yüzde 63'ü başka yerlerde doğmuştur. Sonuçları bir süre önce basında yayımlanan bir ankete göre, kendilerini İstanbullu olarak tanımlayanların yüzdesi 46,7'i geçmemektedir; kendilerini doğum yerlerine göre tanımlayanların oranı yüzde 45,6, sonuç olarak ailelerinin doğum yerlerine göre tanımlayanların oranı ise

27. Sözen, *agm.*, s. 114.

yüzde 7,6'dır (Bkz. Hürriyet, 11 Ağustos 1991). Yeni kentliler mi? Pek sayılmaz, zira yöresel aidiyet duygusu, İstanbul'un kültürel kimliğine her zaman meydan okumuştur; bu da, her ne kadar artık İstanbul'un hemşerileri olsalar da, hemşeriler arası dayanışma derneklerinin sayılarındaki artışı açıklamaktadır. Bu durum, İstanbul'un her zaman Türk toplumunun "erime potası" olmadığını, zira ne toplumsal ne ekonomik ne de kültürel olarak gerçek bir bütünleşme için gereken koşulları sağlayamadığını ispatlar gözükmektedir. Bu yüzden İstanbul'un tüm seçim bölgelerinde birbirleriyle rekabet eden siyasal partiler, yöresel bağlarına göre hemşeri adaylar çıkarmaya öncelik vermektedirler.

Yine aynı şekilde, güncel konjonktür içinde, Çağlar Keyder'e göre, Türkiye'deki kimlik bunalımının kökenlerinde öncelikle devlet ve onun meşruiyet sorununun bulunduğunu belirtelim.[28] Keyder'in, iki boyutu olduğunu belirttiği bu güncel bunalım, bir yandan devletin, dünya ekonomisindeki değişiklikler nedeniyle daha önceleri düşük maliyet ile faydalanabildiği kaynakların ortadan kalkması, ekonomiye müdahalesinin imkânsızlaşması ve böylelikle modernleşme süreci içerisinde vermiş olduğu popülist vaatlerini yerine getirememesinden; öte yandan, burjuvazinin artık devletin vesayetinden kopmayı arzulaması ve devletten, köylüler ve işçileri modernleştirmeye dönük yaptığı yatırımlar yerine, yeni bir tür sermaye hareketliliğine müsaade etmesini beklemesinden kaynaklanmaktadır. Keyder şu sonuca varır: "(D)evletin modernleştirici rolü, modernleşmenin dinamik tek kaynağı olma konumu (artık) inandırıcı değil."[29] Bir başka ifadeyle, devlet kendisine meşruiyet sağlayan sürecin kontrolünü kaybetmek üzeredir. Dahası, önceleri "yukarıdan" modernleşmenin misyonerleri olan, ama bireylerin kendi düşüncelerini ifade etmelerine ve bireysel haklarını kazanmalarına karşı çıkarak onları özerkliklerinden mahrum bırakan ve böylece modernleşmenin özgürleştirici yönünü budamış olan aydınlar, artık kamp değiştirmişlerdir. Devleti yücelten aydın konumlarını terk ederek, sivil toplumun merkezine yerleşmiş olan aydınlar, yeni konumlarını sağlamlaştırmaya elverişli olan temel hak ve özgürlükler için çalışmaktadırlar. Böylece kimlik sorunu temel olarak "kendi bireyliklerinde siyasal liberalizmi keşfedenlerin meselesi olmuştur. Kendilerini yeniden konumlayamayan diğerleri ise, modernleşme projesine karşı çıkarak, ulus-devletin yaşadığı krize bir tepki olarak, alternatif cemaat biçimlerine başvurmaktadırlar." Keyder aynı zamanda, "eski devletçiler" (laiklikçiler) ve "yeni cemaatçiler"in (İslamcılar) aynı kampta buluştuklarını gözlemlemekte: "Devletin krizi, alıştığımız kesinliklerin havaya uçması anlamına geliyor, bu da bireylerin tutunacak sabit bir nokta aramalarına yol açıyor. Kimlik bunalımı kavramı da bir tutunacak yer arayışı olarak düşünülmelidir."[30]

Modernleşmenin yenilgisi ya da çöküşü, kuşkusuz birtakım toplumsal gruplar nezdinde kolektif kimliğin yükselişinin kökeninde bulunabilir. Nuri Bilgin, dikkatleri laiklik karşıtı hareketlere, etnik ulusçuluğa, Batı karşıtlığına, bir başka deyişle, geçmişçilik, cemaatçilik ve postmodernizmin örnek teşkil ettikleri tepkileri teşvik eden, evrenselcilik ile farklılaşmacılık arasındaki çatışmaya çekmekte haklıdır.[31]

Böylelikle, Türk ulus-devletini kuran Kemalist jakobenizmin takip ettiği kültürel ve siyasal eşitleştirme hedefinin başarısızlığı, modernleşmenin görece yenilgisi ile engellenmiştir. Artık "koruyucu" olmaktan çıkan devletin içinde bulunduğu bunalım; ortamı, özgün kimliklerini talep etmenin yanı sıra, ayrılıkçı eğilimler için elverişli bir hale getirmiştir. PKK tarafından 1984'te başlatılan ve binlerce insanın ölümüne neden olan Kürt ayrılıkçı hareketi, askeri mücadeleyle "düşük yoğunluğa" çekilmiş olsa da hâlâ devam etmektedir.

28. Keyder, Ç., "Kimlik Bunalımı, Aydınlar ve Devlet", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* içinde, İstanbul, 1995, Bağlam Yayınları, s. 151.

29. Keyder, agm., s. 154.

30. Keyder, agm., s. 155-156.

31. Bilgin, N., *Kollektif Kimlik*, Sistem Yayıncılık, İzmir, 1995, s. 175.

Bu arada, Kürt halkı ve kültürel haklarının tanınması talebine karşı, ekonomik, siyasal ve demokratik bir çözüm tartışmaları sürmektedir. Bu durum, çoğunlukta olan ılımlı Kürt aydınlarını, bir yandan Kürt kimliklerini muhafaza ederken diğer yandan da kendilerini tam anlamıyla Türkiye'nin yurttaşı olarak görüp göremeyeceklerini düşünmeye ve sorgulamaya itiyor. Kısacası, dolaylı olarak Türk ulusçuluğunun sivil özünü sorgulayan bu arayış da bir kimlik bunalımına yol açmaktadır.[32] Ancak bu arayışta, Ü. C. Sakallıoğlu[33] ve A. T. Alkan'ın da[34] belirttikleri gibi, Kürtlerin Türklerle aynı çatı altında nasıl yaşayabileceklerini gösteren alternatif bir proje, bir "Kürt platformu" henüz mevcut değildir.

Kimlik patlaması

Böylece, kimliklerin bastırıldığı dönemden sonra, sıra kimliklerin patlamasına gelmiştir: Kürtlerin kimlik talepleri ve özellikle Sovyet İmparatorluğu'nun sona ermesi, Türkiye'deki öteki etnik kökenli cemaatleri de harekete geçirmiştir. Lazlar, Çerkezler, Gürcüler, Çeçenler ya da Abhazlar artık soy kimliklerine, kendi öz kültürlerine -ama daha fazlasına değil- daha çok ilgi duymaktadırlar. Aralarında sadece sınırlı bir azınlık, komünist rejimin yıkılmış olması ve ulusçu hislerin çağrısının verdiği cesaretle, atalarının topraklarına dönmeyi düşünmektedir. Bu etnik canlanma, kendileri de kendi etnik grupları içinde çoğunluğu teşkil etmeyen Kürt ayrılıkçıların haricinde, sınırlı kalmıştır. Kürt ulusçuluğu, geçmişe oranla daha katılaşan Türk ulusçuluğunu uyandırmakta geç kalmamıştır. Ancak, bu kez de İslamcı çevreler "halkları birleştirici ve ulusçuluğun düşmanı" olan İslam kartını oynamaya başlamışlardır.

Programında din ağırlıklı derslere yer veren İmam Hatip Liseleri'nin sayılarının gereğinden fazla artması nedeniyle, ortaöğrenimdeki laik sistem birliğinin çökmesi de bastırılmış kimliklerin geri dönüşünü kolaylaştırmıştır. Başlarda din adamı yetiştirmeyi hedefleyen bu liseler, artık kız öğrencileri de kabul etmekteler. Böylelikle, sağ partilerin seçim amaçları için teşvik ettikleri ve sayıları dini görevli ihtiyacının çok üstünde olan mezunlarının da artık normal üniversite eğitimi alabildiği, İmam-Hatip Liseleri'nin giderek çoğaldığına şahit olmaktayız. Üniversitelerde sayıları gittikçe artan türbanlı öğrenciler meselesinde olduğu gibi, bu sadece İslami kimliğin uyanışının bir tezahürü olarak değil, ama özellikle, yürürlükteki laik sisteme karşı bir meydan okuma gibi gözükmektedir. Nitekim, buna tepki olarak, özellikle "irtica tehlikesine" karşı duyarlılığını koruyan ordunun da siyasilere baskısı sonucu, kesintisiz sekiz yıllık laik eğitim projesi 1997/1998 ders yılında uygulamaya konmuştur.

Kısaca sıralanan tüm bu içsel faktörler, Türkiye'deki farklılaşmacıların uyanışını açıklar gözükmektedir. Ancak kesin olan bir şey varsa, o da ulus-devletin evrenselci kıyafetinin, kimlik bunalımına cevap veremeyecek kadar dar geldiği ve buna ek olarak birçok dışsal faktörün de Türk toplumunda olumsuz etkiler yaratabileceğidir.

Dışsal faktörler

Yerleşik değerlerin, kuralların ve ideolojilerin sarsıldığı bir çağda yaşıyoruz. Kitlelerin siyasetten uzaklaştırılmasına koşut olarak sosyoekonomik sınıfların klasik tablosunun kararması, ideolojilerin sözde ölümü, fakir ülke ve toplumsal tabakaların aleyhine çokuluslu firmalara fazlasıyla yakın duran liberal sağın hegemonyası -artık ne Sovyet İmparatorluğu ne de Berlin Duvarı kalmıştır- ve özellikle orta sınıfların giderek zayıflaması, siyasal bir boşluk yaratmışa benziyor. Batı dünyasına doğru açılmayla yükselen bireyci canlanma bir taraftan

32. Kalaycıoğlu, *agb.*, s. 11.

33. Sakallıoğlu, Ü. C., "Türkiye'de Yeni Sağ, Siyasallaşma, Meşruiyet ve Sivil Toplum İlişkisi: Hayaller ve Gerçekler", *Toplum ve Bilim*, 1995, s. 80.

34. Alkan, A. T., "Bizim Kürtler Hâlâ Orada mısınız?", *Türkiye Günlüğü*, S. 33, Mart-Nisan 1995, s. 27.

küresel toplumsal dayanışmayı parçalarken, öte taraftan, beklenmeyen bir şekilde, kimliğe dayalı yeni dayanışma biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Ulusçuluğun uyanışı

Dış faktörler arasında, öncelikle bir "uluslar Avrupası", ama özellikle "ulusçuluklar Avrupası"na yol açan ve en hüzünlü sahneleri Kafkaslar ve Eski Yugoslavya'da geçen, Sovyet İmparatorluğu'nun çöküşünün yankılanmaları sayılabilir. Nüfusun Türkçe konuştuğu Azerbaycan, Türkmenistan, Kazakistan, Özbekistan gibi eski Sovyet cumhuriyetlerindeki demir perdenin kalkması da, "Türk Dünyası"nda ortak kimlik hislerinin uyanmasına yol açmış, yeni bir faktör olarak görülebilir.

Türk ulusçuluğu, Kıbrıs meselesi ile Ege kıta sahanlığı ve hava sahasının paylaşımındaki Türk-Yunan anlaşmazlığı ve aynı zamanda Bulgaristan'daki Türk etnik azınlığının adlarının "Bulgarlaştırılması" kampanyası gibi olaylar sonucunda hassaslaşmıştır. Öte yandan, tıpkı Türkler örneğinde olduğu gibi, Halepçe'deki Kürtlerin Saddam'ın bombalarıyla katledilmesi trajedisinin kötü sonuçları, yine benzer bir şekilde, Körfez Savaşı sonucunda yüzbinlerce Kürdün iltica etmek zorunda kalması da, önemli sayıda Kürdün vaşadığı komşu ülkelerdeki Kürt ulusçuluğunu körüklemiş olsa gerektir.

Diğer faktörlerle birlikte, iletişim devrimi ile uydu, kablolu ya da yazılı dünya görsel-işitsel iletişim ağlarınca desteklenen küreselleşme hareketi, internet konusundaki patlamayı da eklersek, kaçınılmaz bir şekilde iç ekonomik, kültürel veya siyasi oyunun kuralları üzerinde etkili olmaktadır. Küreselleşme, gerçek anlamda bir kültürel emperyalizmi değilse de, inanılmaz boyutlarda yabancı etkiyi temsil etmekte; ama aynı zamanda hiç şüphesiz, "yerelliklerin evrenselleşmesi ve evrenselliklerin yerelleşmesini" de kolaylaştırmaktadır. Küreselleşme, diğer şeylerle birlikte, insan hakları meselesinin ulus-devletlerin mutlak egemenlik alanının dışına çıkmasına da katkıda bulunmaktadır. Eğer Türkiye'de "Kürt kimliği ve kültürünün tanınması" sorunu ya da, daha genel bir deyişle, demokratik olmak isteyen bir ülkede insan haklarına saygı gereği artık daha özgürce ifade ediliyorsa, bu da, kısmen, dış dünya ile olan ilişkilerin küreselleşmesinden kaynaklanmaktadır.

'Küreselleşmiş' kapitalizm

Daha evvel, kimlik bunalımının faktörleri arasında, Türkiye'de ulus-devlet kavramının geçirdiği erozyondan bahsetmiştik. Aynı şekilde küresel bir ekonomik sürece dikkat çekmemiz gerekiyor: Kapitalizm dünya ölçeğinde ulus-devletsiz de var olabilmeye başlamıştır. Ulus-devletin varoluş gerekçesi olan meşruiyet unsurlarının zayıflamış olduğunun altını çizen D. Held, yerinde bir gözlemle, "kârın yeni tanımı"nın artık, Tanrı ulus-devlet ve onun çizmiş olduğu sınırlara ihtiyaç duymadığını belirtmektedir.[35] Ç. Keyder'in devletin meşruiyet bunalımı kavramını, ulus-devletin modernleştirici misyonunun başarısızlığı üzerinde geliştirdiğini hatırlayalım. Held ise, kendi payına, örneğin Türkiye'de de faaliyet gösteren, Coca Cola, Levi's, McDonald's, IBM, Sony, Exxon, General Motors gibi imparatorluklar veya diğer çokuluslu devlerin, ulusal sınırlar dahilindeki parçalı kimlikler üzerinde oynadıkları yıkıcı role dikkatimizi çeker. Bahsettiğimiz "küresel köy" de zaten Batı kapitalizminin rüzgârlarıyla yıkanmamış mıdır? Türkiye'nin büyük bir istekle içinde yer almak istediği Avrupa Birliği de, ulus-devletin bütün direnişine rağmen, onun ölümünü beklemiyor mu? Her durumda, Ankara'da küreselci ve Avrupacı siyasetlerin başarısızlığı ya da daha kesin bir ifadeyle, bunların somut getirilerinin yetersizliği, Türkler arasında, gele-

35. Held, D., The Decline of the Nation-State", *New Times: The Changing Face of the Politics in 1990s*, (der.) Hall, S. ve Jacques, M., Lawrence ve Wishart, Londra, 1990, s. 191-204.

neksel kimliklere olası bir dönüş isteği uyandırabilecek bazı soru işaretlerine yol açma riskini taşımaktadır.

Sonuçta, Türkiye'de insan hakları ve kadın hakları savunucuları, çevreciler, barışçılar ve hatta eşcinsellerin sivil örgütleri olarak sahneye çıkan yeni dernek biçimleri, bunu, belli ölçülerde, uluslararası platformda boy gösteren Sivil Toplum Kuruluşları'nın (STK) varlığına borçludur. Bu sonuncular, "sınırları aşarak" ulus-devletin politikalarına meydan okumakta ya da yerel kimlikleri korumak konusunda, ulus-devletin boş bıraktığı alanları doldurmaya çalışmaktadırlar.

Sorunla nasıl ilgileniliyor?

Zorla kabul ettirilmiş, muhafaza edilmiş, kaybolmuş, tanınmış kimlikler ya da bilinçli hatta çelişkili kimlikler... Sonuçta Türkiye'de kimlik çatışmalarından geçilmemektedir. Belki de kimliklerden sadece geometrik değişken olarak bahsetmek gerekirdi. Her şey, dikey ve soyut Türk kimliğinin, kısmen yatay ve somut, hatta muhalif kimliklere doğru çözüldüğünü göstermektedir: İslamcı, Alevi, Kürt, Türk, ilerici veya gerici, (Türkiye'yi içine almaya hâlâ hazır olmayan Batı'nın tavrı yüzünden hayal kırıklığına uğramış olsa da) Batı taraftarı ya da aşırı ulusçu, yabancı düşmanı ve şoven, mahçup kadın ya da kadın hakları savunucusu ve yine unutmadan, kararsız istekleriyle erkek ve kadın Türk eşcinsellerinin hareketi bu kimliklerin içinde yer alır. Bu yüzden Türkiye'de belirli bir çeşit "toplumsal yaftalama"dan bahsetmek abartılı olmayacaktır. Kimliklerin dış göstergeleri çoktur: Atatürk rozeti takmak; çoğu kez karşıt "Hâkimiyet Allah'ındır" sloganına karşı bir tepki niteliğinde arabaların arka camlarına Kemalizm'e sadakatlerini gösteren bir slogan yapıştırmak; arabaların plakalarına yapıştırılarak ülkenin birliği ve bütünlüğü mesajını veren küçük Türk bayrağı; türban veya sakal, İslami kara çarşaf ya da şalvar; aşırı milliyetçilik göstergesi üç hilalli kolyeler ya da kurt başlı yüzükler, bunları taşıyanların kendilerini tanıtmalarını sağlar. Sadece Amerikan beyzbol şapkası veya blue jean modern kimliğin, yapay da olsa, ortak paydalarını oluşturur.

Kimlikler kendilerini nasıl ifade ederler? Kanımızca, geometrik değişken biçimindeki kimliklerin dışsallaştırılmasını kabaca ikiye ayırmak mümkündür: "Savunmacı" kimlikler ve "saldırgan" kimlikler. Aynı şekilde, "esnek" ve "katı" kimlikler arasında da bir başka ayrım yapılması düşünülebilir. Ancak, bu kimliklerden hiçbirinin saf bir tipi temsil edemeyeceği ve yukarıda sözü edilen kimliklerin çoğunlukla, zamanda ve mekânda ve koşullara göre birbirlerinin yerini aldıkları, dışladıkları veya birbirlerine eklendikleri gözden uzak tutulmamalıdır.

Tekçi, savunmacı, saldırgan kimlikler

Önerdiğimiz kimlik tipolojilerini biraz daha somutlaştırmak için, İslami kimliğin geçirmiş olduğu değişikliklere bakalım: Osmanlı İmparatorluğu döneminde, Osmanlı kimliğinin "mütemmim cüzü" sayılan ve Müslüman halklar arasında çok fazla itirazla karşılaşmayan bu kimlik, Arap, Kürt, Tatar ya da Türk olsun, etnik özellikleri açık bir şekilde bastırmıştı. İslam böylelikle Osmanlı toplumu içinde "istikrar sağlayıcı" bir rol oynuyordu. Dış kâfirlere karşı sert ve saldırgan bir tavır takınmak zorunda olan İslami kimlik, sultanın gayrimüslim tebasına karşı hoşgörülü idi.

Öte yandan, Boşnaklar gibi, fethedilen topraklardaki kimi halkların Müslümanlaştırılması-

nın, zaten var olan farklılık duygularını kuvvetlendirmesi gerekiyordu. Bogomil adı da verilen Boşnaklar, zaten resmi Hıristiyanlığın azınlık heterodoks bir akımına mensuptular. Slav kökenli diğer halklar karşısında bu yeni Müslüman Osmanlı kimliği, Boşnaklar için en az geçmişteki kadar savunmacıydı.

Kürt kolektif kimliğinin tanınması için verilen mücadeleye gelince, asimilasyona karşı direnen bu hareket birçok şekle bürünmüştür: Hareketin Kürtler arasında çoğunluğu oluşturan, savunmacı ve esnek olan kanadı, Türk toplumu içinde sahip olduğu etnik ve kültürel özellikleri vurgularken; azınlıktaki katı, dışlayıcı, saldırgan ve hatta silahlı olan kanadı ise, özerklik istemekte ve hatta bir Kürt devleti kurmayı ümit etmektedir.

19. yüzyıl boyunca, "Batılılaşma" olarak da adlandırılan Tanzimat hareketinin peşinden giden ülkedeki laikleşme ve modernleşme taraftarları, dinci ve muhafazakâr çevrelerin şiddetli direnciyle karşılaşacaklardı. Kitleler ise bu harekete karşı kayıtsızdılar. Ardından, parçalanmakta olan "Hasta Adam" Osmanlı İmparatorluğu'nun yöneticileri ve aydınlarının önerdikleri geçici formüllerin tartışıldığı bir dönem başladı: Panosmanlıcılık ve panislamcılık. Yükselen ulusçuluklar karşısında bu iki akım etkisiz kalmış, sonuç olarak, kurtuluş ussal olmayan bir ulusçuluğun meyvesi olan pantürkizmde aranmıştır. Bu arada modernleşmenin gelenekçi çevrelerce istikrarı bozan bir faktör olarak algılandığını da belirtelim.

İmparatorluk için felaketle sonuçlanan Birinci Dünya Savaşı, bununla birlikte, kitlelerin işgalci kuvvetlere karşı topluca direnme hissiyatını körüklemişti. Mustafa Kemal ve arkadaşları tarafından örgütlenip yönetilen ulusçu kuvvetler, zaferle sonuçlanan bağımsızlık hareketlerine savunmacı ve olumlu bir anlam kazandırmayı bilmişlerdi. Önce meşruti monarşi, daha sonra da Hilafet yeni iktidar tarafından sona erdirilirken, Türk ulusu, doğan günü cumhuriyetçi ve laik bir yeni devlet yönetimi altında karşılıyordu. Mustafa Kemal'e göre akılcı düşüncenin düşmanları olan tekke ve zaviyeleri yasaklayan ve artık ülkenin İslami kurumlarını yakından kontrol eden Türk devleti, çağdaşlaşmacı Türk kimliğini, geleneksel İslami kimliğin yerine kararlı bir şekilde dayatıyordu: "Hedefimiz muasır medeniyetler seviyesine ulaşmaktır." Müslüman kimliği ise, kitleler nezdinde daima güçlü ve öncelikli yerini koruyacak, ama savunmada ve bastırılmış olarak kalacaktı. Ayrıca İslami ayaklanmalar, Kemalizm'in bekçisi Ordu tarafından süratle bastırılacaklardı. Dolayısıyla İslam'a geri dönüş, bu bağlamda istikrarı bozan bir faktör olarak algılanmıştır.

Diğer ülkeler karşısında esnek, savunmacı ve dolayısıyla barışçı olan Türk ulusçuluğu, içeride, daha ziyade sertti: "Birimiz hepimiz, hepimiz birimiz için" Birleştirici ve dayanışmacı olan Kemalizm'in ne etnik ulusçuluklara, ne de dinsel irtica odaklarına karşı en ufak hoşgörüsü voktu. Bununla birlikte İslam'a karşı saygılıydı. Ancak, Mustafa Kemal'in ulusçuluğu gerçekçidir; öncülüğünü Yusıf Akçura, Ahmet Ağaoğlu gibi Rusya'daki Türkçe konuşan halklardan gelen aydınların savundukları irredantizmin tuzağına düşmemeyi başarmıştır. Mustafa Kemal'e göre, Türk kimliği toparlayıcıdır (Misakı Milli). Oysa aşırı ulusçu anlayışa göre Türk kimliği dışlayıcı, katı ve saldırgandır; farklılıklara tahammül göstermez. Aşırıların mevcut olduğu diğer ülkelerde olduğu gibi, "Öteki" olumsuz olarak algılanmaktadır.

Eğer Türkiye, Kemalistler sayesinde, günümüz İslam dünyasındaki ilk laik ve demokratik devlet olmayı başarabilmişse, bunda İslami kimliğin tek parti döneminde uykuya yatırılmasının da payı olduğunu ifade etmeliyiz. İslamcı çevreler, ancak çok partili sisteme geçiş-

36. Sonuçta Haziran 1996'da Profesör N. Erbakan liderliğindeki (İslamcı) Refah Partisi, Profesör T. Çiller başkanlığındaki (Sağcı) Doğru Yol Partisi ile bir koalisyon oluşturarak, hükümetin başına geçmeyi başardı. Ancak Erbakan önderliğindeki 51. hükümetin ömrü ancak bir yıl sürmüştür. Yine bu süreç içerisinde meclisteki en fazla sandalyeye sahip olan RP hakkında açılan kapatma davası, Anayasa Mahkemesi tarafından Ocak 1998'de bu partinin aleyhinde sonuçlandı ve başta lideri Necmettin Erbakan olmak üzere 5 üst düzey parti yöneticisi ve milletvekiline siyaset yasağı getirildi. Yeni kurulan İslamcı eğilimli Fazilet Partisi, kapatılan Refah Partisi'nden katılan milletvekilleri ile, bugün TBMM çatısı altında en fazla sandalyeye sahip parti konumundadır.

ten ve özellikle 70'li yıllardan itibaren, kendilerini geçmişe oranla daha özgür ifade edebilmişler hatta siyasal partiler kurmuş, meclise milletvekilleri göndermiş ve hükümetlere katılabilmişlerdir. 2000 yılının şafağında, İslami kimlik yeniden, ancak bu kez saldırgan bir şekilde gündeme gelmiştir. Mart 1994 yerel seçimlerinde İstanbul ve Ankara gibi büyük şehirlerin belediyelerini kazanmış olan Refah Partisi, Kasım 1995 milletvekili genel seçimlerinden de oyların yüzde 21,4'ünü alarak birinci parti olarak çıkmış ve aynı zamanda tarihindeki en yüksek oy oranına ulaşmıştır.[36]



1964 Kıbrıs krizi sonrasında "Kendi silahını kendin yap," kampanyası, *Cengiz Kahraman arşivi.*

Şüphesiz, Refah Partisi'nin başarısını, tamamen sistem karşıtı parti konumu ile, İslamcı, laiklik karşıtı, antiküreselci, antikapitalist, antisosyalist talepleri ve İslami bir ekonomik "adil düzen" çağrısının cazibesine bağlayamayız. Buna rağmen çok ateşli bir İslamcı azınlık ve onların seçkinleri salt Müslüman bir kimlik hakkı ve, neden olmasın, şeriata uygun bir devletin kurulmasını talep etmektedirler. Böylece İslam'ın aşırı ölçüde siyasallaştığını gözlemlemekteyiz.

Ama hangi İslam? Türk İslamı hem tarihsel hem coğrafi hem de sosyolojik açıdan, Suudi Arabistan, Endonezya, Malezya ya da İran İslamı'ndan yatay olarak oldukça farklıdır. Ayrıca dikey olarak da İslam tek bir şekilde algılanamaz: Bir taraftan büyük şehirler ve kasabaların İslamı, öte taraftan köylerin ve tekkelerin başka bir İslamı vardır. Keza bir yandan Sünnilerin ortodoks İslamı, öte yandan Alevilerin daha esnek bir İslamı vardır.

Bununla birlikte, daha çok İran ya da Suudi Arabistan çizgisindeki, azınlıkta ama "saldırgan" olan İslamcılar karşısında, saf ve katı laiklik taraftarları da sertleşiyorlar. Böylece, tıpkı Kemalist Cumhuriyet'in ilk senelerinde olduğu gibi, bir çeşit yeni "din" mertebesine yükselen laiklik ilkesinin "kutsallaşmasına" şahit olmaktayız. Totaliter değilse bile şekilci ve dogmatik zihniyet, gerçekçi, özgür ve demokratik zihniyete üstün gelmiştir. Bilinç dışı olarak karşıt olan kimliklerin çatışması da böylece sürüp gitmektedir.

Çoğulcu, saldırgan, savunmacı kimlikler

Aynı şekilde, Kemalist kimliğin daha esnek ve daha az ulusçu savunucuları olduğunu da vurgulamak gerekir. Atatürk'ün sloganı "Ne mutlu Türküm diyene", bugün algılandığı kadar sert bir anlama gelmiyordu: Türk sınırları dahilinde yaşayan herkes Türk'tür ve en ufak bir dışlama ya da ayrımcılığa maruz kalmaksızın eşit haklardan faydalanırlar. Bu kimlik tanımı Türk ulus-devletinde diğer etnik ya da dinsel kimliklerin bir arada var olabilmelerine olanak tanımaktadır. Ancak Kemalist kimliği referans olarak gösterenlerin bir bölümü de yapmacık ve fırsatçı olarak değerlendirilebilir.

Ulusçulara gelirsek, bu grubun çoğunluğu Türk yurttaşlığında ırka dayalı bir kimlik arayışı içinde değildir. Ulusçulukları esnek ve daha çok savunmacı olup Batı karşısında belli bir aşağılık kompleksi taşımaktadır. Bir Türk futbol kulübünün, Avrupa kupalarında elde edeceği en ufak bir başarı bile "Avrupa Fatihi" olarak anılması için yeterlidir. Aynı şekilde, Avrupa Uluslar Kupası finallerine katılmak için oynanan eleme gruplarında elde edilen başarı bile oyuncu-kahramanların yönetiminde Türk ulusunun topyekûn bir zaferi olarak algılanmıştır: "Avrupa Birliği'ne kabul edilmeyi beklerken, işte biz futbolda Avrupalı olduk bile!" Bu şüphesiz kolektif kimliğin bir dışavurumuydu ancak Türkler her zaman benliklerinde, bir zamanların güçlü Osmanlı İmparatorluğu nostaljisini taşımaktadırlar.

Genel bir deyişle, Türkiye halkı, dışlayıcı kimliklerin peşinden koşmayı bırakmanın gerekliliği ve yararının farkına varmaya başlamıştır: Hem Türk uyruklu hem de Türk ya da Kürt kökenli, Müslüman, Sünni ya da Alevi, gelenekselci ya da modern, Avrupa taraftarı ya da karşıtı olunabilir. Daha istikrarlı yeni yapılar arayışında olan sosyoekonomik, kültürel ve siyasi dönüşümlerin çocuğu kimlik bunalımının, her halü kârda, kutsallıktan ve siyasallıktan arınmış olan yeni bir kimlik sentezi ortaya çıkarması gerekmektedir.

Bozkurt Güvenç'in Türk kültür tarihi alanındaki önemli çalışmasının son bölümünde de belirttiği üzere yeni bir Türk kimliği şüphesiz, ortaya çıkacaktır.[37] Yazarın başka bir eserinde de belirttiği gibi gelecekte, bilim, kültür ve sanat alanlarında kazanılacak "ulusal başarılar", farklı "bizleri", "ortak kimlik" içinde buluşmaya teşvik edecektir.[38]

Geometrik değişkenli kimlikler söz konusu olduğunda, aktörlerin, tüketim modelleri karşısındaki durumunu da hesaba katmak gerekir. Parası olanlar, çok doğal olarak, yabancı yaşam biçimleri ve ürünleriyle daha kolayca ilgilenebilirler. Blue jean'den sosisli sandviç ya da McDonald's'a, filmlerden, yabancı televizyon kanallarının izlenmesini sağlayan uydu antenlerine uzanan Batı dünyasıyla yakınlaşma, gelenekler ve dinsel değerlerin parçalanmasını hızlandırmıştır. C. Kozanoğlu'nun da belirttiği gibi, yeni tüketim tarzları bireylere bir "kültürel kimlikler büfesi" sunmaktadır.[39]

Peki ama bu yeni yaşam tarzlarını elde etme olanağı olmayanlar? "Mutlu azınlık" ve "mahrum olanlar", mutlu tüketicilere dahil olanlar ve kendilerini bu süreçten dışlanmış hissedenler için, kimliğin dışavurumu aynı olmayacaktır. "Tüketiyorum öyleyse varım" Ya da tam tersi.[40]

McDonald's'ların, Pizza Hut'ların, Carrefour ya da Goetzen mağazalarının, Cartier ya da Versace'nin şubelerinin sayılarının arttığı bir gerçektir. Eğer orijinal ürünler satın alınamıyorsa, ünlü uluslararası markaların Türkiye'de üretilen benzerlerini bulmak mümkündür. İstanbul'un *"mall"*ları ya da *"plaza"*larında adı Türkçe olan bir mağaza ya da kafe bulmak neredeyse bir mucizedir; *Pinnocchio, Magestic, Flamingo, Tivoli* ya da *Roma* gibi isimler çoğunluktadır. Öyleyse Türkçe pek iş yapmıyor mu? Rasgele basında çıkmış bir reklam okuyalım: *"Caterpillar Boots* sunar. *Final Summer Party '95. An original night.* Yazın son büyük partisi. 30 Eylül Cumartesi" Braudel boşuna "Kimlik, dildir" dememişti, tıpkı Kozanoğlu'nun belirttiği gibi "Yeni Türk sentezi belirli bir tüketim standardının maddi iktidarına göre gerçekleştirilmektedir."[41]

Buna koşut olarak, çağdaşlaşmacı İslam gelenekçi İslam'dan farklılaşmaya başlamıştır: Amerikan ya da Alman yapımı, pahalı yabancı arabalar, cep telefonları, faks cihazları, bilgisayarlar, başları örtülü güzel mankenlerin, yeni tüketim toplumunda ver almakta geç kal-

37. Güvenç, B., "Kimlik Sorunumuz", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,* Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, s. 17.

38. Güvenç, *age.,* 1993, s. 337-357.

39. Kozanoğlu, C., *Pop Çağı Ateşi,* İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 127.

40. Etnik ya da islamcı oydan bahsediliyor. Oysa daha çok dışlanmışların oyundan bahsetmek gerekir. Bu da bize Refah Partisi'nin büyük şehir merkezleri ve geri kalmış kırsal kesimdeki mahrum bırakılmış kesimlerden almış olduğu oyla elde etmiş olduğu başarısını açıklar. Sistem karşıtı bir parti söylemi insanları çekmektedir. Türk sosyal demokrasisinin yaşadığı krizden faydalanmaktan ziyade, Refah Partisi, sosyal demokrat partilerin, sosyal kimlik arayışında olan halk kitleleri nazarında ulusal ve uluslararası konjonktürde yeniden ideolojik bir çekim merkezi olma kapasitesini elinden almıştır. Kürt taraftarı siyasi örgütlerin seçmenleri arasında bir bölümü kesinlikle Kürt kökenli olmayan önemli miktarda dışlanmışlar yer almaktadır.

41. Kozanoğlu, *age.,* s. 132.

mak istemeyen kadınlara -biraz uzun ve kapalı olmakla beraber- kreasyonları tanıttıkları İslami moda defileleri (tesettür defileleri). Türk İslamı alanındaki incelemeleriyle tanınan Ruşen Çakır, aşağıdaki yorumu yapmaktadır: "Türkiye'de vurttaşlar tüketim tarzlarına göre kimlik edinmeye ve bu kimliği de, bu ölçüte göre diğerlerine sunmaya başlamışlardır."[42] İslamcı ve aşırı ulusçu yuppie'ler de, tıpkı çağdaşlaşmacılar gibi, gözde barlara gitmekte ve düşük gelirli, Anadolu'dan yakın zamanda göç etmiş gecekondu halkının müziği olan arabesk müziği dinlemektedirler. Aşırı ulusçular artık kendilerini sadece stadyumların tribünlerinde ellerinde üç hilalli bayraklarla göstermekle kalmamakta, burdan çıktıktan sonra bir diskoya gitmekte, ertesi gün de yine kendisinin en gözde spor dalı olan full-contact yaptığı kulübe uğramaktadır... Bu tam bir kimlik karmaşasıdır. Bir taraftan ulus-devlet dağılıp, siyasi merkez boşalırken, bir kimlik aracı olarak kültürel merkez bu boşluğu doldurmaktadır.[43] Yine de söz konusu kültürel merkezlerin, daha çok, azınlıkta olduğunun da altını çizmeliyiz.

Aynı şekilde, Fazilet (Refah) Partisi, bünyesinde birbirlerine rakip olan iki akım barındırmaktadır: Gelenekçi akım ve çağdaşlaşmacı akım. Gelenekçiler daha çok bir kadrocu parti anlayışını savunurken, çağdaşlaşmacılar ise, ideolojik nüvesini feda etmeden, partinin bir kitle partisine dönüşmesini sağlayacak gerçek bir örgütsel değişimi önermektedirler. Bir bakıma, 1970'lerin Milli Nizam Partisi ve Milli Selamet Partisi İslam'ın siyasallaşmasını meşrulaştırmayı başarmıştır. Bu iki oluşumun mirasçısı olan RP, sadece bu meşruiyeti yerleştirmekle kalmamış, aynı zamanda kendini seçmen kitleleri nazarında daha da popüler kılmıştır. Yeni adı olan "Refah" ise bunun kanıtıydı: Öteki dünyadaki "Selamet"ten önce bu dünyadaki "Refah" RP'nin, kendisinden öncekilerin püritanizminden pragmatizme geçiş yaptığı söylenebilir. "Modernleşme ile varatılan ve post-modernleşme sürecinde en yüksek noktasına ulaşan tüketim kültürü", RP'li çevrelere de sızmış gözükmektedir.[44] Zira bazı Türk İslamcı aydınları da postmodernizmden bahsetmekte ve Batılı yazarların eserlerine dayanıp, tamamen laik batılı sözleşmelerde tanımlandığı şekliyle insan haklarına başvurarak, farklı olma haklarının tanınmasını, bir başka deyişle, özgürlük talep etmektedirler. RP'nin yerini alan Fazilet Partisi'nin de benzer taleplere ev sahipliği ettiği açıktır.

Yeni bir kimlik sentezine doğru

Bu arada İslam'ın uyanışına dair bu tür yaklaşımın zaman zaman eleştirildiğini de belirtmemiz gerekir. Suriyeli profesör Bassam Tibi'ye göre bu uyanış, ne postmodern çağa geçişin bir adımını oluşturabilir ne de postmodernist bir duyarlılık doğurabilir.[45] Mouffe postmodernist çoğulculuğa karşı çıkmakta çok daha ileriye gider. Siyasal bir rejimin, sonuç olarak, ancak her tür çıkar, fikir ve de farklılıkları meşru kabul eden bir çoğulculuk kavramı üzerine kurulabileceğini iddia eder: Çokkültürlülüğe elverişli bir çoğulculuk, ancak bir siyasal projenin, kolektif kimlikler üzerinde değil, onların da üzerinde kurulmasını sağlayabilmesi halinde, güvence altında olabilecektir. Böylece vurttaşlık kimliği, artık ne birçok kimlikten biri ne de diğerlerini tahakküm altına alan bir kimlik olarak tasarlanacaktır; ama daha ziyade bir üstkimliğin adı olacaktır.[46]

Taner Akçam ise siyasal örgütlenme modelleri (yani devlet) ile etnik, kültürel ya da dinsel kolektif kimlikler (Türk, Kürt, Alevi, Müslüman, vb.) arasındaki bağların ortadan kaldırılmasını dilemektedir. Demokratik toplum ancak, söz konusu bağların siyasi anlamlarının

42. Çakır R., *Ne Şeriat ne Demokrasi - Refah Partisi'ni Anlamak*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994, s. 74.

43. Kozanoğlu, *age.*, s. 143.

44. Sarıbay, A. Y., *Postmodernite, Sivil Toplum, İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 210.

45. Karan O., "Fundamentalist Meydan Okuma: İslam ve Dünya Politikası", *Toplum ve Bilim*, No. 68, Kış, 1995, s. 203-207. (Tibi'nin tezleri için, bkz., *Die Fundementalistische Herausorderung: Der Islam und Die Weltpolitik*, Münih: Beck)

46. Alankuş-Kural, *agm.*, s. 95-96.

ortadan kalkması ve cemiyet düzeni ve kültürel yaşamın meseleleri olarak algılanmaları halinde gerçekleşebilir.[47]

Her halü kârda, her türlü sisteme karşı üstün olduğu tezinden *(tagallup)* vazgeçmiş olan, siyasallaşmış İslamcı doktrin sorunsalı olduğu gibi yerinde durmaktadır, zira "takiye" anlayışını, yani demokratik ve laik sistem karşısında ikiyüzlü davranma taktiğini uygulamakta olduğundan şüphe edilmektedir. Bu da İslam'ın, her ne kadar önemli bir toplumsal güç de olsa, Türk devletine bir alternatif oluşturmadığı anlamına gelmektedir.

Yine aynı şekilde, birbirleriyle az çok rekabet halinde olan birçok dernekten oluşan Alevi platformunun kuruluşundan bahsetmemiz gerekir. Alevi azınlıkların liderleri, bir taraftan Alevi kimliklerinin resmen tanınması ve devlete bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki Sünni hâkimiyetinin kaldırılmasını talep ederlerken, aynı zamanda Anadolu'nun Türkleştirilmesinde ve Arap İslamı'ndan oldukça farklı olan Türk İslamı'nın oluşumunda kendilerinin oynadıkları tarihsel rolün altını çizmeye çaba göstermektedirler. Geleneksel olarak sola yakın olan Alevi kimlik hareketi, bir taraftan da ulusçu çevreler ile liberal sağ partilere de göz kırpmaktadır. Önceki bölümde bahsettiğimiz Kürt platformuna oranla, bu platformun, Sünniler ile Aleviler arasındaki ilişkilerin yeniden yapılanması üzerine vermiş olduğu öneriler göz önünde tutulduğunda, daha iyi işlediği ve daha üretken olduğu söylenebilir.

Tüm bu yeniliklerin ortak noktası, şüphesiz, Roland Barthes'ın kelimeleri ile ifade edersek, çatışmaların ağır ama devamlı bir şekilde aşındığı; içsel kimlik ve bireysel kendini ifade ile dışsal kimlik ve kolektif kendini ifade arasında bir yakınlaşma olduğunu yansıtmasıdır. Bu da zaten kaçınılmazdır. Birey kendini ezen ve bastıran kolektif yükten ne kadar kurtulursa, bireysel kimliği de o kadar öne çıkacaktır; pozitif farklılık da er veya geç pozitif bize katılacaktır. Temelde asli kimlik olarak yurttaşlığa dayanan geometrik değişkenli kimlikten anladığımız da budur.

Sosyoekonomik dönüşümlerdeki istikrarlılık, ekonomik gelişmişlik ve eğitim düzeyindeki yükselme, toplumsal hareketliliğin ivme kazanması, asli kimliğini terk etmeden Batı dünyasıyla artan bir bütünleşme, ekonomik zenginlikler ile siyasal sorumlulukların en iyi şekilde paylaştırılması ve etnik ve dinsel azınlıkların kültürel ve siyasi haklarının tanınması... tüm bu faktörler yeni Türk kimliğinin lehinde çalışacaklardır: Herhangi bir aydın azınlığı ya da egemen sınıf tarafından zorla kabul ettirilmemiş; ne bir kimlik terkini ne de kimliksizleştirme sürecini içeren; esnek ve pozitif olan, dışlayıcı ve saldırgan olmayan, dolayısıyla insana tam anlamıyla saygılı; tek bir kelime ile demokrat, hoşgörülü, kutsallaştırılmalar ve siyasallaşmadan arınmış, ve belki de "ulusçuluktan arındırılmış" bir kimlik. Bu belki hemen gerçekleşmeyecektir. Hatta önümüzde daha kat edilmesi gereken çok uzun bir yol var, ama yarın sanıldığından çok da uzakta değil.

47. Akçam T., "Kollektif Kimlik Üzerine Bazı Genel Tespitler", *Birikim*, S. 71-72, Mart-Nisan 1995, s. 31-33.

Artun Ünsal, Prof. Dr.
Galatasaray Üniversitesi Öğretim Üyesi

MİLLETİNİ ARAYAN DEVLET: TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN AÇMAZLARI*

Ayşe Kadıoğlu

Bu metinde amaç, özellikle Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında modernleşme projeleriyle birlikte gelişen Türk milliyetçiliğini açımlamak ve bu milliyetçilik ile resmi kimlik arasında ilişki kurmaktır. Aslında Türk resmi kimliği ile ilgili çalışmalar, ister istemez bu ülkedeki güçlü devlet geleneğine göndermeler yapmaktadır. Türkiye'de milli kimliğe istinaden sorulan sorular tarih boyunca "Türkler kimdir?"şeklinde değil de "Türkler kim olmalıdır?" şeklinde dile getirilmiştir. Yani, Türk kimliği devlet seçkinlerince inşa edilmiş, kotarılmış bir kimliktir. Bu "inşa edici" zihniyet, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılılaşma sürecine girmesiyle birlikte, devlet seçkinlerinin kendilerine atfettikleri toplum mühendisliği misyonunun bir uzantısıdır. Uzun vadede bu zihniyet devletin toplumsal köklerden kopuk kalmasına neden olmuş ve Metin Heper'in belirttiği gibi, devlet "Türk siyasal felsefesine ve praksisine yabancı kalmıştır."[1]

Benim burada üzerinde durmak istediğim konu, Tanzimat'tan itibaren modernleşme ve Batılılaşma hareketleriyle birlikte gelişen Türk milliyetçiliğinin içinde barındırdığı paradoksun (çelişkinin) bu güçlü devlet geleneğine nasıl katkıda bulunduğunu açımlamak. Aslında benzer paradoksları diğer bazı -eskiden Üçüncü Dünya denilen- ülkelerin milliyetçiliklerinde de gözlemlemek mümkün. Bu nedenle aynı paradoks başka bağlamlarda da güçlü devlet geleneğini pekiştirmiştir. Fakat Türkiye'de devlet geleneğinin bu denli güçlü olmasının, bilinen tarihsel nedenlerden öteye giden açıklamaları da vardır. Öncelikle, söz konusu milliyetçilik anlayışının ve çelişkisinin bu geleneğe yapısal bir katkısından ikinci olarak da, Türkiye özelinde birtakım nedenlerden söz edilebilir.

Milliyetçilik, siyasal düşünceler tarihinde en sorunlu ideolojilerden biridir. Türk milliyetçiliğinin kendine özgü sorunları ise temelde bu milliyetçiliğin bir millet varatma, inşa etme zorunluluğundan kaynaklanır. Dünyada, Türk ırkından pek çok insan olmasına rağmen bunların organik anlamda ortak bir tarihi yoktur. Yani Osmanlı tarihinden gelmiş bir Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı ile bir Özbek arasında gerçek anlamda tarihsel bir ilişki yoktur. Eğer bir ilişki varsa, bu, olan değil, aydınların olmasını diledikleri bir ilişki, Murat Belge'nin ifadesiyle, "yaşanmış bir geçmişe değil, belki yaşanabilir bir geleceğe" endekslenmiş bir ilişkidir.[2]

Türk milliyetçiliğinin çelişkili yapısı ve bunun resmi kimliğe dair uzantıları bu metnin temel konusunu oluşturuyor. Bunu yaparken de aşağıdaki alt konu başlığı üzerinden iz süreceğim. Öncelikle, Türk milliyetçiliğinin çelişkili yapısını irdelemeye yönelik olarak, bu milliyetçilik tipini genel milliyetçilik literatürü içerisinde bir yere oturtacağım. İkinci olarak Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında Türk milliyetçiliğinin aldığı biçim üzerine tartışmaları gündeme getireceğim. Üçüncü olarak Türk milliyetçiliğinin bu çelişkili yapısının resmi kimliğe dair uzantılarına ve Türk siyasal kültürü üzerindeki etkilerine değineceğim. Son olarak da Türkiye'de devlet ve millet olgularının ortaya çıkışında görülen sıralama ve bunun uzantılarından söz edeceğim.

* Bu yazı daha önce *Türkiye Günlüğü* dergisinde (Sayı 33, 1995, s. 91-101) yayımlanmıştır.

1. Heper, M., "The Strong State as a Problem for the Consolidation of Democracy: Turkey and Germany Compared", *Comparative Political Studies*, S. 25/2, Temmuz 1992, s. 188.

2. Belge, M., *Türkiye Dünyanın Neresinde?*, Birikim Yayınları, 1993, s. 177.

Türk milliyetçiliğinin sorunsalı: Hars (kültür) ile medeniyetin sentezi

Milliyetçilik ile genel olarak ilgilenen çalışmalar, temelde iki tip milliyetçilikten söz ederler: Kötü ve "ehvenişer" milliyetçilikler. Bu bağlamda, Alman milliyetçiliğinden genelde "normal olmayan", "sapkın", "kötü" gibi ifadelerle söz edilir. Alman milliyetçiliği daha "normal" ve -iyi diyemeyeceğim de- ehvenişer Batı milliyetçiliklerinin karşı tezi gibidir. Batı milliyetçiliklerinin -ki bunların en klasik örneği Fransız milliyetçiliğidir- en temel özellikleri kozmopolitlik, evrensellik ve Aydınlanma felsefesinin temellerine oturmuş bir medeniyetçiliktir. 1789'da Fransız ulus devleti Fransız milliyetçiliği ile eş zamanlı olarak gündeme gelmiştir. Öte tarafta, Alman milliyetçiliği ise, Alman ulus devletinin oluşmasından aşağı yukarı yarım yüzyıl önce ortaya çıkmış ve bu da Alman milliyetçiliğinin içinde etnik ve kültürel öğelerin daha öncelikli olması sonucunu doğurmuştur. Alman milliyetçiliği, itici gücünü Aydınlanma felsefesinden değil, bu felsefenin bir eleştirisi olma özelliği taşıyan Romantizmden alır. Sonuçta, bu milliyetçilik tipi Batı ve Aydınlanma karşıtı özellikleriyle Alman siyasal kültürünün aldığı biçim konusunda oldukça belirleyici olmuş ve Nazizme açılan kapıyı aralamıştır. Bu Batılı ve Batı karşıtı diye tanımlanan milliyetçilik tiplerinin, Türk milliyetçiliğinin açımlanmasında temelde iki nedenle önemi vardır: Birincisi, Türk milliyetçiliğinin, benim bu iki ideal tip, iki kutup olarak dondurduğum milliyetçiliklerin her ikisinin de temel özelliklerini içinde barındırması, dolayısıyla çelişkili yapısı; ikincisi, yukarda sözünü ettiğim devlet ve millet olgularının ortaya çıkışlarında izlenen tarihsel sıra ya da ardıllık.

Fransız milliyetçiliği ne kadar medeniyetçi ise Alman milliyetçiliği de o denli kültürcü bir gelişme göstermiştir. Alman Romantikleri medeniyet olgusunu Alman kimliğine yabancı ve yapay olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre esas önemli olan kültüre öncelik veren bir tinsel devrim olmuştur. Alman milliyetçileri yaşadıkları toplumdan yabancılaşmaya son vermenin bir yolu olarak kültürün kabul edilmesi ve medeniyetin reddi prensibini benimsemişlerdir. Medeniyet ve kültür ikileminden yola çıkarak değerlendirildiğinde, Türk milliyetçiliğinin en temel özelliği/çelişkisi yukarıda Fransız ve Alman milliyetçilikleri örneklerinde açımlanan özelliklerin her ikisini de içinde barındırmasıdır. Türk milliyetçiliği hem Aydınlanma felsefesinin hem de Romantizmin temel prensiplerini benimser. Yani hem medeniyetçi hem de kültürcüdür. Medeniyet ve kültür kavramları en net bir şekilde Ziya Gökalp'in yazılarında bir araya gelmiştir. Ziya Gökalp, Türk millyetçiliğinin temeline hars (kültür) ve medeniyeti birlikte yerleştirir:

"Medeniyet, beynelmilel yazılacak bir kitab:
Her faslını bir milletin harsı teşkil edecek."[3]

Geleneğin icadı?

Kültür ve medeniyet sentezlenirken, Batı'nın iyi (maddi) ve kötü (manevi) yanları birbirinden ayrılmış ve iyi yanlarının taklit, kötü yanlarının da tenkit edilmesi uygun görülmüştür. Yani Batı'nın bilim ve teknolojisi taklit edilirken özgün kültürel değerlere de sahip çıkılacak ve bunlardan taviz verilmeyecektir. Medeniyet arzusu özgün kültürcü bir yaklaşımla sentezlenecektir. Bu sentez ve uzantıları, kanımca Türk milliyetçiliğinin en temel meselesidir. Bu sentezleme misyonunun belleklerde yarattığı ikilem (şizofreni) oldukça aşikârdır. Fakat burada daha önemli olan bu misyonun devlet seçkinlerine yüklediği rol ve dolayısıyla bu ülkedeki güçlü devlet geleneğine yaptığı katkıdır. Sonuçta Türkler açısından geleneğin icadından ziyade tepeden öğretilmesi gibi bir durum oluşmuştur. İcat edilmiş

3. Parla, T., *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, c. 3, İletişim Yayınları, 1992, s. 185 içinde zikredilmiştir.

gelenek, Eric Hobsbawm tarafından birtakım kurallar, ritüeller ve semboller ile çevrelenmiş ve tekrar yolu ile bazı değer ve davranış biçimlerini yerleştirmeyi amaçlayan ve otomatikman geçmiş ile bir sürekliliğe işaret eden pratikleri ifade etmek için kullanılmıştır.[4] Bu pratikler doğaları gereği kendi dinamiklerine uygun bir geçmiş ile süreklilik ihtiva ederler. Aslında dünyanın her yerinde, gelenekler bir noktada icat edilmişler, yani bilinçli bir şekilde ön plana çıkarılmışlardır. Dolayısıyla da hemen her kültürde bir dereceye kadar, şehirli kültür ile halk kültürü arasında bazı kopukluklar gözlemlenir. Bu kopukluğu, Ziya Gökalp Türk toplumu açısından şöyle değerlendirir:

"Her milletin iki medeniyeti var: resmi medeniyet, halk medeniyeti... Başka kavimlerde resmi medeniyetle halk medeniyeti o kadar açık bir surette ayırt edilemez. Türklerde ise bu ayrılık ilk bakışta göze çarpar. Türklerde resmi lisandan, resmi edebiyattan, resmi ahlaktan, resmi hukuktan, resmi iktisadiyattan, resmi teşkilattan büsbütün başka bir halk lisanı, halk edebiyatı, halk ahlakı, halk hukuku, halk iktisadiyatı, halk teşkilatı vardır. Bu hadisenin sebebi Türklerin kendi müesseselerini yükseltmek suretiyle bir medeniyet ibda etmek yoluna gitmeyip yabancı milletletlerin müesseselerini i'tinam ve onlardan yapma bir medeniyet terkib etmeleridir."[5]

Türkiye'de geleneğin icadı değil de tepeden öğretilmesinden söz etmemin nedeni, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında Türk kimliği inşa edilirken geçmiş ile sürekliliğin kırılmasıdır. Bu kırılmanın nedeni, bu dönem devlet seçkinlerinin tercihleri ile ilintili olmasının yanı sıra, kültür ile medeniyeti sentezleme misyonunun ve organik bir Türk tarihinin olmamasının bir uzantısıdır. Günümüze gelindiğinde, Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihsizlik zihniyetinden ya da belleğini yitirme hastalığından *(amnesia)* kaynaklanan serzenişleri dört bir yanda yankılanmaktadır. Bugün, Türkiye Cumhuriyeti'nin psikoterapiye ve geçmiş ile bağlarını güçlendirerek kendi kültür tarihini yeniden yazmaya gereksinimi vardır.[6]

Kültür ve medeniyet arasındaki sentez, aslında Cumhuriyet öncesinde, Tanzimat döneminde ivme kazanan modernleşme ve Batılılaşma hareketleri ile birlikte gündeme gelmiştir. Bu dönemde Batılılaşma ve modernleşme ile ilgili tartışmalar genellikle bu süreçlere ne gibi sınırlamalar getirileceği sorunsalına odaklanmıştır. Batı medeniyetinin bölünmez bir bütün olup olmadığı ya da sadece belli başlı özelliklerinin taklit edilip bazı yönlerinin de tenkit edilmesinin mümkün olup olmadığı tartışılmıştır.

Modernleşmenin sorunsalı: Batılılaşmanın sınırı

Tanzimat yazarları içinde Batı'nın iyi (maddi) ve kötü (manevi) yanlarını ayıran ve Batı'nın bilim ve teknolojisinin Türk ve İslam kültürü ile -değil çatışmak- çakıştığını iddia edenlerin sayısı oldukça kabarıktır. Dönemin yenilikçileri, geleneksellik ile modernizm arasındaki yolun bir ip cambazı becerisiyle yürünebilmesi gerektiğini, Batı'nın medeniyeti ile İslam kültürünün bağdaştırılabileceğini savunmuşlardır. Dönemin en önemli edebiyat akımı olan Genç Osmanlılar'ın temsilcileri, eserlerini temelde bu sorunsal çerçevesinde üretmişlerdir. Modernleşmenin sınırları ve bunun İslam'a uygun olup olmadığı Namık Kemal gibi yazarların çıkış noktasını teşkil etmiştir. Bu dönem yazarlarından Ahmed Midhat, Samipaşazade Sezai, Nabizade Nazım, Hüseyin Rahmi, Halit Ziya, Fatma Aliye ve Yakup Kadri, romanlarında bu sorunsal çerçevesinde örneğin kadınların sosyal durumlarını işlemişler ve kadınların özgürleşmesine ilişkin birtakım modeller geliştirmişlerdir. Bu modeller de Batılılaşmanın sınırları üzerinde odaklanmış ve kadınların durumu "alaturkalık ile iffetsizlik arasında" bir

4. Hobsbawm, E., Terence Ranger (der.), *The Invention of Tradition,* Cambridge University Press, 1983, s. 1.

5. Mardin, Ş., *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4,* İletişim Yayınları, İstanbul, s. 25 içinde zikredilmiştir.

6. Bu noktada kültür tarihinin yeniden yazılması bugün artık anakronikleşmiş olan resmi ideolojinin tamamen reddedilmesi olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü böyle bir tavır, menşei Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında bulunan ve belleksizlik hastalığına yol açan zihniyetin yeniden üretilmesine neden olur. Burada, söz konusu olan, Nur Vergin'nin ifadesiyle "tasfiye" değil, geçmiş ile bağları güçlendirmeye yönelik bir "tashih"tir. Bu çok önemli bulduğum kavramsal ayrım için bakınız, Nur Vergin, "Tasfiye mi Tashih mi?", *Türkiye Günlüğü,* S. 20, Güz 1992, s. 8-10.

yerlerde tanımlanmıştır.[7] Aynı dönemde erkeklerin aşırı Batılılaşması da yerilmiş ve özgün kültürel değerlere sahip çıkmanın gerekliliği savunulmuştur. Kısacası, dönemin temel tartışmaları geleneksellik ile Batılılaşma arasındaki dengelere odaklanmıştır. Bu tartışmaları gözler önüne sermesi açısından, Tanzimat romanı bir altın madeni gibidir. Örneğin 19. yüzyılın sonlarında Ahmed Midhat tarafından kaleme alınan *Felatun Bey ile Rakım Efendi* (1876) yazarın Batılılaşmanın sınırlarına ilişkin olarak kendi kendisiyle girdiği polemik açısından oldukça düşündürücüdür. Okur, bir yanda Felatun Bey'in aşırı taklitçi, kendi öz kimliğinden uzaklaşmış, züppe ve yapay tavırları, öte yanda Rakım Efendi'nin mütevazı, çalışkan, kontrollü Batılılaşması arasında gidip gelirken, ister istemez tercihini Rakım Efendi tiplemesi doğrultusunda yapmaya itilir. Felatun Bey tiplemesinin bir benzeri de Recaizade Ekrem'in yine aynı dönemde kaleme aldığı *Araba Sevdası*'nda (1896) geliştirdiği Bihruz Bey'dir. Recaizade Ekrem, tembel, beceriksiz ve aşırı Batılılaşma düşkünü Bihruz Bey tipiyle neredeyse alay ederek, tasvip etmediği bir Batılılaşma modelini eleştirir.

Şüphesiz, bu örnekler çoğaltılabilir, ancak burada önemli olan nokta 19. yüzyılın sonunda Osmanlı toplumunda aydınlar arasında Batılılaşmanın sınırlarına odaklanmış bir polemiğin yaygınlığıdır. Bu polemik, aydınlar ile toplumsal tabanın giderek birbirlerinden kopma eğiliminin habercisidir. Bu kopukluk Cumhuriyet döneminde netleşmiş ve Cumhuriyet dönemi aydınları yerel bir Oryantalist tavır ile kendi benliklerinden kopmaya, kendilerini sevmemeye ve özellikle de Müslüman kültürden pek hazzetmeyen bir tavır takınmaya başlamışlardır. Yani yukarıda Ziya Gökalp'in sözünü ettiği kopuş Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte ivme kazanmıştır. Bu dönemde "Türk kimliği nasıl olmalı?" sorunsalı gündemin en üstüne yerleştirilmiş ve bu doğrultuda birtakım tercihler yapılmıştır.

Türk milliyetçiliğinin çelişkisi

Cumhuriyet döneminin hemen öncesinde Türk milliyetçiliği konusundaki tartışmalar ivme kazanmış ve aydınlar dönemin en önemli üç düşünce eğilimi olan Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük arasında gidip gelmişlerdir. Ziya Gökalp'in Türk milliyetçiliğine ilişkin görüşleri de bu düşünce eğilimleri arasında sıkışmış ve ortaya bu eğilimlerin hepsinin izlerini taşıyan bir sentez çıkmıştır. Bir yanda toplumsal yapılanmayı şeriat temelli bir proje olarak ortaya koyanlar, bir yanda iyi ve kötü özellikleriyle sınırsız bir Batılılaşmadan yana olanlar, bir yanda da İslam öncesi bir Türk birliğine romantik bir özlem duyanlar arasındaki gerilimi Niyazi Berkes'in ifadesiyle "kendi içinde vaşayan" Ziya Gökalp, Namık Kemal geleneğinde Müslüman ve Türk kültürleri ile sınırlandırılmış bir Batılılaşmayı savunmuştur.[8] Fakat Namık Kemal'den ve akılcı Tanzimat düşüncesinden, millet olgusu ile tanımladığı toplumsal gerçekliğin bireyin usu karşısında üstünlüğünü kabul ettiği noktada ayrılmıştır. Ziya Gökalp, Türkleri bekleyen en önemli görevin çağdaş medeniyetlerin koşullarına kendilerini uyarlamak amacıyla bir millet olarak uyanmak olduğunu söylemiştir. Görülüyor ki, Ziya Gökalp'in düşüncesinin temelinde hem Aydınlanmacı hem de Romantik bir yaklaşım birarada bulunmaktadır. Ziya Gökalp hem medeniyetçidir hem de kültürcüdür. Kültürsüz bir medeniyetin kuru bir taklit olacağı varsayımından hareket etmiş ve medeniyet ile kültür arasındaki köprünün millet olgusunun uyandırılmasıyla inşa edileceğini savunmuştur. Sonuçta, Ziya Gökalp'in sözünü ettiği milliyetçilik, içinde bireyci, özgürlükçü, kozmopolit ve evrensel değerler barındırmış, ancak aynı zamanda birtakım özgün ve yerel değerlerin de muhafazasının gerekliliğini savunmuştur.

7. Kadıoğlu, A., "Alaturkalık ile İffetsizlik Arasında Birey Olarak Kadın", *Görüş*, 9 Mayıs 1993, s. 58-68.

8. Berkes, N. (der.), *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1959, s. 20.

Böylesi bir milliyetçilik anlayışı genelde bütün Üçüncü Dünya ülkelerinde gözlemlenebilir. Chatterjee bu medeniyetçilik ile kültürcülük arasındaki gerilimin tüm Doğu milliyetçiliklerinin bir özelliği olduğunu söyler.[9] Bu özellik, söz konusu bağlamlarda milliyetçilik sorusunun çözümsüz bir problem olarak ortaya çıkmasına neden olur. Bu teorik çözümsüzlük şu nedenlerden kaynaklanır:

Medeniyetçilik ve kültürcülük ikilemini içinde barındıran milliyetçilik düşüncesinin içine düştüğü çözümsüzlüğü anlamak için, milliyetçiliğin mevzusu (tematik) ve sorunsalı (problematik) arasındaki farka dikkatleri çekmek gerekiyor. Milliyetçiliğin mevzusu -Oryantalizmin konusunda olduğu gibi- dil ile ilgili birtakım düzenlemelerde kodlanmıştır. Milliyetçilik düşüncesi -Oryantalizm gibi- Doğu/Batı, Şark/Garp, Benlik/Öteki gibi ikili düzenlemelerle ifade edilir. Fakat Oryantalizmin sorunsalı Batı'nın Doğu üzerindeki iktidarına odaklanmış iken, milliyetçiliğin sorunsalında bu tersine döner. Yani milliyetçilik düşüncesi, mevzu düzeyinde Oryantalizmin Doğu/Batı, Şark/Garp, Benlik/Öteki ayırımlarını yeniden üretirken, sorunsal düzeyinde Oryantalist söylemi tersine çevirmiştir. Milliyetçiliğin sorunsalında nesne, edilgen ve pasif olarak tanımlanan Doğu'ya, öznelik, etkenlik ve aktif bir misyon yüklenmiştir. Benliğe referans ile tanımlanan "Öteki" öznellik kazanmıştır. Böylece, Doğu milliyetçiliklerinin mevzusu ile sorunsalı arasında bir çelişki belirmiştir. Bu da milliyetçilik sorusunun çözümsüzlüğünü getirmiştir. Sonuçta, Doğu milliyetçiliklerinin söylemi Batı'yı taklit ve tenkit öğelerini birlikte barındırır. Chatterjee'ye göre, bu ikilem içerisinde kalan aydınlar sürekli Batılılaşma eğilimler ile narodnik, öz kültürcü karşı eğilimler arasındaki gerilimi yaşarlar. Bir yanda modernleşme ve Batılılaşma zemini kaydırırken, öte yanda henüz kirlenmemiş, saf ve öz kültüre sahip çıkma güdüsü baş gösterir. Chatterjee'nin ifadesiyle 20. yüzyıla gelindiğinde bu çelişki artık pek kimseyi rahatsız etmez, çünkü azgelişmiş ülkeleri inşa etmek misyonunu yüklenmiş filozof aydınlar, çözümü Batılı gibi davranıp, narodnik gibi konuşmakta bulurlar.[10]

Chatterjee'ye göre Batı'nın bilim ve teknolojisi özgün kültür ile ancak dışarıdan bir müdahale ile sentezlenebilir. Bu dışarıdan müdahale, dönemin seçkinlerine ister istemez bir misyon yüklemiştir. Türkiye'de bu misyon Cumhuriyet'in kuruluş döneminde bir toplumsal mühendislik projesi olarak Türk milletinin inşa edilmesine yönelik düzenlemeleri getirmiştir.

Yukarıda çizilen teorik çerçevenin Türk milliyetçiliğinin anlaşılması açısından son derece yararlı olduğunu düşünüyorum. Batı medeniyeti ve özgün kültürel değerler arasındaki gerilim, Türkiye'de Tanzimat ile başlayan Batılılaşma hareketleriyle birlikte gündeme gelmiştir. Bu gerilim, 19. yüzyıl Osmanlı toplumunun çeşitli dinamiklerine damgasını vurmuştur. Bir yanda modernleşmenin, Batılılaşmanın önlenemez yükselişine ayak uydurmak zorunluluğu, öte yanda özgün kültürel değerlerin bekâretini muhafaza etme güdüsü bir arada yaşanmıştır. Cumhuriyet'in kuruluş dönemi seçkinleri söz konusu sentezlemeyi yaparken, zaman zaman İslami bir retoriğe başvursalar da aslında İslam'dan pek hazzetmeyen bir tutum takınmışlardır. 1920'lerde ve 1930'ların ilk yarısında yapılan düzenlemeler temelde bu tutumun ve esaslı bir medeniyet arzusunun göstergeleridir.

Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında devletin rolünde sıçrama

Cumhuriyet'in ilanından hemen sonraki yıllar, siyasal sistemin laikleştirilmesini amaçlayan çeşitli düzenlemeler içerir. 1920'ler ve 1930'ların ilk dönemi bu anlamda son derece köktencidir. Bu dönemde dini mahkemeler kapatılmış, erkeklerin fes giymesi yasaklanmış, tari-

9. Chatterjee, P., *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivatie Discourse*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.

10. Chatterjee, P., *age.*, s. 4.

katlar kapatılmış, Hicri takvimden Miladi takvime geçilmiş, İsviçre'den Medeni Kanun uyarlanmış, İslam'ın devlet dini konumuna son verilmiş, Arap harflerinin yerine Latin alfabesi kabul edilmiş, ezanın Türkçeleştirilmesine karar verilmiştir. Bu düzenlemeler mevcut kültürel pratikleri kökünden sarsmıştır. Yukarıda Türkiye Cumhuriyeti'nin belleksizliği olarak tespit ettiğim durumun menşei bu düzenlemelerde yatmaktadır. Feroz Ahmad Türkiye Cumhuriyeti'nin "inşa edilmesi" tezini ön plana çıkardığı kitabında, özellikle Latin alfabesinin kabulünü, en köktenci, yerleşmiş gelenekleri en esaslı parçalayıcı düzenleme olarak değerlendirir. Ahmad'ın ifadesiyle: "Bir darbe ile, okuryazar olanlar bile geçmişlerinden koparılmıştır. Birdenbire, fiilen bütün bir millet okuma yazma bilmez bir hale getirilmiştir."[11]

Bu dönemin resmi milliyetçiliğinin niteliği üzerine çeşitli varsayımlar vardır. Kimileri bu dönemin resmi milliyetçiliğinin Ziya Gökalp geleneğinde Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük arasında bir sentez olduğunu ve farklı unsurların bir arada yaşayabilmesine olanak tanıdığını savunurken kimileri de dinsel bir kavram olan ümmetin yerine ikame edilen millet olgusunun etnik birtakım özellikler taşıdığını ileri sürmüşlerdir. Örneğin Niyazi Berkes, Atatürk reformlarının arkasında Ziya Gökalp'e dayanan bir zihniyet olduğunu söyler.[12] Açıktır ki Cumhuriyet'in kuruluş yıllarındaki köktenci laik düzenlemeler Ziya Gökalp'in fikirleri ile ters düşmektedir. Ziya Gökalp 1924 senesinde ölmüştür. Niyazi Berkes -eğer daha fazla yaşasa idi- Ziya Gökalp'in bu düzenlemeler ile kendi fikirlerini uzlaştırabileceğini iddia eder. Çünkü Berkes'e göre Ziya Gökalp'in halifelik konusundaki fikirleri zaten Batıcı milliyetçilik anlayışı ile ters düşmekteydi.[13] Burada amaç çeşitli yorumlarıyla bir Ziya Gökalp okuması yapmak değildir. Asıl amaç, Cumhuriyet'in kuruluş yılları resmi milliyetçiliğine istinaden yapılan farklı yorumlara dikkat çekmektir. Çünkü bir yandan bu dönemde farklı unsurların bir arada yaşamasını mümkün kılan bir millet anlayışından söz edilirken, öte yandan da etnik bir milliyetçiliğin mevcudiyeti söz konusu olabilmektedir. Örneğin, Cumhuriyet'in kuruluş döneminde getirilen köktenci laik düzenlemelere dikkat çekerek, bu dönem milliyetçiliğini İslam unsurunda direnen Ziya Gökalp zihniyetinden ayırmak mümkündür. Bu açıdan bakıldığında, bu dönem milliyetçiliği ile din ve milleti ısrarla birbirinden ayırmaya çalışan Yusuf Akçura'nın fikirleri arasında benzerlikler de tespit edilebilir. Örneğin, Ziya Gökalp ile Yusuf Akçura'nın düşüncelerini karşılaştıran Suavi Aydın, bu noktadan hareketle Yusuf Akçura milliyetçiliğinin Cumhuriyet ideolojisine daha yakın olduğunu ifade eder.[14] "Irk üzerine müstenit bir Türk siyasi milliyeti"nden söz eden Yusuf Akçura *Üç Tarz-ı Siyaset*'i şu satırlarla noktalar: "Müslümanlık, Türklük siyasetlerinden hangisi Osmanlı devleti için daha yararlı ve kabil-i tatbiktir?"[15]

Aslında Yusuf Akçura için bu sorunun cevabı açıktır. Birleştirici unsur Türklük olmalıdır. Müslümanlık olsa olsa "birlik ruhunu pekiştirecek ikincil bir araç" konumundadır.[16] Bu konuyu Yusuf Akçura şu şekilde dile getirir: "Zamanımız tarihinde görülen umumi cereyan ırklardadır. Dinler, din olmak bakımından gittikçe siyasi ehemmiyetlerini, kuvvetlerini kaybediyorlar. İçtimai olmaktan ziyade şahsileşiyorlar. Cemiyetlerde vicdan serbestliği, din birliğinin yerini alıyor. Dinler, cemiyetlerin ek işleri olmaktan vazgeçerek, kalblerin hadi ve mürşitliğini deruhte ediyor, ancak halik ile mahluk arasındaki vicdani rabıta haline geçiyor. Dolayısiyle dinler ancak ırklarla birleşerek, ırklara yardımcı ve hatta hizmet edici olarak, siyasi ve içtimai ehemmiyetlerini muhafaza edebiliyorlar."[17]

Cumhuriyet'in kuruluş dönemi resmi milliyetçiliğine dair farklı tezler bugün Türkiye'de etnik milliyetçilik olup olmadığı tartışmalarının odak noktasındadır. Aslında bütün bu tar-

11. Ahmad, F., *The Making of Modern Turkey*, Routledge, Londra, New York, 1993, s. 80. (Buradaki alıntı yazar tarafından Türkçeleştirilmiştir.)

12. Berkes, N. *age*

13. Berkes, N., *age*

14. Aydın, S., *Mordernleşme ve Milliyetçilik*, Gündoğan Yayınları, 1993, s. 210.

15. Akçura, Y., "Üç Tarz'ı Siyaset", *Türkiye Günlüğü*, S. 31, Kasım-Aralık 1994, s. 11 ve 18.

16. Aydın, S., *age.*, s. 215.

17. Akçura Y., *agm.*, s. 17.

tışmalar bu döneme ilişkin bazı tarihsel gerçekliklerin önemini gözler önüne seriyor. Bu gerçekliklerin belki de en önemli olanları Cumhuriyet'in kuruluş döneminde devlet seçkinlerinin resmi ideolojiye dair yaptıkları tercihlerdir. Bu tercihlerin yapılmasında, Mustafa Kemal ve arkadaşlarının ülkenin geri kalmışlığından dini sorumlu tutma eğilimlerinin büyük payı vardır. Böylelikle dönemin en etkili üç akımı olan Türkçülük, Batıcılık ve İslamcılık ile sınırlanmış bir yapıda Cumhuriyet'in kuruluş dönemi seçkinleri tercihlerini İslamcılığı dışlayarak yapmışlar ve böylelikle Ziya Gökalp'in sözünü ettiği kentli ve köylü kültür arasında zaten var olan uçurumu derinleştirmişlerdir. Dini otoritenin gitgide geriletilmesi ve Cumhuriyet devletinin Türklerin devleti olarak tanımlanmaya başlaması ile, farklı unsurları bir arada tutan tutkal çözülmeye başlamıştır.



Cumhuriyet'in 15. yılı kutlanırken, *Cengiz Kahraman arşivi.*

Merkez-taşra kültürlerinin kopması

Kent ve köy kültürlerinin birbirlerinden kopmaya başlaması, aslında Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi bürokrasisinin teşkili sırasında ortaya çıkmıştır. Bu merkezi bürokrasi kent kültürünü tepeden çevreye yaymaya çalışırken köy/taşra kültürü de merkezi bürokrasiye karşıt olarak bekasını devam ettirmeye çabaladığı nispette varlığını korumuş ve bir süre sonra ezilen kesimlerin üzerinde etkili olmaya başlamıştır. Bu gelişme Türkiye'deki adalet anlayışının eşitlikçi bir söyleme endeksli olmasının nedenleri konusunda da öğreticidir. Türkiye'de merkez-çevre, kentli-köylü kültürü ikilemi adil olan ile olmayan söylemlerin birbirlerinden ayrılarak biçimlenmesine de işaret eder.[18] Merkez ya da kent kültürü tepeden yayılan, zorla öğretilen, "belletilen" bir kültür olması itibariyle adil olmayan bir söylem olarak biçimlenirken, taciz edilen ve saflığını korumaya çalışan taşra ya da köylü kültürü de adalet söyleminin kaynağını oluşturmuştur.

Merkez ile taşra arasındaki kopuş, Cumhuriyet'in kuruluş dönemi seçkinlerinin, İslam'dan hazzetmeyen tutumları ve Batıcılık ile Türkçülüğü sentezleme doğrultusundaki tercihleri ile pekişmiştir. Cumhuriyet dönemi öncesi iki kültürel dünya arasındaki farklılık İslam ile örtülürken, bu dönem seçkinlerinin İslam'a ilişkin referansları semantik düzeyde kalmıştır. İki kültür arasındaki söz konusu kopuş ve merkezin belletici tavrı İslam kültürünün bir karşı tez olarak taşra kültürü içinde pekişmesine yol açmıştır.

Türkiye Cumhuriyeti'nde merkez taşrayı kendi misyonu doğrultusunda yontmaya çalışır-

18. Bu konuda bakınız; Mardin, Ş., "The Just and the Unjust", *Daedalus,* Journal of the American Academy of Arts and Sciences, S. 120/3, Yaz 1991, s. 113-129,

ken, taşra da zaman zaman isyanlara sahne olsa bile temelde tarih boyunca merkezi otoritenin boyunduruğunda ezilerek gelişmiştir. Bu noktada Japonya bağlamında bir benzetme yapmak istiyorum. Barrington Moore, Japonya'da merkezde yeni yetmekte olan tüccar kesim ile taşranın asker aristokratları *(samurai)* arasındaki ilişkiyi "sembiyotik husumet (antagonizma)" şeklinde nitelendirir.[19] Yani bu iki grup, aralarındaki tüm çıkar çatışmalarına rağmen varlıklarını birbirlerinden türetirler. Türkiye'de de merkez ve taşra arasındaki ilişki sembiyotik bir husumet içermektedir. Merkez kültürü ve taşra kültürü varlıklarını birbirlerinden türetirler. Bunu yaparken de birbirleriyle çatışmaya girerler. Yalnız burada Japon örneği ile kıyaslandığında önemli bir fark göze çarpmaktadır. Türkiye'de askeri güce haiz olan kesim merkezdir. Dolayısı ile merkez-taşra sorunsalı merkezin taşra üzerindeki tartışmasız nüfuzu olarak belirir.

Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında merkez-çevre dinamiğini ortaya çıkaran iki önemli ayaklanma vardır. Bunlardan birincisi, 1925 Şeyh Said isyanı; ikincisi de 1930 Menemen olayıdır. Her iki ayaklanma ve bunların bastırılış biçimleri giderek artan merkezi devlet gücünün göstergeleridir. Şeyh Said isyanının hemen arkasından Takriri Sükûn Kanunu çıkarılmış ve bundan sonra merkezi rejime karşı yapılan muhalefet ya bastırılmış ya da muhalefetin kendisi de merkezi rejim tarafından yaratılmıştır. 1930'da Serbest Fırka bu amaçla kurulmuştur. 1930 Menemen olayı sonrasında ise seçkinlerin Kemalist prensiplerin taşrada yeterince nüfuz edememesini fark edince duydukları hayal kırıklığı, bu olaydan sonra merkezi, cumhuriyetçi bir ideoloji yaratmaya yönelik çabalara ivme kazandırmıştır. Bu bağlamda 1930 sonrası gelişen Kadro hareketi merkezin -taşra karşısında- ideolojisini pekiştirme çabalarına bir örnek teşkil eder.

Şüphesiz, Cumhuriyet'in kuruluş dönemi resmi milliyetçiliğini açımlarken netleşen bir olgu, dönemin seçkinlerinin yaptıkları tercihler ile ilintilidir. Bu tercihler Osmanlı'dan gelen güçlü devlet geleneğinin bir uzantısı olarak zaten var olan merkez-taşra kopukluğunu pekiştirmiştir. Yukarıda Türk milliyetçiliğinin diğer Doğu milliyetçiliklerine benzeyen çelişkisi nedeniyle zaten devlet seçkinlerine düşen bir misyondan söz etmiştim. Bu misyon Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Bu yapılırken de birtakım tercihler yapılmış ve devlet, İslam faktörünü büyük ölçüde dışlamak suretiyle bir millet yaratma çabasına girmiştir. Kısacası, Cumhuriyet'in ilanından sonra devlet milletini aramaya koyulmuştur. Bu tarihsel gelişme biçiminin geleneğin icadından farkı aşikârdır. Bu konuda Ernst Gellner'in, Aralık 1993'te Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde yaptığı bir konuşmada kullandığı bir ifadeyi hatırlamadan geçemeyeceğim. Gellner kendisine yöneltilen bir soruyu değerlendirirken, "Milliyetçilik ortak bir belleğe değil, ortak bir unutmaya *(oblivion)* dayanır" demişti; Bu ifadenin Cumhuriyet dönemi Türk milliyetçiliğinin açımlanmasında oldukça anlamlı olduğunu düşünüyorum.

Şüphesiz, devlet seçkinleri Cumhuriyet'in kuruluş döneminde yaptıkları tercihler ile merkez-taşra arasındaki ayrımı güçlendirmişlerdir. Bu dönemde devlet seçkinleri tam da yukarıda Doğu milliyetçiliklerinin çelişkisini irdelerken belirttiğim gibi "Batılı gibi davranıp, narodnik gibi konuşmuşlardır." Bir taraftan köktenci düzenlemeler ile Batılı davranış biçimleri, giyim-kuşam teşvik edilirken, diğer taraftan da taşra, sürekli birliği tehdit edici, yontulması gereken bir unsur olarak algılanmasına rağmen "köylü efendimizdir" şeklinde şiarlara başvurulmuştur. Kanımca merkez-taşra dinamiği Türkiye'nin en önemli meselelerinden biridir. Merkezin taşra üzerindeki otoriter ve yontucu tavrının nedenlerini yukarıda ayrıştırmaya ça-

19. Barrington, M., *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Bacon Press, Boston, 1996, s. 237.



Cumhuriyet'in 10. yıl kutlamalarına katılmak üzere süslenmiş bir kağnı arabası, *Cengiz Kahraman arşivi.*

lıştım. Özetle; birincisi, merkezin taşra üzerindeki bu tavrı Osmanlı geleneğinin bir uzantısı olarak vardır; ikincisi, Türk milliyetçiliğinin -diğer Doğu milliyetçilikleri gibi– içinde barındırdığı çelişki devletin bu merkezi tavrını pekiştirmiştir; üçüncüsü, Türkiye özelinde, Cumhuriyet dönemi devlet seçkinleri üzerinde anlaşılan ortak bir Türk kimliği olmadığı için, belli tercihler çerçevesinde bir millet inşa etme misyonunu yüklenmişler ve bu da devletin merkezi rolünde bir sıçramaya neden olmuştur. Merkez-taşra arasındaki bu dinamik nedeniyle Cumhuriyet dönemi boyunca taşra hep suçlu durumuna konmuştur.

Buraya kadar yaptığım irdelemelerin iki önemli gelişmeye işaret ettiğini düşünüyorum. Birincisi, devletin merkezi rolünün siyasal kültür üzerindeki etkisidir. İkincisi ise devlet ve millet olgularının ortaya çıkışlarında izlenen ardıllık ve bunun bir uzantısı olarak merkez-taşra çatışmasının beka meselesinde kilitlenmiş olmasıdır. Her iki gelişme bir araya geldiğinde, Türkiye gündemini en çok meşgul eden köktendincilik-laikçilik meseleleri ile Kürt meselesine ilişkin tartışmaların hangi noktalarda düğümlendikleri belirginleşecektir. Aşağıda bu konulara değineceğim.

Mutlakçı siyasal kültür

Türkiye'de merkezi devletin taşra üzerindeki bu etkisi siyasal kültürün biçimlenmesinde oldukça etkili olmuştur. Merkezi devletin bu denli egemen olduğu bir kültürde resmi kimlik de mutlakçı bir güzergâh izlemiştir. Türk milliyetçiliği denince, Türk milletinin milli iradesini kendiliğinden keşfetmesinden ziyade bir toplumsal mühendislik projesi akla gelmektedir. Devlet seçkinleri Türk milletini uyandırırken merkeziyetçi bir tutum takınmışlar ve geçmişle olan bağları koparmaya çabalamışlardır. Bu projeyi kotarabilmek için de merkeziyetçi, mutlak ve tekçi bir resmi kimlik oluşturmak zorunda kalmışlardır. Bu gelişmeye koşut olarak, Türk siyasal kültürü de mutlakçı bir şekilde tekâmül etmiştir. Laik Cumhuriyet, dini ideolojinin yerine belletilen bir milliyetçilik ikame etmiş ve din dışı laik bir etik oluşturamamıştır. Cumhuriyet'in dine karşı aldığı tavır toplumsal dokuda bazı boşluklara neden olmuştur. Osmanlı toplumunda günlük yaşantıya ilişkin birçok düzenleme Müslümanlığa başvurarak

yapılmış ve bu pratik, kimlikleri netleştirip, psikolojik gerilimleri yumuşatmıştır. Müslümanlık bir halk dini olarak iletişim ve aracılık usullerini, cemaat içi liderlik gibi konuları düzenlemiştir. Cumhuriyet döneminde bu fonksiyonlar -Atatürk'ün kişisel olarak uyandırdığı hürmet dışında- yeni öğretiler ve dünya görüşleri ile ikame edilememiştir.[20]

Türkiye'de, siyasal kültürün en olumsuz öğesi olan mutlaklık nedeniyle, "doğru" lar ve "yanlış"lar çok kalın çizgilerle birbirinden ayrılır. Bizim "doğru"larımıza katılmayanlar acımasızca dışlanır. Bu mutlakçı tavrı son derece önemli noktalarından yakalayan Murat Belge'nin, siyasal kültürümüze ilişkin çok önemli olduğuna inandığım bir çalışmasından bazı alıntılar yapmanın yararlı olacağını düşünüyorum. Belge'ye göre "Türkiye'de yalnız siyasi değil, her türlü tartışmada, karşı tarafı fiziksel değil ama manevi anlamda imha etmeye yönelik bir şiddet ve saldırganlık geleneksel olarak vardır."[21]

Belge, siyasal kültürün bu şekilde gelişmesinde milli eğitim sisteminin rolüne de dikkat çeker: "...Türk milli eğitim sisteminden geçen her birey, aşırı bir çaba göstermez ya da olağandışı bir talih sonucu kendini o sistemin etkilerinden bağışık tutamazsa, zihninde ciddi bir dogmatizm tortusu oluşur. Resmi ideolojik yapıyla hesaplaşmaya girmeyen bir kimse için bu o ideolojinin dogmatik biçimde benimsenmesi olur. Ama hesaplaşmaya girenler de, inanacakları herhangi bir şeye eleştirel değil, bağnazca inanmalarını sağlayacak olan zihni altyapıyı edinmişlerdir."[22]

Böylelikle, ılımlılık Türkiye'de kayda değer bir güç olamamakta ve toplum cepheleşmeye son derece yatkın bir hale gelmektedir. Bundan dolayı Türkiye'de Fransız Üçüncü Cumhuriyeti'ne damgasını vuran Dreyfus Meselesi'ni çağrıştıran polemikler sık sık gündeme gelmektedir.[23] Belge, sonuçta, hepimizin "fundamentalist" olduğunu, kimimizin Müslüman olarak, kimimizin Atatürkçü, kimimizin de sosyalist olarak bu eğilim ile kendimizi sınırlandırdığımızı söyler.[24]

Bütün bu saptamaların siyasal kültürümüzün çözümlenmesi bakımından önemi aşikârdır. Sonuçta, Türk kimliği içselleştirilmiş bir edim olarak özgürlük olgusuna yabancıdır. Olsa olsa dışarıdan konulmuş denetimlerin gevşemesiyle ortaya çıkan serbestlik olgusuna aşinadır. Zaman zaman serbestleşen dış denetimlerden fırsat bulduğunda, hoyratça çevresine saldırır. Belge'nin ifadesiyle "İşte bu anlamda Türk kimliği özgür değildir, ama zaman zaman serbestleşme fırsatı bulabilmektedir. Bu da yatılı okulda çocukların, öğretmenin uzakta olduğunu anladıkları zaman azıp örneğin yastık kavgası yapması gibi bir şeydir. Baskıcı bir genel kültürün izini taşıyan bu yapı, zaman zaman, 'felekten bir gün çalmak' veya 'bugün çok güldük, yarın ağlayacağız' gibi klişeleşmiş deyimlerde kendini ele verir."[25]

Türkiye'de devletin sivil toplum üzerindeki baskısı nedeniyle liberalizm ve bireycilik gibi kavramlar gelişememiştir. Bunun yerine daha cemaatçi ve kolektif bir bilinç gelişmiş ve siyasal kültür de bu doğrultuda biçimlenmiştir. Siyasal kültürün bu çizgide gelişmesinin nedenlerinin merkez-taşra ilişkisinde ve merkezi devletin özellikle Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında bir millet inşa etme çabaları esnasında yaptığı tercihlerde saklı olduğunu düşünüyorum. Bu "milletini arayan devlet" sendromunun aynı zamanda Türkiye'de merkez-taşra sorunsalını da kilitlediğini düşünüyorum.

20. Bu konuda bakınız; Mardin Ş., "European Culture and the Development of Modern Turkey", *Turkey and the European Community*, Ahmet Evin ve Geoffrey Denton (der.), Leske, Budrich, Opladen, 1990, s. 21.

21. Belge, M., *age.*, s. 93.

22. Belge, M., *age.*, s. 90.

23. Kadıoğlu, A., "Türkiye'de Yaşanan Hizipleşme ve Dreyfus Meselesi", *Birikim*, S. 59, 1994, s. 98-101.

24. Belge, M., *age.*, s. 98.

25. Belge, M., *age.*, s. 115.

Milletini arayan devlet sendromu ve beka meselesi

Geçen yıl *Toplum ve Bilim* dergisinde yayımlanan bir yazımda Alman milliyetçiliğinin temel özelliklerini irdelemeye çalışmıştım. Bu makalenin başlığı "Devletini Arayan Millet: Almanya

Örneği" idi.[26] Çünkü Almanya'da Alman milliyetçiliği Alman ulus-devletinin tarih sayfalarında belirmesinden aşağı yukarı yarım yüzyıl önce gündeme gelmiş, Alman Romantik edebiyatının çeşitli cihetlerinde ifade bulmuştur. Alman milliyetçiliğinin, bir ulus-devlete duyulan arzunun, 1810'larda Romantik yazında belirmesinin ve Alman ulus-devletinin 1870'de kurulmasının izlediği sıra ve bu iki olgunun arasında beliren yarım yüzyıllık zamansal mesafe, bu milliyetçilik tipinin siyasal birlikten değil de etnik ve kültürel birlikten türemesine sebep olmuştur. Yani Almanya'da -ki bunun bugün hâlâ Alman siyasasında etkisi vardır- birlik ruhunun kurucu, teşkil edici faktörü siyasal değil de etnik ve kültürel birliktir. Sonuçta Alman milliyetçiliği bu ardıllık ve zamansal mesafe dolayısıyla ırkçı bir güzergâh izlemiştir.

Türkiye'de ise Almanya'dakinin tam aksi bir gelişme ve bunun uzantılarından söz etmek mümkündür. Milliyetçilik ve ulus-devlet arasındaki sıralama Almanya'dakinin tersine tezahür etmiş ve Türkiye Cumhuriyeti milletini arayan bir devlet olma özelliğiyle öne çıkmıştır. Devletin millet inşa etme misyonunun merkez-taşra kopukluğunu güçlendirmesinden ve siyasal kültürde açtığı belleksizlik, mutlakçılık gibi yaralardan yukarıda söz ettim. Burada altını önemle çizmek istediğim nokta, Türkiye'de devlet ve millet olgularının ortaya çıkışında izlenen sıralamanın, siyasal birliğin kurucu, teşkil edici faktör olarak öne çıkmasına neden olmasıdır. Devletin sınırları ile bölünmez bütünlüğü -Almanya'dakinin aksine- Türkiye Cumhuriyeti'nin varlığının temel taşı olarak belirmiştir. Böylece, Türkiye'de merkez-taşra çatışmasının sınırları "beka" meselesiyle çizilmiştir. Böylelikle, merkezi devletin inşa ettiği resmi Türk kimliği dışında kendini algılayan unsurlar devletin mevcudiyetine bir tehdit olarak algılanmıştır. Bu nedenle özgüvenli bir varoluş yerine, ülkenin sürekli bir parçalanma tehlikesi ile karşı karşıya olduğu varsayılmıştır.

Almanya ile söz konusu sıralama açısından yapılan mukayese bir başka noktaya da işaret etmektedir. Türkiye'de milletin kurucu, teşkil edici faktörünün birincil önemde etnik ve kültürel olmaktan ziyade siyasal olması, Alman tipi etnisist, ırkçı bir milliyetçiliğin gelişmesine uygun yapısal koşulların olmadığı şeklinde yorumlanabilir. Gerçekten de resmi Türk milliyetçiliğinin etnisist, ırkçı olduğunu iddia edebilmek için bir zemin yoktur. Burada dikkatleri resmi Türk milliyetçiliğinin etnisist ve ırkçı olup olmadığı sorunsalından devletçi olması gerçeğine çekmek istiyorum. Merkezin yaymaya çalıştığı bu milliyetçilik ve taşradan kaynaklanan tepki zamanla farklı milliyetçilik söylemlerine de zemin hazırlamıştır. Böylelikle merkezdeki seçkinler ile taşra halkı arasındaki uçurum ideolojik boyutta da pekiştirilmiştir.

Kanımca, Türk milliyetçiliğinin çelişkisinin ve bunun pekiştirdiği devlet geleneğinin siyasal kültür üzerindeki etkileri ile milletin kurucu faktörünün siyasal birlik olması nedeniyle Türkiye'de "beka" meselesinin önemi ve dolayısıyla merkez-taşra kopukluğunun söylemsel düzeyde dile getirilmesinin pekiştirdiği parçalanma korkusu üst üste konulduğunda Türkiye'nin bugün kendini içinde bulduğu siyasal tıkanıklığın nedenleri bir ölçüde anlaşılabilir. Bu durum ile halleşmenin yolunun Osmanlı geleneğinden gelen kültürel zenginlik ve kozmopolitlik ile tanışmaktan geçtiğini düşünüyorum.

26. Kadıoğlu, A., "Devletini Arayan Millet: Almanya Örneği", *Toplum ve Bilim*, S. 62, Kış 1994, s. 95-112.

Ayşe Kadıoğlu, Prof. Dr.
Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi Öğretim Üyesi



BÖLÜM

3

Siyasal Arenada Yurttaş

BATI'DA VE TÜRKİYE'DE SİVİL TOPLUM: KAVRAM VE OLGUNUN GELİŞİM SERÜVENİ

Aydın Uğur

1998 Türkiyesi'nin gazete okurları ve radyo dinleyicileri, artık, iki yeni terimin -"sivil toplum" ve "sivil toplum kuruluşları"- büsbütün yabancısı değiller. 1998'in başından beri *Milliyet* gazetesinde her cuma bir "Sivil Toplum" sayfası yer alıyor; Açık Radyo'da iki yıldır, haftada bir, sivil toplum kuruluşlarını tanıtan bir program yayınlanıyor.

Sivil toplum kavramı ve bu kavramın toplum yaşamında işaret ettiği oluşumlar ve ilişkiler, yirmi yıl öncesine kadar yalnızca siyasal düşünceler tarihi uzmanlarının ilgilendikleri şeylerdi. 80'li yıllarla birlikte bu durum değişti. Sivil toplum güncel tartışmalarda sık sık anılır oldu. Türkiye analizlerinde sivil toplum kategorisine yer verenler arasına, sol demokratlardan sonra liberal demokratlar, derken İslami kesimin kimi aydınlarıyla Büyük Birlik Partisi çizgisindeki milliyetçi aydınlar katıldı. Gelgelelim, sivil toplum kavramının tedavül coğrafyası yine de aydınlar alemiyle sınırlıydı. Geniş kitlelerin sivil toplum terimiyle ilk ciddi tanışması 22 Kasım 1996'da oldu. *Hürriyet* gazetesi o gün birinci sayfasından altı sütuna manşetten "Sivil Toplum Ayakta" diyordu. Kısa sürede bu kavram, gündelik siyaset terimleri sözlükçesinde kendine bir yer edindi. 20. yüzyıl kapanırken Türkiye toplumunun, en azından, olup bitenle yakından ilgili kesimleri terime aşinalık kazandı. Ne var ki, onlar için bile sivil toplum lafının anlam ve içeriği belirsizliğini koruyor. Bu belirsizlik nedensiz değil. Kökü yabancı dillerde 15. yüzyıla uzanan bu kavram epeydir, deyim yerindeyse, kış uykusundaydı.

Sivil toplum kavramının Batı'daki serüveni

Devlet (ve onun askeri, polisiye, hukuki, idari, üretici ve kültürel organları) ile devlete ait olmayan (piyasa tarafından düzenlenen, özel denetim altında bulundurulan veya gönüllü biçimde örgütlenmiş) sivil toplum alanı arasındaki ayrıma ışık tutan tartışmaların canlanmasında başlıca etken, hiç kuşkusuz, Merkezi ve Doğu Avrupa'daki totaliter rejimlerin çözülüşleri oldu.[1] Katı devlet egemenliği altındaki bu rejimlerin çağdaş toplumsal ihtiyaçlara neden karşılık veremedikleri sorusuna yanıt aranırken, sivil toplum ile devlet ilişkileri anahtar konu olarak ortaya çıktı.

Sivil toplumun "Batı fikir tarihi süreci içinde yeri arandığında, 15. yüzyıldan 17 yüzyıla kadar süren bir zaman kesiti içinde çeşitli anlamlar kazandığı görülür."[2] 20. yüzyılın son çeyreğinde yürütülen tartışmalardaki kullanımından çok farklı içerik taşıyan bu ilk tanımlama girişimlerinin en önemlilerinden biri, hiç kuşkusuz Hobbes'inkidir.

Hobbes, insan doğasının gerisindeki "hareket yasaları"nı temel alarak oluşturduğunu savladığı siyasal düzen teorisini geliştirirken, ilk adımda ortaya bir önerme koyar: Toplumsal yaşam kargaşadan düzene ulaşır. "Hobbes'in kargaşaya verdiği ad 'doğa hali'dir. Doğa halinde insan aynı Galileo'nun devinim içinde olan evren öğeleri gibi, doğal tutkuların gü-

1. 80'lerde Türkiye'de bu tartışmaları başlatan Murat Belge oldu. Bu tartışmaları yansıtan makaleleri için bkz. *Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.

2. Mardin, Ş., "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum", *Defter*, S. 2, Ocak 1987, s. 7

dümüyle, ancak ölümle son bulan bir hareket halindedir (...) Arzu ve isteklerin hiçbir denetime bağlı olmadığı doğa halinde 'insan insanın kurdudur' *(homo homini lupus)*. Yine Hobbes'in deyişiyle doğa halinde yaşam gerçekten 'zalim ve gaddar'dır."[3] İnsanlar ancak bir "sosyal sözleşme" aracılığıyla bu doğa halinden kurtulup diğerlerine zarar vermeyecek biçimde davranma yükümlülüğünü kabul ederler; bu ise bir devletin üyesi olmak ve onun yasalarına uymayı kabul etmek anlamına gelir. İnsanlar, böylece, doğa halinden sivil hale geçerler. Bu açıklama çerçevesinde "sivil toplum" kategorisinin esin kaynağı eski Yunan'ın *"koinoniâ politike"*si ve onun eski Roma'daki izdüşümü *"societas civilis"*tir; devletli toplumla eşanlamlıdır; uygar olmanın ilk basamağıdır. Sivil toplum bu içerikle Hume'un, Rousseau'nun düşüncelerinde yerini almaktadır.

Sivil toplum kategorisini bambaşka bir içerikle dolduracak ve günümüzdeki anlam yükünü edinmesini sağlayacak ilk katkılar İngiliz toplum felsefecilerinden gelecektir. John Locke'un, Tom Paine'nin, Adam Smith'in yazılarında, toplumda devletten ayrı bir alanın var olduğu, bu ayrı alanın kendine özgü biçimlerinin ve işleyiş ilkelerinin bulunduğu yolundaki bakışın anahatları çizilecektir. O yıllarda, özellikle İngiltere'de ekonomi politik adı altında gelişen disiplin, devlet ile sivil toplumu ayrı ayrı olgular olarak algılama yöneliminin ivmesini hızlandırmıştır. Bu yeni kavramsallaştırmanın öncülerinden biri, devlet/ekonomik alan ayırımı çerçevesinde oluşturduğu sivil toplum tanımıyla, Adam Smith'dir. "Smith'in klasik liberal tanımından yola çıkılırsa liberalizmi belirleyen ayrım Kamusal Alan'la Özel Alan, Siyasi Otorite Alanı'yla Özel İlişkiler Alanı ayrımıdır. Bir yanda Devlet'in, öte yanda Sivil Toplum'un durduğu varsayılır; ve Devlet-Sivil Toplum ikileminin böyle sunulmasıyla, Kamu Hukuku/Özel Hukuk ayrımı da, Batı'nın siyasi-hukuki kavramlar bütünü içinde boy göstermiştir. Siyasi otorite karşısında özel ilişkilerin başka bir alanda tutulması sayesinde, bireylerin özgürlüğü, her şeyden önce de mülkiyet özgürlüğü güvence"[4] altına alınmış olarak kabul edilir.

Sivil toplum kategorisinin günümüzdeki anlamına doğru evrilmesinde en büyük katkıyı yapan düşünür G.W. F. Hegel olmuştur. Hegel, İngiliz ekonomi politikçilerinin açtığı yoldan giderek *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Hukuk Felsefesinin Anahatları)* adlı 1821'de yayımlanan yapıtında[5] sivil toplumu aile ile devlet arasındaki ahlaki yaşam alanı *(Sittlichkeit)* olarak tanımlamaktadır.[6] Hegel'e göre sivil toplum, üretimin ve işbölümünün hüküm sürdüğü alandır.

Birey, bağımlı olduğu ataerkil ailenin dışına çıkıp, sivil toplum alanında kendi ihtiyaçlarına yanıt verebilmesi sayesinde kendi eylemlerinin amacı haline gelip özgürleşir. Ancak, Hegel, sivil toplum kavramını kendince tanımlarken adını da değiştirmekte ve ona "Burjuva Toplumu" *(Burgerliche Gesellschaft)* adını vermektedir. Burjuva terimini ise, belli bir tarihsel andaki belli bir toplumsal sınıf üyesini anlatmak için değil, bireyin aile üyeliği ile devlet yurttaşlığı arasındaki yörede yer aldığındaki konumunu tarif etmek için kullanmaktadır. Yurttaş konumundayken birey genel çıkara öncelik verirken, burjuva konumunda kendi özel çıkarını öne çıkaracaktır. Burjuva, kendi özel çıkarlarını gerçekleştirmeye öncelik verendir. Hegel'in dilinde sivil burjuva toplumu "piyasa ekonomisini, toplumsal sınıfları, korporasyonları ve refahın yönetimi ile ilgili kurumları ve medeni hukuku içermektedir. Sivil toplum, aralarındaki ilişkiler medeni hukuk tarafından düzenlenmiş bulunan ve bu halleriyle de doğrudan doğruya siyasal devlete bağımlı olmayan özel bireyle dinin, sınıfların ve kurumların oluşturduğu bir mozaiktir."[7]

3. Sunar, İ., *Düşün ve Toplum*, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1986, s. 63.

4. Akal, Cemal Bali, *Sivil Toplumun Tanrısı*, AFA Yayınları, İstanbul, 1990, s. 29

5. Türkçe çevirisi: *Hukuk Felsefesi*, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991. Hegel'in sivil toplum konusunda bütün yazdıklarını bir arada görmek isteyenler G.W.F. Hegel, *La société civile bourgeoise*, Maspéro, Paris, 1975'e bakabilirler.

6. Hegel'in Sivil Toplum'a bakışının ayrıntılı özgün bir değerlendirmesi için bkz. John Keane, *Sivil Toplum ve Devlet*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991, s. 67-74.

7. Keane, *age.*, s. 67.

Hegel, sivil toplumun mayasının farklılıklardan, çoğulluktan oluştuğunu, bu alanın bir tikellikler (*"particularisme"*ler) alanı olduğunu görmektedir. Ne var ki, farklılıkların, dolayısıyla da herkesin kendine yonttuğu çıkar ilişkilerinin aynı zamanda bir büyük gerginlik ortamı yarattığını düşünmektedir. Sivil toplumda özel çıkarlar özel çıkarlara karşıdır ve modern sivil toplum kendi çoğulluğunu yok etme eğilimini de bünyesinde taşımaktadır. Sivil toplumun içerdiği bir kesim güçlenip diğerlerini tahakkümü altına alma girişiminde bulunabilir, kolaylıkla. Bu nedenle, Hegel'e göre, sivil toplum siyasal olarak düzenlenmediği takdirde, yani "devletin daha yüksek gözetimine" tabi kılınmadığı sürece "sivil" kalamaz.[8] Hegel'in gözünde devlet, sivil toplumun birbiriyle çelişen, çatışan unsurlarını içine alıp bunlardan daha yüksek düzeydeki bir ahlaki varlığın sentezini oluşturan bir kertedir. "Devlet, toplumun birliğini temsil etmektedir. Sivil toplum korunmuş ve aşılmıştır *(aufgehoben)*. Yani sivil toplum hem muhafaza edilmiş ve aynı zamanda da siyasal biçimde örgütlenmiş daha geniş ve daha karmaşık ve daha yüksek bir cemaatin gerekli, fakat alt bir boyutu olarak aşılmıştır."[9] Hegel'in düşünce geometrisinde devlet ile sivil toplum arasındaki ilişki esasında bir sınırlandırmalar ilişkisidir; sivil toplumun rekabetçi çoğulculuğuna ve bağımsızlığına kamusal iyinin gereklerini yerine getirme iddiasındaki devletin önceliklerine bakarak koyacağı sınırlamalar biçimindedir.

Sivil toplum kategorisine eğilenler arasında Karl Marx'ı da unutmamak gerekir. Zira, onun bu kavrama ilişkin değerlendirmesi kavramın sonraki yıllardaki serüvenini derinden etkileyecektir. Marx, sivil toplum kavramının Hegel tarafından konuluş biçimine baktıktan sonra, bunun esasen kendisinin "üretim ilişkileri" terimiyle karşıladıklarından başka bir şeyi anlatmadığı sonucuna varmış; sivil toplumun devletin siyasal yapısının üzerinde temellendiği "altyapı"dan ibaret olduğunu; Hegel'in sandığı gibi devletin sivil toplumun temeli olmayıp, tersine, devletin sivil toplum üzerine oturduğunu ve ondaki egemen ilişkileri yansıttığını vurgulamıştır. Burjuva teriminin ise, her ne kadar Hegel (aile üyesi ve yurttaşın yanı sıra) bir soyutlama niyetiyle kullansa bile, Hegel'in anlatımındaki özellikleriyle tam da tarihsel bir andaki, kapitalizm dönemindeki egemen toplumsal sınıfı görüntülediğini belirtmiştir.[10] Hal böyle olunca, Marx için, sivil toplum kategorisine başvurmak, kestirmeden "ekonomi" demek varken lafı uzatmakla eşanlamlı olmuştur. Kendisi de geç dönem yazılarında sivil topluma itibar etmemiş; karşıtlığı ifade etmek istediğinde toplum/devlet ikilisinden söz açmayı yeğlemiştir.

Marx'ın sivil toplum kategorisini modern dünyanın anlaşılmasında herhangi bir ek yarar sağlamadığı gerekçesiyle bir kenara bırakması, daha sonraki izleyicilerinin bu kavrama ilişkin tavrını belirlemiş; sosyalistlerce, sivil toplum üzerinde durmaya değmez bir düşünsel araç olarak kabul edilmiştir. Marksizm yakasındaki bu genel kanının sona ermesi için, Antonio Gramsci'yi beklemek gerekmiştir.

Gramsci, Hegel'in sivil toplumuna geri dönmüş; onu Marksist bir bakışla yeniden yorumlamıştır. Gramsci'ye bakılırsa, sivil toplumu ekonomik ilişkilerin durduğu yerde değil de devletin civarında aramak doğru olacaktır. Gramsci'nin sivil toplum diye adlandırdığı yöre Hegel'in işaret ettiği yöndedir; ama Hegel'in söylediğinden farklı niteliktedir. Burası, devletin doğrudan baskı araçları dışında kalan, ama kitlelerin gönüllü boyun eğişinin zeminini sağlayan kurumlardan, kuruluşlardan oluşan alandır. Bunlar meslek örgütleridir, sendikalardır, okullardır, dinsel kurumlardır (kilise). Egemen sınıflar "hegemonya"larını,

8. *İbid.*, s. 70.

9. *İbid.*, s. 71.

10. Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*, Taban Yayınları, İstanbul, 1976, özellikle s. 49-50.



Habitat 1996 afişi.

yani zihinleri biçimlendirme güçlerini bu kurumlar eliyle tesis eder ve sürdürürler.[11] Eğer mevcut sistemi alaşağı etmek için doğrudan bir siyasal devrimin koşulları yoksa, mücadele sivil toplumda verilmeli; egemenlerin hegemonyaları sivil toplum düzleminde kırılmaya çalışılmalıdır. Gramsci'den 1980'lere uzanan yaklaşık 50 yıllık zaman dilimine baktığımızda ise sivil toplum kavramının siyaset bilimi literatüründe arada bir yerde durduğunu görüyoruz: Toplumsal analizlerde şöyle bir gözüküp kayboluyor, ama hepten de terk edilmiş değil. Alet kutusunun bir kenarında duran, arada bir ele alınıp tekrar kutuya bırakılan, belki bir gün bir işe yarar kaygısıyla bütünüyle gözden çıkarılmayan bir nesne sanki.

Yakın zamana dek, çağdaş toplumları inceleyenlerin bu kavrama karşı duydukları tedirginliğin temelinde, kuşkusuz, yukarıda ana hatlarıyla verdiğimiz "oynak geçmiş" yatıyor. Bir düşünürden ötekine sivil toplum kategorisinin içeriği değişmiş. Hangisine itibar etmeli? En kılı kırk yaranlar daha çok Marksist gelenek içinde yer aldıklarından, onların Marx'ın etkisinde kalarak sivil toplum kavramına ısınamadıklarını kabul etsek bile, bu, sivil toplum kavramının geçirdiği uzun kışı izaha yetmiyor. Marksist gelenek içinde yer almayan çoğu Batılı incelemeci sivil toplumu analitik parazit yaratan, gereksiz bir kavram olarak görmeye devam ediyor. Bunu nasıl açıklamalı?

Bunun açıklaması, Batılı siyaset bilimcilerinin kendi yaşam deneyimlerinden kaynaklanıyor. Batılı siyaset bilimci, içinde yaşadığı gerçekliği zaten tek bir sözcükle - "toplum" ile ifade ettiğini düşünüyor; niçin bir de "sivil" sıfatını buna ekleyip gereksiz uzatma yapsın? Kaldı ki sivil toplum denildiğinde özet biçimiyle ne kastediliyor? Şu: Öyle bir ilişkiler ve kurumlar bütünü ki, orada farklı toplumsal kesimler, sınıflar, farklı mesleki gruplar, kısacası farklı çıkar ve inanç taşıyıcıları kendilerini özgürce ifade ediyorlar ve yaşanan hayatın bu çıkarlar doğrultusunda biçimlenmesi için ortak kurallara saygılı olmak kaydıyla, ağırlıklarını koymak üzere bir araya gelip örgütleniyorlar. İyi de, Batılı için bunda bir orijinallik yok. Onun içinde yaşadığı modern demokratik toplum zaten böyle işliyor; tanımı itibariyle de zaten "sivil" Durmadan tekrara ne gerek var?

İşte, tam bu noktada, demokratik geleneğe sahip ülkelerden çıkan araştırmacılar ile otoriter devlet geleneğine sahip ülkelerden çıkan araştırmacıların bakışları ayrılıyor. Bunun elbette istisnaları var. Örneğin, Ernest Gellner. Gellner,[12] Batı Avrupa ve Amerika'da üretilen toplumsal kuramın neredeyse "komik bir biçimde" Batı'daki toplumu insanlığın do-

11. Gramsci, A., *Modern Prens,* Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1984, s. 158-160.

12. Gellner, E., *Conditions of Liberty, Civil Society and its Rivals,* Allen Lane/Penguin Press, Londra, 1994, s. 13-14.

ğal durumu olarak kabul ettiğini; özellikle 1945'den bu yana geçirdiği evrim sonucu Batılı toplumun kazandığı "sivil toplum" özelliğini her toplumun içkin boyutu sanmak noktasına geldiğini belirtiyor. Sivil toplum ve onun ürünü olan birey türünün diğer bütün toplum bireylerinden farklı ve şanslı olduğunu Batı kaynaklı toplumsal kuramın artık göremediğini vurguluyor.

Oysa, Orta, Doğu ya da Güneydoğu Avrupa'yla ilgilenildiğinde, fark, gerçekten de, göze batar hale geliyor. Elbette, bu coğrafyalarda da bir "toplum" mevcut. Gelgelelim, "kadiri mutlak" olma iddiasındaki devlet bu alanın bütün yüzeyini kaplamış; mevcut olan toplum, "sivil toplum" özelliklerini taşımıyor.

Kanımca, sivil toplum kavramı, özellikle Batı Avrupa'nın hemen yanı başında yer alan bu yörelerin doğru anlaşılmasında çok işe yaracak bir kavram. Ancak, çok dikkatli kullanılması gerekiyor. Çünkü, aynı anda, iki farklı anlam yükünü sırtlamış olarak karşımıza çıkabiliyor. Bazen özlenen duruma gönderme yapıyor, bazen bir değişimi, ya da en azından bir değişim başlangıcını ifade için kullanılıyor.

Türkiye'yi anlamak üzere seferber edildiğinde ne ölçüde sonuç alacağımızı görmek üzere şöyle kısa bir deneme yapalım: Önce Maurice Barbier'nin[13] saptamasını koyalım: Bir ülke için siyasal bakımdan modernleşmesini tamamladı diyorsak, o ülkenin ikili bir ayrışmayı devlet ile dinin ve ondan da önemlisi devlet ile sivil toplumun birbirinden ayrışmasını- gerçekleştirmiş olması gerekir. Şimdi bu genel saptamanın koyduğu matrise Türkiye'yi yerleştirelim.

Şöyle diyebiliriz: Türkiye, devlet ile din arasındaki ayrışmayı yüzyılın ilk yarısında büyük ölçüde gerçekleştirdi; yüzyılın son çeyreğinde yaşadıkları ise ikinci ayrışmanın doğum sancılarıdır. Dediğimiz, sanırım, anlaşıldı: Sivil toplum kavramı görevini yaptı. Bize Türkiye'yi kavramakta bir ışık tuttu. Şimdi, bu kavramın Türkiye'deki serüvenine kısaca bakalım.

Sivil toplum kavramının Türkiye'deki serüveni

"Sivil toplum" kavramının Türkiye serüveninde üç evre gözlemek mümkündür. Bunların ilkini 1965-1975 arasına oturtabiliriz.[14] Bu evrenin sivil toplum tartışmaları açısından en dikkate değer yapıtı, tartışmasız, İdris Küçükömer'in *Düzenin Yabancılaşması: Batılılaşma* adlı 1969'da yayımlanan çalışmasıdır. Solun hemen hemen her kesiminin toplumsal analizlerde devlet merceğini kullandığı bu dönemde çok yalnız kalan Küçükömer, çalışmalarında esasen önce Osmanlı, sonra Türkiye'nin Batı'dan ne kadar farklı tarihsel gelişme çizgileri izlediğini ortaya koyuyor; bizde ta en başta güçlü merkeziyetçiliğin tayin edici önemini vurguluyor. *Düzenin Yabancılaşması*'ndaki yazılışıyla "sivil toplum" kategorisi bir "yokluk"un altını çizmek üzere devreye sokuluyor.

1975 ile 1990 arasına oturtabilecek ikinci dönemde sivil toplum bir "arzu/özlem"in ifadesi olarak kullanıldı. Kullananların sayısı ise sınırlı kaldı. Küçükömer'in yanına merkeziyetçi devlet geleneğinin cazibesinden kurtulmuş olan özgürlükçü sol eğilimli az sayıda yazar katıldı.[15] *Birikim* dergisi bu yönde en göze çarpan platformu oluşturdu.

90'lı yıllardaki kullanımıyla sivil toplum kategorisi artık bir "yokluk"a değil de, bir "var olma başlangıcı"na ve bir siyasal stratejiye, gönderme yapar oldu. 1998'in ortasında bu satırlar yazılırken, sivil toplum kavramını özgürlükçü solda yer alanlar kadar liberaller de kullanıyorlar.

13. Barbier, M., "Esquisse d'une théorie de la laïcité", *Débat*, S. 77, Kasım-Aralık 1993, s. 75

14. Dikkat: Bir kavramın kendi gelişimiyle, o kavramın serpilip güçlendikten sonra işe koşulmasını, bir diğer deyişle, o kavramın ışığında tarihin yeniden okunmasını karıştırmamak gerek. Sivil toplum ve sivil toplum kuruluşları kavramının eşliğinde 19. yüzyıla bakan Mehmet Ö. Alkan'ın ciddi çalışmasına, bu yeniden okuma girişimlerinin bir örneği olarak bakılabilir. Mehmet Ö. Alkan, "1856-1945 İstanbul'da Sivil Toplum Kurumları" A. N. Yücekök, İ. Turan, M. Ö. Alkan (der.) *Tanzimattan Günümüze İstanbul'da Sivil Toplum Kuruluşları*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 79-145.

15. Bunların arasında en kapsamlı çalışma Kürşat Bumin'den geldi. Bkz. K. Bumin, *Sivil Toplum ve Devlet*, Yazko Yayınları, İstanbul, 1982.

İşin en ilginç yanı, İslam'ın ağır bastığı bir milliyetçiliğin savunmasını yapan ve kitlelerin geleneklerini seferber ederek siyasal yaşama daha çok damgalarını vurmalarından yana olan Büyük Birlik Partisi'nin söyleminde de sivil toplum artık rağbet görüyor. Dikkate değer bir diğer gelişme ise ANAP ile DYP'nin ortak olarak kurdukları 53. Hükümet'in programında da sivil toplum kavramının yer almasıydı. Daha çok bir "rüşvet-i kelam" izlenimini verse de, sivil toplum merkez sağın diline de bulaşmışa benziyor.

Türkiye'de merkeziyetçi modernleşme ve olgu olarak sivil toplum

Bir siyasal kavramın macerası, elbette, o kavramın işaret ettiği toplumsal gerçekliğin macerasıyla yakından ilintilidir. O halde dönüp son 75 yılın oluşumlarını kısaca hatırlamakta yarar olacaktır.[16]

Bilindiği gibi, otoriter ve merkeziyetçi modernleşme iradesi Türk siyasal kültürünün ana direğini oluşturur. Günümüzde de yönetici sınıfın çözüm arayışları bu yaklaşımın damgasını taşımaya devam etmektedir. Yönetici sınıf, ezici çoğunluğuyla, Batı'da geliştirilmiş olan modernite projesinin takipçisidir. Ne var ki, yönetici sınıfımız bu projenin oldukça yüzeysel bir versiyonunu kendine yakın hissedegelmiştir. Bu versiyona göre, her bir gelenek İlerleme'nin önüne konulmuş bir engel olarak görülür; kökü tarihe uzanan her bir "komünote",[17] er ya da geç, Cumhuriyet'i yok etmeyi arzulayacak potansiyel bir tehdit olarak değerlendirilir. Türk modernleşmesi bireylerini gelenekten soyutlanmış biçimde muhatap alır, öylece hissetmelerini ve davranmalarını talep eder.[18] Bu bakış yüzünden, Türk modernleşmesi 50'li yıllarda çok partili siyasal yaşama geçse bile, merkezkaç bütün oluşumları ister ademi merkeziyetçi, ister İslami, ister etnik tınılı olsunlar - hasım olarak algılar. Bu özelliklerinden ötürü, Türk modernleşmesi, yurttaşların bazen merkezin dikte ettiği doğrultulara itibar etmeksizin, kendi çıkarları ve tercihleri yönünde ağlar kuracakları, örgütlenebilecekleri zemin olan sivil toplumun mayalanmasına başından beri engeller koymuştur. Demokrasi, halen çok sayıda anayasal ve yasal kısıtlamanın cenderesinde sürdürülmektedir.[19] Devlet, yurttaşlarına "iyi" ve "doğru yaşam" konusunda resmi normları dayatagelmiştir. Oysa, çağdaş liberal demokrasi, yurttaşların inanç ve kültürel tercihleri doğrultusunda serbestçe örgütlenmelerini, sivil toplum katında özgürce faaliyet göstermelerini doğal saymaktadır. Yurttaşların tarihten, doğadan ve kültürden kaynaklanan farklılıklarına bağlı "renk" ve "koku"larından bir anlamda soyutlandıkları ve bu yüzden de "eşitlenerek" dahil oldukları bir alan varsa, bu, siyasal alandır. Buna karşılık sivil toplum "renk" ve "koku"nun, kısacası, çeşitliliğin ifadesini bulduğu alandır.[20] Türkiye'de ise yasalara ve uygulamaya hâkim olan anlayış siyasal alanın yanı sıra sivil toplum düzeyinde de çeşitliliğin dışavurumuna ket vurmaya çalışmıştır.

Ancak, bu noktada, gerçeğin bir başka boyutunu da unutmamak yerinde olacaktır: Dünyada sivil toplumun boy göstermesi ve serpilmesi belirli bir tarihsel deneyimle ilintilidir. Bu deneyimin esasını, temel bazı sosyoekonomik kurumlarda kopuş olmaksızın sürekliliği sağlayabilmek teşkil ediyor. Bunu başarabilmiş ülkeler ise esasen Kuzey Atlantik ülkeleri. Yaklaşık iki yüzyıldır bu ülkeler yurttaşına hesap verme alışkanlığı olan ve hukuk devleti ilkelerine sadakatle uyan bir yönetim erki ile toplumsal tartışmanın özgürce gerçekleştiği bir kamusal alanın yanı sıra özel mülkiyet rejimine dayalı bir pazar ekonomisini sürdürüyorlar. Kısacası, sivil toplum kuruluşlarının yeşermesine elveren toprağın özellikleri ara-

16. Yakın geçmişte devlet, din ve sivil toplum ilişkilerinin daha ayrıntılı bir analizi için bkz. A. Uğur, "Etat, religion et société civile en Turquie: la laïcité face à un projet communautariste islamiste", *Cahiers d'études sur la Mediterranée orientale et le monde turco-iranien*, S. 19, 1995, s. 97-124.

17. Türkçe'de Fransızca *"communauté"* ya da İngilizce *"community"* kavramları önceleri "cemaat" sonra da "topluluk" sözcükleriyle karşılandı. Topluluk aynı zamanda "grup"a da denk düştüğü ve cemaat sözcüğüne kıyasla *"communauté"* kavramının içerdiği iç dayanışma özelliğini daha az yansıttığı için, benim açımdan yetersiz kalmaktadır. Buna karşılık "cemaat", daha çok dinsel bir çağrışıma yol açmaktadır. Oysa etnik, kültürel, dinsel, vb. bir dizi cemaatten söz edilebilir. Bu nedenle ben, bu metinde "komünote" demeyi seçiyorum.

18. Bu konuda ayrıntılı bir inceleme için, Füsun Üstel'in "Ulus, Devlet ve Yurttaşlığı Yeniden Tanımlarken" konulu, 29-30 Nisan 1996 tarihlerinde Marmara Üniversitesi'nce gerçekleştirilen sempozyuma sunduğu "Türkiye'de Resmi Yurttaş Porfilinin Evrimi" başlıklı tebliğe bakılabilir.

sında kapitalist gelişme ve bu gelişmeye bağlı olarak sosyal sınıfların belirginleşmesi de var. Nitekim, bizde de "kapitalist gelişmenin yoğunluk kazanıp, sosyal sınıfların iyice belirginleşmeye başlaması ile birlikte, sivil toplum örgütlerimizin niteliklerinde ve artışlarında da farklılıklar oluşmaya başladı."[21] Bu belirginleşmenin dile gelmesini kolaylaştıran unsurların başında da kuşkusuz 1961 Anayasası gelmektedir. "61 Anayasası bu tarihe kadar süregelen katı merkeziyetçi yapıyı sarsmış, özerk kuruluşları, sendikaları, meslek birliklerini, dernekleri anayasal kurumlar olarak ortaya çıkarmış, demokratik güç merkezlerinin oluşmasına ortam hazırlamıştır (...) İlk defa bir sol parti parlamentoya girmiş, etkili bir muhalefet başlatmıştır. Kendini devlet kurumu olarak gören Türk-İş çatlamış, ondan kopan beş sendika DİSK'i kurmuştur. Hızlı bir örgütlenmeyle irili ufaklı 400'ü aşkın memur sendikası kurulmuş ve grevli-toplu sözleşmeli sendika yasası için baskı yapmaya başlamışlardır. Bu ortamda, çevredeki gelişmeler örgütleri, örgüt içi gelişmeler çevreyi etkilemeye başlamış ve bu karşılıklı etkileşim toplumsal hareketliliği artırmıştır. Bu canlı, hareketli ortam içinde örgütler belki de hak ettiklerinden daha fazla güç odağı olarak öne çıkmışlardır."[22] Böylece ilk kez sivil toplum kaynaklı kuruluşlar ülkedeki kamuoyunun oluşumunda etkili olmuşlardır. Şimdi, bu saptamamızı, Şerif Mardin'in altını çizdiği bir diğer saptamayla yan yana koyalım. Mardin bir yerde modern anlamda bir sivil toplumun varlığından söz edebilmek için orada kamuoyu oluşturma şartlarının bulunması gerektiğini vurgulamaktadır.[23] Bu iki saptamanın ışığında Türkiye'de 1960'larla birlikte sivil toplumun ilk filizlerinin gözlendiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Ancak, hemen bu noktada, söz konusu döneme ilişkin bir başka özellikten de söz etmek gereklidir. O da, ilk kez görece özgür bir örgütlenme ve ifade iklimini yakalayan sivil toplum kuruluşlarının giderek hızlanan siyasi kutuplaşmanın etkisiyle, bir anlamda, özelliklerini yitirmesidir. "Bu kutuplaşma ortamında her siyasi parti, farklı nitelikli seçmen gruplarına ulaşmak için, kamu hayatının her kesiminde kendi siyasal eğilimleri doğrultusundaki derneklerin gelişimini desteklemekteydi. Böylece, karşılaştıkları sorunlar ve ilgi alanları siyasi olarak nitelendirilemeyecek pek çok dernek, ülkeyi sağ ve sol kamplara ayıran siyasi kutuplaşmanın parçası haline getirilmişti. Sonuçta, tüm örgütler yavaş yavaş kutuplaşmış siyasetin içine çekilmişti."[24] Gerek 1971 Muhtırası, gerekse 12 Eylül 1980 askeri müdahalesi bu kutuplaşmanın şiddete varan tezahürlerini temel alarak derneklerin faaliyetlerini düzenleyen yasaları ve usulleri, memurların sendikalaşma haklarını ve yurttaş temel hak ve özgürlüklerini daraltma yoluna gitti. Özellikle 1980 sonrasında, "askeri yönetimin oluşturduğu Danışma Meclisi'nin aracılığıyla, derneklerin, sendikaların ve siyasi partilerin faaliyet gösterebilecekleri alanları kısıtlayan, bunların zaten daralmış bulunan çerçeve içindeki faaliyetini düzenleyen, derneklere üye olmayı ve faaliyette bulunmayı zorlaştıran anayasal ve yasal değişiklikler getirilmiştir. Yeni anayasadaki şartlar büyük değişikliklere uğramış olan kanunlarla birlikte ele alındığında, bazı ana çizgilerin ortaya çıktığı görülebilir. İlk olarak, [1980 öncesinden gelen tüm siyasi partiler feshedildikten sonra kurulmalarına izin verilen yeni A.U] siyasal partiler hariç, diğer türden derneklerin siyasi faaliyette bulunması kesinlikle yasaklanmıştır(...) Partilerin benimseyebilecekleri ideolojilerin ve güdebilecekleri amaçların sınırları daraltılmıştır. Dernekler de benzeri kısıtlamalara tabi tutulmuşlardır. Devlet memurlarına, akademisyenlere ve öğrencilere özel ilgi gösterilmiştir. Bu

19. Bu kısıtlamaların konumuzla ilgili yönleri için bkz. Ahmet N. Yücekök, "Türk Hukukunda Tüzel Kişilik", *Tanzimattan Günümüze İstanbul'da STK'lar,* A. N. Yücekök, İ. Turan ve M.Ö. Alkan (der.), Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 147-160; Gülistan Gürbey, "Türkiye'de Bir Sivil Toplum Oluşumunun Önündeki Siyasi ve Hukuki Engeller", *Ortadoğu'da Sivil Toplumun Sorunları,* F. İbrahim ve H. Wedel (der.), İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 117-135; Ozan Erözden, "STK'lar ve Hukuki Çerçevede Yenilik Talepleri Üzerine Notlar", *Merhaba Sivil Toplum,* Taciser Ulaş (der.), Helsinki Yurttaşlar Derneği Yayınları, İstanbul, 1998, s. 13-22; Bülent Tanör, *Türkiye'de Demokratikleşme Perspektifleri,* İstanbul TÜSİAD Yayınları, 1997.

20. Erder, S., Aydın Uğur ve Füsun Üstel, "Parçaları Bir Arada Tutmak: Toplumsal Kaynaşma ve Önündeki Engeller" 3. Bölüm, *Türkiye 1997 İnsani Gelişme Raporu,* TESEV ve UNDP ortak yayını, İstanbul, 1998, s. 41.

21. Yücekök, Ahmet N., "Türkiye'de Sivil Toplum Örgütleri Gelişiminin Toplumsal Aşamaları ve Süreci", *age,* A. N. Yücekök, İ. Turan, M. Ö. Alkan, (der.), 1998, s. 43.

22. Karababa, İ., "TMMOB: 80 Öncesi Demokratik Kitle Örgütleri ve Demokrasi Kurultayı 1997", Ulaş, T., *age,* s. 158.

23. Mardin, Ş., *a.g.e.,* s. 13.

24. Turan, İ., "1972-1996 Döneminde İstanbul'da Derneksel Hayat", A. N. Yücekök, İ. Turan, M. Ö. Alkan, (der.), *age,* s. 199.

gruplardan ilk ikisinin gönüllü derneklere katılımı idari üstlerinin onayına tabi tutulmuştur".[25] Öte yandan, öğrencilerin siyasi partilere katılmaları yasaklanmıştır.

1983'te yeni siyasi partilerin kurulmasına izin verilmesiyle birlikte bir nebze de olsa özgür bir iklim oluşmuştur. Ancak gerek Anayasa'daki hükümler, gerekse Siyasi Partiler Kanunu'nun 81. maddesi ile Dernekler Kanunu'nun 5. maddesinde[26] örneği görülen bir dizi yasak, baskıcı karakteri ağır basan bir demokratikleşmeden söz etmemizi mümkün kılmaktadır. Ne var ki, çeşitlenen çıkarlar, farklılaşan ahlaki ve kültürel tutumlar karşısında bu dayatmalar eskisi kadar etkili olamamaktadır. Refah Partisi'ni 1996'da iktidara taşıyan süreç bunun kanıtlarından biridir. Gerçekten de merkezkaç güçlerin vardıkları noktanın en çarpıcı örneğini İslamcı harekette görmek mümkündür. Son yirmi yıl içinde İslamcı hareket binlerce dernek, yüzlerce vakıf vb.'den oluşan ağla varlığını güçlendirmiştir.

Gelgelelim, unutmamak gerekir ki, modern anlamda bir sivil toplumdan söz edilecekse, bunun, yalnızca, çok çeşitli, farklı, kısacası "çoğul" unsurlardan oluşması yetmez. Bütün bu unsurların "çoğulculuk" anlayışını özümsemiş olmaları beklenir. Yoksa, yüksek nüfuslu toplumlar, her durumda, zaten bünyelerinde farklılıkları şu ya da bu biçimde barındırırlar. Modern anlamda bir sivil toplumda farklı tercihlerin dile gelmesi, etkilerini hissettirmeleri, toplum yaşamına ağırlıklarını koymaları yolundaki çabalara hâkim olması gereken anlayış, mutlaka, "öteki"nin de özgürce düşündüğünü söyleyebilmesini, özgürce bir araya gelip örgütlenebilmesini, yasa önünde eşit hakka sahip, belki rakip ama ille de eşit muhatap olarak doğal karşılayan anlayıştır. Esasen, bütün bu ilkeler zaten demokrasi ile yakından ilişkilidir. İslamcı hareket bünyesinde çoğulculuğa kapalı unsurların, kuruluşların sayısının hiç de azımsanacak miktarda olmadığı düşünüldüğünde, akla "bu kuruluşların yarattığı toplumsal dokuyu sivil topluma mal etmek ne ölçüde doğrudur", sorusu gelmektedir. Ben, bunu Augustus Richard Norton'ın yaptığı ayrımı kullanarak yanıtlamanın doğru olacağı görüşündeyim. Norton "ılımlı" ve "radikal" İslamcılar arasında ayrım yapmaktadır. Ilımlı İslamcılar kanadına toplumu kendi görüşlerine göre biçimlendirmek yolunda devrimci taktikleri, şiddeti reddeden, seçimler vb. gibi mevcut siyasal kurumları ve süreçleri kullanmayı seçenleri koymakta; devlete zor kullanarak el koymanın peşinde olanları radikal İslamcılar olarak sınıflandırmaktadır.[27] Bu ikili sınıflamayı temel alan Norton, eğer bir kuruluş, İslamcı olsun olmasın, demokratik süreçlere katılıyorsa ve farklı görüşleri taşıyanlarla zora başvurmadan bir arada bulunuyorsa, bu onu sivil toplumun üyesi kılmaya yeter bir koşuldur, demektedir.[28] Bu yaklaşım elbette "her türlü İslamcı kuruluş madem ki tabandan gelip devlet dışı bir yörede oluşuyor, o halde sivil toplum üyesidir" gibisinden safdil bir çıkarsamaya itibar etmemektir. Meşru siyasal süreçlere katılımı temel ölçüt olarak almaktadır. Demokratik süreçlerin -başlangıçta demokrasi karşıtı niyetlerle istismar için kullanılsalar da- sonuçta katılımcıları dönüştürme ve kendine uydurma gücüne sahip olduğunu öne sürmektedir. Türkiye'deki gelişim henüz ilk safhalarındadır. Demokrasiyi bir araç değil de, amaç olarak kabul edenlerin bu öngörünün doğru çıkması için çaba göstermekten başka çıkar yolları yoktur. Öte yandan sivil toplum katında İslamcı varlığının artması karşısında laik görüş yanlıları son yıllarda, bir davranış değişikliği içine girmişlerdir. İslamcı kesimin "tabandan İslamileştirme" arayışına tepki olarak o zamana dek güvenlik güçleri ile adli mercileri göreve çağırmakla yetinen laik kesim sivil toplum düzlemindeki görece pasifliğini terk etmiş ve tabandan gelen bir karşı- sivil talep olarak ne den-

25. Turan, İ., *age.*, s. 201.

26. Bu iki kanun maddesi de aynı amaçlıdır. Biri siyasi partileri diğeri dernekleri hedef almakta ve "Türkiye Cumhuriyeti ülkesi üzerinde ırk, din, mezhep, kültür veya dil farklılığına dayanan azınlıkları bulunduğunu ileri sürmek veya Türk dilinden veya kültüründen ayrı kültürden ayrı dil ve kültürleri geliştirmek veya yaymak suretiyle azınlık yaratmak amacıyla..." faaliyette bulunmaktan men etmektedir.

27. Norton, Augustus R., (der.), *Civil Society in the Middle East,* Cilt 1. E. J. Brill Publishers, Leiden, 1994. Benzer bir yolu benimseyen başka bir çalışma için bkz. Saad Eddin Ibrahim, "From Taliban to Erbakan: The Case of Islam, Civil Society and Democracy", *Civil Society, Democracy and the Muslim World,* Elisabeth Özdalga ve Sune Person (der.), Swedish Research Institute Pub., İstanbul, 1997, s. 33-44.

28. Kazemi, F., ve A. R. Norton, "Civil Society and the Prospects for Political Reform in the Middle East"den aktaran Jillian Schwedler (der.), *Toward Civil Society in the Middle East?,* Lynne Rienner Publishers, Londra, 1995, s. 13.



Habitat çalışmalarından bir görünüm.

li güçlü bir seferberlik potansiyeli yaşadığını hissetirmiştir. Her iki oluşumun bir ortak paydası bulunmaktadır. Her iki oluşum da, din olgusunun toplumsal yaşamdaki yeri meselesini çıkış noktası olarak almaktadır. Oysa, Türkiye'de sivil toplum diye adlandırılan zemini oluşturanların hepsi ille de bu noktadan yola çıkmamakta; kendi tariflerini bu kıstasa bakarak inşa etmemektedir. Sivil toplumun yaygınlaşmasına ve derinleşmesine katkıda bir diğer yöre, son yıllarda kısaca STK'lar (Sivil Toplum Kuruluşları) olarak adlandırılan örgütlenmeler eliyle şekillenmektedir.

STK'lar dönemi

Gazete dilinde kısaca STK'lar olarak anılan yapılanma yeni bir anlayışa işaret etmektedir. Bu anlayışın göze çarpar hale gelmesi oldukça yenidir; 1990'ların ilk yarısına denk düşmektedir. Henüz, bu yapılanmalar üzerine yayımlanmış ayrıntılı kalitatif araştırmalar bulunmadığından, bu bölümde, tamamiyle kişisel gözlemlerime dayanacağım. Bu gözlemlerin yaslandığı girişimlerin ilki, 1994'te başlamış olan bir sempozyumlar dizisi. "STK Sempozyumları" diye adlandırılan bu geniş kapsamlı toplantıların birincisi Aralık 1994'te gerçekleşti. İkincisi Mart 1995'te, üçüncüsü Aralık 1995'te, dördüncüsü ise Nisan 1996'da yapıldı. 100 ila 150 kuruluşu buluşturan STK Sempozyumları soroptimistten çevreci kuruluşlara, anti-nükleer gruplardan körleri himaye derneklerine, Gökkuşağı adlı islami duyarlıkta olan kadın gruplarını içeren bir platforma kadar giden bir yelpazeyi kapsadı.[29] Gözlemlerimin dayandığı bir diğer gelişim Birleşmiş Milletler Örgütü'nün Habitat II

29. Bu sempozyumlardaki bildiri, sunuş metinleri ve tartışma özetlerini bir arada görebilmek için bkz. Aydın Uğur (yay. haz.) *Üç Sempozyum. Sivil Toplum Kuruluşları*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

Konferansı'na yönelik hazırlık çalışmalarıydı. "Ev Sahibi Komite"nin çabalarıyla Türkiye'deki 1500 dolaylarında STK iletişim içine girdi.

İzleme fırsatı bulduğum bir diğer atılım ise Helsinki Yurttaşlar Derneği'nin verel yönetimlerde yurttaş katılımını yaygınlaştırmayı hedefleyen projesiydi. Bu vesileyle, "taşra"daki yeni duyarlılıkların farkına varma imkânını buldum. Bu bölümde, işte, bu gözlemleri sistematize etmeyi deneyeceğim.

Bu topraklarda yaşayan toplumun çeşitli kesimlerinin örgütlenme doğrultusundaki adımlarına, hızla göz attığımızda, tarihte önce vakıf denilen yapıyla karşılaşıyoruz. Osmanlı'mn başından bu yana varlığını sürdüren bir yapı bu. Halen Türkiye'de 180'i vergiden muaf 3650 dolaylarında vakıf bulunuyor. Vakfin ardından, tarih sırasıyla, önce odalar geliyor. İlk örnekleri 1870'lere uzanıyor. Bunları, daha sonra, yüzyıl başında cemiyetler izliyor. Ondan sonra sendikalar devreye giriyor. Ne grev hakları, ne toplu sözleşme olanakları var. Bu hakları oldukça geç, 1960'ların ilk yarısında ediniyorlar. Sonra, daha çok sol kesimin bünyesindeki anlayışı ifade eden ve "demokratik kitle örgütleri" diye anılan girişimler geliyor. 90'ların ilk yarısında ise STK'lardan söz edilmeye başlandığını görüyoruz.[30]

STK teriminin yaygınlık kazanması 1994'te başlayan STK Sempozyumları dizisiyle oldu. Şimdilerde bu terim oturmuş gibi gözüküyor. "Sivil toplum kuruluşu (STK)" terimi İngilizce'deki *"voluntary associations"* (gönüllü dernekler), *"grass-root organizations"* (taban örgütleri) ile *"non-governmental organizations"* (devlet-dışı örgütler) terimiyle karşılanan kurum anlayışlarının üçünü de bünyesinde bir araya getiriyor. Bilindiği gibi İngilizcesiyle *"non-governmental organizations"* (NGO) ile diğerleri arasında bir ayrım çizgisi var. NGO'lar kendilerini resmi devlet örgütleriyle aynı zeminde konumlandıran kuruluşlar. Bu nedenle, ilk çıkışları Birleşmiş Milletler'in faaliyet yöresinde olmuştu. *"Amnesty International"* (Uluslararası Af Örgütü) bunların atası sayılabilir. Gönüllü dernek ya da taban örgütleri denilince daha yerel bir ihtisas anlaşılıyor. Gönüllü dernekler ilgilendikleri yaşam alanına bir hizmet götürmek hedefiyle kendilerini tarif ediyorlar. NGO'larsa ilgilendikleri yaşam alanındaki uygulamalarda, öncelikle, bir dönüştürme amacı taşıyorlar. "Sivil Toplum Kuruluşu" terimi ise her iki hedefi de bir araya getiren bir anlayışa gönderme yapıyor: Hizmet götürmek, hizmet götürürken dönüştürmek.

Zaten, her bir STK bir yetersizlik duygusundan filizleniyor. Herhangi bir yaşam alanı, o alana ilgi duyanlar, o alanda yer alanlar bakımından yeterince tatmin edici biçimde işliyorsa, orada bir STK'nın oluşmasına gerek kalmıyor. STK'lar genelde, bir saptamayla başlıyorlar: "Yapılan yetersiz" saptamasıyla, yurttaşlar bir araya geliyorlar. Bu, özünde, aynı zamanda eleştirel bir tutum. Bu saptamayı izleyen adımlar şöyle gelişiyor: "Yetersizliğin giderilmesiyle görevli kurumlar işlevlerini yerine getir(e)miyorlar. Belki beceriksizlikten, belki donanımsızlıktan, belki mali ya da yasal olanaksızlıktan, belki de isteksizlikten ötürü yetersizliği gideremiyorlar. O halde, biz yurttaşlar olarak, bir şeyler yapıp önce yetersizliğin giderilmesine katkıda bulunmalıyız; sonra da yetersizliği üreten koşulları gidermeliyiz"

Bir STK'nın stratejisini ve söylemini, kısacası, etkinlik tarzını ise yetersizliğin gerisindeki neden belirliyor, genelde. Görevli kurumlar olanaksızlıktan ötürü yetersiz kalıyorsa STK'nın etkinlik tarzı yumuşak başlı oluyor. Yok eğer, yetersizlik istek yokluğundan kaynaklanıyorsa, STK'nın üslubunun hırçınlığa kaydığı görülüyor.

20. Yüzyıl kapanırken Türkiye'de sivil toplum alanında dörtlü bir gruplandırma yapabili-

30. Türkiye'nin 1990'lar itibariyle önde gelen vakıf, dernek, sendika, kooperatif ve meslek örgütlerine ilişkin temel verileri bir araya getiren değerli bir kaynak için bkz. *Sivil Toplum Kuruluşları Rehberi*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.



Küçülen dünyamızda büyüyen sivil toplum panelinden bir görüntü, 1995.

riz. Birinci grup, klasik anlamdaki mesleki kuruluşlardan oda, sendika ve birliklerden oluşuyor. İkinci gruba, İslamcı kanatta yer alan ve kendi dışına kapalı yapılanmaları koyabiliriz. Üçüncü grubuysa, Üçüncü Sektör Vakfi adlı kuruluşun oluşturduğunu söyleyebiliriz. Üçüncü Sektör Vakfi, daha çok büyük holdingler veya parası olan ve adının iyi anılmasını arzu eden girişimcilerin kurduğu bir üst kuruluş. Bünyesinde 100'ü aşkın kuruluş var. Dördüncü ve son grup ise, STK Sempozyumları aracılığıyla bir araya gelenlerin oluşturduğu yapılanma. Ben, bundan sonra, daha çok bu grup üzerinde duracağım ve STK dediğimde, bundan sonra özellikle, ona gönderme yapacağım.

STK grubunun yapılanmasında belirginleşen özelliklerin diğer üç grubun üzerinde de giderek etki yapacağını düşünmek yanlış olmayacaktır. Bu beklentilerin iki nedeni var: STK Sempozyumları'nın sağladığı süreklilik ve Habitat Konferansı'nın bu sempozyumlara hâkim olan anlayışın dünyanın her yöresinde çok geniş destek bulduğunu ortaya koyması; Birleşmiş Milletler'le aynı frekans boyunda olduğunun görülmesi. Gerçekten de, STK Sempozyumları'nın ekseninde duran fikrin -yurttaşın içinde yaşadığı toplumun sorunlarının çözümüne etkin katılımını, öneri geliştirmesini teşvik fikrinin- Habitat'ın da ana fikri olması bu grubun taşıdığı paradigmanın uzun soluklu olacağını düşündürmektedir.

1997-1998'de Refah Partisi'nin iktidara tırmanmasıyla meydana gelen saflaşmaların dipten gelen dalganın içerdiği değişim potansiyelini geçici bir süre perdeleyeceği, orta vadede yeni paradigmanın üstün geleceği yolundaki öngörümüzün dayanakları neler; onlara bakalım.

Son grupta yer alan STK'ların iki eski alışkanlığı aşma yolunda olmaları bu kuruluşların yeni bir paradigma inşası içinde bulunduklarını söylememize izin veriyor. Birinci alışkanlık, resmi otorite karşısında "haddini bilme" alışkanlığı. Dilini ve etkinliğini, resmi otoritenin tayin ettiği sınırlar içinde tutma alışkanlığı. İkinci alışkanlık ise, daha çok demokratik kitle örgütleri yakasında görülen ve yerel olana, mevzii olana değil de, sisteme ilişkin olana gözünü dikip, "esas olarak ekonomik sistem değişmedikçe hiçbir şey değişmez; onun için, ağırlığımızı o yöndeki mücadelede yoğunlaştıralım" diyen bakışa itibar eden alışkanlık. Özetle bir yanda haddini bilen alışkanlık; beri yanda da "boş verin siz evinizin önünü süpürmeyi; sistem böyle kaldıkça evin önünün temizlenmesinin hiçbir şeye katkısı olmaz" diyen alışkanlık. Yeni STK'lar bu iki noktadan da farklı bir yerde.

Ben, STK'ların giderek yeni bir paradigma ürettiklerini gösteren altı özellik gözlemleyebiliyorum. Şöyle ki: "Bütünü göz önünde tut, ama eylemini yerel olana yönelt" anlayışına yani İngilizcesiyle *"think globally, act locally"* anlayışına oldukça yaklaştılar. Bu birinci özellikleri. İkinci özellikleri; demokratik kitle örgütleriyle karşılaştırıldıklarında ortaya çıkan bir özellik. Demokratik kitle örgütleri kitleselliği örgütlerinin içinde ararlardı. Sivil Toplum Kuruluşları kitleselliği kurdukları dayanışma ağları içinde aramaya girdiler. Hem sempozyumlar, hem de Habitat bu süreci hızlandırdı. Şimdi bir "ağ"laşma, şebekeleşme eğilimi var. Bu eğilimin yeşermesi, elbette, bir dizi başka etkenle bağlantılı. Bu etkenlerin ilki, telekomünikasyon altyapısının güçlenmesi. İkincisi, STK üyelerinin faks, bilgisayar gibi iletişim araçlarına erişecek maddi olanaklara ve bu araçlardan yararlanmanın gerektirdiği eğitime sahip olmaları.

Ağ kurma süreci henüz işin başında. 1996'da "STK İletişim Birimi" adı altında bir ağ girişimi oldu. Faks temelinde işletilmeye çalışıldı. Sonu gelmedi. Bir diğeri, "Habitat Ev Sahibi Komitesi"nin uzantısı olan "Sivil İletişim Ağı Girişimi" Hem faks, hem de elektronik posta yolunu kullanan bu ağ sayesinde 1000 kadar STK birbirinden haberdar olabiliyor. Burada da bir kitleselleşme arayışı var; ama bünyeye katma stratejisini değil de dayanışma amacını öne çıkartan bir "kitleselleşme" arayışı bu. Demokratik kitle örgütlerinde olduğu gibi, sorunların üzerine, kendi bünyelerindeki güçlü kitlesel katılımla gitmeyi düşünmüyorlar. Bunlar daha çok dayanışma ve bağlantı yoluyla bir "kitle tesiri" yaratma peşindeler. "Sürekli Aydınlık İçin Bir Dakika Karanlık" kampanyasını başarıya ulaştıran da bu yeni srtatejiydi, demek çok yanlış olmayacak. Üçüncü özellik ise şu: Eskiden STK'lar esasen protesto örgütleriydi; itiraz ve kızgınlık belirtme, uyarı kuruluşlarıydı. Giderek, alternatif porje önerisi getiren kuruluşların sayısında artış gözleniyor. Sadece protestoyla yetinmiyorlar; proje de üretiyorlar. Bu yepyeni bir boyut.

Dördüncü özellikleri de, kendilerini savunma evresini geride bırakarak, Habitat'ta kullanılan terimle "pro-aktif" evreye geçmiş olmaları. Bir başka deyişle, talepleri için bastırma çizgisine gelmeleri. Örnekse, Nisan 1996'daki sempozyum. Bu sempozyumun ana konusu yasal çerçeve idi. Sempozyuma katılan STK'lar yakın zamana kadar benimsedikleri tutumun ötesine geçtiler. Ortaya çıkan genel fikir şuydu: "Devlet şimdiye kadar, bu yurttaş örgütlenmelerine kuşkuyla yaklaştı ve köstek olmayı tercih etti. Bundan böyle teşvik edici olmalı. Yasal çerçevenin şurası değişsin, burası değişsin şeklinde, daha çok defansif bir tavırla yetinilmemeli. Şimdi bunun bir adım ötesine geçilmeli. Yasal çerçevenin değiştirilmesi yetmez. Yasal çerçeve değiştirilirken, resmi otorite ile bu yurttaş örgütlenmelerinin so-

runlar konusunda "ortak" olabilmesi için gerekli çerçeveler üretilmeli." Kısacası, STK'lar "bizi itip kakmayın" noktasından "kamusal alanın düzenlenmesinde bizim de rol almamızı sağlayacak yeni bir çerçeveyi, yeni bir mevzuatı nasıl tasarlayabiliriz" noktasına ulaştılar.

STK'ların beşinci özelliği ise işleyiş tarzlarına ilişkin: Giderek bu kuruluşlara ayrı bir çalışma mantığının egemen olmaya başladığı gözleniyor. İçlerindeki ve aralarındaki çalışmalarda bir yurttaş ahlakı, bir *"civic ethic"*in su yüzüne çıktığına tanık olunuyor. Bünyenin içine girenler hissediyorlar ki önemli olan formel hukuk değil, güvene dayalı bir çeşit ahlak. Örnekse, iletişim ağı kurma girişimleri esnasındaki tartışmalar. Bu noktada dile gelen temel soru şu oluyor: "Şimdi hepimiz bu ağa dahil olacağız da bu nasıl çalışacak? Buna bir protokol lazım. Öyle bir protokol olmalı ki, bizim mesajımız sansür edildiğinde ne yapacağına da yanıt versin." Tartışmalar sonucunda katılımcıların buluştuğu fikir ise şu oluyor: "Biz birbirimize güvenmiyorsak, istediğimiz maddeyi yazalım, bu yine işlemez. Böyle bir yapılanmada, karşılıklı güven ve ahlaklılık esastır." Hukukilikten çok ahlakilik üzerine dayalı bu tür bakışı en çok taşıyan faktörler, sivil inisiyatif denen oluşumlar. Onlar bir anlamda, diğerleri üzerinde pedagojik etki yapıyorlar. Çünkü bu sivil inisiyatiflerde amir yok, müdür yok, çok fazla hukuk yok. Onların yerine yurttaşların dayanışma sırasında ürettikleri, yürüyen ahlak var. Dernekçiler ve vakıfçılar bunun işlediğini görüyorlar; bakıyorlar ki kendilerinden çok daha etkili platformlar bu yolla oluşturabiliyor. "Böyle de oluyormuş" saptaması, sanıyorum, için için bir etki gösteriyor. Yurttaş inisiyatifleri bir sivil etiği usul usul dokuyorlar.

STK'lar yakasında vurgulanması gereken altıncı özellik ise, gönül boyutunun yüksekliği. Bir arada bulunmaktan doğan yeni ve iyimser bir coşku ortaya çıkıyor. Bu yolla, kendi aralarında bir *"civitas"* duygusunu, yani yurttaş olma heyecanını geliştiriyorlar. Siyasetin kızgınlık yaratarak harekete geçirdiği bu duyguyu STK'lar iç etkileşimle besliyorlar.

Burada bir düzeltme yapmak gerekli. Elbette, yukarda altını çizdiğimiz gelişmeler ülkenin bütün yüzeyinde aynı kuvvette filiz vermiyor. Türkiye'yi sivil toplum kuruluşlarının yaygınlık ve etkinliklerine bakarak kabaca üç bölgeye ayırmak mümkün. Birinci bölge Trakya, Batı Anadolu, Ege, Akdeniz kıyısına denk düşüyor. İkinci bölge Karadeniz ve İç Anadolu'yu içeriyor. Üçüncü bölge ise Doğu ve Güneydoğu Anadolu'yu kapsıyor.

Edirne'yi, Çanakkale'yi, Bursa'yı, İzmit'i, Bergama'yı, Foça'yı, Bodrum'u, Mersin'i içeren birinci bölgeyi alalım. Buradaki aktif yurttaşlar örneğin bir Hollandalı sivil toplum uzmanı geldiğinde onu hayrete düşürecek ölçüde sivil girişim mekanizmalarını biliyorlar, uyguluyorlar. Batı Avrupalı benzerlerinden uzak kalır yanları yok.

İkinci bölge, ürkek. Ama kimi küçük oluşumlar gözleniyor. Üçüncü bölge sakinleriyse, birinci bölgedekilerin gerçekleştirdiklerini hayal bile edemez durumdalar. Bir kere, geleneklerinden gelen otoriter, ataerkil değerlerden ötürü, özünde uzlaşmaya dayanan sivil toplum etiğini kolay kolay içlerine sindiremiyorlar. Tutun ki sindirdiler. Bu bölgede hüküm süren baskı iklimi böylesi girişimlere cevaz verecek karakterde değil.

Kısacası, ülkedeki gelirin, eğitimin yüksekliği ve değerlerin dışa dönüklüğü ile birebir ilintili bir sivil toplum etkinlikleri haritası var, karşımızda.

STK'lar yakasındaki yetersizlikler sadece coğrafyaya yayılımda görülmemektedir. A. Çarkoğlu'nun da belirttiği gibi çoğu STK'nın üzerinde patronaj ilişkilerinin ağırlığı hissedil-

mektedir. "STK'lar patronaj ağlarını kırıp halkın istek ve tepkilerini örgütleyerek kamusal alan projelerine katkı sağlar durumuna gelememektedir."[31] Patronaj tuzağından kendini kurtaran STK'ların bazılarını ise bir başka tehlike beklemektedir. Demokratikleşmenin taşıyıcısı olmaktan ziyade yeni bir seçkinler örgütlenmesini andırmaktadırlar.[32]

Sivil toplum kuruluşları, bütün bu eksikliklerine, yetersizliklerine karşın, daha şimdiden, demokratik yaşamın vazgeçilmez unsurlarından olduklarını kanıtladılar. Öyle gözüküyor ki, 21. yüzyıl demokrasilerinde, bu arada bizde de, giderek daha da önemli rol oynayacaklar.

31. Çarkoğlu, A., "Türkiye'de Devlet ve Sivil Toplum Kuruluşları İlişkileri", *Merhaba Sivil Toplum*, Taciser Ulaş (der.), Helsinki Yurttaşlar Derneği Yayınları, İstanbul, 1997, s. 85. STK'ların olumsuzlukları ve yetersizliklerine ilişkin kısa gözlemler için bkz. Aydın Uğur, "STK'lara Eleştiri Merceğiyle Bakılınca", *Sivil Forum*, S. 1, 1996.

32. Wedel, H., "Türkiye Cumhuriyeti'nde Sivil Toplumun Nüveleri", *Ortadoğu'da Sivil Toplumun Sorunları*, Ferhad Ibrahim ve Heidi Wedel (der.), İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 137-162.

Aydın Uğur, Doç. Dr.
İstanbul Bilgi Üniversitesi
İletişim Fakültesi Öğretim Üyesi

TÜRKİYE'DE DEMOKRASİ VE SORUNLARI

İlkay Sunar

Demokratik yönetimin bir ülkede yerleşmesi ve işlerlik kazanması birçok etkene bağlıdır. Bunlar arasında; ülkenin demokrasi öncesindeki dönemden devraldığı koşullar ve demokrasiye geçiş biçiminin, o ülkede demokratik rejimin yerleşmesi ve işlerlik kazanması açısından belirleyici rol oynadıkları siyasal bilim literatüründe yaygın bir kabul görmektedir.[1] Biz de bu kısa incelemede günümüz Türkiyesi'nde demokratikleşmeye ilişkin sorunları, Türkiye'nin demokrasi öncesi, tek partili rejimden devraldığı tarihsel koşullar ve tek partili rejimden çok partili demokratik rejime geçiş biçimi çerçevesinde ele alıp irdeleyeceğiz.

Türkiye'de demokrasinin derinleşmesi ve istikrar kazanmasına ilişkin olarak temel sorun, tek partili otoriter rejimden sonra, çok partili demokratik bir uzlaşmanın sağlanamamasıdır. Demokratik rejimler mücadele ve rekabete dayandıkları kadar uzlaşmaya da dayanırlar.[2] Çoğulcu demokratik düzenleri bekleyen iki tuzak vardır: Siyasal rekabet ve mücadele, eğer herhangi bir siyasal veya toplumsal gücün egemenliği ile sonuçlanır, yönetim böyle bir gücün eline geçerse, orada demokratik rejim biter, otoriter bir rejim başlar. Diğer taraftan, eğer siyasal mücadele belirli bir düzeyde tutulamazsa, siyasal veya toplumsal bir kavgaya dönüşürse, demokrasi orada da sona ermiş, kargaşa başlamış demektir. Demokratik düzenin varlığı, tekelcilik ve kargaşadan uzak dengeler üzerine kurulur. Tekelciliğe düşmeden sağlanacak düzen, kargaşaya düşmeden yürütülecek mücadele ve rekabet ise, uzlaşmayı gerektirir. Demokrasinin ne kadar düzenli olduğunu ve düzenin ne kadar demokratik olduğunu en son aşamada karşıt güçlerin mücadele ile uzlaşma arasında kurdukları denge belirler. Uzlaşma içinde mücadele ve mücadele içinde uzlaşma çoğulcu demokratik düzenlerin dayandığı temel yöntemdir.

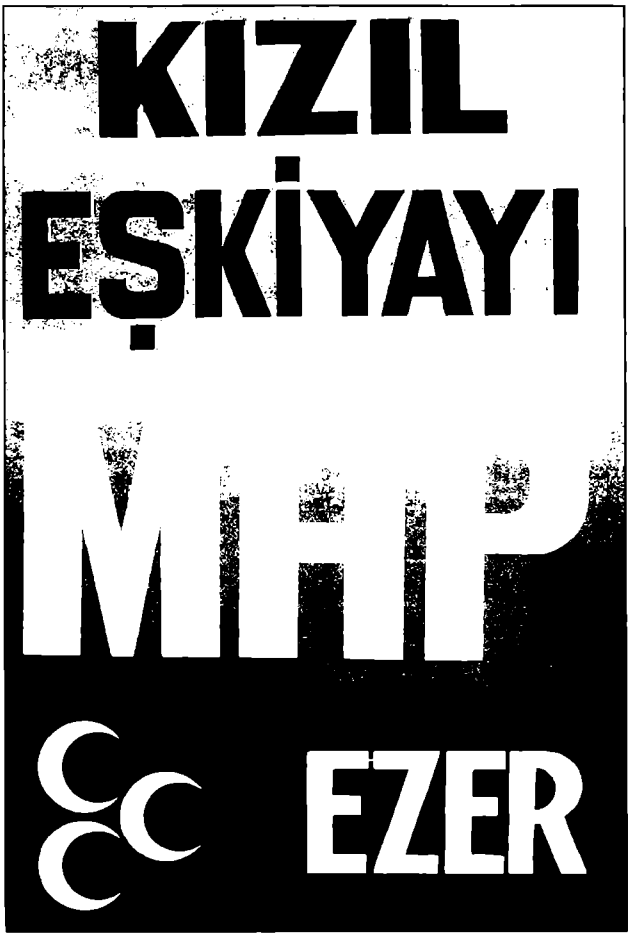
Türkiye'de demokratik düzene geçişten sonra, demokratik rekabet bir yarış yerine kavgaya dönüşmüş, demokratik uzlaşmanın yerini ise zaman zaman askeri müdahaleler ile empoze edilen düzenler alabilmiştir. Günümüz Türkiyesi'nde demokratik uzlaşmaya ilişkin sorunların başında, din ve etnik nitelikli gelişmeler gelmektedir. Diğer taraftan, siyasal partiler sisteminin bölünmüşlüğü de demokratik istikrar ve uzlaşmayı güçleştirmekte, yine bu bölünmüşlük sosyoekonomik istikrarın sağlanmasına da olumsuz etkiler yapmaktadır. Burada Türkiye'de demokrasinin yerleşmesi ve derinleşmesi konusunu, Türkiye'nin demokrasi öncesi koşulları ve demokrasiye geçiş bağlamı içinde, bu üç temel sorun üzerinde odaklaşarak inceleyeceğiz.

Demokrasiye geçiş koşulları ve biçimi

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun iki aşamadan oluştuğunu düşünürsek; birinci aşamada çağdaş bir ulus-devletin temelleri atılmış, ikinci aşamada ise demokratik yönetime geçilmiştir. Çağdaş toplumlarda demokratik yönetimler ulus-devlet kapsamında işlerlik ka-

1. Bu konuda örnek olarak bakınız: Linz, J., ve Stepan, A., *Problems of Democratic Transition and Consolidation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore ve Londra, 1966.

2. Bu konuya ilişkin olarak daha etraflı bilgi için, bkz: Sunar, İ., "Dünyada ve Türkiye'de Demokrasiye Geçiş Sorunları", *Boğaziçi Üniversitesi Ekonomi ve İdari Bilimler Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1 (Kış 1987).



"Türkiye'de demokratik düzene geçişten sonra, demokratik rekabet bir yarış yerine kavgaya dönüşmüş, demokratik uzlaşmanın yerini ise zaman zaman askeri müdahaleler ile empoze edilen düzenler alabilmiştir", *TETTV arşivi.*

zanırlar. Ancak, çağdaş bir ulus-devletin varlığı demokratik yönetimler için gerekli, fakat yeterli değildir.

Ulus-devlet demokratik rejim için gereklidir, çünkü çağdaş toplumlarda vatandaşlık hakları devlet tarafından güvence altına alınır. Bu haklar devleti de bağlayan bir hukuk sistemi ile temellendirildiği zaman gerçeklik kazanırlar. Hukuksal normlara bağlı olarak düzenlenen ve işleyen bir devlet, demokratik rejimlerin adeta altyapısını oluşturur; fakat bu yapının demokratik bir içerik kazanabilmesi katılıma bağlıdır. Toplumsal katılım olmadan ulus-devlet var olabilir, ama katılım olmadan demokratik yönetim olamaz.

Çağdaş Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasının birinci aşamasında demokratik rejimlerin önkoşulu olan tarafsız hukuk kurallarına dayalı ulus-devlet, demokratik katılıma dayalı olmaksızın bir önderler kadrosunun yönetim ve denetimi altında inşa edilmiş, katılım ancak ikinci aşamayı oluşturan 1950 seçimleriyle birlikte gerçekleşmiştir.

Demokrasilerin var olabilmesi için vatandaşlık haklarını güvence altına alan bir hukuk devletinin varlığı yanında, demokratik toplumlarda bu hakların ayrılmaz bir parçası olan katılım, ancak siyasal ve sivil toplumun gelişmesiyle yaşam alanı kazanır. Kendi değer ve çıkarlarını özgürce ifade edebilen ve örgütlenebilen toplumsal gruplar sivil toplumu oluşturur. Demokrasilerde sivil ve siyasal toplum hukuk devletinin güvencesi altındadır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun ilk aşamasında gerçekleşen çağdaş hukuk sistemine dayalı laik ulus-devlet, tek partili bir sistem içinde toplumun katılım ve denetiminden bağımsız olarak işlemiştir. 1950'den sonra, demokrasiye geçiş, "katılım denetiminden bağımsız" bir yönetimden "katılım denetimine bağımlı" bir yönetime geçiş anlamını taşır. Demokrasiye geçişle birlikte, katılımın zeminini oluşturan siyasal ve sivil toplumun kurulması ve gelişmesi de gündeme gelmiştir.

Demokrasiye geçişte karşılaşılan temel sorun şu olmuştur: Çağdaş ulus-devleti oluşturan Cumhuriyet reformları vatandaşlık haklarını güvence altına almışken, acaba demokratikleşmeyle birlikte vatandaşlık haklarının ayrılmaz parçası olan katılım, çağdaş ulus-devletin temelini oluşturan Cumhuriyet reformlarını güvence altına alabilecek midir? Bir başka deyişle, yeni kurulan çağdaş ulus-devlet ile demokratik katılım uyum içinde olabilecekler midir; bu uyumun sağlanması için katılımın niteliği ve kapsamı ne olmalıdır?

Demokrasiye geçişteki bu sorun ve endişeler, ulus-devlet ile demokratikleşme arasındaki

uyum sorununa ilişkin olarak, bazı temel ilkelerin, demokrasiye geçişin önkoşulu olarak, adeta bir demokratik sözleşmenin kapsamına alınmasına yol açmıştır. Cumhuriyet'in kurulmasına önderlik eden kadrolar, demokratik katılımın dayanakları olan ve siyasal ve sivil toplum kuruluşlarının katılımı sınıf, din, dil, ırk ve etnik özellikler üzerine örgütledikleri takdirde, çağdaş Türkiye Cumhuriyeti'nin ve ulus-devletinin birlik ve bütünlüğünün tehlikeye gireceği görüşünde birleşmişler, sivil ve siyasal toplumun bu özelliklerin dışında oluşturulması konusunda anlaşmışlardır. Bu ilkeler ışığında demokrasiye geçiş sağlanmıştır. Sınıfların siyasal ve sivil temsili komünizm tehlikesi kapsamında; dinsel inançların siyasal ve sivil ifade ve örgütlenmesi teokrasi tehlikesi kapsamında; ırkçılık faşizm kapsamında; ve etnik özelliklere dayalı ifade ve örgütlenmeler ise üniter ulus-devletin parçalanması kapsamında değerlendirilmiştir.



TETTV arşivi.

Demokratik uzlaşma ve sorunlar

Sınıf, din, dil, ırk ve etnik özelliklerden bağımsız siyaset ve sivil toplum anlayışı, 1950'den sonra demokratik bir konsensüs ve uzlaşmanın zeminini oluşturamamış ve Türk demokrasisi üç defa askeri müdahaleler yoluyla kesintiye uğramıştır. Türkiye'de siyasal toplum ve siyaset, tek partili rejimden çok partili rejime geçtikten sonra, önder kadrolar tarafından empoze edilen ilkeleri ne kabullenebilmiş ne de sınıf, din, dil ve etnik kültür konularında yeni bir demokratik uzlaşma sağlayabilmiştir. Bu uzlaşmazlığın arkasında siyasal ve sivil toplumun niteliği ile ilgili farklı görüş ve değerlendirmeler yattığı gibi, merkez siyasal partilerin bölünmüşlüğü, ekonomik istikrarsızlık ve sosyal adalet sorunları da yatmaktadır. Üç defa askeri müdahaleler yoluyla kesintiye uğrayan demokratik siyasetin gündeminde bu temel sorunlar halen güncelliğini korunmaktadır.

1980'lerin sonunda Marksist-Leninist sistemlerin çöküşünden sonra, sınıfsal siyaset ve komünizm, bir demokrasi ve demokrasi-ulus-devlet uyumsuzluğu sorunu olmaktan çıkmış, fakat din ve etnisite demokratik gündemin önemli sorunları olmaya devam etmiştir. Günümüzde bu iki sorun, kimileri tarafından bir ulus-devlet sorunu, kimileri tarafından ise bir demokrasi ve insan hakları sorunu olarak getirilmektedir. Sorunu ulus-devlet sorunu olarak görenler etnisitenin nasyonalist ve şiddet taraflısı yönünü vurgulamakta ve Güneydoğu'daki terörist şiddetin ulus-devleti bölmeye yönelik bir tehlike olduğuna işaret etmektedirler. Sorunu demokrasi ve insan hakları sorunu olarak görenler ise, etnisitenin farklı insanların farklı etnik kimliklerine sahip çıkabilmeleri, dillerini serbestçe konuşabil-



TETTV arşivi.

meleri, haklarını sivil toplum ve siyasal toplum düzeyinde, laik demokratik devlet yapısı içinde koruyabilmeleri sorunu olarak değerlendirilmektedir.

Din konusu da, benzer bir şekilde konuyu ulus-devlet sorunu olarak görenler tarafından laik düzene karşı bir şeriat tehlikesi olarak dile getirilmekte; demokrasi ve insan hakları sorunu olarak görenler tarafından ise, farklı insanların farklı dinsel yaşam biçimlerine sahip çıkabilmeleri, sivil ve siyasal toplum düzeyinde ve laik-demokratik devlet yapısı içinde kimliklerini temsil edebilme haklarını kullanabilmeleri şeklinde değerlendirilmektedir.

İnsan haklarını güvence altına alan hukuk devletinin varlığının demokratik yönetim biçimlerinin bir önkoşulu olduğu konusuna daha önce değinmiştik. Bu açıdan bakıldığında, etnik kökenli terörist şiddet ve teokratik devlet kurmaya yönelik akımların hem ulus-devlet hem de demokrasi açısından sakıncalar taşıdığı açıktır. Ancak din ve etnik sorunların diğer yüzünü unutmamak gerekir. Bu açıdan, sorun, laik hukuk devleti çerçevesi içinde, etnik ve dinsel kimliklerin hangi düzeyde tanınacağı ve temsil alanı bulacağı sorununa ilişkindir. Bu soruna ilişkin farklı ülkelerin farklı pratiklere ve düzenlemelere başvurduklarını biliyoruz. Çokkültürlü ulus-devletlerin demokratik katılım açısından etnik ve dinsel gruplara tanıdıkları özgürlükleri temellendiren düzenlemeler arasında, Türkiye koşullarına uygun olarak laik bir ulus-devlet çatısı altında gerçekleştirilebilecek reformlar günümüzdeki demokratik siyasal gündemin önemli konularından birini oluşturmaktadır. Dinsel ve etnik kültür alanlarının hangi düzeyde, nitelikte ve hangi düzenlemeler yoluyla laik ulus-devlet çatısı altında yeni bir demokratik uzlaşmanın zeminini oluşturabileceği konusu, Türkiye'de siyasetin en kritik sorunlarının başında gelmektedir.

Burada yalnızca şu kadarına değinmekle yetinelim. Eğer laiklik sorununa kitleler açısından bakarsak, İstanbul'da yapılan bir araştırmanın sonuçlarına göre, dinsel inançlar ve yönetim biçimleri açısından, Türk halkı hem dindarlığı hem de laikliği benimsemektedir.[3] Türk halkı özel alanda dindarlığa önem vermekte fakat dinin genelde kamu düzeninin dışında tutulması gerektiğine inanmaktadır. Bir başka deyişle, eğer İstanbul araştırmasından yola çıkarak bir genelleme yaparsak, Türk halkının din anlayışı ile laik-demokratik yönetim biçimi arasında uyumsuzluktan çok uyum bulunmaktadır. Yine bu araştırmaya göre, İstanbullular özellikle eğitim konusunda laiklikten taviz vermeye yatkın görünmektedirler. Yalnız bu taviz ve diğer bazı görüşler, dinsel inançların devlet düzenini temellendirme nite-

3. 1995 yılında Şahin Alpay, Yılmaz Esmer ve İlkay Sunar tarafından yapılan, TUSES Vakfı'nın siyasi kültür araştırmasının bir parçası olarak gerçekleşen bu saha araştırmasının kısa bir özetini aşağıda bulabilirsiniz: Sunar, İ., "Siyasetçilere Güven Yaygın", *Milliyet*, 29 Eylül 1995.

liği taşımamakta, daha çok sivil toplum düzeyinde dinsel inançlara daha geniş bir yaşam alanı tanınması şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Bölünmüş siyasal partiler sistemi

Demokratik siyasetin Türkiye'de diğer bir önemli sorunu da partiler sisteminin, özellikle merkez partilerin, bölünmüşlüğüdür. Partiler sistemindeki bölünmüşlüğün hem sosyoekonomik istikrarın sağlanmasına hem de din ve etnik kültür sorunlarının çözüme kavuşturulmasına olumsuz etki yaptığı söylenebilir. Siyasal partiler sisteminin bölünmüşlüğünden kaynaklanan sorunlar siyasal istikrarsızlığı beslemekte, siyasal istikrarsızlık ise ekonomik istikrarsızlığı yeniden üretmektedir. Ekonomik istikrarsızlık ve dengesiz bir gelir dağılımı ise antidemokratik akımların gelişmesine olanak sağlamaktadır. Ayrıca, merkez-sağ ve merkez-sol partilerin bölünmüşlüğü, laik ve demokratik niteliklerinden kuşku duyulan Refah/Fazilet Partisi'ni anahtar parti konumuna getirmektedir.



1973 seçimleri, *Hayat* dergisi.

Yine bu soruna da kitleler açısından bakarsak, kitlelerin demokrasiyi benimsemesi, sahiplenmesi ve desteklemesinin temel dayanaklarından bir tanesinin kitlelerin sosyal ve ekonomik sorunlarına seçilmiş hükümetler tarfından çözüm bulunması olduğunu görüyoruz. Yine yukarıda değindiğimiz İstanbul araştırmasına göre, büyük bir çoğunluk demokratik rejimin özgürlük ve estetiğe dayalı halk yönetimi anlamına geldiğini belirtirken, yine büyük bir çoğunluk (yüzde 87) demokratik yönetim ile ülkenin kalkınması, toplumsal ve ekonomik sorunların çözümü arasında ilişki kuruyor. Başka bir deyişle, kitleler demokrasiyi toplumsal sorunlara bir çare olarak görüyorlar. Enflasyon ve terörün denetim altına alınması, "huzur ve düzenin sağlanması" ve "pahalılıkla mücadele" vatandaşların demokratik yönetimlerden beklentilerinin en başlarında yer alıyor. An-

cak, yine bu araştırmaya göre vatandaş bu beklentileri açısından düş kırıklığı içindedir; hükümet, parti ve politikacılara güven duymamaktadır; hükümet ve politikacılara karşı kendini güçsüz hissetmektedir.

Bu araştırmadan da görüldüğü gibi, siyasal parti sisteminin bölünmüşlüğü topluma siyasetin sosyal ve ekonomik sorunlara etkin çözümler üretemediği şeklinde yansımakta ve toplumda siyaset ve siyasetçilere karşı güvensizlik yaratmaktadır. Kitlelerin bu inançta olmaları ve kendilerini güçsüz görmeleri, Türkiye'de demokratik düzenin gelişmesi ve yerleşmesi açısından olumsuz etkenlerdir. Ne var ki, yine bu araştırmaya göre vatandaş; hükümet, parti ve politikacılara karşı duyduğu güvensizliği, demokratik rejimi sorgulamaya ve alternatif bir yönetim biçimi tercih etmeye kadar vardırmıyor. Bu da kitlelerin demokratik rejimi bir yönetim biçimi olarak hükümet politikalarından ayrı tuttuğunu, siyaset ve siyasetçilere karşı duyduğu güvensizliğe rağmen demokrasiden vazgeçmediğini göstermektedir. Ancak, Türkiye'de demokratik kültürün derin ve güçlü olmadığı göz önünde bulundurulursa, toplumsal sorunların sürüncemede kalması halinde, "demokrasi içinde çareler tükenmez" görüşünün de tükenebileceğini göz ardı etmemek gerekir.

Sonuç

Türkiye'de çokpartili rejime geçişten sonra uzlaşma içinde mücadele geleneğinin kurulamaması ve kurumsallaşamaması, böyle bir uzlaşma üzerine istikrarlı bir demokratik "merkez siyaset" oluşturulamaması, Türkiye'de demokratik rejime "riske açık demokrasi" niteliği kazandırmıştır. Riske açık demokrasiler üç opsiyon ile karşı karşıyadırlar: 1) Demokratik siyasetin çıkmaza girmesi, otoriter alternatiflerin gündeme gelmesi ve gerçekleşmesi; 2) Riske açık demokrasinin kendini çökmeden fakat zayıf ve sinirli bir demokrasi olarak devam ettirmesi; 3) Demokratik rejimin geliştirilmesi, derinleştirilmesi ve istikrarlı, kaliteli bir demokratik düzen niteliği kazanması.

Türkiye'de demokratik rejimin geleceği bu üç opsiyona da açık görünmektedir. Siyasal bölünmüşlüğün sona ermesi, istikrarlı bir merkez siyaset anlayışının gelişmesiyle birlikte sosyal, ekonomik ve kültürel sorunlara ilişkin olarak uzlaşma ve istikrarlı politikaların izlenmesi Türkiye'de demokratik rejimin hem kalitesine hem de sürekliliğine çok büyük katkıda bulunur. Aksi takdirde, demokratik rejim ya riske açık, zayıf ve sinirli bir demokrasi olmaya devam eder, ya da otoriter alternatifler arayışı içine girer.

İlkay Sunar, Prof. Dr.
Boğaziçi Üniversitesi Öğretim Üyesi

TÜRKİYE'DE SİYASAL KATILMA VE DEĞİŞİM

Ersin Kalaycıoğlu

Bireyin hükümetin oluşturulmasını ve aldığı siyasal kararları ve bu siyasal kararları uygulamak için giriştiği faaliyetleri etkilemeye yönelik eylemlerinden oluşan siyasal katılma; kültürel-siyasal yapı ve rejim ile bireyin çıkarları tarafından belirlenir. Siyasal katılma "yurttaşlık" olgusu ve kültürü ile yakından ilişkili olup, bireyin "kul" statüsü ve kültürünün aşınması ile birlikte gelişir.[1] Bu nedenle, siyasal katılmanın yaygınlaşması ve siyasal hayatın kitleselleşmesi Endüstri Devrimi ve Aydınlanma'dan sonra ortaya çıkan bir siyasal olgudur. Kitlesel siyasal katılmanın siyasal parti ve çıkar grupları sistemi ile siyasal rejim türlerinin çeşitlenmesi üzerindeki etkileri 19. yüzyılda belirginleşmiş ve 20. yüzyıl boyunca artarak ve küresel boyutlara ulaşarak sürmüştür.

Türkiye'de siyasal katılma olgusu 1840'lardan sonra, Tanzimat'ın etkisindeki kültür ortamında oluşmaya başlamıştır. Kulluk kültürünün yavaş yavaş aşınmaya başladığı 1850'li yıllarda, bireyin gönüllü girişimiyle, yalnızca kendisine özgü sorunlar için siyasal istekte bulunmaya başladığını görüyoruz.[2] Nitekim, Tanzimat'la birlikte "Osmanlı cemiyetinde gittikçe ferdileşmeğe ve efsunileşmeğe temayül eden bir dini cihan görüşü de belirmiştir."[3] Ahmet Hamdi Tanpınar da 19. yüzyıl edebiyatı araştırmaları sonucunda Tanzimat'ın etkisiyle birlikte kamu hayatında bireyin bizatihi bir değer olarak ortaya çıktığına işaret etmektedir.[4] Bu gelişme hem tekil bireylerin, hem de kamuoyunun Türkiye'deki siyasal gelişmelere sıkça etkide bulunmaya başladığı çağın veya kitlesel siyasetin miladı olarak kabul edilebilir.

1850'lerden itibaren bireyin gönüllü ve kişisel taleplerinin siyasal sisteme yöneldiğini "arz-ı hal" defterlerinin içeriğinden anlıyoruz.[5] Bu dönem yalnızca siyasal katılmanın doğduğu değil yoğunluk da kazandığı bir dönemdir. Tekil dilekçeden protestolara kadar çeşitli yöntemlerle taleplerin siyasal sisteme yığıldığı bu dönemde ilk askeri darbe olmuş, ilk anayasa oluşturulmuş ve ilk kez üstün bir liderin etrafına bina edilmiş bir yönetim biçimi, yerleşik kamu bürokrasisi kurumlarını dışlayan bir biçimde siyasal karar alma merkezi olarak işleyerek; dini temaları kullanıp, kitlesel talepleri sınırlayarak kitlelerin siyasal otoriteye itaatinin teminini, çağdaş gibi görünen bir siyasal rejim yapısına yerleştirmiştir. Kısaca, "Hamidiyenizm" diye adlandıracağımız bu uygulama kitleselleşen siyasal yapıda artan ve çeşitlenen siyasal katılmaya siyasal sistemin bulduğu ilk yanıttır.[6]

Otoriter yöntemlerle sınırlanarak yeni bir kalıba dökülmeye çalışılan siyasal katılma olgusu, dinsel örgütlerin teşvik edildiği bir toplumsal ortamda üretilen patronaj ilişkileri içine alınarak, kulluk kültürünü güçlendiren bir boyun eğiş idealine doğru yöneltilmeye gayret edilmiştir. Bireysel siyasal girişimleri gördüğü yerde ezme güdüsüyle oluşturulan hafiye örgütlenmesi ve yakınlarını ihbar edenleri ihsan ve ikbal ile ödüllendirmeye yönelik uygulamalar, bireysel hak arama ve girişimin siyasal sistemi etkilemesini 1878-1908 arasındaki

1. Almond, Gabriel A.,- G. Bingham Powell Jr., *Comparative Politics: System, Process and Policy,* Little, Brown and Co., İkinci Baskı, Boston, Toronto, 1978, s. 34-37.

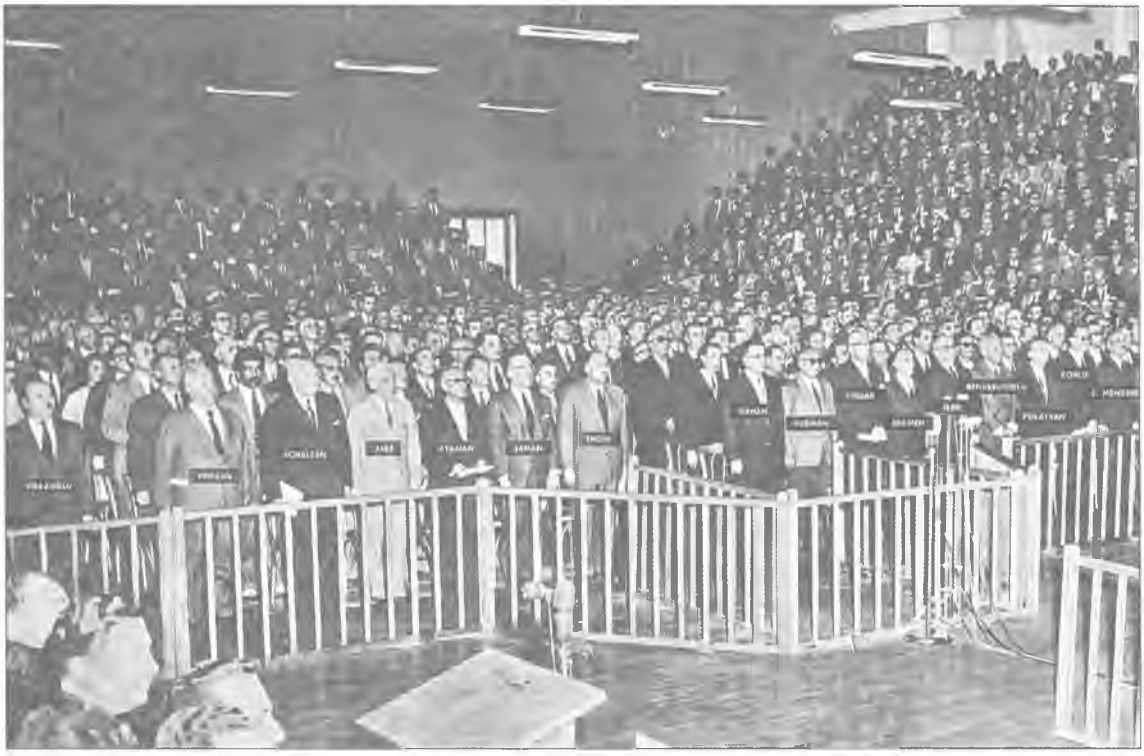
2. Kalaycıoğlu. E., - Ali Yaşar Sarıbay, "Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Siyasal Değişme", *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi,* Ersin Kalaycıoğlu ve A. Yaşar Sarıbay (der.), Beta Yayınevi, İstanbul, 1986, s. 21.

3. Fındıkoğlu, Ziyaeddin F., "Tanzimat'ta İçtimai Hayat," *Tanzimat I,* Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.

4. Tanpınar, Ahmet H., *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi,* 5. Baskı, Çağlayan Yayınları, İstanbul, 1982, s. 78-79.

5. Kalaycıoğlu-Sarıbay, *age.,* 1986, s. 21-24.

6. Kalaycıoğlu-Sarıbay, *age.,* 1986, s. 25.



"Kamu bürokrasisi ile Meclis arasındaki tek parti dönemindeki büyük dünya görüşü benzerliği, 1950'lerde ciddi ölçüde azaldı ve 1960 darbesiyle sonuçlandı." Yassıada duruşmaları, 1961.

dönemde engellemiştir. Telgraf ve demiryolları gibi yeni teknolojilerin Yıldız'ın (sarayın) elinin altında bulunması da merkezi otoriter devleti etkin hale getirmiştir. Bu rejime karşı oluşan muhalefet de, yeraltında ve olağandışı katılmaya eğilimli olmuştur.[7]

Muhalefetin en etkin örgütü olan İttihat ve Terakki'nin yönetim yapısı ve üslubu da Hamidiyenizm'den pek farklı olmamıştır. Nitekim, İttihatçılar da, çoğunluk itibariyle son derece güçlü bir merkezi yönetim yanlısı olmuşlardır.[8] 1908-1909'da kurulan çoğulcu parti sistemi ve demokrasi uygulaması da çok kısa bir süre devam ederek, 1912-1913'ten itibaren otoriter bir tek parti (İttihat ve Terakki) yönetimine dönüşmekte gecikmemiştir.[9] Bu siyasal yapının odağında bulunan merkezin, taşra (kenar) hakkındaki görüşleri Osmanlı'nın son bulmasına kadar değişmemiştir. Siyasal katılma, çok partili seçim de içeren farklı uygulamalardan etkilenerek çeşitlenmişse de, demokrasi içinde oluşan bir katılma, ancak İkinci Dünya Savaşı sonrasının uluslararası ortamında oluşabilmiştir. II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet'in kuruluş yılları çok derin bunalımların yaşandığı dönemler olarak merkeziyetçilikle birlikte olağan siyasal katılmanın dilekçe vermek, siyasal otoritelere yakarmak, ender yapılan ulusal ve yerel seçimlerde sunulan dar tercih yelpazesinde oy kullanmaktan ibaret oluşmuştur. Protesto davranışı biçimindeki siyasal katılma da suikast teşebbüsleri ve suikastler, ayaklanmalar ve gizli örgütlere katılma biçiminde sürmüştür. Siyasal katılmanın ya "Merkez"i destekleyen ve onun güdümündeki uyarılmış siyasal eylemler, ya da "protesto=başkaldırı" olarak formüle edilebilecek bir yapıda oluştuğu söylenebilir.

Cumhuriyet döneminin başında toplumsal kökenleri, dünya görüşleri, inançları ve yönelimleri türdeş bir "Merkez=Devlet" seçkinleri kadrosu oluşmuştur. Bu seçkinlerin laiklik

7. Tunaya, Tarık Z., *Türkiye'de Siyasal Partiler: İttihat ve Terakki: Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi,* Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989, s. 199-299; Ahmad, F., *The Young Turks,* Oxford, Clarendon, 1969, s. 1-13; Berkes, N., *Türkiye'de Çağdaşlaşma,* Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1973, s. 324-340; Lewis, B., *The Emergence of Modern Turkey,* Oxford University Press, Londra, 1961, s. 171-233.

anlayışı, halkçı ve ulusçu değerlere gösterdikleri yakınlık, monarşi karşıtlıkları, onları Osmanlı'nın merkezini oluşturan seçkinlerden ayırsa bile, siyasal yönetim üslupları, "Devlet" hakkındaki fikirleri ve ona karşı duydukları saygı ve bağlılık ile "Kenar=Taşra" hakkındaki görüş, zihniyet ve değerleri Osmanlı'nın Cumhuriyet döneminde de yönetim üslubu olarak sürmesi anlamını taşımıştır. Nitekim, Osmanlı'nın Merkez-Kenar çatışmasını, tek parti dönemini açıklamak için başarıyla kullanmak söz konusudur.[10]

Hükümet yapısı ve yönetim biçimi de merkez denetiminin yoğun olduğu bir niteliktedir. 1930'larda yerel yönetim sistemini oluşturmak için çıkarılan 1580 sayılı yasanın da gerekçesinde görüldüğü üzere, taşranın etkisini sınırlamak 1920-1940 döneminin temel endişelerinden birisidir.[11] Taşra, merkezin kültür devrimi gibi atılımlarına merkez seçkinleri tarafından ciddi bir tehdit olarak algılandığından devletin taşra örgütlenmesi sıkı bir merkezi denetim ve gözetim altında olmuştur.

Ancak, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan gelişmeler siyasal katılma olanaklarını büyük ölçüde çoğaltırken, ulusal ve yerel seçimleri daha önce söz konusu olmayan bir önem ve güçle Türk siyasal sisteminin odağına yerleştirmiştir. Bu noktadan sonra ulusal seçimlere ve seçim kampanyasına katılma, adayların saptanmasına etkide bulunma, aday veya siyasal partilerin seçimi için çalışma gibi bir dizi eylem, olağan siyasal katılmanın, merkez denetiminde olmayan temel unsurları olarak belirmiştir. Bunlara ek olarak, dernek ve gönüllü kuruluşların, özelikle 1961 Anayasası'nın etkisiyle de artması sonucunda, siyasal katılmanın merkezden uyarılan bir nitelikte sürmesi keyfiyeti büyük ölçüde aşınmıştır.

Kamu bürokrasisi ile Meclis arasındaki tek parti dönemindeki büyük dünya görüşü benzerliği, 1950'lerde ciddi ölçüde azalmaya başlamış, ancak özellikle ordu ile iktidar ilişkilerindeki bu değişiklik 1960 darbesiyle sonuçlanmıştır. 1950 sonrasındaki dönemi türdeş bir kültürel birikimi paylaşan merkez seçkinlerinin yönetiminin sonu olarak kabul etmek gerekir.[12] Özellikle 1960'lardan itibaren merkez, farklılıkların giderek arttığı bir kültürel heterojenliğe doğru sürüklenmiştir. Aynı değerleri paylaşmayan, aynı "dili" konuşmayan, aynı dünya görüşünü benimsemeyen seçkinler kamu bürokrasinin her kademesinde yer almaya başlamışlardır. Bu durum 1980'lerde özellikle yoğunluk kazanmıştır. Taşra, 1950'lerden itibaren merkeze etkili bir biçimde sızmayı başarmış, onu kendi imgesinde yeniden oluşturmaya başlamıştır.

Ancak, taşra da değişmeden nasibini almıştır. Eğitim düzeyinin artması, kentleşme ve sanayileşme ile birlikte oluşan yeni değerlerin yaygınlaşması, özellikle TV yayınlarının ve Avrupa'da göçmen işçi olarak çalışanların da etkileriyle kenarın kırsal-geleneksel kültüründe değişme başlamıştır. Merkez ve kenar artık çok farklı dilleri konuşan, kesin sınırlarla ayrılan hayat biçimlerini sürdüren, birbirlerini nefret ve aşağılama ile süzen farklı ahlak telakkilerinin egemenliğindeki topluluklar olmaktan çıkmaya başlamışlardır.[13] Farklılıklar sürmekle birlikte bunlar artık bir derece farkı niteliğindedir, yoksa tam anlamıyla bir karşıtlık değil. Bu gelişme sonucunda merkez daha dar bir kadroya dönüşmektedir. Bugün "Merkez=Devlet" içindeki İçişleri, Dışişleri, Savunma, Maliye bakanlıkları ve Başbakanlığa bağlı birimlerle Meclis ve siyasal partiler gibi içlerinde sivil toplum kurumlarının önemli bir temsil konumunu elde ettikleri birimler arasındaki türdeşsizlik göz alıcıdır. Bu dar kapsamın bile kültürel olarak çok türdeş olamaması, merkez-taşra etkileşiminin artık öneminin azalmakta olduğuna bir işaret olarak kabul edilmelidir.

8. Tunaya, *age.*, 1989, s. 371-432.

9. Tunaya, *age.*, 1989, s. 371-432.

10. Mardin, Ş., "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Political Participation in Turkey: Historical Background and Present Problems,* Engin Akarlı ve Gabriel Ben-Dor (der.), Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1975, s. 7-32.

11. Tekeli İ., "Yerel Yönetimlerde Demokrasi ve Türkiye'de Belediyelerin Gelişimi", *Amme İdaresi Dergisi,* C. 16, S. 2, Haziran 1983, s. 3-22.

12. Mardin, *agm.*, s. 30-31.

13. Kalaycıoğlu, E., "1960 Sonrası Türk Siyasal Hayatına Bir Bakış: Demokrasi, Neo-Patrimonyalizm ve İstikrar," *Tarih ve Demokrasi:* Tarık Zafer Tunaya'ya Armağan, Cem Yayınevi, İstanbul, 1992, s. 87-126.



TETTV arşivi.

Yine de merkezi denetim ve vesayet eğilimi tüm ağırlığıyla sürmektedir. Türkiye'nin toplumsal yapısındaki ve siyasal rejimindeki tüm değişikliklere karşın bu merkeziyetçi yapıyı sürdürmesi söz konusudur. Bu durum, Türkiye'de siyasal katılmayı tek düzeyde yoğunlaştırmakta ve tek bir hedefe, yani "Merkeze" doğru yöneltmektedir. Yerel siyasal hayatı önemsiz bir gölge yönetim kademesi olarak tutan, ve yerel siyasal hayatta siyasal katılmanın fevkalade cılız kalmasına yol açan[14] bu yapısal ve kültürel merkeziyetçilik/devletçilik olgusu, demokrasinin gelişimini de yavaşlatan bir nitelik taşımıştır. Ancak, Türkiye'de siyasal katılmanın tek belirleyicisi siyasal rejim değildir. Siyasal katılmayı belirleyen temel etkenlere baktığımızda siyasal kaynaklar,[15] siyasal güdüler, siyasal bilginin ve siyasal örgütlenmenin etkili rol oynadığı bir toplumsal ve kültür ortamı görmekteyiz.

Siyasal katılmanın oluşumu ve Türkiye

Siyasal katılma olgusunun üç farklı kapsamda, olağan, olağandışı *(protesto)* ve baskıcı *(repressive)* eylemler olarak ortaya çıktığı görülmektedir.[16] Türkiye'de de bu üç tür siyasal katılmanın gerçekleştiğini görmekteyiz. Siyasal konularda fikir beyan etmek, seçimlerde oy kullanmak, kişisel talepleri yansıtmak için tekil dilekçe vermek, siyasal bir sorunu çözmek için başkalarıyla bir araya gelerek görüş alışverişinde bulunmak, seçim kampanyalarında partiler içinde çalışmak, seçim toplantılarına katılmak, resmi parti ve dernek toplantılarıyla miting ve gösteri yürüyüşlerinde yer almak suretiyle hükümetten taleplerde bulunmak gibi faaliyetlerin Türkiye'de üç boyut etrafında toplandığı saptanmıştır.[17] Karşılaştırmalı olarak incelendiğinde de olağan katılmanın sıklığı ve düzenliliği açısından Türkiye'deki siyasal katılma olgusunun yerleşik demokrasilerle benzerlik içerdiği göze çarpmaktadır.

Olağan siyasal katılma, aynı zamanda yasal ve meşru bir içeriktedir. Bu nedenle bireyin bu eylem türüne özendirilmesinde rol oynayan çok sayıda sosyopolitik etken vardır. Olağan siyasal katılma görece kolay ve saygın bir faaliyet görüntüsü arz etmektedir. Bu nedenle, özellikle etkin olarak örgütlenmiş olan siyasal güçler olağan siyasal katılma faaliyetlerini kendi çıkarları için kullanmayı temel bir hedef olarak görürler. Bu eylemler arasında oy kullanma en kolay ve en etkili hedefi oluşturur Oy kullananları belirli bir partiyi destekleme-

14. Falay, N.,- Ersin Kalaycıoğlu, Umut Özkırımlı, *Belediyelerin Mali Yönetimi: İktisadi ve Siyasal bir Çözümleme*, TESEV Yayınları, İstanbul, 1996, s. 45-46.

ye ikna edebilen siyasal güçler, bir parlamento süresince o siyasal partiden önemli çıkarlar sağlayabileceklerdir. Bu amaçla, gerek siyasal dernek ve kuruluşlar, gerek siyasal partilerin kendileri çeşitli yöntemlere başvurarak geniş seçmen kitlelerini kendilerini desteklemek üzere sandığa gitmeye yöneltmeye çalışırlar. Bu konumdaki seçmenin bir siyasal parti tercihi olup olmaması, hatta siyasete ilgi duyup duymaması, siyasal hayat hakkında tutum, inanç ve düşünceleri önemli değildir. Hatta, seçmenlerin yaptıkları faaliyetin siyasal bir içeriği olup olmadığını bilmeleri de önemli değildir. Önemli olan belirli bir siyasal partiye oy kullanmalarıdır. Bunun karşılığında kendilerine para veya mal yardımı; iş, aş, veya başka çıkarlar temin edilebilir. Bu yolla yapılan bir siyasal faaliyette seçmenin güdü ve tutumlarının bir önemi veya rolü yoktur. Bu durumda "gönüllü" olarak yapılan, bilinçli bir siyasal tercihten bahsetmek de mümkün değildir. Bu durumda gönüllü bir eylem değil, bir "uyarılmış" bir eylem söz konusudur. Ancak, zorluk seçmenin davranışlarından uyarılmış olarak mı, yoksa, bilinçli ve gönüllü olarak mı siyasal hayata katıldığına karar vermekte yatmaktadır. Uyarılmış siyasal eylem ile siyasal katılmayı ayırt etmek için seçmenin siyasal tutum ve güdülerinin araştırılması ve oy verme kararının onunla görüşülmesi gerekir ki, bu da hiç olmazsa bir alan araştırmasını gerektirir.

Olağan siyasal katılmanın araştırılmasında seçmenin eğitim düzeyi, bağımsız ve geçinmesine yetecek gelir kaynağı sahibi olma keyfiyeti ve cinsiyetinin bir ipucu oluşturabildiğini saptamış bulunuyoruz.[18] İlkokul eğitimi olmayan, bağımsız gelir kaynağı bulunmayan kadın seçmenlerin hemen hemen tamamının, koca, baba, ağabey gibi bir erkek "efendi" (patron) tarafından belirli bir siyasal partiye oy vermeye zorlandıklarını tahmin edebilmekteyiz. İlkokul eğitimi olmayan ve yaşamını idame ettirmek için yeterince gelir getirici bir işi bulunmayan erkek nüfusun da bir güçlü kişi veya örgüt tarafından siyasal uyarılmaya çok elverişli konumda olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumdaki erkek nüfusun iş veya gelir temin etmek için bir "efendi"ye (patrona) kulluk veya yanaşmalık yapması sık rastlanan bir olgudur. Köyde ağalık, şeyhlik, kentte mafya, patronluk gibi görüntüler arz eden bu olgu, geniş kitlelerin, ya kendilerinin hiç bir özgün ve gönüllü siyasal tercihi olmaksızın, ya da bu tür bir tercihten bağımsız olarak olağan siyasal katılma davranışında bulunduğunu düşündürtmektedir. Bu durumda kadın nüfusun en az yüzde 40'ının, erkek nüfusun da en az yüzde 20'sinin uyarılmış siyasal katılma içeriğinde bir olağan siyasal katılma olgusunu oluşturduklarını tahmin etmekteyiz. Nitekim, Refah Partisi ve Milliyetçi Hareket Partisi'nin 1990'lardaki başarıları, büyük ölçüde, uyarılmış siyasal katılmayı yönlendirmede patronaj ilişkilerini kullanma yeteneklerinde aranmalıdır.

Profesyonel orta sınıf mesleklerine sahip olan, özellikle kadın nüfusun sayıca ve oran olarak bugünküne göre çok daha yüksek düzeylere tırmanmadığı bir Türkiye'de uyarılmış siyasal katılma olgusunun olağan siyasal katılma görüntüsü altında yaygınlığını kaybedeceğini beklemek gerekir.

Olağandışı katılma eylemleri protesto içerikli olduğu için ve katılımcıların eylemlerinin bedeli de çok yüksek olabileceğinden, uyarılmış katılmaya çok kolay fırsat yaratmayacağı düşünülmelidir. Protesto eylemlerinde de uyarılmış katılmanın olanaksız olmadığını kabul etmekle birlikte, boykot, bina işgali, trafiği kesme gibi eylemlere katılanların yüksek bir güdü düzeyi ile ve siyasal otoritelere yönelik belirgin bir bilgi ve tutum geliştirerek davrandıklarını varsaymak çok daha kolay olacaktır.

15. Siyasal kaynak terimi ile "bir birey tarafından bir diğer birey (veya bireylerin) tutum veya eylemlerini kendi istediği siyasal yöne veya amaca yöneltebilmek üzere kullanılabilecek nesnel her şey" anlaşılmalıdır.

16. Barnes, Samuel H., Max Kaase (der.) *Political Action: Mass Participation in Five Western Democracies,* Sage Publications, Beverly Hills, 1979, s. 42.

17. Kalaycıoğlu, E.,- Turan, İ., "Measuring Political Participation: A Cross-Cultural Application" *Comparative Political Studies,* C. 14, S.1, 1981, s. 127-133; Kalaycıoğlu, E., *Karşılaştırmalı Siyasal Katılma,* İstanbul Üniversitesi SBF yayını, İstanbul, 1983, s. 85-112.

18. Kalaycıoğlu, *age.,* 1983, s. 114,131; Kalaycıoğlu, E., "Siyasal Katılmanın Koşullarına Genel bir Bakış: Türkiye Örneği," *Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim,* Ersin Kalaycıoğlu ve A. Yaşar Sarıbay (der.), Der Yayınları, İstanbul, 1995, 548-551.

Türkiye'de olağandışı siyasal katılmanın, karşılaştırılmalı olarak incelendiğinde, ne çok yüksek, ne de çok düşük bir düzeyde olduğu görülmektedir (bakınız Tablo 1). Yerleşik demokrasilerle karşılaştırıldığında,

Tablo 1: Türkiye'de ve Yerleşik Demokrasilerde Protesto Eylemleri Meyli (Aşağıdaki eylem kategorilerine katıldığını ifade edenlerin yüzdeleri)

	Protesto Eylemlerine Katılım ve Katılma Meyli				
Ülkeler	Toplu Dilekçe Verme %	Boykot %	Yasal Gösteri %	Yasal Olmayan Grev %	Bina İşgali %
ABD	70,1	17,4	15,1	4,4	1,8
Avusturya	45,5	4,8	9,8	1,0	0,7
Almanya (Batı)	55,1	9,2	19,5	2,1	1,0
Belçika	44,5	8,3	21,2	5,7	3,6
Danimarka	50,3	10,2	27,0	16,7	2,0
Fransa	51,4	11,3	31,2	9,4	7,2
Hindistan	22,4	15,2	15,3	5,4	0,7
Hollanda	50,1	8,4	25,0	2,5	3,1
İngiltere	74,5	13,2	13,6	9,6	2,4
İsveç	69,9	15,8	21,8	2,9	0,2
İspanya	17,5	4,7	21,2	5,7	2,4
İtalya	44,2	10,0	34,1	5,6	7,0
İzlanda	46,6	21,1	23,4	0,1	1,3
Portekiz	24,8	3,5	19,2	3,1	1,4
Türkiye (1990)	12,8	5,2	5,3	1,4	1,2
Türkiye (1997)	13,5	6,3	6,1	2,0	0,5

Tablodaki koyu renkli değerler en yüksek oranları, italikle belirtilen değerler en düşük oranları ifade etmektedir. Kaynak: Dünya Değerleri Araştırması (1989-91) ve Türkiye'de Değerler Araştırması (1996/7).

Türkiye'deki protesto eğiliminin çok düşük olmadığı, ancak onların ortalamalarının altında seyrettiği söylenebilir. Bir siyasal kültür değişimi geçirmiş olan yerleşik demokrasiler, endüstri ötesi toplumlara sahip olmaya başlamalarının bir sonucu olarak protesto eğiliminde de artan bir ivmeye sahiptir. Bu toplumlarda olağandışı siyasal katılma hem yaygınlaşmakta, hem de gerek seçmen gerek siyasal otoritelerce daha fazla hoşgörü ile karşılanmaktadır. Türkiye'deki toplumsal yapının henüz yeni yeni endüstri toplumu özellikleri göstermeye başladığı düşünülecek olursa, Türkiye'de olağandışı siyasal katılma eylemlerinin de yerleşik demokrasiler kadar yoğun olmamasını gözlemlemek doğaldır. Ancak, burada dikkat edilmesi gereken, Türkiye'de de protesto eğiliminin siyasal güdü ve olağan siyasal katılma eylemleriyle doğrusal ve pozitif bir ilişki içinde olmasıdır (bakınız Tablo 2). Bu durumda, Türkiye'de oluşan olağandışı siyasal katılmanın yerleşik demokrasilerden farklı bir kökenden kaynaklanmadığı düşünülmelidir. Ancak, söz konusu ilişkilerin çok güçlü olmaması nedeniyle bir kısım protesto eylemlerinin de siyasal güdü ve tutumlardan bağımsız

olarak ortaya çıktığından şüphe etmek gerekir. Dolayısıyla, Türkiye'de oluşan olağandışı siyasal katılma eylemlerinin kısmen uyarılmış olmaları olasılığı yüksektir.

Baskıcı siyasal katılma eylemleri olarak kabul edebileceğimiz grev kırıcılığı, protesto toplantılarını dağıtma, yasal gösteri yürüyüşlerine katılanlara saldırma gibi eylemler 1990'lardan çok önceleri ortaya çıkmış ve çeşitli hükümetler tarafından 1930'larda Bulgar Mezarlığı, 1940'larda Tan Matbaası, 1950'lerde 6-7 Eylül Olayları'nda, 1970'lerde 1 Mayıs törenlerinde kullanılmıştır. Bu eylemler yalnızca iktidarlar tarafından uygulanmamış, 1970'ler Kayseri, 2 Temmuz 1993 Sivas olaylarında olduğu gibi iyi örgütlenmiş iktidar ve rejim karşıtlarınca da uygulanmıştır. Bu konuda yapılmış olan sistematik gözlemlere dayalı bir araştırma mevcut değildir. Ancak, gazete haberlerinin incelenmesiyle bu eylemlerin uyarılmış bir içeriğe sahip olmaya eğilimli olduğu, bir güçlü örgüt himayesinde yapıldığı, eyleme katılanların korunma ve ceza görmemenin yanı sıra iş, siyasi mevki gibi ödüllerle taltif edilme vaadi ile harekete geçirildiklerini düşünmek mümkündür. Bu tür güdü kullanımı patronaj ilişkilerinin temel özelliklerinden olduğundan, patronaj ilişkilerini etkin olarak kullanan siyasal örgüt ve güçlerin etkisi olmaksızın baskıcı siyasal katılma eylemlerinin oluşması çok zordur. Bu konudaki sistematik gözlemle toplanmış veriler ortaya çıktıkça daha kapsamlı ve kesin bulgu ve sonuçlara ulaşmak da mümkün olacaktır.



1973-1974'te kitlelerin umudu Ecevit'ti, *Cengiz Kahraman arşivi.*

Tablo 2: Türkiye'de Olağandışı Katılmayı Belirleyen bazı Etkenler (1990)

Bağımsız Değişkenler	Toplu Dilekçe	Yasal Yürüyüş	Boykot	Resmi Olmayan Grev	Bina, İşyeri İşgali
Siyasetin Vatandaşın Yaşantısındaki Önemi	0,23	0,39	0,35	0,34	0,24
Siyaset Hakkında Konuşma	0,37	0,49	0,54	0,40	0,31
Başkalarını İkna Çabası	0,20	0,10	0,13	0,08	0,23
Siyasete İlgi	0,27	0,42	0,46	0,38	0,19

Not: Tablo'daki tüm istatistikler gamma korelasyon katsayılarıdır. (Veri tabanı: Türkiye Değerler Araştırması, 1990)

Sonuç

1990'lardaki uluslararası ortamın da etkileri altında kalarak artan ölçüde şoven ve yabancı

düşmanı haline gelen toplum, Türkiye'de baskıcı siyasal katılma eylemlerini örgütleyecek güçleri de heveslendirmektedir. Bunun sonucunda baskıcı siyasal katılma eylemlerinde bulunmanın giderek kolaylaştığı bir ortam oluşmaktadır. Aynı nedenlerle, protesto içerikli olağandışı siyasal katılma yüksek bedel ödenerek yapılabilen faaaliyetlerden oluşmaya devam etmektedir. Ancak, her üç tür siyasal katılma eylemi de, değişen oranlarda uyarılmış eylemler olmaya devam etmiştir. Siyasal katılma yerel ve yöresel değerler (hemşerilik), akrabalık, kirvelik gibi ilksel geleneksel *(primordial)* toplumsal bağların etkisi altında oluşmaya devam etmektedir. Sivil toplumun gelişmemişliğinin oluşturduğu bir ortamda ortaya çıkan bu toplumsal yapı, modern örüntüler içinde geleneksel kan bağı ağırlıklı ilişkilere dayalı bir siyasal hayat biçimine yol açmaktadır.

Güçlü siyasal örgütlerle bağlantılı yerel veya akrabalık birlikleri aracılığı ile yürütülen patronaj ilişkileri olağan siyasal katılmadan, olağandışı ve hatta baskıcı siyasal katılmaya kadar uzanan geniş bir alanda, patronaj şebekelerinin ördüğü bir çıkar ağları sisteminin hareket geçmesiyle çalışmaktadır. Bu ilişkiler ağının dışında kalarak, bireysel dürtülerle hareket edip, özgür iradeleriyle karar vererek siyasal hayata katılanlar, 1990'lar Türkiye'sinde hâlâ azınlıktadır. Bu durumda, siyasal partilerin güçlü çıkar örgütlenmelerinin desteğini aramaları ve onların da eşgüdümüyle siyasal hayata katılmaya aracılık ve hatta önderlik etmeleri söz konusudur. Tarikatlar, bölgesel dayanışma dernekleri, işçi sendikaları, odalar ve borsalar, esnaf ve tarım kuruluşları bu aşamada ortaya çıkan kitleleri seferber edici etkin kuruluşlar olarak göze çarpmaktadır. Özellikle seçimlerde oy verme, parti kongrelerinde delegelik gibi etkisi büyük ve yerine getirilmesi kolay olağan katılma türlerinde büyük rol oynayan bu kuruluşlar siyasal etki ve önemlerini korumaktadırlar. Türkiye'deki siyasal katılmanın patronaj ilişkileri etkisi altında olan, siyasal seçkinlerce yönlendirilen *(elite directed)*[19], fakat siyasal seçkinleri zorlamaktan *(elite contesting)*[20] uzak, genel görünümü itibariyle, bir kitlesel uyarılma eylemleri bütünü olduğu sonucuna ulaşmaktayız.

19-20. Bu kavramlar Ronald Ingelhart, *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton University Press, New Jersey, 1990, s. 336-370'deki anlatımdan türetilmiştir.

Ersin Kalaycıoğlu, Prof. Dr.
Boğaziçi Üniversitesi Öğretim Üyesi

HİMAYECİLİK, PARTİ VE DEVLET: TÜRKİYE'DE İSLAM'IN SİYASALLAŞMASI*

Sencer Ayata

27 Mart 1994'te yapılan yerel seçimlerde, dinci Refah Partisi Türkiye'nin 75 ilinden 28'inde belediye başkanlıklarını kazandı. 20 Ekim 1991 tarihinde yapılan genel seçimde yüzde 9,9 olan oy oranını yüzde 19'a çıkardı ve 1990'ların çok parçalı siyasal tablosunda kimi bölgelerde birinci parti oldu. Birçok Türk'ü, Türkiye'nin Batılılaşmış seçkinlerini ve yabancı gözlemcileri şaşırtan nokta, partinin en büyük iki metropolitan alandaki başarısıydı. İstanbul ve Ankara son yirmi yıldır laikliğin ve demokratik solun kalesi olarak biliniyordu. RP'nin lideri Necmettin Erbakan, partisinin zaferini, Kemal Atatürk'ün halifeliği kaldırdığı 1924 yılına kadar halifenin ikamet ettiği eski başkentin yeniden fethi olarak yorumladı. Erbakan'a göre bu sonuç, aynı zamanda, bütün Müslüman dünyasındaki pek çok reformcu için modernleşmenin simgesi olan başkent Ankara'nın da ele geçirilmesi demekti.

Bu makalede Türkiye'de siyasal İslam'ın yükselişi son dönemdeki gelişmeler ve esas olarak siyasal değişkenler çerçevesinde incelenecektir. Bu açıdan dört ana süreç arasındaki etkileşim temel önemde görülmektedir. Bu süreçler şunlardır: Merkez sağdaki partilerin dine yönelik politikaları, devlet destekli dini etkinlikler, Sufi İslam'ın etkisi ve İslamcı parti politikaları. Merkez sağdaki siyasal partilerin yürüttüğü politikalar ve çeşitli devlet kurumlarının dinci faaliyetleri, dini bilinci güçlendirme, dini kuralların uygulanma düzeylerini artırma ve kitleler arasında dini kimliği pekiştirme eğiliminde olmuştur. Öte yandan Sufi İslam ve İslamcı parti etkinlikleri, kesinlikle militan içerikte olmamakla birlikte, güçlü radikal ve köktenci (fundamentalist) eğilimler göstermektedir. Din ve devletin ayrılmasına karşı çıkmakta, toplumun ve yönetim biçiminin şeriat ilkeleri uyarınca İslamlaştırılmasında ısrar etmektedir.

Türkiye'de laiklik

1920'lerin başında, çağdaş Türk Cumhuriyeti'nin kurucu ve önderleri olan Mustafa Kemal ve yakın arkadaşları İslam'da hem olumlu, hem de olumsuz yönler görüyorlardı. İslam'ın Türk toplumunun ciddi bir parçası olduğunun, dini inancın milli birlik ve seferberlik için önemli olduğunun, dinin toplumsal ve manevi huzura katkıda bulunabileceğinin bilincindeydiler. Öte yandan, onlar için İslam aynı zamanda geleneksel bir güç, Türkiye'nin geri kalmışlığının nedeni, ulusal ideallerin gerçekleştirilmesinde engel olarak gördükleri tutucu etkilerin, hurafelerin, yanlış inanların ve dogmaların kaynağıydı. İslam cumhuriyetçi reformlarla uyum gösterdiği sürece Cumhuriyet'in önderleri İslam'ı destekliyor, modernleşmenin ana hedeflerine ters düştüğü zaman ise son derece sert tepki gösteriyorlardı.[1] Amaçları bir laikleşme programını uygulamaya sokmak ve İslam'ı modern ulus-devletle uyumlu hale getirmekti.

Cumhuriyet'in ilanından sonraki yıllarda devlet, laikleşme programı çerçevesinde bir dizi temel yasal ve kurumsal değişiklik gerçekleştirdi. Yeni rejim 1924 yılında köklü önlemler

*Makale 1996'da, Refah Partisi kapatılıp yerine Fazilet Partisi (FP) kurulmadan önce kaleme alınmıştır. (Editörün notu)

1. Allen, H., *The Turkish Transformation*, Greenwood Press, New York, 1955, s. 172, 173.



Kayseri, 1928, Harf Devrimi, *Cengiz Kahraman arşivi.*

alarak, halifeliği, dini mektepleri, Şeriat Mahkemeleri'ni ve Şeriat ve Evkaf bakanlıklarını feshetti. 1925 yılında tarikatlar ve mezhepler yasaklandı, tekkeler kapatıldı. Gene bu iki yıl içinde, laik bir Milli Eğitim Bakanlığı kurularak, eğitim birliği sağlandı (Tevhidi Tedrisat Kanunu), daha önce sözü edilen bakanlıkların yerine (Başbakanlığa bağlı) bir Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) kuruldu. 1926 yılında İsviçre Medeni Kanunu, aktarılarak yürürlüğe kondu. 1928 yılında, Anayasa'dan Türk Devleti'nin dininin İslam olduğunu belirten madde çıkarıldı. Yeni yasal sisteme, kadınlara seçme ve seçilme hakkı 1934, Arap alfabesinin Latin alfabesiyle değiştirilmesi (1928), geleneksel ve dini kıyafetlerin yasaklanması, metrik ölçü sistemi ile Gregoryen takvimin benimsenmesi gibi iddialı reformlar eşlik etti. Bu değişikliklerin amacı Müslüman kültürünün etkisini azaltmak ve geleneğin gücünü zayıflatmaktı.[2]

Laikleşme programı devletle dinin tümüyle birbirinden ayrılmasını amaçlıyordu. Devlet kamusal ve toplumsal yaşamın laikleşmesini etkileyecek din, eğitim ve kültür işlerini kontrol altına almak isteğindeydi. Yasama, eğitim ve adalet sistemi laik denetim altına alınarak din, devlet mekanizmasından dışlandı. Sultanlık, halifelik, ulema ve Sufi tarikatlar gibi güçlü yapılar dağıtılarak kurumsal İslam tümüyle çökertildi.

Dini kontrol altına alma amacı camilerin yönetiminden, yeni dini liderlerin eğitiminden ve camilerdeki vaazların içeriğinin denetlenmesinden yasal olarak sorumlu bir büronun, DİB'in kurulmasıyla ve özel kurumlarca yürütülen İslamcı faaliyetlerin bastırılmasıyla açıkça ortaya çıkıyordu. Gerçekte bu dönemde cami etkinlikleri durağanlaştı, devlet okullarından din eğitimi neredeyse kalktı. DİB'in başlıca işlevi ise İslam inancını hurafe ve "dogma"lardan temizlemek olarak tanımlandı.

Devlet yalnızca İslam'ın toplum içindeki rolünü sınırlamaya çalışmakla kalmadı, İslam'da kendi görüşüne uygun reformlar yapmak üzere adımlar da attı. Bu "arılaştırılmış" İslam'ın milliyetçi, bilimsel düşünceye sahip, geleneğe karşı bireylerden oluşan bir toplumun yaratılmasına destek olması bekleniyordu.[3] İslam öğretisinin, devletin zeki, işbirliğinden yana, yurtsever ve ahlaklı yurttaşlar yetiştirmesine yardımcı olabilmesi için, Batılı değer ve kurumlarla uyumlu kılınması gerekliydi. Devletin ideali, bireysel vicdan alanıyla sınırlanmış bir İslam'dı. Bu açıdan bakıldığında, bizzat kendisi devletle dinin kesin ayrılığını vazedecek bir İslam'ın geliştirilmesi için devletin din işlerine müdahalesi mantıksal ve zorunlu bir adımdı.

2. Webster, D., *The Turkey of Atatürk,* AMS Press, New York, 1973, s. 126-33.

3. Karpat, K., *Turkey's Politics,* Princeton University Press, Princeton, NJ, 1959, s. 271.



TETTV arşivi.

Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) iktidarda olduğu tek parti döneminde esas olarak bürokrasi ve ordudan yararlanılarak yaratılan merkezi devletin gelişmesi ve çağdaş eğitim ağının yaygınlaşması, nüfusun geniş bir kesimine yeni ve bazen güç gelen talepler dayattı. Devlet kamusal ve özel yaşamın çeşitli yönleri üstündeki denetimini artırdı, belirli toplumsal gruplar ve siyasal aktörler üstünde baskı uyguladı. Merkezileşmenin ana muhalifleri geleneksel eşraf, -devletin bir yandan geliştirmek, öte yandan da faaliyetlerini sıkı bir disipline almak istediği- burjuvazi ve kendilerine vatandaşlar ile devlet arasında da yer edinen bazı ara grup ve cemaatlerdi.[4] Batılılaşma reformları dini görevlilerin, liderlerin ve cemaatlerin gücünü hedef alıyor, bunların hukuk ve eğitim gibi kamusal işlevlerini yeni devlet kurumlarına devrediyordu. Özellikle de ek vergilerin konulduğu ve temel tüketim maddelerinin vesikaya bağlandığı İkinci Dünya Savaşı döneminde, köylü nüfus da devletin dayattığı zorunluluklardan olumsuz etkilendi. Aynı derecede önemli bir gelişme ise devlet seçkinlerinin benimsediği yeni değer, davranış ve yaşam biçimlerinin, kitleler ile yeni Batılılaşmış kentsel sınıflar arasındaki kültür uçurumunu genişletme eğilimiydi.

Merkez sağ partiler ve din

Bugün Türkiye'de çok partili rekabetçi seçim sistemi artık neredeyse yarım yüzyıllık bir tarihe sahip. Dört yıllık doğrudan askersel yönetim ve merkez soldaki CHP'nin iktidarda olduğu kısa süreler dışında, hükümet hep merkez sağ partilerin elinde oldu. Bu hükümetler, neredeyse kırk yıllık bir süreç boyunca din, politika ve toplum arasındaki ilişkilerde, tek parti dönemine göre ciddi değişiklikler yaptılar.[5]

Başlıca merkez sağ partiler; Demokrat Parti (DP) 1946-60; Adalet Partisi (AP) 1961-81 ve 1980'lerin başında, askeri darbenin ardından kurulan ve hâlâ aktif olan iki parti; yani Doğru Yol Partisi (DYP) ile Anavatan Partisi'dir (ANAP). Bütün merkez sağ partilerin devamı olduklarını iddia ettikleri ve gerek esin, gerekse meşruiyet kaynakları olarak gördükleri DP, hükümetin kapsamlı bir toprak reformu yasası önerisine karşı çıkan CHP'nin önde gelen bazı milletvekilleri tarafından kurulmuştu. Genç burjuvazi ve toplumda yeni yeni oluşmaktaki liberal unsurlar tarafından desteklenen bu yeni siyasal hareket, 1950 genel

4. Mardin, Ş., "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics," *Political Participation in Turkey,* Engin Akarlı (der.), Boğaziçi Üniversitesi Yayını, İstanbul, 1975.

5. Özbudun, E., "Islam and Politics in Modern Turkey: The Case of the National Salvation Party," *The Islamic Impulse,* Barbara F. Stowasser (der.), The Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Washington DC 1987, s. 143; İlter Turan, "Religion and Political Culture in Turkey," *Islam in Modern Turkey,* Richard Tapper (der.), İ. B. Tauris, Londra, 1991, s. 43-45.



Demokratik Parti'nin 1973 genel seçimleri afişi, *TETTV arşivi.*

seçimlerinde tek parti yönetimini sona erdirecekti.[6] DP kuruluşundan itibaren kendini, başlıca kırsal alanla, tarımsal çıkarlarla ve kır nüfusuyla özdeşleştirdi.

Merkez sağ uzun bir süre CHP rejimini baskıcı bir devlet aygıtı oluşturmak ve halkın gereksinimlerine, adetlerine, geleneklerine duyarsız kalmakla suçladı. Siyasal söylemi, yerel kültüre saygı, ekonomik ve dinsel faaliyetlere özgürlük gibi konularda yoğunlaştı.[7] Gene de DP, bir önceki rejim tarafından belirlenen temel laiklik ilkelerine sadık kaldı.

DP'nin dine yaklaşımı, İslam'ın yaşayan kültürel bir gelenek olarak Türkiye'deki ana yasal sürece dahil edilmesini içeriyordu. Bu bakış açısına göre din, toplumun bütünselliği için gerekli bir toplumsal yapıştırıcıydı. Bu aynı zamanda, Batılılaşmış seçkinlerin "laikliğine" karşı çıkan siyasal söyleme de uygundu. Dine bağlılık ile toplumsal gelişmenin birbirine ters hedefler olmadığı ve dinin, bu ilişkiyi bir karşıtlık olarak sunma eğilimindeki tek parti seçkinlerinin bir kesiminin pozitivizmini dışlamadığı vurgulanıyordu.[8] Öte yandan DP, bir toplumsal ve siyasal kontrol aracı ve ortanın solundaki herhangi bir konumu tanımlamak için kullanılan bir yafta olan "komünizm"i engellemenin bir yöntemi olarak gitgide daha çok dine başvuruyordu.[9]

Merkez sağ hükümetler, 1950'lerin başından itibaren giderek devletin dini faaliyetler üzerindeki denetimini yumuşattılar ve yeni bir siyasal iletişim ve propaganda üslubunun parçası olarak dini simgelerden, deyimlerden ve uygulamalardan yararlanılmasına izin verdiler.

Merkez sağ geleneğin birbirine sıkı sıkıya bağlı ve kalıcı iki mirasının biri ideolojik, diğeri kurumsaldı. Bu miras, laikliğin yeniden yorumlanmasını ve geniş bir İslami örgütlenmeler ağıyla yakın bağları da kapsıyordu. Merkez sağ partilerdeki liberaller din özgürlüğünün birey haklarının bir parçası olduğunu öne sürüyor ve devletin dine karşı politikalarında liberalleşmeyi savunuyorlardı. Özünde din ile devletin ayrılması ilkesine sadık kalmakla birlikte, CHP'nin dini gruplara karşı benimsediği baskıcı önlemleri eleştiriyorlardı. Liberaller, laikliğin Türk toplumunda, laik yönetici seçkinlerin gericilik ve yobazlıktan duydukları aşırı korkuyu haksız kılacak kadar yerleşmiş olduğunu savunuyorlardı. Merkez sağ partilerdeki muhafazakârlar için ise laiklik, aile ve toplum bağlarına zarar veren, gençlikte ahlaki yozlaşmaya, manevi değerlerin zayıflamasına ve topluma yabancılaşmış aydınlar arasında komünizmin yayılmasına yol açan bir ideolojiydi. Bunların tümü yalnızca dinin onarabileceği toplumsal bozukluklardı.[10] Liberallerden farklı olarak muhafazakârlar, açıkça, gerek toplumda, gerekse devlette dinin rolünün artırılmasını savunuyorlardı. Merkez sağın dine karşı yaklaşımı, 1950'lerden bu yana bu iki bakış açısının; bir yandan siyasal özgürlüklerde ge-

6. Ahmad, F. *The Turkish Experiment in Democracy,* 1950-1975, C. Hurst and Co., Londra, 1977, s. 132-3.

7. Akyol, T., "Sağın Tabanı Tavanı Yenileşmeye Zorluyor", *Vatan Millet ve Pragmatizm,* Hıdır Göktaş ve Ruşen Çakır (der.), Metis Güncel, İstanbul, 1991; Nazlı Ilıcak, "Sağda Vitrinlerle Birlikte Fikirler de Değişiyor," Göktaş ve Çakır, *age.,* s. 77-79.

nel bir genişlemeyi, bir yandan da kamusal yaşamda İslam'ın rolünün artmasını içeren garip bir bileşimi olarak doğmuş ve gelişmiştir.

Merkez sağın örgütlü dini gruplarla ilişkileri iç içe geçmiş ilişkiler, geçici ittifaklar ve uzun vadeli birliktelikler gibi biçimleri kapsamıştır. DP iktidarı sırasında (1950-1960) İslamcı gruplarla ittifaklara girilmesine, en azından ulusal yönetim düzeyinde ve bir parti politikası olarak, çok ender rastlanır. Genel uygulama, yerel dini liderler üstünde etkisi olan taşra eşrafını harekete geçirmekti. Buna karşın DP'nin ardılı olan AP (1961-1981) çeşitli İslamcı grup, cemaat ve liderlerle doğrudan ve kalıcı ilişkiler oluşturdu. Burada, kamu kaynaklarından yararlanmak ve devletten ve laik güçlerden gelen tehditlere karşı korunma sağlamak üzere bir oy ve politik destek değiş tokuşu süreci söz konusuydu. Diğer sözcüklerle, muhafazakâr etkileme AP durumunda daha belirgindi.

İslamcı unsurların herhangi bir partinin ana kanatlarından biri olması yalnızca ANAP'ta görüldü. Turgut Özal 1983 genel seçimlerinden önce bilinçli olarak ve neredeyse yalnız başına ANAP parlamento adaylarını tek tek seçerken, farklı ideolojik görüşlere sahip politikacıları aynı çatıda birleştirecek bir platform oluşturmayı hedefliyordu. Aynı zamanda örgütlü dini gruplarla ittifaklar da kurması, ANAP'ın dinci oylar üstünde neredeyse bir tekel olmasını sağladı.



TETTV arşivi.

ANAP 1983 yılında iktidara geldiğinde, Nakşibendiler politikada tek başına en önemli lobi grubu oldular. Özal'ın kendisinin de Nakşibendilerle yakınlığı vardı. Bu tarikatın üyelerine ANAP'ta yüksek mevkiler verildi. Bunlardan bazıları Özal'ın çeşitli özel ve kamusal projelerde işbirliği yaptığı eski dostlarıydı. Nakşibendi ilişkileri partiye Türkiye sınırları dışında da yararlı oldu. İhracat ağırlıklı bir büyüme stratejisinin benimsenmesi yabancı müşteri bulmak için yoğun bir çaba harcanmasını gerektiriyor, 1980'li yıllarda ise bu müşterilerin çoğu Ortadoğu'dan çıkıyordu. Körfez devletleriyle bağları olan Nakşibendilerin bölgeye Türk ihracatının artırılmasında ve düzenli petrol girdisi sağlanmasında önemli bir rol oynamaları bekleniyordu. Özal hükümetlerinin hepsinde Nakşibendi tarikatından en az üç ya da dört bakan bulunuyordu. Parlamento gruplarında çeşitli dini örgütlerle ilişkili milletvekili sayısı daha da yüksekti ve parti örgütünde tek başına en güçlü kanadı İslamcılar oluşturuyorlardı.[11] Hükümet ve bürokraside kilit konumları ellerinde tutmaları, iyi örgütlenmiş İslamcı bağlantılar ağma, devlet memurluklarına kendi üyelerini yerleştirme, kamu kaynaklarını İslamcı etkinliklere ve ticarete yönlendirme, İslamcı eğitimi ve yeni üye ve kadro eğitimini hızlandırma olanağı sağladı. 1980'lerde başta Nakşibendiler olmak üzere

8. Zürcher, Erik J., *Turkey: A Modern History,* I. B. Tauris, Londra, 1993, s. 243-244.

9. Ahmad, F., "Islamic Reassertion in Turkey," *Third World Quarterly 10,* S. 2, 1988, s. 750-769.

10. Karpat, *age.,* s. 274-278.

11. Bulut, F., *Tarikat Sermayesinin Yükselişi,* Öteki Yayınevi, Ankara, 1995, s. 376-390.

bir dizi İslamcı grup ve bağlantı ağı gerek devlette, gerekse sivil toplumda sağlam konumlar elde ettiler ve bir alanda artan güç ve etkileri diğer alanlara girmelerini kolaylaştırdı. On yılın sonuna gelindiğinde, İslamcı grupların devlet kurumlarına sızması, toplumun tavandan ve tabandan İslamlaşması, buna paralel olarak partideki İslamcı muhafazakâr kanat olan "Kutsal İttifak"ın giderek etkinliğini artırması, yalnızca muhalefet ve solcu laik aydınlar değil; varlıklı iş grupları, ordu, hatta bizzat iktidar partisinin içindeki liberaller gibi ülkede gücü elinde tutan seçkinler arasında bile kaygı yaratmaya başladı.[12]

1980'lerin sonu Türkiye'nin iç ve dış beklentileri açısından on yılın başına göre büyük farklılıklar gösteriyordu. Petrol fiyatlarındaki düşüş, ihracatın artması ve artan turizm gelirleri, ödemeler dengesinde fazlalıklar yaratmış; Avrupa Birliği (AB) ve Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü (OECD) ülkelerine oranla Ortadoğu ile ticaretin önemini azaltmıştı. Türkiye'nin AB'ye tam üyelik için başvurusu İslamcı öğenin geriye çekilmesini ve "tek laik İslam ülkesi" imajının öne çıkarılmasını gerektiriyordu. Soğuk Savaş döneminin sona ermesi, Türkiye'yi, yeni dostluklar ve ittifaklar için yüzünü eski Sovyet cumhuriyetlerine çevirmeye yöneltti. Pazar ekonomisiyle laik siyasal sistemi birleştirmiş olan Müslüman Türkiye'yi Orta Asya'daki yeni İslam cumhuriyetleri için bir model olarak gören Batı, bu girişimleri güçlü biçimde destekledi. Dinin komünizmin panzehiri olması fikri, Soğuk Savaş dönemi sonrasında önemini yitirmişti. Ülke içinde, 1980'lerin liberal ekonomisi Türkiye'nin Batı dünyasıyla artan ilişkilerini yansıtan yeni siyasal ve ekonomik değerler yarattı. Bütün bu faktörler, Türkiye'de iktidar ve iş dünyası seçkinleri açısından İslam'ın önemini azalttı.[13]

Özal 1989 yılında cumhurbaşkanı olduğunda ANAP içinde liberallerle "Kutsal İttifak" arasındaki çelişki keskinleşti. Toplumsal ve kamusal yaşamın pek çok alanında İslamcı etkinin artması, Özal'ı liberallerin saflarına itti. Cumhurbaşkanı olarak, bırakalım bir parti içindeki hizipleri, bütün siyasal partilere karşı tarafsız olması gerektiği halde, Özal, "Kutsal İttifak"ı yenmek için taraflı bir konum benimsedi. Örneğin, İstanbul'da ANAP İl Başkanlığı'na adaylığını koyan karısını aktif biçimde destekledi. 1991 yılında, "Kutsal İttifak" gerek İstanbul'da, gerekse ANAP genel kurulunda yenilgiye uğradı ve liberal grubun lideri Mesut Yılmaz parti başkanlığına seçildi. Yılmaz daha sonra başbakan olduğunda, hükümet ve bürokrasi içindeki İslamcı bağlantıların temizlenmesi için ciddi bir çabaya girişti.

Metropoliten alanların Batılılaşmış seçkinleri ve yüksek bürokratlar DP'li ve AP'li politikacılara, taşralı oldukları ve modern yaşam biçimlerine pek ilgi duymadıkları için hep üstten bakmışlardı. Bu merkez sağ politikacılar devlet kurumunun bir parçası olabilmek için daha liberal ve Batılı tutumlar geliştirmeye yöneldiler. Devlet bürokratları, teknokratlar ve iş dünyasının modern seçkinleri de, giderek ilişkilerini iktidardaki merkez partilere kaydırdılar. Bu süreç yeni bir işadamı, teknokrat, gazeteci, akademisyen ve profesyoneller katmanının önce ANAP, sonra da Süleyman Demirel ve Tansu Çiller'in DYP'sine yakınlaşmasıyla hızlandı.[14] Nitekim bu gruplar medyanın da aracılığıyla, 1993'teki parti kongresinde Çiller'in DYP liderliğine seçilmesini desteklediler, hatta buna aktif katkıda bulundular. Böylece çağdaş, Amerika'da eğitim görmüş ve kadın bir ekonomi profesörünün iktidardaki partinin başına getirilmesiyle, bu partinin eski kırsal, taşralı, muhafazakâr imajını[15] terkederek kentli, liberal, Batılı bir görünüme kavuşacağını umuyorlardı.

Çiller daha sonra başbakan oldu. Neredeyse bir yıl sonra, 1994 Mart ayındaki yerel seçim-

12. Ergüder, Ü., "Anavatan Partisi, 1983-1989", *Political Parties and Democracy in Turkey*, Metin Heper ve Jacob M. Landau (der.), İ.B. Tauris, Londra ve New York, 1991, s. 160.

13. Yeşilada, B., "Turkish Foreign Policy Toward the Middle East," *The Political and Socioeconomic Transformation of Turkey*, Atila Eralp, et al. (der.), s. 169-192.

14. Türkdoğan, O., "Aydın Muhalefeti: Yeni Sol ve Yeni Sağın Oluşumu," *Türkiye Günlüğü*, S. 16, Güz 1991, s. 29.

15. Acar, F., "The True Path Party, 1983-1989," *Political Parties*, Heper ve Landau (der.), s. 188-201.

lerde DYP'nin oyları 1991'deki yüzde 27 oranından yüzde 21'e düştü. Yitirilen oyların çoğu dinci RP'ye ve milliyetçi muhafazakâr Milliyetçi Hareket Partisi'ne (MHP) gitti.[16] Bunun olası açıklamalarından biri, muhafazakâr seçmenlerin, DYP liderliğinin liberal politikaları nedeniyle sağdaki dinci ve milliyetçi partilere kaymasıydı. Çiller'in bu duruma ilk tepkisi, merkez sağın örgütlü dini gruplarla ittifak kurma doğrultusundaki geleneksel tutumuna geri dönmek oldu. Aynı zamanda, Türkiye'nin en etkili İslam cemaati olan Fethullahçıların manevi lideri Fethullah Gülen ile kişisel bir görüşme yaparak, bunun kamuoyuna duyurulmasını sağladı.

Bugünkü durumda, kentli ve kozmopolit değer ve bağlantıları olan yeni liberal iş, kültür ve politika seçkinleri, eski üslupta, taşralı-muhafazakâr, ortanın sağı politikacılarının gücüne meydan okumaktadırlar. Destekleyicilerin bu partilerdeki liberalden muhafazakâra uzanan ideolojik yelpazenin karşıt kutuplarında kümeleşmesi, giderek merkez sağ politikaların ana çekirdeğini eritip götürmektedir. ANAP'ta 1990'ların başlarında gözlenen çalkantı ve huzursuzluklar, liberallerle muhafazakârlar arasındaki karşıtlıklar ve aralarındaki tartışmanın şiddeti dikkate alındığında, bu ikisini bir araya getirerek, merkez sağ bir partide "İslam'da kanatlar politikası" yaratma çabalarının başarısızlığa mahkûm olacağına işaret etmektedir.

Devlet ve din

Türkiye'de dinin devlet içindeki rolü, 1950'lerden başlayarak giderek arttı, 1980'lerin sonu ve 1990'larda ise bir sıçrama gösterdi. Büyük ölçüde merkez sağ hükümetlerin politikalarının bir sonucu olarak, Türk Devleti'nde İslam iki alanda göze çarpar: Dini eğitim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın faaliyetleri.[17]

Devlet denetimindeki İslamcı dini eğitim üç temel kategoriye ayrılır: Tümünün sayıları 1950'den sonra katlanarak artan ilahiyat fakülteleri, Kuran kursları ve imam hatip okulları (İHO). On beşi yeni açılan taşra üniversiteleri olmak üzere, toplam on sekiz üniversitede ilahiyat bölümü kurulmuştur.[18] Buralardan mezun olanlar hem İHO'larında, hem de laik ortaokul ve liselerde din dersi vermekte, ancak çoğunluğu özel sektörde ve devlette çalışmaktadır.

1994 verilerine göre ülke çapındaki 4.925 Kuran kursunda 5.295 öğretmen, 176.892 düzenli öğrenci ve 52.028 akşam kursu öğrencisi bulunmaktadır. Yaz kurslarına devam eden çocukların sayısı 1.326.443'e ulaşmaktadır.[19] Kuran kurslarına devlet öğretmen vermekte, diğer masrafları ise kendilerinin karşılaması beklenmektedir. Bu kurslarla ilgili iki önemli nokta vardır: Birincisi paralarının kaynağı ve bunun yurtdışından gelip gelmediğidir. İkinci nokta ise Milli Eğitim Bakanlığı'ndaki çeşitli lobi gruplarının savunduğu, Kuran kurslarından mezun olanlara ilkokul diploması verilmesi için yeni bir idari sistem kurulmasıdır. Bu, laik ilkokullara paralel olarak, hatta onların yerini almak üzere, temel dini eğitimi yaygınlaştırmayı amaçlayan daha geniş bir planın ilk adımı olacaktır.

Tümüyle devlet tarafından finanse ve kontrol edilen 466 İHO vardır. Ortaokul ve akşam okulları dahil edildiğinde buralardaki öğrenci sayısı 446.429, öğretmen sayısı ise 14.995'tir.[20] Orta düzeyde ders programları özünde laiktir, temel Kuran eğitimi haftada beş saati aşmamaktadır. Kuran, teoloji, İslam hukuku, hadis, tefsir, vaaz ve dünya dinleri tarihi ancak lise düzeyinde ortaya çıkmakta, bunlara tarih, coğrafya, Türk edebiyatı, matematik, fizik ve kimya gibi diğer dersler eşlik etmektedir. Böylece ders programının amacı

16. Devlet İstatistik Enstitüsü (DİE), *Mahalli İdareler Seçimi Sonuçları*, Ankara, 1994.

17. Dini okullar ve din görevlilerine ilişkin veri ve istatik bilgiler, DİB yetkilileri ile kişisel görüşmeler aracılığıyla ve DİB arşivinden doğrudan alınmıştır. Ankara, 1994.

18. ÖSYM, 1994.

19. DİB, 1994.

20. *Age*.

hem İslam, hem de diğer bilimlerde eğitilmiş "aydın" din görevlileri yetiştirmektir. Bu okullar, İslamcı hareket için kadro sağlamak açısından önemli olmuşlardır: Her ne kadar köktenci bir eğitim ders programının parçası değilse de, sınıf içi etkileşim, akranlar arasında fikir alışverişi ve bu okullara atfedilen kolektif dini kimlik, İHO öğrencilerini her tür İslamcı harekete çok duyarlı kılmaktadır. Mezunların yalnızca yüzde 10'u DİB tarafından istihdam edilmekte, geri kalanı ya üniversite eğitimine devam etmekte ya da diğer alanlarda iş bulmaktadır.

1950 yılına kadar DİB'in çok küçük bir kadrosu vardı. İşlevleri Kuran'ın ve İslamiyet'in temel birkaç kaynağının yayımlanmasıyla sınırlıydı.[21] Son 40 yılda DİB'nın çapı, faaliyetleri ve sorumluluklarında çok büyük bir artış olmuştur: Personel sayısı 1950'lerdeki bir-iki binden 88.533'e yükselmiş, bürokratik yapısı on ikiden fazla bölüm ve çok sayıda daire ile son derece karmaşıklaşmış, devlet bütçesinden aldığı pay ise 1990 yılında yüzde 1,23 gibi bir orana ulaşmıştır.[22] DİB'ndan Ankara'da merkezi bir örgütü, bütün il ve ilçelerde yerel örgütleri, kontrol ettiği 68.675 camide ise 63.053 imam ve hatibi bulunmaktadır.[23] Ancak daha da önemlisi, din görevlilerinin DİB'in sorumluluklarını yeniden tanımlayarak, etki alanını "inanç ve ibadet"ten, etik konularda ve dinin içeriğinin tanımlanmasında söz sahibi olacak biçimde genişletme çabaları olmuştur.

DİB kamuoyuna İslam'ın resmi versiyonunu iletmekte ve ulus-devletin değerlerini İslam'ınkilerle uzlaştırmaya çalışmakta, siyasal konularda ise sessiz kalmaktadır. Ancak DİB'den şimdiye kadar belirli bir beyanda bulunması ya da parlamentonun, hükümetin veya bürokrasinin bir kararını yorumlaması ya da buna meşruiyet sağlaması resmen istenmemiştir. DİB personeli özellikle yerel cemaat düzeyinde, kendi politik görüşlerini açıklamaktadır. Gerek kentsel, gerekse kırsal alanlarda sıradan insanlar arasında, tabanın ihtiyaçlarına yanıt verdikleri için gördükleri ciddi saygı ve prestij dikkate alınırsa, imamlar Müslüman nüfusu etkilemekte ve onların İslamcı bir dünya görüşüyle daha derinden özdeşleşmelerine destek olmaktadırlar. İHO'ları ve lise öğrencilerine burs ve yurt sağlayan İslamcı örgütler de mezunlarının mümkün olduğunca çoğunu üniversiteye sokmaya çalışmaktadırlar. Bu durum mühendislik, hukuk, tıp, işletme ve sosyal bilimler okuyan İslamcı öğrencilerin sayısında artış yaratmıştır. Daha sonra, İslamcı ilişki ağlarının yardımıyla, bu üniversite mezunlarının çoğu devlet bürokrasisine hakim, kaymakam, komiser, iktisatçı ve mühendis olarak atanmaktadır. Gerçekten de, bürokrasiye sızmak, farklı İslamcı örgütlerin devleti giderek İslamlaştırma stratejilerinin bir parçasıdır.

Tarikat, mezhep ve cemaatler

Tek parti döneminde ulemanın zayıflaması, okullarda formel dini eğitimin kaldırılması ve alternatif örgütlü dini faaliyetlerin yokluğu, Sufi İslam'ın, özellikle de Nakşibendi tarikatının Türkiye'de dinci canlanış ve köktenciliğin yükselmesinde belirgin rol oynamasına yol açtı. 1970'lerden itibaren Nakşibendi tarikatının çok sayıda dalı ve dergâhı iş dünyasında, siyasette, medyada, sosyal hizmetlerde güçlü ve aktif ağlar geliştirmeyi başardılar. Nakşibendiliğin ana gövdesindeki dergâhlardan doğan Nurcu, Süleymancı, Işıkçı ve Fethullahçı gibi dini tarikat ve cemaatler, gerek taraftar sayısı, gerekse faaliyetlerinin kapsamı açısından ana gövdeyi aştılar. Örneğin, Nur mezhebinin kurucusu Saidi Nursi'nin müritlerinden Fethullah Gülen tarafından kurulmuş bir cemaat olan Fethullahçıların şimdi Türki-

21. Kara, İ., "Cumhuriyet Türkiye'sinde Dini Yayıncılığın Gelişimi Üzerine Birkaç Not," *Toplum ve Bilim*, S. 29-30, 1985, s. 77-79.

22. Tarhanlı, İ., *Müslüman Toplum Laik Devlet*, AFA Yayınları, İstanbul, 1993, s. 138.

23. DİB, 1994.

ye'nin hemen her yöresinde kolları vardır. On binlerce yoksul öğrenci için yurtlar açan Fethullahçıların, büyük bir televizyon kanalı, yüksek tirajlı bir gazetesi ve yayınevleri bulunmaktadır. Balkanlar'da, Kafkas ve Orta Asya ülkelerinde, yerel dile ek olarak Türkçe ve İngilizce eğitim veren, iki yüze yakın prestijli okul açmışlardır. Bu tür yeni İslam örgütlerinin hemen hepsi Nakşibendi kökenli olduklarından, tarikat tartışması özellikle bu grup üstünde odaklaşmaktadır.

Sufi öğretisinin özünü, Batı'nın ve bencillik, zevke düşkünlük, tüketicilik, para ve iktidar hırsı olarak tanımlanan Batı materyalist kültürünün manevi ve politik üstünlüğünü aşmak için İslam inancının pekiştirilmesi oluşturur. Kişinin kendini böylece arıtmasını, aşırı maddi isteklere karşı direncin artırılmasını ve Müslümanların manevi iç dünyalarının güçlendirilmesini hedefler. Bireyin egosundaki bedensel, hayvansal, yırtıcı öğelere karşı verilecek büyük mücadele, cihadı ekber, yalnız başına yürütülemez. İnsanın kendisini değiştirip iyileştirmesi için bir lidere ve imanlı bir Müslüman cemaatine ihtiyacı vardır. İslamı derinlemesine bilen ve yeni bağlam ve koşullarda İslam kurallarını yorumlamakta etik kılavuz olabilecek yanılmaz bir öğretmen temel önemdedir.[24] Son yıllarda tarikat liderinin mutlak otoritesi kavramı zayıflamıştır, ama kendini dönüştürme (self reform) düşüncesi merkezdeki yerini korumuştur. Sufiler İslam'ın dış düşmanlarıyla ancak imanı kuvvetli olanların mücadele edebileceklerini varsayarlar.

Nakşibendiler, kendini değiştirme sürecinin desteklenmesinde, erdemli bir cemaatin rolünü vurgularlar. Bireyle cemaat İslam şeriatından türeyen son derece ayrıntılı davranış kuralları; ortopraksi aracılığıyla birbirine bağlanır. Böyle güçlü bir sosyal kontrol mekanizması, bağımsız özel etkinliklere fazla yer bırakmaz. Sıradan tarikat üyeleri dini ibadet ve etik konusunda ayrıntılı talimatlar veren broşürleri okur, bantları dinlerler. Toplumun İslamlaştırılması, bu ikili ve birbirini büyük ölçüde güçlendiren süreç, yani kendini dönüştürme ve ortopraksi aracılığıyla sağlanmaktadır. İslami inanç ve yaşam biçiminin yeniden canlandırılması, aynı zamanda Batı'nın değer, kültür ve kurumlarının şiddetle reddini içeren bir kimlik oluşumu sürecidir.

Tarikatlar ve diğer İslamcı örgütlenmeler hızla büyüyen bir pazar ekonomisi ve yeni bir kentsel ortam içinde bireyin yabancılaşmasını ve geleneksel toplulukların parçalanmasını önlemeye çalışmışlardır. Tarikat liderleri, müritleriyle görüşmeleri ne kadar kısa ve geçici olursa olsun, bire bir ilişkilere öncelik vermek için uğraşırlar. Aynı zamanda geniş, çeşitli ve verimli ağları vardır. Tarikatların ve İslamcı grupların oluşturdukları ağların sınırları, onların yerel, hatta ulusal cemaatlerini çok aşmaktadır. Ortadoğu, yeni Orta Asya ülkeleri ve Batı Avrupa'daki Türk göçmen işçi topluluklarıyla uluslararası ilişkileri vardır. Masonlar gibi bu örgütler de, üyelerine değişik olanaklar sunan paralel yapılar yaratarak onların ekonomik ve sosyal hareketliliğini kolaylaştırmaktadırlar.[25]

1970'li ve 1980'li yıllarda tarikatların kamu alanındaki faaliyetleri öncelikle örgütsel tabanlarını genişletme çabalarında yoğunlaşmıştı. Bu faaliyetler arasında, daha geleneksel olan kişilerle tek tek ilişki kurma yaklaşımının yanı sıra, ses ve video bantları gibi modern medya tekniklerini kullanarak fikirlerini yaymak, üye ve kadro sayılarını artırmak da bulunuyordu. Tartışma grupları ve panellerden kapı kapı dolaşmaya, video gösterilerine, camilerde vaazlara ve yazılı iletişimin neredeyse tüm biçimlerine kadar her türlü iletişim kanalından yararlanıyorlardı.[26]

24. Ayata, S., "Traditional Sufi Orders on the Periphery: Kadiri and Nakşibendi Islam in Konya and Trabzon," *Islam in Modern Turkey*, Tapper (der.), s. 236-239.

25. Mardin, Ş., "The Nakşibendi Order in Turkish History," *Islam in Modern Turkey*, Tapper (der.), s. 121-45.

26. Saktanber, A., "Becoming the 'Other' as a Muslim in Turkey: Turkish Women vs. Islamist Women", *New Perspectives on Turkey*, S. 11, Güz, 1994, s. 99-134.

Sufi bağlantılar ve örgütler, çoğu kez çalışmalarının amacını Müslümanların eğitimi olarak tanımlarlar. Eğitim, temel Kuran eğitiminden fundamentalist politik görüşlerin yaygınlaştırılmasına kadar her şeyi kapsayabilen oldukça esnek bir terimdir. "Eğitici" faaliyetler dini, siyasi, bilimsel ve sosyal konuları ele alan onlarca derginin yayımlanmasının yanı sıra, hemen her ana konuda binlerce kitap basımını, düşük eğitimlilere yönelik görsel ve işitsel medya programları üretilmesini, okul gibi formel kurumların oluşturulmasını, camilerde, evlerde ve özel toplantı yerlerinde verilen vaazları da kapsamaktadır. Bu faaliyetlerin sonucu olarak yeni bir İslamcı gazeteci, yazar, aydın seçkinler grubu ortaya çıkmıştır.[27]

Sufi cemaatler yoksul öğrencilere yardım konusunda çok aktiftirler. Devletin de katkıda bulunduğu Kuran kurslarının finansmanında önemli bir rol oynarlar. Dini örgütlenmeler, evden uzak yaşayıp da özel ev kiralayacak parası olmayan, ya da öğrenci yurtlarında yer bulamayan lise ve üniversite öğrencilerinin bu gereksinimlerini karşılamak için seferber olmuşlardır. Öğrenciler için ücretsiz yurtlar işletmekte, yiyecek ve diğer harcamalarına katkıda bulunmaktadırlar. Bu konuda özellikle aktif iki örgüt olan Süleymancı ve Fethullahçıların her birinin, yüz binin üstünde öğrenciyi barındırdıkları söylenmektedir. Bunlardan birinci grubun yurtlarını toplumdan tecrit ettiği, buralarda İslamcı kural ve normlara tam uyumu dayattığı bildirilmektedir.[28] Devlet liselerindeki öğrenciler, çoğu kez örgütlerde, iş dünyasında ve devlet bürokrasisinde kilit mevkilere sızmak isteyen dini cemaatlerin önceliklerine göre, üniversitelerde belli alanlara yönlendirilmektedirler. Ayrıca, İslamcı eğilimli üniversite mezunlarına iş sağlanmakta, bazıları lisansüstü eğitim için yurtdışına gönderilmektedir.

Diğer İslam ülkelerindeki benzer hareketlerden örnek alan Sufi örgütleri, son birkaç yıldır çabalarını, aralarından biri de eğitim olan çeşitli yardım faaliyetlerine yoğunlaştırma eğilimindedirler. 1980'lerdeki ekonomi politikaları, sosyal hizmetlere ve genel olarak refah devletine ayrılan bütçe harcamalarını kısıtlamıştır. Üstelik bu kesintiler, söz konusu hizmetlerin daha emekleme aşamasında olduğu bir ülkede, köyden kente hızlı göçün kentlerde yoksulluğu yaygınlaştırdığı bir dönemde yapılmıştır. Dinci örgütler hemen bu boşluğa atlamış, yoksullara yardım, sağlık merkezleri, gerek tedavi gerekse çocuk bakım programları sunan hastaneler örgütlemeye başlamışlardır.

Dini faaliyetlerin başarısı artık mali kaynakların artırılmasına bağlı olduğundan, Sufi gruplar çok çeşitli yerlerden elde edilen kaynakları bir havuzda birleştirmek için gitgide karmaşık ekonomik düzenlemelere girişmişlerdir. Bu kaynaklar bireylerin mütevazı bağışlarından, yerel ve uluslararası Müslüman şirketlerin, kurumların ve devletlerin, bu arada Avrupa'daki göçmen Türk işçilerinin katkılarına ve kuşkusuz kamu kaynaklarından ustaca sızdırılan paralara kadar uzanmaktadır. Birçok Sufi grubun çeşitli devlet dairelerinde bir yer edinmeye bu kadar hevesli olmasının başlıca nedenlerinden biri, suyun başını tutanlardan ne kadar fazlası onlara sadık olursa, bu örgütlere o kadar fazla ekonomik çıkar sağlanmasıdır.

1980'lerden itibaren, ekonomideki İslamcı sektör genişlemiş, büyük çaplı holdingler, mağaza zincirleri, yatırım şirketleri, bankalar ve sigorta şirketleri edinmiştir. İslamcı örgütlerin, merkezleri Körfez ülkelerinde olan çokuluslu şirketlerle ortak ticaret ve yatırımları özellikle dikkat çekicidir.[29] Bu girişimci faaliyetler, İslamcı işveren örgütlerini, işçi ve üretici kooperatiflerini, danışmanlık kurumlarını ve sendikaları kapsayan çok büyük ve karmaşık bir kurumsal altyapıyla desteklenmektedir. Sufi İslam böylece hem pazar ekonomisiyle, hem de devletle güçlü bağlar oluşturmuş, üyelerinin önemli bir kesimi büyük sıçrama

27. Saylan, G., *İslamiyet ve Siyaset*, V Yayınları, Ankara, 1987, s. 85-104.

28. Çakır, R., *Ayet ve Slogan*, Metis Yayınları, İstanbul, 1990, s. 125-40.

29. Yeşilada, B., "Islamic Fundamentalism in Turkey and the Saudi Connection," *Africa/Middle East, USFI Field Staff Reports*, S. 18, 1988; Uğur Mumcu, *Rabıta*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1987, s. 173-192.

gerçekleştirerek çeşitli düzey ve derecede işadamları konumuna gelmiş ve böylece Sufi grupların sınıfsal bileşimini değiştirmişlerdir.

Türkiye'de gelişen siyasal ortam Sufi grupları yeni ikilemler ve zıt taleplerle karşı karşıya bırakmaktadır. Tabanlarını genişletmek için İslamlaşmayı sürdürmeleri gerekmekte; ancak bunu başarmaları, büyük ölçüde, ortanın sağındaki muhafazakâr politikacılarla, devlet yetkilileri ve iş çevreleriyle ilişkilerine bağlı bulunmaktadır. RP'nin yükselişi Sufi gruplara ya RP ile işbirliği yapmak ya da ona katılmak tercihini dayatacaktır, ki her iki durum da ciddi fedakârlıklar gerektirecektir. Halen merkez sağın kendi içindeki bölünme ve iç çekişme -popülist ekonomik politikalardan liberalizme kayma ve İslamcı köktencilik tehlikesinden derin kaygı duyan liberal laik bir elitin ortaya çıkması- Sufi İslam'ın önüne sorunlar çıkarmaktadır. Üçüncü olarak ise, Sufi grupların üye sayısının artışı ve üyelerle liderler arasındaki ilişkinin değişmesi bağları gevşetmiş, hiyerarşinin tabanındakilerinin sadakatini zayıflatmıştır. Bu nedenle, Sufi grupların taban desteği ve bu tabanı harekete geçirme yeteneği, büyük olasılıkla yakın gelecekte problemli olacaktır.

Refah Partisi

RP politik parti olarak faaliyet gösteren popüler İslamcı hareketler kategorisine çok uygun düşmektedir.[30] Örgütlenmesini her biri siyasallaşmış unsurlar üzerine kurmakta; destek sağlamak için ideolojik siyasal çağrılara başvurmaktadır. Temel hedefi, İslamcı bir toplum ve devlet kurmaktır.

RP, 1972 yılında Necmettin Erbakan'ın kurduğu Milli Selamet Partisi'nin (MSP) devamıdır. MSP 1973-80 arası parlamentoda temsil edilmiş, bir kez 1974 yılında CHP lideri Bülent Ecevit'in, 1975 ve 1977 yıllarında ise iki kez AP'den Süleyman Demirel'in başbakanlığında olmak üzere üç farklı koalisyon hükümetinde yer almıştır. MSP 1981 yılında askeri yönetim tarafından kapatılmış, 1983'te RP olarak yeniden ortaya çıkmıştır.

RP'nin yalnızca üye sayısı değil, parti örgütünün yapılanması ve etkinliği açısından da diğer siyasal partilerden üstün olduğu konusunda medyada büyük ölçüde görüş birliği vardır. Gerçekten de parti, gücünü, iyi örgütlenmiş ve hızlı tepki veren üye tabanından almaktadır. Yüksek motivasyonlu, disiplinli ve partiye içten bağlı aktivistler, siyasal davalarının Allah adına bir görev olduğuna inanmaktadırlar. Yerel topluluklar düzeyinde çalışmakta, kentlerdeki her mahalleyi, sokağı, ev kümesini ziyaret etmekte, her seçmen ve ailesi hakkında tek tek bilgi edinmekte, bu verileri değerlendirmekte ve sorunlarına çözüm bulmaktadırlar. Evleri günün her saatinde ziyaret edebilen bir kadın ordusu da içinde olmak üzere, genç aktivistler, küçük topluluklara sızmakta partinin başlıca gücünü oluşturmuşlardır. Gazeteciler, parti örgütünün sanki her an bir seçim olacakmışçasına sürekli istim üstünde olduğunu, etkinliklerini özenle planladıklarını, her aktivistin ve her aktivist grubunun görevlerinin inceden inceye belirlendiğini ve bunların çalışmalarının eşgüdümlendirildiğini yazıyorlar.[31]

RP'nin taban örgütü kitleye üç temel şey sunmaktadır: Bunlardan birincisi; bireylerde, toplumda ve ülkede neyin yanlış olduğunu ve bunları düzeltmek için ne yapılması gerektiğini anlatan açık, basit, ama çok kapsamlı bir ideolojidir. İkinci olarak aktivistler, yoksullara sağlık bakımı ve tıbbi yardım, çocukların ev ödevlerine yardım, iş bulmada destek, yiyecek, yakıt ve çeşitli ihtiyaç maddeleri gibi bazı maddi çıkarlar sağlamaktadırlar. Sunulanların sonuncusu ve en önemlisi de; sıradan insanların günlük yaşamdaki zorluklarına karşı

30. Zubaida, S., *Islam, the People and the State*, I.B. Tauris, Londra, 1993, s. 50.

31. Çakır, R., *Ne Şeriat ne Demokrasi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994, s. 51-59.

anlayış, işlerine ve mücadelelerine karşı saygı ve "sempati"dir. Böylece kişisel bir yakınlık, sevgi, dostluk ve arkadaşlık atmosferi yaratılmaktadır. Çekici bir ideoloji, maddi çıkar ve sempatiden oluşan bu bileşim, işe yaramaktadır. Diğer siyasi partiler ise aynı derecede inandırıcı değillerdir. Faaliyetleri daha çok kendi çıkarlarına dönüktür, tabandaki halkın maddi ve manevi sorunlarına dikkat ve ilgileri düşüktür.

Ülke çapında RP oylarının dağılımı homojen değildir. Bölgesel, sınıfsal ve etnik farklılıklara bağlı olarak ciddi oransızlıklar, kırsal ve kentsel oy verme örüntülerinde büyük farklar görülmektedir. MSP'nin ilk kez katıldığı 1973 genel seçimlerinin analizi, partinin performansının Doğu ve Orta Anadolu'da ulusal ortalamanın üstünde, Ege, Trakya, Akdeniz, Batı Karadeniz kıyısında özellikle zayıf, İstanbul ve çevresi ile Doğu Karadeniz illerinde ulusal ortalamaya hemen hemen eşit olduğuna işaret etmektedir.[32] 21 yıl sonra, 1994'te, RP'nin oylarını toplam oyların yüzde 11,8'inden yüzde 19'una yükseltmesine karşın, bölgesel dağılım örüntüsünde bir değişiklik olmamıştır.

Partinin desteğinin bölgesel yapısı, dini ve etnik farklılıklar çerçevesinde değerlendirilmelidir. Başlıca Müslüman mezhepleri açısından durum çok açıktır: Kültürlerini laik olarak tanımlayan Alevi azınlık RP'ye oy vermemekte, bu da RP'yi hemen tümüyle Sünni yapmaktadır. Etnik açıdan RP'nin, Kürt yoğunluğunun yüksek olduğu Güneydoğu ve kimi Doğu illerinde, ayrıca dini muhafazakârlığın ve Türk milliyetçiliğinin kalesi olan Orta ve diğer Doğu Anadolu illerinde güçlü bir desteği vardır. Bu son iki yörede ekonomi yoksul, kısıtlı ve kapalıdır; buralarda yaşayanlar turizm ve 1980'lerin ihracat ağırlıklı büyüme stratejilerinin kıyı kentlerinde yarattığı refaha içerlemektedir. Gene de, giderek basın-yayın araçlarında daha görünür olmaları da dikkate alındığında, RP liderleri için, birini gücendirmeden bu farklı topluluklara seslenmenin zamanla güçleşeceği düşünülebilir.

Bazı gözlemciler, Türkiye bağlamında genelde İslamcı hareketlerin taşralılık, cehalet, yoksulluk ve gerilikle ilişkilendirilmesini reddederek, bunları özünde modern, kentli ve eğitimli bir orta sınıf olgusu olarak yansıtmayı tercih etmişlerdir.[33] RP'nin Türkiye'nin en büyük iki metropoliten merkezi olan İstanbul ve Ankara'da belediye başkanlıklarını kazandığı Mart 1994 yerel seçimlerinden beri, bu görüşü destekleyenlerin arttığı gözlenmektedir. Ancak bu konuda ciddi kuşkularım var. Birincisi, seçim sonuçları önce MSP, sonra da RP'nin, 1973'ten bu yana yapılan yedi seçimde en yüksek oy oranlarına sahip oldukları on ilin, ülkenin sosyoekonomik açıdan en az gelişmiş illeri olduğunu göstermektedir. İkincisi, aşiretlerin, yarı feodal toprak ağalığının ve geleneksel tarikat ağlarının hâlâ çok güçlü olduğu Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da, RP'nin kırsal alanlardaki oy oranları kentlerdeki kadar yüksektir. Öte yandan, RP'nin kentlerde orta sınıf apartman sakinleri arasındaki performansı, gecekondulardaki performansından çok daha düşüktür.[34] Birçok gözlemciyi yanıltan nokta, anlaşıldığı kadarıyla, artık varoşlardaki apartmanların mutlaka Batılılaşmış, orta sınıf bir konut tipi olmadığı gerçeğidir. Son dönemlerde küçük girişimciler, alt düzey memurlar, işçi sınıfından aileler ve muhafazakâr kökenli, hali vakti yerinde göçmenler varoşlardaki yüksek apartman bloklarına taşınmaktadırlar.[35] Eğitimli RP aktivistlerinin, İslamcı iş ve meslek adamlarının birçoğu da bu mahallelerde oturmaktadırlar. Son olarak, sosyal sınıf farklılıklarına bakmaksızın, büyük kentlerdeki göçmen Kürtler ağırlıkla RP'ye oy vermektedirler. Bu nedenle metropoliten alanlarda RP desteği, çok büyük çoğunlukla, kentli, alt-orta ve düşük gelir gruplarını ve Kürtleri harekete geçirmekte çok etkin olan, siyasal açıdan aktif "ikincil bir elit"e dayanması anlamında, periferal ve taşralıdır.

32. Landau, Jacob M., "National Salvation Party in Turkey," *Asian and African Studies*, S. 8, 1976, s. 64-72; Türker Alkan, "The National Salvation Party in Turkey," *Islam and Politics in the Modern Middle East*, Metin Heper ve Raphael Isreli (der)., Croom Helm, Londra, 1984, s. 102-110.

33. Esposito, John L., *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Oxford University Press, New York, 1992.

34. DİE, *Mahalli İdareler Seçimi Sonuçları.*

35. Keyder, Ç., - Ayşe Öncü, *Istanbul and the Concept of World Cities*, Friederich Ebert Vakfı, İstanbul, 1993, s. 30.



Refah Partisi'nin ve daha sonra Fazilet Partisi'nin ağır topları: T. Erdoğan, R. Kutan ve M. Gökçek MÜSİAD toplantısında.

RP ideolojisinin hareket noktası, İslam köktencilerinin İslam toplumunun zayıflığı ve geriliğinin İslam'dan değil, Müslümanların Batı'nın egemenliği altında olmasından kaynaklandığı savıdır. RP, İslam'ın yeniden canlanmasının; maneviyata dönüşü, Batılı güçlere karşı mücadeleyi, ülkenin bilim, sanayi ve askeri gelişmesine destek verilmesini gerektirdiği doğrultusundaki Nakşibendi öğretiyle görüş birliği içindedir. RP politik söyleminde "güç"e ve "hak"ka dayalı sosyal sistemler arasına bir çizgi çekmekte, gerçek İslamcı düzeni ikincisiyle özdeşleştirmektedir. Onlara göre güce dayalı bir sistem, belirsiz saldırganların tehditlerine maruz ve her an şiddetli mücadele gerektiren bir "cangıl"a benzer.

RP karşılıklı güvene dayanan, düzenli bir toplum vaat etmektedir. Bu da hayatın her yönünü ayrıntılı, adil ve mükemmel biçimde yöneten ilahi adalete (hakka) uygun yaşayarak sağlanabilir. Ellis Goldberg ilahi adaletle yönetilen bir topluluk üstündeki bu vurgunun, gerek Protestan gerekse İslam köktenciliği için tipik olduğunu ve keyfi ve mutlak otoritenin reddi paradigmasını içerdiğini savunmaktadır.[36] Nitekim, RP propagandası yoksul Müslümanı sömüren ve aşağılayan, kokuşmuş, adaletsiz toplumdaki baskıcı yönetimi eleştirir. Çözüm olarak İslam'ı savunur ve bireye bir dayanak, bir güç kaynağı, aynı zamanda da sorgusuz boyun eğilmesi gereken mutlak bir otorite sunar.

1980'lerin ve 1990'ların liberal ekonomik politikalarının kaçınılmaz bir sonucu ekonomik ve sosyal eşitsizliklerin artması olmuştur. Türkiye bugün dünyanın en çarpık gelir dağılımlarından birine sahiptir. Birçok gözlemci, işsizlik, sosyal güvenliğin olmaması, sosyal hizmetlerin kötülüğü ve gerek kentsel, gerekse kırsal alanlardaki yaygın yoksulluk gibi sorunlara işa-

36. Goldberg, E., "Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism," *Comparing Muslim Societies: Knowledge and the State in a World Civilization,* Juan R. I. Cole (der.), Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992, s. 226.

ret etmektedir. RP politikacılarının deyimiyle bu "kölelik" sistemi, Batı emperyalizminin ve Siyonist sömürünün bir ürünüdür. Bunun yerine alternatif bir ekonomik sistem, insan haklarına saygıyı ve adil bir siyasal sistemi içeren "adil düzen" getirilmelidir. RP eşitlik, sosyal güvenlik, refah ve toplumsal adalet konularını tartışmaya, söylemlerinde "popülizm"den kaçınma eğilimindeki sol partiler de dahil olmak üzere, bütün diğer siyasal partilerden daha çok zaman ve enerji harcamaktadır. RP'nin İslamcılığı, Sufi İslam'ın ve her zaman merkez sağa yakın kalan MSP'nin siyasal geleneğinden bir kaymaya işaret etmektedir. Devlete karşı yoksulların tarafını tutmak Türkiye'de bir İslamcı parti için yeni bir olgudur.

Özet olarak RP, 1980'lerde güçlü bir tabanı olan devasa bir örgüt oluşturmuştur. Diğer dini gruplar karşısında otonomisini güçlendirmiş, kimi kez onların çıkarlarını kendi çıkarlarına tabi kılmış, seçmen tabanını genişletmiş ve zengin bir propaganda mekanizması aracılığıyla yaygınlaştırılan ideolojisini radikalleştirmiştir. Parti, dini hizmetler ve yardım hizmetleri sağlayarak, ülke içi ve dışında ticari bağlar oluşturarak, hatta spor turnuvaları ve düğün törenleri düzenleyerek kurumsallaşma açısından yaratıcı ve koşullara uyum sağlamada başarılı olmuştur.

Sonuç

Bileşenlerinde önemli örtüşmeler olsa da, Türkiye'de siyasal İslam çok çeşitli ve çok merkezlidir. Otonom bir erk tabanı olan hareketlerle, kamu kaynaklarından yararlanmak için merkez sağ partilere ve laik devlet kurumlarına bağlı olanlar arasında bir ayırım yapılabilir. RP ve çok parçalı radikal İslamcı ilişki ağları bunlardan birincisine, kurumsal İslam ve Sufi gruplar ise ikinci kategoriye girmektedir. İkinci gruptakiler siyasal İslam ile laik güçlerin karşıt taleplerini, kendi örgütsel hedefleriyle uyumlaştırmakta çoğu kez güçlük çekmektedirler. Örneğin, yığınların yükselen dindarlık eğilimi devletin dini görevlilerinin güç ve prestijini artırmış, ama Sufi grupların DİB ve İHO'larına sızması otonomilerini önemli ölçüde azaltmıştır. Ayrıca, RP'nin iktidara yükselişi, devlet tarafından yasal açıdan tek dini kurum olarak tanınan DİB'nın dini yaşam üstündeki fiili tekelini tehdit etmeye başlamıştır. Laik devlet ile yükselen köktenci hareketler arasındaki ciddi bir çatışmada, tümüyle devletin himayesinde olan kurumsal İslam laik rejimin yanında saf tutmaya ve siyasal İslam'ı bir sapma olarak reddetmeye zorlanabilir.

Aynı şekilde, RP'nin güçlü bir siyasal hareket olarak yükselişi, Cumhuriyet döneminde Sufi İslam'ın tartışmasız liderlik rolünü zayıflatmıştır. RP ve eğitimli İslamcılar arasında büyük etkisi olan entelektüel gruplar, bilinçli olarak tarikat bağlarını zayıflatmayı hedeflemişlerdir. Merkez sağ partilerden böyle bir tehdit gelmemesi, ayrıca kamu yönetimleriyle ilişkilerinden sağladıkları çok yönlü çıkarlar, bazı Sufi grupları laik partileri desteklemeye yöneltmektedir. Ancak bu işbirliği büyük olasılıkla giderek radikalleşen siyasal İslam hareketi içinde onların konumlarını daha da marjinalleştirecektir.

Gerek devlet, gerekse Sufi İslam'ın RP ve merkez sağ partilere karşı tutumları kararsız olmakla birlikte, ikincisinin İslamcı hareketle karmaşık ilişkileri bulunmaktadır. Merkez sağ partiler iktidara geldikleri zamanlarda periferal kültürü, popüler dini ve değişik dini görüşleri Türk siyasetinin ana gövdesiyle bütünleştirmeye yönelik politikalar benimsemişlerdir. Öte yandan, onların dini faaliyetlere sağladıkları destek, siyasal İslam'ın yükselişine yardım etmiş ve şimdi merkez sağ partilerin toplumsal güç tabanını tehdit eden köktenci hareketleri güçlendirmiştir.

Merkez sağ blok içinde liberaller ile muhafazakârların birbiriyle bağdaştırılması zor, farklı görüşleri vardır. Liberaller bireyciliği, girişimciliği, yeniliği ve Türk ekonomisinin küresel rekabet kapasitesini vurguluyorlar. Ayrıca, devlet teşviklerini kaldırmak, devlet harcamalarını kısmak ve özelleştirme gibi kısa vadede yoksulların çıkarıyla çelişen "antipopülist" politikaları savunuyorlar. Bu olgu ve liberallerin "köylü kültürü"nü hor görmeleri liberallerin kitleler tarafından pek sevilmemesine yol açmaktadır. Buna karşılık muhafazakâr grup ve partiler, Türk taşra kültürünün eşitlikçi özelliklerine daha duyarlıdırlar. İslam köktenciliğiyle mücadele için kurumsal İslam'ın güçlendirilmesi, Sufi gruplarla yeni ittifaklar kurulması, popüler ve milliyetçi duygulara hitap edilmesi gibi görece geleneksel politikalarda ısrar etmektedirler. Muhafazakârlar yoksullara "sempati" ile, sıradan insanların günlük mücadelelerine anlayış ve sevgiyle yaklaşmakta, sorunlarına ilgi göstermektedirler.[37] Liberal yaklaşım ise medya dünyası, profesyonel ve teknokrat orta sınıf ve seçkin işadamlarının çoğunluğu için daha çekici olmaktadır.

1996 sonuna varıldığında, RP mevcut sisteme gerçek bir alternatif imajı yaratmakta ciddi ilerleme kaydetmiştir. Öte yandan, bir dizi konjonktürel ve yapısal faktörün RP'nin seçmen tabanının daha fazla genişlemesini engelleyici olacağı düşünülebilir. Önce, parti henüz İslamcı faaliyetler üstünde mutlak bir etkinliğe sahip değildir. İkinci olarak da, ülkede artan etnik gerilim ve çatlaklardan ciddi ölçüde zarar görebilir. Nüfusun beşte birini oluşturan Alevilerin gözünde RP, ilerici, demokratik, sol eğilimli Alevi kültürünü tehdit eden reaksiyoner bir güçtür. Parti, Doğu Anadolu ve metropoliten merkezlerde kendisine oy veren Kürt grupların şikâyetlerini giderek daha çok seslendirmek durumunda kalmakta, ancak RP'yi ayrılıkçı Kürtlerle işbirliği yapmakla suçlayan milliyetçi propaganda da yoğunlaşmakta ve partinin milliyetçi tabanını zayıflatmaktadır. Ayrıca, siyasal partiler arasında laikliğin anlamı konusunda büyük farklılıklar olmakla birlikte, RP dışında bütün partiler bir İslam devleti fikrine şiddetle karşı çıkmaktadırlar. Eğer gerekirse bu partiler RP'nin yenilgisi için seçim ve parlamento ittifakları, onu iktidardan uzak tutmak için de koalisyon hükümetleri oluşturabilirler.

Laikliğin en az üç temel anlamı vardır: Kamu alanı ile dini alanın birbirinden ayrılması, dini inanç ve uygulamaların zayıflaması ve dinin özel alana havale edilmesi.[38] Türkiye bağlamında, kurumsal İslam'daki çok büyük genişlemeye rağmen, fiili yönetim sürecinde bu ayrışma süreci hemen hemen tamamlanmıştır. Ayrıca, kent orta sınıfının çoğunluğu için din gerçekten de özel bir mesele olmuştur. Bugün, güçlü dini duygularına karşın Sünnilerin çoğunluğu, hatta RP'ye oy verenler için bile, aynı zamanda hem dine hem de modern Türk Cumhuriyet'ine bağlılık uzlaşabilir hedeflerdir.[39]

37. Mazlish, B., "The Breakdown of Connections and Modern Development," *World Development 19*, S.1, 1991, s. 32.

38. Casanova, J., *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Şikago, 1994, s. 211.

39. Atalay, B., *Sanayileşme ve Sosyal Değişme, Devlet Planlama Teşkilatı*, Ankara, 1983, s. 150; Sibel Özbudun, "Islam and Politics," s. 144; James Brown, "Islamic Fundamentalism and Turkey," *Journal of Political and Military Sociology*, S. 16, Güz, 1988, s. 239.

Sencer Ayata, Prof. Dr.
Orta Doğu Teknik Üniversitesi
Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

Zaman zaman dramatik kopuşların yaşandığı, Batı'daki birkaç yüzyıllık toplumsal gelişmenin ülkemizde onyıllara sığdırılmaya çalışıldığı son yüz yılın toplumsal-siyasal tarihini; Türkiye insanının kulluktan tebaalığa, oradan da yurttaşlığa doğru bir yürüyüşü olarak özetlemek mümkün.

Bu yürüyüşün neresindeyiz? Sonuna yaklaştık mı, yoksa kuyruğunu kovalayan kedi gibi, durduğumuz yerde mi dönüyoruz?

Bu kitaptaki yazılar "zor zanaat" olan yurttaşlığa doğru 75 yılda katedilen yolu, bu yolda önümüze çıkan tarihsel, toplumsal, ideolojik engelleri; ayrıca birey olarak yurttaşlık yolunda "ev ödevimizi" yapıp yapmadığımızı ve kimlik arayışımızı sorguluyor.

75 yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru kitabında on dokuz bilim insanının konuyu değişik bakışlardan, çeşitli boyutlarıyla inceleyen yirmi bir yazısı yer alıyor. Bu niteliğiyle kitap, sadece yürünen yolun değil, çeşitli renkleriyle fikirlerin ve güncel tartışmaların da bir bilançosu.

ISBN 975-7306-34-8
9 789757 306399

TÜRKİYE İŞ BANKASI
İSTANBUL MENKUL KIYMETLER BORSASI
TARİH VAKFI