TÜRKİYE'DE POLİTİK DEĞİŞİM ve MODERNLEŞME

Ersin Kalaycıoğlu
Ali Yaşar Sarıbay



ALFA



Ersin Kalaycıoğlu
Ali Yaşar Sarıbay

TÜRKİYE'DE POLİTİK DEĞİŞİM ve MODERNLEŞME

ALFA

TÜRKİYE'DE POLİTİK DEĞİŞİM ve MODERNLEŞME

Ersin KALAYCIOĞLU – Ali Yaşar SARIBAY



ALFA

TÜRKİYE'DE POLİTİK DEĞİŞİM VE MODERNLEŞME

Ersin KALAYCIOĞLU — Ali Yaşar SARIBAY

Alfa: 629
Dizi No: 023

TÜRKİYE'DE POLİTİK DEĞİŞİM VE MODERNLEŞME
Ersin Kalaycıoğlu

ISBN 975-316-284-7
Ocak 2000

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni : M. Faruk Bayrak
Genel Yayın Koordinatörü : Öner Ciravoğlu
Yayın Yönetmeni : Dr. Cahit Akın
Teknik Editör : Ebru Özel
Kapak Tasarımı : Öznur Erman
Paz. ve Satış Müdürü : Vedat Bayrak
Satın Alma Müdürü : Ali Bayrak
Sevkiyat Sorumlusu : Ömer Kırnıl
Montaj, Baskı ve Cilt : Melisa Matbaacılık
Tel: (0212) 501 97 57

Kitabın tüm yayın hakları
Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.'ye aittir.
Yayınevinden yazılı izin alınmadan kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.
Copyright © 1999 ALFA Basım Yayım Dağıtım

MERKEZ

ALFA Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.
Ticarethane Sk. No: 41/1 Cağaloğlu, İstanbul/TURKEY
Tel:
Fax: +90 (212) 519 33 00
E-mail : alfabas@doruk.com.tr

ALFA/AKTÜEL KİTABEVLERİ

BURSA
Burç Sinema Pasajı No: 34
Altıparmak
BURSA
Tel: +90 (224) 223 60 16

ŞANLIURFA
Mimar Sinan Mahallesi, 2. Sk.
No: 2/D Halk Eğitim Yanı
ŞANLIURFA
Tel: +90 (414) 312 46 80

Türkiye'de Politikbilim Disiplininin kuruluşunda büyük katkıları olan merhum Prof. Dr. Tarık Zafer Tunaya'nın hatırasında bu amaca hizmet eden tüm bilim adamlarına ithaf olunmuştur.

İÇİNDEKİLER

Prof. Dr. Tank Zafer Tunaya'nın Önsözü XI
Sunuş XIII
Giriş XV

Kısım I: Osmanlı Politik Sisteminde Varoluş Mücadelesi: Modernleşme ve Politik Değişim 1
Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Politik Değişim
Ersin KALAYCIOĞLU / Ali Yaşar SARIBAY 3
Tanzimattan Sonra Aşın Batılılaşma
Şerif MARDİN 23
Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu
İlber ORTAYLI 59

Kısım II: Politik Değişim Sürecinin Yapısal ve İdeolojik Görüntüsü 77
Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar:
Merkez – Çevre İlişkileri
Şerif MARDİN 79
Türkiye'de Çağdaşlaşma Olgusu
Niyazi BERKES 105
Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine
İlber ORTAYLI 125
Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm
Ali KAZANCIGİL 137
Atatürkçülük ya da Türk Aydınlanması
Mehmet Ali KILIÇBAY 155

Kısım III: Yönetenler ve Yönetim 163
Hakimiyet-i Siyasiye ve Millî Egemenlik: Türkiye'de Siyasal Rejimin Meşruluğunun Dayandığı Temeller
Tarık Zafer TUNAYA 165

Atatürk'te Devlet Düşüncesi
Metin HEPER 177
Türkiye'de Çok Partili Sisteme Geçiş ve Demokrasi Sorunları
Nihal KARA-İNCİOĞLU 205
Hakim Millet Kodunun Dönüşümü
Süleyman Seyfi ÖĞÜN 216

Kısım IV: Yöneten-Yönetilen İlişkileri: Politik Temsil ve Politik Örgütler 245
Siyasal Temsil Olayının Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yeri
Şükrü HALİNOĞLU 246
Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti Rejimine Geçiş
Tarık Zafer TUNAYA 252
Türkiye'de Politik Rejimin Evrimi ve Yasama Sistemi
Ersin KALAYCIOĞLU 268
Türkiye'de Değişen Seçmen Davranışları Örüntüleri
Üstün ERGÜDER 285
Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi
Binnaz TOPRAK 309
Milli Devlet – Laiklik – Demokrasi
Mümtaz'er TÜRKÖNE 319
Yargı Açısından Kuvvetler Ayrılığı ve Siyasal Kültür
Cemil OKTAY 335

Kısım V: Yönetilenler: Politik Katılma ve Politik Kültür 357
Türkiye'de Siyasal Kültürün Oluşumu
İlter TURAN 359
1960 Sonrası Türk Politik Hayatına Bir Bakış: Demokrasi-Neo-Patrimonyalizm ve İstikrar
Ersin KALAYCIOĞLU 387
İlkokul Çocuklarının Parti Tutmasını Belirleyen Etkenler
Ersin KALAYCIOĞLU / Ali Yaşar SARIBAY 413
80 Sonrası Politik Kültür
Nilüfer GÖLE 425
1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizmin Radikal Uzantısı
Yeşim ARAT 435

Türkiye'de Demokrasi ve Sivil Toplum
Ali Yaşar SARIBAY 447
Sonuç
Ersin KALAYCIOĞLU / Ali Yaşar SARIBAY 463

Yazarlar Listesi:

Yeşim ARAT : Politikbilim Profesörü, Boğaziçi Üniversitesi
Niyazi BERKES : Sosyoloji Profesörü, Müteveffa
Üstün ERGÜDER : Politikbilim Profesörü, Boğaziçi Üniversitesi Rektörü
Nilüfer GÖLE : Sosyoloji Profesörü, Boğaziçi Üniversitesi
Şükrü HANİOĞLU : Politikbilim Profesörü, Princeton Üniversitesi (ABD)
Metin HEPER : Politikbilim Profesörü, Bilkent Üniversitesi
Nihal KARA-İNCİOĞLU : Politikbilik Doçenti, Marmara Üniversitesi
Ersin KALAYCIOĞLU : Politikbilim Profesörü, Boğaziçi Üniversitesi
Ali KAZANCIGİL : Politikbilim Profesörü, Paris Üniversitesi (Fransa)
Mehmet Ali KILIÇBAY : İktisat Doktoru, Gazi Üniversitesi
Şerif MARDİN : Sosyoloji Profesörü, Amerikan Üniversitesi (ABD)
Cemil OKTAY : Politikbilim Profesörü, İstanbul Üniversitesi
İlber ORTAYLI : Tarih Profesörü, Ankara Üniversitesi
Süleyman Seyfi ÖĞÜN : Politikbilim Profesörü, Uludağ Üniversitesi
Ali Yaşar SARIBAY : Politikbilim Profesörü, Uludağ Üniversitesi
İlter TURAN : Politikbilim Profesörü, Bilgi Üniversitesi Rektörü
Mümtaz'er TÜRKÖNE : Politikbilim Doçenti, Gazi Üniversitesi

ÖNSÖZ

Siyasal Bilim, sosyal bilimler alanında genç bir disiplin olmasına karşın, insan düşüncesine yeni boyutlar kazandırmış, yeni ufuklar açmıştır. Yeni keşifler getirerek... Özellikle ülkemizde yakın zamana kadar "tabu" sayılan, monarşik inançların kalıntısı bir deyimle "hikmet-i hükümet" (tartışılmaz hükümet konuları) olarak nitelendirilen kavramları ve kurumları, insanlaştırmış ve yeryüzüne indirmiştir. **Siyasal iktidar, muhalefet, katılma, değişme, siyasal parti** v.b. gibi **Siyasal Bilim** sayesinde yasak odaların anahtarları elimizdedir.

Siyasal hayat, artık tüm özellikleri ile gözlerimizin önündedir. Tüm öğeleriyle, mikro ve makro planlarda, esrarlı bir yönü kalmamıştır. Kalanlar varsa, onları da inceleme ve keşfetme serbestliğine ve yöntemine sahibiz. Vatandaş, siyasal insan olarak, iktidar karşısında çok daha bilgili, çok daha güçlü olmuştur.

Siyasal Bilim'in tarihi var mıdır? Daha doğrusu sosyal bilimler "arkeolojisi" içindeki (terim **M. Faucault**'undur) yeri nedir ve nasıl gelişmiştir?

Soruya yanıt ararken **Siyasal Bilim**'in özgünlüğü de ortaya çıkıyor. Bir kez, **Siyasal Bilim**'in tarihi vardır ve kendisinden ayrılmaz. Tersine, onunla bütünleşir. Araştırıcı ister istemez "mukayeseli" olma durumundadır. İkinci özellik, 'yeni' nin köklerini 'eski'de aramak oluyor. İşin ilginç yönü, yüzyıllar boyunca süren oluşumların, uzmanlıkların, bu disiplinin dışında olan araştırıcıların ve yazarların eserlerinde aranmasıdır. Mirasçısı olduğu bu insanlara ve eserlerine, **Siyasal Bilimci** çok şeyler borçludur. çünkü bir yeni aedamdır ama, çalıştığı alan gökten indirilmiş değildir. **Siyasal Bilim**'ci "geçmiş"le "gelecek" bağlantısını kendi özgünlüğünde kurar.

Sosyal bilimlerin çeşitli kolları ve koridorları içinde **Siyasal Bilim**'in gelişimini çıkarmak bu alanın araştırmacıları için bir meslek ödevi olmuştur. **Eric Landowski**'nin gözlemiyle sanki "tarih disiplini tümüyle kaynaşmıştır". Bütünlülük içinde çeşitlilik oluşmuştur. Bir atasözünden yararlanılarak "ressamın dehası oturuşunda olduğuna" göre, **Siyasal Bilim**'in çekiciliği ve başka disiplinleri zenginleştiriciliği de bu özelliğinden doğmaktadır.

Anglo Amerikan üniversitelerinin öğretim programlarında, **Siyasal Bilim**, kıt'a Avrupası'na oranla epeyce kıdemlidir. Avrupa'da –özellikle Fransa'da– siyasal hayatın incelenmesi ders programlarına geç girmiştir. Parlamentoda partiler vardı ama, ders kitaplarında hâlâ basit bir dernek muamelesi görmekteydiler. Üniversite sıralarındaki genç insanlar **Kamu Hukuku, Anayasa Hukuku** derslerinde aradıklarının bulamamanın şaşırtıcılığı içindeydiler. Bu dersler, değişen bir dünyayı, siyasal hayatın olgularını ve olaylarının anlamak bakımından çok dar bir açı vermekteydiler.

Siyasal Bilim bu gereksinmeyi sağlamıştır. Çünkü bu eksiklik karşısında Kamu Hukuk. Anayasa Hukuku, Hukuk tarihi ve Sosyoloji gibi disiplinlerde, kimi "hocaların" siyasal, tarihsel, ekonomik açıları da getirmeleri bile yeterli olmamıştır.

Siyasal Bilim, önünde açılan bu geniş alanı hızla doldurmuş ve bağımsızlığını kazanmıştır. Bu kazançcın doğla sonucu olarak da yüksek öğretimde kendi adını taşıyan kurumlar (Fakülte, yüksek okul, enstitü gibi) kurulmuştur. Hatta –yine Fransa'da olduğu gibi– Hukuk Fakülteleri adlarının yanına bir de "Siyasal Bilimler" sözcüklerini eklemişlerdir.

Türkiyemizde bu çağdaş gerçek, geç ve zor da olsa, artık anlaşılmıştır.

Bu kitap bir gelişmenin ürünü ve kanıtıdır. Görevi iki genç arkadaşımız üstlenmişlerdir. Arkadaşlarımız. hayli zor olmakla beraber, bu konuları kapsayan bir kitabı yazabilirlerdi. Nitekim, bu konularda çalışmaları da vardır. Bilimsel deontolojinin temel koşulu olan kadirşinaslığın ifadesi halinde bu derlemeyi vücude getirmeleri çok isabetli olmuştur. Bu alanda "ilk" ve "tek" olan bu kitapla bir boşluğu doldurmaktadırlar.

Okuyucu bu yapıtta memleketimizde **Siyasal Bilim**'in gelişme çizgisini izleme olanağını bulacaktır. Bu alanda çalışmış bilim adamlarıyla tanışacaktır. **Siyasal Bilim**'e olan katkılarını, Türkiye'nin katkısı olarak, değerlendirelibecektir.

Böyle bir kitabın varlığı memleketimiz için gerekliydi. Bu da gerçekleşmiştir. İleriki baskılarıyla da geliştirileceğine inanıyoruz. Genç kuşaktan beklentimiz de budur.

Siyasal Bilim, insana yeni ufuklar açmaktadır. İnsan düşüncesinin bilinmezleri araması ve tartışılmaz şeyleri rasyonelleştirmesidir bu. Ve insanın insan olmasına bağlı teme özelliğidir. Roma'lı **Terentius**'un dediği gibi "**Ben bir insanım ve insanlığa ait hiçbir şey bana yabancı değildir.**"

Tarık Zafer Tunaya

SUNUŞ

Esas itibariyle ders materyali olarak hazırlanan bu kitap, çeşitli üniversitelerde kullanıldı ve kullanılmaya devam etmekte. Kitap, bu yeni içeriğiyle Türkiye'de politikanın gündemini belirleyen olaylara bağlı bir özelliğe sahip oldu. Ancak, Türkiye'deki pratik hayatın meseleleri, teorik düzeyde bu meselelerin oluşum hızına paralel bir hızda yankı bulmuyor. Bunda sosyal bilimcilerimizin somut güncel problemlere ilgisizliği değil. hâlâ bazı konuların tabu sayılmaya devam etmesi rol oynamaktadır.

Bununla beraber, Türkiye'de demokrasinin katettiği mesafe, "tabu sayılan veya görülen her bir meseleyi soğukkanlı, mesafeli, fikri ve analizi ön planda tutan bir tarzda hayata geçirecek bir birikimin varlığı, politik meselelerimizin anlaşılmasında ve anlatılmasında kendini bir güvence olarak hissettirmektedir.

Ne var ki, Kitap, Politikbilimin sahip olduğu bu birikimi tam yansıtabilmiş değil. Belirttiğimiz gibi, kitabın aranan bir ders materyali olması, bizi zamanla yarışma durumunda bıraktı ve bazı önemli konu ve çalışmaların içeriğe dahil edemememize sebep oldu. Örneğin, "Güneydoğu sorunu", kadın hareketleri, politik partiler ve seçmen davranışları ile din ve politikaya ilişkin güncelleştirmeler yapma fırsatımız olmadı.

Yeni bir baskı sözkonusu olduğunda, tüm eksiklerimizin bilincinde olarak, Kitabı yepyeni ve güncel bir içerikle ve karşılaştırmalı olarak sunmayı planlıyoruz. Bu itibarla, her türlü eleştiri ve öneri, bizi daha teşvik edici bir etkiye sahip kılacaktır.

Ersin KALAYCIOĞLU
Ali Yaşar SARIBAY

GİRİŞ

Bu kitap bir derlemedir. Bu derlemeyi hazırlarken gütmüş olduğumuz amaç Türk politik sisteminin çeşitli süreçlerini, yapılarını ve bunların gördüğü işlevleri inceleyen, bunlarla uyumlu olarak değişen politik düşünce kalıplarını araştıran belli başlı araştırmacıların yapıtlarını tek bir kaynakta toplamaktır. Bu kitabın içerdiği çalışmaların, mümkün olduğunca farklı çözümleme düzeylerinde (levels of analysis) yapılmış araştırma örnekleri olmasına özen göstermeye çalıştık. Nihayet, yalnızca politik seçkinlere ağırlık vermemeye, fakat yönetilenler ve yöneten yönetilen ilişkilerini de inceleyen araştırmalara yer vermeye gayret ettik.

Osmanlı İmparatorluğu'nun politik sistemi, meşru otorite ilişkileri açısından patrimonyal[1] özellikleri ağır basan geleneksel bir sistemdi. Ayrıca, Osmanlı politik sisteminde yönetime meşruluk temini için dinin temel, özümleyici değerler bütününü (consummatory values) oluşturduğu söylenebilir.[2] Nihayet, Osmanlı politik sistemi, politik faaliyetin ekonomik ve toplumsal faaliyetlere üstün olduğu ve devletin tüm toplumsal faaliyetleri düzenleme ve denetleme eğilimi ile bunu haklı kılacak bir düşünce kalıbına sahip olduğu bir sistemdi.

Ekonomik gücünü ve mali olanaklarını, büyük ölçüde, toprak rantı, ganimet ile vergi ve rüsuma bağlayan ve sınırlı teknolojik olanakları dolayısıyla gelişmek için askeri fetihlere gerek duyan Osmanlı İmparatorluğu'nun, Orta Çağlar boyunca, aksaksız sayılabilecek bir biçimde işleyen politik ve ekonomik sistemleri, 16. ve 17. yüzyıllardan itibaren aksamaya başlayarak 18. ve 19. yüzyıllarda çökme noktasına geldi. 18. yüzyılın sonlarına doğru, değil askeri yayılma peşinde koşmak, imparatorluğun elindeki toprakları koruyabilmesi bir sorun haline gelmişti. Örneğin, küçük fakat iyi eğitilmiş, çağdaş bir birlikle 1798'de Mısır'a sefer yapan Fransız generali Napoleon Bonaparte'a karşı, İmparatorluğun merkezi önemdeki Mısır topraklarını savunmada içine düşmüş olduğu acizlik, Osmanlı askeri gücünün artık çağdaş Batı ordularıyla kıyaslanamayacak derecede yetersiz kaldığını ayan beyan gözler önüne sermiştir. Özellikle, askeri örgütün Batı'dan gelen tehditlere karşı koyabilecek hale getirilmesi için girişilen çabalar, 19. yüzyıldan itibaren, Osmanlı politik ve toplumsal sistemlerinde büyük değişikliklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Batı'da modernleşmenin itici gücünü veya kaynağını oluşturan endüstriyelleşme yerine Osmanlı toplumunda modernleşmenin kaynağını oluşturan, öncelikle askeri eğitim sisteminde yapılan büyük değişikliklerle aske-

ri ve sivil bürokraside meydana gelen değişmeler olmuştur. Kamu görevlisi statüsünün doğuşu ve 'kul' yerine 'bürokrat' memur tipinin oluşmaya başlaması ile Babıali'nin, bir ölçüde de olsa, özerkleşmesi; evrensel hukuk ilkelerine dayalı idare ve laik yargının gelişimi ile bağımsız yargının oluşması; mülki eğitimin çağdaş hale dönüştürülmeye başlaması ve yönetilenlerin politik temsilinin meşru yönetim kalıbının tümel öğesini meydana getirmesi söz konusu olmuştur.

Yukarıda anılan gelişmeler bir yandan politik sistemin İmparatorluğun üzerinde yayıldığı coğrafi bölgeyi daha etkin bir biçimde, özellikle tren yolları ve telgrafın da yardımıyla, denetlemesini sağlarken, diğer yandan da yönetilenlerin politik sisteme yönelen istek, dilek ve beklentilerinin de 1840'ların sonundan itibaren artarak ve çeşitlenerek oluşmasını sağlamıştır. Karşılanamayan talepler, özellikle Hıristiyan nüfusun politik sisteme olan bağlılığının, daha Tanzimat Fermanı'nın ilan olduğu günlerde hemen hiç kalmadığı bir ortamda, daha kolay bir biçimde tatminsizliklere ve ayaklanmalara dönüşebilmiştir. Çok uluslu bir imparatorluğu saran yerel ulusçuluk akımları da yaygın tatminsizlik ortamında daha kolay yeşermiş ve istikrar kazanmıştır. Osmanlı imparatorluğu ne dış tehditleri bertaraf eden ne de yerel ulusçuluk akımlarını aşan bir politik bütünleşmeyi temin edememiştir.

Aşağıda seçmiş olduğumuz parçaların ilk kısmı, yukarıda çok genel hatlarla özetlemeye çalıştığımız Tanzimat sonrası politik değişmeleri inceleyen çalışmalardır. Politik ve toplumsal sistemin tekil bir özümleyici değerler sistemi olarak İslam dini etrafında düzenlemiş olması Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyılda başlayan değişiminde göz önünde bulundurulması gereken özelliklerinden birisini oluşturmuştur. Başlangıçtan itibaren modern bir politik ve toplumsal sistem oluşturma çabaları, tüm ahlaksal sonuçlarıyla birlikte dinin korunmasını veya yerine yeni bir özümleyici değerler bütünü anlamını koruyacak bir düşünce sisteminin geçip geçmeyeceği sorununu en önemli politik konulardan veya problemlerden biri haline sokmuştur. 19. yüzyılın sonlarında, o yüzyıldaki anlamıyla, yani doğrusal ilişkileri, deterministik yasaları ile "pozitif bilim", normatif gereksinme ve sorunların ussal (rasyonel) çözümlerinde, dinin yerine temel olabilecek almaşık düşünce sistemi olarak önerilmeye başlamıştır. Bu nedenledir ki, 19. yüzyıl Osmanlı politik düşüncesi ve gelişmelerini inceleyen araştırmalarda, "altın bir çağa" yeniden dönebilme umudu olarak İslam dininin esas ve uygulamalarına dönmeyi önerenlerle çağdaş Batı yaşayışına, çok uluslu, mozaik sosyo-kültürel yapısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nu ulaştıracağına inanılan ussal düşüncenin 'saf' biçimi olarak, yukarıdaki tanımıyla pozitif bilimin esas ve uygulamalarını önerenler arasında süren bir savaş ve onun çeşitli muharebeleri tefrika edilmektedir. Dikkat edilecek husus, değişim fikrinin yaratmış olduğu sonucun tekil bir özümleyici değerler sistemi yerine, farklı ve değişen içerikli değerler sistemi türünden bir düşünce kalıbı, meşruluk düşüncesi ve yönetim ideolojisine geçmiş olmamasıdır. Değişim, daha ziyade söz konusu temel ve özümleyici değerler bütününün neler olacağı ve ya ol-

ması gerektiği ile ilgilidir: İslam dininin esas ve uygulamaları mı;' yoksa, 19. yüzyıl pozitif biliminin ussal uygulamaları söz konusu düşünce sistemini oluşturmalıdır? Dolayısıyla, değişim söz konusu düşünce kalıbı ve uygulama yöntemlerine ilişkin olmayıp, daha ziyade, kalıbın içeriğinin ne olacağı ile ilgili olmuş gibi gözükmektedir.

Politik otoritenin patrimonyal yapısı 19. yüzyıla ulaşıldığında ve 20. yüzyıl boyunca aşınmış olmakla birlikte, politik modernleşme ne hızlı, ne de geniş çaplı olmuştur. Politik sistemin karşılaştığı her bunalımda (krizde) hükümetler bütün görüntü, stil ve simgeleriyle patrimonyal yönetim esas ve uygulamalarına dönmek gereksinmesini duymuştur. Hem 19. hem 20. yüzyılda patrimonyal yönetim stil ve simgelerine başvurma, eğilimi, bir yönetim kolaylığı, yöneten-yönetilen iletişimini yönlendiren bir uygulama veya bir alışkanlık olarak tekrar ve tekrar karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca, bu kalıbın bir uzantısı olarak politik sistemin sınırlarının içeriği itibarıyla zorunlu olarak politik içerikte almayan çeşitli toplumsal ve kültürel olayları veya faaliyetleri içerecek biçimde genişlemesi olgusu, 19. ve 20. yüzyılda, fazla bir değişime uğramadan sürmek eğilimindedir. Gerek Osmanlı toplumunun, gerek 1960'lara kadar Türk toplumunun yapısal farklılaşma bakımından oldukça sade bir görüntüde olmasının, yukarıda anılan eğilimi canlı tutmakta etkili olduğu düşünülebilir. Eğitim, edebiyat, sanat, spor vb. faaliyetlerin en ince ayrıntılarına kadar politik sistemin etki alanı içinde kalan faaliyetler olması gerekmediğini, en azından Batı örneklerinde görmekteyiz.

Yukarıda anılan türdeki faaliyetlerin apolitik süreçler olarak da varlıklarını sürdürebilmeleri, ne Osmanlı imparatorluğu, ne de Türkiye Cumhuriyeti için söz konusu olmuştur. Bu eğilim, yakın geçmişimizi oluşturan bir yüzyıl boyunca politik sistemin, kullanabileceği insan ve maddi kaynaklar bakımından, yalnızca çözme olanağı en fazla olan sorunlarla uğraşmasını engellemiş gibi görünmektedir. Eldeki kaynaklar ve olanaklarla bağdaşmayan boyutlardaki sorunların algılanmasını ve çözümlenmelerinin zorunlu ve gerekli olduğu izlenimini yaygınlaştırmaktan başka bir etkisi olmayan, politik sistemin yaygın bir sorumluluk alanını kapsama eğilimi, bir yandan birçok, içeriği gereği politik olması gerekmeyen konuların 'politikleşme' diğer yandan da sorunların çözülememesi dolayısıyla tatminsizlik, umutsuzluk, yabancılaşma gibi duyguların toplumda, zaman zaman bir hayli yayılmasına neden olmuştur denebilir. 18. yüzyıldan itibaren içeriği dolayısıyla politik olması gerekmeyen konuların dahi siyasal sistemin faaliyet alanına girmesi, politik katılma eylemlerinin yoğunlaştığı dönemlerde, çok geniş çaplı bir 'politikleşme' olgusunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu dönemleri izleyen "fevkalade rejim" uygulamaları sırasında da, politikleşmenin giderilebilmesi için politik katılmanın son derece kısıtlanması yoluyla 'politikadan arınma' (depoliticization) uygulamalarının yaygınlaştığını görmekteyiz. Türk siyasal hayatındaki bu gelişmeleri belirlemekte politik seçkinlerin değer, inanç ve tutumları, yöneten yönetilen ilişkileri ve iletişimi ile yönetilenlerin politik sisteme ilişkin inanç, beklenti, tutum ve yönelimlerinin farklı etkilerinin olduğunu söyleyebiliriz.

Aşağıdaki bölümlerde sunmakta olduğumuz araştırmalardan ilk iki bölümde yer alanlar 19. yüzyılda politik değişme sürecinin hız kazandığı Tanzimat dönemi ve sonrasındaki gelişmeleri çözümleyen ve politik değişme olgusunun 19. ve 20. yüzyıllarda Türk politik hayatında çizdiği genel yapıyı inceleyen araştırmalardır. Üçüncü bölümde yönetenler, dördüncü bölümde de yönetilenler açısından Türk politik hayatının gelişmelerini inceleyen araştırmalar sunulmuştur.

NOTLAR

1. *Patrimonyal otorite kavramını M. Weber'in kullandığı anlamda kullanıyoruz (Bkz. R. Bendix, Max Weber: An Intellectual Portrait, (New York, Anchor Books, 1962), s.334-360).*
2. *Geleneksel toplumların sahip olduğu değer ve inanç bütünlerinin yapısal görüntüsü ya her türlü toplumsal, politik ve ekonomik faaliyetin yönelebileceği genel amacı (veya amaçları) belirleyen, tekil, kapsayıcı ve almaşık inanç bütünlerine olanak tanımayan bir içeriktedir. Ve yahut, farklı genellikte, bir arada var olabilen, hatta bir ölçüde birbirini tamamlayabilen, farklı amaçlar ile onlara ulaşmakta kullanılacak olan araçlara işaret eden bir dizi inanç ve değerden oluşan bir kapsama sahiptir. Osmanlı politik sisteminde dinin birinci türden bir işlev görmekte olduğunu söyleyebiliriz. (Yukarıda yapılan ayırım için bkz. D. Apter, The Politics of Modernization, (Chicago,The University of Chicago Press,1965), s. 83-95)*
3. *Burada hükümet ile ifade etmek istediğimiz politik sistemde bağlayıcı kararları alan veya karar almak meşru yetkisine sahip olan kimselerin oluşturmuş olduğu yapıdır. Bu tanımın kapsamına üst düzey bürokratlar (müsteşarlar, genel müdürler v.b), milletvekilleri, bakanlar, başbakan, cumhurbaşkanı, (19. yüzyılda padişah), gibi politikroller oynamakta olanları dahil etmekteyiz.*

Kısım I

OSMANLI POLİTİK SİSTEMİNDE VAROLUŞ MÜCADELESİ: MODERNLEŞME VE POLİTİK DEĞİŞİM

TANZİMAT: MODERNLEŞME ARAYIŞI VE POLİTİK DEĞİŞME*

ERSİN KALAYCIOGLU

ALİ YAŞAR SARIBAY

GİRİŞ

Modernleşme sürecinin politik alanda ortaya çıkardığı en önemli oluşum, politik katılmanın genişlemesidir. Ancak bireyler için Politikae ilgi duyma, giderek aktif şekilde Politikaya katılma tek başına modernleşmenin varlığı ile de açıklanamaz. İnsanların politik eylemde bulunabilmeleri için, bir toplumda modernleşmeye koşut olarak politik kaynakların, politik fırsat yapısının ve politik güdülerin de bireyi teşvik edici yönde çalışması gerekmektedir.

Politik kaynak, bir birey tarafından diğer birey(ler)in tutum veya eylemlerini kendi istediği politik yöne veya amaca yöneltebilmek üzere kullanılabilecek nesnel veya öznel her şeydir. Gelir veya servet, politik deneyim, saygınlık, yüksek bir mevki sahibi olmak, hitabet vb. nitelik veya özellikler politik kaynak olarak kabul edilebilirler.[1]

Politik fırsat yapısı, politik otoriteye etkide bulunabilecek bireylerin kimler, diğer bir deyişle hangi niteliklere ve ne tür toplumsal özgeçmişlere sahip kişiler olacağına ilişkin yasal, toplumsal ve politik düzenleme ve kuralların bütünüdür.[2]

Her politik sistem, o sistemde yoğunluk dereceleri değişen politik faaliyetlerde bulunabilecek bireylerin kimler olacağını yasal ve/veya politik sınırlamalarla belirler. Gerek anayasalar, gerek oy hakkı, politik partiler ve derneklerle ilgili yasal düzenlemeler, bu sınırları belirleyen başlıca kaynaklardır. Ayrıca, politik sistemler, o toplumdaki politik yaşam anlayışının, toplumsal yapı ve politik kültürün bir gereği olarak politik eylemde bulunacak bireyde ne gibi niteliklerin veya bireysel özelliklerin mevcut olacağını belirlerler. Böylece fırsat yapısı aynı zamanda politik kaynakların neler olabilecekleri hakkında da bazı sınırlamalar getirir.[3]

Politik kaynaklar ve politik fırsat yapısı bireyin politik yaşama katılması için gerekli, fakat yeterli etkenler değillerdir. Bireylerin politik yaşama katılabilmeleri için hem politik gücü hem de politik yaşama katılma fırsa-

* Tanzimat Dönemi'ndeki arzuhallerin taranmasına yardım etmek lütfunda bulunan Dr. Şükrü Hanioğlu'na teşekkürü bir borç addetmekteyiz.

tının varlığı hakkında bilişsel (cognitive) bir hazırlığa sahip olmaları da şarttır., Bu hazırlığa ilişkin yönelim, eğilim beklenti ve tutumların tümü politik güdüyü oluşturmaktadır.[4]

İşte, modernleşme olgusunun en önemli sonuçlarından biri olan politik katılmanın gerçekleşmesi için politik kaynakların yeterli ölçüde; politik fırsat yapısının politik kaynakların kullanılmasına uygun; nihayet bireyin politik katılmaya kendisini hazır kılan bir güdüye sahip olması gerekmektedir. Bütün bu etkenlerin bir arada çalışabilmesi için kuşkusuz ki, politik kültürde de katılımı teşvik edici öğelerin yerleşmesi yönünde bir değişim olması gerekmektedir.

Modernleşme süreci içinde politik katılmanın giderek genişlemesi politik sistemi karşılanması gereken farklı, yoğun taleplerle karşı karşıya bırakacaktır. Bu, bir anlamda modernleşen politik sistemlerin hemen hepsinin sahip olduğu temel problemdir: Politik sistem kendisini değişen taleplere uyarlayabilmekte midir, uyarlayamamakta mıdır? Bu sorunun yanıtı, aynı zamanda, modernleşmeye koşut olarak politik değişmenin gerçekleşip gerçekleşmediği ile de ilintili bulunmaktadır.

Eğer politik sistem, yeni yetenekler edinerek kendisine iletilen talepleri karşılayabiliyorsa, o toplumda politik gelişme olayından da söz etmek mümkündür.[5] Bu bakımdan, politik sistemin değişen taleplere karşı kendisini uyarlayabilip uyarlayabilememesi; veya sürekli yeni talepleri ve yeni örgütlenme biçimlerini politik karar almada dikkate alıp almaması politik değişmenin içerdiği en önemli problemdir.[6] Her politik sistem, bu problemle baş edebilmede fizik zor (coercion) kullanımı ile ikna etmenin fonksiyonu olan bir kontrol kapasitesi kullanmaktadır.[7] Kuşkusuz, yönetenlerin yönetilenlere karşı sorumlu olduğuna dair bir ideolojinin yaygınlık kazanmış olduğu sistemlerde, kontrol kapasitesinin işletilmesinde ikna öğesi daha ağır basmaktadır.

Tüm politik sistemde politik süreç, yönetenler ile yönetilenler arasındaki etkileşimden kaynaklanır ve bu etkileşimin içerdiği özellikler o toplumun Politika örüntüsünü meydana getirir. Modernleşen her ülkede politik değişmenin bu örüntüye kattığı boyutlar, dolayısıyla politik sisteme kazandırdığı özellikler, farklılaşma bütünleşme (integration) ve merkezileşmedir. politik yapının özgül politik roller ve kurumlara sahip olması, bu rol ve kurumların bir bütünsellik (karşılıklı bağımlılık) içinde fakat aynı işlevler görmesi farklılaşma olarak adlandırılmaktadır. Merkezi yasal, yönetsel ve politik faaliyet alanlarının giderek yayılması ve toplumun tüm alan ve kesimlerini kapsaması bütünleşmeyi meydana getirmektedir. Nihayet, potansiyel politik iktidarın daha geniş gruplara sürekli olarak yayılması ise merkezileşme boyutunu ortaya çıkarmakta ve bununla beraber, politik değişme politik iktidar ve politik kaynakların herhangi bir atıf grubuna bağlı olmadan hareket serbestisi kazanması olgusuna da yol açmaktadır.[8]

Bu çerçevede, modernleşmenin politik sistem üzerindeki etkilerine bakabilmek için Politikae ne gibi bir anlam yüklediğimizi de belirtmemiz gerekmektedir.

Politik tanımlar genellikle iki taraf, grup, yapı veya birey arasında oluşan bir ilişkiyi içerir. Bu iki taraftan biri tüm toplum için bağlayıcı kararlar alma iktidarına ve/veya bu kararlara uygun davranılması için fiziksel kuvvet kullanma güç ve meşru yetkisine sahiptir. Bu taraf, grup veya bireyleri ifade etmek için kısaca yönetenler veya politik otoriteler diyebiliriz. İkinci taraf ise yönetenlerin buyruğuna maruz kalan, onların buyruklarına rıza gösterip göstermeme durumunda olan toplumun üyeleridir. Bu taraf, grup veya bireylere de yönetilenler adını verebiliriz. Politikadan bahsetmek, minimumda yöneten-yönetilen ilişkisinden bahsetmek demektir. Minimumda diyoruz, çünkü Politikain yöneten-yönetilen ilişkisinden ibaret olduğunu iddia edecek değiliz. Ancak, politikadan bahsedildiği an, en azından, bir toplumun tümü için bağlayıcı kararlar alma yetkisine sahip olanlarla (yönetenlerle), onların yönetimine rıza gösterenler (veya göstermeyenler) (yönetilenler) arasındaki bir ilişkiden bahsetmekte olduğumuzu vurgulamayı amaçlıyoruz. Politika, genellikle karmaşık bir yapı içinde çeşitli roller oynayan yönetenler arasındaki ilişkileri, etkileşim ve koalisyonlar biçimindeki yapısal oluşumları yönetenler arasına katılmaya çalışan, yönetenleri etkileyebilmek için yarış veya mücadele edenleri, politik kararları alma sürecini, politik kararlara boyun eğme veya eğmemeyi ve politik faaliyetten soyutlanmaya çalışmayı ve tam bir kayıtsızlık veya ilgisizlik içinde bulunmayı da içerebilecek kapsamda bir kavramdır. Nihayet, politik sistem yöneten-yönetilen ilişkilerinin oluşturduğu yapı, ilişki ve süreçlerin karşılıklı etkileşimlerinden oluşmuş bir bütün anlamını taşır.[9] Modernleşmenin politik sistem üzerindeki etkilerini incelemek, yukarıda sözü geçen bütünün çeşitli unsurlarının ve bu unsurların değişim süreçlerinin incelenmesi anlamına gelir. Politik sistem aynı zamanda sürekli olarak etkilendiği ve etkilediği bir çevre içinde konumlu olan bir yapıdır.[10] Çeşitli unsurların karşılıklı olarak işlevsel bağımlılığının oluşturduğu bir bütün olan sistem, öyle bir yapıdadır ki herhangi bir parçasında meydana gelen değişim, diğer tüm parçaların değişmesine yol açar. Dolayısıyla, modernleşme gibi toplumsal sistemi büyük çaplı değişime uğratan bir olay ortaya çıktığında politik sistemin birden fazla yapısal unsuru bundan etkilenecektir. Modernleşme, ister ekonomik sistemde endüstriyelleşme, ister mali sistemde bir yeniden örgütlenme, ister askeri yapıda ve örgütlenmede bir değişim dolayısıyla başlasın, politik sistemin tümünde değişimlere yol açacaktır.

Buraya kadar çizmeye çalıştığımız teorik çerçeveyi kullanmak suretiyle, modernleşme sürecinin yakın geçmişimizde karşılaşılan en önemli aşamalarından birisini oluşturan Tanzimat döneminin Osmanlı politik sistemi üzerindeki etkilerini, aşağıdaki satırlarda incelemeye gayret edeceğiz.

TANZİMAT DÖNEMİ ve POLİTİK YÖNETİM

Osmanlı politik sisteminin karşılaşmış olduğu tehditlerle başa çıkmada zorluk çekmeye başlaması, Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile başlayan dönemden çok öncelere rastlar. Toprak rantı ve yayılma siyasası üzerine ku-

rulmuş bir mali yapının, askeri yenilgiler ve onları izleyen büyük toprak kaybıyla birlikte sarsılmasına çare arayışları, on sekizinci yüzyıl boyunca da, özellikle Batı Avrupa'nın askeri örgütünü; ve eğitim programlarını Osmanlı ordusuna uyarlama gayretleri Tanzimat Fermanı'ndan önce ortaya çıkmıştır. Nihayet, bir düşünce olarak Batı Avrupa'nın, özellikle Fransa ve/veya Avusturya'nın model alınarak, Batı düşünce ve teknik gelişmelerinin Osmanlı toplumuna uyarlanması fikri de on sekizinci yüzyılda izleri görülen bir olgudur. Dolayısıyla, Tanzimat, Osmanlı İmparatorluğu'nda reformların düşünülmeye başladığı ve hatta uygulamaya konulduğu ilk dönem olmamıştır. Tanzimat daha önceleri de var olan Batıcılık, askeri reform, mali sorunları çözme, yönetimde yenilik fikirlerinin bir aşaması olarak bazı politik uygulama ve gelişmelerin başlangıcıdır.[11]

Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşme Batı Avrupa'daki gibi endüstri devrimi ile bir arada, onunla sıkı sıkıya bağlı bir süreç olarak ortaya çıkmamıştır. Askeri yenilgi, toprak kaybı ve hazinede büyüyen açık yüzünden oluşan tehdidi ortadan kaldırmanın çaresini arayan politik otoritelerin giriştikleri yenilik çabaları ve Batı Avrupa'ya özgü düşünce ve fikirlerin Osmanlı toplumunda, yavaş da olsa yayılması ve özellikle Babıâli'de görev yapanların önemli bir kısmı tarafından benimsenmesiyle, Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşme olgusu ortaya çıkmıştır.[12]

Modernleşmenin bir politik sistem üzerindeki etkilerini incelemek için, mutlaka politik sistemin herhangi bir unsuru üzerindeki etkilerinden başlamak gerekmemektedir. Ancak Osmanlı politik sisteminde söz konusu etkilerin hükümet yapısı üzerinde olanlarına tarih araştırmacılarınca daha büyük bir önem atfedildiği görülmektedir. Gülhane Hattı'nın ilanı ve onu izleyen uygulamaların, Babıâli'de yüksek düzeydeki memurlar ve onların himayesindekilerin girişimleriyle yapılmış olan yasa ve uygulamalardan oluşması, Tanzimat'ın hükümet yapısı ve idare örgütünde oluşturduğu değişimlere dikkatleri toplamıştır. Ayrıca, resmi belgelerdeki bilgilere ulaşmanın görece kolaylığı da bu ilginin yoğunluğunu arttırmış olsa gerektir. Oysa modernleşme gibi büyük çaplı bir olgunun etkileri idari örgütle sınırlı değildir.

Tanzimat döneminin hem yönetim yapısı, hem de yönetim zihniyet ve/veya stili üzerindeki etkisi büyük çaplı olmuştur. Öncelikle, Babıâli'de görev yapmakta olanların Padişah'ın mülkü olarak addedilmelerinin sonucunda keyfi bir biçimde Saray'ın hışmına uğramaları veya katledilmeye kadar varan cezalara çarptırılmaları keyfiyeti, Tanzimat'la birlikte yerini yasal temele oturan bir suç/ceza ilişkisine bırakmaya başlamıştır. Mutlakiyetçi bir yönetimin keyfi uygulama ve cezalandırma sistemi yerine yasalara dayalı ve mümkün olduğunca keyfi olmayan ve hukuktan kaynaklanan temellere dayalı bir yönetim oluşturma çabaları böylece başlamış olmaktadır. Bu gelişim, ileride, bilindiği üzere, meşruti bir sisteme de yol açacaktır. Babıâli için müsadere ve "Politikaen katl" uygulamalarının ortadan kaldırılması önemli bir adımdır. Böylelikle kul statüsünden kurtuluş veya yasaların sınırladığı alan içinde yetki ve haklara sahip, suç ile ceza arasındaki ilişkilerin genel kurallar çerçevesinde düzenlediği bir yapı veya ortamda görev ya-

pan memur statüsüne ulaşma veya bürokratlaşma olanağı doğmuş bulunmaktadır. Bu tür bir değişme hem idari ve politik faaliyetlerdeki riskleri azaltmış, hem de kamu bürokrasisinin oluşumuna olanak sağlayacak düzenlemeleri mümkün kılmıştır. II. Abdülhamit yöntemine kadar geçen elli yıla yakın süre içinde Babıâli'nin, Saray'ın dışında, özerk ve bir dizi politikayı oluşturabilen, uygulamasını biçimlendirebilen ve denetleyebilen bir güç odağı haline gelmesi, böylece söz konusu olmuştur.[13]

Memur statüsünün doğuşu dışında ve daha makro düzeyde, yürütmenin yapısında büyük çaplı değişmeler ve başansızlıklar ölçüsünde düzenleme ve yeniden düzenlemeler Tanzimat döneminin temel görüntüsünü meydana getirmişlerdir. Dahiliye, Hariciye, Adliye, Maliye, Ticaret, Ziraat, Maarifi Umumi ve Nafıa Nezaretlerinin oluşturulması ,bu döneme rastlamaktadır. Her nezaretin yapmakta olduğu faaliyetler ve bunlara paralel olarak geliştirmiş olduğu uzmanlık alanlan ve kuruluşlar, işlevlerde etkinliği amaçlayan bir yapısal düzenleme çabasına işaret etmektedir.[14] Batıdan esinlenilmiş olsa da, politik sistemin çevreden gelen .etkilere yanıt verme telaşının bir sonucu olarak özellikle Maliye, Hariciye ve Adliye Nezaretlerinin oluşumu dikkat çekicidir. Ayrıca, çağdaş ölçülerde bir filo oluşturmak endişesi ve Abdülmecit zamanında girişilen çabalar 1866 yılında bir Nezareti Bahriye'nin kurulmasına yol açmıştır.[15] Yine ulaşım ve haberleşmede kolaylık temini için, daha sonraları, bir Nezareti Nafıa'nın 1870 yılında kurulması, politik sistemin çevresiyle olan etkileşimi düzenleme çabasına bir örnek olarak sunulabilir.

Tanzimat döneminde idari yapının ve yürütmenin giderek karmaşık bir yapı haline geldiği göze çarpmaktadır. Bu gelişime paralel olarak hükümetin artan sayı ve özgüllükte işleve de sahip olmaya başladığı görülmektedir. Merkez, politik sistemin kenarıyla daha yoğun bir dizi ilişki içine girmeye başlamıştır. Yöneten-yönetilen ilişkileri de daha karmaşık bir yapıya doğru değişmiştir. Ortaya çıkan geniş faaliyet alanı ve yeni idari kurumlar, bu kurumlarda görev yapmakta olanlann da onlarla ilişkide bulunan ahalinin de davranış ve etkileşimlerini düzenleyecek yeni kurallara gerek göstermiştir. Kaldı ki, padişahın keyfi yönetimini sınırlandırmak için atılabilecek en önemli adım olan evrensel, yazılı hukuk kurallan oluşturulması, uygulanması ve kabulü, yukanda söz konusu edilen kurallann da oluşmasını sağlayan bir nitelik taşır. Evrensel hukuk kurallannın oluşturulması, düzenli bir biçimde uygulanması ve padişahın onlarla sınırlı veya bağımlı bir şekilde hareketinin sağlanması, keyfi yönetimin son bulmasıyla eş anlamlıdır. Bu nedenle Tanzimat döneminin ilk ve en yoğun çabalara sahne olduğu alanın kanunlaştırma faaliyetleriyle ilgili olması hiç de şaşırtıcı değildir. Nitekim, Hıfzı Veldet (Velidedeoğlu) "Tanzimat'ın çeşitli cepheleri arasında en mühim olanı şüphesiz onun hukuk cephesidir. Tanzimat, Osmanlı Devleti'nde o zamana kadar hüküm sürmüş olan 'keyfilik'ten 'hukuki'liğe, 'kanunsuzluk'tan 'meşruiyet'e 'emniyetsizlik'ten 'emniyet'e, geçişi ifade eder. Gülhane Hattı baştanbaşa bu ruhla doludur"[16] derken, Tanzimat'ın en önemli destekçisine, Babıâli'ye yaptığı en büyük katkıya işaret etmektedir. "Os-

manlı Devleti'nde de en basit suçlar için idam cezaları, hoşa gitmeyen en küçük bir hareket için mal müsadereleri adi vukuat meyanına girmiş ve bütün bunlar güya din kaidelerinden çıkanlan fetvalara istinat ettirilmiştir. [17] Geleneksel otorite ilişkilerinin egemen olduğu hiçbir politik sistemde, hükümdarın keyfi kararlarına set çekebilecek etkin bir sınırlayıcı mekanizma söz konusu değildir. Hükümdar bir konudaki keyfi kararı önce verip, sonra bunun meşru olduğuna dair geleneklerden destek arayabilmekte, eğer geleneği temsil eden bir zümre veya sınıf söz konusuysa (ulema gibi)', ondan, çeşitli yollarla destek her zaman temin edilebilmektedir.[18] Bu nedenle, can ve malından hiçbir biçimde emin olamayan ve Padişahın kişisel mülkü addedilenlerin (kulların) can ve mal emniyetinin sağlanmasının mümkün olduğunu Batı ile temas suretiyle anlamalanndan itibaren, Tanzimat uygulamalarını oluşturmalan şaşırtıcı değildir. Üstelik, evrensel, yazılı hukuk kurallarının varlığı sayesinde, bireyle devlet, bireyle birey arasındaki ilişkilerin belirgin ve seyri önceden tahmin edilebilir bir hale dönüştürülmesinin hem Osmanlı imparatorluğu içindeki, hem de Batı'yla olan ticaret ilişkilerinde önemli kolaylıklara yol açmış olması doğaldır.[19] Nitekim, Tanzimat Fermanı'nda da iktisadi gelişme ve iktisadi faaliyetin geliştirilmesi zorunluluğu ile banka gibi yeni kurumların oluşturulmasının gereğine ve iktisadi yapının yeniden düzenlenmesinin önemine işaret edilmektedir.

Nihayet, evrensel yazılı hukuk kuralları aracılığıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun yerel ve bölgesel olarak veya şahıslara göre farklılık içeren hukuk kural ve uygulamaları yerine, yönetimde kolaylık getiren bir adım da atılmış olmaktadır.[20] Böylece Osmanlı politik sisteminde temel bir değişim ortaya çıkmış, egemenlik ilişkilerinde meşruluğun tanımı değişmeye başlamıştır. Otorite ilişkisi açısından incelendiğinde, yönetenin (hükümdann) buyruk verme ve yönetilenin (ahalinin) itaat etme nedeni dinsel ve örfi içerikli gelenekten, "hukuk nizamını tesis edici muayyen ve kati kaidelere"[21] dönüşmeye başlamıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nda politik otoriteye ilişkin yapı geleneksel bir çerçeveden sapmaya Tanzimat'la birlikte başlamıştır. Bu değişimin Tanzimat döneminin sona eriş tarihi olarak kabul edebileceğimiz 1877 veya 1908 gibi tarihlerden sonra da tamamlanmış olduğunu söylemek güçtür. Ancak, yasal/ussal otorite olarak ifade edilebilecek bir otorite ilişkileri çerçevesini geliştirme çabalannın ilk büyük çaplı ve somut örneği böylece Tanzimat'la birlikte vücut bulmuştur.

Belirli ve evrensel yazılı hukuk kurallarının, sınırlı da olsa Tanzimat'la birlikte uygulanmaya başlaması, salt yeni bir hukuk sistemi uygulaması anlamını taşımamıştır. Ancak yerel, bölgesel ve kişisel farklılıklar içeren bir hukuk sisteminde girişilen bu uygulamanın somut bir politik anlamı olmuştur. Bu anlam yerel ayncalıklann bir yandan ortadan kaldırılması, diğer yandan da merkezin artan bir oranda varlığının hissedilmeye başlanmasıdır. Yerel, bölgesel veya kişisel farklılıkların hukuk sistemindeki varlığı, bu bölgelerdeki yönetimin merkezden olabildiğince bağımsız yerel iktidar kaynaklarınca yürütülmesi ilkesinin kabulü dolayısıyla söz konusudur. Tanzimat'la birlikte amaçlanan evrensel hukuk kurallarının uygulanması, daha etkin vergi toplanma-

sı, ussal yönetim gibi çabalar merkezin güçlenmesi sonucunu doğurmaktadır. Güçlenen merkez ise kenarda kendisini daha fazla hissettirmek durumundadır. Evrensel yazılı hukuk kurallannın uygulanması ve uygulananın denetimiyle de olsa merkez kenara daha fazla nüfuz edebilecektir. Yerel otoriteler de daha yakından denetlenmeye başlanabileceklerdir. Bu yerel otorite ve ayncalıklann kaldınlması veya varlığının tehdidi anlamı taşımaktadır. Yerel otoritelerin iktidarlannın azalması ise, ona bağlı olan servet ve saygınlıklannı da yitirmeleri sonucunu doğurabilecektir. Son yıllarda yapılan birçok araştırma güç (iktidar), servet ve saygınlık kaybını önlemek için saldınnın bile mümkün olduğuna işaret etmektedir.[22] Taşıdığı bu anlam itibanyla Tanzimat'in uygulandığı bölgelerde yarattığı tepkilerin her fırsatta, merkezin nüfuzuna karşı koyma biçiminde ortaya çıktığı görülmektedir. Örneğin, yerel meclislerin varlığı böyle bir fırsat temin etmiş ve yerel nüfuz ve servet sahipleri meclislerde egemen olmuş ve statükoyu korumak için orada faaliyet göstermişlerdir: "Ne milletin temsili, ne de iç işlerini kendi kendine idaresi diye bir şey vardır. Bir kelime ile hiçbir şeyin kesin bir düzeni ve nizamnamesi yoktur. Bunun yerine sağduyu, örf ve âdet hâkimdir. Otorite kendiliğinden tabii olarak en zengin ve en kabiliyetliye ait olur.... Tanzimat Politikaine karşı olan ulema da bu meclislerde muhafazakâr ağalar yanında yer almakta, bazı yerlerde halkı açıkça isyana teşvike kadar gitmekte idi."[23] Evrensel yazılı hukuk kurallannın çeşitli alanlarda uygulanmaya başlaması ve laik yargının oluşumu, Batı tipi eğitim kurumlannın yayılmaya başlaması ile birlikte ulemanın da kolayca modernleşme karşıtı safta toplanması sonucunu doğurmaktaydı. Unutulmamalıdır ki bir dizi evrensel hukuk kuralının oluşturulması veya yasalaşması ve kamuya ilanı onlara uygun olarak davranılması sonucunu kendiliğinden doğurmaz. Eğer söz konusu kurallann uygulama, kapsamına giren birey ve gruplar onlan benimsemezlerse, uygulamanın kurallarda içerilenlerden ve beklenenlerden çok daha farklı sonuçlar vermesi adeta kaçınılmazdır.[24] Eski hukuk normlannın geçerli olmaması, ve yenilerinin bağlayıcı olarak genel kabul görmemesi halinde normsuzluk (anomie) belirgin bir hale gelecektir. Merkezin kenardaki varlığının ve müdahalelerin böyle bir ortamda artış göstermesi ise, bireylerin hem güç, servet ve/veya saygınlıklannı korumak, hem de anomie dolayısıyla oluşan genel bozulma görüntüsü nedeniyle tepkileri biçiminde olmuştur. Bu tepkiler özellikle eskiden beri var olan, ahenkli ve doğal olarak kabul edilen düzeni korumak olarak ifade olunan bir "haklılık" anlayışından kaynaklanmaktadır. Ancak, özellikle Balkanlarda yaygın olan uluslaşma duygusu ve eğilimi, çeşitli büyük ve komşu devletlerce de desteklendiğinde, yukanda belirtilen anomienin aynlık talep eden ayaklanmalara yol açması da zor olmamıştır. 1840 ve 1850'lerde görülen ayaklanmalar buna örnek olarak verilebilir[25].

Yerel, dinsel, etnik vb. otoriteler yerine, hepsine egemen ve bu anlamda ulusal, tek bir politik otoritenin tesis edilebilmesi, saray ve Babıâli'nin sınırlı gücü; yerel dinsel ve etnik otoritelerin nüfuzu, direnişleri ve yaygınlaşan anomie nedeniyle Tanzimat döneminde gerçekleşmemiştir. Ancak tüm politik sistem için, özellikle 19. yüzyıl sonlarına doğru anlam ifade et-

meye başlayacak bir başka gelişme ortaya çıkmıştır. Merkezde var olan Batıcılık veya' Modernleşme taraftarlanyla, Statükocular veya Muhafazakârlar ikilemi Tanzimat'ın uygulanmasıyla birlikte önem ve anlam, yavaş yavaş taraftar kazanmaya başlayan bir ayırım oluşturmaya başlamıştır.

Bu ayınmın somut, düzenli bir kalıp haline dönüşmesi ancak 19. yüzyıl sona ererken olmuş ve söz konusu kalıp II. Meşrutiyet dönemiyle birlikte büsbütün geniş bir kapsam kazanmaya başlamıştır. Bu iki grubun düzenli bir yapı kazanmaya başladığını Ed Engelhardt, Cevdet Paşa, Z.F. Fındıkoğlu, R. Galip Okandan tarafından onlara fırka (parti) veya grup olarak yapılan atıflardan da anlayabiliriz. Ancak bu iki grup Tanzimat döneminde sınırlı sayıda üyeye sahip birer hizip görünümündedir. Modernleşme-Statüko farklılaşması politik eğitimleri, uygulanacak politikan, politik etkileşimleri ve bağlılıkları etkileyecek bir temel, somut, düzenli ve sürekli bir eksen olarak Türk politik sistemine Tanzimat'la dahil edilmiş bulunmaktadır. Bu eksenin etrafında Modernleşme-Statüko uygulamalan çatışma ve yarışması adeta bir devri konjonktüre neden olmuşa benzemektedir. Bu nedenle birleşen çeşitli ve yukanda sayılmaya çalışılan tepkiler Osmanlı İmparatorluğu'ndaki modernleşme hareketlerinin monoton ve sürekli bir karakter kazanmasını engellemiştir. Böylece bir dönem için görülen mali, idari, politik, hukuki yenilik çabalarını, onlann içerik veya üslup olarak terkini içeren bir eskiye dönüşün izlemesi Merkezdeki politik faaliyet kalıbını oluşturmuşa benzemektedir. Enver Ziya Karal "Osmanlı imparatorluğunda, her ıslahat hareketini muhakkak mürteci bir isyan takip etmiş bazen da bu mürteci isyanı mutaassıp bir saltanat devresi devam ettirdiğinden, ıslahat hareketleri müteselsil ve birbirine inzimam edici olmamışlardır."[26] derken bu kalıbın Osmanlı İmparatorluğu'nun tüm varlık süresine teşmil edilebileceği kanısındadır. Ancak, gerek 'Modernleşme' gerek 'Statüko' taraflılarının düzenli, sürekli ve farklı almaşıklan içerecek politikara kaynak oluşturabilecek birer grup görünümü Tanzimat'la birlikte başlamıştır. Aynca, bu iki farklı grubun aynı anda meşru olarak var olan, hatta aynı Kabinede görev alan bir nitelik kazanması da Tanzimat'ta yaygınlaşmış, ancak sonralan zaman zaman kesintiye uğramış bir uygulamadır. Salt kişisel olmayan, sistemli bir ayırıma dayalı, farklı politikar izlemeyi hedef alan ve toplumu farklı amaçlara yöneltmeyi öngören ve iktidar mücadelesinde bulunan iki grubun hem Babıâli'de hem de onun dışında sürekli birer politik özne haline dönüşmesi Tanzimat dönemi içinde belirginleşmeye başlamıştır. Ancak, aynı dönemde bu gruplaşmalann kamuoyu oluşturma ve ahalinin desteğini düzenli ve sürekli olarak temin ederek iktidara sahip olma gibi, politik partilere özgü niteliklere sahip olmadıklan da bir gerçektir. Bu nedenle onlara parti adını pek yakıştırmıyoruz. Herhangi bir zaman kesitinde farklı iki tercih ve farklı amaçlar dizisi arasında seçim yapmak zorunda bırakılmamış bir politik yönetim kadrosu ve geleneği için, önemli bir karmaşıklık, üslup değişikliği, meşru otoritenin kapsamının kökten değişmekte olduğunu belirten bir olgu, ilk kez, istikrar kazanmaya böylece başlamış bulunmaktadır.

TANZİMAT DÖNEMİ ve YÖNETEN–YÖNETİLEN İLİŞKİLERİ

Tanzimat'ın Osmanlı politik sistemi üzerindeki etkileri yalnızca yönetime ilişkin olarak kalmamıştır. Aynı zamanda, yöneten-yönetilen ilişkisinde önemli değişmeler ortaya çıkmıştır. Gerek merkezde ve genel kapsamlı, gerekse yerel ve bölgesel yönetimlerin birer unsuru olarak meclisler, yönetilenlerin politik temsilini sağlamaya yönelik ilk girişimler olmuşlardır. Çok düzenli olmasa da belirli bir süreklilik içinde Müslüman olan ve olmayan nüfusun bir arada, tek bir politik yapı içinde temsili, Osmanlı politik sistemi için önemli bir yeniliktir, Bu gelişim daha ziyade yerel veya bölgesel meclislerde görülen bir olgu olmakla birlikte merkezde de meclis veya yasama yetkilerine kısmen sahip yapılann oluşumu Tazminat'ta görülmektedir.

Meclis-i Valâ-ı Ahkâm-ı Adliye ve Şurayı Babıâli, Gülhane Hattının ilanından hemen önceye rastlayan bir dönemde kurulmuşlardır. Adeta meşveret geleneğinin yeni bir yapı içindeki devamı olan bu kurumlann, danışma işleri ötesinde fazla bir faaliyet alanlan bulunmamaktadır. Bu görünümleriyle adeta bir Kraliyet Konseyi durumundadırlar. Bu ilk meclisler bugünkü anlamda yani seçmene karşı sorumlu, onu yokluğunda temsil etmek, savunmak, korumak, esirgemek için seçilmiş milletvekillerinden oluşmuş yapılar değildir. Örneğin Meclis-i Valâ üyeliği idari görev yanı sıra kısmi zaman harcanarak yürütülen bir role sahiptir.[27] Diğer bir deyişle, bu yapı içinde idari görevle yasama faaliyeti birbirinden ayrılmamış bir durumdadır. Gülhane Hattı'ndan sonra oluşturulan Meclis-i Hass-ı Umumi'nin yalnızca yukandaki nitelikleri içermekle kalmadığı, yargı yetkisine de sahip olduğu görülmektedir. Padişahın bu meclislerin önerdiği yasalann hemen hepsini kabul etmiş olması onların birer yasa önerisi hazırlayıcı yapı olarak görev yapan meşveret komisyonu durumunu değiştirmemiştir.[28]

1854'te yürütmeden bağımsız ve her konuda yasa hazırlama, önerme ve onun teklifi olmaksızın yasalann onaylanmasının mümkün olmadığı bir yasama organı geliştirmeye çalışılmıştır. Meclis-i Ali-i Tanzimat, yargı yetkilerini de Meclis-i Valâ'ya terk etmiş olarak kurulmuş olduğundan daha uzmanlaşmış bir yapıdadır. Üstelik bakanlıklar üstü bir yeri de bulunduğundan bir hayli etkilidir. Ancak, temsil ilişkisi yine söz konusu yapının bir parçası değildir. Meclis-i Valâ'yla olan ilişkilerin sorun oluşturmaya başlaması da engellenememiştir. Modernleşme ve Statüko taraflıları arasındaki yarışma ve çatışma da meclislerin çalışıp çalışmamasını belirleyen bir diğer etken olmuştur. Nihayet, meclislerin etkin oldukları dönemde büyük bir taleple yüklendikleri görülmektedir. incelemek ve düzenlemek zorunda oldukları konuların 1850'lere gelindiğinde büyük bir yığın oluşturmaları daha geniş çaplı temsil ilişkilerinin ördüğü bir yasama organı geliştirmeyi zorunlu kılmıştır. Şurayı Devletin bu dönemde imparatorluğun içindeki çıkarlan ve bölgesel farkları daha iyi yansıtan bir meclis olarak kurulduğu görülmektedir. Ancak, üyeler Padişah tarafından atanmaktadır. Yine de Müslüman olan ve olmayarı üyelere sahiptir.

İstanbul'daki yasama kurumlarının yanı sıra bölgesel ve yerel meclisler de kurulmaya başlamıştır. Bu meclislerin oluşturulmasındaki amacın da merkezi hükümetin görev ve yükümlülüklerini o mahallin ahalisiyle paylaşmaktan[29] ibaret olduğu görülmektedir. Zaten bu meclisler sürekli olarak toplanmamaktadırlar. Yine de, bu kurumların Vilayet Umumi Meclislerinde olduğu gibi ulaşım, tarım ve ticaret gibi konulardaki istek, dilek ve temennileri derleme ve Sadarete aktarma işlevi görmeleri söz konusudur. İletilen taleplerin gerçekleşip gerçekleşmemesi hükümete kalmış olduğundan, Vilayet Meclisleri yalnızca bir talep iletme aşaması durumundadırlar.[30] Nitekim, ahalinin de, hükümetten yardım temin etmenin ötesinde, kendi kendisini yönetme konusunda herhangi bir endişesi bulunmamaktadır. Ed Engelhardt'ın da belirtmiş olduğu gibi meclislerde daha ziyade bölgenin nüfuzlu ve zengin kimseleri üyelik etme durumunda olduğundan böyle bir endişenin ortaya çıkmasını beklemek de zordur.[31] Bu aşamada, bugün anladığımız anlamda bir temsil ilişkisini barındıran, yargı ve yürütmenin dışında düzenlenmiş, istikrarlı bir yapıda kendi iç kurallarını oluşturmuş, yani kurumsallaşmış meclisler yoktur. Ancak, bu durum meclislerin yeni kurulmaya başladığı hiçbir ortamda aniden oluşmamıştır. Bununla beraber Tanzimat dönemi meclislerinin varlığı başlı başına önemli etkiler yaratmıştır.

Muhassıllık, Vilayet ve Kaza meclislerinde oluşturulan temsilci yönetilen ilişkileri, içerik itibarıyla olmasa bile, biçim itibarıyla temsil ilişkilerinin doğmaya başladığını göstermektedir. Temsil, yönetenler ile yönetilenler arasında kurulan özgül bir ilişkidir. Temsil yönetilenin kendi kendine yönetmekte olduğu, fakat pratik bazı zorluklar nedeniyle bunu fiilen yerine getiremediği ve bu yüzden de kendi yokluğunda, kendi adına, kendisi için acil olarak alınması gereken kararları almaya yetkili kıldığı bir temsilciyi belirleme veya görevlendirmesiyle oluşur.

Temsil olayının ortaya çıkması yöneten-yönetilen ilişkileri için olduğu kadar, genel olarak otorite yapısını da, değişime uğratmakta veya uğratma potansiyeli yaratmaktadır. Temsil olayı ahalinin yönetimde payı olabileceğini ve bunun meşru bir uygulama olduğunu vurgularken, Politikain kutsal gelenekle olan yakın ilişkisi yerine, sıradan ve görgül dünyayla ilgili faaliyetlerin bir öğesi olduğu görüntüsünü de böylece çizmek durumundadır. İnsanın kendisi tarafından oluşturulmasına katkıda bulunduğu varlıklar genellikle uhrevi, kutsal içeriklerini yitirerek, dünyevi ve denetlenmesi kolaylaşan bir yapıya kavuşurlar. Temsil ilişkisi, sisler içinde saklı bir karar alma mekanizmasını giderek artan oranda aynntısıyla, ahalinin gözleri önüne sererken onun yeniden düzenlenebilir, dünyevi bir yapı olduğu görüntüsünü de iletebilmektedir. Özellikle Müslüman olan ve olmayan ahalinin temsil olunabilirliğinin kabulü, geniş bir kitlenin politik faaliyetle daha yakından tanışmalarını ve temas kurmalarını sağlamış, politik kararların toplumun her faaliyetini düzenlemekte esas olduğu bir toplumsal sistem olan Osmanlı İmparatorluğunda, yalnızca eskiden olduğu gibi yerel olarak halledilemeyen şikâyetlerin değil, ama artan oranda tepki veya öz-

gül dilek, istek, taleplerin Tanzimat meclislerine yığılması söz konusu olmuştur. Tanzimatla beraber Osmanlı politik yapısında ortaya çıkan en önemli değişim de yönetilenlerde meydana gelen ve yöneten yönetilen ilişkilerini büyük ölçüde değişime uğratan bu olay gibi gözükmektedir. Dolayısıyla, bu değişimin daha yakından incelenmesi yararlı olacaktır.

YÖNETİLENLER: POLİTİK FIRSAT YAPISI DEĞİŞİMİ, POLİTİK BEKLENTİLER ve POLİTİK KATILMA

Tanzimat dönemi idari ve politik uygulamalanyla, hukuk konusundaki gelişmelerle Osmanlı politik sisteminin politik fırsat yapısında önemi yadsınamayacak bir değişime yol açmıştır. Gülhane Hatti'nda Müslüman olan ve olmayan ahalinin eşit olarak ilan edilmesi, her iki grubun da yerel ve İstanbul'da oluşturulan meclislerde temsilinin 1870'lere erişildiğinde kabulü ve ahalinin politik sisteme talep iletmekte din farkı olmaksızın yetkili olduğu ve hakkı bulunduğu anlamını taşımıştır. Üstelik bizzat eşitlik veya eşitliğe uygun bürokratik muamele talebinin yaygın bir biçimde ortaya çıktığı da görülmektedir. Aynca, yerel meclislerin talep iletme işlevi görmeleri dolayısıyla, kurumsallaşmayı başaramamış olsalar bile, Sadarete yoğun bir talep yığılmasına yol açtıklan anlaşılmaktadır. Yöneticilerle yönetilenler arasındaki ilişki karmaşık, geniş çaplı ve yoğun bir hal almaya başlamıştır. Sarayın yanı sıra, meclislerin ve Babıâli'nin taleplerin yöneltilebileceği bir hedef haline gelmesi de talep yığılmasını teşvik etmiş olmalıdır. Evrensel hukuk kurallannı uygulayacak mahkemelerin laik alandaki rollerinin artışı, onlann da çeşitli taleplerin yöneldiği bir kaynak haline' gelmelerine neden olmuştur. Gerek yasalardaki, gerek politik yapıdaki değişmeler politik yaşama katılanlara daha bol ve çeşitli fırsatlar temin etmiştir.

Ahalinin, meşru politik sürecin giderek bir parçası halini alması ve çok düzenli ve sürekli de olmasa yönetenleri etkilemek için bulundukları faaliyetlerin çeşit ve yoğunluğu, yönetici-yönetilen ilişkilerinin yeni bir içerik kazanmasını sağlayacak olan temeli oluşturmuştur. Politikanın kutsal gizemini yitirmeye başlaması sonucunda yönetilenlerin merkezden ve politik faaliyetten olan beklentileri de değişmeye başlamıştır. Tanzimat'la "politik kıymet hükümleri değişmiş, politik otorite kaynağının meşrutileşmesi, hiç değilse mutlakıyetin hafiflemesi yolunda kanaatler tebellür etmiş (ve) dünyevi bir Politika telakkisine, halka inen bir otorite kaynağı görüşüne girildiği görülmektedir."[32]

Bu dönemde Osmanlı yaşantısını yakından gözlemlemiş bir yabancı olan Cyrus Hamlin de "bir zamanlar kutsal olarak kabul edilen yasalar artık ortadan kalkmıştır... artık Müslümanlarla herhangi bir yerde dinsel konularda, otuz yıl önce imkansız olan bir özgürlükle konuşmak mümkündür... Müslümanlar(ın), Hıristiyanlara daha önce hiçbir zaman göstermedikleri bir saygıyla muamele etmekte"[33] olduğunu belirtmektedir.

Tanzimat dönemi, böylece, Gülhane Hattı'nın ilanından itibaren dünyevi toplumsal amaçlara ulaşmak için dünyevi ölçü ve faaliyetleri temel alan ve halkın iyi idaresi için keyfi olmayan ve değişmez ilke ve kuralların uygulanması genel amacını belirleyen bir dönem olmuştur. Halkın politik sürecin vazgeçilmez bir halkası haline gelmeye başlaması, Tanzimat'la birlikte yeni bir aşamaya ulaşan modernleşme çabalarının en önemli politik sonucu olmuştur.

Politik fırsat yapısı ve onun etkisiyle politikanın içeriğinden anlaşılanlar, politik sistemden olan beklentiler ve onlarla birlikte politik davranış kalıpları yeni bir içerik kazandığı zaman, kuşaktan kuşağa aktarılarak sürebilmektedirler. 1839-1877 arasındaki dönem yeni politik beklenti ve davranış alışkanlıkları ile yeni bir Politika anlayışının yerleşip istikrar kazanması için yeterli uzunlukta bir dönemdir. Yine Hamlin: "Gülhane Hattı reâyâya hakları için mücadele etmek cesaretini verdi ve kanun önünde insanların eşit olduğu fikrini ortaya koydu ve artık geri dönülmesi imkânsız bir cereyan meydana getirdi."[34] diyerek politik beklenti ve anlayışlardaki değişimlere işaret etmektedir. Engelhardt da: "[K]itleler kendilerine daha tahammül edilir bir hayat vaat edildiğini unutmamışlardı ve geçiş devrelerinde ne büyük güçlüklerle karşılaşıldığının farkında değillerdi. Ülkedeki tüm toplumsal değişimlerdeki karakteristik semptomlar görülüyordu. iyiye sabırsızlık, kötülüğün oranını arttırıyordu"[35] diyerek politik beklentilerin değişmesinin yaratmış olduğu etkilere değinmektedir.

Fırsat yapısındaki değişmelerin bazıları, örneğin angaryanın kaldırılması ani davranışsal sonuçların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Vidin'de reayanın, Gülhane Hattı'nın ilanını izleyen aylarda, arazi kirası olarak angarya çalışmayacaklarını bildirmeleri, toprak ağalarının. da toprak sahibi olarak haklara sahip olduklarını hatta toprağın devletin olmayıp kendilerinin olduğunu ileri sürmelerine yol açmıştır.[36] Ancak yeni bazı hak arayışlarının, ulemanın etki alanı dışında hukuk ilişkilerinin dünyevi bir yapıda oluşmaya başlaması, merkezi hükümetten istek, dilek ve talepte bulunmanın meşru ve olağan, hatta yerel meclislerce teşvik olunan bir faaliyet olarak ortaya çıkması, Tanzimat döneminin politik sistem üzerindeki en önemli neticelerinden birisini, belki de en önemlisini oluşturmuştur. Bu gelişimin iki sonucu ortaya çıkmıştır: Babıâli'ye ve dolayısıyla merkeze artan oranda talebin iletilmesi ve isyanlar.

Şikâyet ve Arz-ı Hal

Reayanın merkezi hükümete uygulamada karşılaştığı vergi toplama gibi zorlukları, başkalarıyla olan anlaşmazlıkları, özellikle mer'a, çayır, tarla anlaşmazlıklarını dile getiren şikâyetlerini iletmesi geleneği Tanzimat'tan çok öncelere uzanmaktadır. 18. yüzyılın başında Saraybosna ve civarından gelen toplu bir halde veya şahsi olarak yapılan ve düşman istilası tehlikesi karşısında merkezden imdat istenmesi... vergilerin hafifletilmesi... haksızlıkların cezalandırılması gibi işlere taalluk eden[37] belgelerden de an-

laşılabileceği gibi ahali, kadılar aracılığıyla merkezle doğrudan doğruya 19. yüzyıl öncesinde de temas kurabilmektedir. Ancak bu başvurular daha ziyade bir imdat ve şikâyet içeriğindedir. Başı sıkışan bir insanın feryadı veya tehdit altında olduğunu hisseden bir kişinin yardım çağrısı havasındadırlar. Toplu istekler ise iki köy, mezra, oba vb. arasındaki mer'a, otlak, çayır, tarla anlaşmazlığı niteliğindedir. Toplu şikâyet veya taleplerde bireyin rolü son derece sınırlı olabildiğinden bunlar üzerinde durmayacağız. Ancak, Tanzimat döneminde önemli bir gelişme dikkat çekicidir. Bu dönemde daha önceki yıllara ait şikâyetnamelere ve bunların toplandığı şikâyet defterlerine rastlamıyoruz. Bunların yerine 1847 yılından itibaren gittikçe kabaran arz-ı hallere rastlıyoruz. Yönetimle veya merkezle olan temasın bir kısmını oluşturan resmi başvuruların "şikâyet" veya "imdat" temelinden "halin arz-ı" temeline dönüştüğü görülmektedir. Arz-ı haller de doğrudan doğruya merkeze, daha doğrusu Sadarete verilmektedir. Veriliş biçimindeki benzerlik ötesinde önemli bir fark ortaya çıkmış bulunmaktadır. Şikâyet, çekilen acıyı veya uğranılan haksızlığı ifade biçimidir. Oysa arz-ı hal dilek, istek, serzeniş ve sitemden somut ve kişisel sorunlar konusunda çözüm talep veya önerilerine kadar çeşitli ifade biçimlerini içermektedir. Bu iki kavram arasındaki fark bir tesadüf müdür?

İki kavramın kullanımı arasındaki fark öncelikle merkezdeki bir zihniyet değişiminin ve politik fırsat yapısındaki değişimin göstergesi durumundadır. Arz-ı haller özgül, somut, kişisel taleplerin ağır bastığı bir içeriğe sahip görünmektedir. 1847 (1264) yılına ait, arz-ı hal defterlerindeki Sadarete verilmiş olan ve Sadrazamın incelemiş olduğu arz-ı hallerin % 80'inin maaş artışı, iş bulma, emekli maaşı bağlanması, evinin yanmış olması nedeniyle verilmiş olan paranın ömür boyu aylık olarak bağlanması, iş yerinin nakli, iş yerinin yeniden kendisine kiralanması türünden kişiye özgü, özgül, somut nedenler dolayısıyla hükümetle temas faaliyetinin göstergeleri olduğu anlaşılmaktadır. 1847 için yüz civarında olan arz-ı hallerin sayısı 1848 için üç bin civarındadır ve tesadüfi bazı arz-ı hallerin incelenmesi aynı özelliğin bu yıl için de geçerli olduğu izlenimini doğurmaktadır. Tüm şikâyet defterleri ve kadı sicil defterleriyle arz-ı hal defterlerinin bir karşılaştırması yapılmaksızın herhangi bir kesin kanıta ulaşmak mümkün olmasa da, ilk bulgular en azından bu konuda bir hipotez geliştirmemize olanak vermektedir. Gülhane Hattı'nın ilanından itibaren 10 yıl gibi bir süre içinde kişisel, özgül, somut sorunlara çözüm talep veya önerisinde bulunma içeriğinde taleplerin büyük ölçüde yaygınlaşmaya başladığı tahmin edilebilir. Şikâyetler arasındaki genel içerikli veya toplu haksızlığı giderme veya imdat talebi ve bir topluluğun sorunlarını halletmeye yönelik taleplerin arz-ı hallerde giderek azaldığı da böylece tahmin edilebilir. Şikâyetnamelerde dile getirilen anlaşmazlıkların, genellikle iki köy arasında oluşan mer'a, çayır, tarla anlaşmazlıkları ve vergi uygulamaları olduğunu da tahmin edebiliriz. Böylece, Tanzimat döneminin kişisel ve gönüllü çabayla özgül politik kararları, karar alma sürecini, kararları alan yöneten rolü oynayan bireyleri etkilemek üzere yapılan faaliyetler olarak tanımladığımız

politik katılmayı oluşturan eylemlerin oluşmaya başladığı dönem olduğu söylenebilir. Yönetilenle yönetenler arasındaki ilişkilerin kökten değişime uğraması anlamına gelen bu değişme, belki de Tanzimat döneminin en önemli mirasıdır.

Politik katılma olgusunun oluşumuna katkıda bulunmuş olabilecek çok önemli bir diğer toplumsal olayın da, aynı yıllarda ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Politik katılmanın oluşumunu kolaylaştırabilecek temel bir zihniyet değişikliğinin işareti olan "birey" in başlı başına bir değer ve toplumsal yaşantının bir öğesi olarak belirmesi de 19. yüzyılın ilk yarısında ve özellikle Tanzimat'la birlikte söz konusu olmuştur. Bu olgunun en belirgin örneklerini 19. yüzyıl edebiyatımızda görmekteyiz. Bireyin varlığının farkına varılması, bir değer olarak simgelenmesi, dünyevileşme sürecinin bir sonucu olarak mümkün olmuştur: Arkasında nesilden nesle değişen, hayatı ve insanı her an yeniden keşfe çalışan, büyük kökleri durmadan yoklayan, şüphesi imanı kadar yaratıcı bir kültürün yokluğu, şekillerin ve prensiplerin bir defa için ve geniş olarak kabul edilmiş olması, çoktan yıpranmış, yarı tasavvufi bir lugatın ve hayatla ilgisini kesmiş olmakla övünen aynı mihverlerin etrafında dönüp durması,.. kendisini arayan diyemesek bile, kendisinden memnun olmayan ve değişmek isteyen insanın hamlelerini daima aynı boşluklara.... küçük bir hazcılığa ve hayatı çok dışandan temaşaya çıkartıyordu.... Müslüman şark medeniyetinde insan değişmez, canlılığını kaybeden değerlerin etrafında yavaş yavaş ufalır. Tanzimat'ın büyüklüğü burada, bu çemberi yıkmaktadır... sanki zorladığı bütün kapılan kendisine kapalı bulan insan, yavaş yavaş kendi içinde değişmenin imkânlannı aramaktadır. Bu her şeyden evvel, ne şekilde olursa olsun, ferdin doğuşudur. [38] Aynı zamanda Tanzimat döneminde Osmanlı cemiyetinde gittikçe ferdileşmeğe, enfüsileşmeğe temayül eden bir dini cihan görüşü belirmiştir. [39] Kısacası, birey yalnızca edebiyatta değil toplumda da başlı başına bir değer olarak belirmiştir. Osmanlı İmparatorluğu gibi, İslam dini merkezinde mükemmel kapsamlılıkta bir değer sistemine (consummatory value system)[40] sahip bir toplum için, meydana, gelmekte olan değişmenin tüm toplumsal ve politik sistemde değişim yaratması kaçınılmazdır. Nitekim, bu değişimin bir sonucu olarak halk ve divan edebiyatları arasında bir yakınlaşma ve zevklerde bir uyumlulaşmanın başlaması, toplumsal bütünleşmeye doğru önemli bazı adımlann atıldığının işaretidir.[41]

19. yüzyılın ortalarına doğru Osmanlı toplumunda, cemaatten ayrı olarak birey, kendi başına bir değer olarak algılanmaya başlamış ve kısaca birey doğmuştur. Bireyin her yeni doğan yaratık gibi hizmet talep etmesi, büyüdükçe beklenti, gereksinim, alışkanlıklar ve tutumlar geliştirmesi ve bunların karmaşıklaşıp çeşitlenmesi doğaldır. Üstelik bunu teşvik eden bir fırsat yapısı da, Tanzimat'la birlikte tesis edilmiştir. Birey bu görüntüsüyle dünyevi bir değerdir ve politik sürecin önemli bir halkasını oluşturmaktadır. Politik sistemden hizmet beklemesi ve onun içinde faaliyet göstererek yönetenleri etkilemesi mesru birer beklenti veya faaliyettir. Bazı haklarının olduğu bunların gerçekleştiğini görmesinin doğal olduğu, bu

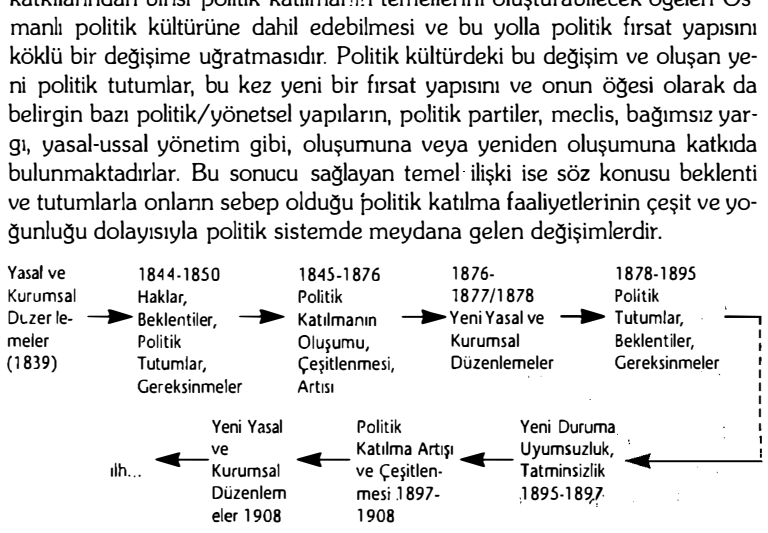
konularda, meşru olarak talepte bulunabileceği ilan edilmiş ve anlaşılmıştır. Bu konudaki talepleri tatmin edilmediği zaman, özellikle başka bir politik topluluğa üyeliği halinde söz konusu taleplerinin tatmin edilebilmesinin mümkün ve Osmanlı sistemindeyse hiçbir zaman gerçekleşemeyecek olduğu inancını geliştirdiğinde, büyük ve komşu devletlerin teşvik ve himayeleriyle de olsa isyan etmesi söz konusudur.

Engelhardt da, "reayanın eşitliğin sonuçlarını fazlaca düşünmeden yeni haklarını, yani değişikliği seslerini duyurabildiğince talep ettiği ve statükonun devam ettirilmesi(nin) sabırsızlıklarını ve kinlerini körüklediği.." kanısındadır.[42] Bu gelişmelerin Ortodoks ahalinin kendisini Rus, Katoliklerin Fransız ve Protestanların İngiliz olarak addettikleri[43] bir ortamda oluştuğunu da düşünecek olursak, bizi vergi toplamak gibi bir hayli yolsuzluk kaynağı olabilecek uygulamaların yaygınlaşması, asker alma gibi nedenler yüzünden Bulgar, Sırp, Arnavut ve çeşitli göçebelerin isyanı şaşırtmamalıdır. Tocqueville'in de belirtmiş olduğu gibi, uzun dönemli durgunlukları izleyen ani değişim dönemleri ve değişim ümidi, yeni ve hızlı değişim dönemleri ve ümidiyle devam ettirilemediği zaman yaygın bir sabırsızlık ve tatminsizliğe, isyan ve hatta ihtilallere neden olabilmektedir.[44] II. Mahmut "en mutlak hükümranlık otoritesine sahip (bir) kişi... (olarak)... ülkesinin belli başlı kurumlarına öngörüsüz bir cüretle saldırmış, kökeni ve etkinliği ne olursa olsun hepsini de şahsına karşı bir tehlike sayarak hemen hemen hiç birine saygı göstermemiş, yasaların otoritesi yerine kişisel otoritesini hoyratça kabul ettirmiştir."[45] Tanzimat dönemi böyle bir mutlakıyetçi rejimi izleyen bir dönem olarak adeta Tocqueville'i doğrularcasına yaygın sabırsızlık, tatminsizlik ve ayaklanmalara sahne olmuştur. Beklenen ve hak olarak verileceği belirtilen, ileride oluşması tasarlanan bir gelişim için sabırsızlık Tanzimat döneminin temel görüntüsü haline gelivermiştir. Gerek yönetenlerden, gerekse yönetenyönetilen ilişkilerinden beklenenler, bir daha eskiye dönmeyecek biçimde Tanzimat dönemiyle birlikte sona ermiştir. İki kuşak içindeki değişim özellikle Galatasaray Sultanisi ve askeri mekteplerden Batı tipi eğitim görerek mezun olanlar ve dolayısıyla memurlar arasında belirgin olarak görülen değişim II. Mahmut ve II. Abdülhamit dönemlerinin basit bir karşılaştırmasıyla da saptanabilir, II. Abdülhamit mutlakıyetçi bir hükümdar olmakla birlikte II. Mahmut'tan daha mutlakıyetçi veya keyfi bir yönetime sahip olmadığı halde güçlü ve özellikle Batı tipi eğitim görmüş olanlar arasından üyelere sahip olan bir muhalefetle uğraşmak zorunda kalmıştır. Reform değilse bile reform ilkesi Tanzimat'la birlikte kabul edilmiştir[46] ve yeni politik beklenti, tutum ve gereksinmeler doğmuştu. II. Mahmut daha keyfi ve mutlakıyetçi olmakla birlikte, Batı tipi eğitim görmüşlerin hışmını hiçbir zaman II. Abdülhamit kadar çekmemiştir. Politik tutumlar ve zihniyet alanında geriye dönüşün mahiyetinin bir hayli yükselmiş olduğunu II. Abdülhamit döneminin karşılaştığı güçlükler açıkça göstermektedir.[47]

Nihayet 1876 yılına gelindiğinde oluşturulan anayasanın bir unsuru şeklinde özgürlüklere bir ilke olarak yer verilirken, onların güvencesi olarak mahkemelerin bağımsız olmasının kabul edilmiş olması da bireyin

haklara sahip olabileceği fikrinin ulaşabileceği bir nokta olarak yeni zihniyetin korunmaya değer olması ve özgürlüğün başlı başına bir kıymet ifade etmesi olguları 19. yüzyılın başında oluşmaya başlayan bireyin toplumsal bütünden özerk bir özne oluşu fikrinin ve yeni fırsat yapısının temel bir parçası ve tamamlayıcı bir öğesi olmuştur. Ayni simge 1908 ve sonrasına değin önemini koruyan bir niteliğe bürünmektedir. Ancak bu gelişimin çok dar sınırlar içinde kaldığı da görülmektedir.

Tanzimat dönemi, Osmanlı politik sistemindeki fırsat yapısının yeni bir dizi politik tutum, beklenti ve gereksinimle donanmasına neden olmuştur. Politik faaliyette bulunmak isteyebileceklerin ve politik sistemi etkileme yollarının sayısı, politik sisteme yönelen taleplerin çeşidi artmış dağılımı da değişmeye başlamıştır. Yeni bir yönetilen rolünün belirmesine temel olabilecek beklenti ve tutum değişiklikleri baş göstermiştir. Bireyin toplumdaki özerk bir unsur olarak anlam ve önemi belirmeye başladıkça da fırsat yapısındaki önemi artmıştır. 1877 sonrasında yaygın olmasa da güçlü veya etkili bir muhalefetin doğmasında, uzunca bir bekleyişten sonra çok partili bir yaşantının başlangıcında bu hazırlıkların rolü olmadığını iddia etmek güçtür. Daha da önemlisi politik beklentilerde, değer ve tutumlarda görülen değişmelerin etkileri çok daha uzun dönemli olabilmektedir. Onları oluşturan yöneticiler ve idari reformlar ortadan kalktıktan sonra da beklenti ve değerler varlıklarını sürdürebilmektedir. Değerler, inançlar ve tutumlar, yöneticilerin ve yönetim mekanizmasının pek kolay nüfuz edemediği aile ve arkadaş grupları gibi birincil gruplarca benimsenip, bu grupların yeni üyelerine aktarılabilmektedir. Bu nedenle kültürel öğeler değişime direnç kazanabilmekte ve onu oluşturmakta doğrudan doğruya etken olan toplumsal-politik koşullar değişse de sürebilmekte, hatta yeni yeni değer ve tutum bileşimlerine yol açabilmektedirler. Tanzimat'ın Osmanlı Politik sistemine olan en büyük katkılarından birisi politik katılmanın temellerini oluşturabilecek öğeleri Osmanlı politik kültürüne dahil edebilmesi ve bu yolla politik fırsat yapısını köklü bir değişime uğratmasıdır. Politik kültürdeki bu değişim ve oluşan yeni politik tutumlar, bu kez yeni bir fırsat yapısını ve onun öğesi olarak da belirgin bazı politik/yönetsel yapıların, politik partiler, meclis, bağımsız yargı, yasal-ussal yönetim gibi, oluşumuna veya yeniden oluşumuna katkıda bulunmaktadırlar. Bu sonucu sağlayan temel ilişki ise söz konusu beklenti ve tutumlarla onların sebep olduğu politik katılma faaliyetlerinin çeşit ve yoğunluğu dolayısıyla politik sistemde meydana gelen değişimlerdir.



Bu süreç içinde politik katılımanın çapının artarak daha fazla sayıda bireyi içermeye başlaması söz konusudur. Bu artış taleplerin çeşit ve sayısını da politik olayların olus sıklığını da. zaman zaman arttırmıştır. Herhangi bir politik eylemden bireyin görebileceği zararın bedeli, bu bedele katlanmasını haklı gösterebilecek bir inanç sisteminin varlığı veya yokluğu gibi etkenler belirli bir politik eylemin ne zaman ve niçin oluşturulduğuna işaret etmemizi sağlayacaktır. Bu etkenlere bazı eylem biçimlerinin bir kültürel yayılma sonucunda Osmanlı İmparatorluğuna ithali, kabulü ve başvuru sıklığı da eklenmelidir. Politik davranışların kısmen uyarılmış olabileceğini de düşünmek, özellikle Balkanlar için büyük bir zorluk içermemektedir. Ancak önemli olan bu süreçte politik tutum ve beklentilerin dünyevi, yerine getirilmeleri arzulanan veya zorunlu bir nitelik almalarıyla, onların bir sonucu olarak oluşan politik katılma olayının temel rolü oynamasıdır. Bu yapıyı oluşturan fırsat yapısı bir süre için ortadan genel hatlarıyla kalksa da yeniden oluşturulması Tanzimat'la başlayan politik değişme sürecinin en önemli cephelerinden birisini oluşturmuşa benzememektedir.

Tanzimat'tan itibaren politik kültür ve fırsat yapısında meydana gelen değişimlerin, politik sistemin aktarma, düzenleme ve simgesel yeteneklerinde önemli bir değişmeye yol açmaksızın hızlanması nedeniyle politik katılmanın politik sistemde daha büyük istikrarsızlıklara neden olabilecek biçimde etki yapmasına yol açmıştır. Hatta, vergi gelirlerinin bir ara düşmesi, sanayi üretiminde önemli bir gelişme sağlanamaması politik sistemin aktarma yeteneğinin adeta kısmen kaybına bile neden olmuştur. Düzenleme yeteneği de sistemin ulaşım, haberleşme, askere alma ve silahlı kuvvetlerin kullanımında yeterince yol alınamaması, iç güvenlik örgütünün etkinlikten uzak çalışması, kayıt sisteminin yetersizlikleri nedeniyle fazlaca arttırılamamış ve politik katılmanın politik sistem üzerindeki baskısına başarıyla karşılık verilememiştir.

Politik katılmanın oluşumu,. yaygınlaşması ve çeşitlenmesi kenarın merkezle olan bağını sağlamlaştıran, kenar merkez ilişkilerini düzenli ve sürekli bir biçime dönüştüren temel etkendir. Bu nedenle politik katılmanın yaygınlaşması politik sistemde, bir yandan merkezin kenarla temasını yoğunlaştırarak bütünleşmeyi arttıran, bir yandan da kenann merkez tarafından daha fazla etkilenmesine, istek ve beklentileri gerçekleştirilemeyen kenarda giderek tatminsizliğin daha fazla yayılmasına neden olmaktadır. Bu nedenle politik katılma artışı hem politik bütünleşme. hem de politik ayrılığa yol açan iki temel etkiyi de içermektedir. Daha genel olarak baktığımızda, politik topluluğun artık birbiriyle zaman zaman etkileşim içine giren, birbirlerinden özerk parçaların yan yana var olduğu bir yapıyı sürdürmeleri olanaksızlaşmaktadır. Merkezden bağımsız bir politik yaşantı da gittikçe olanaksızlaşmakta, hatta bu ilişkinin artması talepler, istekler, dilek ve şikâyetlerin çeşitlenip yoğunlaşmasıyla bizzat yönetilen tarafından istenmektedir. Merkezin, talepleri karşılarken yönetilenlerin yaşamını gittikçe daha fazla düzenleyip denetlememesi olanaksızdır. Bir köye yol yapılması o:aya olan ulaşımı, bu köyden çevreye göçü, çevreden d·· köye

haber ulaştırılmasını kolaylaştırmaktadır. Bu köyden asker alma, vergi tahsildarının uğraması, sağlık ekiplerinin, öğretmenlerin gelişi kolaylaşmaktadır. Köyün yaşantısı da böylece toplumun diğer unsurlarından ve politik sistemden ve ondaki değişmelerden etkilenmeye giderek daha açık hale gelmektedir. Dolayısıyla, köye ulaştırılan hizmet arttıkça ve yeni talepler karşılandıkça köy politik sistem tarafından daha fazla denetlenen ve düzenlenen bir yaşantıya sahip olmaktadır. İşte bu denetleme ve düzenleme merkezdeki değerlerin de aktarımını içermekte, bu istenmediği ölçüde de bir direniş ve sürtüşme kaynağı oluşmaktadır. Hıristiyan, Slav, Arnavut, Sırp azınlıklann kalabalık olarak yaşadıkları Balkanlar'da ve daha sonra Arap Yarımadası'nda Osmanlı-Türk değerleri ve milliyetçiliğinin yansımaları bütünleşme yerine direniş, isyan ve ayrılık nedeni olmuşlardır. Politik katılmanın ürettiği temel sonuç politik bütünleşme eğilimi ve kültürel etkileşim artışı olmuş, bu ise Osmanlı İmparatorluğu'nun çoğulcu dinsel ve etnik yapısında bağımsız ulusçuluk akımlarının güçlenerek, özellikle Balkanlar'da, dış müdahalelerin kolaylaştırdığı bir ortamda ayrı ulus devletlerin oluşumuyla sonuçlanmıştır.

SONUÇ:

Bu bölümde modernleşmenin Tanzimat'la birlikte Osmanlı politik sistemi içinde yaptığı etkilerin, yerimizin elverdiği ölçüde bir incelemesi yapılmaya gayret edilmiştir. Modernleşmenin özellikle politik sistem üzerinde politik fırsat yapısının yeniden oluşturulması ve politik kültürdeki değişme dolayısıyla büyük çaplı bir etkisi olduğu ifade edilmeye çalışılmıştır. Bu etkinin bireylerin gönüllü olarak, kişisel bir tercih ve hesaplama sonucunda politik karar alma sürecini, politik liderlerin seçilişini ve alınan kararları etkilemek üzere gösterdikleri faaliyetlerin çap ve çeşidinde önemli bir değişmenin görüldüğü hipotezi geliştirilmiştir. Bu değişimin etkilerinin modernleşmek için çaba sarf eden bir lider kadrosu ve onların siyasa uygulamaları ortadan kalktığı zaman da varlığını sürdürdüğü ve eşanlı olarak oluşmuş bulunan yeni beklenti ve zihniyetlerin bir uzantısı biçiminde politik katılmanın yeni şekillerde oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu oluşumun yeni bazı yasal, politik ve/veya anayasal düzenlemeleri teşvik ettiği veya zorunlu kıldığı ileri sürülebilir. Ayrıca, politik katılmanın çeşitlilik kazanması ve yaygınlaşmasının bir sonucu olarak daha fazla hizmet üretimi politik sistemin bütünleşme eğilimi içine girmesini bunun da politik ayrılığı, kültür ve etnik uyumsuzluklar dolayısıyla teşvik ettiği düşünülebilir.

Bu çalışmada özellikle vurgulamaya çalışılan Tanzimat dönemi ve sonrası olgulann politik sistemdeki etkileri değerlendirilirken daha çok politik liderler ve yönetim üzerindeki etkilerin incelendiği, oysa politik modernleşmede yönetici-yönetilen ilişkisinin kökten değişime uğratan ve daha ziyade yönetilenlerin rol beklentilerinde oluşan bir değişimle birlikte ortaya çıkan politik katılma olayının oluşumu, yaygınlaşması ve çeşitlenmesinin pek göze alınma-

ya değer görülmemesinin kolay kabul edilebilir bir yaklaşım olmadığıdır. Bu dönemi daha yakından incelemeye yönelecek yeni araştırmaların özellikle yönetilenlerde oluşan politik rol beklentileri değişimleri, yeni davranış alışkanlık ve kalıpları, politik sistem hakkındaki düşünce, yönelim ve eğilimleri incelemelerinde büyük yarar olabileceğini belirtmek uygun olacaktır sanırız.

NOTLAR

1. R. Dahl, Who Governs? Democracy and Power in an American City, (New Haven, Conn., Yale University Press, 1974), s. 226-227.
2. L.G. Seligman, Recruiting Politicel Elites, (New York, General Learning Press, 1971) s.1.
3. E. Kalaycıoğlu, Karşılaştırmalı politik Katılma, (İstanbul, İstanbul Üniversitesi politik Bilimler Fakültesi Yayını, 19B3), s.37.
4. Aynı eser, s.39.
5. G. Aimond, "Political Systems and Politlcal Change", R Bendix (der.) State and Society, (Berkeley, Calif., University of California Press, 1973), s.34.
6. S.N. Eisenstadt, "Political Modernization: Some Comparative Note" G.S. Masamnat, (der.), The Dynamics of Modernization and Social Change, (Pasific, Palasides, 1973), s. 84.
7. K. Von Vorys, "Toward a Concept of Political Development", G. S. Masamnat, (der), a.g.e., s.60.
8. S.N. Eisenstadt, a.g.m., s.80-81.
9. Daha geniş bir tanımlama çabası için bkz. D. Easton, A Systems Analysis of Political Life, (New York, John Wiley and Sons, 1965), s. 8-12.
10. Aynı eser, s.8-12.
11. Gülhane Hattı Hümayunu'nun ilan edildiği yıl olan 1839'u Tanzimat döneminin başlangıcı, Kanun-u Esasi'nin ilan yılı olan 1876'yı da bu dönemin sonu olarak kabul etmekteyiz.
12. Bu çalışmamızda Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşmenin ortaya çıkış nedenlerini ve Batı ile olan modernleşme kalıbı farklılıklarını incelemeyi amaçlamıyoruz. Bu nedenle, aşağıdaki satırlarda modernleşme olayının (phenomenon) politik sistem üzerindeki etkilerini incelemekle yetinmekteyiz.
13. Z. F. Fındıkoğlu, "Tanzimat'ta İçtimai Hayat", Tanzimat 1, (İstanbul, Maarif Matbaası, 1940), içinde, s. 645.
14. Bkz. S.J. Shaw ve E.K. Shaw. History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol. II, (Cambridge, Cambridge University Press, 1977), s.71-76.
15. Aynı eser, s. 73-75; E. Engelhardt, (çev. Ayda Düz), Tanzimat, (İstanbul, Milliyet Yayınları, Temmuz, (1976), s. 33-57.
16. H. Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", Tanzimat 1, içinde, S. 139.
17. Aynı makale, s.140.
18. Hıfzı Veldet de, aynı makalesinde, Fatih Kanunnamesinde belirtilen "karındaşların nizamı âlem için katletmek münasiptir". ilkesindeki nizami âlem ifadesinin keyfi bir yönetimde hiçbir sınır oluşturamayacağına ve oluşturmadığına işaret etmektedir.
19. İşlenen bir suç için ne tür bir ceza verileceği konusundaki muğlaklığın 1256 ve 1267 yıllarında çıkarılmış olan ceza yasalarıyla Gülhane Hattı'nın hemen akabinde kaldırılmaya çalışılması, bu görüşe bir kanıt olarak ileri sürülebilir. Yine, ceza

yasasında yapılan değişikliklerde temel alınan "cezaların kanuniliği" ve "hâkimin hükmüne müstenit olması" ilkelerinin Gülhane Hattı'ndan itibaren vurgulanması da keyfiliğe son verme ve yazılı hukuku egemen kılma eğiliminin en önemli örneklerindendir. (Bkz. Tahir Taner, "Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku", Tanzimat 1, içinde, s. 225-232).

20. H. Veldet. a,g.m., s; 167
21. Aynı makale, s. 141.
22. T.R. Gurr. Why Men Rebel? (Princeton, New Jersey, Princeton University Press,1 1974), p. 30-37.
23. H. İnalcık, "Sened-i ittifak ve Gülhane Hattı Hümayunu (ile) Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", Belleten, Cilt XXVIII, Sayı 112, Ekim 1964'ten ortak ayrıbasım, s. 635-636
24. G.A. Almond ve G.B. Powell, Jr., Comparative Politics: System, Process, and Policy, (2. Baskı), (Boston, Mass: Little, Brown, 1978), s. 276 vd.
25. H. İnalcık, a.g.m., s. 646-649.
26. E.Z. Karal "Tanzimat'tan Evvel Garplılaşma Hareketleri (17181 839)", Tanzimat 1, içinde s. 18-19.
27. S.J. Shaw ve E.K. Shaw. a.g.e., s. 76-77.
28 E. Engelhardt, a.g.e., s. 180 vd.
29. İ. Ortaylı, Tanzimat'tan Sonra Mahalli İdareler (1840-1878) (Ankara, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü, 1974, s. 76.
30. Aynı eser, s. 78.
31. Aynı eser, S. 78; E. Engelhardt, a.g.e., s. 128-130.
32. Z.F. Fındıkoğlu, a.g.m., s. 627.
33. Zikreden H. İnalcık, a.g.m., s. 619.
34. Zikreden H. İnalcık, a.g.m., s. 624.
35. Ag.e., s. 104.
36. H. İnalcık, a.g.m., s. 648
37. H. İnalcık, "Osmanlı Tarihi Hakkında Mühim Bir Kaynak", Ankara Üniversitesi Dil. Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi Cilt 1, Sayı 2,1943, s. 90
38. A.H. Tanpınar, 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi. 5. Baskı (İstanbul, Çağlayan, 1982), s. 78-79.
39. Z.F. Fındıkoğlu, a.g.m., s. 634.
40. D. Apter, The Politics of Modernization, (Chicago, The University of Chicago Press, 1965), s. 83-95
41. A.H. Tanpınar, a.g.e., s. 98.
42. A.g.e.. s.41.
43. Aynı eser, s.41.
44. Zikreden, James C. Davies, "Toward A Theory of Revolution", Frank Lindenfeld (der.), Reader in Poilitical Sociology, (New York, Funk and Wagnalls, 1968), s. 406-407
45. E. Engelhardt, a.g.e., s. 30
46. Aynı eser s 31
47. Bkz. İ. Ortaylı, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, (İstanbul, Hil Yayınları, 1983) s.66.

TANZİMATTAN SONRA AŞIRI BATILILAŞMA*

ŞERİF MARDİN

"Han-ı yağma... ol taama denir ki selâtin düğünlerinde ve sair bazı kibar ve kürema pişirdüp cümleye sılayı âm ederler, her kim olursa gelüp tenavül ederler."

Burhanı Katı

"Enleve sa. Jö demand dö la glass a la peş."
"Enlevez ça. Je demande de la glace a la pêche."

Bihruz Bey

Bu yazı, son yıllarda sosyal bilimlerde geliştirilmiş olan bazı önemli kavramlan Türk toplumunun çerçevesine yerleştirmeyi denemektedir. Bahis konusu kavramlar kültür, büyük ve küçük kültürel gelenek, ideoloji, modernleşme, yeniden üleştirme ve karşılılık, toplumsal seferberlik ve evrenselliktir.

Toplumların eğitim, teknoloji, hukuk, iktisat, sanat veya dine ilişkin sorunlarını çözdükleri kendilerine özgü yola, o toplumun kültürü denir.[1]

Türkiye'de kültür deyimi genellikle yaşamın eğitim ve sanat yönleri için kullanılır. "Kültür"ün sosyal bilimlerdeki kullanılışı bu değildir. Sosyal bilimlerde, kültür sosyal yaşamın öğrenmeye dayanan bütün yönleri ile ilgilidir.. Burada en az iki vurgu vardır.[2] Bazı sosyal bilimciler, kültürden söz ettikleri zaman, sosyal mevkiler diye adlandırabileceğimiz birimlerin aralarındaki ilişkilere gözlerini çevirirler: kimin üzerinde otoritesi var, ailede kimin neyi yapması gerekiyor, kim ne tip iş yapıyor, kim en iyi ödülleri alıyor. Bu sosyal bilimciler için kültür, sosyal yapı anlamına gelir. Başka sos-

* Bu bölüm E. Tümertekin, F. Mansur, P. Benedict, Türkiye: Coğrafi ve Sosyal Araştırmalar, (İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Coğrafya Enstitüsü, 1971). S. 411-458'den yazarın izniyle alınmıştır.

yal bilimciler için kültür sosyal yapıyı sürdüren süreçtir. Onlara göre, kültür, iletişimler aracıyla sürdürüldüğü için bu iletişimler ve semboller sisteminin tümü için kullanılmalıdır.

"Büyük" ve "küçük" kültürel gelenek bizim kabaca "halk", "divan" edebiyatı ikiliği olarak bildiğimiz olayın daha genel ve bilimsel bir ifadesidir. Bu konuda, 1940'larda, kültür üzerinde çalışan bir antropolog, Robert Redfield, yeni sayılamayacak fakat şimdiye dek bu kadar açıkça ortaya konmamış bir görüş ileri sürdü[2]. Bu görüşe göre kültür iki ana kola ayrılabilirdi: biri kırsal bir hayat yaşayan ve tanımla geçinen insanların kültürü, diğeri de şehirde yaşayan özellikle yönetici sınıfın insanlarının kültürü. Redfield bunlardan birine küçük gelenek, diğerine büyük gelenek adını verdi. Redfield'in görüşü Meksika'da ve Guatemala'da yaptığı araştırmalara dayanıyordu. Redfield Meksika'da gezdiği köylerde bir yanda eski Maya kültürünü bir yandan da Mayaları ortadan kaldırıp, onların yerini alan istilacı İspanyol kültürünü farklı oranlarda fakat daima birlikte, birbirine girmiş bir kanava halinde bulmuştu.

Orta Amerika gibi fethedilmiş ülkelerde izlenen kültürün bu ayrı yönü arasındaki sürekli çelişkiler dünyanın fetih görmemiş köşelerinde de görülür. ikiliğin asıl önemi bundandır. Her toplumda, bir dereceye kadar, bir tarafta dünyanın kaç bucak olduğunu bilen şehirlilerin, karşı tarafta halkın kültürü görülür. Bu ayrılığı Ziya Gökalp kendi toplumumuz için şöyle ifade etmişti:

> *"Her milletin iki medeniyeti var: resmî medeniyet, halk medeniyeti... Başka kavimlerde resmî medeniyetle halk medeniyeti o kadar açık bir suretle ayırt edilmez. Türklerde ise bu ayrılık ilk bakışta göze çarpar. Türklerde resmî lisandan, resmî edebiyattan, resmî ahlaktan, resmî hukuktan, resmî iktisadiyattan, resmî teşkilâttan büsbütün başka bir halk lisanı, halk edebiyatı, halk ahlakı, halk hukuku, halk iktisadiyatı, halk teşkilatı vardır. Bu hâdisenin sebebi Türklerin kendi müesseselerini yükseltmek suretiyle bir medeniyet ibda etmek yolunda gitmeyip yabancı milletlerin müesseselerini itinam ve onlardan yapma bir medeniyet terkip etmeleridir."*[3]

Redfield'in Gökalp'ten daha evrensel plandaki katkılarından biri her medeniyette iki kültür türünün birbirine hiç olmazsa kısmen girmesini sağlayan kültür ara kurumlarına ve kültür aracılarına dikkati çekmesiydi. Redfield böylece kültürün bir bütün olarak çalışmasını izah ediyordu. Gökalp'in ifadesini bu açıdan, bir ara kurumlar güdüklüğü hakkında verilmiş bir yargı olarak değerlendirebiliriz.

İdeoloji: İdeoloji var olan bir sosyal yapıyı devam ettirmeye veya yenisini yaratmaya yarayan bir fikir yapısıdır. Sosyolog Mannheim "ideoloji"yi yalnız birinci anlamda kullanmış, sistem değiştirmeye yönelen ideolojilere "Ütopya" adını vermiştir. Fakat burada tanımı basitleştiriyorum.[4]

İleride görüleceği üzere, esnafın iktisadi sürece ilişkin fikirleri devam ettirici bir ideolojidir. Esnaf töresinde, ideolojisinde beliren iktisadi değerlerin ağırlık noktası, servetin sosyal bir fonksiyon olduğu inancında toplanıyordu. Osmanlı üst tabakalarında ise servet siyasal mevkiin bir uzantısı

olarak görülüyordu. Böylece bu iki ayrı ideoloji de muhafazakâr bir yönde çalışmış, kapitalizmle gelen servetin kendi başına bir amaç olduğu fikrinin karşısına çıkmıştır.

İdeoloji tam bir gerçek değildir. Esnafın hakiki davranışını esnaf töresinden çıkarmak safdillik olur. Siyasal davranış için ayni durum varittir. İnsanların veya bir grup insanın ideal olarak benimsedikleri sistemden gerçek davranışları çıkarılamaz. Fakat ideolojilerin değerler toplamı olarak insanların tutumlarını dolayısiyle davranışlarını etkileyen bir yönü vardır.

İdeolojiler yalnız işlerin nasıl olması gerektiği noktasında ortaya çıkmaz. Bazen bir olayın tanımı bile ideolojik olabilir. Örneğin tahrif edilmiş bir sosyal gerçeğin tanımı. Böylece, Cevdet Paşa gibi bir tarihçi, Tanzimat devrindeki rezil harcamalara dikkatimizi çekerse bu, ona kendi bakış açısından ötürü rezil gelmiş olabilir. Cevdet Paşa bireysel müsrifliklere alışkın değildir.

Osmanlı toplumunun iki gruba bölünmüş görüntüsü de kısmen gerçeklere dayanan bir ideolojidir. Böyle bir bölünme Osmanlı toplumu yöneticilerinin çıkarlarını destekliyor, bu yöneticilere yönetilenlerden ayrılmalarını sağlayan kesin ayrıcalıklar tanıyordu. Fakat ideoloji de yaşadıkça bölünmenin altı çizilmişti. ideoloji gerçeği destekliyordu.

Bazen ideolojiler kapan olarak çalışır. İkili imgeye kanan Osmanlı idarecileri, imparatorluğun batış devrinde alt sınıflann düşünce ve yaşayışlanna üst sınıfın sınırlannı genişletmek alt sınıflan müşterek bir milli hayata katmak anlamında gereken önemi vermediler. Bu ise Osmanlı İmparatorluğu'nun son iki yüzyılda karşısında bulduğu ülkelerin sosyal sistemlerinde yavaş oluşan modernleşmenin en önemli yapısal özelliklerinden biriydi. Bu anlamda Osmanlı yöneticileri batış yıllarında kendilerini modernlikten ayrı tutmuşlardı.

Modernleşme, toplumların aynı zamanda gittikçe farklılaştıkları ve merkezileştikleri bir süreçtir.[5] Batı Avrupa'da feodalizmin çöküşü ile başlayan bu süreç, burjuvazinin gelişmesi, sanayileşme ve siyasal haklann nüfusun daha büyük kesimlerine yayılması gibi unsurları da kapsar. Bu gelişme esnasında, toplumun bazı fonksiyonları merkezde toplanırken, öte yandan yeni gruplar doğar, toplumun fonksiyonları birbirinden ayrılır. Fakat belki en önemlisi, bu ayrılmanın doğurduğu kopuklukları da dolduracak yeni yapılar gelişir. Vatandaşlık kavramı, milli kültür gibi yapılar merkezin ve yeni ortaya çıkmış olan sosyal ve iktisadi yapı parçalannın birbirine bağlanmasını sağlar. Osmanlı imparatorluğu modernleşmenin bilhassa bu bölümünde, tümü ortaya çıkaran bağlayıcı yapılar kurma noktasında sıkıntı çekmiştir. Oysa bu bağlantı olmadan toplumsal seferberlik oluşamaz.

İlk defa Karl Deutsch tarafından kullanılan "toplumsal seferberlik"[6] deyimi modernleşme öncesi birbirine girift olan sosyal yapıların farklılaştıktan sonra yeni araçlarla toplanması ve bir bütün olarak harekete geçirilmesi anlamını taşır. Bu, iki yoldan olur. Birincisi modernleşme ile ulaşım ve haberleşme düzeni de gelişir. Yeni yollar yapılır, posta ve telgraf düzeni kurulur. Böylece insanlar haberleşebilme ortamına kavuşurlar; oysa modernleşmeden önce ülkenin bu şekilde bütünleşmesi söz konusu değildir. Haber-

leşme tarafından oluşturulan bu ortak çalışma potansiyeli muhtelif beceri şekillerinin birbirlerini tamamlamasıyla, insanların beraber çalışmayı öğrenmesiyle gerçekleşir. Bir gölge kendi ihtiyacı olan bütün yiyeceği, giyeceği ve tarım malzemelerini üretiyorsa, bu çok verimsiz bir sistem olur. Bir topluluk, ihtiyaçlarının bir kısmını üretmekte uzmanlaşır ve diğerleri için ülkenin başka kısımlarına bağlanırsa, o zaman görevlerin birbirini tamamlaması gerçekleşir. Toplumun bireyleri arasında hem haberleşme hem de iktisadi yapı açısından bir bağımlaşma (karşılıklı bağımlılık) varsa, o zaman toplumsal seferberlik de oluşur. Bazen bunlardan biri diğerine göre daha fazla gelişebilir ve bir dengesizlik doğar. On dokuzuncu yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda ekonominin haberleşmeden geri kalması böyle bir olaydır.

Bu devirde Batı tipi haberleşme, yani, kitaplar, gazeteler, telgraf, Osmanlı İmparatorluğu'nda çoğunlukla yönetici sınıfların hizmetinde idi. Zamanla haberler, daha az olmakla birlikte, diğer sınıflara da ulaşmaya başladı. Fakat en köklü değişmeler üst sınıfların düşünce ve yaşayışlarında görüldü. Ne alt ne de üst sınıflar yeni bir iktisadi düzen içinde bütünleşmediler. Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomisi Müslüman halkın toplumsal seferberliğini geliştirecek yönde değişmedi. Böylece yönetici gruplar yeni bir iktisadi düzen içinde bütünleşmeden tüketim hakkında yeni görüşler ve fikirler edindiler.

Haberleşme kanallarının bir ölçüde geliştirilmesinden ötürü büyük ve küçük gelenek arasındaki ayrıcalıkta bir değişme oldu. Bu kültürler arasındaki sınır bir bakıma "katılaştı", bir bakıma da "yumuşadı". Katılaştı, çünkü zaman geçtikçe Batı kültürünü alanlar eskiye göre kendilerini halktan daha da ayırdılar. Yumuşadı, çünkü sınıf duvarlarını muhafaza etmek haberleşme imkânlarının gittikçe geliştiği bir ortamda zorlaştı. Çalışmamızın bir kısmı bu çelişme ile beliren duruma ilişkindir.

Modernleşme esnasında toplumsal seferberliğin hızından tatmin olmayan bazı kişiler belirir. Bunun üzerine bu kişiler toplumsal seferberliği hızlandırmaya çalışırlar. Bunlara toplum hareketlendiricileri deriz. Örneğin Namık Kemal yazılarıyla bunu yapıyordu.

Özetle; Osmanlı İmparatorluğu, XIX. yüzyılın başında kültür bakımından "küçük" ve "büyük" geleneklerin bütünleşmedikleri bir durumdaydı. Aynı zamanda, imparatorluk Batının geçirmiş olduğu ve sosyal yapısını yeniden yoğuran "âyanlık" inkılabı, pazar inkılabı ve sanayi inkılabı gibi önemli tarihsel gelişmelerden uzak kalmıştı. "Âyanlık inkılabı" dediğim, Avrupa'da "etats" veya daha sonraki ifadesiyle "corps constitues" adı verilen eşraf birliklerinin hâkimiyetidir. Fransız ihtilalini bunlar başlatmıştır. "Pazar inkılabı" modern devletin Batı'da ülke genişliğinde pazarlar yaratma çabasıdır. Sanayi inkılabı ise makine kullanma ile başlayan fakat en önemli sonuçları toplumsal olan bir evredir. Sanayileşme, asıl, sanayi inkılabından önce mevcut insan kümeleşmesini değiştirdiği için önemlidir. Bunlardan biri sanayi proletaryasının ortaya çıkmasıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nda her biri bir sosyal yapı yoğurması getiren bu hareketlerden biri, -âyanlık- son derece güdük kalmış, diğerleri görülmemiştir.

Yukarıda anlattığım tarihsel hadiselere servetin fonksiyonlarının değiş-

mesi bakımından bakıldığı zaman, kullanılan bir kavram "kapitalizm"dir. Bu kavramla anlatılan, bu hadiselerin sonucunda önceleri toplum içinde karmaşık fonksiyonlan olan servetin şimdi kendi başına bir amaç olarak belirmeye başlamasıdır. Eskiden zenginlik daha önce üzerinde durduğumuz gibi sosyal ve siyasal fonksiyonlara bağlı iken zaman geçtikçe kendi başına bir değer taşımaya başlamıştır. Oysa, Osmanlı düzeninde servet, sosyal ve siyasal hizmetler görür. Örneğin, servet tüketim ve yatırım için kullanılmasının yanında önemli bir oranda siyasal destek sağlamak için etrafına taraftar toplamak veya bağışta bulunup cami yaptırarak toplumda yer edinmek için bir araçtır.

Servetin geleneksel kullanılma yollarından biri de eşitler arası hediyeleşmedir. Örneğin bugün bile bir oranda Türk toplumunda mahalle hayatı mahalle sakinlerinin birbirlerine olan karşılıklı yardım bağları ile kenetlenmiştir. Bunun Osmanlı siyasal sınıfındaki görüntüsü rüşvettir. Kısacası, geleneksel bir toplum için iktisadi bakımdan modernleşme servetin bu pazar dışı fonksiyonlarının azalmasıdır.

Servetin kapitalist dışı toplumlarda önemli sosyal ve siyasal fonksiyonları olduğunu görüp aynı zamanda bunu tanımlayan ilk sosyal bilimci, iktisat tarihçisi Karl Polanyi'dir.[7] Polanyi servetin üç şekilde işe yarayabileceğini söylüyordu. Birincisine pazar adını verdi. Bu, servetin modern anlamdaki kullanımıdır. Değişim para ödenmesiyle belirlenir ve ona dayanır. Servet, ayrıca, yeniden dağıtım sisteminin bir parçası olarak da görülebilir. Örneğin, modern dünyada merkezi otorite gelir vergisi yoluyla üretileni bir merkezde toplar ve isterse yeniden dağıtır. Son olarak, servet bir karşılıklılık sistemi içinde dolaşım yapar. Bu, eşitlerin hediyeleşmesidir. Bu yazı, küçük kültürün ve tutucu Osmanlı devlet adamlarının ülkülerinin değişmemesi sonunda, Batı toplumunda normal karşılanan tüketim tarzını Tanzimat boyunca yadırgayışlarını ortaya çıkarmayı denemektedir.

Bu çalışmada kullandığımız kavramlardan biri de evrenselliktir. Bu kavram, Talcott Parsons tarafından geliştirilmiştir.[8] Parsons her toplumun kültürünün ya daha yerel (particularistic) ya da daha evrensel bir yönü olduğunu söyler. Modernlikle beraber gelen bir unsur evrenselliğin toplum ilişkilerinde gittikçe yer etmesidir.

Örneğin, bir insan dünyayı "yönetenler" ve "yönetilenler" diye ikiye ayrılmış görüyorsa ve eğer onun dünyaya karşı tutumu bu gruplardan birine dahil olmasına dayanıyorsa, bu "yerel" bir tavırdır. Fakat bir insan kendisini "insanlığın" bir parçası olarak görüyorsa bu evrensel bir tavırdır. Hiç bir kültür, yöneliminde, yalnız evrensel veya yerel değildir, fakat evrenselliğin modernleşme ile birlikte gelme eğilimi vardır. Osmanlı İmparatorluğunda seçkinler kültürü halk kültürüne göre daha evrenseldi. Fakat yerellik, yönetici sınıflann aynlığı gibi konularda, Osmanlı kültüründe kendini kuvvetle hissettiriyordu. Tanzimat ve yapısal değişikliklerle birlikte sisteme evrensel değerler daha kesif bir şekilde girmeye başladı, örneğin, reaya gibi tamamen yöneticiye bağlılığı ifade eden terim, yerini teb'a gibi bütün Osmanlı yurttaşlarını kapsayan bir kavrama bıraktı. Böylece, alafranga yaşam, bu açıdan kişinin düşüncesini değiştirmesini gerektirir. Bu çalışmada incelenen soru, davranışlar bir ke-

re bu şekilde değişmeye başlayınca, başkalarını da peşinden sürükleyip sürüklemeyeceğidir. Bütün toplumlann ortak bir yönü sosyal denetim veya "yoldan çıkmış kişileri, bu davranışlannı yaymalarına veya onları meşrulaştırmalanna engel olmak için lekelemek ve tecrit etmektir."[9] Bunun, Tanzimat sırasında, aşın-Batılılaşmış kimselere nasıl uygulandığını inceleyeceğiz.

Osmanlı romanı, Türk modernleşmesini incelemek için az yararlanılmış bir kaynaktır, oysa birçok romanlar yazıldıkları zamana ait İstanbul seçkin çevrelerinin durumu hakkında bize önemli bilgiler verir. Bu kaynaklar, ayrıca, Osmanlı aydınlarının sosyal değişmenin getirdiği sorunlara nasıl yaklaştıklarını da belgeler. Türk edebiyatını inceleyen bir kişinin daha önce de gösterdiği üzere, ilk Osmanlı romanlarının büyük çoğunluğu toplumsal ve siyasal değişmenin yarattığı sorunları inceleyen tezli romanlardır.

Türk kültürünü konu alan tarihçilerin belirttiği gibi, bu yazarlar en çok iki sorunun üzerinde durdular; kadının toplumdaki yeri ve üst sınıf erkeklerin Batılılaşması. Bu iki çıkış noktasının seçilmiş olması yukarıda adı geçen sosyal bilimcilerce üzerinde durulacak özel bir davranış olarak nitelendirilmiştir. Oysa, şüphesiz, bu iki alan, Osmanlı kültürüne göre en "yüce" gizil değer yapısına göre ise en duyarlı olanlarıdır ve bundan dolayı XIX. yüzyıl yazarlarımızca bilinçli veya bilinçsiz tercih edilmiştir.

Osmanlı seçkinleri arasında, modernleşme hareketinin ilk zamanlarından beri kadınların özgürlüğe kavuşmalarını konu alan yayınlar görülür.[10] Tanzimat Fermanı'nın yürürlüğe girmesinden yirmi sene sonra, Şinasi, Şair Evlenmesi adlı eserinde, önceden düzenlenmiş evliliklerle alay etmeye başlamıştı bile.[11] Modern anlamda ilk ve en önemli Türk ansiklopedisi ve roman yazarı olan Ahmet Midhat Efendi bu iki sorunun, 1870 ve sonrası modernleşme hareketi ile ciddiyetle ilgilenen bir Osmanlı yazarı için taşıdığı önemi yansıtır. Kadınlara karşı takınılan tavır açısından Ahmet Midhat'ın katkıları çok kişi tarafından bilinir. Bir yazar bu ilgiyi şöyle anlatıyor:

> *"Ana tema olarak eğitimde kadınların eşitliğini inceleyen bir romanda Midhat'ın hayal gücü zamanının en cesur spekülasyonlarını bile aşıyordu ve kadınların bir gün gelip her mesleğe girebileceklerini önceden haber veriyordu. Sık sık işlediği konular, kadınların düşük sosyal statülerine, erkeklerle eşit haklara sahip olmadıkları için çektikleri sıkıntılara ve talihsizliklere ilişkin sorunlardır. Midhat, koşulların fuhuş'a zorladığı kadınları savunacak kadar ileri gitti ve onların günahkar olduğu fikrini ve verilen ağır cezaları şiddetle eleştirdi. Bizim görevimiz, dedi, bu kadınları düşkünlükten kurtarmaya uğraşmaktır, bu da ancak biz, kadınlara bir mal veya bir köle gibi davranmaktan vaz geçer ve kendi kaderlerini tayin etme hürriyetini tanırsak gerçekleşir. Dolayısiyle onları ebediyen lekeleyeceğimize, yardım elimizi uzatıp, düşmüşleri kaldırmalıyız."*
>
> *"Mithat kadınlar konusunu çeşitli romanlarında işledi. Kadınların bağımsızlığa kavuşturulmaları en fazla üzerinde durduğu konulardan biriydi, İlk defa olarak, modern koşullar altında aile yaşamının en önemli sorununu yaratan Müslüman evliliğin bir yönünü eleştirdi, değil birbirleri için sevgi beslemek daha görüşmemiş olan kişilerin evlendirilmesi adetti."*[12]

Felâtun Bey ile Râkım Efendi (1876)[13] romanında Ahmet Midhat'ın kadın kahramanı -önceki bir cariye olan- Canan, zamanla Türkçe okuyup yazmayı öğreniyor, daha sonra da Fransızca ve piyanosunu geliştiriyor. Şüphesiz ki, hikâyelerinden birinin adı olan "Diplomalı Kız", Midhat'ın kadınlık ülküsünün bir yönünü temsil eder.

Kadınların sosyal durumuna karşı benzer bir ilgi, cariyelik kurumu ile birlikte, XIX. yüzyılın başka bir önemli romanında, Samipaşazâde Sezai'nin Sergüzeşt'inde (1889) (yeni baskı, İstanbul, 1967) görülür. Köle olan bir kızın bu yaşlı gözlü hikâyesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun bir iç sorunu hedef alınarak Tom Amca'nın Kulübesi'nin hitap ettiği hislere hitap edilir. Kitabın Türk aydınları üzerinde H.B. Stowe'un etkisine benzer bir etki uyandırması bir yana, aynca Abdülhamid'in sansürü tarafından toplattırılmak gibi bir mazhariyete sahip olmuştu.[14] Cariyelerin durumlarına ve cariye aşklarına ilişkin bu görüş değişiklikleri, daha önceki yıllarda Namık Kemal'in İntibah (1876) adlı romanında da görülür. Bu romanın kahramanı olan Ali Bey'e annesi, vaktini geçirmesi için kendisine Avrupa tarzında eğitilmiş alafranga bir cariye bulduğunu söyler. Fakat Ali Bey'in karşılığı nefret doludur. Bu, aslında, onun başka birisine âşık olmasından ötürüdür, fakat cariyelik kurumuna karşı olan hoşnutsuzluğu da açıktır.[15]

Romantik sevginin yegâne sevgi olabileceği, Osmanlı gerçekçiliği öncülerinden Nabizâde Nâzım'ın önemle işlediği bir konudur. Zehra (1894-1895) adlı eserinde, bir kadının kocasının zaafından ve bu zaafı geliştiren sosyal koşullardan doğan mutsuzluğunu işler.[16] Hüseyin Rahmi'nin İffet'i de (1896) bir aile trajedisinin en önemli kişisi olan bir kadının öyküsüdür. Bir sonraki neslin en önemli yazarı olan Halit Ziya Uşaklıgil'in Sefile'si (1885) ise, haksızlığa uğrayan bir kızın romanıdır. Bütün bu eserlerde, daha önce Ahmed Midhat tarafından işlenen konular aynı yaklaşış tarzı ile yeniden ele alınmıştır.

Bu tutuma koşut olarak, Osmanlı toplumunda üst sınıf kadınları zamanla özgürleşti. Bu gelişme, ilk önemli Osmanlı kadın yazarı olan Halide Edib'in otobiyografisinden izlenebilir.[17] Halide Edib'in Batı fikirlerine açıklığının, Jön Türkler'in oluşturduğu yeniliklerden değil de, İkinci Abdülhamid (1876-1909) zamanında geçen yetişme çağından ötürü olması dikkat çekicidir. Kadın haklarının bir Osmanlı kadını tarafından ilk defa savunulması 1891 yıllarına kadar uzanır: Fatma Aliye'nin Nisvânı İslâm'ı, (İstanbul 1891).[18] Fatma Aliye'nin, kendisince aşırı Batılılaşma olarak adlandırılan olayı yerişini ileride inceleyeceğimiz, Cevdet Paşa'nın kızı olması daha da dikkat çekici bir olaydır. Bağımsızlığa kavuşmanın üst sınıf ailelerindeki hızını, F. Scott Fitzgerald'a parmak ısırtacak ilk Osmanlı bağımsız femme fatale'inin Türk toplumunda belirdiği tarihten çıkarabilirsiniz. Yakup Kadri'nin "Kiralık Konak"ının bu kahramanı Birinci Dünya Savaşı'nı hemen takip eden yıllarda yaşatılmıştır. Sonuç olarak, diyebiliriz ki, Osmanlı üst sınıfında kadınların özgürlüğü konusunda dikkat çekici bir görüş birliği vardı.

Kadınların Batılılaşmasını bu kadar savunan Ahmed Midhat, üst sınıf erkeklerde aşırı Batılılaşma olarak nitelendirdiği durum karşısında, aksine,

son derece müsamahasızdı. Böylece, Felâtun Bey ile Râkım Efendi'nin ana konusu, yazarın desteklediği ve alay ettiği iki tip Batılılaşma arasındaki farktır.[19] Râkım Efendi, kendisini okula yollayabilmek için gündeliğe giden zenci "Bacı"sının büyüttüğü bir yetimdir. Râkım Efendi, Osmanlı eğitim kurumlarını iyi bir derece ile bitirip, Fransızcasını geliştiren, daha sonra bilgi hazinesini hukuk, şiir ve tıpla genişleten ciddiyet ve çalışkanlığı boğucu bir ukalâlıkta beliren bir gençtir. Danışma, tercüme ve özel öğretmenlikle bu eğitimin masraflarını çıkarmıştır. Hayattaki amacı çalışmak ve "mâkul" bir refah seviyesine ulaşmaktır. Râkım Efendi'nin değerleri, başarıya ulaştıktan sonra bile arasında yaşadığı orta sınıfın görüşleri ve Batı kültürünün bir karışımından meydana gelir.

Felâtun Bey ise, Râkım'ın tam tersidir. Plato adını Osmanlı Felâtun'a tercih ettiği maroken ciltli kitaplarının üzerine "A. P." harflerini koydurur. Zengin bir mirasın varisi olarak bütün zamanını Başkentin Avrupa yakasındaki modern yerlerde kumar ve kadın arasında geçirir. Her karşılaşmalarında arkadaşı Râkım Efendi Felâtun'a ne kadar yüzeyde kaldığını kendisine belirtir. Bir İngiliz kızının aşkı ile gölgelenen Râkım Efendi'nin başarısı kısa zamanda yine eski durumuna döner. Mahvolan Felâtun Bey ise, bir adada mutasarrıflık kabul etmek zorunda kalır.

Burada ilk defa olarak bir tipler ikiliğinin, rüşeym halinde başlangıcını görüyoruz. Bu tiplerden biri, klasik ifadesini Recaizâde Ekrem'in Araba Sevdası'nda bulur. 1896'da basılan bu romanın kahramanı olan Bihruz Bey örnek bir Batılılaşmış züppedir.[20] Roman 1870'lerde geçer. Bu eserde, aşırı-Batılılaşmış Osmanlının arkasında gizlenen sosyal gerilimleri fark etmeye başlarız. Araba Sevdası 1839'da Tanzimat Fermanı'nın ilânından sonra Türkiye'de bazı yeni sınıfların takındığı yüzeysel Batılılaşma tavrını yerer. Tanzimat soyluları olan bu sınıf, kendilerini geleneksel bürokrasinin kölelik zincirlerinden kurtararak, modernleşme hareketinin dizginlerini ellerine almışlardı. İnsan boynunun "kıldan ince", olduğu devrin geçmesi ve memurların özel mülkiyetinin kanunlar tarafından korunması, Tanzimat reformlarının getirdiği ve bir Osmanlı üst bürokratı için tamamen yeni olan olaylardı. 1870'lerde önüne geçilemez bir şey oldu: bu yeni sınıfın ikinci nesli, üzerinde söz götürmez bir egemenlik sürdürdükleri şehir yaşantısının koruyucu ve yumuşak yönüne yenik düştü. Asırlarca önce Mağrip'li tarihçi İbni Haldun, şehirsel yerleşmeyi hanedanların dönemli hareketlerinin kilit noktası olarak belirtmişti. Çölden gelip, yumuşamış şehir halkını yenen "kurtlar"ı bir süre sonra yeni gelen kurtlar alt eder.[21] Şüphesiz ki, bu, Avrupa'yı güzel arabalara sahip olmak ve yeni görgü kuralları öğrenmek olarak değerlendiren bu neslin yumuşayışını açıklar. Daha ileride, Bihruz Bey klişesinin kökenini aydınlatabilecek olan "çevre" ile şehir halkı arasındaki dinamizme değineceğim. Fakat şimdilik, Bihruz Bey'in kendisini biraz daha iyi tanımamız gerekir.

Recaizâde'nin romanı, Bihruz Bey'i tembel, yüzeyde, sürekli aptallıklar yapan biri olarak tanıtır. Bihruz Bey'in babası "kudema-i vüzera"dandır ve yetkisini kullanarak daha hayatta iken oğlunu bir hükümet memurluğuna yerleştirir.

Paşa, oğluna, genellikle gayrı menkullerden oluşan, Bihruz Bey'i ve annesini İstanbul'un Avrupa yakasında yaşatabilecek kadar rahat bir gelir bırakmıştır.

Baba, Osmanlı edebiyatında oldukça bilgi sahibidir. Geniş bir kütüphanesi vardır. Oğlu ise, Osmanlı şiirinden anlayamadığı için bu kütüphane onun en büyük bahtsızlığı olur. Romanın kilit noktalarından biri, anlamını kavramadığı için, sevdiği sanşın kadına esmer birini öven bir dörtlük yollayarak yaptığı gülünç yanlıştır. Babası, Bihruz'un Arapça'yı, Farsça'yı ve memuriyette daha iyi mevkilere geçebilmek için gerekli olan Fransızca'yı öğrenmesini istemiştir. Fakat babası tembelliğini hiçbir zaman kontrol edemediği için Bihruz kültür açısından iki arada kalmıştır. İnsanı kavuran Osmanlı klasik eğitiminden geçmediği gibi, Batı beşeri ilimlerinden de bir şey anlamamaktadır. Bihruz Bey'in en dikkat çekici yanı Batı uygarlığının maddi yanına olan aşın tutkunluğudur. Atlı arabalara babasının servetini feda eder. Evinde özel salleamanger'si, Fransızca profesörü ve "Monsieu rest servi", diyerek yemeğin hazır olduğunu bildiren bir Rum valetdechambre'ı vardır. Elbiselerini şehrin en pahalı terzisinde diktirir ve şehre yalnız elbise veya gömlek almak veya saç tıraşı olmak için iner. Bu vesilelerle aynca işine de uğrar.

"Barbarca" olarak nitelendirdiği eski Türk göreneklerini küçümser. Klasik Türk şiiri üzerindeki görüşü ise kısaca şudur: "Quelle bétise, quel scandale que toutça!" Şalvarlı, yelekli ve peçeli halkı gördüğü zaman hayrete düşer: "Qu'estce quec'est queça? Est-ce quele carnaval est déjà arrivé?" çünkü Bihruz Bey şehrin halk kesiminde yaşamaz. Çamlıca'da Avrupa modeli yeni bir park yapılacağını duyunca hemen onun yakınında bir köşke taşınır. Tüm yaşamı ilerde bu parkta yapacağı gezintilere hazırlıktır. Ayrıca kesin aristokratik tavırlar takınır. Bir lândo ve onun Kadıköy civarında oturduklarını duyduğu sahipleri hakkında şöyle düşünür:

> *"Lândoyu Kadıköy'üne yakıştıramıyordu; çünkü pek alafranga beylerle ihtilât sayesinde peydah etmiş olduğu bazı garaibi efkâr cümlesinden olmak üzere, Bihruz Bey İstanbul ile mulhakâtındaki mevâki ve mahallâtı birincisi kendisi gibi nobles'e yani erbâbı asâlet ve itibardan olan sivilize kibara, ikincisi burjuva sınıfına yani efkârı medeniyeden o kadar behresi olmayan kaba tabiatlı orta halli halka, üçüncüsü esnaf takımına mahsus olmak üzere üç sınıfa ayırmış ve Kadıköy'ünü birinciye geçirmek lazım gelirken her nasılsa ikinci sınıfa ithal etmiş idi."*[22]

Daha önce belirtildiği gibi Bihruz Bey konuşmasını Fransızca sözcüklerle süsler. "Diable, par hasard seraije amoureux, Dommage voila une beauté mal placée", "Quel esprit, quelle finesse." Bu, insana hemen Rus toplumunu hatırlatır ve birçok nitelikleri bakımından Bihruz Bey bir Türk Oblomov'u sayılabilir.[23] İkisinde de uygarlık hastalığının aynı çeşidi görülür: kök ve kimlik yoksunluğu. Arada başka koşutluklar da bulunabilir; tutuculann Bihruz Bey'e karşı olan tepkileri Slavofillerin Batıcılara karşı gösterdikleri tepkiyi hatırlatır. Böylece Bihruz Bey sendromu kültürler arası bir boyut kazanıyor. Bunun çerçevesini ise geleneksel kültürlerin dağılması çizer.

Bir kere bu benzerlikler ortaya konduktan sonra. artık ayrılıklar göze çarpmaya başlar. Rusya'da Avrupa ve Eski Rus kültürü arasında görülen ayrılık Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Avrupa ve Eski Türk kültürü arasındaki uçurumdan daha munistir. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kültürel çarpışmanın ekolojik yönü bu farka ilişkindir. İstanbul'da kültürel ayrım coğrafidir. Bir tarafta, Frenkler, Levantenler, taş binalar, yabancı töreler günah ve işretle dolu olan Beyoğlu diğer tarafta, mahalle sathında beraberliğin yaygın olduğu ve sıkı bir cemaatin oluşturduğu şehrin Müslüman kesimi. Bu hayat şöyle anlatılır:

"Din, toplum hayatına hâkimdir. Padişah bütün Müslümanların halifesi olduğundan, İslam ülkelerindeki camilerde hutbe okunurken onun adı anılır.

Sarık ve cübbe dinî kılıktır. Medresede müderris, camide kürsüsü hocasıyla vaiz, imam, müezzin ve kayyum, okulda hoca ile kalfa, bu kılıkta dini ve bilimi temsil ederler. Sarıkla cübbe yalnız bunlara özgü değildir. Talebe-i ulûm adı verilen medrese öğrencileriyle, cer hocaları ve mollalar da bu kılığı taşırlar. Hatta din ve bilimle uzaktan yakından ilgisi olmayan kişiler bile, isterlerse bu kılığa bürünebilirler. Dinin ve tarikatın temsilcisi oldukları için hocalarla, şeyhlerin toplumdaki itibarı büyüktür.

Mahallede kendi kendine kurulmuş, geleneğe dayanan sıkı bir düzen hüküm sürer. İmam, mahallenin sözü en çok geçen büyüğüdür. Her şey ondan sorulur. Camide beş vakit namazı kıldıran, ölüleri yıkayan, mazbatalara birinci mührü basan, mahallenin resmi ve özel bütün işlerine karışan, baskınlarda kafilenin önüne düşen hep imamdır. Muhtar ile 'ihtiyar heyeti' ondan sonra gelir. Her işte imama danışılır: onun düşüncesiyle hareket edilir. Kadınlar başları sıkışınca gidip imamdan öğüt alırlar. Böylece dertlerine teselli ve şifa ararlar.

Bekçi, mahallenin vekilharcıdır. Düğünlerde, cenazelerde özel görev alır. Saka da, mahallenin gediklisi olarak bekçiye yardım eder...

Mahalle kahvesi genç ve yaşlı bütün mahallelinin toplandığı bir çeşit kulüptür. Gündüzleri pek işlemez. Yatsı namazından sonra mahalleli birer ikişer buraya gelir. Gençler iskambil oynar; yaşlılar baş başa verip günün dedikodularıyla vakit geçirirler. Bu kahvelerde ara sıra karagöz ve kukla oynandığı, meddahların hikâye söylediği de olur.

Şeyhlerin ve dervişlerin kazandığı itibar, birçoklarına çıkar yolu olmuştur. Kendilerine şeyh ve derviş süsü veren bir takım açıkgözler, özellikle saf kadınların inançlarını sömürürler..

Güneşin batımına göre tertiplenmiş olan 'ezani saat' yürürlüktedir. İş ve dinlenme vakitleri buna göre ayarlanmıştır...

Evlilik hayatında eşitliğin sözü bile olamaz. Erkek nikâhla dört kadın alabilir; bunları bir evde barındırabilir; parası varsa her birine ayrı ev de tutar. Varlıklı olanların ayrıca cariyeleri, odalıkları, gözdeleri, kapatma metresleri de vardır. Zenginler, bu hale katlanabilmesi için nikâhlı kadınlarını daha çok kimsesiz ve görgüsüz ailelerden seçerler...

Aile arasında da 'kaç-göç' vardır. Genç kadın, kocasının erkek kardeşinin yanına çıkmak şöyle dursun, yüzünü bile göstermez...

Sabah namazında evinden çıkan memur ve esnaf, akşam ezanına doğru işinden dönünce, üstünü değiştirip sırtına entarisini, ayağına terliğini geçirir; fesini ve sarığını çıkarıp takkesini giyer. Namazı kıldıktan sonra ailesiyle sofraya oturur. Sofra, odanın ortasına konulmuş genişçe bir sinidir. Çevresine serilen yer minderlerinin üzerine herkes bağdaş kurup oturur; elle yemek yer. Masa önünde sandalyeye oturmak, yemeklerde çatal bıçak kullanmak henüz orta halli ailelerde yeni başlamıştır."[24]

Böylece, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşamın bölünmesi "millet" tabanına oturunca, kültürel çatışmanın cemaatçı (communitarian) çerçevesi de belirlenir. Yukarıda anlatılan şekilde yaşayan eski İstanbul'un Müslüman halkı, Haliç'in karşı yakasında gittikçe gelişen ve onlara kendinden emin kişilerin küstahlığıyla bakan Beyoğlu'ndan hem nefret eder, hem de korkar.

Her yerde var olan bu eski ve yeni arasındaki zıtlığın başkenti Müslüman ve Avrupalı kesimlerindeki şekl, Ahmed Midhat Efendi'nin bir hikâyesinin kahramanı olan Sururî Efendi'nin düşüncelerinde yansır: Beyoğlu'nda Café Couronne'da kahvesini yudumlarken Sururî'n n ıklından şunlar geçer:

"Efendim, hayat diye buna derler. Mesela yemekten sonra bir kahve içeceksiniz. Şimdi gidip de tütün dumanından ocak bacası halini bulmuş kahve ocağı yanında yanan bir kör kandil ile tavana asılmış bulunan pis mundar bir lambanın tenvirinden âciz bulunmuş olduğu o bizim eski kahvehanelerde enfiyeli herifin elinden kahve alarak ve afyon tiryakilerinin öksürüklerini dinleyerek içmekte ne zevk olabilir? Bak işte bu da bir kahvehanel Şu tarafta on tane peripeyker Alman kızları çalgı çalıyorlar. Bir kaç tane afeti cihan Fransız işvebazları şarkı çağırıyorlar. Koca salon kırk elli gaz ile tenvir edilmiş. Hizmetçi diye çağırdığın zat herkesin nazarı rağbetini kazanabilecek bir mahbubedir. Ne de şekerhandelerle gelir, emre intizar edeı. Bir kahve istedin mi, şekeri başka, kahvesi başka, fincanı tabağı temiz, güzel bir tepsiye yerleştirilmiş, bir şişe suyu, bir su kadehi beraber hasılı her ciheti iştihayı tahrik edecek surette gelir. Vereceğin topu topu altmış para!"[25]

Temelde benzer olan Rusya'daki ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki geleneksel değerlere yabancılaşmadaki ikinci ayrılık ise, Türk edebiyatında Bihruz Bey gibi alay konusu olan tiplerin ortaya çıkma derecesidir. Denebilir ki bu tipler, bütün XIX. yüzyıl boyunca, ve XX. yüzyıl edebiyatımızda beliren yegane somut karakterlerdir. Bu karakterler tekrar tekrar gerek komik gerek trajik olarak kültürlerine ihanet eden ve kaçınılması gereken tipler olarak ortaya çıkıyorlar. Böylece, Bihruz Bey'in bir kaç kardeşi de oluyor. Bunların içinden ilk ortaya çıkanlardan biri Ahmed Mithad Efendi'nin Felâtun Bey'idir. Başka bir örnek ise Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Şık[26] romanının kahramanı, Şatıroğlu Şöhret'tir. Bunların en başarılı bir

çeşidi de aynı yazarın Şıpsevdi'sinde görülür. Başka bir çeşit de Nabizâde Nâzım'ın Zehra'sındaki Suphi'dir. Daha sonra ortaya çıkan Efruz Bey ise, ister eğitim metodu ister aristokratik seçkincilik olsun, en son entelektüel meşgaleye kendisini içtenlikle adayan bir kişidir. Kenan Bey, Ömer Seyfettin'in bir roman taslağındaki aynı tipin trajik simgesidir.[27]

Şüphesiz ki, Avrupalılaşmayı yalnız sosyal davranışları taklit etmek olarak alan bir çok Jön Türk vardı ve bu açıdan yapılan hicivler yerindedir. Fakat burada aklımıza iki soru geliyor; birincisi, Osmanlı İmparatorluğu'nda bu tarz alışılmamış düzeyde taklit olayı gerçekten olağanüstü bir sıklıkla mı beliriyordu? İkincisi, aşırı-Batılılaşmaları yermek için ele almak Türk kültüründe derin kökleri olan bir şey midir?

Birinci soruya ilk verdiğimiz cevap ki bu açıkça spekülatiftir-olumludur. Bu yaklaşım, imparatorluğun temel Siyasal yapısının ikiye bölünmüş olduğu varsayımına dayanır. Bir tarafta statüye, kuvvete ve yönetmeye (herrschaft) en önde değer veren yönetici grup vardır, diğer tarafta ise yönetilenler. Bu durum karşısında pazar kuvvetleri hiç bir zaman Batı Avrupa'daki gibi özerkliğe, kuvvet temeline ve meşrutiyete kavuşamadılar. Böylece, Batı'da "sivil toplum" (civilsociety) adını alabilecek olan toplum katı Osmanlı İmparatorluğu'nda doğmamıştır. Bu deyimi burada, kapitalizmin yayılmasıyla doğan kuvvet özerkliği ve onunla beraber gelişen tüzel yapılar (corporate structures) anlamında kullanıyorum.[28] Osmanlı İmparatorluğu'nda "sivil toplum"un yerine bağları dini örgütlenme olan ve üzerinde devletin (veya Osmanlı Devleti'ne bağlılığın) etki yaptığı cemaatçi bir yapının varlığından söz edilebilir.

Montesquieu'nun çok doğru olarak tespit ettiği gibi devletle bireyin arasına giren yapılann eksikliği "Doğu despotizmi'"nin kaynağıdır. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki durum Montesquieu'nun belirttiği kadar kesin değildir. Çünkü cemaat yapısı, kişi ile devlet arasına giren yapı olduğu oranda bir "yarı-medeni toplum" (quasi civil society) meydana getiriyor ve aslında medeni toplumun görevlerinin büyük kısmını üzerine alıyordu. Fakat bireyin bir yandan devletin, öte yandan toplumun geleneklerine göre sosyalleşmesi (toplumun değerlerini edinmesi) bunların ikisinde de otoriter, kapsamında hem sıkı hem rahat olması; meşru, aracı, özerk kuvvet yapıları olmayışı medeni toplumun özerk yapıları üzerinde kurulmuş bir uygarlığa Osmanlı toplumu karşısında yıkıcı bir etkinlik verdi. Bu unsur, Tanzimat gençlerinin can sıkıntısına, yüzeyselliğe ve Batı uygarlığını Paris modası olarak yorumlamalanna ışık tutar.

Soruna yeniden Rus çerçevesinden bakarsak Batı uygarlığının Osmanlı İmparatorluğu'nda yarattığı huzursuzluğu orada da görürüz. Bu, orada da aynı ikiye bölünmenin olduğu anlamına gelmez, fakat orada da medeni toplum için gerekli ön şartların oluşmadığını ortaya kor. Kişisel olmayan bir ilişkiler tümü olarak medenî toplumun yarattığı şok Batıda bile duyulmuştu. Bunun için Polanyi'nin The Great Transformation'ını, [29] Blake'in "Karanlık şeytani atölyeler"ini ve Batı Avrupa'daki cemaat için ge-

nel "arama"yı[30] hatırlamak yeterlidir. Burada önemli olan, Batı Kültürü'nün sızması karşısında Osmanlı İmparatorluğu'nda kültürel yönsüzlüğün daha belirgin ve sürekli olmasıdır.

İkinci soruya cevap olarak varsayabiliriz ki, XIX. yüzyıl Türk edebiyatında Bihruz Bey tiplerinin çok görülmesi ve bu örnek edebi vasıtanın ustalıkla kullanılması, bir bakıma bir sosyal denetim aracıdır: Çevrene uy veya bir yabancı olarak sınıflandırılmaya razı ol. Bir süre sonra, ismi duyulmaya başlanan Yakup Kadri'nin yakınmaları bu açıdan ilgi çekicidir. Bir Huysuzun Defterinden adlı eserinde (1913-1914) şöyle yazar:

> *"Bu Huysuz bana pek yakındır, benimle beraber, benim evimde oturur; aile arasında onun ismi sadece Zıpırdır. Zıpır nedir? Bilirsiniz a... biraz garip, biraz hoppa, biraz herkes gibi olmayan kimselere bizde Zıpır denir. Bu kelimenin bütün manası ahengindedir. Biraz amiyane bir kelime ama çok beliğ..."*[31]

Yakup Kadri, neden kendisini Bihruz Bey gibi bir uyumsuzla özdeş tuttuğunu başka bir yazısında açıklıyor: O, Osmanlı küçük gelenek ve kültüründen nefret eder:

> *"Zerratı hiç bir musiki ile titremediği bu her gün teneffüs ettiğimiz durgun havada, meydanlarının hiçbir hayalle süslenmediği, bu her gün tozlarında ve çamurlarında bocaladığımız sokaklarda, geceleri kahvehanelerde "Çiftetelli" nağmesi kusan gramofon boruları karşısında renkli basma entarileriyle bağdaş kuran, gözleri her türlü nefasete, kulakları her türlü zarafete mesdud insanların çehresinde ben bu illetin tohumlarını buluyorum. "*[32]

Burada "illet" sözcüğü ile Yakup Kadri Türk yazarlarındaki yaratıcı gücün yokluğunu kastediyor.

Başka yazılarında, Yakup Kadri, Osmanlı kitlelerinin ve orta sınıflarının dar görüşlülüğünü, otoriter denetimlerini ve rahata düşkünlüklerini ortaya çıkarır. Örneğin, hikâyelerinin birinde, çevreye baş kaldırma anlamında, şapka giyen ve mahalle kabadayıları tarafından dövülen bir genç Türk'ü anlatır. Yakup Kadri'nin hikâyelerinden anlaşılır ki, başka yazarlarda aşırı Batılılaşmanın eleştirisi gibi görülen, aslında cemaat normlarına uymayanlara uygulanan sosyal denetimin bir yönüdür. Bu durum, Türkiye'de sık sık yapıldığı gibi, kültürel çatışmayı dindar ve laik gruplar arasında geçen bir olaymış gibi göstermeye çalışmaktan tamamen farklı bir şeydir.[33] Bu nokta ortaya çıktıktan sonra daha derinlere inmek ve denetim mekanizmasını açıklamak gerekir.

Batılılaşmış züppelere serimizde birinci olan Felâtun Bey'in yaratıcısının Ahmed Midhat Efendi olması muhtemel bir rastlantı değildir. Ahmed Midhat Efendi esnaf kökenli olup, Batı uygarlığı ile olan kişisel bağlarından ötürü Samuel Smiles'in Self-help (Kendi Kendine Yardım) adlı eserinin temalarını, Sevda-yı Sâyü Amel adındaki eserinde pek mükemmel bir

şekilde yansıtıyordu.[34] Midhat öteki eserlerinde de hesaplılık, kanaatkârlık, çalışkanlık temalarını sık sık işler. Ahmed Midhat Efendi'ye göre Tanzimat soyluları sınıfının gelişmesinde bir sakatlık vardı. Bu sınıfın benimsediği değerleri o da reddediyordu. Aslında, bir yerde belirttiği gibi çoğunluğu (yani küçük geleneği) aydınlatmak ve onların ızdıraplarını dile getirmek istiyordu.[35] Saf edebiyat yapmayı, açlara meyve vermeye eş tutacağını söylediği zaman okuyup yazma bilmeyenlerin çok yaygın olduğu bir devirde, sanat için sanat yapmanın bir lüks olacağını kastediyordu. Onun değerleriyle Osmanlı esnaf sınıfınki aynı idi. Hesaplılık gösterişçi tüketimden kaçmak, namuslu olmak. Bu (sermayeyi geliştirebilecek herhangi bir mahalli olanaktan yoksunluk bir yana) Protestan ahlakına oldukça benziyordu. Önemli olan, Tanzimat kavramına bir zamanlar bir memur olarak katılan Ahmed Midhat'ın, birçoklarının aksine Avrupa ile Fransız Kan Kan'ını özdeş tutmamış olmasıdır.[36] Ahmed Midhat'ın düşüncesinin çok yakın bir benzeri cemaatçi püritan Ali Suavi'de görülür.[37] Ali Suavi de Ahmed Midhat'la aynı sosyal çevreden gelir. Ali Suavi Yeni Osmanlılar adında anayasacı bir grupla çalışan muhalif bir sarıklıydı. Ali Suavi ile ayrı kökenden gelmelerine rağmen, Yeni Osmanlılar adını verdiğimiz fikir grubunda, 1860'larda, Bihruz Bey tema'sının Siyasal alandaki benzerini işledi. Yeni Osmanlılar Tanzimatçıları yeni soylular yaratmakla ve sokaktaki insanı unutmakla suçladılar.

Ahmed Midhat'ın değerlerine bu kadar aykırı gelen unsurun ne olduğunu sorduğumuz zaman cemaatçi püritanizm diye adlandırdığımız şeyin öğeleri biraz daha aydınlık kazanır. Felâtun Bey ile Râkım Efendi'deki bazı rasgele deyimler incelememizi biraz daha ileri götürmemize yardımcı olur. Ahmet Midhat'ın bir deyişi şöyle: "Alafranga, yani rahat yaşamak."[38] O zaman alaturka yaşamak rahatsız yaşamak oluyor. Tüketimi ahlak dışı bir kültürel suç sayma eğilimi nadir değildir. Buna, bir çok geleneksel kaynakta rastlanır. Fakat, Cevdet Paşa'nın, Felâtun Bey ve onun yaşam tarzının Osmanlı sahnesinde ilk belirişini anlatışı, Batı anlamında bir rahatlığa kavuşmanın Osmanlı seçkinleri için de çok yaratıcı olduğunu göstermektedir.

Kırım Savaşı'nın hemen ardından Osmanlı başkentinde ortaya çıkan şatafatlı ticari canlılığa ve lükse yönelmiş hayata Cevdet Paşanın karşı çıkışı, Ahmed Midhatın rahat hakkındaki yargısını genelleştiriyordu; Cevdet Paşa'ya göre modernleşme taraftarı olan Sadrazam Reşit Paşa ve onu izleyenler, kendilerini Aşar vergisinin bol kazançları ile zenginleştirdikten sonra, serbestçe para harcayabilmek için yeni bir çığır açmışlardı.[39] Bu, İstanbul'da tüketim malları piyasasını canlandırmış ve esnaf güruhu nu zenginleştirmişti. Fakat bütün bu gelişmeler içinde en özendirici olanı İstanbul'a akan Türk kökenli Mısır paşalarının durumuydu. 1857 ile 1866 arasında "Nil'e nâzır Altın Madenleri"nden[40] tahmin edilemeyecek kadar çok kar edilmişti. Türk-Mısırlı yönetici sınıfı ise bundan en çok kâr sağlayanlar arasında idi. Bu paşaların tutumu başkentteki Türklerinkinden daha değişik idi, çünkü, hem çok paraları vardı, hem de bunu hiç çekinme-

den harcayabiliyorlardı. Türk püritenliğinin köklerinden uzak olarak yetiştikleri ve biraz daha fazla Avrupalılaşmış oldukları için lüks yaşamı normal hakları sayıyorlardı. Cevdet Paşa'nın anlattığı gibi:

> *"Bir aralık Mehmed Ali Paşa hanedanından pek çok paşalar ve beyler ve hanımlar Mısır'dan savuşup İstanbul'a döküldüler ve külliyetli akçeler getirip bol bol harç ederek İstanbul sufahâsına sûi emsal gösterdiler. Sefâhat vadisinde yeni çığırlar açtılar. Hele Mısırlı hanımlar alafranga melbusât ve sâir tecemmülâta rağbet edip İstanbul hanımları ve al'el-husus sarayhlar dahi anlara taklid eder oldular ve Mısırlıların eksen gaali bahalar ile hane ve sahilhane ve akaraât-ı sâire aldılar. Bu cihetle Dersaâdet'te emlâkin kıymeti fevkalâde terakki buldu ve İstanbul'da bir serveti kâzibe peyda oldu. Halbuki emri ticaretce idt ve ihracâtın muvazenesi bozuldu. Al'ed devam Avrupa'ya nukûdı külliye gider oldu. Lakin memurin ay başında maâşlarını alıp hoş geçinir ve esnaf ve tüccar dahi kesreti ahzü itâ ile megâligi külliye kazanır olduğundan işin sonunu düşünmezler idi. Al'el-husus eyyâm-ı sayfde Boğaziçi ve sâir seyr-ü temâşâ mahalleleri eshâbı safâ ile lebâ leb olarak hâtıra keder ve zihne kudûret getirecek mütalâalardan herkes ictinâb ederdi. Dersaâdet sahihen nümuna-nümay-i Cennet ve her gûşesi bir güna caygâh-i safâ ve meserret idi."*[41]

Müsriflere karşı duyulan hoşnutsuzluklar burada açıkça beliriyor. Ama bu hoşnutsuzluk neden bu kadar acı? Ahmed Midhat'tan alınan başka bir paragraf bize bir ipucu veriyor. Ahmed Midhat Efendi'nin, Felâtun Bey'in yaşamı ile ilgili olarak üzerinde durduğu bir nokta, babasının Türk kesiminden Beyoğlu çevresinde bir yere taşınmasına ilişkindir. Bunun üzerine, diyor Ahmed Midhat Efendi, Felâtun Bey'in kız kardeşi, geleneksel Osmanlı kadın becerileri olan nakış ve örgüyü bilme gereğini yitirdi.[42] Satılan mamul eşyalar bu nitelikleri gereksiz kıldı. Artık saçını bile taramasına gerek kalmamıştı, bu işi de berberi üzerine almıştı. Fakat aslında aile zengindir ve Avrupa kesimine yakın bir yerde yerleşmelerine olanak hazırlayan da budur. Ahmed Midhat'ın eleştirdiği, Felâtun Bey'in kız kardeşinin alafranga yaşama ve onun tüketim özelliklerine dönmesidir.

Halit Ziya Uşaklıgil, 1880'lerde; İzmir'de, buna benzer bir Batılılaşmaya karşı koyma olayını anlatıyor. O zamanlar yayımladığı bir edebi dergide "Tuvalet Masası" adı altında bir seri çeviriye yer verdi. Bu yazılar temizlik ve süslenmeye ilişkin birtakım öğütler veriyordu: Hangi süngeri tercih etmeli, hangi taraklar saçları daha sıhhatli tutar. Bu seri bütün İzmir'de, özellikle meslektaşları arasında, bir alay konusu oldu. Halit Ziya'ya göre "Evde bir tuvalet masası değil, bir tarakla bir fırça bulundurulması görülmeyen bir zamanda" böyle bir karşı koyma beklenirdi.[43]

Yönetici seçkinlerin gösterişçi tüketime kapıldığı söylenen bir ülkede Ahmed Midhat'ın tüketime karşı çıkışı garipsenebilir. Aslında, Türk tarihini incelediğimiz zaman, gösterişçi tüketimin özel bir şekil aldığını görürüz. Osmanlı soyluları arasında gösterişçi tüketimin en önemli ekseni yani ça-

lıştırdıkları insanlara, izleyicilerine, kullarına, maiyetlerine, silahlı muhafızlarına karşı açık elli olmaktır. XIX. yüzyılda, bir yabancının belirttiği gibi yoldan geçenlere dağıtılan kazanlar dolusu pilav imparatorluk içindeki derebeylerin, yarı-feodal unsurların yaşam özelliğidir." Bunun ötesinde, çok fazla sayıda odalıklar sadrazamın ölümüne, çok fazla mücevherat, sahibinin devlet erkânından bir üst kademedeki meslektaşının veya cemaatin gazabını üzerine çekmesine sebep olabilirdi. Bu, Osmanlı imparatorluğu tarihinin sayılı zenginlerinden Nasuh Paşa'nın başına gelendir.[45] Yüksek memurların ailelerinden herkesin, hatta çocukların bile mücevher taktığına dikkat eden Moltke, bunun bir gösterişçi tüketim sayılmayıp, "Doğu despotizmi"nde kolayca baş gösteren felaketlere karşı bir sigorta şekli olduğundan söz etmiştir.[46]

İmparatorluk dahilinde çok az kişi huzur dolu bir lüks hayat yaşardı. Fazla zenginleşen hükümet memurlarının servetine el konurdu. Eşkıyalar boldu ve cemaat fazla müreffeh görünen herkese düşman kesilmeye hazırdı. Osmanlı tipi zenginlik, koruma için kalabalık bir maiyetin toplanmasına, fakat. kişisel fazlalık konusunda belirli sınırlara dayanırdı. Zenginleşme olanakları çok olan memurların hiç bir zaman fazla malları birikemezdi, çünkü bunlar prensip itibariyle mücevherleri ile birlikte, sahipleri öldüğü zaman devlete kalırdı. Gayrimenkul alabilirlerdi, fakat bunları da yatırım yapmaktan çok, kira sağlamak için kullanıyorlardı, bu da kârın düşmesine sebep oluyordu.[47]

Gösterişçi şekilde hediye vermeler bütün Osmanlı tarihi boyunca görülür; bu devirlerdeki altınların, kürklerin, mücevherlerin hikayesi nefes kesicidir. Fakat bu lüks eşyalar, aynı zamanda, bir vezirin atanması sırasında yapılan merasimlerin sınırında kalır; aslında bu verişler veya karşılıklı yollanan hediyeler hem sembolik bir mahiyet taşır, hem de rüşvetin en yakın eşdeğerleridir.[48]

Saray, -halkın ölçülerine göre- kendisini zevk ve sefaya biraz fazla kaptırdığı zaman, Ahmed Midhat'ın tutumunu hatırlatan homurtular, hatta isyanlar başlardı.[49] Böylece, özellikle gerileme devrinde, akıllı sultanlar gösterişçi israfı denetim altına almaya çalıştılar. Bu, genellikle üst sınıfların denetlenmesi demek oluyordu, çünkü mücevherat ve kürkler kitlelerin benimseyemeyecekleri bir statü sembolü idi, fakat ileri görüşlü bazı sultanlar bu denetimi memurlara da uyguladılar.[50] Bu açıdan, 1830'lar ile 1850'ler, arasında sultanın özel bütçesinin binden yirmi bin keseye çıkması Cevdet Paşa'nın yaptığı gibi salt "müsrifliğe" bağlanamaz.[51] Daha muhtemel olanı, İkinci Mahmud (1807-1839) zamanındaki Osmanlı sarayının masraflarının, Batı saraylarının ölçülerine göre daha az çeşitli veya daha az masraf gerektiren pre-kapitalist kalemlerden oluştuğudur. Artışı gerektiren kendi başına modernleşme ve onun sonucu olan tüketim düzeni olmuştur.

Ondokuzuncu yüzyıl Kan kan gruplarının dışında kalan zengin Müslümanların yaşantısı ise oldukça gösterişsizdi. 1870'lerde, İstanbul'da büyük bir konağı ve çok sayıda hizmetlileri olan zengin bir tüccar, Halit Ziya

Uşaklıgil'in babası, tiyatroya gitmek için uzun bir mesafe yürüyordu. Halit Ziya ilave ediyor: "O zaman araba pek seyrek bulunan süslerdendi".[52]

Toplum ilişkilerinde zenginlik akışını bir kusur olarak gören değerleri, Yakup Kadri, Birinci Dünya Savaşı sırasında spekülasyon sayesinde zenginleşen bir tüccar ailesini anlatırken açıklığa kavuşturuyor:

> *"Sungurlu Zadeler Ankara'nın muteber bir ailesidir. Gerçi çok eski bir aile değildir. Sungurlu Zade adı işitileli olsa olsa on beş yirmi yıl olmuştur. Hele iş âleminde ün almalarının tarihçesi bundan çok daha yenidir.*
>
> *"Büyük Kavganın iptidalarında üç kardeşten biri, Veysel Efendi, bir tüccarın yanında çalışıyor; öbürü, Ömer Efendi, köyler arasında gezginci manifaturacılık yapıyor; üçüncüsü, Hüseyin de Dereboyu'nda tabaklık ediyordu. Ankaralılar arasında hiç kimse, bunların adını sanını bilmediği için Büyük Kavga'nın ikinci yılı, birdenbire ne gibi işlerle zengin oluverdiklerini hatırlamaz...*
>
> *"Gerçi, piyasanın bu ani itibarını kazanmak için 'Sungurlu Zadeler' hiç bir gösterişte bulunmadılar. Hiç bir reklam yapmadılar. Eski hayatları, eski maişet tarzları, hatta, eski kıyafetleri ne idiyse gene onu muhafaza ettiler. Ömer Efendi, elifiye biçimi şalvarla bir nevi külot arasındaki pantolonunu gene paçaları tiftilmiş ve dizkapakları yamalı olarak giyiveriyordu. Veysel efendi, rengi atmış zibidi Cer Mollası üniformasını hâlâ sırtında taşıyordu. Tabak Hüseyin ise, hâlâ tabakhane kokuyor ve ellerinin sarımtırak boyasını bir Mekke kınası gibi iftiharla gösteriyordu. Etlik'te, Keçiören'de, Çankaya'da edindikleri bağlara gidip gelmek için bir tek eşekten sıra ile istifade ediyorlardı. Lâkin, bizce Sungurlu Zadelerin itibarını temin eden sebeplerden biri asıl bu tarz hareketleri olmuştu."*[53]

Bu davranışın Türk tarihinde iki ayrı, fakat birbiriyle ilgili, kökü vardır. İlk evrede, Selçuklulardan önceki devirlere gidersek, görürüz ki, önemli yeniden-üleşim uygulamaları Türkleri komşularından ayırmakta ve Siyasal kurumlarına özellik kazandırmaktadır.[54] İlk zamanlardan beri, her fetihten sonra, şehirlere yerleşmek sorunu ile karşı karşıya getirildiler; şefler şehirlerde yerleştiler ve her defasında bu yeniden-üleşim kurumu tehlikeye girdi. Şehirlerde yerleşmek bürokratik bir işleyişi ve düzenli bir orduyu gerektirir. Zamanla, yeniden-üleşim mekanizması yerini bir çeşit ters-yeniden-üleşim olan vergiye bıraktı.

Osmanlı gazi savaşçılarının yerleşmelerinin çeşitli evrelerinde aynı durum tekrarlandı. Zamanla gaza ekonomisi değişti. Eski ekonomik törelerin değiştiğini gören başta gelen savaşçılar yeni bürokrasinin kurulmasından hoşnut kalmadılar. Bütün parayı şehirsel yöreye akıtan şehirli eli-çabuklara karşı duyulan bu güvensizlik ve karşı koyma en eski Osmanlı tarihçilerinin eserlerinde izlenebilir.[55] Yakın başka bir kök, gösterişçi tüketime karşı halkın gösterdiği hoşnutsuzluk, ekonomik uygulamada ve "hirfet erbabı"nın (esnaf) ideolojisinde kendisini gösterdi. Son zamanlarda, ortaya çıkan itirazlara rağmen Türk esnaf loncaları ile tarikatların esnafın eko-

nomik ideolojisini etkilemiş olması hâlâ üzerinde durulacak bir ihtimaldir.[56] Öte yandan, tarikatların ekonomik töresinin nelerden oluştuğu bilinmektedir. Kissling'in belirttiği gibi:

> *"Dervişlerin özelliği sayılan ve temelde diğergâm (özgecil, altruist) olan eğilimleri hiç şüphesiz ki belirgin değeri olan ahlâkî bir niteliktir. Bu, bütün kişisel çıkarlardan vazgeçme olarak kendini gösterir. Dervişler hiçbir şeye sahip olamazlar ve bütün uğraşları iyilik etrafında kalmalıdır. Fakat kuramda gayet ahlâkî olan bu işleyiş, uygulamada kötülüğe dönüşebilir ve dönüştü de. Çünkü bir insanın hiçbir şeye sahip olmasına izin verilmemesi ilkesi, ile başkalarının da bir şeye sahip olmalarına izin vermemek arasında yalnız bir adım vardır ve Osmanlı İmparatorluğu tarihi boyunca süregelen tekkelerin isyankâr eğilimlerinin itici gücü olarak bunu görürsek pek de yanılmış sayılmayız. Buna bağlı olan diğer bir konu da, kişisel ilerlemenin önlenmesinin uygulamada başkalarının da ilerlemesine engel olmaya dönüşmesidir."*[57]

Kissling'in anlattığı "halk" veya kendi ifadesiyle "derviş", değerlerinin Türk tarihi üzerinde etkisi çoktur. Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk zamanlarında merkezi kuvvetlere karşı baş gösteren ayaklanmalar bir bakıma bu değerlerin seçkinlere karşı çıkarılmasında bir süreklilik vardır ki, bu da onların modern devirlere kadar ulaşmasını sağladı. Batılılaşmaya karşı olarak nitelendirilen bütün ayaklanmalar bu halkçı yanı taşır. Bu özellikleri, Patrona isyanında (1730)[58] ve Üçüncü Selim'in reformlarına karşı başlayan Kabakçı isyanında (1807)[59] görürüz. Patrona isyanının bir yanı şüphesiz ki Osmanlı İmparatorluğu'ndaki iktisadi bozukluktu, fakat bu objektif unsur toplum katlarının dibinde yatan bazı değerler sayesinde bir yön alıyordu. Bunun göstergesi Patrona isyanında ilk defa olarak, Batılılaşma taraftarı alan Damat İbrahim Paşaya yöneltilen Bihruz aleyhtarı tutuma rastlamamızdır. Bu tavır, beraberinde, kadınların özgürleşmesinin Tanrı'yı kızdırdığı fikrini de getirir. Bu, daha sonralan Batılılaşmaya karşı halk ayaklanmalarında rastlanan bir tutumdur.

Eski devirlerin yeniden-üleşim şeklinin yavaş yavaş yok olmasına rağmen, ona özelliğini veren ekonomik uygulamalar imparatorluğun ekonomik töresini hâlâ etkiliyordu. Bunun ışığında, örneğin, idarecilik hâlâ bir anlamda geniş bir maiyet beslemek ve devletten alınan geliri özel masraflardan çok bu yolda harcamak demek oluyordu. Aslında, gelişin kişiye değil de mevkiye ait olduğu düşüncesi bütün sisteme uygun düşüyordu.

İmparatorluğun kurumlaşma devrinde servetin iktidar ilişkilerini düzenlemekle ilgili olduğu daha belirgin bir şekilde ortaya çıktı. Bu da sözünü ettiğimiz ikinci unsurdur. Temel formül şöyle verilebilir: (a) Fazla tüketim, Siyasal mevkiin ayrıcalığı ve kuvvetin özelliğidir. (b) Bu mevkilerdeki kişiler, bir yeniden-üleşim şeklini amaçlayan ve daha önceden belirlenmiş sonuçlara ulaşabilmek için bu tarz bir tüketimin içine girmek zorundadırlar ("Ağalık vermekle olur."[60]).

Bu bir idealdir ve sürekliliği sağlanamaz, fakat bu değerler hem yöneticilerin hem de yönetilenlerin sosyal rollerinin gereğidir. Bu değerler, küçük ve büyük gelenek arasında nadiren beliren köprülerden birini teşkil eder. Bu normların dışına çıkmakla, Tanzimat müsrifleri, toplumlarının hem geleneksel üst hem de alt tabakalarına yabancılaştılar. Böylece, Yeni Osmanlılar rahatlıkla Bihruz'un karşısında yer aldılar.

Ekonomik sistemde şehir hayatının önem kazanması ile baş gösteren değişikliklerin bir de kültürel yanı vardır ki, bunu da şimdi inceleyeceğiz. Gazi sisteminin ortadan kalkmasının ve bürokratlaşmasının sonucunda iki tip yaşantı billurlaştı. Biri Sultan'ın ve Saray'ın etrafında toplananların hayatı, diğeri de "çevre"nin hayatı.[61] Burada "çevre" kelimesi aşiret kalıntılarını, köylüleri ve hatta İstanbul'daki alt sınıfları bile kapsayabilecek bir genişlikte kullanılmıştır. Bu ikili grubun en belli başlı özelliği, birinin vergi toplayıcılarından, diğerinin de vergi ödeyicilerinden meydana gelmesidir. Bu temel iktisadi fark nedeniyle metropolle çevrenin kültürü birbirlerinden ayrı olarak belirginleşti. Bir yanda Saray'ın ve yönetici seçkinlerin kültürü, öte yanda "çevre"nin, yani kitlenin kültürü. Saray'ın kültürü, askerî ve bürokratik görevlilerden oluşan dar bir çevreyle kısıtlanmıştı. Önemli din adamları da, biraz ayrı olmalarına rağmen, bu gruba dahildiler. Yöneticilerin kültürüne dahil olan bu iki grup da, Arapça ve Farsça'dan serbestçe yararlanan "Osmanlı" dilini kullanıyorlardı. "Çevre"nin dili ise sade Türkçe idi.[62]

Böylece Osmanlı kültürel yapısı çok zayıf bağlarla birbirine bağlı ve semboller alanında birbirinden kesinlikle ayrılmış iki gruptan oluşuyordu. Bağlantı kurumlarından biri tekkelerdi. İkincisi de üst tabaka çocuklarının kültürel hayata halk edebiyatının yaygınlaşmış hikâyelerini okuyarak girmeleriydi. Kitleler ise, halk kültürünü küçümseyen insanlar tarafından yönetildiklerinin farkındaydılar. Kitleler, yöneticilerin küçümsemesine, onlarla alay ederek karşılık verdiler. Onları, bu iki kültür arasındaki farktan yararlanarak bilgiçlik taslayan, alt sınıfları aldatmaya çalışan kimseler olarak gösterdiler. Türk gölge oyununda bu şarlatanları Hacivat canlandırır. Onun karşısında ise sokaktaki adamı temsil eden Karagöz vardır. Hacivat, aslında, kendisini yönetici sınıftan biri olarak gösterebilmek için çapraşık ve anlaşılmaz bir dil kullanır. Bu açıdan, Bihruz Bey sadece yeni bir Hacivat'tır.

Karşılaştırma yapılabilirse, burada görülen kültürel ayrılık "burjuva" ile "gentil homme" arasındakinden daha fazladır. Çünkü burjuva gentil homme'ın kültürel sembolleri benimsemesi marjinaldir. Hacivat için ise bu çok daha önemlidir. Şüphesiz ki, matbaanın Osmanlı İmparatorluğu'na geç girmesi ve buna bağlı olan haberleşme kısıtlamaları, bu ayrılığın, XVII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Fransa'ya göre daha belirgin olmasının arkasında yatan unsurlardan biridir. Bihruz Bey'in halk kültürünün kabalığına dayanamadığı hatırlanacak olursa, ona karşı yapılan saldırıların, Osmanlı seçkinler kültürüne yöneltilmiş bir halk tepkisine dayandırılarak imal edildiği daha iyi anlaşılır.

Bu durumda, Recaizâde gibi edebi inceliğiyle tanınmış bir yazarın nasıl olup da Bihruz karakterini bu denli zevkle ele aldığını anlamak zor olu-

yor. Recaizâde Ekrem'in gençliğinde, 1860'larda Bihruz Bey'in benzeri tipler ile alay eden Yeni Osmanlılarla yakınlığı hatırlanırsa, durum biraz daha aydınlığa kavuşur.[63]

Yeni Osmanlıların Tanzimat sisteminden kendilerini ayrı tutmalarının nedeni karışıktır. Tanzimat'ın nimetlerinden istedikleri ölçüde yararlanamamışlardı. Grup olarak idarenin alt kademelerinde tutulmuşlardı. Sonra, Tanzimat birinci kuşak seçkinlerine nispetle Batı kültürüne daha hâkimdiler. Nihayet, Mehmet Kaplan'ın göstermiş olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılma devresinde hüküm sürmeye başlamış olan "sünepe"liğe karşıydılar.[64] Bunun sosyal bilim terminolojisi ile anlatımı, birer "sosyal seferberci" olmuş olduklarıdır. Bu rolleri açısından halka dönük bir eleştirinin sosyal Siyasalalarının ve siyasal sancaklarının ardında halk kitlelerini toplamak için birinci derecede etkin olacağını biliyorlardı.

Yeni Osmanlılar, bundan dolayı, Batılılaşmaya karşı Bihruz Bey tiplerinin eleştirisini üst bürokrasiye karşı verdikleri mücadelede kullandılar, fakat Ahmed Midhat Efendi'nin Bihruz Bey'e karşı koyması sosyal kökeni dolayısıyla, Yeni Osmanlılarınkine nazaran çok daha tabii olabiliyordu. Midhat, modernleşme taraftarı olmasına rağmen, devlet adamlarının, teknolojisi ve maddi avantajları ile birlikte Batı'nın değerlerini de benimsemeye hazır tutumlarını lüzumundan fazla Batılılaşmacı sayıyor ve buna karşı çıkıyordu. Ahmet Midhat'a göre Batının teknolojisi alınabilirdi, hatta çok çalışmak gibi bazı değerleri de alınabilirdi, ama iş, askeri kahramanlık ve onun tersi olan "züppelik" gibi Osmanlı toplumunun can damarlarına gelince, orada duruyordu. Daha sonraları belirttiği gibi: "Ümmet sulh zamanında eli yatağanında olan halis Türkler, mübarek Müslümanlardır.. Buchner'in karileri, Bourget'nin tâbileri değil."[65] Sonuç olarak diyebiliriz ki, Bihruz Bey'e karşı olan bu tutum, modernleşme kervanının peşine takılmış olan alt sınıf kökenli insanlardan, seçkinler tabakasının yabancılaşmış bireylerinden ve dikkatlerinin çekildiği ölçüde alt sınıftan gelenlerin oluşturduğu güçlü bir ittifaktı. Grupların değişik kökenlerden gelmesi nedeniyle bu ittifak oldukça zayıftı. Yeni Osmanlıların Siyasal ideolojisine bir bakmak ve bunu Ahmed Midhat ve Ali Suavi'nin fikirleriyle karşılaştırmak, aradaki farkı göstermek için yeterlidir.

Namık Kemal'in ve Yeni Osmanlıların merkezi grubunun liberal meşrutiyeti ve temsili demokrasiyi desteklediklerini söylenebilir.[66] Yeni Osmanlılarla doğrudan doğruya temasta bulunan Ali Suavi ve bunlarla, ilişkileri daha silik olan Ahmed Midhat, bir zamanlar, bu grupla aynı Siyasal görüşe sahiptiler. Fakat ne Suavi'nin ne de Midhat'ın bu gruptan kopmaları tesadüf eseridir. Ali Suavi, sert fakat koruyucu bir padişah himayesinde işleyecek olan, halkçı, vasıtasız demokrasiyi benimsedi. Ahmed Midhat da halkçılığını ansiklopedistliğe ve Samuel Smiles ideolojisine kanalize etti. Aynı zamanda da Abdülhamit taraftarı oldu. Daha sonra ikisi de Yeni Osmanlılar tarafından yanlış yola sürüklenmek istendiklerini bildirdiler.[67]

Midhat'la Yeni Osmanlılar arasında çıkan anlaşmazlık büyük ve küçük geleneğin ilk defa olarak Siyasal ortamda çatışması idi. Bütün modernleş-

me hareketi süresince uzlaşma çabalarına rağmen bu çatışma devam edecektir. Ele aldığımız durum uzlaşmanın bir dereceye kadar başarıldığı bir anı tespit etmektedir. Fakat "büyük" ve "küçük" geleneğin buluştuğu noktalar bu buluşmada etken olan kimsenin sosyal kökenine göre değişiyordu. Fakat, gene de bu sıralarda Namık Kemal gibi Yeni Osmanlılar, Ahmed Midhat gibi kimseler ve Osmanlı orta ve alt orta tabakaları için cemaatçi töre ile kendini özdeş tutma yolları belirmişti.

Bu yaklaşmayı alt ile üst tabakalar arasındaki bütün kültür farklarına rağmen mümkün kılan unsurlar vardır: üst sınıflar, her nekadar alt sınıfların değerlerini benimsemiyor idiyseler de bu değerlerden az çok haberliydiler. Bunun yanında seçkinlerin alt tabakalara yaklaşmasını mümkün kılan unsur üst sınıflarda Namık Kemal gibi kimseler için geleneksel üst sınıf değerlerinin bir kısmının cazipliğini kaybetmesiydi.

Geleneksel ülkülerin geride bırakılması ve onların yerini yeni ülkülerin almasını örneğin eğitimin halka geniş bir şekilde yayılması fikrinin yerleşmesini Ahmed Midhat Efendi'nin başından geçen ilginç bir olayla örneklendirebiliriz: 1869 yılında, Bağdat'ta, o zamanın valisi olan Midhat Paşa'nın emrinde çalışan Ahmed Midhat Efendi, Osmanlı Güzel Sanatlar Okulu'nun müstakbel kurucusu Osman Hamdi Bey ile tanıştı. Bir Osmanlı aydını olarak başarısıyla övünüp, ona divan edebiyatı kalıplarına göre yazılmış şiirlerini gösterdi. Fransa'dan yeni dönmüş olan Hamdi Bey'in tepkisi ise kesindi: "Etre poéte c'est mettre un nom de plus a la suite de tous ces noms d'imbéciles figurant dansle Tezkere-i Chuara"[68] Bunun üzerine, Ahmed Midhat Efendi hayatın, edebiyata çalışmaktan daha derin bir anlamı olduğunu kavradı ve kendisini büyük bir ansiklopedist ve geniş anlamda halk eğitimcisi yapacak olan kaynakları deşmeye başladı.[69]

Daha önceki bir kitabımda Namık Kemal'in teorilerinin nasıl geleneğe uygun olarak Şeriat etrafında toplandığını göstermeye çalışmıştım. Bugün, bence, bu Osmanlı dünyasında tabii hukukun eşdeğerini bulma çabasıydı: Osmanlılar arasında yaygın olan bir inancın üzerinde kurulabilecek bir eşdeğer. Namık Kemal'in toplumsal seferberliğe yaklaşışı buydu. Gençlik çağlarına kadar sefalet çekmiş olan Ahmed Midhat Efendi için ise, Bihruz Bey aleyhtarlığını benimseyip iktisadî yanlarının üzerinde durmak daha kolaydı.. Bu tavrı seçerken, en büyük desteğini halk değerlerinden alıyordu. Kısacası, Ahmed Midhat'ın Bihruz Bey konusunu işlemesi ile, Yeni Osmanlıların züppelerle alay edişi arasında niteliksel bir farklılık olduğu gibi, işi benimseme derecesi de değişiyordu Namık Kemal için bu bir dereceye kadar bir araçtı. Fakat Ahmed Midhat bunu içtenlikle hissediyordu. Ayrıca, Namık Kemal için Bihruz Bey tipleri yalnız davranışları ile seferberliğe engel oldukları için eleştirilmeye değerdi. Birçok yazılarında ortaya koyduğu alafranga rahatlıklara yakınlığı Bihruz Bey'inkine yaklaşır. Ahmed Midhat için ise ihanetin özel şekl-i iktisadi törenin inkârı-ı daha önemli idi. Cevdet Paşa geleneksel topluma nasıl yukarıdan bağlarla bağlı idiyse, Ahmed Midhat da ona aşağıdan bağlı idi.

Modernleşme koşulları altında bile, kitle küçük kültürün değerlerini ancak sosyal karışıklıklar vesilesiyle dile getirebiliyordu. Toplum hareketlendiricileri ise bu değerleri kullanmakta daha üstün araçlara sahiptiler. Hareketlendiricilerin bu üstünlüğü XIX. yüzyıl boyunca Osmanlı "entelejensiya"sının yavaş yavaş Osmanlı "udebâ" (literati) kozasından çıkmasıyla ilgilidir.[70] Entelejensiyanın birer üyesi olarak Midhat ve Kemal'in tutumu burada birbirine yaklaşır.

Eğer, "sosyal ilişkilerin üstüne çıkmak"[71] entelejensiyanın en belirgin özelliği ise, o zaman Osmanlı İmparatorluğu'nda entelejensiya oldukça geç ortaya çıktı. Bu grup, XIX. yüzyıla kadar hükümet makinesinin bir parçası olarak ortada kaldı. Geçimini kısmen birçoğu için tamamen gazetecilikten sağlayan bir grubun özerklik tavırları takınmasının ilk işareti Yeni Osmanlıların başkaldırmasıydı. Hareketlendiricileri birleştiren ve Ahmed Midhat'ı Namık Kemal'e bağlayan, entelejensiyanın bu yarı örnek niteliğidir. Bundan sonra bu özerklik çok yavaş gelişecekti, çünkü entelejensiyanın büyük bir kısmı XX. yüzyılın başlarında bile, hükümet memurluğuna dayanıyordu, fakat bu süreç içinde gazetecilerin özerkliği oldukça erken şekillendi. Ahmed Midhat ve Namık Kemal gibi gerçekten ayrı görüşleri olan kişilerin, bir müddet için, aynı davayı desteklediklerini düşünmelerine yol açan, entelejensiyadaki bu ortak üyelik idi.

Bu grubu oluşturmakta, dört değişken rol oynuyordu. Birincisi, üyelerin, hareketlendirici olarak ortak nitelikleri. İkincisi, üyelerin geniş halk kitlelerine hitap ettiklerine inanmaları aslında böyle olmasa bile. Üçüncüsü, geleneksel sistem içinde, daha önceki zamanlarda yaygın olan "udebâ" (literati) olma emelleri. Dördüncüsü ise, entelektüel başvurma çerçevelerinin evrensel içeriği. Bence bu, en iyi şekilde, önderleri Şinasi'nin Victor Hugo'dan aldığı bir cümle ile örneklenir: "Milletim nev-i beşerdir, vatanım rû-y-ı zemin." Başka bir yazıda belirttiğim gibi, Yeni Osmanlılar Şinasi'ye göre daha dar görüşlü idiler, fakat bu da etkin bir hareketlendiriciye yüklenen zorunlulukların bir parçası idi. Namık Kemal'in, arkadaşlarının ve Ahmed Midhat'ın kitlelere hitap edebilecek konularla ilgilenmelerini gerektiren de bu idi.

Yeni Osmanlılar küçük kültür mekanizmasının işleyişini kavrayabilmiş ve onu kendi amaçları için kullanmışsalar bu, geleneğin ülkülerini bilmelerinden ileri gelmiştir. Zincirin birleştirici halkası, halk edebiyatının geleneksel kahramanları ve hikâyeleri kendisine konu olarak seçmesiydi. XIX. yüzyılın birçok Türk yazarı, okuma tiryakilerini çocukluklarında bu kaynaklardan edindiklerini anlattılar.[72] Türk halk edebiyatının bu kaynakları, aynı zamanda, zanaatkârların, esnafın ve küçük ticaret erbabının da başlıca kültür kaynağı idi. Bir kısmının mistik bir öğretisi vardı. Ama çoğunluğun kültürü Âşık Garib, Tahir ile Zühre gibi eserlerden ve kahramanlık hikayelerinden oluşuyordu.

O zaman, seçkinler arasında kültür, iki tabakadan meydana geliyor sayılabilir: alt sınıf yetişkinlerine aşılanan değerlere eş değerlerin verildiği çocukluk devresi ve daha sonra "hikmeti devlet" ve divan edebiyatı. Diyebi-

liriz ki, üst sınıflar, kitlelerin kültüründen uzak kalmakla beraber ona tamamen yabancı değillerdi.

XIX. yüzyılın ilk başlannın özelliği, Ahmed Midhat Efendi gibi kişilerin bu iki akımı birleştirmeye çalışmasıdır. Boratav, bu çalışmanın iki kültür arasında nasıl bir köprü oluşturduğunu anlatır.[73] Fakat zamanla otodidaktın ortadan kalkması ve Batı'dan etkilenmiş eğitim kurumlannın gelişmesi ile küçük ve büyük kültür arasındaki uçurum genişledi.

Yeni entelejensiyanın Bihruz Bey tiplerine ve kadınlann özgürleşmesine karşı duyduğu ilginin hatlarını oluşturan onların evrensel çerçevesi idi. İlkinde Bihruz Bey'in yüzeysellikleri, ikincisinde ise kadınlann eğitimden yoksun oluşları yüzünden "ilericilik" engelleniyordu. Fakat kadınlara karşı tutumda hareketlendiricilerin görüşü halkın değerlerine ters düşüyordu. Bihruzvâri davranışlara karşı halk kitleleri ile kurulan birlik, konu kadınların bağımsızlığı olunca bozuluyordu.

Tekrar özetleyecek olursak, Osmanlı toplumu, askeri kahramanlık ve yeniden-üleşim düzeni üzerinde kurulmuştu. Bunun değişmesi, alt sınıflardan gelen kuvvetli protestolarla karşılanmıştı. Daha sonra, servet mevkiin bir sembolü olarak kabul edildi. Bu görüş de, eskisi gibi, kapitalizm öncesi değerler etrafında düğümleniyordu. XIX. yüzyılda, geleneklere bağlı olanlar, Batı tipi tüketimi sisteme yabancı gördüler ve Batılılaşmada geleneksel karşılıklılık mekanizmasının ve onun getirdiği sosyal denetimin yıkılışına tanık oldular. Tanzimatın büyük şehir merkezleri ekonomisinin olanaklarını hazırladığı tarzda gösterişçi tüketim, kişiyi hovardalığa götüren bireysel sonuçlann yanında, ekonomik tabanını inkâr, onun içli dışlı karşılıklı ilişkilerinden kaçış olarak belirdi. Felâtun Bey'in kız kardeşi nakış işlemeyi bırakınca, herkesin nakış işlediği toplantılar düzenlemekten de vazgeçmiş olmalı.[74] Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Meftun Bey'i bahçıvanına konuklannı "Meftun Bey n'est pas visible pour vous"[75]nun Türkçe karşılığı ile karşılaşınca iki tepki gelir: Konuklar Meftun Bey'in nasıl olup da yalnız onlar için görünmez olduğunu merak ederler. Peki, kime görünür? Aynca, daha önemlisi, alınırlar ve Meftun Bey böylelikle kendisine düşman yaratmış olur. Meftun Bey'in konuklan, gecelik ve misafirlik kürkleri çok daha pratik fakat uygar değil yerine gündüz elbiseleri giymeye zorlamayı denemesi cemaat bağlarını sarsar. Meftun Bey'in gayretleri ise yumuşak, yaygın cemaatçi yapıda onun denetiminden kurtulmasını sağlayacak yeni sınırlar çizer.

Bu, aile bağlan için de geçerlidir. Bir sini etrafında bağdaş kurup. kaşıkla yemek yemek geleneğinin yerini çatal ve tabağın almasına çalışmak. bütün aileyi huzursuz eder. Ahçı, dört tabak yerine bir çok tabak yıkamak zorunda kaldığı için sinirlenir. Yemek saatleri artık zevkle beklenen bir şey olmaktan çıkıp, hemen geçip gitmesi arzulanan bir işkence olur. Üzerinde "Potage aux pointes d'asperges Homard a La Bordelaise Volaille demideuil ve Boeuf Froid en Gleé" yazan bir liste ile cemaatçi beraberliği sağlamak mümkün değildir.

Toplum hareketlendiricileri alt sınıfların bu yeni değerlere karşı duydukları hoşnutsuzluğu kendi amaçları için kullandılar. Bazıları işin bu alet

etme yönünün tamamen bilincinde değildiler; örneğin, bu saldırıya yön verenlerden Ahmed Midhat ve Ali Suavi. Ahmed Midhat'ın ve Ali Suavi'nin değerlerinin esasını cemaatte merkezleşen Osmanlı prütanizmi oluştururdu. Fakat bu görüşler ister tutucu, ister modernleşme taraftan olsun üst sınıflar tarafından onanıyordu. Osmanlı ufuklarında zorlu sorunlar gelişiyordu. Ne savunmanın, ekonominin ve modernleşmenin acil sorunları ile ilgilenen ilericiler için, ne de mevcudu muhafaza etmek isteyen tutucular için Bihruz'ların bir yardımı dokunmuyordu. Sözünü ettiğimiz sosyal denetimi sürecinin soyut görünmemesi ve halkı, belli bir kültürün ağır basan üst yapısal yönlerinde çizgiye sokmak doğrultusunda bir çaba sanılmaması için, özellikle, alt sınıflar için bu baskıların gayet gerçekçi bir çerçeve içinde çalıştığını bir kere daha belirtelim. Osmanlı toplumu bir çok hizmetin oldukça "ucuz"a temin edildiği bir toplumdu. "Küçük Kültür"ün Batılılaşmaya karşı gösterdiği tepkinin bir kısmı da bu sistemin yıkılmasından gelmektedir. Geleneksel okullarda, aynı mahallede yaşayan zengin veya fakir herkes bu okula gidebilirdi, çünkü, mahalle hocasına para ödenmezdi, fakat karşılıklı olarak her öğrenci bir şeyler getirirdi: öğrencinin evinde dikilmiş bir kat iç çamaşırı, tatlı, çeşitli para ödemeleri. Son yıllarda hatıralarını yazan bir öğretmen, Bursa civarında XX. yüzyılın başlarında bile, bu uygulamanın nasıl devam ettiğini anlatıyor.[76] Daha yakın zamanlarda Ula'da yapılan bir araştırma göstermiştir ki, artık çocuğunu okula takunya ile göndermeyip, yeni yeni giyinme ölçülerine uyması gereği esnaf sınıfının omuzuna ilk defa olarak mâli bir yük bindirmiştir.

Hem bu, hem de eski kuvvet ilişkisinin çevresinde toplanan olumsuz tepkiler bir başlık altında toplanabilir: eski Osmanlı "demokratik" ülkülerine ihanet. Bihruz Bey, getirdiği iktisadi ve toplumsal değerler yeniden üleşim çemberini kırdığı için, ihanet etmiş sayılıyor. Onun yerleştirmeye çalıştığı kurumlar ise sokaktaki adamın yaşamını zorlaştıracağı için ihanettir.

Bu konuda söylenecek başka bir söz de, küçük kültürün özelliği olarak aldığımız tüketim değerlerinin salt Osmanlı olan bir bağlamı olmadığıdır. Bu ayrıca kapitalizm öncesi devrenin de özelliklerini taşır. XIX. yüzyıl Osmanlı toplumunda kapitalizm öncesi tüketim değerleri, sanayi devriminin getirdiklerinden etkilenemedi ve Polanyi'nin The Great Transformation[78] adlı eserinde, sözünü ettiği sosyal-yeniden-kümelenme oluşmadı. Böylece, sanayi devriminden önce Avrupa'da da çok yaygın olan değerler[79] Osmanlı toplumunda çok daha belirgin oluyordu, çünkü Osmanlı imparatorluğu daha kapitalizm-öncesi evreyi tamamlamamıştı.

Bununla belirtmek istediğim şudur: İnalcık'ın[80] kanıtladığı gibi, kapital birikimi XVI. yüzyılda yavaş yavaş başlamış olmakla birlikte, Orta Avrupa'daki gibi sürecin can damarı olan bazı yapıları türetmişti. Böylece, şehirlerin Siyasal ayrıcalık ve özerklik kazanmalarının eşdeğerleri Osmanlı toplumunda görülmedi. Osmanlı İmparatorluğu'nda tanımsal arazinin yaygın ticaretini ve toprak genişletme hareketlerini de görmeyiz. Kendilerine imtiyaz belgeleri verilen köylere ve nesiller boyu topraklarını genişletip, bunu toplumsal hareketlilik için kullanan zengin köylülere rastlandığı daha

belgelenmemiştir. Avrupa'nın XIV'üncü yüzyıl siyasal sisteminin temelini "eşraf" belirler, bu gelişme Osmanlı İmparatorluğu'nda çok daha sınırlıdır.

Böylece, Osmanlı İmparatorluğu bazen çok köklü olan kapitalizmin davranışsal sonuçlarından yoksun kaldı. Ahmed Midhat Efendi'nin kökeni olan esnaf sınıfı ne burjuva ne de proleter idi. Ülgener'in gösterdiği gibi bu, farklılaşmamış ve sınırlı ufku olan bir zanaatkâr-tüccar küçük yapımcı sınıfı idi. Bunun sonucu olarak eski, hatta Osmanlılar-öncesi devirlerden kalma sosyal yapılar ve değerler devam etti.

Ayrıca, Osmanlı kapitalizm-Öncesi törelerinin iki ayn kökeni olduğunu hatırlatmamız gerekir. Yeniden üleştirmenin çok eski bir özelliğine sahiptir ve serveti siyasal kuvvetin bir sembolü olarak kullanan ve daha yakın zamanlara ait olan tür.

Kadınların toplumdaki yeri üzerinde kurulmuş olan Türk cemaatçi tutuculuğu, aşırı Batılılaşma eleştiricileri ile birlikte gelişiyordu. Yukarıda belirttiğim gibi, bu ilk defa olarak Damat İbrahim Paşa'nın reformları (1720'ler) sırasında ortaya çıktı. Başlıca çabası Osmanlı devlet yapısını modernleştirmek olan İbrahim Paşa, ileri görüşlü bir devlet adamı idi.[81] Osmanlı İmparatorluğu'nda matbaanın yerleşmesi için çok uğraşmıştır. Patrona Halil İsyanı'nın ilgi çekici yanı. kökleri İstanbul'daki esnaf loncalanna dayanan ve İbrahim Paşa'nın reformlarına son veren bu hareketin ideolojisi bu yenilikleri İbrahim Paşa'nın Haliç'te yeni bir Versay kurma çabası şeklinde ele almasıdır.[82] Burada, gene Bihruz Bey sendromunun üç bölümünü buluyoruz: Batılılaşma çabası, Batı uygarlığının maddi yönlerine tutkunluk ve bu hareketleri kötü ve günahkâr olarak damgalayan bir halk hareketi. Örneğin, aşağıdaki parça, İbrahim Paşa devrinin, buna karşı olan bir kişi tarafından anlatımıdır:

> *"...Bu vezir mirasyedi meşrebdir gece ve gündüz zevk u sürûr îcad eder ve kendinin müteallikâtının sefâsına kanaat etmeyüp halka aldatacak şey lâzımdır deyü îydlerde At-meydanı ve Sultan Ahmet ve Beyazıd avluları ve Yeni Bağçe ve Yedikule ve Bayram Paşa ve Eyüb ve Kasım-Paşa ve Tophane ve Sa'dâbâd ve Dolma-bağçe ve Bebek ve Göksu ve Çubuklu ve Beykoz ve Üsküdar'da Harmanlık nâm mahallerde dolaplar ve beşikler ve atlıkarıncalar ve salıncaklar kurdurup ricâl ü nisâ mahlût ve kadıncıklar salıncağa binüp inerken hubbaz yiğidler kadınları kucağına alup salıncağa koyup çıkarup kadınların salıncakda uçkurları meydanda hoş sadâ ile şarkılar çağırttığında nakısatü'lakl nisvan tâifesi mâil olup kimi zevcinden izin, kimi izinsiz, izni âmdır diyerek seyrâna gidüp ve cebren seyr akçesi alup olmaz ise talâk taleb eder... tatlik avratların yedinde gibi olup ehli ırz diyecek her mahallede beş hatun kalmadı... halkın nizamında olan ezvâcını ve ta'am ve libaslarını baştan çıkardı..."*[83]

Bu parçada görebileceğimiz gibi, kadınların Osmanlı toplumundaki yeri insanın zannettiği kadar silik değildir. Fakat sisteme ihanet kadınların davranışındaki bir yeniliğe bağlanıyor.

Halkın ahlakî çöküntüyü Batılaşma ile bir tutması da bir rastlantı değildir. Osmanlı İmparatorluğu'nda XIX. yüzyılda ve XX. yüzyılın başlarındaki yeniliğe karşı hareketlerin hepsinde bu ideolojiyi görürüz.

Bazan üst sınıflar bile bu görüşü paylaşmaktan kaçınamıyordu. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu'nun ciddi bir tehlike ile karşı karşıya olduğu ortaya çıkınca, İttihat ve Terakki Komitesi'nin kadınlara ilişkin bütün ilerici eğilimleri durdu. Enver Paşa, kızlarını Boğazda güneşlenirken gördüğü bir kumandanı Çanakkale'de yerinden aldı ve 1917'de hükümetin teşkil ettiği bir komite kadın eteklerinin uygun boyu üzerinde ciddi bir tartışmaya girdi.[84]

1930'daki Menemen Olayı'nda da aynı ideoloji ortaya çıkar: kadınların peçesi kalktı, dünyanın sonu geldi. Bu dizinin sonlarında, 1968 Konya ayaklanmasında aynı unsurları görürüz: küçük tüccarlar ve zanaatkârlar, muhtemelen iktisadi zorlukların etkisi ile göreneklerdeki aşırı Batılılaşmayı protesto ediyorlar. İdeolojilerine göre protestolarının nedeni ahlaki düşkünlüktür. 1968 isyanında kadınlara karşı olan unsur kısa kollu elbiseyi protesto şeklinde belirdi.[85]

Burada tekrar sorabileceğimiz soru, alt sınıfların kültüründe kadınlara karşı olan tutumun neden bu kadar köklü olduğu ve Cumhuriyet kurumlarının bütün atılımına rağmen, neden bu kadar yavaş değiştiğidir. İkincisi, yönetici seçkinlerin bu noktada nasıl olup da tehlikeli olarak görülen kozmopolitleşme konusuna oranla halk görüşünden daha kolay kopabildikleridir. Ve üçüncü olarak, bu çerçeve içinde Ahmed Midhat Efendi'nin yeri neresidir?

Halk görüşünü açıklamak pek o kadar zor değildir. Osmanlı İmparatorluğu'nun temellerine geri dönersek, fetihçi gazilerin çok özel bir yapı içinde örgütlendiklerini görürüz. Bu yapı, "erkek dernekleri" (mannerbunde) olarak tanımlanmıştır. Kissling bunların "dünyanın her tarafında var olduklarını, fakat şekillerinin ve amaçlarının değiştiğini" söyler. "Önemleri yeterince kuvvetle belirtilemez. Hatta hiç olmazsa Doğu'da bunların devletlerin veya imparatorlukların bile çekirdekleri olduklarını iddia edebilecek kadar ileri gidebilirim."[86]

Osmanlı toplumunun birçok değerlerinin bu savaşçılar topluluğunun törelerine bağlanması gerekir. Bu grupların kadınlara karşı olan tutumu, kadınlarla serbest ilişkilerin gizli olarak savaşmanın üzerinde yıkıcı bir etkisi olduğu şüphesine dayanır. Böylece, ilk zamanlarda yeniçerilerin evlenmeleri yasaklanmıştı. İster alt sınıflar arasında, ister mahalli ünlü kişiler arasında. olsun, bu tutum çeşitli sınıflar arasında uzun zamanlar yaşadı. Fakat Felâtun Bey söz konusu olduğunda, ahlakçılığına alt sınıf kökeni ile yaklaşan Ahmed Midhat Efendi, alt sınıfların kadınlara karşı olan tutumunu benimsemiyordu. Burada, alt sınıflarla olan ittifak bozuluyordu. Kadın taraftarı bu tutumda iki yöne ayırt etmek gerekir. Birincisi, Ahmed Midhat Efendi kadınlar için belli bir tür bağımsızlaşmanın gerekli olduğuna inanıyordu. Önerileri, eğitim ve kadınlara karşı insanca davranış etrafında

toplanıyordu. Kendisinin iki karısı vardı ve ikisi ile de gayet mutluydu. İkincisi, Ahmed Midhat Efendi kadınların hakları sorununa tipik bir duygululuk içinde yaklaşıyordu. Duygululuk derken Samipaşazâde Sezai'nin yaşlı gözlü tutumu kadar Namık Kemal ve sonraki yazarların, örneğin Hüseyin Rahmi'nin kadınların özerk olmadıkları durumlarda onlarla ilişkilere karşı gösterdiği haşin hoşnutsuzluğu da kastediyorum. İlgi çekici olan, Ahmed Midhat'la, başka sosyal kökenden gelen, kadın haklarını yazılan ile savunan kişiler arasındaki ortak noktanın bu duygusal yaklaşım oluşudur. Burada, spekülatif olarak diyebiliriz ki, kadınlarla alan ilişkilerde duygululuk, geleneksel tavırların zayıflamasının ilk ürünlerinden biridir. Başka bir deyişle, Batı'nın fikirleri ile olan ilişki, kişiyi bazı tavırlardan ayırır. Bunda rol oynayan şeyleri tespit etmek çok zordur. Belki buradaki etken evrensel kavramlarda "İnsan"ın, kadınların erkeklerle eşit muamele görmesini isteyen bir bilgisel denge sürecidir. Özet olarak diyebiliriz ki, modernleşme taraftarlarının Batılılaşmaya karşı olan tutumlarında sınıf kökeni bağımsız değişken olarak önem kazanır, memur kökeni insanları "devleti kurtarma"ya yöneltir, alt sınıf kökeni de bir çeşit cemaatçi popülizmi harekete geçirir. Fakat modernleşme taraftarlarının kadınlara karşı olan tutumlarındaki etken, bir düşünce kalıbı olan modernleşmenin "evrensellik" gereğidir. Bu noktada yaptığımız elbetteki salt spekülasyondur.

Sınıf kökeni üzerinde yaptığımız spekülasyonu kuvvetlendirici bir nokta, 1890'larda, Serveti Fünun akımını yaratanların kökenidir.[87] Bu grubun üyeleri, genellikle resmi kişilerin veya Tanzimat sırasında ortaya çıkan yeni gruplardan kişilerin oğullarıdır. Tezleri arasında, halk edebiyatını kaba diye nitelendiren eleştiri açıktır. Halit Ziya Uşaklıgil'in Mavi ve Siyah'nın kahramanı Ahmed Cemil, Bihruz'un bir eşidir. O, Batı'yı anlayan çok daha ciddi bir Bihruz'dur, fakat artık, Ahmed Cemil'in çevresine karşı duyduğu nefret de ciddiye alınmaktadır. Kitlelerin anlayışsızlığına hiddetlenmesine rağmen, bu tutumu okuyucuya sempati ile sunulur. Bu hoşnutsuzluk zamanın Fransız edebi örneklerinden esinlenmiştir, fakat bunun kökleri Bihruz'un kitlelere karşı beslediği nefrete kadar dayanır. Ahmed Cemil'in ve yaratıcısının, kitlelerin kurallarına uymak zorunda olmaktan hoşlanmayışlarından işin özelliği beliriyordu. Ahmed Midhat Efendi'nin bütün bu akımı "dekadan" (çürümüş) olarak nitelendirmesinin[88] nedenlerini burada aramalıyız.

Ahmed Cemil'i sempati ile sunmak, Türk edebiyatının yalnız geçici bir özelliğidir ve bunu yapanlar hiçbir zaman bağışlanmamışlardır. Bu adımı atmaya cüret eden akım daha sonra yeteneksiz ve köksüz olarak nitelendirilmiştir ve bu, onların geleneksel alt ve üst sınıfların toplum tiplerine (sociotypes) ihanet edişlerine uygun düşer. Bu konuda yumuşak davranan başka bir edebi grup da Yakup Kadri'nin genç yaşlarında katılmış olduğu gruptur. Bu sıralar, Yakup Kadri'nin rahatça kitleleri biçimsiz ve ilkel gördüğü devirlerdir.[89] XX. yüzyılın başlarında, Yakup Kadri'nin kadınların bağımsızlığı sorununa yaklaşışı, alt sınıf değerlerinin kadınlık üzerinde kurduğu baskı açısındandır. Bu, bir bakıma, üst sınıf edebiyatında, Osmanlı sessiz çoğunluğunun değerlerini meşrulaştırmaya çalışan Ahmed Midhat

Efendi gibi insanlara karşı, üst sınıf kültürünün uygulayıcılarının intikam alışıdır. Artık durum değişmiştir ve eleştirilen Ahmed Midhat'ın çevresidir.

Aşka karşı halkın takındığı tavırdan Yakup Kadri'nin duyduğu hoşnutsuzluk, en iyi "Baskın", adlı hikayesinde belirir.[90] Bunda, bir araya gelen mahalle güruhunun bir dulu, evinde, salt sohbet amacı dışında ziyaret edebilmeye cesaret etmiş olan bir mahalli memuru nasıl linç ettiği anlatılır. Bu hikâyenin yayımlanmasından elli yıl sonra, Yakup Kadri hâlâ aynı konu üzerinde yazıyordu. 1957 yılında Ulus gazetesinde yayımlanan bir makalesinde[91] alt sınıflar arasında sevgililere yapılan bu tarz muameleyi Cumhuriyetin bastıramadığına işaret ediyordu. Her gün gazetelerde okuduğu örnekler sonucunda, sevgililerin buluşmasına karşı takınılan tavrın, kendi çocukluğundakinden bile daha geri olduğunu söylüyordu. Aynı derecede garipsediği bir şey de, gazetede okuduğu olayların, muhabirlerin sessiz onayını almış olması idi.

Yakup Kadri'nin başka bir hikâyesi de aynı konuyu ele alır. Hikâyenin konusu, mahallî bir ünlü kişinin dostlanna başından geçen bir olayı nakledişidir.[92] Gençliğinde bu şahıs, evindeki cariyelerden birine büyük bir ihtirasla âşık olmuştur. O ara, genç bir akrabası bir müddet misafir kalmak üzere evine gelir ve bu iki gencin gittikçe birbirine çekildiğini görür. Bir gün, cariye, arkadaşlan için oynarken bu ünlü kişi artık kıskançlığına hâkim olamaz. Kıza biraz yanına gelmesini söyler, kulağına bazı buyruklar fısıldarken, yavaşça göğsüne tabancasını dayar ve kızı vurur. Gazetelerimizi sürekli olarak okuyan herkesin bileceği gibi, bu, tamamen hayal ürünü olan bir olay değildir. Bu, savaşçı erkeğin kadına karşı olan tavndır. Fakat, Türk halkının kadına karşı takındığı yegâne tavır budur da demek istemiyoruz. Babanın, annenin, kız evladın ve kız kardeşin değişik rolleri ve bağlamı bakımından durum çok karışıktır, fakat bu unsur eskiden ve hâlâ da, kadınlann Batı tipinde bağımsızlaşmalanna karşı halkın takındığı tavırda kesin bir rol oynar.

Yakup Kadri'nin halkın karşısında yer alışı uzun sürmedi. Türk İstiklal Savaşı'nın başlaması ile derhal durum değişti ve Batıcılarla halka karşı olanların durumu eski savunucuları arasında bile sarsıldı. Kozmopolit bir kere daha küfür olarak kullanılmaya başlandı. Aslında karşı koymanın başlaması Balkan Savaşı'na dek uzanır. Bu değişikliği getiren, Batı'yı düşman olarak görme gereği idi; ikincisi, toplumsal ve askeri seferberlik için bir kez daha halkın köklerine başvurmak gereği; üçüncüsü ise Jön Türklerin taşra çevre kökeni idi.

Birinci tavrın bir örneği, 1895'te siyasal muhalefeti oradan sürdürebilmek amacıyla, Avrupa'ya kaçan Jön Türklerin duyduğu büyük şaşkınlıktır.[93] Jön Türkler özgürlük üzerine olan yüksek fikirlerinin derhal büyük devletleri kendi yanlarına getireceğini düşünüyorlardı. Fakat durumun bundan çok daha karışık olduğunu gördüler. O ana kadar isyan için bir ideoloji arayışı yaygındı. Bu durum karşısında Jön Türkler gittikçe kendi içlerine kapandılar. Kendileriyle beraber içe dönmeyen kişileri gitgide kültürel bir ihanet içinde gibi gösterme eğilimine kaydılar. Balkan Savaşı'ndan hemen sonra bu düşmanlık unsuru en yüksek düzeylere çıktı.

Son Bihruz tiplerinden birinin geçmişini oluştura.n durum budur. Bu Ömer Seyfettin'in bir kahramanı olan Primo'dur.[94] Primo da Osmanlı kültürünü kaba olarak küçümsemiş ve arkadaşlarını öncelikle tatlı su Frenkleri arasından seçmiştir. Fakat sonunda onların Türk olan her şeye besledikleri düşmanlığı görür ve kendi köklerinden kopmakla büyük bir yanlışlık yaptığını anlar.

Bu koşullar altında Bihruz Bey tiplerine yer yoktu. Son zamanlarda rastlayanlar, ayrıca gittikçe güç kazanan toplumsal seferberlik hareketine çok etkisiz kalıyorlardı. Jön Türklerin yeni seçkinleri Tanzimat soyluları sınıfından hiç olmazsa resmi kişilerden değil, taşradan geliyorlardı. Kadınlarla ilgili olan konularda durum aynı değildi. Kadınların süregelen koşulları modernleşmenin gereksinmelerine uymuyordu. Cahil anneler yetiştirdikleri çocuklarına Türk toplum hareketlendiricilerinin kendilerinden bekledikleri ahlaki niteliği veremiyorlardı. Balkan Savaşı ve Türklerin bunda uğradıkları yenilgiden çıkan bir sonuç bu idi. Böylece, kadınların özgürlüğe kavuşması ilkesi yeni kökten cilerin onayını aldı ve XIX. yüzyıl boyunca, halktan kopmuş üst sınıf çevrelerinde hiç bir engelle karşılaşmadan ilerledi. Fakat denge hassastı ve sorunlann arttığı devirlerde Jön Türkler, kadınlara ilişkin taşra değerlerine geri çekilebiliyorlardı.

SONUÇ:

Modernleşme yolunda karşılaşılan engeller iki ayrı başlık altında toplanabilir: birincisi, yolu kesinlikle kapadığı apaçık olan engeller. İkincisi, kimsenin aleyhinde konuşmaya cesaret edemeyeceği fakat genellikle direnişin esası olan gizli yanlardır.

Burada göstermeye çalıştığım, modernleşmeye engel olan ve "dini" olarak adlandırılan etkenlerin bazan tamamen dini olmayan ve dinin arkasına gizlenen yapısal etkenler olarak ortaya çıktığıdır. Osmanlı sosyal yapısındaki savaşçı grupların değerleri, toplumun merkezi olarak mahalle, yeniden üleştirici ahlak ve siyasal sınıfın servet üzerindeki kısmi tekeli bu durumda, tutuculuğun kaynağıdır.

Bihruz Bey sendromu bu son yapıyı hatırlamamıza yol açıyor. Sendromun tarihsel boyutu, Osmanlı toplumunun yeniden üleştirmeci yanı ve Osmanlı kültürünün ikiye bölünmüş yapısıdır. Bu yapıyı birleştiren temel, Gazilerin savaşçıl eylemleridir. Osmanlı alt sınıflarının âdetleri, toplumun karşılıklı ilişkiler düzeni, alt sınıfların yaşantısının sosyal denetimi bütün bunlarla birlikte bir ağ oluşturur. Hepsi Bihruz'a karşı yönelmiştir. Alt sınıfların yaşamındaki cemaat duygusu, bir mozaiği oluşturan parçacıkların tümüdür. Alt sınıf kültürü pazara dayanan bir ekonomiyi ve bireysel tüketimi geleneksel yapıya büyük bir tehdit saydı ve böyle saymakta haklı da görülebilir. Alt sınıf kültürü kadınlann bağımsızlaşmasına aynı nedenlerle karşı koydu.

Modernleşme taraftarı olan yazarlar, halk kültürünün Bihruz Bey'e karşı olmasından etkilenmişlerdi. Bu bize, geleneksel kültürde üst ve alt sınıf kültürlerinin ortak yanının Bihruz'a karşı olan ideoloji olduğunu gösterir. Bir başka deyişle, düşüncelerinde fazla içine dönük, tüketiminde fazla lükse dönük kişilerden kurtulmak. Bu kişiler iyi savaşçı olamazlar. Osmanlı değerlerinin bu toplumsal denetim yönüne, gelişme çağlarında Türkiye dışında bulunan ve böylece toplumu yeni düşünce kalıplarıyla inceleyebilecek kadar kendi toplumlarına yabancılaşmış yazarlar, örneğin Yakup Kadri tarafından dikkatleri çekildi. Fakat Yakup Kadri bile, zamanla, Bihruz taraftarı tutumundan vazgeçti ve halk kültürüne karşı daha yumuşak davrandı. Eleştirileri yok olmadı, fakat İstiklâl Savaşı boyunca kitleleri anlamaya çabaladı.

Kadınların bağımsızlaşması konusunda XIX. yüzyıl üst sınıf yazarları çok daha rahattılar. Kadınların bağımsızlaşması, saldırganlık gibi eski değerlere ve yeni sorunlara çözümlemekte yararlı olabilecek bütün kimselerin enerjilerini harekete geçirme işine zarar vermeden başarılabilirdi. Böylece, her şeyi hesaba katsak da kadının modern rolünün kabulü, seçkinler düzeyinde büyük ilerlemeler gösterilen bir değer değişikliği idi. Fakat dün olduğu gibi bugün de, Türkiye'de kozmopolit havaları takınabilmek için cesaret sahibi olmak gerekir. Bunun seçkinlikle veya ideolojik yelpaze ile ilgisi yoktur.

Bir sorunun hâlâ cevaplandırılması gerekir. Bihruz'a karşı olan tutum, aslında ne ölçüde modernleşmeye de karşıdır. Bu sorunun cevabını, Bihruz aleyhtarı tutumun iki ayrı seviyede belirdiğini hatırda tutmak suretiyle verebiliriz. Bunlardan biri cemaat seviyesi, diğeri araçlar seviyesidir. Cemaat seviyesinde Bihruz Bey sendromu tutucu ve modern aleyhtarıdır. Bunun iki sebebi olduğunu gördük: bir kere değerleri modern değerlere karşıttır, sonra modernleşme cemaate gerçek elle tutulur külfetler yükler.

Gene biliyoruz ki Osmanlı İmparatorluğu'nda, cemaat, Devletin yapmadığı birçok görevleri yerine getirdiği için olağanüstü bir önem taşır. İmparatorluğun iktisadi durumunun kötüleşmesiyle cemaat daha da önem kazandı. Tek tutanak bu noktadaydı.

Seçkinler tabakasının dışına çıkmak istedikleri oranda, sosyal seferberlikçiler Bihruz karşıtı değerleri bir ölçüde kullanmak zorundaydılar. Burada değerler araç olarak kullanılır.

Zamanla, sosyal seferberlik bir dereceye kadar başarılı olmuşsa sosyal seferberlikçilerin hitap ettikleri tutucu tabakaların bir kısmının modernleşme sürecine çekilmesiyle sonuçlanmıştır. En geniş şekliyle, bu, bir azınlığın yeni eğitim kurumlarından faydalanması şeklinde görülür. Fakat bu geniş şekliyle modernleşmeye katılmayanlar modernleşmenin tamamen dışında kalmazlar, sınırlı bir şekilde katılırlar, teknolojik hayatlarını etkiler, fakat değerlerini diri bırakır. Bu sınırlı modernleşme Osmanlı İmparatorluğu'nda geleneksel yapıların Batı'daki kadar sert bir şekilde yırtılmamasından ileri gelmiştir. Böylece sınırlı şekilde seferber edilenler kendi değerleri çerçevesi içinde, tutuculuk için seferber edilmişlerdir.

Şimdi de seferberlikçilerin istediklerinden daha karmaşık sonuçlarla karşılaştıkları bir devreye gelmiş oluyoruz. Seferberlikçilerle tutucular arasında bir çatışma başlamıştır. Bu tip gelişmelerde görülen son bir evre, modernleştiricilerden gittikçe artan bir sayının modernliğe cemaat değerlerini taşıyarak girmeleridir. Bu cemaat değerlerinin yavaş yavaş değişmekte olmasından ötürü mümkündür. Cemaatçi davranış şimdi öncesine oranla daha az çarpıcı özellikler taşır. Katılma gittikçe önemli bir hale geldiğinden halk değerleriyle bu tanışıklık önemli siyasî sermaye olabilir.

İşte modernleşmede Bihruz Bey sendromunu böyle bir açıdan değerlendirmemiz gerekir. Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşmesinin ilk evrelerinde Bihruz Bey aleyhtarı tutum kuru cemaatçi şeklinde ortaya çıktı. Damat İbrahim Paşa'nın ölümü ve Üçüncü Selim'in katli gibi gelişmeler buraya bağlanabilir. Bu halk değerleri dolayısıyladır ki, iktisadî ve siyasal temelleri olan, saray ve seçkinlerce kotarılmış entrikalar, halk ayaklanmaları şeklini alabiliyordu.

Sonradan, Yeni Osmanlılar Bihruz Bey aleyhtarlığını sosyal seferberlik için kullandılar. Fakat Abdülhamid zamanında aynı değerler, "dekadan"lara karşı ateş püskürenlerin tutumunda tutucu seferberlik olarak belirdi. Gene insancı Tevfik Fikret'e karşı çıkan tepki aynı kökenlidir. Daha değişmiş şekliyle Bihruz aleyhtan tutum, 1960'lara kadar Türkiye'de sosyalizm aleyhtarlığında gözükür.

Son olarak şunu da unutmamak gerekir ki, modernleştiriciler hiçbir zaman Bihruz sendromunu salt araç olarak kullanmazlar ve farkına varmadan ondan etkilenirler. Böylece, Türk milliyetçiliğinin bir kökünü de burada aramak gerekir. Bugünkü Batı aleyhtarı şovenizmimizi de burada aramalıyız.

En son olarak, Bihruz Bey sendromunun tamamen olumlu yönleri olduğunu da söyleyebiliriz. Türkiye milli bağımsızlığını ona dayanarak elde etmiştir. Fakat bu unsurun çağdaş öncesi kökeni Türk sosyal tarihi ile uğraşanları şaşırtmaya devam edecektir.

NOTLAR

1. Kültür üzerinde yazılar arasında bir seçim yapmayı olanaksız kılacak kadar çoktur. Yararlı bir başlangıç, "kültür" teriminin incelendiği şu kaynak olabilir: **Encyclopedia of Social Sciences**, 11. baskı (der. Edwin R. A. Seligman), New York, 1954), (İlk baskı 1930-1935), c:IV, 621 -645. Kültür üzerindeki çalışmalarıyla tanınan Bronislaw Malinowsky'nin bu makalesi çok ilgi çekicidir. Bundan sonra, aşağıda adı geçen eserdeki "Culture" adlı makale okunabilir International Encyclopedia of social Sciences, der. David L. Silis, (New York, 1967), c: III, 527 vd. Bunda değerli ek bibliyografyalar da vardır.
2. Metindeki açıklama, Milton Singer'in **International Encyclopedia of Social Sciences**'deki (Bundan sonra IESS olarak geçecektir) "The Concept of Culture", (c: V, 527 vd, özellikle 528 vd.) adlı makalesine dayanmaktadır ve kültür üzerinde toplanan iki ayrı görüşe ilişkindir.

2a. Bkz. "Redfield", **IESS**, XIII, 350 vd, "Community-Society Continua", **IESS**, III, 174-180.

3. Gökalp, "Halk medeniyeti", **Halka Doğru**, I, (1329, No. 14). Küçük ve büyük kültür arasındaki sınırın ne kadar katı olduğun azerindeki tartışmalar sürmektedir. Şüphesiz ki, sosyal sınıflandırma sistemi bu konuda ısrar etmiştir. Bu, insanları "Askeri" ve "Reaya" (Bkz. "Askeri" **Encyclopedia of Islam**, I, Yeni baskı), gibi iki ayrı kategoriye ve "avam" ve havas" gibi iki ayrı kültürel kategoriye ayırmakla yapılmıştı. Si temin ideolojisi bu ayırımın üzerinde önemli duruyordu. Agâh Sırrı Levend'in "Halk ve Tasavvufi Halk Edebiyatı" **Türk Dili** XIX, (Aralık, 1968), 171-185, yazısında gösterdiği gibi, gerçek buna uymuyordu. Eski sınıflandırmalara kendisi de yeni bir boyut getirir: dervişler ve dini düzen. (a.g.e., 173) Levend'e göre bunlar üçüncü bir kültürel kategoriyi oluştururlar. Bizim buradaki amacımız için ise, tüm kültürün bir unsuru olarak ideoloji, "gerçek" yapı kadar önemlidir. Ayrıca, ilerde gösterileceği gibi, "küçük" ve "büyük" gelenekler arasındaki ayrılık salt Siyasal ve kültürel değil, ayrı zamanda iktisadidir de. O zaman, bölünmeyi olduğundan daha katı olarak göstermesine rağmen Ziya Gökalp, "yumuşak" sınırlardan söz edenlere göre daha inandırıcı oluyor.

4. Harry M. Johnson, **Sociology: A Systematic Introduction**, (London, 1961), 58 vd.

5. Modernleşme kavramı için bkz. S. N. Eisenstadt, **Modernization: Protest and Change**, (Engiewood Cliffs, N. J., 1966); bu yazıda kullanılan kavramların büyük bir kısmı bu esere dayanır. Ayrıca, "Modernization", **IESS**, X, 386-408; **Modernization: The Dynamics of Growth**, (der. Myron Weiner), (New York, 1966); Political Culture and Political Development, (Derleyenler Lucian Pye ve Sidney Verba), (Princeton, 1965); **Political Modernization in Japan and Turkey**, (Der. Robert E. Ward ve Dankwart A. Rustow, Princeton, 1964).

6. Toplumsal Seferberlik için bkz. Karl Deutsch, **Nationalism and Social Communication**, (Cambridge, Mass., 1953), ayrıca aynı yazarın "Social Mobilization and Political Development", **American Political Science Review**, LV, (1961), **493-514, ve Old Societies and New States**, (Der. Clifford Goertz), (New York, 1963), 57-104 özellikle 65 vd.

7. "Polanyi", **IESS**, XII, 172-174.

8. Talcott Parsons, **The Social System**, (Glencoe, 1951), 58-67; ayrıca aynı yazarın "Some Comments on the General Theory of Avtion", **American Sociological Review**, XVIII, (1953), 623 ve "Pattern Variables revisited: A Resyonse to Robert Dublin", **American Sociological Review**, XXV, (1960), yeniden baskısı Talcott Parsons, **Sociological Theory and Modern Society**, (New York, 1967), 192-219.

9. Johnson, Sociology: s. 585.

10. Türk kadınlarının sorunlarını Türk edebiyatında ilk arayanlardan biri Emel Sönmez'dir: "Turkish Women in Turkish Literature of the 19th Century", **Hacettepe Bulletin of the Social Sciences and Humanities**, II, (Haz. 1970), 17-47.

    "Romans a thèses" için bkz. Pertev Nail Boratav, "İlk Romanlarımız", Folklor ve Edebiyat, II, (Ankara, 1945), 130-152, özellikle s. 143. Kadınlar ve erkekler için aynı eser s. 144-146. Boratav bunun Batı edebiyatında da temel konulardan biri olduğunu anlatıyor. Ancak, Batı edebiyatında bu temanın dışında değişik temalar başarıyla işlenir. Bizde ise bu konu, özellikle başarılı bir şekilde ele alınmıştır.

11. Hikmet Dizdaroğlu, **Şinasi: Hayatı, sanatı, Eserleri**, (İstanbul, 1954), 30, 33.

12. Niyazi Berkes, **The Development of Secularism in Turkey**, (Montreal, 1964), 283-284.

13. Ahmed Midhat, **Felâtun Bey ile Râkım Efendi**, (İstanbul, tarihi yok) eserinin yeni baskısı.

14. Boratav, "İlk Romanlarımız", 149.

15. Namık Kemal, **İntibah**, (Yeni baskısı, İstanbul, 1969), 68 vd.
16. Rauf Mutluay, **100 Soruda 19. Yüzyıl Edebiyatı**, (İstanbul, 1970), 131-132. Zehra'nın yeni baskısı (ankara, 1960), Aziz B. Serengil tarafından derlenmiştir.
17. Halide Edip Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, (İstanbul, 1967). passim.
18. Berkes, **The Development**, 287, not 30.
19. 1876'da basılmıştır. Bkz. Sacit Erkan'ın yeni derlemesi, (İstanbul, tarihsiz), 2.
20. Recaizade Ekrem, **Araba Sevdası**, (der. Mustafa N. Özön), (istanbul, 1940) ve Fazıl Yenisey'in yeni derlemesi (İstanbul, 1963).
21. Aşağıda kullanacağım merkez "çevre" kavramı bu imgeyi de Ernest Geliner'den aldım. **Saints of the Atlas**, (Londra, 1969), 6.
22. Ekrem, **Araba Sevdası**, (1940), 19.
23. Miltoh Ehre, **"The Finction of Ivan Goncharov"**, (Kolombiya Üniversitesi yayınlanmamış doktora tezi, 1969), 151 vd. ve 172).
24. Agâh Sırrı Levend, **Ahmed Rasim**, (Ankara, 1965), 13-17.
25. Ahmed Midhat, "Bakârlık sultanlık mı dedin?", Zikreden Mustafa N. Özön, **Türkçede Roman hakkında Bir Deneme**, (İstanbul, tarihsiz), 232-233).
26. Hüseyin Rahmi Gürpınar, **Şık**, (yeni baskısı, İstanbul, 196B).
27. Tahir Alangu, **Ömer Seyfettin**, (İstanbul, 1968), 186 vd.
28. Şerif Mardin, "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire", **Comperative Studies in Society and History**, (Haziran, 1969), 186 vd.
29. Karl Polanyi, **The Great Transformation**, (Boston, 1957).
30. Robert Nispet'in iki çalışması: **Community and Power**, (New York, 1962), (daha önce yazdığı The Quest for Community, Oxford, 1953'ün kapak baskısı) ve **The Sociological Tradition**, (New York, 1966), 72 vd.
31. Hasal Ali Yücel, Edebiyat Tarihimizden, (Ankara, 1957), 133 ve karşılaştır. Niyazi Akı, Yakup kadri Karaosmanoğlu, (İstanbul, 1960), 40-43.
32. A.g.e., 90.
33. Bu Berkes'in The Development of Secularism adlı kitabının ana temasıdır.
34. Ahmed Midhat, Sevda-i Sây-ü Amel, (İstanbul, 1926).
35. Kâmil Yazgıç, Ahmed Midhat Efendi: Hayatı ve Hatıraları, (İstanbul, 1940), 24.
36. Ahmed Midhat Efendi hayata bir tüccarın yanında çırak olarak atıldı. Çıraklığı 12 yaşına kadar yanında çalıştığı tüccardan bir şey öğrenebilme gayesiyle sürdürdü. Çıraklıından sonra Vidin'de ilkokula gitti. 1862'de Niş'te rüştiyeyi bitirdi. O sıralarda Niş Valisi Midhat Paşa'nın dikkatini çekti. Midhat Paşa Ahmed Midhat'ı Fransızca öğrenmeye ve iftiharla mezuniyetinden sonra hükümette görev almaya teşvik etti (1864). Bu bilgi Hakkı Tarık Us'un derlediği **Ahmed Midhat'ı Anıyoruz**, (İstanbul, 1955) adlı eserdeki kronolojiye dayanmaktadır: sf. 14-15. Bu bilgiyle İhsan Sungu'nun aynı ciltte 29-30. sayfalarda anlattıkları arasında bazı farklar vardır. Midhat Efendi 1971'e kadar hükümetteki görevinde kaldı. Bundan sonra zaman zaman devlet dairesinde görev almakla beraber, kendini gazetecilik mesleğine vakfetmiştir.
37. Şerif Mardin, **The Genesis of Young Ottoman Thought**, (Princeton, 1982), 366 vd.
38. Ahmed Midhat, **Felâtun Bey**, s. 10, zikreden Özön, **Türkçede Roman**, (ilk baskısı), Mustafa Nihat Ahmed Midhat'ın anti-Bihruz tutumunun, onun Batılılaşmanın yerli bir temel üzerine kurulması gerektiği inancına bağlı olduğunu ifade ediyor. **a.g.e.**, fakat önemli olan şudur ki bu yerli çençeve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki daha az imtiyazlı sınıfların çerçevesi olduğu intibaını uyandırmaktadır.

39. Cevdet Paşa, **Tezâkir**, 1-12, (Derleyen Cavid Baysun), (Ankara, 1953), 20.
40. David Landes, **Bankers and Pashas**, (London, 1958), 69 vd.
41. Cevdet Paşa, **Tezâkir**, 20.
42. Ahmed Midhat, **Felâtun Bey**, 17.
43. Halit Ziya Uşaklıgil, **Kırk** Yıl, (İstanbul, 1969), 124-125).
44. Adolphus Slade, **Turkey and Crimean War**, (London, 1867), 32. Sabri F. Ülgener, **İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri**, (İstanbul, 1951), 109. Burada gösteriş için yapılan tüketimden bahsediliyor fakat Ülgener'in tezi geliştikçe bunun Siyasal sembolizimle ilgili olduğu daha açık ortaya çıkıyor.
45. Şahabettin Akalın, "Nasuh paşa'nın hayatanı ve servetine dair", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi**, VII, No. 11-12, (1955), 201-208.
46. Halmuth von Moltke, **Türkiye Mektupları**, (çeviren Hayrullah Örs), (İstanbul, 1969), 47.
47. H.A.R. Gibb ve Harold Bowen, **Islamic des Osmanischen Reisches**, (yeni baskısı, derleyen Herbert W. Duda), (Graz, 1963), VII, c., 52-58.
48. Joseph von Hammer, **Geschichte des Osmanischen Reiches**, (yeni baskısı, derleyen herbert W. Duda), (Graz, 1963), VII. c., 52-58.
49. **a.g.e.**, VII, 73.
50. **a.g.e.**, VIII. 52-53.
51. Cevdet Paşa, **Tezâkir**, 13-20 (derleyen Cavid Baysun), (Ankara, 1960), 8.
52. Uşaklıgil, Kırk Yıl, 34.
53. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, **Ankara**, (ankara, 1934), 20-21.
54. Halil İnancık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyasala, nazariye ve gelenekleri", **Reşid Rahmeti İçin**, (Ankara, 1966), 269-271; Abdülkadir İnan, "Han-ı Yağma deyiminin kökeni", **Makaleler ve İncelemeler**, (Ankara, 1969), 645-648. Ayrıca **Burhan-ı Katı**'dan alınan bölüm için bkz. baş sayfa. Hindistan'daki yeniden dağıtım için: Walter C. Neale, "Reciprocity and redistribution in the Indian Village", **Trade and Market in the Early Empires**, (der. Karl polanyi, Conrad M. Arensberg ve Harry W. Pearson) (New York, 1957), 218-236.
55. "İyi" zamanların tasviri için Bkz. **Aşıkpaşaoğlu Tarihi**, (derleyen Nihal Atsız), (İstanbul, 1970), 138-139; Kanunlara aykırı olan ve kabul edilmeyen teklif için bkz. s: 217-218; Dağıtım aleyhtarı sisteme karşı olan tepkiler için bkz. s: 218-219.
56. Gabriel Baer, "The Administrative, Economic and Social Functions of the Turkish Guilds", **International Journal of Middle East Studies**, I, (Ocak, 1970), 48.
58. Münir Aktepe, **Patrona İsyanı: 1970**, (İstanbul, 1958).
59. Bernard Lewis, **The Emergency of Modern Turkey**, (2. Baskı, Londra, Oxford, New York, 1968), 70; Ülgener, **İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri**, 116-117. Ülgener burada siyasal gücün başta geldiği bir toplumsal sistemde "altın kudrettir" görüşünün geniş ölçüde benimsendiğini gösteriyor, ayrıca, bu şartlarda altının rolünden söz ediyor, (S. 119).
60. Peter Benedick, "Ula: An Anatolian Town. The Decline of a Mediating Center", Yayımlanmamış Doktora Tezi, University of Chicago, 1970, s. 261.
61. "Ottoman Turkish Literature", **Encyclopedia of Islam**, (birinci baskı), 4 (2), s. 967 ve 983 vd.
62. Sir Charles Eliot, **Turkey in Europe**, (2. baskı, Londra, 1965), 104-107. Bizim ele aldığımız tarihlerde, yani 19. yüzyılın sonlarında yazıldığı için bunu kaynak olarak kullandım. Genel bir kaynak olarak bkz. Levend, "Halk ve tasavvufî halk edebiyatı", 178.

Üst sınıfların alt sınıfları reddetmesini Osmanlı sanat ve ticaret sınıflarının "Esnafı suk ve sair erazil ve esafil-i nas", olarak tasvir edilmesinde açıkça görebiliriz. Bkz. Sabri Ülgener, **İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri**, 151.

63. Mardin, **Genesis**, 123.

64. Mehmet Kaplan, "Nâbi ve 'Orta İnsan' tipi", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, XI, (Aralık, 1961), 25-44.

65. Mustafa Nihat Özön, "Türk romanı üzerine", **Türk Dili**, (Roman Özel sayısı), III, (Temmuz, 1964), 585.

66. Mardin, **Genesis**, 283-336.

67. **Menfa**'daki tepkilerine (İstanbul, 1293: 1876), sf: 77 vd. Ahmed Midhat ile Jön Türkler arasında entellektüel benzerlik olmadığı yolundaki Sabri Esat Siyavuşgil'in görüşü için bkz. kendisinin "Ahmet Mithad Efendi", **İslâm Ansiklopedisi**, 185. İhsan Sungu'nun Ahmet **Mithad'ı Anıyoruz**'undaki biyografyada (s: 40-47), onun önerileri eğitim sisteminin gelişmesi ve dilin basitleştirilmesi ile meydana gelecek sosyal mobilite (hareketlilik) ile ilgilendiğini ve bazı konularda Jön Türklerin görüşlerine yakın düşüncelere sahip olduğunu açıkça görüyoruz. Ali Suavi'nin, düşünce ve fikir yönünden Jön Türklere benzeyen mithat Paşa'nın tutum ve hareketlerine muhalefet ettiği belirtilmektedir. Bkz. Clician Vassıf, **Son Altesse Midhat Pacha Grand Vizir**, (Paris, 1909), 132-133. Ali Suavi'nin Padişah V. Murad'ı yeniden tahta geçirmek için yapılan bir halk hareketi sırasında öldürülmesi ilginçtir.

68. "Şair olmak, Tezkere-i Şuera'da adları geçen salakların adlarına bir yenisini eklemekten ibarettir", **Bir Jübilenin İntibaları: Ahmet Mithad'ı Anıyoruz**, (der. Hakkı Tarık Us), (İstanbul, 1955), 36.

69. **a.g.e.**, 37.

70. Aydınlar ve udeba arasındaki fark için bkz. Robert Medfiald ve Milton B. Singer, "The Cultural Role of the Cities", **Economic Development and Cultural Change**, III, (Ekim, 1954), 57, 60-61.

71. Karl Mannheim, **Ideology and Utopia**, (London, 1936, 1952), 137. Alfred Weber'in geliştirdiği terminoloji kullanılmaktadır.

72. Şevket Süreyya Aydemir, **Suyu Arayan Adam**, (İstanbul, 1965), 25; Ahmet Bedivi Kuran, **Harbiye Mektebinde Hürriyet Mücadelesi**, (İstanbul, tarihsiz), 7. Bu iki kitabı, yazarlardan birinin babası bahçıvan diğerininki ise eşraftan biri olduğu halde çocukluklarında aynı tip kaynakları okuduklarını gösterdiği için aldım.

73. Boratav, **Folklor ve Edebiyat II**, 138.

74. Ahmet Mithad Efendi kıdan hürriyetleri ile ilgilenmiştir, ancak milli geleneklerin bozulmaması fikrindedir. Felâtun Bey, 17-18'de evlenme konusundaki gelenekleri kabul etmeyen Felâtun Bey'in kız kardeşleri ile alay eder. Bu davranışıyla batılılaşmayı kabul etmesi arasındaki çelişki niçin batı teknolojisini, kültürünü almaksızın uygulamak taraftarı olanlarda görülmektedir. Ya da farklı bir yorum şekliyle, Ahmed Mithat kendi doğru saydığı modernleşme şeklini halka cazip göstermek için halkın değer verdiği kavramları kullanıyordu. Ancak bunlardan ilk görüş daha doğru gözükmektedir.

75. Hüseyin Rahmi Gürpınar, **Şıpsevdi**, (yeni baskısı, İstanbul, 1965), 47.

76. S. Edip Balkır, **Eski Bir Öğretmenin Anıları**, 1908-1940, (İstanbul, 1965), 2.

77. Benedicth, "Ula: An Anatolian Town"...

78. Karl Polanyi, **The Great Transformation**, (Boston, 1957).

79. Ülgener, **İktisadi Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri**, 209. Bizim eşrafa ilişkin olarak söylediklerimiz payara karşı büyük bir hırsı olan eşraf tabakasının olmadığı anlamına gelmek. Ülgener bunun aksini göstermiştir. (a.g.e., 111-112).

Fakat, bu hırs tabiatiyle pre-kapitalistti. Bu da komşuların sorunlarıyla ilgilenmek ve herkesin asgari kâr seviyesine gelmesini istemek anlamına geliyordu.

80. Halil İnancık, "Capital Formation in the Ottoman Empire", **The Journal of Economic History, XXIX**, (Mart, 1969), 97-140. Sabri F. Ülgener, "14. Asırdan beri esnaf ahlâkı ve şikâyeti mucip bazı haller", **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası**, (1949-1950), 388-396.
81. "Nevşehirli İbrahim Paşa", **İslâm Ansiklopedisi**, IX, (1964), 234-239.
82. Aktepe, Patrona İsyanı, 1730, 41-47. Aktepe Patrona isyanındaki ekonomik vi siyasal faktörlerin eskiden beri mevcut olduğunu göstermekle beraber ilgi çekici nokta şudur ki, hareketin ideolojik yönü daha çok ahlâki kavramları kapsamaktadır.
83. **a.g.e.**, 44.
84. Falih Rıfkı Atay, **Batış Yılları**, (İstanbul, 1963), 100.
85. **Ulus**, 16 Haziran, 1968.
86. Kissling, "**The Educational Role**...", 23.
87. Bu hareket için bkz. Halid Ziya Uşakligil, **Kırk Yıl**, 40 vd. Özön, "Türk romanı üzerine", **Türk Dili**, 584-586. Ayrıca, David Kushner, "Exspressions of National Sentiment During the Time of Sultan Abdülhamid II, 1976-1908", Yayınlanmamış doktora tezi, Los Angeles'te California Üniversitesi, (1968), 124.
88. Ahmed Mithat'ın "dekedanlık" suçlamasının bir yönü de bu okul tarafından kullanılan dilin onun eserlerini kitleler tarafından anlaşılmaz kılmasıdır. Bkz. Kushner, "Expressions", 124-126. Ahmed Mithat'ın "Dekadanlık" yazısı 1897'de çıkmıştır.
89. Yücel, **Edebiyat Tarihimizden**, 64; Akı, Yakup Kadri, 40-43.
90. a.g.e., 103. Bkz. Yakup Kadri Karasomanoğlu, **Bir Serencam**, (İstanbul, 1930).
91. Yücel, **Edebiyat Tarihimizden**, 113-114; Ulus'tan, 30 Mayıs 1957.
92. **a.g.e.**, 148.
93. Mardin, **Jön Türklerin Siyasal Fikirleri**, (Ankara, 1965).
94. Bkz. yukarıda not 27.

TANZİMAT ADAMI ve TANZİMAT TOPLUMU*

Keçecizade Fuat Paşa'ya atfedilen bir nükte vardır; muhaliflerinden müraî bir kişi, Babıâli'nin parke döşenerek genişletilen caddesini över ve pek münasip bir iş yapıldığını söyler. Paşa da, "bize atılan taşlarla döşettik" cevabını verir. Gerçekten de Tanzimat yöneticilerine çok taşlar atılmış onlar da bu taşları bir devri bina etmek için kullanmışlardır. Ilımlı ve uzlaştırıcı bir yol izleyerek karşı görüşlüleri bile planlarını gerçekleştirmek için hizmete aldılar. Onlara göre bugünün muhalifi yarının çalışma arkadaşıydı. Tanzimatın Öncü kadrosu, ne geldikleri meslek ve dünya görüşü, ne de toplumsal kökenleri bakımından birbirine benzemeyen kişilerden oluşur, aralarında bir uyum vardı, ama birlik olduğu söylenemez. Babıâli diktatörlerinin birbirleriyle çekişmeleri bazı zaman parlamenter Avrupa rejimlerindeki iktidar ve muhalefet partilerinin sürtüşmesini aratacak derecedeydi. A. Cevdet Paşa gibi Süleymaniye medreselerindeki dikbaşlı softaları mat etmiş medrese bilgini ile sefarethanelerde yetişmiş Reşit Paşa, ağırbaşlı Alî Paşa ile nüktedan ve lafını sakınmaz Fuat Paşa hep birlikte bir devri yaratmışlardır. Tanzimatçılar, 19. yüzyılın ortalarında reformlarını geleneksel bir devletin kadrolarıyla çeşitli dil ve dinden grupların çatıştığı bir ortamda yürütmek zorundaydılar. Muhalifleri çoktu; ama hiç kimsenin burnunu kanatmadan, özgürlüğünü kısıtlamadan eski bir imparatorluğu çağdaşlaşma yoluna çıkardılar.

Tanzimat hareketini bazı çağdaş yabancı gözlemciler "legislation-yasama" faaliyeti olarak yorumlamışlardır.[1] Gerçekten de Tanzimat hareketi, kanun egemenliğini kurma ve yönetimi yeniden düzenleme olarak görülüyor ve anlaşılıyordu. Üstelik Tanzimat hareketini böyle niteleyenler sadece Avrupalı gözlemciler değildi, Tanzimat Önderlerinin kendileri de girişimlerinin amacını ve yöntemini ayni biçimde değerlendiriyorlardı. Tanzimat hareketi bir devrimin atmosferini ve dünya görüşünü taşımıyordu. Tanzimat yöneticileri kişiliklerinde tutuculuk ve pragmatik reformculuğu birleştirmiş, dünya görüşleri, davranış biçimleri ve politikalarıyla 19. yüzyıl Osmanlı toplumundaki yeni insanın tipik temsilcileri veya öncüleri olmuşlardır. Ancak bu yeni Osmanlı tipinin büyük ölçüde eski toplumdaki Osmanlı efendisinin yaşam tarzını, dünya görüşünü bilinçli biçimde devam ettirdiği de açıktır.

---

* Bu Bölüm İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı,(İstanbul, Hil Yayınları, 1983), s. 170-173'den yazarın izniyle alınmıştır.

Mustafa Reşit Paşa, A. Cevdet Paşa, Ali ve Fuat Paşa'lardan oluşan Tanzimat dörtlüsü, iktidarı tutucu ve görünüşte reformcu bir kadrodan devr aldılar. Bu devir-teslim, eskilerin gözden düşmesi ve bir köşeye itilmesiyle gerçekleşti. Temkinli, hatta ürkek Mehmed Emin Rauf Paşa yeni döneme uyum sağlayamamıştı. Paşa gençliğinde ilk sadrazamlığı sırasında, reform girişimleri yüzünden Halet Efendinin kışkırtmasıyla Sultan Mahmud'un hışmına uğramış ve son anda Padişah, paşanın yakışıklılığını kastederek "kallâvi kendisine pek yakışıyor"* diye canını bağışlamıştı. İhtiyar M. Emin Rauf Paşa radikal girişimlere karşı isteksizliğini; <artık bu kallâvi bizi kurtaramaz" sözüyle ifade ederdi. Tanzimat döneminin elediği diğer devlet büyükleri, ellibeş yıldır nezaret rütbesini taşıyan ve "şeyh'ul vüzera" denilen Hüsrev Paşa, birbirlerinin kuyusunu kazan Akif Paşa ve Pertev Paşa gibi vezirlerdi. Hüsrev Paşa gizli bir tutucuydu, Mehmed Ali olayındaki gelişmelerde hırsının ve hatalarının payı görüldüğünden Tekirdağ'a sürgüne gönderildi. Akif Paşa ise rakibi Pertev Paşa'nın katline neden oldu. Bu son kanlı entrika idi ve Pertev Paşa siyaseten ve resmen katledilen son Osmanlı veziri oldu. Pertev Paşa'dan sonra Akif Paşa'nın da yıldızı söndü ve sürgüne gönderildi.[2] Artık meydan Pertev Paşa'nın yetiştirmesi olan ve yeni devrin politikacısı Mustafa Reşit Paşa'ya kalmıştı.

Reşit Paşa, Sultan Mahmud dönemi Babıâli bürokrasisinin genç üyelerindendi. Kaleme aldığı belgelerdeki yazı ve anlatım Padişah'ın hoşuna gitmiş, koruyucusu Pertev Paşa tarafından Padişah'a övülmüştü. Buraya kadar klasik Osmanlı kalemiyye sınıfının yetenekli bir üyesiyle karşı karşıyayız. Reformcu hükümdar bu yetenekli gencin Fransızca öğrenmesini ister; işte Reşit Bey ise Padişahın bu emrini yerine getirdiğinde, artık yeni devir bürokrasisinin öncüsü olacak bir kişilikti. Öğrendiği dille dış dünyayı tanımıştı. Babıâli'de süratle yükselen Reşit Bey, 1834 de Paris elçisi, sonra Londra elçisi, ardından hariciye müsteşarı ve az sonra da vezirlik rütbesiyle hariciye nazırı oldu. II. Mahmud'un ölümünden hariciye nazırlığı üstünde kalarak Londra elçisiydi ve döner dönmez Tanzimat Fermanını ilan ettirdi.[3] 1857'de 61 yaşında ölene kadar beş kere Osmanlı devletinin sadrazamı olmuş, hariciye nazırlığı, valilik, Meclis-i Vali, Meclis-i Tanzimat reislikleri gibi Babıâli'nin yüksek görevlerinde bulunmuştu. Tanzimat döneminin diğer ünlüleri de onun geçtiği yolu izlediler. 19. yüzyılın yüksek bürokratları, bugün sadrazam, yarın nazır, öbürgün vali, sonra gene sadrazam olabilirlerdi. Ama her görevde devlet yönetimini çok yakından etkiledikleri bir gerçektir. Ali ve Fuat Paşa'ların daha sonra Midhat Paşa'nın, A. Vefik Paşa'nın yaşam. çizgilerindeki bu paralellik 19. yüzyılın devlet adamlığında kurumsallaşmış bir gelenek gibiydi.

*Kallâvi, sadrazamların giydiği kavuk.

Reşit Paşa'nın yandaşı Ahmed Cevdet Paşa daha ilginç bir hayat çizgisine sahipti. Yüz yıl önce yaşasa, ilmiyye sınıfının en önde gelen üyelerinden biri olarak kalacak Cevdet Paşa; ilmiyye sınıfındaki yüksek rütbesinden yani kazaskerlikten mülkiye sınıfına geçiş yapmış, vezir olmuştu. Osmanlı tarihinde ilmiyye sınıfından mülkiye sınıfına geçiş yapanlar az da olsa vardı, fakat böyle yüksek bir rütbeden geçiş tek olaydır[4] ve Tanzimat reformlarının ilmiyye sınıfının gücü ve dünya görüşü aleyhine geliştiğini ve laik bürokrasi ve dünya görüşünün berikilerin önüne geçtiğinin canlı bir örneğidir. Cevdet Paşa, Tanzimat döneminin yenilikçi heyecanını veya dış dünyaya dönüklüğünü değil; tutuculuğunu, ılımlılığını temsil eder. Bütün yazdıklarında ve düşüncelerinde Ortodoks bir Sünni Hanefi olduğu açıktır. İslâmiyet onca hiçbir reformu gerektirmeyecek kadar üstün bir düzen getirmiştir. İlk müderrisliğinde Süleymaniye medreselerinin saldırgan ve ağzı kalabalık softalarını susturup saygılarını kazanacak kadar bilgisi güçlüydü. Laik bürokrasiye geçiş yapmadan önce Fransızca'yı öğrendi, Avrupa hukukunu güya öğrendi, Hammer tarihini okudu. Yazdığı tarih eski vakanüvislerin yöntem olarak ilerisinde, ama çağdaş tarihçiliğin çok gerisindedir. 18. ve 19. yüzyıl başlarında Balkanlar'daki ulusalcı hareketleri Arabistan Vahabilerinin isyanını nasıl değerlendirdiğini biliyoruz, ama bunlara bakarak Cevdet Paşa'yı saf veya çağının çok gerisinde bir adam olarak nitelemek de mümkün değildir. Paşa'nın yönetici olarak yazdığı teftiş raporları, hazırladığı nizamnameler zaman zaman tarihçiliğinin çok ötesinde bir gözlem ve değerlendirme yeteneğine sahip olduğunu gösterir. Cevdet Paşa 19. yüzyılın her bildiğini ve düşündüğünü yapmayan, sırnını mezara götüren devlet adamlarına tipik örnektir. Bizzat kaleme aldığı Tarihi Cevdet'teki bilgi ve yorumlar eserin diğer baskısında çıkarılmış veya değiştirilmiştir, Nedeni resmi sansür değil, Paşa'nın kendi sansürüdür, Cevdet Paşa, yöneticilik söz konusu olduğunda tutuculuğuna rağmen görüşlerinden taviz vermeye çekinmemiştir. Bu tutumu eyyamcılığından değil, Tanzimat adamının "hikmet-i hükümet" anlayışından ileri gelir. Akıllı, bilgili Cevdet Paşa karşıtı olan Ali ve Fuat Paşa' ları eleştirirken zaman zaman ölçüyü kaçınp galiz bir üslub kullanır. Reşit Paşa'nın devlete çok adam yetiştirip, Ali Paşa'nın ise adam yetiştirmek şöyle dursun, "yetişecek adamlara engel olduğu" sloganıyla söze girip, Reşit Paşa'nın tercüme odasında gayrimüslim memur tutmadığını, Ali Paşa'nın ise oraya Ermenileri doldurduğu gibi sözlerle eleştirilerini sürdürür. Fuat Paşa'nın ise "familyasının ırz-ı namusu konusunda laubali" olduğu dedikodusunu da yapar. Bu laubaliliğin nedeni ona göre Fuat Paşa'nın kayınpederinin Nuseyri taifesinden olmasıdır.[5] Gerçekte yaşamları ve familyalarının yaşam tarzları da birbirinden pek farklı olmadığı halde, Bir Cevdet Paşa medreseliliğine rağmen tek kadınla evlilik taraftarıdır ve eşine yazdığı mektuplar duygu doludur;[5a] Cevdet Paşa. grup çekişmesinde işi ölçüsüzlüğe vardırmış görünüyor. Ne var ki aynı adamlar bir vilayetteki ayaklanmanın bastırılması veya falan kurumun yeniden düzenlenmesi gibi sorunlarda bu tür çekişmeleri bir yana bırakır ve birbirleriyle aynı masanın etrafına otururlardı. Cevdet Paşa'nın Avrupa tarihi ve hukuku alanındaki bilgisi; doğu tarihi, İs-

lam felsefesi ve fıkıh alanındaki geniş bilgisini ancak süsleyecek derecedeydi. Bu bilgileri muhafazakâr tezlerini savunurken kullanırdı. A. Cevdet Paşa özellikle M. Reşit Paşa'ya sadık olduğundan ve devrin gereğini anladığından Tanzimat hareketine hizmet etmiştir. Ancak bazen takındığı taassup ve saldırganlığı da aşan üslubu nedeniyle, Tanzimat hareketinin ve her türlü yeniliğin karşısındaki çevrelerin benimsediği tek Tanzimatçı devlet adamı oldu. Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye Hanım kaleme aldığı "Cevdet Paşa ve Zamanı" adlı kitapta[6] M. Reşit Paşa ve Cevdet Paşa ikilisiyle Ali ve Fuat Paşalar arasındaki çekişmeyi, ikincilerin Fransız politikasına taraftar olmalarına bağlar. Fatma Aliye Hanımın bu vehmi kendisini okuyanları ve okuyanların yazdığını okuyanlan bugüne kadar yanıltmıştır. İngiliz veya Fransız politikasını kullanmak gibi hüner, daha doğrusu hüner gösterisini Tanzimatçılar sık sık tekrarlamışlardır; ama işleri bir elçiliğe kapılanarak yürütmedikleri açıktır. Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye Hanım Tanzimat döneminin aydın kadın tipine bir örnektir. O devrin aydın gruplarıyla görüşür, özellikle diplomat eşlerini veya İstanbul'u ziyaret eden seçkin yabancı hanımları evine davet eder, davetten ve konuşulanlardan hükümeti haberdar ederdi. Gülnar Hanım diye bilinen Rusya'lı Kontes Lebedov(a) da Yıldız'a jurnal edilen bu tür ziyaretçilerdendi[7].

Tanzimat insanı yüzyıllar boyu küçümsenerek bakılan Beyoğlu'na adım atmıştı. Lamartine'nin taşra kasabalanna benzettiği sözde şık semt Beyoğlu, taş binalarıyla İstanbul'un ahşap mahallelerine tepeden bakardı. Avrupa'ya özenen aydınların buluştuğu yabancı kitapçıları, Avrupa mamulâtı satılan mağazalarıyla Beyoğlu; İstanbullu Türk'ün yaşamında Avrupa'ya aralanan bir kapıydı. Cafeleri, restoranları ve otelleriyle nihayet apartman hayatıyla, İstanbullu Beyoğlu'na çok sonralan taşınmaya başladı. Taşınma artıp, Beyoğlu'na ayrılan saatler ve günler çoğaldıkça Beyoğlu da tiyatrosuyla, tüketim zevkiyle, sefahatiyle Avrupa taşrası olmaktan çıkıp Osmanlılaştı.

Tanzimatçı grubun alafranga sadrazamı olarak bilinen Mehmed Emin Ali Paşa, Mısır çarşısı esnafından bir attann oğludur. Attar akşamları çarşının kapısını da kapattığından muhalifleri, kendisine bevvabın kapıcının oğlu derlerdi. Diktatör sadrazamı tarihteki bir diğer diktatör sadrazamla karşılaştırarak yeren şairin taşlaması ünlüdür.

Kapıcızade ile Köprülünün farkı budur,
Birisi aldı Giridi, birisi verdi bugün..

Gerçekte Girid'i vermemiş, o günün koşulları içinde, kurtarmış sayılırdı. Diplomasi mesleğine Reşit Paşa gibi yeni geçiş yapmıştı. Fransızcayı kendisi öğrenmişti, kısa sürelerle Viyana ve Londra elçiliklerinde çalışmıştı. Reşit Paşa'nın elinden tutmasıyla Londra elçiliğine, sonra hariciye müsteşarlığına tayin edilmiş ve o sadrazam olunca da hariciye nazırı olmuştu. Beş kere sadrazamlık, sekiz defa hariciye nazırlığı yaptı. İzmir, Bursa valiliklerinde bulundu. Babıâli'nin Reşit Paşa'dan sonra ikinci diktatörü o oldu, amma Babıâli'yi de sarayın ve bütün ülkenin diktatörü haline getirdi. Sada-

ret makamına Sultan Abdülaziz bile saygı göstermek zorundaydı, protokolde ve resmi ilişkilerde Babıâli'yi temsil eden kendisine karşı, en hafif saygısızlığa kesinlikle müsaade etmezdi. Ali Paşa'nın sadrazamlığı sırasında yönetim ve hukuk alanında Tanzimat döneminin en kalıcı düzenlemeleri gerçekleştirildi. Bu reformlar gerçekleştirilirken Avrupalıların oyununa gelinmediği, tersine ülkenin askeri ve mali zaafına rağmen Avrupa müdahalesini en aza indirecek bir yöntem izlendiği görülür. Bu ağırbaşlı, düşünerek eyleme geçen, en ağır kararları ve cezaları bile soğuk bir tebessümle belli eden adamın yakın çalışma arkadaşı, nüktedan, deli dolu Fuat Paşa'ydı. Ünlü ulema ailesi Keçecizadelerden geliyordu ve tıb öğrenimi görmüştü. Fransız dilini kelime oyunları ve nükteler yapacak kadar iyi bilirdi. Ani karar ve uygulamalarına rağmen 1861 Suriye olaylarından mülteciler sorununa varıncaya dek, bütün güçlüklerin ustaca çözümünde payı büyüktür. Ali Paşa'yla akrandı ama onunkinden çok farklı bir toplumsal çevrede yetişmişti. Birbirine zıt karakterdeki bu iki adam birbirleriyle aynı politikayı izlediler. Daha doğrusu Ali Paşa, A. Cevdet Paşa gibi leyici bir adamın bulunduğu ortamda Fuat Paşa'dan vazgeçemezdi. Ali ve Fuat Paşa'lar yönetimde birbirlerinin sürekli halef-selefi olan ayrılmaz bir ikiliydiler.

Tanzimat bürokrasisinde ilişkiler henüz anonimleşmekteydi. Klasik Osmanlı bürokrasisinde aday memurlar kaleme çırak olarak girdiklerinde kendilerine mesleği öğreten amire bir usta, bir baba gibi bağlanır, birlikte çalışıp yükseldikleri akranlarıyla kurdukları kardeşlik ilişkisi hayat boyu sürerdi. Bu yüz yüze ilişkilerin modern bir kurumsallaşma içinde zamanla kaybolacağı açıktı, ancak Tanzimat bürokratlarının ilişkilerinde ve gruplaşmalarında eski gelenek ve etiket devam etmiştir, hatta resmi yazışmalarda bile bunu gözlemek mümkündür. Bir sadrazam, mabeyn başkâtibine yazdığı arz tezkiresinde eğer böyle bir yakınlıkları varsa "devletlu atıfetlu oğlum efendim hazretleri" veya "karındaşı a'azz-u ekremim en sevgili kıymetli kardeşim" gibi bir hitapta bulunurdu. Resmi belgelerdeki literatüre kadar yansıyan bu eğilimin politika ve yönetimdeki gruplaşmalarda başlıca etken olacağına kuşku yoktu.

Tanzimat bürokrasisinin yabancı dil bilen, dış dünyayı izleyebilen yetenekli üyeleri yanında yeni devrin kültürel atmosferine, çalışma yöntemlerine uyum sağlayamayanların da çokça bulunduğu açıktır. Böylelerinin içinde yabancı dili yanlış yazıp konuşanlar, koltuğunun altında lâf ola Fransızca gazetelerle dolaşanlar, kayrıldığı görevlerde gülünç işler yapanlar boldu. Ahmet Midhat Efendi'nin "Felâtun Bey ve Rakım Efendi", adlı romanı, 19. yüzyılın modernleşen bürokrasisinde gerçekten becerikli, okuyan ve yabancı dil öğrenen Rakım Efendiyle, tembel, gösterişli ve yeni hayatı yüzeyden taklit eden Felâtun Bey'in kişiliklerinde bu iki tip memuru konu almaktadır. Felâtun Bey tipi memurların canlı örneği o devrin Hariciye teşrifatçılarından İkamil Bey'di. Fransızcasının gülünçlüğü ile tanınmış olanlardandı. 1867 yılında yeni kurulan Beyoğlu Altıncı Belediye Dairesi reisliğine tayin edilmişti. Fuat Paşa'nın bacanağı olduğundan yeteneksizliğine rağmen bu gibi görevlere kayrılırmış. Kamil Bey, devrinde Frenk mukalli-

di diye bilinirmiş.* Fransızca'yı az bildiği halde devamlı Fransızca deyimler kullanmaya çalışırmış işler çatallaştı demek için "les affaires sont devenue fourchette" veya "Ol babda irade efendimindir" a cette porte l'irade est a, monseigneur" gibi gülünç çevirileriyle ünlüymüş.[9] Tanzimat'ın başından beri bürokrasi üyeleri ve paşazadeler arasında Kamil Bey gibileri; yeniliğe karşı tepki duyanlar tarafından devamlı hicvedilmiştir ve halen hicvedilmektedir. Bu nedenle siyasal edebiyatımıza yerleşmiş bir deyim olan Tanzimat tipi, Tanzimatçılann sadece bir grubunu daha doğrusu ikinci sınıfını meydana getirenler için kullanılabilir. Gerçekte Tanzimat tipi, bizim toplumumuzda kendi kendini yetiştiren, eleştiren ve yeni ufuklar aramaya başlayan insanın ilk örneğidir. Tanzimat insanının oluşumunda geleneğin payı vardır ama geleneği değiştirme geleneği, Tanzimatçılarla başlamıştır denilebilir.

Budapeşte'de Tuna kıyısında şirin bir meydan Jozef Bém adını taşır. Meydanda general Jozef Bém'in bir heykeli vardır. Macar halkı, 1848'de Kossuth'un önderliğinde Avusturya'ya karşı başlattıklan cumhuriyetçi devrime gönüllü olarak katılan Polonya lejyonu komutanının anısına bu heykeli dikmiş ve şükran borcunu bildirmiştir. General Jozef Bém, Osmanlı ordusunun ünlü Murat Paşa'sıdır. Osmanlı ülkesine sığınan Polonyalı, Macar ve İtalyan devrimci birliklerinin bir kısmı geriye yurtlanna veya, başka ülkelere gitmiş, bir kısmı da din değiştirip Osmanlı hizmetine girmişlerdi. Bu yeni Osmanlılar, 17. yüzyıldan' beri Alman prensliklerinde, Rusya'da görüldüğü gibi orduya ve sivil idareye hizmet sunan başka ülkelerin maceraperest küçük asilzadelerinden çok farklıydılar, yeni ülkelerine derin bir bağlılıkla hizmet etmişler, Tanzimat reformlannın yürütülmesine yetenekleriyle katkıda bulunmuşlardır. Bir bakıma 1 930'larda Nazizmden kaçarak Türkiye'ye sığınan Alman bilim adamlannın üniversiteye yaptıklan hizmete benzer bir durum söz konusudur. Ancak 1849 Polonya Macar mültecileri sadece Osmanlı ordusuna değil, sivil bürokrasiye ve kültür hayatına da yararlı hizmetler sundular.

Ordusunun kuruluşu tamamlanmamış ve reformun getirdiği sancı ve sıkıntılar içindeki Osmanlı devleti Avusturya ve Rusya'nın baskılanna rağmen mültecileri geri vermedi. Sultan Abdülmecit; Tuna kıyısındaki kalelere sığınan ve başta Kossuth olmak üzere bütün Macar hükümet üyelerinin, Polonya-Macar komutanlarının bulunduğu binlerce kişiye, kendilerinin ve ailelerinin hayat ve şereflerinin teminat altında olduğunu, istedikleri ülkeye gidebileceklerini, Osmanlı hizmetine girenlerin de rütbe ve mesleklerine uygun görevlere atanacaklannı bildirdi. General Kmety, General Bém (Murat Paşa), Bordy, Przyenski, Czaikowsky (Sadık Paşa), Vimety (İsmail), Zanitski (Osman), Stein (Fernat), Nemegyis, Borzecki (Mustafa Celâleddin Paşa) gibi yüksek rütbeli Polonyalı ve Macar subaylar din değiştirerek Osmanlı hizmetine girdiler.[10] Dinini değiştirmeden Tuna kıyılarında kalan veya Haleb ve Kütahya'ya yerleştirilen küçük rütbeli subay ve erlerden Osmanlı sanayiinin ve tanmının gelişmesine yardımcı olacak bir

* Roquefort peyniri yemeden sofradan kalkmamayı Frenk uygarlığı sandığından dolayı, peyniri hiç sevmeyen sadrazam M. Reşit Paşa tarafından muaheze edilmiş.

çok uzman çıktı. Topçuluktan haritacılığa, matematik eğitiminden veterinerliğe veya ressamlığa kadar 19. yüzyıl Osmanlı hayatına birtakım yeniliklerin girmesinde mültecilerin payı olduğu açıktır. Bizzat Midhat Paşa Tuna vilayetindeki sanayi mekteplerini Polonyalı Macar mülteci öğretmenler sayesinde açabilmişti. II. Mahmud döneminden beri Osmanlı ordusu özellikle Prusya'dan uzman getirtiyordu. Ancak bu Prusyalıların reforma ne derece canla başla hizmet ettikleri şüphelidir. 1830 devrimi sırasında önce İngiltere'ye sığınan sonra Osmanlı ülkesine gelen General Skrzanowski ve maiyetindeki iki Polonyalı subayın Osmanlı hizmetine alınmasını Avusturya Rusya ve Prusya şiddetle protesto etmişlerdi. Prusya elçisi Königsmark, bu olay üzerine Prusya'dan askeri uzman yollanamayacağı tehdidini savurmuştu.[11] Osmanlı'ya gerçekten hizmet edenler büyük devletleri rahatsız ediyordu. Babıâli, 1831'de sürgündeki Polonya hükümetini yani Polonya Milli Komitesini tanınmış ve komitenin Babıâli nezdindeki temsilcisine elçi muamelesi yapmıştı.[12] Polonez ve Macar asıllı Osmanlı paşaları ve memurları sadece kendileri değil, evlilik yaptıkları ve akraba oldukları çevreye de yeni bir hayat tarzı getirdiler. 19. yüzyılın Osmanlı yüksek sınıfı arasında ulusalcı bir Batılılaşma bu çevrede başladı.*

19. yüzyılda İstanbul ve büyük liman şehirlerinde yeni bir hayat başladı. Bu yeni hayat tarzı, sadece kârgir konaklar, Avrupa mobilyası ve alafranga sofra adabı olarak özetlenemez. Kadınlar eğitim görüyordu. Gazete ve dergi okunuyordu, asıl önemlisi roman okunuyordu. Kaçgöç büyük ölçüde devam etmekle beraber yüksek sınıfın kadını toplum hayatına giriyordu ve gezinti yerlerinde kadın erkek flörtü başlamıştı. Bazı tekkelere kadınlar da devam ediyordu.

Toplumda hareketlenen, renklenen bir hayat yanında, eskisinden farklı organize bir mistisizm de başladı. Devlet tekkelerin şeyhlerine maaş bağlatıyor, yiyecek ve tamirat yardımı yapıyordu; bir taraftan sayılan artan tekkeler ve müritlerle birlikte İstanbul'da meyhane sayısı da artmaktaydı. Sonra punch içilen dükkânlar, balo denen batakhaneler... Alkol keyfiyle, ayin cezbesi bir arada her sınıf halkı sarmaktaydı. Eczaane ve doktorun yanında eski gelenekler de sürüyordu. İstanbul halkı Beyoğlu'ndaki hekimden, üfürükçüye taşınır olmuştu. İmparatoriçe Eugenie İstanbul'dayken Küçüksu Kasrı'nı Sultan Abdülaziz'le ziyarete gitmiş, Padişah İmparatoriçe'ye kolunu vermişti. Bu manzarayı çayırda toplanıp seyreden kalabalık arasındaki alafranga zevat, ikisini kol kola görmekten pek memnun olmuştu. Boğazdaki mehtap sefaları, sayfiyedeki köşklerde kadınlı erkekli saz söz meclisleri tutucu çevrelerin ve A. Cevdet Paşa gibilerin dedikodu ve eleştirilerine neden oluyorsa da, yeni hayat, bildiği gibi devam ediyordu. Alafrangalık laik eğitimin ve laik bürokrasinin derece derece benimsediği bir hayat tarzıydı. Eski devirde ince yaşam, ulema sınıfının büyüklerine özgüydü, şimdi ise sivil bürokrasi modern ve pahalı yaşam biçimine öncülük ediyordu.

---

* Mustafa Celâleddin Paşa'nın ilk ulusalcı kitabı ve düşünceleri ortaya attığını görmüştük. Oğlu Ferik Enver Paşa da aynı yolu izlemişti. Bu gibi aileler çocuklarına verdikleri eğitim ve kaçgöçten uzak yaşantılarıyla da üst tabakanın modernleşmesine yakın bir örnek oldular.

Tanzimat aydını Avrupa'ya açılmıştı. Avrupa'nın ilk anda bir "maniérisme"le gelmesi doğaldı. Kalıp değiştiren her toplum gibi, Osmanlılar da maniériste bir dönemden geçiyorlardı. Rönesans kültürüne geçen orta Avrupa'nın 15-16. yüzyılları ve Avrupalılaşan Rusya'nın 18. yüzyılını, Türkiye 19. yüzyılda yaşadı. Bir uygarlık çevresine girme aşamasındaki toplum, model aldığı toplumun kendine göre bir resmini çizer; o uygarlıkta ve hayat tarzında kendine göre demirleme alanları, referans noktalan saptar. Kuşkusuz, 19. yüzyıl Fransızına kendi toplumunun betimleyici ve belirleyici noktalarını sorsak; Tanzimat bürokratının Avrupa toplumu için çizdiği betimleyici çerçeveden çok daha farklı cevaplar alırdık. Bu gibi farklılıklar 19. yüzyılın yerli ve yabancı literatüründen tarayıp saptamak da mümkündür. Manierisme kabuk değiştiren toplumun fertlerinin model resme göre edindikleri bir tür teatralitedir. 18. yüzyılın Avrupalı soylusu kansıyla baloya gitmeyi su içmek gibisinden bir olay olarak görürdü. Oysa Büyük Petro devrinde Prens Mençikof bu davranışıyla yeryüzüne inen bir inkılabçı ilah gibi gururlanır, bir başka soylu ise homurdanırdı. O yüzden uzun zaman Çar sarayındaki balo ve soiré'ler bir amatör oyunu gibi başlayıp profesyonel bir rezalet halinde bitmiştir. Bazı alışkanlıklar alışkanlık haline gelmeden yapılıyordu. Davranışların amacı değil, düzenlenişi mühimdi. 1847 Haziranı'nda o dönemin ünlü virtüözü Ferenç Liszt İstanbul'a geldi. Avrupa saraylarında dinleyicilerin kabalıklanna karşı kapris ve hırçınlıkla cevap veren büyük müzisyen, Osmanlı sarayındaki dinleyicilerinin dinleme adabı ve vekanna hayran olmuştu. Sultan Abdülmecid Avrupa müziğine ve operaya hayrandı. Eğitimini gördüğünden değil, görmediği özlediği dünyanın atmosferine müzikle bir girişti bu. Batı edebiyatının ilk ürünleri çevriliyordu. Siyasi, ilmi bilgi ve yorumlar için değil; doğrudan doğruya hayata yeni giren bir öğenin, Fransızca'nın üslub ve dil bakımından kusursuz örneklerini önce mütercim benimsemek sonra da tanıtmak amacında olmalıydı. 1859'da Yusuf Kamil Paşa Fénelon'un Telemeque'ını, sonra Şinasi, Lafontaine, Racine ve Lamartine'i çeviriyordu. Münif Paşa Voltaire ve Fénelon çevirileri yaptı. Saray ve Babıâli Batı'da kaleme alınan dünya tarihleri için de Osmanlı toplumunun nasıl yorumlandığıyla ilgileniyor, olumlu görülen eser sahipleri taltif ve teşvik ediliyordu. Avrupa diline, bilimine, tekniğine karşı henüz bütüncü ve tartışmacı olmaktan çok, pragmatik bir yaklaşım söz konusuydu, ama bu fazla süren bir tutum olmadı.

Osmanlı aydını Batı'ya dönüp Doğu'yu terk mi ediyordu? 150 yıldır tartışılan bu soru veya, üstünde durulan bu iddianın ne derecede geçerli olduğunu da düşünmek gerekir. Aslında Tanzimat aydını, Batı'nın edebiyatı, düşüncesi, müziğine yönelirken; Doğu kültürünü de geçmiş yüzyıllardaki Osmanlıdan daha sistematik ve ciddi bir ilgiyle incelemekteydi. İbni Haldun'un "Mukaddime"si 18. yüzyıl sonunda Pirîzade Mehmed Sadık tarafından çevrilmiş, Ahmed Cevdet Paşa da 6. bölümünü bu sıralarda çevirerek eser Türkçe'ye kazandırılmıştı. Klasik Arap ve Iran edebiyatının Türkçe'deki en iyi tercüme ve şerhleri 19. yüzyılda yapılmaya başlandı. III. Selim, II. Mahmud ve Tanzimat dönemi boyu. Türk musikisi en önemli değişmeleri geçirdi ve parlak çağını yaşadı. Kulaktan Kulağa geçen besteler dö-

nemi kapandı. Ethem Paşa ve Mısırlı Halim Paşa koleksiyonlan gibi derlemelerle musiki eserleri düzgün kayıt ve korunma altına alındılar. Osmanlı vekayinamelerinin neşri, eski tarih eserlerine ciddi zeyiller yazılması, nümismatik tetkikler, düzgün arşiv kurulması da bu yüzyılın faaliyetidir. Tanzimat aydını geleceğe yönelik bir tarih bilincine sahip olmaya başlamıştı ve kültür mirasını da bu anlamda değerlendirmeye başladığı görülüyordu.

Hayatın hareketliliği, değişen toplumun yarattığı yeni şartlar, yeni imkanlar; genç bürokrasinin önünde açılan yeni ufukların, görkemin, renklenen yaşamın etrafındaki iktidar kavgasının getirdiği yorgunluk, mistisizme ilgiyi de arttırdı. Tekkeler doldu, boşaldı, tasavvufi düşünce ve tecerrüd seçkinlerin hayatının bir bölümünde yer etti. 19. yüzyıl seçkinlerinin çocukları piyano hocasının, Fransız mürebbiyenin eğitimine teslim edilirken; ailenin intisab ettiği tarikat şeyhinin eli de öptürülürdü. Bu karmaşıklaşan renkli ortamda bir Doğu-Batı sentezi mi doğuyordu? Hayır.. Böyle bir sentezin özlemi ve tartışması uzun bir süre söz konusu bile olmadı. Güzel olan, gerekli olan her şey denenmeli, alınmalı, öğrenmeliydi. Reform çağının pragmatizmi yerini ideolojiye, tartışmaya daha sonra bırakacaktır; benzer eğitimden geçen, benzer hayat tarzına sahip insanlar aynı kavramların etrafında, İslam, Osmanlılık, Batıcılık, Türkçülük gibi düşüncelerin kavgasını yapmaya başlayacaklardır.

Osmanlı aydınları medreseli mektepli diye ikiye ayrılmıştı. Yavaş yavaş mektepli ve alaylı ayırımı da başlayacaktı. Diploma ve düzenli eğitim 19. yüzyıl Osmanlı adamının hayatını ilk yıllarda etkileyen ve ayn bir yola sokan iki kuvvetli toplumsal kurumdu. Osmanlı aydınının bu dönemde çok okuyup yazdığını söylemek güçtü. 1822-1842 arasında 250 kadar eserin basıldığı, bütün Tanzimat döneminde basılı, kitabın ancak birkaç bini geçmediği biliniyor,13 oysa Büyük Petro döneminden Ekim Devrimi'ne kadar Rusya'da 200 bini aşkın kitap basılmıştı. Sözlü kültür geleneği yaşamaya devam ediyordu. Avrupa romanlan, düşünürleri okunur, dostlara anlatılır, notlar tutulur, tekrarlanırdı. Sivil veya asker olsun 19. yüzyıl Osmanlı aydını büyük imparatorluğu bir ucundan öbür ucuna gezerek, görerek öğrenir ve erken olgunlaşırdı. Düşünce ve davranışlannda sanıldığının aksine renklilik ve esneklik vardı. Siviller de, askerler de benzer konulan işleyip, benzer şeyleri öğrenerek laik eğitimden geçerlerdi. Taşra hayatında muallim ve zabit beraberliği 19. yüzyıl aydın eğitiminin ve kültürünün temelini ve çatısını oluştururdu. Toplumsal ve kültürel değişimin belirli bir ksenophobique (yabancı düşmanı) tepki yarattığına kuşku yoktur. Ancak 19. yüzyıl ortalarında Osmanlı aydınları, Batı hayat tarzına ve Batı kültürüne belirli bir rahatlıkla yaklaşabiliyorlardı. Bu yaklaşmada o kültürün temeline inmeden onu pragmatik bir tutumla uygulamanın payı olduğu kadar, ülkenin bağımsızlığının da rolü vardır. Osmanlı ülkesinde İslamcılık bile Batı kurumlarına ve Batı kültürüne karşı, Hind Müslümanlan, Rusya Müslümanlan kadar şüpheci ve itici bir eğilim içinde değildi. 31 Mart olaylarının kışkırtıcısı sayılan Derviş Vahdeti'nin Volkan gazetesinde İngiliz Parlementarizminin ve demokrasisinin kurumlannı benimseyerek

savunduğu açıktır. Batı düşmanlığı Berlin Kongresi, Balkan Savaşı ve Hamidiye Panislamizm'i ile slogan haline dönüşmekteydi.

Bir toplumda değişme başladığında bu değişim öngörülen alanlar kadar, öngörülmeyen alanlara da sıçrar. Osmanlı toplumu belki çok köklü bir değişim geçirmiyordu ama modernleşme toplumun her kesitine ve her kurumuna sıçradı. Osmanlı aile yapısı ve Osmanlı kadını da bu gelişmelerin dışında kalmadı.

Tanzimat döneminde Osmanlı kadınının hayatında kayda değer gelişmeler başlamaktadır; hayatı ayrı bir renge bürünmüştür. Bu renk değişikliğini sadece modadan, günlük yaşamdan, tüketim kalıplarındaki farklılaşmadan, yabancı dil öğrenmek veya piyano çalmak gibi yeni zevklerden ibaret görmemek gerekir. 19. yüzyılda Osmanlı ülkelerinde tarımda, eğitimde görülen bazı yapısal değişmeler ve bütün dünyanın yaşadığı haberleşme ve teknolojideki devrimin Osmanlı topraklarına da yansıması, klasik aile yapısını büyük şehir kadar kırsal alanda da yavaş yavaş değişim geçirmeye zorlayacaktır. Nihayet Ortadoğu ülkelerinde kadının özgürleşmesi sorunu bu dönemin modernleşme ideolojilerinde Önemli yer tutar. İslamcı modernleşmeci akımdan, liberal düşünceye kadar bütün Ortadoğu düşünürleri klasik ailenin yapısı, kadının toplumsal yeri üzerinde duruyor ve değişiklik öneriyorlardı. Namık Kemal bu dönemde kadının eşitliği üzerine ilk çıkışları modern İslamcı bir açıdan yapıyordu. Bu imparatorluğun İzmir, Beyrut, Selanik gibi liman şehirlerinde ve Rumeli'deki bazı merkezlerin nüfusundaki göze çarpan büyüme dolayısıyla aile yapısında da modernleşmenin başlaması kaçınılmazdı. Anadolu kıtasında da, Türkiye'nin sosyal tarihi için önemli bir değişme başlamaktaydı. Çukurova, Amik, Maraş yörelerinde aşiretlerin iskanı nedeniyle göçebe nüfus yeni hayata geçmekteydi. Nihayet yüzyılın ortasında Ege Bölgesi, ardından Çukurova'da başlayan mono kültürel tarımın yarattığı toprak işçiliği kırsal kesimdeki ailenin geçimini ve yapısını etkilemeye başlayan gelişmelerdi. Kırsal kesimde bu dönüşümü başlatan faktörlerden biri de 1858 (H. 1274) tarihli Arazi Kanunnamesidir. Kanunnamenin çok çabuk ve etkin bir biçimde özel mülkiyet düzeni gerçekleştirdiğini, hele küçük ve orta sınıf çiftçiliği güçlendiren etkileri olduğunu söylemek güçtür. Ama tarım topraklarının mülkiyeti ve miras konularında yenilikler getirmediği de söylenemez. Bu kanunla işlenen toprakların tapulandırılması ve miras yoluyla intikali ister istemez kırsal kesimdeki büyük aileyi parçalayacak bir süreci başlattı. Bundan başka arazinin miras yoluyla intikalinde kız evlat da erkeklerle eşit pay alacaktı ki bu, hukuki yönden önemli bir gelişmedir. Diğer yandan kırsal bölgelerden ülkenin İstanbul, Beyrut, Selanik gibi büyük şehirlerine yapılan göçte de niteliksel bir değişim gözlenmektedir, Daha önce büyük şehre bekâr nüfus göç eder ve kısmen mevsimlik olarak kalırken, artık çeşitli nedenlerle aile göçlerinin başladığı görülüyor. İstanbul'un surlara yakın kesiminde, Haliç civarında ilk gecekondulaşma başlamaktaydı. Bu olguları şehirleşme ve çekirdek aileye geçişin başlangıcı olarak nitelemek abartma sayılmamalıdır.

Tanzimat döneminin getirdiği sosyo-kültürel değişim hiç değilse üst ve orta tabaka kadınının toplumsal hayata girişini hazırlayan altın bir dönem olmuştur. Modern İslamcı düşünürler çok kan evliliğinin kalkmasına, ya da sınırlandırılmasına yönelik yeni yorumlar getirirlerken, gerek Osmanlı ülkesinde, gerek diğer Ortadoğu ülkelerinde ve Rusya periferisindeki düşünür ve yazarlar eski aile yapısı ve evlenme geleneklerine karşı kampanya açmışlardı. İbrahim Şinasi Bey modern tiyatromuzun ilk eseri sayılan* "Şair Evlenmesi'nde biraz naiv bir uslûbla eski evlilik geleneklerini yererken, Azeri dramaturjisinin kurucusu Mirza Fethali Ahundov ve izleyicileri tiyatro yapıtlannda İslam kadınının kapalı hayatını, pederşahi aile düzenini, kız çocuklarının cahil bırakılmasını durmaksızın yeriyorlardı. 1880'lerde Rusya Müslümanlanndan bir grup kadın, Alemi Nisvan adlı bir kadın gazetesi çıkararak feminist hareketi yaygınlaştırmak çabasındaydılar. Tanzimat maarifinin en önemli girişimlerinden biri, orta öğretim alanında i n a s r ü ş d i - y e l e r i açarak kız çocuklannın eğitim olanağını geliştirmek olmuştur. Kız çocuklannın sayılarının artması ve 19. yüzyıl sonunda eğitim derecesinin liseye kadar yükselmesi ise yeni bir meslek grubunun ortaya çıkışını sağladı. Muallime hanımlar... Kadının çalışma hayatına girişi, Türkiye tarihinde sanayiden önce eğitim alanında olmuştur ki, bu gelişme günümüz Türkiyesi'nde kadının bürokrasideki güçlü durumunun bir nedenidir.[14]

Tanzimat dönemindeki kültürel açılımla ortaya çıkan yeni aydın grubunun üyeleri arasında üst sınıftan kadınlara da rastlanmaktadır. Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye Hanım, Şair Nigar Hanım bu tip aydınlann prototipidir. Büyük kentlerde kadın evin dışına çıkmıştır. Boğaziçi'ndeki mehtap gezilerinden, Beyoğlu'ndaki alışverişlere kadar birçok yerde kadının toplumsal hayata girişini, Tanzimat'ın devlet adamlanndan Cevdet Paşa, zenperestliğin ve muaşakanın artması olarak nitelendirir,[15] Sanayileşme ve kentleşmenin yavaşlığına rağmen toplumda kadının 19. yüzyıldan beri ılımlı bir özgünleşme sürecine girdiği görülüyor. Sanayileşen Avrupa da kadın, özgürlüğünün bedelini çok pahalı ödemiş, toplumsal hayatta yeni güçlüklerle karşılaşmıştır. Benzer bir gelişme ülkemiz kadınları için henüz başlamaktadır, ama koşullann farklılığından dolayı Türkiye'de kadının özgürlük için ödediği bedelin, Avrupalı kadınınki kadar ağır olduğu söylenemez. Bu farklı koşullar, yakın tarihimizdeki reformlann sanayileşmeden önce özgürlük için uygun bir zemin hazırlamasından ileri gelmektedir.

Tanzimat döneminin devlet adamlan, yürürlükteki aile hukuku ve evlenme geleneklerinin sorunlar yarattığının farkındaydılar. Rengarenk dini yapıda herkese hitap edecek bir aile hukuku; bu konudaki yasama programlan Sadrazam M. Emin Ali Paşa'nın Fransız Medeni Kanunu'nu kabul etme girişimine kadar varmaktadır, ama hiçbir cemaat bu konuda müsait

---

Şinasi'nin "Şair Evlenmesi" adlı komedisi bizim modern tiyatromuzun ilk eseri değildir. Fahir İz 1958'de Viyana'da yazma bir Türkçe oyun bulmuştur. "Pabuççu Keşger Ahmedin Maceraları". diye özetlenecek bu oyundan daha başka veya eskileri de bulunabilir, ancak Şinasi'nin oyunu o devirde temsil edilen ve tutunan ilk tiyatro oyunu olma özelliğini korumaktadır.

davranmadığından geleneksel evliliği düzenlemek için bazı ferman ve tembihler çıkarmakla yetinmişlerdir. Bu ferman ve tembihler. esas olarak evlenme sırasında başlık ödemeyi yasaklamakta, ağır masrafların yapılmasını önlemek istemekteydi.[16] Kuşkusuz bu ferman ve tembihlerin yaşayan gelenekleri ortadan kaldırdığı söylenemez, bunlar aile hayatındaki belirli gelişmeleri yansıtmaktaydılar. Tanzimat döneminde hiç değilse şehirli nüfus arasında ekonomik ve sosyal zorunluluklarla, eski geleneklerin ve çok karı evliliğinin adamakıllı gerilediği* ve hoş karşılanmadığı bilinmektedir.

19. yüzyılda ülkenin büyük şehirlerinin de fiziki dokusunda ve yaşam biçiminde değişmeler görüldü. Saray, Babıâli denen sadrazam konağı, Süleymaniye'deki Ağa Kapısı ve Şeyhülislamlıktan başka belli başlı resmi bina tanımayan İstanbul'un bir bölümü nezaretler, devlet daireleriyle donandı. Beyoğlu ise bankalar ve ticarethaneler, mağazalar, restoran ve cafelerle doldu. İstanbul'un her yerinde kârgir okullar, karakollar gibi 19. yüzyılın mimari zevkini yansıtan yapılar yükseldi. Nihayet Avrupa'nın ilk metrolarından biri olan "Tünel", Karaköy ve Beyoğlu arasında işletmeye açıldı. 19. yüzyılda Boğazın iki yakasında, Adalar'da, Çamlıca ve Kadıköy'de sayfiye hayatı başladı. Önceleri sadece azledilmiş devletlulann, Rum balıkçıların yaşadığı uzak Boğaz köyleri vapurlann gidip geldiği mevsimlik oturulan semtler halinde İstanbul'la bütünleştiler. Büyük şehirlerde varlıklı, orta halli ve fakirlerin oturduğu semtler birbirlerinden ayrılmaya başladı. Beyrut, İzmir, Selanik gibi zengin liman şehirleri de İstanbul'la birlikte aynı değişim sürecine girdiler. Babıâli düzgün parke döşeli caddeleri, hükümet binalarıyla imparatorluğun idare merkezi olduğunu gösteriyordu. 19. yüzyılda İstanbul devamlı kaldırım, suyolu inşaatı ve genişletilen caddelerle bir şantiye görünümü aldı. Başanlamasa bile imparatorluğun başkenti, ilk defa plana göre düzenlenmek isteniyordu. İlk park (Tepebaşı) bu dönemde yapıldı. Kayıkçıların felaket günü gelip çatmıştı. Karaköy ve Eminönü köprüyle bağlandı, şehirde iskeleler arası vapur seferleri başladı. Sayfiye yerleri içinde Yeniköy Tarabya yazlık sefarethanelerin ve yükselen Rum burjuvazisinin semtiydi. Beyoğlu Taksim'e doğru gelişti. 20. yüzyılın başında Gümüşsuyu, Ayaspaşa gibi semtler her dinden zengin İstanbullulann apartman yaşamına geçtiği bölgeydi.

Geleneksel Osmanlı şehrindeki mahalle, henüz sınıf ve statü farkına göre biçimlenmiş bir mekân değildi. Bir paşanın konağı karşısında, küçük bir evkaf kâtibinin aşıboyalı küçük evi, ilmiyye ricalinden bir efendinin kâşanesinin yanı başında mahalle suyolcusunun kulübesi bulunur, bütün bu insanlar birbirleriyle her gün karşılaşır, belirli bir sosyal dayanışma, saygı ve himaye kural-

* Osmanlı toplumunda muhtelif toplumsal tabaka ve bölgelerdeki aile tiplerinin günlük yaşayışı sosyo-kültürel davranış kalıpları, tüketim ve kazançları henüz ciddi araştırma konusu olmamıştır. Özellikle sosyal değişimin hızlandığı 19.yüzyıl için bu araştırmaların sınırlı sayıdaki her yerde pek düzenli olmayan nüfus kayıtları, seyahatnameler ve kuşkusuz romanların ve hikâyelerin taranarak yapılması gerekmektedir. Hüseyin Rahmi Gürpınar veya Ahmet Rasim'in bu eserleri, bu arada 19. yüzyıl halk hayatını anlamamıza yarayacak meddah hikâyeleri küçümsenmeyecek kaynaklardır. Türkiye bütün Ortadoğu'da son yüzyılda ekonomik yönden en hızlı değişim geçiren ülkedir. Bu değişimde sadece tarımsal,sınai gelişme değil, önemli ölçüde hukuk reformları sosyokültüre reformlar da etkin olmuştur.

lan içinde yaşarlardı. Aynı tarz hayat gayrimüslimlerin şehrin kenar bölgelerine sıkıştırılmış mahallelerinde de görülürdü. Ama bazılarının artan servetleri konak ve şık binalara, bu şık bina ve konaklar şıklaşan semtlere yığılmaya başlayınca; cemaat ruhunun yaşadığı eski mahalleler de nitelik değiştirmeye başladı. Aksaray'ın ötesi orta halli ve fakirlerin semti oldu. Tıpkı Avrupa'nın büyük başkentlerinde olduğu gibi, ayrı sosyal sınıfların yaşadığı mahallelerde, farklı bir argo ve şive gelişti. 19. yüzyılın İstanbulu'nda henüz ilmiyye sınıfının önde gelen efendilerinin, büyük memur ve paşaların yaşadığı Fatih-Aksaray-Laleli semtinde İstanbul şivesinin (ağzının) en makbulü konuşuluyordu. Kasımpaşa sakinlerinin şivesi, Karagümrük mahallesinin gelenekleri küçümsenirdi. Yangınların silip süpürdüğü şehirde zengin konakları ahşap da olsa yangın duvarları ve geniş bahçelerle çevriliyor veya kargir bina mimarisi gelişiyordu. Gerçekte 18. yüzyıldan beri Osmanlı mimarisi Avrupa'nın etkisi altındaydı. 18-19. yüzyıl İstanbulu'nun bazı kasır ve köşkleri, Nuruosmaniye camii, Selimiye kışlası gibi yapılan Osmanlı Barok mimarisinin Örnekleri diye betimlenir. Kuşkusuz Barok mimari ve sanat için gerekli koşulların Osmanlı toplumunda olup olmadığı tartışılacak konudur, kaldı ki Avrupa'da Barok devrin kaynağı ve niteliği de halen iyi anlaşılıp tarif edilmiş değildir. Ancak bu yüzyılda orta Avrupa barok'unun tamamlanmış ve daha iyi tanımlanmış bir üslup olarak bir ölçüde Osmanlı ülkesini etkilediği de açıktır. Osmanlı baroku denen mimarinin ise özellikleri 18. ve 19. yüzyılda sadece başkentte değil, taşradaki bazı kamusal yapılarda ve ayan konaklarında bile görülür. 19. yüzyılın ünlü Ermeni mimarları Balyanlar, bu ortamın yaratıp zenginleştirdiği aileydi. Balyanlar bir yüzyıl boyu Dolmabahçe Sarayı'ndan, Ortaköy Camii'ne ve Beylerbeyi Sarayı'na kadar onlarca binayı yapmışlardır. Maraş ve Kozan arasındaki Belen köyünden çıkan, 1730'lardan beri faal olan bu aile İstanbul'un Beyazıt Kulesi, Bendler, Çırağan Sarayı gibi yapılarıyla şehre damgasını vurmuştur.[17] Balyanlar yerel süsleme, oymacılık, camcılık gibi geleneksel sanatları yeni yapı teknikleri ile kaynaştırmışlardır. Ortaya çıkan eklektik mimari, 19. yüzyıla özgü beğeniyi, eğrisi ve doğrusu ile en geniş biçimde yansıtır. Balyan ailesi geleneksel inşaat ustalığından modern mimari eğitimine ve mimarlığa geçişi temsil etmekteydiler. Yaptıkları eserler ampir, barok, rokokonun izlerini taşımakla beraber, 19. yüzyılın özgün Osmanlı mimarisi sayılmaktadır. Bu yüzyılda İstanbul'un modern mimarisine damgasını vuran bir diğer mimar grubu Fossatilerdir. Fossatilerin günümüze kalan eserleri azdır. İsviçreli olan Fossatiler, Milano Brera akademisinde yetişmiştir. Bu akademi 19. yüzyılda tamamen Rusya Çarlığı'nın zevk ve talebine göre eğitim yapıyordu, çünkü mezun mimarlara orada iş bulunuyordu. Neorönesans dediğimiz üslupla çalışan Fossatilerden Giuseppe, 1830'larda İstanbul'da yanan Rus sefaretinin mimarıdır. 19. yüzyıl güzelliği ve görkeminden dolayı yeni binanın Çar'ın İstanbul'daki müstakbel sarayı olarak tasarlandığı dedikodusu da çıkmıştı. Fossati'ler Babıâli çevresinin aradığı adamlar oldu.

Fossatilerin Osmanlı mimarisine girişleri Ayasofya'nın tamiriyle başladı. Ayasofya'nın çatlaklarından dolayı tamiri gerekiyordu. Sultan Abdülmecid Balyanlara iltifat etmeyerek tamir işini Fossatilere vermiş ve Temmuz 1849'da Ayasofya'nın onarımı bitmişti. Sultan Abdülmecid bu arada moza-

ikleri kazıyıp resmeden Fossati'ye bu mozaikleri bastırması için para yardımında da bulunmuş ve Ayasofya mozaiklerinin ilk baskısı böylece yapılmıştır. Fossatilerin yapılan yöneticileri etkilediğinden Darülfünun (sonraki Adliye) binasının yapımı kendilerine veriliyor. Arkadan Iran elçiliği de onlara yaptırılıyor.[18] Fossatiler böylelikle Tanzimat Türkiyesi'ndeki mimari ile Rusya'daki mimarinin benzeşmesini sağlamışlardır. Bu ortaklıkta neorönesans üslübun görkemi büyük rol oynamaktadır. Kamusal binalar ve sayılı konakların dışında, şehirler henüz yangınların silip süpürdüğü ahşap yapılardan vazgeçebilmiş değildi. İzmir, Selanik gibi şehirler ve İstanbul'da Beyoğlu'nda dar bir bölge kârgir konut mimarisine ancak geçmişti. Tanzimatın önderi olan Reşit Paşa daha 1830'larda Londra elçiliğindeyken kârgir yapıların arttırılması ve bunun için inşaat ustası yetiştirilmesi gereği üzerinde durmuştu.[19] Ancak toplum henüz pahalı konut yapımına geçecek durumda değildi.

19. yüzyılın Osmanlı toplumu bir arayış ve yöneliş içinde idi. Bu yöneliş ve arayışta 20. yüzyıl başında olduğu gibi ulusal niteliği saptamak, Avrupa sanatı ile mahalli veya ulusal (?) özelliklerin sentezini yapmak gibi endişeler henüz ağır basmamıştı. Tanzimat döneminin mimarisinde olduğu gibi edebiyatında da mahallilik kendiliğinden yaşamış ve etkisini sürdürmüştür. Şeker Ahmet Paşa'da Osman Hamdi Bey'de görüldüğü gibi Batı resmi ile Türk sanatının sentezini yapma bilinci veya endişesi yoktur. Aslında Osman Hamdi Bey de seçtiği konularla; empresyonist okul içerisinde sözde kendine özgü yanları olan bir Türk okulu yaratabilmiş değildir. Tanzimat edebiyatının yazar ve şairi de, pek bilincinde olmadan geleneksel klasik Osmanlı nesrinin ve şiirinin biçimini korumuştur. 20. yüzyıl başındaki milli edebiyat "milli" sözünü ve "milliyetçiliği" kullandığı için böyle nitelendiriliyor, yoksa öz ve biçim yönünden 19. yüzyıl Türk edebiyatından daha milli olduğu tartışmalıdır. Tanzimat romanının meddah hikayelerinin üslup ve biçimini koruduğu hatta konuların bile "Hançerli Hanım", "Sansar Mustafa" gibi meddah hikâyelerinden kaynaklandığı, Namık Kemal, Ahmet Midhat, Samipaşazade Sezai gibi yazarlarda bu geleneksel yapının ağır bastığı edebiyat tarihçilerimiz tarafından belirlenmiştir.[20]

Tanzimat devri Türk edebiyatının 19. yüzyıl dünya edebiyatı içinde seçkin bir yeri olamaz; bu edebiyat bizi yansıttığı için çözülmesi gereken birkonu, bir sorundur. Biçim yönünden bu edebiyat ağır bir evrim geçirdiği halde, içerik yönünden ani bir nitelik değişmesi geçirir. N. Kemal, Ahmet Midhat, Mehmet Murat, Şinasi; roman tiyatro ve şiir dalında halk öğretmenliği yapmaktadırlar. Örneğin Mehmet Murat "Turfanda mı, Turfa mı" adlı romanında ahlak öğretmenliği (tekzib-i ahlâk-ahlâkı düzeltme) rolünü üstlenmekte bunu bir roman türü olarak savunmaktadır. Yüzyılın sonunda (1890-91) yazdığı bu romanda yazar, askerlik, memuriyet, aile hayatı gibi kurumları ilkel bir anlatımla tek tek ele alıp eleştirmektedir.[21] Biçim ve üsluptaki ilkelliğine rağmen Tanzimat yazarı toplum öğretmenliğine erkenden girişmiş ve kendisinde siyasal toplumsal bir misyon görmüştür. Ne var ki aynı edebiyatın 19. yüzyılın sonunda; Avrupa edebiyatının ustalık düzeyini temsil eden Rus edebiyatına aldırış etmeden Fransız parnassi'enlerini, sembolizmi izleyip tamamen biçimci bir niteliğe büründüğü açıktır.

Tanzimat toplumunun aydını ansiklopedisyen olma isteğindedir. Devlet adamından yazanna bu toplumun seçkinleri; tiyatrodan gazeteye, mimariden filolojiye ve doğa bilimine kadar her konuya el atma ve düzenleme çabasındadır. İlk roman yazan olan Şemsettin Sami, ilk sözlükleri ve ansiklopediyi de ortaya koymuştur. Sadrazam Ali Paşa, Güllü Agop'un Osmanlı tiyatrosunu devletin finanse etmesini gerekli görmüş ve bazı temsilleri de teşvik için izlemiştir. A. Vefik Paşa, tiyatro çevirmenliğinden sözlükçülüğe kadar her alana el atmıştı. Modernleşme çabasındaki bir toplumda bunlar doğal ve faydalı eğilimlerdir. Ancak 19. Yüzyıla kadar Türk toplumunun Batı kültürüne olan yabancılığı kendisini özellikle tarihçilikte; iktisatta* ve toplumbilimde göstermektedir. Bu toplumda bilgi birikimi, araştırmayı örgütleme ve kurumlaştırma çabası ise sınırlı kalmıştır. Mart 1864'te Cemiyeti İlmiyyeyi Osmaniye ilk kütüphaneyi açana kadar başkentte ve taşra şehirlerinde kütüphane, yazmaların yığıldığı vakıf depoları demekti. Tarih yazıcılar için düzenlenmiş arşivler yoktu ve Osmanlı tarihçiliği halen vakayinamelere dayanıyordu. 19. yüzyılda Türkiye'de tarihçiliğin büyük atılımlar yapıp bilimsel temele oturduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak yüzyılın sonunda N. Kemal ve Mizancı Murat Bey gibileri tarafından tarih belli bir tarih ve toplum bilinciyle ve siyasal yorumla yazılmaya başladı. 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu reform hareketine misyon duygusu içindeki bir tarih bilinciyle başlamış değildi. Tanzimat hareketinin devrim olarak başlamadığının bir göstergesi de budur. Tanzimat Türkiye tarihinde devrim değil, hazırlayıcı sonuçlar doğuran bir harekettir.

Tanzimatçı devlet adamlarının ilk kuşağının pragmatik reformculuğu, bir kuşak sonra siyasal ideolojiye, grup ve kişi çekişmesi programlı bir siyasal muhalefete dönüştü. Mustafa Reşit Paşa'nın aydın mutlakıyetçiliğiyle başlayan dönem, Midhat Paşa'nın anayasalcılığıyla noktalandı. 1860'larda Osmanlı düşünce hayatının en önde gelen üç kişisi, laik ulusçu düşünceli olan Şinasi,[22] onun yanı başında modernleşmeci İslamcı Namık Kemal ve İslamcılıkla laiklik, Türkçülükle Osmanlıcılık arasında gidip gelen Ali Suavi idi. Osmanlı düşünürü henüz açık seçik siyasal ideolojisini ve programını belirlemiş değildi. Siyasal düşünce ve muhalefet emekleme devrinde olmasına rağmen, gelişmelere bakıldığında Osmanlı ülkesinin geleneksel siyaset ve hayat tarzından çıktığı anlaşılıyordu. Bundan sonra Osmanlı toplumunu modernleşme olayının kalıplan içinde değerlendirmek kaçınılmazdı. Modernleşmeye tepkiler de kuşkusuz güçlenmişti. Modernleşme her toplumda yeniye tepki doğal bir olaydır: Avrupa uygarlığına yüz elli sene önce giren Rusya'da bile A k s a k o v; "geriye dönelim" diye haykınyordu. Çağdaşlaşmanın getirdiği bunalım Rusya'daki kadar şiddetli olmasa da, Osmanlı toplumunda da tepki yarattı. İlk anda yöneticiler de muhalefetin rengini ve niteliğini anlayamadılar. Çünkü Osmanlı toplumundaki her olay ve kurum gibi, siyasal düşünce ve siyasal muhalefet de değişmişti.

İktisat bilimiyle ilgili bilinen en eski yazma, 1830'lara ait olup mütercimi belli değildir. Daha çok genel kavramlar ve Malthus nazariyesi üzerinde durmaktadır. ilgili yazma tarafımızdan yayınlanmıştır. Yapıt dergisi sayı 1/1983.

YENİ AYDINLAR

Takvimi Vekâyi'nin 6 Şubat 1866 tarihli nüshasında* hükümet tarafından, Paris'teki muhalifler aleyhinde içeriği ve üslubu ilginç bir bildiri yayımlanmıştı; "Paris'te kurulan bir fesad cemiyetinin üyelerinin ötede beride tahrik ve dedikodu yaptığı, hükümet aleyhinde bulunmanın kendilerine zararı dokunacağı ihtar edildiği halde, ismi geçen cemiyetin rezil kişilerden oluştuğu ve bunların bazı zadegân aleyhinde iftira dolu mektup ve imzasız mazbatalar bastırıp dağıttıkları, alçaklık ve rezaletlerini, herkesin bildiği bu gibilere inanılmaması gerektiği" tembih ve ilan ediliyordu. Sözü edilenlerin genç Osmanlılar olduğu açıktı.

Ali Paşa'nın Babıâli'de kurduğu otoriter yönetimden nefret edenler "istibdat"tan söz etmeye başlamışlardı. istibdat sözü "despotisme" karşılığı kullanılır olmuştu. Oysa daha elli yıl önce bir Osmanlı efendisi için "istibdat" İslam ülkesindeki bir yöneticinin olağan yönetimini ifadede kullanılabilecek bir sözdü. İslamcı siyasal kuramda istibdat sözü geçen ve doğru yönetimle özdeştir. Şeyhülislam Mehmet Ziyaüddin Efendi'nin verdiği, Sultan Abdülhamit'in ha'l fetvasında istibdat suçlaması yoktu. İstibdat sözünü Genç Türk politikacıları kullanıyordu. Tanzimat reformları Osmanlı aydınlarını ayrı bir dünya ve yönetim anlayışına götürmüştü.

Sultan Abdülmecid yönetimine karşı bir darbe girişimi bastırılmıştı. Tarihimizde Kuleli Vakası olarak bilinen bu olayın gerçek bir hükümet darbesi girişimi olup olmadığı henüz bilinmiyor. Ondan başka darbecilerin siyasal tutumları da açık değildir, tutucu bir düşünceyle mi, yoksa anayasacı-demokrat bir eğilimle mi hükümete karşı çıkmışlardı? İkinci bir darbe girişimi de 1865'lerde oluşan İttifak-ı Hamiyyet adlı bir gruptan geldi. Osmanlı toplumu siyasal gruplaşmalar dönemine girmişti. Gerçi bu gruplaşmalar, 19. yüzyıl dünyasındaki siyasal ideolojilerin tutarlı veya tutarsız bileşimi olan programlar etrafında oluşmaktaydılar; ancak siyasal modernleşme sürecine girildiği açıktı. 1840'larda Tanzimatçıların yarattığı politikada uyum ve anlaşmaya dayanan ortam yerini siyasal kutuplaşmaya terk ediyordu. 1860'ların muhalifleri henüz laik ulusalcı ideolojiye veya billurlaşmış radikal görüşlere sahip değiller. Kendilerini Genç Osmanlılar olarak adlandırıyorlardı, ama Avrupa; ihtiyar imparatorluğa yeni bir ruh ve hayat vermek isteyen bu grupları "Jeune Turc" diye adlandırdı. Jön Türklük özgün bir siyasal kimlikti. Köhneyen monarşilere karşı ayaklanan, direnen bütün ülkelerin muhalifleri bu isimle anıldı. Portekizli Jön Türkler gibi...

Modern çağın toplumları artık tarihi yaşamayıp, yapıyorlardı. Tanzimat aydını da tutucu yöneticisinden muhalif yazarına kadar çağdaş dünyada var olmak için değişmek ve olaylara yön vermek gerektiğini anlamıştı. Geleneği korumak için onun bilincinde olmak gerekir. Varlığını sürdürebilmek için Osmanlı aydını, geleneğini ve ortamını farklı anlayışla da olsa değerlendirmeye ve eleştirmeye başlamıştı. Edebiyat zevkinden yöneti-

* Takvimi Vekayi. 832 Nr. 1288–20 Ramazan.

me, Avrupa politikasından modernleşmenin yöntem ve ölçüsüne kadar bir çok konu tartışılıyordu, hem de kahvehane sohbetiyle değil basın ve yayın aracılığıyla...

Osmanlı İmparatorluğu anayasal bir yönetime bu ortam içinde geçti. 1876 Aralığı'nda Kanun-u Esasi'yi bazı görüşlerin tersine dış baskılarla değil, ülkenin geleceği için iç gelişmelerin baskısıyla ilan ettirmişlerdi. Büyük devletlerin bazıları Osmanlı devletinin anayasal bir monarşi olmasına ilgisiz, bazıları da karşıydı.

19 Mart 1877'de toplanan ilk Osmanlı parlamentosu, etnik ve dini yönden o çağın kozmopolit Avrupa imparatorluklarının parlamentolarında bile görülmeyen bir renkliliğe sahipti. Mebusan Meclisi'nin bu kozmopolit yapısı yüzünden Meşrutiyetin imparatorluğu yıkıma götüreceği, o günden bugüne çok tekrarlanan bir slogandır. Parlamento olsa da olmasa da sadece Hıristiyan Balkan uluslarının değil, Arap, Türk ve Arnavut ulusalcılığının da gelişeceğine kuşku yoktu. Zaten tarih; başlangıçta İslamcı Osmanlıcı bir çerçevede konfederatif programlar öneren bu ulusalcılıkları kaçınılmaz bir biçimde bağımsızlık istemeye itmiştir.

Avrupa'nın iktisadi, kültürel ve toplumsal yönden en geri kalmış imparatorluğu anayasal monarşiye kendinden daha gelişmiş Rusya Çarlığı'ndan önce geçiyordu. Bu siyasal sıçramayı hazırlayan reformların ülkenin siyasal kültüründe de önemli bir gelişme yarattığını kabul etmek gerekir. Günümüz Türkiyesi'nde bilinçle değerlendirilmesi gereken Osmanlı mirası budur.

NOTLAR

1. George Young, **Corps de Droit Ottoman**, Oxford at the Clarendon Press, 1905, sah. XII.
2. Abdurrahman Şeref, **Tarih Muhasebeleri**, Kanun yayın. İstanbul, 1978, sah. 18.
3. **a.g.e.**, sah. 51 vd.
4. A. L. Chambers, "The Education of a Nineteenth Century Ottoman çlim", A. Cevdet Paşa **IJMES**, 4, 464.
5. A. Cevdet Paşa, **Ma'rûzât** haz: Y. Halaçoğlu, Çağrı yay., İstanbul, 1980, sah. 2.

5a. Mübahat Kütükoğlu, "Cevdet Paşa ve Aile içi münasebetleri", **Cevdet Paşa Semineri**, İ. Ü. Ed. Fak., 1985.

6. Fatma Aliye, **Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı**, Dersaadet, Kanaat Matbaası, 1332.
7. **Başbakanlık Arşiv Yıldız Evrakı** - 31-27/5/27/29 (27 R. 1309-1891).
8. A Şeref, **a.g.e.**, sah. 61.
9. Osman Nuri, **Mecelle-i Umur-u Belediyye**, C. I, sah. 1421-1422.
10. Ö. Haus **Hof - St. Archiv**, PA XII Türkei fog 27, 2 Jaenner 1850 ve aynı karton fog. 445.
11. Aynı **arşiv** Türkei VI-68. fogl. 200-201, 20 Août 1838 von Klezi'den Metternich'e rapor.

12. Nigâr Anafarta, **Osmanlı İmparatorluğu ile Lehistan Ürasındaki Münasebetlerle İlgili Tarihi Belgeler**, basım yeri ve tarihi yok (muhtemelen 1980). Topkayı Saray Arşivi belgelerinden E 7835 kitap 5, 97, sah. 98 vd. N. Göyünç, "1849 Macar Mültecileri ve Bunların kütahya ve Halep'te Yerleştirilmeleri", **Türk-Macar Kültür Münasebetleri**, İ. Ü. Ed. Fak. 1976, sah. 173-179.

13. Ubicini, **Lettres sur la Turquie** sah. 172-173 ve 175-176. Shaw, **a.g.e.**, sah. 128.

13a. A. tietze, "The Study of Ottoman Literature", **Int. Journal of Turkish Studies**, 1981, v. 2, Nr. I, sah. 50-51. E. S. Doğramacı - Turkısh Woman in Turkısh Literature of the 19th Century - Leiden 1969, sah. 51. Güzin Dino, **La genése du roman turc au XIX a siécle**, Paris 1973.

14. Birinci Dünya Savaşı başladığında bazı nezaretlerde kadın memur istihdamına başlanmıştı. Balkan Savaşı'nda ise kadın amele taburları teşkil edilerek kadınların kol işçiliğine çekildiği de görülür. Bkz. Zafer Toprak, **Türkiye'de Milli İktisat**, Yurt yayınları, Ankara 1982, sah. 316, 341, 412.

    Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde Darülfununun muhtelif şubelerinde bazı yüksek okullarda kız öğrencilerin bulunması, kızların eğitimindeki gelişmenin yarattığı olağanüstü bir durumdur. Çünkü devirde Avrupa ve Kuzey Amerika'nın bazı üniversitelerinde ya tamamen ya da bazı şubelere kız öğrenci kabul edilmediği, ders ve seminer izleyenlerin ise diploma sınavlarına kabul edilmediği bilinmektedir.

15. A. Cevdet Paşa, **Ma'rûzat**, sah. 9-10.

16. Şerafettin Turan, "Tanzimat Devri'nde Evlenme", **İş ve Düşünce Dergisi**, XXII, sayı 182, İstanbul, 1 Ekim 1956, sah. 14-15.

16a. Osmanlı baroku deyimini kullanan ve 18. yüzyıldan itibaren böyle bir nitelemeyi yapan C. E. Arseven'dir (bkz. L'Art Turc) ve Türk Sanatı, Cem Yayınevi, 1970. Bu konudaki bir tartışma için Doğan Kuban, "Osmanlı Mimarisi'nde Barok ve Rokoko", **Türk ve İslâm Sanatı Üzerine Denemeler**, İstanbul, 1982, sah. 115 vd.

17. Pars Tuğlacı, "Osmanlı Mimarisi'ni Batılılaştıran Balyan Ailesi", **Yıllar Boyu Tarih**, Şubat 1983, sah. 39-42. Semavi Eyice'nin Balyanların kökenini Belen olarak göstermesine karşılık P. Tuğlacı Kayseri'yi göstermektedir (?).

18. Fossatiler üzerindeki bu bilgiler Semavi Eyice'nin araştırması ve TTK 1982 yılı **Atatürk Konferansları** dizisindeki konferanslardan elde edilmiştir. Ayrıca bkz. **İstanbul Ans.** C. XI.

19. Ortaylı, **Tanzimat'tan Sonra Mahallî İdareler**, sah. 113.

20. Güzin Dino, **Türk Romanının Doğuşu**, Cem Yayınevi, 1978. P. N. Boratav, **Folklor ve Edebiyat**, Aday yayınları, 1982, sah. 310-312.

    Berna Moran, "**Aşık Hikâyeleri ve İlk Romanlarımız**", Eleştiri, Ocak 1983, sah. 34-41.

21. Güzin Dino, **Tanzimat'tan Sonra Edebiyatta Gerçekliğe Doğru**, AÜDTCF Yayınları, Ankara 1954, sah 34-37.

    Cevdet Kudret, **Türk Edebiyatı'nda Hikâye ve Roman** (1859-1959), Bilgi Yayınları, Ankara 1971, sah. 125-129.

22. Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma, Bilgi Yayınları**, Ankara 1973, sah. 252.

KISIM II

POLİTİK DEĞİŞİM SÜRECİNİN YAPISAL VE İDEOLOJİK GÖRÜNTÜSÜ

TÜRK SİYASASINI AÇIKLAYABİLECEK BİR ANAHTAR MERKEZ - ÇEVRE İLİŞKİLERİ *

ŞERİF MARDİN
Çeviren ŞENİZ GÖNEN

"Toplumun bir merkezi vardır." Ama nasıl ki, bazı toplumların ötekilerden daha sağlam merkezleri varsa, bu merkezler oluşturulurken kullanılan malzeme de toplumlara göre büyük değişiklik gösterir.[1] Bu "serbestçe deyinip duran"[2] kaynakları düzene sokmak için girişilen çabalar çoğunlukla pek kısa ömürlü olmasına rağmen Orta Doğuda, bu çeşit merkezlerin kurumsal çerçevesini kurmak için yapılan girişimlerin uzun bir tarihi vardır. Bu açıdan Osmanlı imparatorluğu, göze çarpan bir istisnadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun, karmaşık ve incelmiş bir kurumlar şebekesine dayanan uzun ömürlü bir merkezi vardı.

Osmanlıların uyguladığı yöntemler ustaca ve çeşitliydi. Dinsel azınlıklardan çoğunlukla küçük yaşlarda toplanan bireyleri yönetici seçkinler arasına alan, onları resmi görevliler sınıfıyla bütünleştiren, vergi ve toprak yönetimini mutlaka merkezileştirmese de sıkıca denetim altında tutan ve resmi dinsel düzene egemen olan merkez, adalet ve eğitim alanlarında ve yasallığın [resmiyetin] simgelerinin yayılıp tanıtılmasında, sağlam dayanak noktaları bulmuştu.[3] Komşu İran' la bir karşılaştırma yapılırsa, Osmanlıların bu başarıları, daha açık bir biçimde ortaya çıkar. İranlı yöneticiler, denetime alamadıkları çok sayıda toplumsal güçle ustaca oynayan "büyük düzen kurucular"dan başka şey değillerdi çoğunlukla. Ne var ki, Osmanlıların bu konulardaki başarıları, komşularının kurumlarıyla karşıtlık durumunda ele alınıp tam anlamıyla değerlendirilemez.[4] Daha geniş bir bakış açısı edinebilmek için, bir başka karşılaştırma yapmak doğru olur. Bu karşılaştırmada, Osmanlı İmparatorluğu, ortaya çıkmakta olan merkezileşmiş Batı devleti ve daha sonra onun yerine geçen modern ulusdevleti ile yan yana konarak ele alınmalıdır.

Batıda, on yedinci yüzyıl yarısında ortaya çıkan hükümet biçimi olan "Leviathan" da, daha sonraki ulusdevlet de, Osmanlı kurumlarının gelişiminde rol oynadı. Bunlar, başlangıçta, Osmanlıların özellikle gerçekleştirdikleri başarılardan ötürü eskiden beri gurur duydukları alanlarda üstün-

* Bu bölüm Dün ve Bugün Felsefe, Kitap 1, 1985 s. 167-195'ten yazarın izniyle alınmıştır.

lük elde etmeye başlayan rakipler olarak görüldüler. Ama daha sonraki modernleşme süreci boyunca Osmanlılar, bu yeni devlet biçimlerini kendi hükümetlerinde yapacakları reformun modelleri olarak gördüler..

Leviathan ve ulus-devlet, yapısal açısından Osmanlı kurumlanyla karşıtlıklar gösterdiğinden, Türk tarihi bakımından da önem taşır. Batı'da devleti biçimlendiren güçler, modernleşme başlamadan önce Osmanlı devletini biçimlendiren güçlerden önemli ölçüde farklı gibi görünmektedir. Modern devleti yaratan merkezileşme süreci, dayandığı feodal temellerden ötürü, çevre güçleri diyebileceğimiz şeylerle uzlaşmalar yapılması sonucunu veren bir dizi karşı karşıya gelmeyi kapsamıştı. Bu güçler, feodal soylular, kentler, kasabalar (burghers) ve daha sonra endüstri emeğiydi. Bu uzlaşmalar, Leviathan'ın ve ulus-devletin bir ölçüde iyi eklemlenmiş yapılar olmasına yol açtı. Ne zaman bir uzlaşma ve hatta tek yanlı bir zafer gerçekleşse, çevresel gücün bir bölümünün merkezle bütünleşmesi de sağlanmış oluyordu. Böylece, feodal zümreler ya da "ayncalıklılar" ya da işçiler, yönetimle bütünleştiler, ama aynı zamanda, özerk durumlannın tanınmasını sağladılar. Art arda kendini gösteren bu karşı karşıya gelmelerin ve tanınıp kabul edilmelerin çok önemli sonuçlan olmuştur. Karşı karşıya gelmeler çeşitliydi. Devlet ile kilise, ulus kurucular ile yerelciler, üretim araçlanna sahip olanlarla olmayanlar arasındaki çatışmalar bunun örnekleridir. Bu çapraz bölünümler, Batı Avrupa modern siyasasının bükülgenliğine büyük ölçüde katkıda bulunan çeşitli politik kimliklerin ortaya çıkmasına yol açtı.[5] Öte yandan merkez, çevresel öğelerle bir bağlantılar sistemi içinde bulunuyordu: Ortaçağın büyük zümreleri (estates) parlamentolarda yer almıştı; alt sınıflara haklar tanınmıştı.

On dokuzuncu yüzyıldan önce Osmanlı İmparatorluğu'nda, katmerli karşı karşıya gelmenin ve bütünleşmenin bu ayırt edici özellikleri eksik gibi görünmektedir. Daha doğrusu, temel karşı karşıya gelme, tek boyutluydu ve her zaman, merkez ile çevre arasındaki bir çatışma olarak ortaya çıkıyordu. Ayrıca, çevresel toplum güçlerinin özerkliği, ancak defacto'ydu ve, Batı Avrupa'da, örneğin "bağımlı tüzel kişilikler"[6] olsalar bile "Bey'den ya da Prens'ten ayrı"[7] olan zümrelere tanınmış kurumsallık hakkı ile bunun arasında çok önemli bir fark vardı. Yakın zamana kadar, merkez ile çevrenin karşıkarşıya gelmesi, Türk siyasasının temelinde yatan en önemli toplumsal kopukluktu ve yüzyıldan fazla süren modernleşmeden sonra da varlığını sürdürmüş gibi görünüyordu. Bu incelemede, modernleşme boyunca bu kopukluğun nasıl sürüp gittiği ele alınıyor.

GELENEKSEL SİSTEM

Merkez ile çevrenin, Osmanlı politik ve ekonomik yaşamının temel sorunu durumuna gelmesine yol açan birçok neden vardı. Merkez-çevre kopukluğunun en genel boyutu, doğmakta olan bir imparatorluk içinde bölük pörçüklüğün varlığını hâlâ geniş ölçüde sürdürmesiydi.[8] Osmanlı İmparatorluğu, miras yoluyla geçen bir bürokrasi ve feodal beyler tarafından değil de merkezden denetlenen bir ordu kurmakta başan göstermişti, ama Osman-

lı toplumu bu çerçevenin içine kolayca girip oturmuyordu. imparatorluğun bazı bölümlerinde, imparatorluk öncesi bir soylular sınıfı varlığını sürdürmüştü, soy sop zincirleri hâlâ güçlüydü, dinsel tarikatlar özerk güçlerinin dayandığı temelleri hatırlatabilirlerdi ve çeşitli etnik ve dinsel gruplar vardı.

Bu dağınık potansiyelin özel bir durumu, devlet ile imparatorluğun çekirdeği olan Anadolu'daki göçebeler arasındaki ilişkiydi. Devletin çevredeki göçebelerle uğraşmasının getirdiği güçlük, yerel bir rahatsızlıktı. Ama ayrıca, göçebeler ile kentlerde oturanlar arasındaki karşıtlık, Osmanlı okumuşlarının, uygarlığın kent ile göçebelik arasındaki bir çekişme olduğu ve göçebeliğe ilişkin her şeyin küçümsenmekten başka bir işe yaramadığı konusundaki kalıp düşüncesini de doğurmuştu. Göçebe ve yerleşik halk arasındaki bu temel kopukluğun bir kalıntısı, yerleşik tarım yapılan on üç ilin istatistik verilerinin, toplumsal yapısının ve başlıca sorunlarının, hayvancılığa dayalı ekonominin ve göçebeliğin kalıntılarını geçerli olduğu dört ildeki verilerle, yapıyla ve sorunlarla keskin bir karşıtlık içinde bulunduğu doğu Türkiye'de bugün de hâlâ görülür.[9]

Merkez çevre kopukluğunun bir başka kurucu öğesi, merkezin, bir Osmanlı öncesi soylular zümresinden kalan izlere ve yıldızları Osmanlılarla birlikte parlayan taşralı bazı güçlü ailelere karşı kuşkuyla davranmasıydı. Taşralar ayrıca, baş eğmez din sapkınlığının da fesat yuvalarıydı. Kargaşalık çıkaran tarikatlar, karşıt görüşleri uzlaştırmaya yönelen dinler, Mesih olduğunu iteri sürenler uzun süren ve iyice hatırlanan bir tehlike oluşturmuşlardı. Osmanlı taşraları, taht üzerinde hak iddia edenler için elverişli yerler haline geldiğinde çevre, ayaklanmaların çıkış noktası görevini yerine getirmesi için gerekli olanı da edinmiş oldu.

Bütün bunlar, merkezin göz yumduğu bir yerelcilik temeli üzerinde ortaya çıkıyordu; çünkü, Osmanlı toplumsal yöneticiliği, başa çıkılmaz örgütleme işleriyle karşı karşıya kalmıştı. imparatorluk genişledikçe Osmanlılar, karşılaştıkları yeni toplumsal kurumlarla, yerel törelere yasallık tanıyarak ve etnik, dinsel ve bölgesel özelliklere yönelik ve merkezsel olmayan bir uzlaşma sistemini pekiştirerek baş ettiler. Gevşek bağların işe yaradığını gördüklerinde, daha kapsamlı bir bütünleştirmeye girişmişlerdir. Bu yarı özerk gruplar arasında, kendi din liderleri tarafından denetlenen gayrimüslim toplulukları sayabiliriz. Böylece, daha genel ve bütünsel anlamda, merkez ve çevrenin, birbirleriyle çok gevşek bağlar içinde bulunan iki dünya olduğunu söyleyebiliriz. Toplumsal parçalanmışlıkla birlikte Osmanlı toplumunun bu yanı, Osmanlı düzeninin temel sorunlarından birini ortaya koyar. Bu sorun, Sultan ve resmi görevlileri ile Osmanlı Anadolu sunun iyice bölük pörçük yapısı arasında ortaya çıkan karşı karşıya gelmedir. Anadolu, modern Türkiye'nin toprak bakımından kurucu öğesi olduğu için, bugünkü incelemeler açısından özellikle önem taşır.

Bölük pörçüklük karşısında yer alanlar, yani resmi görevliler, çevreden deyim yerindeyse yalnızca parmaklığın öte yanında olmaları bakımından değil, bazı simgesel farklılıklarla olduğu gibi bazı ayırt edici statü özellikleri dolayısıyla da ayrılıyorlardı. Uzun süre, bazı büyük ve küçük resmi görevlileri ayırt

eden özellik, bunlann çoğunun gayrimüslim gruplardan alınıp toplanmasıydı.[10] Bu uygulama, ideal bir örüntüyü (pattern), Sultanın kölesi (Türkçe'deki kul'u) haline gelen bürokrat örüntüsünü gerçekleştirme amacını güdüyordu. Bu ideal şemada, resmi görevli, hiçbir kişisel bağı olduğu ileri sürülemeyen ve hanedanın amaçlannın yerine getirilmesine bütün varlığını adamış bir kimse olarak ortaya çıkıyordu. Bundan ötürü resmi düzen özgür doğmuş Müslümanlan bu görevlerin dışında bıraktığı için suçlanıyordu ve kuşkusuz, bu engelleme, acı ve öfkeyle hatırlanıp durdu. Kul ile bazı istisnalar dışında alt sınıfların gündelik yaşamına daha yakın olan resmi dinsel düzen üyeleri arasında da sürtüşme vardı.[11] Böylece dinsel kurum, merkez ile çevre arasındaki sınır çizgisi üzerinde yer alıyordu. Modernleştirme boyunca ve merkezin laikleştirme politikalerinden ötürü de çevre ile gittikçe daha fazla özleşti.[12]

Seçkin resmi görevliler ile çevre arasındaki ayınmın temelleri, ekonomik değişkenlerde de görülüyordu. Resmi görevlilerden vergi alınmıyordu ve imparatorluğun geliştiği dönemde bunlann servetleri en zengin tüccarlardan aşağı kalmıyordu. iş adamının, bazı kimseleri çalıştınp ücret ödemesi ve iş yerinin öteki giderleri göz önüne alınarak bir ölçüde açıklanabilir bu, ama aynı zamanda Osmanlı yasallığının da belli bir yanıdır. Yani bu, ülkenin en önde gelen yurttaşlarının tüccarlar değil de, politik iktidan elinde tutanlar olduğunu göstermektedir. Devletin ekonomi üzerinde kurmuş olduğu denetim, Osmanlı imparatorluğunda siyasanın önceliği olduğunu gösteren bir başka örnektir.[13] Resmi görevliler, yönetici olarak geniş iktidara sahiptiler, ama bunun tersine, kul statüleri dolayısıyla, özel yönetim yasalanna bağlıydılar ve Müslüman halkın "medeni haklarından yoksundular.[14] Daha geniş bir açıdan bakınca, miras yoluyla iş başına gelmiş resmi görevli ile Özgür doğmuş Müslüman'ın tüm yaşam biçimleri arasında bir karşıtlık görülür.

Osmanlı yönetici sınıfının bir başka özelliğinden de söz edelim. Bu özellik, merkezin bir ölçüde askeri yapıya sahip olmasıdır ve imparatorluğun başansı, büyük ölçüde, askeri güçleri denetleyip harekete geçirmekten doğan bir başarıydı; yönetici seçkinler ile bütün öteki bireyler arasındaki ayrım, askeri terminoloji ile dile getiriliyordu. Yönetici sınıfının üyelerine askeri ya da "asker sınıfı" deniyordu.[15] Ama, merkez ile çevre arasındaki karşıkarşıya, gelme, resmi görevlilik statüsünün mirasla geçmesinden doğmuyordu. Tam tersine, liyakatli olanlar ilerleyip yükseliyordu ve İmparatorluğun en güçlü olduğu dönemde, resmi mesleklerde yükselme özellikle bu biçimde gerçekleşmişti. Devlete uzun zaman hizmet etmiş bazı aileler, ayrıcalıklı yerler elde etmişlerdi, ama resmi görevlilerin sağlandığı bu ikinci kaynak, yani bu aileler, resmi görevlere geçme konusunda üyelerine yalnızca dolaylı ayrıcalıklar sağlıyordu. Resmi koruyuculuk (hamilik patronage) ve saray çevrelerinin etkisi, ancak imparatorluğun büyük çöküş noktasına ulaştığı zaman daha fazla önem kazanmış gibi görünüyor.

Her çeşit resmi görevli ile hem kırsal hem de kentsel kitleler arasındaki farka dikkati çeken bir başka yan da, devletin bürokrat çekirdeğinin etkinlik tarzıydı. Bu bürokratik çekirdeğin, pek de haklı olmayarak ekonomiyi ve toplumu büyük ölçüde denetim altına alma iddiası, besin maddeleri-

nin ticaretini denetiminde tutması, toprak mülkiyetine koyduğu sınırlamalar ve savurganlığı kısıtlamaya yönelik yasalar aracılığıyla, toplumsal katmanları pekiştirmeye çalışmak için gösterdiği titizlik ve sertlik, devlet otoritesini, toplumun can alıcı noktalarının üstünde tutma ve ona denk düşen bir yücelik imgesi yaratma amacı güdüyordu.[16] Mülkiyet ilişkileri, bu sistemin içinde yer alıyordu. Sultan, kentlerin dışındaki ekilebilir topraklar üzerinde tam mülkiyet hakkına sahipti. istediği zaman toprağı mülk olarak verebilirdi, ama gerçekte, pek az toprak serbest mülkiyet olarak verilmişti. Latifundia vardı, ama büyük çiftliklerin çoğu gasp edilmişti ve gerektiği zaman devlet bunlara el koyabilirdi. Bunun tersine, köylülerin toprağına, ancak sahtekârlıkla ve bu toprağın bağışlanmasının temelinde yatan başlangıçtaki anlayış hileye getirilerek sahip olunabilirdi. Böyle bir hilenin yapıldığı ileri sürülecek olsa, devlet her zaman gözünü açıyordu. Ama başlıca şu üç nedenden ötürü, devletin etkinliği kısıtlanıyordu: Bazı bölgelerde, toprak serbest mülkiyet olarak verilmişti; öteki bölgelerde ise, mülkiyet haklarının devamı, Osmanlı fethi sırasındaki feodal sisteme dayanıyordu. Üçüncü olarak, birçok bölgede devlet, toprağın eşraf tarafından ele geçirilmesine karşı çıkacak güçte ya da istekte değildi. Tımar ve zeametin başlangıçtaki Sistemi'nden uzaklaşmasına yol açan birçok değişiklik, uzun sürede, eşraf lehine bu yönde etki gösterdi. On dokuzuncu yüzyılda görüldüğü gibi devlet, kendini ortaya koyabildiği zaman bireysel köylü mülklerini, toprakların birleştirilmesini engelleyen yasalar kabul ederek korumaya çalıştı.[17]

Devletin politik ve ekonomik konulardaki denetim iddiası, kültür üstünlüğü hakkıyla da destekleniyordu. Çevrenin aynşıklığına oranla yönetici sınıf olağanüstü derli topluydu ve bu, her şeyden önce bir kültür olgusuydu. Burada biri olumlu, öteki olumsuz iki öğeyi birbirinden ayırabiliriz. Bir yanda, tüm devlet mekanizması Sultanın yüceliği mitosunun etkisindeydi; öte yanda, sıradan ölümlülere, resmi kültürün simgelerine ulaşmalarını engelleyen kısıtlamalar konmuştu. Göçebe ya da yerleşik olan, kırda ya da kentte bulunan halkın çoğu için bu kültür aynmı, çevrede yaşadığını gösteren en çarpıcı özellikti. Yöneticiler ve resmi görevliler, kentlerde, daha önceki, başarılı ve kent kökenli (İranlılarınki gibi) kültürlerden kaynaklanan kültürün büyük ölçüde etkisi altındaydılar. Özellikle İran'ın bürokratik kültürü, Osmanlı kurumlarının içine sızmıştı. Örneğin yöneticiler, alt sınıflara yabancı dilleri (Farsça ve Arapça) benimsetmişler ve bunları resmi kültürle kaynaştırmışlardı.[18]

Çevre, resmi düzenin okumuş ve yetişmiş üyelerinin yararlandığı eğitim kurumlarının ancak birinden, yani dinsel öğretim kurumlarından yararlanabiliyordu. Bundan ötürü, çevrenin, büyük çeşitlilik gösteren kendi karşı kültürünü geliştirmesine şaşmamak gerekir. Ama çevre, kültür bakımından ikincil bir statüye sahip olduğunun iyice farkındaydı. Nitekim bu farkında oluş, çevrenin, seçkinler kültürünün üsluplarını acemice taklit edişinde çok iyi bir biçimde dile gelir. Bu, özellikle hem kırsal hem de kentsel alt sınıflar için geçerlidir ve bu açıdan, kentteki kitleler de çevrenin bir bölümü olarak görülebilir. Osmanlıların en güçlü olduğu ve koruyucu baba olarak Sultan imgesinin elle tutulur bir ekonomik gerçeklik taşıdığı sırada bile sa-

ray, resmi görevliler ve siyasa, halk takımının uzak durduğu ürkütücü şeylerdi. politika sözcüğü Türkçede, yönetim sanatı, bi1gisi, siyasa anlamına geliyor bugün; politikaen katl de, devlet nedenleri yüzünden ölüme mahkûm etmek anlamına gelir. Ama daha eski resmi dilde politika, devlet nedenleri yüzünden verilen ölüm kararı anlamına da geliyordu. 1968 ve 1969'da gerçekleştirilen bir araştırma, köylüler için, politika sözcüğünün taşıdığı anlamlardan birinin hâlâ bu olduğunu ortaya koymuştur.[19]

Devlet egemenliği üslubu ve resmi statü ile kültürün bu yanları, bir bütünü, kurumlaşmış bir düşünüş ve davranış tarzını oluşturuyordu. Merkez tarafından gerçekleştirilmiş başanları çevrenin erozyona uğraması karşısında resmi görevlileri tetikte durmakla yükümlü kılan ilkelerin, bu düşünüş ve davranış tarzı içinde önemli bir yeri vardı. Öte yandan, yerel olarak güçlü aileler ve benzeri çevre kuvvetleri, merkezin resmi görevlilerini, birçok açıdan anlaşabildikleri kimseler olarak gördükleri gibi, tanım artı ürününden ve öteki ekonomik kayaklardan, merkez için en büyük payı koparmak (ailelerin daha az pay alması demekti bu) amacıyla didinen rakipler olarak da görüyorlardı. Bölük pürçüklüğünden ve içine birbirine benzemez bir çok öğenin girmesinden ötürü çevre, kendi düşünüş ve davranış tarzını daha sonra geliştirmeye koyuldu. Önceleri bu tarz, merkezin yüklediği sıkıntıların ve zorluklann farkına varmış olmaktan ileri gitmiyordu.

Çevrenin ekonomik ve toplumsal yaşamına, devletin zorla el atmasına karşı çıkanların dünya görüşü, bir tarz değilse de, yerelcilik, bölgecilik ve din sapkınlığı olarak kendini ortaya koyan bir tavır doğurdu. "Temel gruplar"[20] denen şey, çevrede önemli rol oynadı ve böylece, bir grupla özdeşleşme, bu çevresel tavrın edinebileceği çeşitli biçimlerden biriydi. Ama gerçekte, çevresel tavrın birçok farklı biçiminde, hepsinin de memurları kötü gözle görmesinden doğan bir benzerlik vardı yalnızca. Yerel eşrafa herhangi bir resmi yetki verildiğinde (devlet onları resmi görevde kullanmak zorunda sık sık kalıyordu), bu çevresel tavır yumuşuyordu. Ama memurlar dışında herhangi bir kimsenin gerçekten yasallık (resmiyet) kazanması söz konusu olmadığından, gerginlik potansiyeli canlılığını her zaman koruyordu.

İmparatorluğun parlak çağında, merkez ile çevre arasındaki şiddetli karşı karşıya gelme potansiyeli, ara sıra elle tutulur bir durum alıyordu. Bu, hem toplumsal güçlerin normal bölük pürçüklüğünden, hem de çevre ile olan bağların bu olasılığın karşısına dengeleyici bir ağırlık olarak çıkmasından ileri geliyordu. Bu bağlar arasında, memurlar sınıfının bazı bölümlerine, özgür doğmuş Müslümanların alınmasını sağlayan kurala uygunluk sistemi, taşranın alt düzeylerine kadar girmiş olan adalet sistemini, geleneksel bayındırlık işleri ile hayırseverlik kurumlarını ve dinsel kurumun geniş kapsamlı şebekesini (merkez ile çevre arasındaki gerçek dayanak noktası buydu) sayabiliriz.[21] Tımar ve zeamet sistemi, özellikle etnik olan bir bütünleştirici mekanizmaydı ve İmparatorluk ortaya çıktığı sırada normal tımar ve zeamet sahibi, köylülerle yakın bağları olan bir ekin yetiştiriciydi.[22]

Osmanlı resmi görevlileri, ancak İmparatorluk gerilemeye başlayınca, kendi toplumlarını talan eden kimseler durumuna geldiler; bu görevliler ile

çevre ve özellikle vergilerin ağır yükü altında ezilen köylüler arasındaki ilişki, "Doğu despotizmi" niteliğini gittikçe daha açıkça gösterdi. Bu, önceki çağlardaki Sultan yönetiminin sertliğinden kökçe farklı bir sömürü çeşidiydi ve önceki sistemle ancak, yönetici seçkinler ile onlann dışında kalanlann arasındaki kopukluğu sürdürme tarzı bakımından benzerlik gösteriyordu. Nitekim, yerel halk da, bu bitişme noktasında, yerel çıkarlan dile getiren yerel eşrafa gittikçe güvenmeye başladı. Etkilerinin ve otoritelerinin artmasına rağmen bu eşraf, Avrupa feodal soylulannkiyle karşılaştırılabilecek özerk bir statüye sahip değildi. Merkezin adamlan olarak eşraf, belli bir yasallığa sahipti, ama daha fazla özerklik ancak devlet gücüne meydan okumakla ya da düpedüz ayaklanmayla elde edilebilirdi.[23] Böylece, devlete karşı durmak için yeterince toprak zenginliği ve gücü olan soylular, daha fazla özerklik kazanabiliyordu. Bu durum ortaya çıktığı zaman, yerel eşrafın, köylünün elinde avucunda olanı almak konusunda devletten daha az hırslı olmadığını, ama sistemin yürümesini sağlayan asgari hizmetleri sağlamanın da kendi çıkanna uygun düştüğünü kavradığını gösteren belirtiler vardır.

Osmanlı çevresinin merkezden yabancılaşmasının yeni bir kentsel biçimi, Patrona isyanı denilen olay biçiminde, İstanbul'da 1730'da ortaya çıktı. İstanbul esnaf ve zanaatkânndan, loncalann aracılığıyla, bir askeri sefere büyük ölçüde katkıda bulunmalan istenmiş ve bu sefer Sarayın pısırıklığı ve beceriksizliği yüzünden başarısızlığa uğramıştı. İstanbul'daki alt sınıflar o zamana kadar, Versailles'ın tantanasını ve on sekizinci yüzyıl Fransası'nın zevk ve eğlence düşkünlüğünü kopya etmeye yönelik birçok girişim sonucunda, Osmanlı devlet adamlarının ve Sarayın Batılılaşmasına bir süre tanıklık etmişti. Geleneklerin yozlaştınlmasını önlemek için silaha sarılmaları istendiğinde, bu sınıfların cevabı olumlu oldu.[24]

İstanbul'da daha önce de birçok ayaklanma olmuştu. Ama bu ayaklanma, daha sonralan sık sık tekrarlanan rahatsızlık belirtilerini gösteren ilk ayaklanmaydı. Yani burada söz konusu olan, resmi seçkinler grubunun bir bölümünün, askerlik ve yönetim örgütünü Batılılaştırmak için harcadığı bir çabaydı; bu çabaya Batılı yaşam tarzının yüzeysel bir taklidi eşlik ediyor ve aynı çaba, bir başka menfaat grubu tarafından Batılılaşmaya karşı, kitleleri harekete geçirmek için kullanılıyordu. Türk modernleşmecileri, bu benzeri ayaklanmalann gerçekten de bir yanını oluşturan ve devlet adamlannın politik entrikalannndan oluşan arka plan üzerinde durmuşlardır yalnızca. Ne var ki eksiksiz bir tablo çizebilmemiz için, çevrenin merkezden ve kitlelerin yöneticilerden kültürel açıdan yabancılaşması olayı üzerinde de durmamız gerekir. Modernleşmenin sonraki evrelerinde bu yabancılaşma, daha da bileşik hale gelecekti.

ON DOKUZUNCU YÜZYILDA OSMANLI MODERNLEŞMESİ

On dokuzuncu yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda, çözülmesi gereken başlıca üç sorun ortaya çıktı. Bunların üçü de, Osmanlı reformcularının, ulus-devlet model alınarak bir devlet kurma girişimlerine ilişkindi ve

üçü de, merkezin çevreyle ilişkilerine hareket getirdi. Sorunların birincisi, gayrimüslim grupların ulus-devlet içinde bütünleştirilmesiydi; ikincisi çevrenin Müslüman öğeleri için aynı şeyi yapmak, yani İmparatorluğun mozaik yapısına düzen vermekti. Son olarak, "ulusal topraklardaki" bu "birbirinden ayrı öğelerin "politik sisteme anlamlı bir katılımda bulunacak" duruma getirilmesi gerekliydi.[25]

Bu sonuncu gelişim, ancak yirminci yüzyılın ortasında başlatıldı; ne var ki, eşrafın politik yaşama ilk olarak elle tutulur bir biçimde sokulmasıyla, bir bütünleşme başlangıcı, 1908'den sonra görülmeye başlanmıştı.

Osmanlı İmparatorluğu'nun gayrimüslim öğelerinin ulusal bütünleştirilmesi, öncelikle, ihmal ve on dokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyıl başlarındaki toprak kayıpları sonucunda gerçekleşti. Türkiye Cumhuriyeti, ahali mübadelesiyle durumu daha da basitleştirdi. Mübadeleyi izleyen yıllarda Cumhuriyet, gayrimüslim azınlıklara kuşkulu bir gözle bakabilirdi; ama ancak az rastlanan durumlarda, azınlık sorunları önemli bir politik konunun içeriğini oluşturdu.

Genellikle göz önüne alınmamasına rağmen, Müslüman öğelerin ulusal bütünleştirilmesi, gayrimüslimlerin bütünleştirilmesi kadar sorun yaratıyordu. Türk reform politikainin kurucuları ve Tanzimat (1839-1876), maliyeye ve yönetime ilişkin reformlarıyla bu konuda bir temel taşı koymuşlardı.[26] On dokuzuncu yüzyılın üçüncü çeyreğinde, Osmanlı devleti, çevrenin gündelik yaşamında varlığını gittikçe daha çok duyuruyordu. II. Abdülhamit (1876-1909), hâlâ göçebe yaşayanları yerleşik düzene geçmek konusunda zorlayarak çevrenin bütünleştirilmesine devam etmeye çalıştı. Sultan, aynı zamanda, Müslüman Osmanlı çevresine, merkezle bir ve aynı şey olduğu duygusunu aşılamaya girişti. Sir William Ramsay'in çok iyi belirttiği gibi, Abdülhamit'in Pan-İslamism politikai, bütün Müslümanları birleştirme hayali olmaktan çok, halkını İslam İmparatorluk düşüncesi çevresinde birleştirmek için bir çeşit ön-ulusalcılık kurmak amacıyla harcadığı bir çabaydı. Ramsay şöyle diyor:

> *En yakın zamanlara kadar, Küçük Asya'nın karmakarışık halkı, aşiretleri ve ırklarıyla adlandırılmaktan tamı tamına memnun gibi görünmekteydi. Türkmen ya da Avşar, Türkmen ve Avşar olmaktan memnunluk duymaktaydı ve bildiğim kadarıyla bağlı olduğu bir ulus ya da imparatorluk birliğini düşünmüyordu; bundan ötürü, İmparatorluğun Birliğini dile getirebilecek genel bir ad yoktu.*
>
> *Abdülhamid'in, İmparatorluğun Müslüman uyruklarını belirtecek ad ya da genel bir unvan benimsenmesine herhangi bir önem verip vermediğini bilmiyorum. Bu belki de ilgi alanının dışındaydı... ama onun gerçekleştirmeye giriştiği süreç, en azından, bunu dile getirmek için bir ad bulacaktı ve kesin bilgilere dayanarak ileri sürebilirim ki, Anadolu'da bir imparatorluk adının geniş ölçüde benimsenmesi, onun döneminin belirgin bir özelliğidir. Bu ad, tarihsel eski bir unvandı ve yaygınlaşması, Abdülhamid'den çok önce Osmanlı hükümetinin etkisiyle geçekleşmişti. Ama Abdülhamid'in politikai imparatorluktaki doğal bir sürece güç kazandırdı... Öğrenebildiğim*

kadarıyla, ülkede gerçek bir duygu birliğine yönelik pek zayıf bir eğilim vardı ve bundan ötürü adın birleştirilmesi de önem taşımıyordu. Ülkedeki birçok göçebe ve yarı-göçebe aşireti Sultana bağlayan ilintiler zayıftı; öte yandan bütün Hıristiyanlar, Museviler ve resmi din dışı inançları olan Müslümanların bazıları, İmparatorluk Türklerine özgü adla kendilerini adlandırmak istemiyorlardı, ya da böyle bir hakları yoktu. Ama bir ad vardı ve bu ad bir Türk-Müslüman imparatorluğundaki birliğin dile gelişi olarak kendini yavaş yavaş kabul ettirdi. Bu ad, Osmanlı'ydı.27

Ama, Abdülhamid'in ulusal birleşme konusundaki başarısını abartmamak gerekir. Bu yüzyılın başında, "Arap", "Laz", "Abaza", "Çerkes","Arnavut", "Kürt", ve "Lezgi", imparatorluğun toplumsal gerçeğini belirten sözcüklerdi hâlâ.

Jön Türkler (1908-1918), Küçük Asya halkının ancak bu birleştirilmesi gerçekleştirildiği sırada iş başına geldiler. imparatorluğun etnik farklılıkların daha kesin olduğu ve yerel grupların daha iyi örgütlendiği öteki bölgelerinde bir kültürel ve eğitimsel politikayı baştanbaşa uygulamaya çalıştılar. Ehliyetsizlikleri ve henüz başlangıç evresindeki ulusalcılıklan yüzünden, yönetimleri için sağlayabilecekleri desteği ziyan ettiler. Bütünleşme eksikliği, merkezci olmayan yönetim konusunda ileri sürülen istek ve ayrıca Jön Türklerin laik düşünceleri olarak görülen şeye karşı taşranın direnişi, onların iktidardaki yıllarının başlıca temasıdır ve Anadolu'nun dışında olduğu gibi içinde de kendini gösterir.[28]

Hedeflerini, Anadolu'yu Türkiye için kurtarmakla sınırlayan Mustafa Kemal (Atatürk), böylece, geçmişin bütün kusurlarının, yanlışlarının ve düşmanlıklarının unutulduğu ya da bağışlandığı bir ortamda işe başlamadı. Osmanlı İmparatorluğu'nun 1. Dünya Savaşı'ndan çekilmesinin ardından, ulusal kurtuluş hareketinin örgütlenmesinin ilk dönemlerinde, Mustafa Kemal'in Ankara'daki ulusalcı kuvvetleri, karşı çıktığı Sultan hükümeti için çalıştıkları varsayılan isyancı gruplar tarafından çevrildi. Gerçi bu gruplar, amaçlannın Sultana başkaldıran birini ortadan kaldırmak ve İslam'ın yücelmesini gerçekleştirmek olduğunu söylüyorlardı, ama aynı zamanda Jön Türk yönetiminin bir devamı ve bir merkeziyetçi politika olarak gördükleri şeye karşı harekete geçen çevre güçlerini temsil ediyormuş gibi de görünmektedirler. 1920 ile 1923 arasında, Anadolu'nun temel grupların çizgileri boyunca parçalanacağı konusundaki korku, kendi merkezlerini kurmaya çalışan Kemalizm'in mimarları arasında derinlerdeki güçlü bir akım gibi duyulmuştu ve bu, tek parti yönetiminin 1950'de sona ermesine kadar, Kemalist politikain çoğunlukla gizli de olsa, temel bir sorunu olarak devam etti.[29]

Bu bölük pörçük yapıyı politik bakımdan bütünleştirme sorunu, ulusal bütünleştirme sorunuyla tamı tamına örtüşmez ve bundan ötürü bir başka başlık altında ele alınabilir.

ONDOKUZUNCU YÜZYILDA TOPLUMSAL KOPUKLUKLAR

Yirminci yüzyıl başlarında Avrupa'daki toprak kayıpları dolayısıyla Osmanlı imparatorluğu, büyük toprak sahipliğinin, Hıristiyan icannın ve bir ölçüde yüksek bir gelişme düzeyinin toprakla ilgili kaynaşmalara yol açabileceği bölgelerden kurtuldu. Bundan ötürü bu bölümde yalnızca Anadolu'nun toplumsal yapısında, on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında gerçekleşen ve Türkiye Cumhuriyeti'nin miras olarak devraldığı gelişimleri ele alacağız.

On dokuzuncu yüzyılın sonunda, piyasa malları, Anadolu'nun daha fazla gelişmiş bazı bölgelerine girmeye başladı. Her çeşit ve her kökenden eşraf, ekonomik işlere gittikçe daha fazla ilgi duymaya başladığından, yerel eşrafın daha önceki etki temeli yavaş yavaş değişime uğradı. Bu bakımdan, taşra çevresinin üst katmanı, birlik olmasa da bir tekdüzelik edinmeye başladı (oysa bunu, daha önce hiçbir zaman edinmemişti.) Bu tekdüzeliğin bir yüzü, eşrafın etkinliğinin yeni odak noktasıydı; Öteki yüzü ise karşıt gücün yeniden her yerde ortaya çıkması sonucunu doğurmasıydı. Yani devletin, çevreye daha derinlemesine girmesiydi. Bu gelişmeler, daha önceki çatışmanın öğelerini kapsayan bir yeni karşı karşıya gelme içinde, taraflan, merkez çevre kopukluğu içine yerleştirdi, ama bu çatışmanın niteliğini de bir ölçüde dönüşüme uğrattı.

Eşraf bakımından bu dönüşüm, koruyuculuğun (patronage) işlemeye başladığı yeni alan içinde yoğunlaştı. Koruyuculuk ya da koruma ve korunan (client) ilişkileri çoktandır Osmanlı siyasasının içine sızmıştı; ama ondokuzuncu yüzyılın yansından sonra gerçekleşen bir yapısal dönüşüm, tüm görüntüyü değiştirdi. Örneğin, Osmanlı uyruklannı yurttaş yapmak ve yeni yükümlülükler (vergiler, askerlik hizmeti, çeşitli tescil kuralları) kabul ettirerek, ayrıca da yeni yararlar sağlayarak (yollar, adaletin kurala bağlanması, toprak tescili) devleti çevreye yaklaştırma konusunda reformun on dokuzuncu yüzyıldaki mimarlarının gösterdiği kararlılık, çevredeki bireyleri, yönetim ve adalet süreci ile yakın ilişki içine soktu. Bir merkezci yönetim sisteminin (1854'te uygulanmaya başlamıştır) çevreye yavaş yavaş sızmasından önce eşraf, yerel valilerle birlikte çalışan yerel olarak seçilmiş kurullar aracılığıyla yönetime, bir hareket iletim kuşağı gibi hizmet ediyordu. Zamanla değişikliğe uğramasına rağmen bu rol, on dokuzuncu yüzyıl boyunca devam etti[30] ve böylece eşraf, alt sınıflar (köylüler) ile resmi görevliler arasında daha apaçık görünen bir eklem haline geldi.

Devletin, ekonomi üzerinde hâlâ sürdürdüğü denetimden ötürü eşrafın ekonomik alandaki yeni etkinlikleri, bu etkinliklerin önem kazandığı yerlerde, eşraf ile resmi görevliler arasında bir ikinci bağın kurulmasına yol açtı. Ayrıca, Osmanlı yönetim sisteminde, 1876'dan sonra görev yerlerinin sayısı önemli ölçüde arttığı için,[31] orta ve aşağı dereceden memurlar, paralarını düzensiz bir biçimde alıyorlardı. Böylece eşraf, resmi görevlilerle bir ortak yaşarlık ilişkisine girdi ve rüşvet verme yeni boyutlar edin-

di. Bu, eşrafın, koruduğu kişilere hizmet sağlaması zorunluğundan olduğu kadar, kendi çıkarının geliştirilmesi zorunluluğundan da doğuyordu.[32] Bu yeni eşraf katmanı arasında, taşra din adamları da sayılabilir. Bunların çoğu, mülk sahibiydi ve yerel "etkili" kişiler arasında yer alıyordu. Ama alt sınıflar üzerindeki etkileri ve dayanakları, din ve eğitimle uğraşmalarının sonucuydu. Gittikçe güçlenen laikleşme hareketi karşısında bu din adamları, çevre ile daha açık bir biçimde yakın ilişki kurdular.

Jön Türk devriminin 1908'de başarı kazanmasıyla eşraf, Osmanlı politik partilerinin saflarında ve mecliste görünmeye başladı. Etkilerini izleyebildiğimiz her yerde 'bunların, yönetimde merkezilikten kurtulmayı ve kültür üzerinde yerel denetimi savunduklarını görüyoruz. Bu davranış aslında, din adamlarının değerler ve simgeler üzerinde kurmuş oldukları denetimi korumak girişiminden başka bir şeyi dile getirmiyordu. Özellikle yoksul vaizler, yani din adamı olmaktan başka bir statü temeline sahip bulunmayan din adamları söz konusuydu burada.[33] Ama Osmanlı mirasının mihenk taşı olarak İslam görüşünü, dindar olmayan eşraf arasında benimseyenler de vardı. Bu bakımdan, İslami ve birleştirici bir boyut, çevresel düşünüş ve davranış tarzına yeniden eklendi ve böylece çevrenin karakteristik ideolojisi haline gelmiş olan şey, Lumpen ulema'ya özgü bir öneri değildi yalnızca. Bunun bir nedeni açıkça görülüyor: modern eğitim kurumlan, merkez ile çevre arasındaki modern öncesi kültür kopukluğunu sürdürmüştü. Türk eğitim kurumunun modernleştirilmesi, resmi görevlilerin kurumlarıyla başlamıştı. Taşra. seçkinlerin eğitiminin dışında kalmıştı ve taşralıların Çoğu (etkili taşralıların bile çoğu), çocuklarını, modern okullara gönderemiyordu ya da göndermek istemiyordu. Bugün elimizde bulunan veriler, ancak en yetenekli çocukların, resmi çevrelerle bir iletişim kanalı kurabilecekleri umuduyla başkente gönderildiklerini düşündürecek niteliktedir. 1903 yılında, belli ölçüde gelişmiş olan Konya vilayetinde orta eğitimin modern kesiminde 1.963 öğrenci vardı; buna karşı, medreselerdeki öğrenci sayısı 12.000'di.[34]

Eğitimin modern kesimine girebilmek, reformcu resmi görevlilerin ve hatta bürokrasinin bir bölümünü oluşturan kimselerin çocukları için çok daha kolay bir işti.

Yeni eğitim kuruluşlarının temel taşlarından biri olan askeri okullarda, bu okulların eğitimi ortaokullara yayması ve öğrencilerin büyük bölümünü, olanakları daha az olan ailelerden alması nedeniyle, okuldaki toplumsallaşma, ailedeki toplumsallaşmadan daha ağır basıyordu. Bu askeri milieu'de* taşraların, ilerlemeye ve yeni düşüncelere kapalı ve uygarlığa aykın yerler olarak görülmesi, belirgin bir düşünce olarak ortaya çıktı. Türkiye'de, kitle iletişim araçlarının ve kültür yaşamının modernleştirilmesi, 'büyük". kültür ile "küçük" kültür arasındaki uçurumu, kapatmaktan çok derinleştirmiştir genellikle. İslamiyet'e ve onun kültür mirasına sanlmakla

* Ortam

da, çevreyi yeni bir kültür çerçevesiyle bütünleştiremeyen merkeze, çevrenin verdiği bir karşılıktı. Böylece taşra, "gericilik" merkezi haline geldi. Ama daha da önemli olan, üst ve alt sınıf ları da kapsamak üzere tüm taşra dünyasının, İslami bir muhalefet içinde laikliğe karşı gittikçe birleşmesiydi. Merkeziyetçiliğe karşı olan eşraf, bunu yüreklendirici bir gelişme olarak gördü kuşkusuz. Osmanlı başkentindeki alt sınıflar da, modernleştirme akışına katılmakta güçlük çeken kimseler anlamında, yani bu yeni anlamda, çevrenin bir bölümünü oluşturuyorlardı. Bu yeni edinilmiş birliğin içindeki çevrenin karşısına, yeni ve düşünce bakımından çok daha az ödün veren bir bürokrat tipi dikildi.

BÜROKRATIN BATILILAŞMASI OLARAK MODERNLEŞME

Güçlü eşrafla uzlaşmak zorunda kalmasına rağmen Osmanlı devlet adamı, onların gerçek özerklik kazanmasını benimseyemiyordu. Geleneksel bürokratın düşünüş ve davranış tarzının özüydü bu. Ama on dokuzuncu yüzyılda Türkiye'de, bürokrasi de değişim geçiriyordu. Bu yüzyılın sonlarında Osmanlı bürokrasisinin "mirasa dayanan" ya da "Padişah kökenli"[35] diyebileceğimiz özellikleri, bir "akılcı" bürokrasiye yerini bırakıyordu. Bu Weber'ci formülün, sınırlı bir anlamda kullanılabileceğini söyleyemeyiz. Çünkü bu değişimde, hiyerarşi gibi "bürokratik" öğeler, yapılan işe karşılık ödüllendirme gibi "akılcı" taleplerden çok daha ağır basıyordu.

Osmanlı bürokrasisinin bir kesimi, modernleşmenin gereksinimlerine, bir ölçüde erkenden uygun hale getirilmiş ve on dokuzuncu yüzyılda, reform liderliğini ele almıştı. Bu reformcu bürokrasi, reformun ilk can alıcı noktası olarak, askeri ve sivil bürokrasiyi hazırlayan eğitim kurumlarının modernleştirilmesini seçmişti. Osmanlı devlet adamlarının amaçlarına çok benzeyen amaçlara yöneltilmiş Fransız "Grandes Ecoles"ünü model olarak seçen ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı reformcuları, "devletin çıkarlarını" göz önünde tutan iyi yetişmiş bilgili bürokrat seçkinler yetiştirmişti. Bir bakıma, eski seçkinler zümresi sürdürülüyordu. Bu seçkinler yeni kalıplara dökülmüş ve böylece, daha önceki resmi görevliye birçok açıdan benzeyen bir ürün elde edilmişti.

Devletin taşraya sızmasıyla, merkezi destekleme konusunda duyulan geleneksel kaygıya yeni boyutlar eklendi. Böylece, devlet ile yurttaş arasında doğrudan doğruya ilişki kurmayı amaçlayan bir girişimde bulunuldu. Sultan ile uyrukları arasında yer alan bağlılıkların bulunmaması gerektiği ilkesine dayanan Osmanlı devlet adamlığı idealinin, bir bakıma yeni bir biçim içinde canlandırılmasıydı bu. Reformun daha sonraki dönemlerinde, kredi kurumlarının kurulması ve başka kolaylıkların gerçekleştirilmesi, koruyucu bir baba olarak devlet fikrini bir gerçeklik haline getirdi. Eşraf ise, bu olanaklara el koyup kendi çıkarları için kullandığında, reformcu, devlet adamlarının hoşnutsuzluğunu çekti.[36]

Reformcu resmi görevlilerin eşrafa karşı bu biçimde çıkışlarına, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru beliren bir başka karşıtlık kaynağını da eklememiz gerekir. Yeni çatışma, Sultan Abdülhamid dönemindeki yönetim modernleştirilmesinin sonucuydu. Daha doğrusu Sultanın sonuna kadar gitmeyen modernleştirmesinin ürünüydü. Gerçekten de Sultan, Osmanlı bürokrasisini akılcı yörüngeye oturtmak için tüm gücüyle çalıştığı halde, başarıyı amaçlayan talimatını köstekleyen kişilere de bel bağlamıştı. Mülkiye mektebini (bu okulun modernleştirilmesini Sultan tam anlamıyla desteklemişti) bitirenlerin, yüksek görevlere gelme konusunda ne kadar başarılı olduklan, henüz açıkça bilinmiyor.[37] Bununla birlikte, on dokuzuncu yüzyılın sonunda Sultan'a etkin bir biçimde karşı çıkan genç bürokratlar ve askerler, en yüksek yönetim ve hükümet görevlerine, yetenekli olmaktan çok Sultana bağlı olmakla tanınan kimselerin getirildiğine inanıyorlardı. Askerler ise, Sultanın modernleştirici reformlarının, başkent yakınında manevra yapan büyük askeri birliklerin hakiki mermi kullanmasını yasaklamasıyla uyuşmadığını düşünüyorlardı. Bu çelişkileri ortadan kaldırmaya çalışan ve sistemin "son bulacağını" uman bu tutum, daha önceki Osmanlı "devlet nedeni" ideolojisine karşıt olarak, "ulusal" bürokratçılık diye adlandırılabilir.

Yeni ve okul görmüş ulusalcı bürokratlann Sultan'la aralarının açık olmasının bir başka nedeni, Türkiye'de modern bir devret kurma konusunda sabırsızlanmalarıydı. Sultan'ın, adım adım ilerlemeye dayanan ve kimi zaman da ürkekçe olan yaklaşımına oranla onlar, ulus-devletin çok daha kısa bir zaman harcanarak kurulması gerektiğini düşünüyorlardı. Ulusçu bürokratlann sabırsızlığının bir nedeni de, ulusalcı ideolojilerin Osmanlı İmparatorluğu içinde yayılmasıydı. Bu fikirler, resmi Osmanlı düşünce dünyasının bir bölümünü etkiledi ve daha önceki reformcularda görülmeyen bir ödün vermezlik yarattı. 1885'ten sonra başkentin modernci çevrelerinde etkili hale gelmiş olan ve bilimi hakikaten mihenk taşı olarak kabul eden yeni bilim görüşü bu davranışa çok iyi uyuyordu kuşkusuz.[38] Böylece Osmanlıların eski "din ve devleti" koruma sloganı Jön Türklerin "İttihat ve Terakki" sloganında cilalanıp parlatılmış olarak yeniden ortaya çıkıyordu. Jön Türk devriminden sonra bu yeni kişilikler Sultan'ı sahneden uzaklaştırınca taşra eşrafını, geleneksel bürokratların ve hatta daha önceki reformcuların gördüğünden de daha kötü insanlar olarak gördüler. Jön Türk meclisinde eşrafın merkeziyetçilikten kurtulmayı ve daha az askeri denetimi amaçlayan yasa tasarıları, ayrılıkçı akımlann gerçek bir tehdit gibi görünmeye başladığı sırada, onları gerçekten kuşkulanılacak kimseler durumuna soktu.[39]

Türk Kurtuluş Savaşı (19201922) sırasında, bu merkezçevre ikiliği, ulusal direnme hareketinin yönetici organı olan Büyük Millet Meclisi'nce bir kez daha ortaya çıkar. Burada Kemalistler görevinden alınmış memur sınıfı üyelerinin liderliğinde bulunan ve genellikle eşrafın partisi olan dağınık bir grupla mücadele etmek durumundaydılar. Bu grup, "İkinci Grup" diye bilinir. Ama Mecliste, kendilerine daha büyük ve yeni bir araya gelmiş bir topluluğun katılmasıyla bunların sayısı arttı. İslamcı ve merkeziyetçi olmayan eğilimleri benimseyen bu topluluk üyelerinin katılmasıyla grup görüşlerinin ötesine geçildi.[40]

Bu kimseler, milletvekili seçimi, askerler, dinsel öğretim ve dinsel uygulama konusunda çok ilginç bir dizi politika ileri sürdüler. Seçimlerde milletvekili olarak adaylığını koyacak kişinin seçim bölgesinde beş yıl oturmasını istediler; askerleri denetim altına almaya çalıştılar ve jandarmaların halkı soyduğunu ileri sürerek jandarma kuvvetlerini İçişleri Bakanlığına bağlamaya başladılar; din okulları aracılığıyla eğitim yapmayı kuvvetle desteklediler, içki kullanımını yasaklayan bir yasa onaylattılar. Bu grubun bileşimi ve tutarlığı konusunda sağlam incelemeler elimizde olmadığı için birliklerinin ne ölçüde sağlam olduğu konusunda da fazla bir şey söyleyemiyoruz; ama topluluğun, Kemalistlere muhalefetin bir dayanak noktası olduğu kesindir.[41]

Öte yandan, Kemalistler arasındaki daha radikal öğeler, yeni belediye yasasında, "halkın', belediye meclislerinde temsil edilmediğini söyleyerek itiraz ettiler. Ayrıca, Bursa eşrafını, Kemalistlerin ölüm-kalım savaşına girdiği Yunanlılara satılmış olmakla suçladılar. Her iki taraf da "halk" için çalıştığını ileri sürüyordu. Ama İkinci Grup için bu söz, merkeziyetçilikten kurtulma ve ekonomik liberalizm anlamını açıkça taşıyordu; Kemalistler için ise, plebisitçi demokrasi ve devletin "aradaki" grupları ortadan kaldırması gerektiğini alçak sesle belirtir gibiydi.[42]

Kemalistlerin İkinci Gruba muhalefetinin simgesel dile gelişi, din üzerinde odaklaşmıştı: Ama Mustafa Kemal, amaçlarını henüz açığa vurmamıştı.

Kurtuluş Savaşı'nın bitmesi ve Kemalistlerin zafer kazanmasıyla, siyasaya el koymak daha kolaylaştı. İkna etmek için gözdağı vermeye başvurulduğu kadar usta taktikler de kullanıldı. Kemalistlerin partisi olan Halk Partisi, üyelerini başarıyla disiplin altına aldı. Etkinlikleri 1925'teki Kürt ayaklanması ile aynı zamana rastlayan bir parti kurulunca, hükümete iki yıllık süre için geniş yetkiler tanıyan Takriri Sükun yasası kabul edildi. Parti ile ayaklanma arasında bir ilinti olmadığı halde, yeni muhalefet merkeziyetçilikten kurtulma özlemlerini temsil ediyordu. Yeni parti, "dinsel gericilik"le ilintileri olduğu söylenerek aynı yıl kapatıldı; gerçekten de ayaklanmanın ana teması, "Kürtlük"ten çok bu olmuştu.[43]

Bu partinin kapatılmasının temel amacı, politik rakipleri tasfiye etmek gibi görünmekle birlikte, kararın uygulanmasının hangi bağlam içinde gerçekleştirildiğini de vurgulamak gerekir. Kurtuluş Savaşı'ndan önce ve bu savaş sırasında görülen ve bir kâbusu andıran bölünmeler, sarsıcı etkiler yapmıştı ve Kürt ayaklanması bunları su yüzüne çıkardı. Bu kez politik partileri, taşrayı ve dinsel gericiliği birbirine bağlayan ikinci bir sarsılma 1930'da ortaya çıktı. O sırada, Kemalizme karşıt birçok grubun kuvvetle desteklediği çok partili siyasa konusunda yapılan bir deney, Menemen kasabasında küçük "Patrona" tipinden bir ayaklanmayla sonuçlandı.[44] Çevrenin temel yeri olan taşra, Cumhuriyetin laik amaçlarına hıyanetle bir kez daha özdeşleştirildi. Bu durum göz önünde tutulursa, Mustafa Kemal'in 1930'ların başlarında, dil sorunlarına, kültür konularına ve tarih mitoslarına niçin enerji harcadığı anlaşılabilir.

Yine Mustafa Kemal'in, Türkler için yeni bir ulusal kimlik biçimlendirmek için bu sırada sahneye çıkması da bir rastlantı değildir.

Atatürk'ün ölümünden sonra, 1946'da, üçüncü kez önemli bir muhalefet partisi kurulduğunda, Halk Partisi'nin yaptığı uyarı karakteristiktir: "Destek bulmak için taşra kasabalarına ya da köylerine gitmeyin; ulusal birliğimiz sabote edilmiş olur"[45] Bununla, "taşranın temel grupları, politik partiler olarak yeniden dirilecek", denmek isteniyordu. Bu sözün içtenlikle söylenip söylenmediği bir yana, 1923 ile 1946 arasında çevreye (taşra anlamında), kuşkulu gözle bakıldığı bir gerçektir ve potansiyel bir muhalefet alanı olarak görüldüğü için de çevre, merkez tarafından sıkıca göz altında tutulmuştur.

Bütün bu gerilimle birlikte, Halk Partisi'nin saflarına, taşra eşraf sınıfının önemli denebilecek bir bölümünün başarıyla alınması, dikkate değer. Burada söz konusu olan uzlaşma, Jön Türklerin zamanındaki ya da daha önceki uzlaşmadan kökçe farklı değildir. Eşrafa, dayanan merkez, tam istendiği gibi güçsüz olan yerel aracılar kullanarak köylünün çıkarı için çalışmak konusundaki Osmanlı hayalini gerçekleştirmek için pek az araca sahipti. Gerçekten de Kemalist devrim, birçok tarzda gerçekleştirilebilirdi. Yani bu devrim, eşrafın karşısına etkin bir biçimde çıkan bir devrimsel örgütlenmeyle ve/ya da alt sınıflara gerçek hizmet götürecek; ya da çevresel kitleler üzerinde odaklaşan bir ideolojiyle gerçekleştirilebilirdi. Oysa gerçekte, Türkiye Cumhuriyetini kuranlar, devletin güçlendirilmesini ilk amaç olarak benimsediler ve eşrafa bağımlı kalmayı gerektirse bile bundan vazgeçmediler. Bunun, Cumhuriyetin ekonomik ve askeri zayıflığına rağmen Türkiye'nin ayakta kalmasını sağlayan akıllıca bir karar olduğu söylenebilir. Ama bugün geriye baktığımızda, bu karar, akılcı irdelemelerden değil de, bürokratik düşünüş ve davranış tarzından kaynaklanmış gibi görünüyor. Başka bir deyişle, her şeyden önce, merkezin güçlendirilmesi, yani çevreye karşı partinin güçlendirilmesi gerektiği düşünülüyordu. Cumhuriyetin geliştirdiği halkçı temalara rağmen kökten devrimci olmayan yan, bürokratik düşünüş ve davranış tarzının işte bu özelliğiydi.

Cumhuriyetin benimsediği politikalerin aktarılmasını sağlayan biricik parti olan Halk Partisi, kırsal alanda yaşayan kitlelerle, ilinti kuramıyordu. Ankara hükümetinin ilk yıllarında: uğruna bunca gürültü kopanlmış olan "halka doğru" hareketi, yalınkattı ve Cumhuriyetin, hükümet ile köylüler arasında yeni ilintiler kurma konusunda yarattığı olanaklardan yararlanılamadı. Aslında, tanım kesiminin yarattığı pek az artıdeğer, Türkiye'nin kalkınmasının büyük bir bölümü için kullanıldı. Köylüler, kredi, sosyal yardım ve Türkiye'nin bazı bölgelerinde de korunmak için hâlâ eşrafa dayanmak zorundaydılar. "Esas Türk" olarak köylü simgesi Kemalist harekette çok erken ortaya çıktı, ama Kemalistlerin enerjisi, köylülerin sistem içindeki yerini köklü bir değişikliğe uğratmaktan çok, ulusal kimlik simgelerinin yaratılmasına yönelmişti. Cumhuriyetin sınırlı kaynakları göz önünde tutulursa, kolayca anlaşılabilen bir şeydir bu. Ama sorun, çok daha derinlere iniyordu.

Cumhuriyet dönemindeki bürokrat sınıfın, köylülerle özdeşleşme konusundaki düşüncesi yetersizdi. O sırada Türkiye'de köy sorunu üzerinde birçok şey yazıldığı ve köy enstitüleri deneyi göz önüne alınınca, ileri sürdüğümüz bu yargının haksız olduğu düşünülebilir. Ama ben, yönetici seç-

kinlerden herhangi birinin Rus, Çin ve hatta Balkan tipi bir kuram, yani köylüleri harekete geçirecek etkin bir kuram ileri sürdüğünü hatırlamıyorum. Resmi görevlilerin köylülerle özdeşleşmesine gelince; bunun da ancak birkaç radikal öğretmen tarafından gerçekleştirildiğini söyleyebiliriz. Bu gerçekler, insana çevreyle olan geleneksel Osmanlı ilişkisinin yine de sürüp gittiği duygusunu veriyor. Bu tutumun çeşitli katmanlarını yeniden hatırlamayı sağlayacak bir stenografi niteliği taşıyan yatırımları ise, elde avuçta bulunanın, merkezde gerçek bir Kemalistler kuşağı yetiştirecek kurumlara harcandığını göstermektedir.[46]

Sorunu bu biçimde ele almanın sonuçlarından biri, Cumhuriyetçi programın hayalci görüşünde kendini gösterir. Bu programa göre, köylüler "geri kalmış"tır ve ancak, gerçekçiliğe hiç uymayan köy yasası (Marksistler buna üstyapı diyeceklerdir) gibi toprak yasalarıyla dönüşüme uğratılabilirler.

Yasalar koyarak tepeden inme bütünleştirmeyi sağlamak, Osmanlı toplumsal yöneticiliğinin temelinde bulunan bir davranıştı. Kemalizmin karakteristik özellikleri de, toplum konusundaki bu görüşün hâlâ ağır bastığını gösterir. Kemalist programda köylülerin üzerinde önemle durulması, eski bir Osmanlı tema'sının tekrarıdır ve köylülerin ilerlemesinin tepeden inme bütünleştirmeyle gerçekleştirileceği düşüncesinde de, "daha önce görülmüş" bir yan vardır. Kemalistler, yönetmeliklerin ve tüzüklerin önemini çok iyi biliyorlardı, ama bazı çağdaş modernleştirme şemalarında, toplumun yeniden kurulması için kitlelerin harekete geçirilmesi gerekliliğini ortaya koyan devrimci ve harekete geçirici yanı gözden kaçırmışlardı. Yönetmeliklerin, Osmanlı yönetiminin bir ilkesi olduğu ölçüde, Kemalistlerin modernleşme konusundaki görüşlerinde de geleneksel bir kurucu öğe vardı kuşkusuz. Kemalizm içinde modernleşmenin örgütsel ve harekete geçirmeye ilişkin yanını fark eden biricik akım, bazı etkin Marksçıların da içinde yer aldığı Kadro (1931-1935) dergisiydi.[47] Modernleşmenin harekete geçirici yanlarını Kemalistlerin gözden kaçırdıkları gibi onlar da, modern toplumun bütünleştirici şebekesinin özünü iyice göremediler ya da yasallığa dökemediler.

Cumhuriyetin resmi tutumu, Anadolu'nun dama tahtasına benzeyen yapısını, hiç sözünü etmeden reddetmekti. Cumhuriyet ideolojisinin benimsettirildiği kuşaklar da böylece, yerel, dinsel ve etnik grupları, Türkiye'nin karanlık çağlarından kalma gereksiz kalıntılar olarak görüp reddettiler. Karşılaştıklarında, birer kalıntı olarak davrandılar onlara. Böylece merkez, Büyük Eşitleştirici rolünde çevrenin yeniden karşısına çıktı bu da merkezin kasvetli ve sert görünümünü bir kez daha sergiledi. Kemalist ideolojinin yalınkatlığı, bu gerçeklerin aydınlığında ele alınmalıdır. Atatürk, politik harekete geçirme ya da toplumsal yapıya ilişkin köklü değişikliklere girişme aracılığıyla başaramadığı şeyi, ideoloji ile yapmaya çalışıyordu. ideolojiye aktarılan çok ağır bir yüktü bu. Zaten aynlıkçı olarak kendisinden kuşku duyulan kırsal alan, bu politikale merkeze daha fazla yaklaştırılmış olmadı. Küçük, ama sürekli bir gelişme konusunda dikkate değer bir yatkınlık gösteren çevre kentlerin refahının kendi sırtından sağlandığını[48] nutuklarla avutulduğunu, ama dinsel

kültürünün mutluluğundan yoksun bırakıldığını görebiliyordu. Bundan ötürü, yerel eşrafın, köylüyü elinde tutmasına ve devletin de, çevrenin birliğini parçalayamamasına şaşmamak gerekir. Halk Partisi'nin bazı eski ve önde gelen üyeleri tarafından 1946'da kurulan Demokrat Parti bir eşraf partisi olmaktan çok, kırsal kitlelerin ve onların başında bulunanların kuvvetle destekleyeceklerini düşündüğü bir politik ideoloji ile başarıya ulaşacağını uman bir partiydi. Uyruklarının çıkarlarını göz önüne alan eski Osmanlı devlet kavramıydı bu; yani bir eliyle adalet öteki eliyle bolluk dağıtan koruyucu devlet düşüncesi ağır basıyordu burada. Ama bu kez, bu durumu hemen ele geçirip kendi çıkarı için kullanan, çevre oldu.

Demokrat Parti'nin, Türkiye'nin daha gelişmiş bölgelerinde belirgin bir başarı, ulusal düzeyde de daha gösterişsiz bir başarı kazanmasının nedenlerini kavrayabilmek için, Osmanlı İmparatorluğu'nda on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan politik değişikliğin bazı yanlarını özet olarak açıklamamız gerekir.

On dokuzuncu yüzyılın ortasından sonra yeni bir merkezci yönetim mekanizması kurulunca, telgraf telleri Türkiye'nin taşralarını ağ gibi sarınca ve askeri kuvvetler modernleştirilince, hükümetin etkisi daha derinlere indi. Osmanlı yönetim ve askerlik mekanizmasının en küçük çarklarını denetim altına almak için Sultan Abdülhamid'in güttüğü politika, daha da yoğunlaştı ve bu durum, 1908'de Jön Türkler tarafından devralındı.

Hükümet denetim ve etkisinin bu yeni yaygınlaşması, yalnızca eşrafın çıkarlarına ulusal bir boyut kazandırmasından ötürü değil, ama aynı zamanda, daha sonra gittikçe önem kazanan bir gerçeği, yani toplumsal yapının yerel özelliklerini billurlaştırmasından ötürü de önem taşıyordu.

Eşrafın koruduğu kimselerin kutuplaşmasına yol açan bir durum eskiden beri vardı. Gerçekten de köylü, hükümetin koruyuculuğunu elde edemediği ya da eşraftan biri tarafından tehdit edildiği veya sömürüldüğü zaman, korunmak için bir başkasına yöneliyordu. Hükümet gözle görülür hale gelince, bu kutuplaşma potansiyeli yeni bir biçim kazandı. Hükümetin taşralarda varlığını ortaya koyması, hükümet iznine bağlı yeni olanakların elde edilebileceği anlamına geliyordu. Örneğin, kullanım hakkı hükümete ait bir taş ocağını işletme iznini, öşürle çiftçilik yapma hakkını alma, bayındırlık işleri için sözleşmeler yapma ve yerel yönetim kuruluşlarından görev edinme gibi.

İki ayrı eşraf grubu bulunduğu zaman, bunlardan birinin bütün bu olanakları önceden edinip kendi çıkarları için kullandığını söyleyebiliriz. Daha sonra da, rakip grup, merkezdeki ilişkilerini kullanarak durumu tersine çevirmeye çalışıyordu. Jön Türkler dönemindeki parti politikaları, siyasanın yerelleşmesinde görülen bu anlaşmazlık özelliğini pekiştirdi. Ama buna karşıt olarak eşraf da, yerel parti yapısını denetim altında tutmanın ne kadar önemli olduğunu hemen anladı. Böylece, parti örgütlerini denetim altında tutan eşraf aileleri ortaya çıktı. Bazı aileler, 1912 ile 1913 arasında Türk siyasasına dilediğince hükmeden İttihat ve Terakki Komitesiyle etkin ilişkiler kurdular. "Hükümet Partisi"ni temsil eden bu eşrafın sayısı, muhalefete katılarak kâr ve kazançtan kendilerini yoksun bırakan eşraftan daha kabanktı.

O sıralarda geçerli olan anlayış, Osmanlı görüşünü hatırlatıyordu. Bu görüşe göre devlet, ulusal kapsamlı konularda karar vermeye kalkışmadığı sürece eşrafla iş birliği yapabilirdi. Ama daha önce gördüğümüz gibi, bu gerilimli düzendi ve eşraf, fırsat bulabildiğinde, devletin vasiliğinden kurtulmaya çalışıyordu. Cumhuriyetin kurulmasından sonra Cumhuriyet Halk Partisi, ya "hükümet partisi"nin yerel uzantıları olmak isteklerinden vazgeçmediklerini kanıtlayan eşrafla ya da tehlikeyi önceden kestirerek durumlarını ilerisi için saklayabilen kimselerle işlerini yürütüyordu. Bu dönemde, yerel siyasanın sınırlanması iki öğeye dayanıyordu. Bunların birincisi, Kemalist liderlerin sakınganlıkla davranması (yukarıda açıkladık); ikincisi ise, merkezin örgütsel bakımdan sağlam bir birlik ve bunun tersine, çevresel güçlerin gevşek bir örgütlenme içinde bulunmasıydı. Cumhuriyet tarihinde, merkezin örgütlenmesine meydan okuyabilecek kadar yoğun bir örgütsel temelin çevrede ortaya çıkabilmesi, çok daha sonra gerçekleşen bir olaydır. Tek parti yönetimine başarıyla meydan okumanın tam bu zamanda ortaya çıkması da bir rastlantı değildir.

Demokrat Parti'nin 1950'de Batı Türkiye'nin daha gelişmiş bölgelerinde büyük bir seçim desteği elde etmesini açıklayan kuramlar, genellikle şu iki noktadan biri üzerinde önemle dururlar ve bu desteği ya köylülerin yaygın bir biçimde hoşnutsuz olmasıyla, ya da hükümetin 1945'te uygulamak istediği toprak dağıtımı yasasına, Büyük Millet Meclisi'nde karşı çıkan eşrafın baş kaldırmasıyla açıklarlar.[19] Gerçi, bu öğelerin her ikisi de, sağlanan desteği bir ölçüde açıklar; ama Türk köyleri üzerine yazılanların verdiği parçalı ama apaçık bilgiler, daha farklı ve denenmeye değer bir açıklama getirmektedir. Bu farklı görüş, Batı Türkiye'de, İkinci Dünya Savaşı sırasında, büyük ve daha zengin köyler ile kasabalar arasında ansızın hızlanan bir bütünleşme olduğu gerçeği üzerinde temelleniyor.

Bu gelişmede, iki aşama vardı. İlkin, Kurtuluş Savaşı sırasında bu bölgelerin yapısı, altüst olmuştu. Köyler boşaltılmış, halk köyleri terk etmiş, bir çokları da, boş ve yeni köylere gitmişlerdi; kasabalar, ticaret ve el sanatlarıyla uğraşan zümrelerini kaybetmiş ve göçmenler, yeni yerlere yerleştirilmişti. Birçok köyde, eski ve zengin aileler etkisini kaybetmiş ve liderler arasında değişiklikler olmuştu. Böylece ortaya çıkan yeni fırsatlar, savaşın ardından gelen genel yoksulluktan ötürü kullanılamamıştı. Daha sonraları, Cumhuriyet döneminde altyapı temellerinin yavaş yavaş gelişmesiyle ve 1940'ların başlarında kendini gösteren, gittikçe artan tarım ürünleri talebiyle, en sonunda belli bir dengeye kavuşmuş olan zengin köyler ile kasabalar arasında yeni tipte bir bütünleşme ortaya çıktı.

Bu bütünleşmenin, ulaşım yönetim ve piyasa olarak üç kurucu öğesi vardı. On dokuzuncu yüzyılın sonundan bu yana, demiryolları, Batı Türkiye'nin büyük bir bölümünü, kentsel merkezlerle bağlamıştı. Bu gelişme, Cumhuriyet döneminde de devam etti. Aynı süreç, potansiyel olarak daha geniş bir pazar şebekesinin kurulmasına yol açtı. Türkiye'de İkinci Dünya Savaşı'na eşlik eden ve gittikçe genişleyen kendi yağıyla kavrulma ekonomisi ve besin maddelerine artan talep, bu şebekenin işlemesi için

fırsat yarattı. Ama bütün bunlar. hükümet kanallarını daha da fazla kullanmak zorunluluğunu doğurdu. İş anlaşmaları yapmak için imzalar almak, pullu belgeler sağlamak ve izinler çıkarmak gerekliydi. Üstelik, bir "Savaş Ekonomisi" politikası ilan eden devlet, besin gereksinimlerinin karşılanmasının can alıcı noktalarını denetim altında tutuyordu. Böylece, hükümetle ilişki kurmak, tarım kredisi almak ya da resmi diploma alsınlar diye oğullarını bir hükümet okuluna göndermek isteyenler için ne kadar zorunluysa, küçük ve büyük tüccarlar için de o kadar zorunlu oldu. Başka bir deyişle, toplumdaki ve ekonomideki can alıcı noktaların tamı tamına hükümet denetimi altında olması, hükümetle ilişki kurmayı, öteki gelişen ülkelerde olduğundan daha önemli kıldı.

Bu arada, Türkiye'deki duruma eklenen ve ancak yine merkez-çevre diyalektiği ile açıklanabilecek olan bir yan, işin içine karıştı. Köylülerin "iyiliği" için yasalar yapan yönetim, 1924'te gerçeklerle pek bağdaşmayan bir yasa çıkardı. Ne var ki, bu yasa, bazı amaçlar bakımından köye tüzel kişilik tanıyordu ve böylece, banka kredisi almak gibi bazı çok önemli talepler, köy düzeyinde ileri sürülebiliyordu. Yasadan önceki köy statüsü, buna, özellikle politikalaşmış toplumlarda kullanılan bir güç sağladı. Köyde hükümetin temsilcisi olan muhtar böylece, hükümetle ilişkiyi sağlayabildiği için büyük önem kazandı. Türk köy yaşamının bu özelliği, 1940'ların başlarında da apaçık görülüyordu.[50]

Türk toplumbilimcisi Behice Boran'ın bu yıllarda incelediği bir köy olan Adiloba'da köy liderliği, üçlü bir kurulun elindeydi; babasından kalan serveti har vurup harman savurduğu halde, yakındaki kasabada bulunan bürokratik çevrelerle ilişkisi olduğu için gerekli bir kimse ve eski bir ailenin Çocuğu olan Ahmed Ağa; askerliği sırasında kasabalılarla nasıl başa çıkılacağını öğrenen İbrahim Çavuş ve üçünün birlikte kararlaştırdığı şeye resmiyet kazandıran ve yüksek zümreden bir ailenin çocuğu olan muhtar.[51]

Eşraftan yerel ilişkileri olan yöneticilerden, doktorlardan, avukatlardan ve iş adamlarından oluşan bu kasaba "etkili kişiler"in kanalıyla etkinlik gösteren yerel politik mekanizması, tek parti döneminde işliyordu, ama bu süreç, merkez tarafından resmi olarak kabul edilmemişti. Merkezin, bu tür bir siyasanın, ulusal amaca yönelik bütüncü bir anlayışa bağımlı kılınması gereken bir çeşit "rüşvet verme" olduğu konusundaki iki yüzlü, ama inatçı görüşü, merkez-çevre kopukluğundan kalan bir mirastı. Merkezin, çevreyi' kuşkulu bir gözle görmesinin devamıydı bu.[52]

Köyler ile kasabalar arasındaki bütünleşmenin 1940'larda gerçekleştiği Türkiye'nin batı bölgelerinde, Demokrat Parti (kasaba ile köy arasındaki bütünleşmenin kurucusu olarak ortaya çıkıyordu) bu bütünleşmenin yer almadığı bölgelerdekinden daha güçlü bir destek sağlamıştı.[53]

Kasabalıların ve eşrafın ekonomik etkinliklere giriştikleri ölçüde bu Parti, özel girişime de çağrıda bulunan bir ekonomik bir platformla ortaya çıktı. Bürokratik denetimin kösteklediği ve bürokrasiye bağımlılığın öfkelendirdiği menfaatler, yeni partiyi, amaçlarına uygun bir araç olarak gördüler. Ye-

ni parti. köylüye hizmetler getireceği, köylünün gündelik sorunlarını siyasanın gerçek konusu olarak ele alacağı, Türkiye'yi bürokrasiden kurtaracağı ve dinsel pratiği liberalleştireceği konusunda da söz verdi.

Demokrat Parti'nin başarısına ilişkin olarak yukarıda ileri sürdüğümüz görüş, Türk köyleri üzerinde yapılan kılavuz incelemelere dayanan bir varsayımdır, ama bir kavram olarak, Demokrat Parti'nin gücünün toplumsal temeline ilişkin karmakarışık bilgileri bir düzene sokmaktadır.

Cumhuriyet Halk Partisi, 1946'ya kadar "politik eylem için bir araç" olmuştu en fazla. Bu tarihten sonra, partiler ortaya çıkınca, "kamunun, siyasaya katılması için bir ortam" haline geldi. Ama bu dönüşüm çevreyi bu partiye çekecek ölçüde yeterli değildi.54 Buna karşıt 'olarak Demokratik Parti'nin politik propagandasında özellikle görüldüğü gibi gazetelerde ve öteki haberleşme araçlarında açıklanan muhalefet seçim platformu, "gerçek halkçılar" ile "bürokratlar" arasında bir tartışmanın yönlerini belirledi. Simgesel ve kültürel aksesuvar (Demokrat Parti üyeleri tarafından camilere ve dinsel törenlere olağanüstü ilgi gösterilmesi ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin bunu istemeye istemeye izlemesi), laikliğin elden gittiği ileri sürülerek sert itirazlara hedef olmuş ve böylece Demokrat Parti, çevre kültürüyle özdeş bir kuruluş olarak görülmüştü. işin gülünç yanı, bu partinin dört kurucusunun, Halk Partisi'nin öteki üyelerinin bürokrat "sınıf"tan olduklan kadar, bürokrat olmalarıydı.

Demokrat Parti'nin, çevrenin kültürü niteliğiyle İslamiyet baş vurarak elde ettiği büyük yankı, Behice Boran'ın 1940'taki bir buluşunun ışığında daha da önem kazanıyor. Boran, köyler, kasabalarla daha büyük ilişki kurdukça, köylünün, kendi köy yaşamını küçük görmeye başladığını saptamıştı. Demokrat Parti'nin seçim kampanyaları değişim ve geçiş halinde bulunan birçok kırsal bölgeye yaşam tarzlarının küçük görülecek bir şey olmadığı inancını aşılamak için tam zamanında işin içine girdi. Böylece Demokrat Parti, İslamiyeti ve kırsal değerleri yasallaştırdı (resmileştirdi).[55]

1950-1957 arasında bürokrasinin gücüne ve prestijine indirilen darbeler, Türkiye'nin gelişmiş bölgelerinde, Demokrat Parti'nin, hem eşraf hem de köylüler tarafından sevilmesini sağladı. Ama bu, hem Batı hem de Doğu Türkiye'de, öteki eşrafın, Halk Partisi'ne olan bağlılığını kaybettiği anlamına gelmez. Bununla birlikte, deneyimsel araştırmaların kaderlerini Demokrat Parti'ye bağlayan kimseler ile Halk Partisi'ni desteklemeye devam eden etkili kişilerin toplumsal-ekonomik arka planlannda bazı farklar ortaya koyacağı, bir olasılık olarak ileri sürülebilir. Demokrat eşraf ile köylüler arasındaki ittifak yeni koşullar içinde sürdü; Cumhuriyet yasaları, adalet aygıtının genişlemesi ve reformların altyapısını kurmakta Cumhuriyetin gösterdiği başarı, Güneydoğu ve Doğu Türkiye gibi hâlâ gelişmemiş bölgeler dışında, koruyan ve korunan arasındaki efendi-köle ilişkisini yavaş yavaş değişikliğe uğratmıştı. Eşraf ile köylüler arasındaki ilişkiler artık egemenlikten çok, ekonomik güç üzerine temelleniyordu. Eşrafın çevresindeki ikinci dereceden bazı kimseler de, ekonomik alanda başarı kazanmayı sağlayacak fırsatları görmüşlerdi. Alışverişler, değiş tokuşlar, pazarlıklar öncekin-

den çok daha fazla yaygınlaştı ve korunanlann siyasası yeni bir düzeyde gelişip serpildi. Bu, Cumhuriyet Halk Partisi'nin onaylayacağı bir politik harekete geçirme değildi kuşkusuz, ama yine de, bir çeşit harekete geçirmeydi, kitlelerin büyük bir bölümünü, merkezle Cumhuriyet Halk Partisi döneminde olduğundan çok daha anlamlı bir ilişki içine sokmuştu.

Demokratları kırsal alanda destekleyenlerin, bu pazarlıklann, Cumhuriyet Halk Partisi'nin ekonomik bir altyapı kurmak konusunda bir ölçüde gerçekleştirdiği başarıdan kaynaklandığını pek kavramadıklan söylenebilir. O sırada Demokrat Parti için oy verip duran işçiler, Cumhuriyet Halk Partisinin daha önceki ve ilerici yasalan sayesinde köksüz proleterler olmaktan kurtulduklannı düşünmemişlerdi her halde. Ama Cumhuriyet Halk Partisi üyelerinin bazılarının inanmaya devam ettikleri gibi, demek ki şükran duymak, siyasanın bir öğesi değildi. Ayrıca, Türkiye, 1950'lerin başlarında, toprak bakımından bir ölçüde zengin bir ülkeydi ve bundan ötürü toprak dağıtımı önemli bir konu değildi. İşbirliğinin her iki tarafa da kâr getireceği konusundaki ortak anlayışa dayanan çerçeve içine yerleşmiş olan eşraf-köylü ittifakı, çok daha etkili ve iyi bir biçimde yürüyordu.

Bu dar geçitlerde, Cumhuriyet Halk Partisi, gelecekte yapması gereken işin örgütlenme ve harekete geçirme olduğunu kavrayacak yerde, eski ideallerin korunmasına sıkı sıkıya bağlandı. Böylece bürokratlar da onu, en iyi işbirliği kurabilecekleri parti olarak seçtiler. Bu durumda, Cumhuriyet Halk Partisi'nin "bürokratik" merkezi, Demokrat Parti'nin ise "demokrat" çevreyi temsil ettiğini ileri sürmeyi sağlayacak sağlam nedenler ortaya çıkmış oldu.

27 Mayıs 1960 Devrimi, artık değişmez bir düzenin korunmasıyla özdeşleştirilen merkez ile çevre arasındaki, yani gerçek "hareket partisi" arasındaki kopukluğu vurguladı. Merkezin, çevre karşısındaki eski kutuplaşması, yeni bir biçim edindi. Eski Cumhuriyetçi düzeni, yani zorlamaya dayanan düzeni koruyanların, değişme isteyenler karşısındaki kutuplaşmasıydı bu. Görevinden uzaklaştırılan Cumhurbaşkanı Celal Bayar, daha birkaç yıl önce, 1924 Türk Anayasası ile 1960 devriminden sonra kabul edilen anayasa arasında, daha önceleri Kemalist ideolojide biricik hükümranlık kaynağı olarak ortaya çıkan "Türk halkına", bir hükümranlık kaynağı olarak bürokrasinin ve aydınlann anayasal açıdan yasallaştırılmasının eklenmesinden başka bir fark olmadığını belirtiyordu.[56]

Cumhuriyet Halk Partisi'nin, gerçek değişiklik partisi olduğunu ve demokratik yordamlan içtenlikle destekleyen örgüt niteliği taşıdığını ileri sürmesi de böylece bir sonuç vermedi. En son olarak partinin bir bölümünün "halkçılık"a önem verilmesi konusundaki çağnsı da (halka ve sıradan insana inme girişimiydi bu) üzerinde durulan konunun, halka inmekten çok, bir temel değişikliğin araçlannı sağlamak olduğu için harcanıp gitti. Değişmeyi sağlayan yöntemlerine kendisi inanmadığı için Cumhuriyet Halk Partisi'nin çeşitli seçim programlarında belirttiği ilerici, demokratik ve halkçı politikalerine, sıradan insanlar da hiçbir biçimde inanmadılar. Bu durumun ancak, Halk Partisi'nin yandaşlan arasında, Demokrat Parti'yi ileriye götüren şebekeye benzer bir şebeke kurulduğu zaman değişebileceğini söyleyebiliriz.

Yakın zamanda (1971), askerlerin Türk siyasasına müdahalesini, eski düzenin katılığına dönmek isteğiyle özdeşleştirmek, çevre için kolay olmuştur. Yasa ve düzenin yeniden kurulmasına yönelik kıpırdanışın ve halk desteğinin ardındaki niyetlere dikkat etmeksizin, çevre öğeleri, kendilerinin benimsediği ayağı yere basan, dolaysız, kişisel ve gözlemlenebilir harekete geçirme ve bütünleştirme yöntemlerinin, Türk bürokrasisinin planlı ekonomiye dayanan harekete geçirme sisteminden daha elle tutulur olduğuna ve daha az riziko taşıdığına hâlâ inanmaktadır. Merkezin çevreye karşı benimsediği tutum, alt sınıfların kötü durumuyla özdeşleşmekten çok, korumacı öğütler olarak belirlendiği ölçüde, çevre öğeleri haklı gibi görünüyorlar. Planlama da, bir kimsenin tüm kaderi üzerindeki denetimini. bürokratça kararların sürgününe göndermeye benziyor. Başka bir deyişle, burada, yönetmeliklerin, ürkütücü yüzünü göstermesi söz konusu. Planlamanın getirdiklerinin bu biçimde değerlendirilmesinin doğru olup olmadığını sormak yersiz kaçar burada; önemli olan, yönetmeliklerin algılanmasının yarattığı kutuplaşmanın, resmi görevliler ile bütün ötekiler arasındaki bir kutuplaşma olmasıdır.

İleri sürdüğüm tez bunu böylece ortaya koyduktan sonra, önümüzdeki tablonun, aslında, çok daha karmaşık olduğunu eklemem gerekir. Gerçekten de, örgütlenmiş emek, çevrenin, tüm olarak bir parçası değildir. Üretim araçlarına sahip olanlar ile olmayanlar arasındaki çapraz kopukluk, Türk siyasasının, bu tabloyu değişikliğe uğratabilecek bir yanıdır. Ayrıca, çevre içinde hem yeni kopuklukların hem de farklılaşmaların ortaya, çıktığını gösteren kanıtlar var. Bürokrasinin bazı üyeleri, farklılaşmış ve bütünleşmiş bir modern sistemin gereksinimlerinin farkındalar artık ve bunlardan bazıları, çevreyi temsil eden partilere geçiyorlar. Ama bunlar, Türk siyasasının geleceğine ilişkin yanlarıdır ve merkez-çevre kutuplaşması, hâlâ bu siyasanın en önemli kurucu öğelerinden biridir.

Geriye baktığımızda, modernleşme boyunca, çevresel düşünüş ve davranış tarzının iki yüzünün kalın çizgilerle ortaya çıktığını görüyoruz. Bunlar, temel gruplardan oluşmuş bir gerçek olarak çevre ve resmilik karşıtı kültürün bir merkezi olarak çevredir. Bunların her ikisi de Jön Türklerin ve Kemalistlerin bétesnoires'ıdır.* Ama, rastlantısal gelişmeler kadar, modernleştirmecilerin politikaleri de, çevresel kimliğin ikinci yüzünü belirginleştirme yönünde etki gösterdi. Taşra Türkiyesi'nin hemen tümünde ortaya çıktığı için bu kimlik, çevresel düşünüş ve davranış tarzının, temel bağlılıkları vurgulayan yanını tamına ortadan kaldırmasa da, örtüp kapatacak güçteydi. Daha sonraları, bürokrasi karşıtı olarak bu kimlik, ulusal düzeyde etkinlik gösteren bir partiye (Demokrat Parti'ye ve onun yerine geçenlere), ulus çapında bir bağlanma temeli sağlandı. Merkezin büyük bir kuşkuyla baktığı çevresel tutumun yanlarından birinin, ortak temalar çevresinde taşranın birleşmesi anlamında bir birlik oluşturması da çelişkili bir olgudur. Bu yeni durum, iktidara gelmek için Demokrat Parti'nin kullan-

* "En fazla üksünülen şey" (ç.n.).

dığı bir şeydi. Merkezin çevreye karşı güttüğü politikalar daha yatıştırıcı olsaydı, çevrenin, ulusal düzeyde birleştirici bir topluluğu beklemedik biçimde doğuran ortak düşünüş ve davranış tarzı, belki de kendini ortaya koyamayacaktı; çelişkili olan yan işte budur.

Parti sisteminin başarısının belirttiği gerçek ise, merkez ile çevre arasındaki gergin ilişkilere rağmen, bu farkların barışçıl bir biçimde birbirine denk düşürülmesini sağlayacak ortak bir anlaşma temelinin tam anlamıyla bulunduğudur. Bu gizli anlaşma, her iki tarafın da, sınırlı çıkarlarını aşan bir amaca bağlanmalan anlamında, gerçekten ideolojiktir. Cumhuriyet döneminde, bu anlayış üzerinde bir ulusal amaç duygusu kurulabilirdi. Daha önceki bölük pörçük ve merkezsel çevresel yönelişlerin yerine geçen yeni toplumsal farklılaşma eğilimleriyle birlikte gelişen ve Türkiye'de en son olarak ortaya çıkan gelişmelerden biri, ulusal amacın gittikçe daha özel ve farklı anlamlar içinde kavranmasıdır, Bundan ötürü Türkiye için tehlike, kopukluğun bölük pürçüklük taşıyan çizgilerinin devam edip gitmesi değil, daha geniş bir ölçüde, politik partiler gibi kapsayıcı ve ulusal yapılar ile sendikalar gibi yatay olarak bütünleşmiş şebekelerin, kendi eğilimleri yönünden parçalanmalarıdır.

Son zamanlardaki parti bölünmelerinin ve sendika çoğalmalarının bir yerde duracağı umulabilir: Türkiye'nin yakın geleceğine ilişkin sorun şudur: bu yeni topluluklar, oldukları gibi devam edip gidecekler mi, yoksa bir ölçüde yeni sayılabilecek sınırlarının içine yeni bireyler alıp onları bütünleştirebilecekler mi? Böyle bir bütünleşme gerçekleştiğinde, bu bütünleşmenin ortaya koyduğu ve yaşayabilirliği en fazla olan "modern" yapıların, modernleştirme ilkeleri göz önünde tutularak ne olduğu kestirilebilecek ürünler değil de, şu ya da bu biçimde, "geleneksel" kültürün yanlarını içeren kurumlar olacağı büyük bir olasılıkla ileri sürülebilir.

NOTLAR

1. Baştaki deyişi Edward Shils'in "Center and Periphery"inden aldım: **The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi on his Seventieth Birthday, 11 March 1961**, Glencoe, 1961, ss. 117-130, burada s. 117.
2. "Serbestçe devinip duran" kaynaklar için bkz: S. N. Eisenstadt, **The Political system of Empires, New** York, 1969, passim.
3. Bu özellikler'in geniş bir irdelenmesi için bkz: Halil İnalcık, "The Rise of the Ottoman Empire", **The Cambridge History of Islam**, A. K. S. Lambton, P. R. Holt ve B. Lewis (eds.), I: **The Central Islamic Lands**, Cabmridge, 1970, s.s. 295-323 ve H. A. R. Gibb ve Harold Bowen' daha önceki ve daha keskinleştirici incelemesiyle karşılaştır: **Islamic Society and the West**, I. Part, London, 1950-1967, ss. 39-199.
4. Bu deyişi, **International Journal of Middle East Studiet**'te yayımlanacak bir makalede kullanan Prof. Y. Abrahemian'a borçluyum.
5. Batı Avrupa'da devletin gelişimine ilişkin yanlar için bkz. Reinhard Bendix, **Nation-Building and Citizenship: Studies ih Our Changing Social Order**, New York, 1966, ss. 1-142; R. R. Palmer, **The Age of Democratic Revolution, I**, Prin-

ceton, 1959, pamsim ve burada özellikle önemli olan: Seymour M. Lipset ve Stein rokkan, "Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignment: An, Introduction", **Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives**, Lipset ve Rokkan (eds.), New York, 1967, ss. 1-64.

6. Friedrich, 20.
7. **Ibid.**, 19.
8. Bölük pörçük siyasa için bkz: A. Vinogrados ve J. Watery Bury, "Situtations of Contested Legitimacy in morocco: An Alternative Framework", **Comperative Studies in Society and History**, XIII, (January, 1967), ss. 32-57; Max Glucksman, **Politics, Law and Ritual in Tribal Society**, New York, 1965, ss. 155-201.
9. Osmanlı İmparatorluğu'nun oluşum zamanına ilişkin olarak bu konuda yazılanlarSperos Vyronis tarafından özetlenmiştir: **The Decline df Medieval Asia Minor and Process of Islamization from the eleveth through the Centuries**, Berkeley, 1971, ss. 258-285. **Bir Fransız Antropoloji bilgini olan J. Cuiseiher, 1966'da şunu hâlâ söyleyebiliyordu: "Gerçekten de iki Türkiye vardır ve bunlar birincisi hükümet Türkiyesi olan eski kentsel gelenek Türkiyesidir, ikincisi ise, bugünkü Türklerin 4/5'ini oluşturan Oğuz ve Türkmen aşiretlerinden doğrudan doğruya gelenlerin kırsal gelenekli Türkiyesidir".** (**Etodes ruralezs**, No.: 22-26, 1966, ss. 219-242, buradas. 224). Doğu Türkiye için bkz. İsmail Beşikçi, **Doğu Anadolu'nun düzeni**, Ankara, 1969, s. 23.
10. Bkz: Gibb ve Bowen, Part I, 39-199 ve daha ince ayrıntılara inen "Devshirme" makalesiyle karşılaştırınız: **Encylopedia Islamica**, yeni baskı, ss. 210-213.
11. Uriel Heyd, "The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II." **Scripta Hierosolymitana, IX; Studies in Islamic History and Civilization**, Uriel Heyd (ed.), Jerusalem, 1961, ss. 65-66.
12. Bkz: Gibb and Bowen, **I.** Part, Passim.
13. Bkz: Halil İnalcık, "The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Ottoman Economy", **Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam tu the Present Day**, M. A. Cook (ed.), London, 1970, ss. 206-218.
14. Ahmet mumcu, **Osmanlı Devletinde politikaen Katl**, Ankara, 1963, s. 71.
15. Halil İnalcık, "Ottoman Methods of Conquest", **Studia Islamica**, Fasc. 2. (1954), s. 113.
16. Halil İnalcık, "Osmanlı Padişahı", **Ankara Üniversitesi politik Bilgiler Fakültesi Dergisi**, XIII, (Aralık 1958), ss. 68-79.
17. Halil İnalcık, "Land Problems in Turkey History", **The Muslim World**, c. 45 (1955), ss. 221-22R. Toprak tasarrufu, merkez ile çevre arasındaki sınırda yer alan önemli bir öğeydi. El altından toprak edinen resmi görevliler (yasal olarak toprak edinen az sayıda kişi de), bu kaynakların denetimini ele geçirdiklerinde, çevresel bir tutuma kayıyorlardı.
18. F. B. Kramers, "Ottoman Turks: History", **Encylopedia Islamica**, I. baskı, IV, ss. 559 ve arkası; M. C. Şahabettin Tekindağ, "Şemseddin Mehmet Bey Devrinde Karamanlılar", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi**, XIV, (Mart, 1966), ss. 81-98.
19. Geleneksel düzen için bkz: "Askeri", **Encylopedia Islamica**, yeni baskı, I., s. 712. 1968-1969 arasındaki durum için bkz: Özer Ozankaya, **Köyde Toplumsal Yapı ve politik Kültür**, Ankara, 1971, s. 136.
20. Bu kavram için bkz: Clifford Geertz, "The Integrative Revolution", **Old Societes and New States**, C. Geetz (ed.), Glencoe, 1963, ss. 105-157.
21. Gibb and Bowen, I. Part, passim.

22. Ibid., 247 ve Ömer Lütfi Barkan, "Türk Toprak hukuk Tarihinde Tanzimat ve 1247 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi", **Tanzimat: Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle**, İstanbul, 1940, s. 325.
23. Eşraf daha önceki dönem için bkz: Halil İnalcık, "The Nature of the Traditional Society: Turkey", **Political Modernization in Japan and Turkey**, R. E. Ward ve Dankwart Rustow (eds.), Princeton, 1964, ss. 46-48. Daha sonraki gelişmeler için bkz: Stanford Shaw, **Between Old and New: The Ottoman Empire under Selim III., 1789-1807**, Cambridge, Mass., ss. 212-217.
24. M. Münir Aktepe, **Patrona İsyanı**: 1730, İstanbul, 1958, passim.
25. Joseph G. La Palombara ve Myron Weiner, "Conslusion: The Impect of Parties on Political Development", **Political Parties and Political Development**, La Palombara ve M. Weiner (eds.), Princeton, 1966, s. 413.
26. Halil İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu", ve "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", **Belleten**, XXVIII, (1964), s. 603-690.
27. W. M. Ramsay, "The Intermixture of Races in Asia Minor: Some of its Causes and Effects", **Proceedings of the British Academy**, (1915-1916), s. 409.
28. Jön Türkler zamanında taşranın laikliğe karşı çıkışı için, Osmanlı Mevlisi'nin 96. ve 97. oturumlarına, Mayıs 24-25, 1910 ve 71. oturumuna, Nisan 3, 1911, bakınız.
29. Bunun bir örneği, "Kurtuluş Savaşı sırasında direniş örgütünün merkezileştirilmesiydi. Bkz: **Türkiye Büyük millet Meclisi Zabıt Ceridesi, I**, (1/5/36). Yine bkz: Doğan Avcıoğlu, **Türkiye'nin Düzeni: Dün-Bugün-Yarın**, birinci baskı, Ankara, 1968, ss. 139-147; Sabahattin selek, **Milli Mücadele: Anadolu İhtilâli**, İstanbul, 1965, I: ss. 56-65 ve II: ss. 194-197.
30. 1864 Yönetim Yasası için bkz: Roderic H. Davison, **Reform in the Ottoman Empire**, 1856-1876, Princeton, 1963, ss. 136-171.
31. Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi, VIII: Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri, 1876-1907**, Ankara, 1952, s. 329.
32. Cemal Bardakçı, **Toprak Davasından Siyasi Partilere**, İstanbul 1945, ss. 96-102.
33. Bkz. Celal Bayar, **Ben de Yazdım: Milli Mücadeleye Giriş II**, İstanbul, 1966, ss. 451-475.
34. Server İskit, **Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış**, İstanbul, 1939, s. 113.
35. Bu terminolojiyi Max Weber'den alıyorum: **Economy and Society**, Guenther Roth ve Clause Wittich (eds.), New York, 1968, I: s. 229.
36. "Yeni Belgelerin Işığında Kamil Paşa'nın politik Durumu", **Belleten**, XXXV, (1971), ss. 60-117, burada ss. 110-11.
37. Andreas Kazamias, **Education and the Quest for Modernity in Turkey**, London, 1966, s. 90, n. 12. Bu bilgi konusunda beni uyaran Joseph L. Szyliwicz'dir. "Elite Recruitment in Turkey: The Role of the Mülkiye", **World Politics**, XIII, (April, 1971), s. 386. Ala, yüksek görevlerde, okulu bitirenlerin yüzde 10'unun bulunması "önemli" bulan yorumuna katılıyorum. Veriler de, Lesile L. Roos, Jr. ve Noralou P. Roos tarafından sağlananlandan farklı: **Managers of Modernization: Organization and Elites in Turkey 1950-1969**, Cambridge, Mass., 1971, s. 20.
38. Bkz: M. Orhan Okay, **Beşir Fuad**, İstanbul, 1969, n. 1.
39. Celal Bayar, **Ben de Yazdım**, II, s. 449, n. 1.
40. İkinci Grup konusunda bkz: Tarık Z. Tunaya, **Türkiye'de Siyasi Partiler**, İstanbul, 1952, ss. 538-539 ve Halide Edip (Adıvar), **The Turkish Ordeal**, New York, 1928, s. 183.
41. Sivillerin jandarmayı denetlemeleri konusunda bkz: **Türkiye Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, I**, (29/6/7/1336), latin script edition, II, s. 182-183.

42. Halkı temsil etmeyen belediye sırları konusunda bkz: **Ibid.**, I, (43-3/8/1336). latin script, III, s. 85; askerlik hizmetinden kaçak eşraf konusunda bkz: **Ibid.**, latin script, II, s. 443; herşeyden önce mülklerini korumak kaygısı duyan kimseler olarak eşraf konusunda bkz: **Ibid.**, II, s. 260.

43. Parti programının 14. maddesi konusunda bkz: Tunaya, 617; ayaklanma konusunda bkz: Bernard Lewis, **The Emergence of Modern Turkey**, 2. ed., London, 1968, s. 266.

44. **Ibid.**, 417.

45. Fuad Köprülü, "Partiler ve milli Birlik", **Demokrasi Yolunda**, The Hague, 1964, s. 304.

46. M. T. Öztelli, "The Estimates of Private Internal Rates of Return on Educational Investment in the First Turkish Repuclic, 1923-1960", **International Journal of Middle East Studies**, I, (1970), ss. 156-176.

47. Kadro grubunun temel görüşleri için bkz: Şevket S. Aydemir, **İnkilap ve Kadro**, 2. baskı, Ankara 1968.

48. Kemal Karpat, **Turkey's Politicis: The Transition to a Multi Party System**, Princeton, 1959, ss. 103, n. 17.

49. **Ibid.**, 209-410.

50. Behice Boran, **Toplumsal Yapı Araştırmaları**, Ankara, 1945, s. 139.

51. **Ibid.**, 134 ve arkası.

52. Seçkinlerin arasında yer alan bireylerin davranışlarda bu eğilimin çok yakın bir zamanda nasıl bir yer tuttuğu, 1968-69'da Ankara Üniversitesi öğrencileri arasında yapılan bir ankette görülebilir. Bu ankete verilen cevaplar, politik kültürün yakından incelendiği dört köyde yaşayan köylülerin aynı sorulara verdikleri cevaplarla karşılaştırıldı ve sonuç olarak öğrencilerin ancak yüzde 50'sinin Türkiye'de genel oy verme hakkını devam etmesi gerektiğini düşündüğü; ama buna karşılık, incelenen köylerde aynı düşünceyi benimseyen köylülerin yüzde 64 ila 69 oranında olduğu saptandı. Bkz: Ozankaya, 168.

53. Cemal Aygen, "Memleketimizdeki Seçimler ve Neticeleri", **Ankara Üniversitesi politik Bilgiler Fakültesi Dergisi,** XVII, (Mart, 1962), ss. 203-287) ve Sabri M. Sayarı, "Party Politics in Turkey: Dimensions of Competition and Organization", basılmamış doktora çalışması, Columbia University, New York, 1972, s. III-30, Table III-7.

54. Osman Faruk Loğoğlu, "İsmet İnönü and the Political Modernization fo Turkey 1945-1965", basılmamış doktora çalışması, Princeton University, Princeton, N. J., 1970, s. 135.

55. Boran, **Toplumsal Yapı Araştırmaları**, 218-219. Boran, bu durumun geçici bir durum olduğunu, ama yine ede Demokrat Parti'nin işine yaradığını belirtir.

56. Celal Bayar, "Başvekilim Adnan Menderes", **Hürriyet**, Haziran 29, 1969.

---

* Ortam

TÜRKİYE'DE ÇAĞDAŞLAŞMA OLGUSU*

NİYAZİ BERKES

ÇAĞDAŞLAŞMA KAVRAMI

Bu bölümün konusu, Türkiye'nin son iki yüzyıl içindeki yenilenme çabalarının aşamalarını, (din ve dünya işlerini ayırma davasını ölçek alarak), çabaların düşün düzeyindeki görünüşlerinin yardımı ile, incelemektir. Bu yapıtın son bölümünde görüleceği gibi din ve dünya işlerini ayırma sorunu Cumhuriyet döneminin laiklik ilkesi ile son görünüşünü almıştır. Türkçe'ye, Fransızca'da laicisme biçiminde yazılan bir terimden geçen bu sözcük, İslam. Osmanlı, Türk din ve siyasa geleneğine yabancı bir terimdir. İlerde göreceğimiz gibi, bu gelenekte (hem dinde, hem devlet alanında, devlet maslahatının kavramı bulunmakla birlikte) din-devlet ikilemi anlayışı yoktu. Din-devlet bileşimi doğal, olağan bir biçim olarak görülürdü. İkisinin birbirinden ayrılması, ya da ikisinin birer kendine buyruk yetkili (authority) olması gibi bir görüş yer almamıştı.

Ne din, ne devlet geleneğinde, ne de dilde karşılığı olmayan bir kavram olarak bu terimin bu yabancı, hem de bozulmuş biçimi ile girişi anlaşmazlıklara yol açmıştır. Bu anlaşmazlıkların altına bakarsak, iki çatışık inancın yattığını görürüz. Bunların biri terimin geldiği din geleneğindeki (Hıristiyanlıktaki) durumun İslam geleneğinde de bulunduğu inancıdır. Öteki, bunun tersi, yani İslam geleneğinde böyle bir durum olmadığı için laiklik davasının İslam dinindeki toplumlarda yersiz, anlamsız olduğu görüşüdür. Bu iki görüşün ikisi de yanlış olduğu için terimin İslam-Türk toplumundaki anlamı ve geçerlik derecesi gereği kadar kavranmamıştır.

İslam-Osmanlı geleneğini miras alan modern Türk tarihinin incelenmesi, bize, bu iki sanının yanlışlığını, yetersizliğini, eksikliğini gösterecektir. Ancak bu işe girişmeden önce, Avrupa'daki (Hıristiyanlıktaki ya da Batı'daki) durumun ve bunun çeşitli yanlarıyla ilgili terimlerin de kesin, açık, seçik anlam taşıyıp taşımadığını kısaca gözden geçireceğiz. Bu tanıma bize hem İslam-Osmanlı geleneğinin farklı olan yanlarını, hem de dilimize giren terimin nereden gelip ne anlam taşıdığını gösterecektir.

Bu bölüm Türkiye'de Çağdaşlaşma. 2. Baskı Doğu-Batı Yayınları, İstanbul, s. 15-39'dan yazarın izniyle alınmıştır

Bu kısa tartışmada göreceğimiz gibi, terim Hıristiyanlıktaki anlamında bize tümüyle uymadığından bu kitabın temel konusunun adı olarak kullanılmamıştır. Çünkü gerçekte, sorun sadece din-devlet ayrımı davası olmaktan daha geniş bir davadır ki buna en uygun terim olarak çağdaşlaşma terimini daha yerinde buluyorum. Batı'nın bir kesiminde Fransızca'dan gelen laicisme'e eş olarak kullanılıp ve (aşağıda söyleyeceğimiz nedenlerle) Türkçe'ye girmemiş olan başka bir sözcük, secularism sözcüğü, bu çağdaşlaşma sözcüğüne hem anlam, hem köken açısından daha yakındır, hatta onun tam karşılığıdır.

Laicisme sözcüğü Katolik Hıristiyanlığın yayıldığı halkların dilinde; özellikle Fransızca'da kullanılır ve kökenine bakılırsa halksallaştırmak demektir. Çünkü kaynağı olan Hıristiyanlık-öncesi Grekçe'deki laos (halk), laikos (halksal) sözcükleri Hıristiyanlık döneminde clericus, yani din adamları dışında olan kişiler için kullanılırdı. Modern Fransızca'da laicisme din adamlarından, rahiplerden başka kişilere, kurullara, yetkililere dünya işlerinde hatta din işlerinde üstün bir yer verme anlamını taşır.

Katolik Hıristiyanlığın dışındaki Hıristiyanlığın yayıldığı yerlerde, özellikle Protestanlığın etkisi altında olan İngilizce ve Almanca'da kullanılan terimin kökeni ise Grekçe değil, Latince'dir, Bu köken de zamanla değişikliğe uğrayarak şimdiki anlamını almıştır. Aslındaki sözcük, saeculum sözcüğü; "çağ" anlamına gelir ki Arapça'da bunun karşılığı olan asr sözcüğü son zamanlara değin Türkçe'de asır olarak kullanılırdı. Laiklik teriminden önce asrîlik biçiminde bir sözcük kullanılıyordu. Bu sözcük secularisme sözcüğünün kapsadığı anlamı taşırsa da, Cumhuriyet döneminden önceki dönemde "çağa uymak ya da onun gereklerine uyacak biçimde değişmek" anlamı, dincilerin elinde kötü bir kavram durumuna getirilmişti. Asrilik züppelik, köksüzlük, sathilik, dinsizlik anlamına gelmeye başladı. Ziya Gökalp (ki terimi muasırlaşmak biçiminde kullanmıştır) belki de bu üzüntülü anlamdan, anlamı hiç bilinmeyen bir sözcük bularak kurtulmaya çalıştı; Arapça sözcüklerden o zamana dek kimsenin duymadığı, bilmediği bir sözcük bulup çıkardı. Zenim biçimindeki bu sözcük, Gökalp'in kendi yazılarında bile tutunmadı, kendisi muasırlaşmak terimini sonuna değin kullandı.

Asrileşmek ya da muasırlaşmak gibi daha uygun olan terimin yerine (anlamının kötüleştirilmesi yüzünden halkın kulağında olumsuz çağrışımlar yaptığından) büyük çoğunluğun anlamını, kökenini, yazılış biçimini bile bilmediği laiklik gibi melez bir terim bulma işi de aynı kaygı ile yapılmış olmalıdır. Bu terimin kesin olarak hangi tarihte çıktığı, ilk önce onu kimin kullandığı, yani resmileşmeden önceki kısa tarihini belirten bir incelemeye rastlamadık. Gerek dil çağdaşlaşması, gerek düşün ve ideoloji açısından böyle bir inceleme yararlı olacaktır.

Dil çağdaşlaşması deyimini bilerek kullandık. Çünkü dil, din gibi (belki de ondan daha fazla olarak hiç değilse kimi ulusların yaşamında) en güçlü gelenek kaynağı, çerçevesi, taşıyıcısıdır. Bir dile yabancı bir sözcük girdiği zaman, anlamı bilinmemiş olsa da (hatta birçok kişilerce bunun Arapça'dan gelen ve "bir şeye layık olma" anlamına bir sözcük olduğu sanılsa

da), geleneğin en güçlü çerçevesinin değişmeye başladığını gösterir. Zamanın, çağın gücü böyle bir şeyi zorluyor demektir.

İşte burada inceleyeceğimiz konunun asıl özünü aydınlatacak ipucunu elde ediyoruz: bu, dar anlamında din-devlet ya da devlet-kilise aynmı sorunu değil, çok daha geniş anlamda "kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma" sorunudur. Birincisi, ikincisinin birçok görüntülerinden yalnız biridir.

Protestanlığın etkisi altındaki ulusal kültürlerin dilinde kullanılan secularism sözcüğünü tanımlamada biraz daha ilerlersek, yukarda söylediğimiz son noktaya daha yaklaşmış oluruz. Çünkü bu terimde, laicisme teriminde olandan farklı olarak "kilise ya da kilise adamı, kurul ve kurallan, yetkilileri ile onların dünyasal karşıtlarının (clericus ile laicus'un) karşı karşıya gelmesi, çok sayıda ölçülere göre birbirinden iyice ayırt edilmesi" durumu yerine "geleneksel, katılaşmış kurul ve kurallar karşısında zamanın gereklerine uyan kurul ve kurulları geliştirme" sorununun belirdiğini görürüz. Din ile dünya işlerinin ilişkisini ayarlamada Protestanlık, Katoliklikten fazla esneklik gösterebilmiştir. Asıl sorunun, "toplum yaşamının hangi yanları üzerinde gelenek gereklerinin yerine, zamanın gerekleri insan davranışlarına yol gösterecektir" sorunu olduğu burada daha iyi görülür.

Değer ölçüleri olmayan hiç bir toplum yoktur. Ancak bazı değerler zamanın gereklerine göre değişeceğine, zamanla katılaşma, kireçleşme eğilimi gösterirler. Bu, bize üç şeyi anlatır: toplumun insanları arasında birbirine çok yapışık bir birlik vardır; kişiler değişmez kurallara uyarak yaşamayı çok rahat ve kolay bulurlar; yaşamları, yaşlanan kişilerin damarlarının sertleşmesi gibi katılaşmıştır. Kişiler böyle bir durumu çok beğenirlerse de değişme zorunluluklarının sillesini yemeyen toplum da yoktur. Zamanın yumrukları altında bazı kişiler, alışık oldukları ölçüleri bırakmaya, bazılarını gizli ya da açıkça çiğnemeye; bazıları da ya dışardan yeni kurallar almaya, ya da kendileri yeni kurallar geliştirmeye başlarlar. Bunu yapanlann iç hayatında ise çatışmalar başlar, bunun da sayısız görüntüleri vardır.

Bir toplumda en yüksek sayılan değerler, özellikle böyle zamanlarda, dinsel değerler kılığına girmeye de eğilimlidirler. Din, geleneğin en son sığınağı, en son savunma kalesidir. Aslında toplumun eski yaşayışının kökeninden gelen birçok alışkanlıklar, kolaylıkla din gereği imiş gibi bir nitelik kazanırlar. İşte bunun içindir, ki, çağdaşlaşma sözcüğünün özü, "laikleşme" sözcüğünün söylemek istediği gibi toplumu bu dinselleşme hummasının yakasından kurtarma işi imiş gibi gözüküyor ve burada laicisme ile secularism terimlerinin anlamlan, ayrı sözcük kökenlerinden geldikleri halde birbirine uymuyor.

Bu söylediğimiz eğilimden ötürüdür ki, bir toplumda değişme zorunlukları ortaya çıkınca, bilerek bilmeyerek ya da isteyerek istemeyerek çağdaşlaşmaya doğru bir yönelme başlayınca o zamana dek açıkça din şemsiyesinin altına girmemiş birçok kişiler değişme yağmuru karşısında, bu şemsiyenin altında toplanmaya başlar. Örneğin, ilerde göreceğimiz gibi, sırf devlet işlerinde suçlu görülen bir sadrazam dine ihanet etmiş bir kişi olarak öldürülür. Demek ki, çağdaşlaşma ile dinselleşme birbirleriyle aşağı yukarı çağdaştırlar. Dinselleşme, çağdaşlaşmaya karşı kaplumbağanın kabuğuna

çekilmesi gibi bir korunma çabasıdır. Bu yapıtta göreceğimiz gibi her çağdaşlaşma döneminin arkasından bir dinselleşme humması başlar.

Görüyoruz ki geleneksel din kurulunun rolü sadece "ruhani" işlerle uğraşmaya, yahut da dünya işlerine karışmama sorununun sınırlarına bağlı değildir. Özellikle Islam geleneğinde! Çok ruhani olan bir din kurulu (örneğin Katolik kilisesi) dünya işlerine geniş ölçüde karışma eğilimindedir. Bunu, inanç işlerinin dünyada tüm üstünlüğünü sağlama amacı için güder. Protestanlık kollarının çoğu ise, bunun tersine, inanç işlerinin tüm üstünlüğünü koruma amacı ile, din kurulunun ve adamlarının mümkün olduğu kadar dünya işlerinden çekilmesini isteme eğilmindedir. Demek ki, ruhani (ya da dini) ile dünyevi (ya da cismani) arası ayırımlar çok kaypaklıklar gösterir. Birçok ruhani ya da dini sayılan şeyler gerçekte, düpedüz dünyevi ve cismani işlerdir; ya da cismani sayılan güçler, yetkililer, gerçekte ruhani güçler ve yetkililerdir.

Laicisme ya da secularism, din ile dünya işleri karşılaşması din kurulları, kuralları, güçleri ile dünya kurulları, kuralları, güçleri karşılaşması sorunu olarak alınırsa Hıristiyanlıktaki Ortodoks, Katolik ve Protestan kolları arasında farklar görüldüğü gibi her birinin kendi tarihinde de ikisi arası ilişkilerde tutum değişiklikleri görülür. Fakat genel olarak, Hıristiyanlık tarihinde aşağıdaki şu iniş çıkış aşamalarını belirleyebiliriz:

Birinci aşamada, ilk Hıristiyanlıkta, İsa dininin dünya ve devlet karşısındaki tutumunu ilk belirleyen kişi St. Paul olmuştu. Hıristiyanlığın gerçek kurucusu diyebileceğimiz bu kişiden önce Hıristiyanlığa katılanların dünya ve devlete karşı nasıl bir tutum takındıklarını bilmek güçtür. İlk Hıristiyanlığa katılmayı dünyadan ve devletten bir kaçınma sonucu sayabilirsek, tutumlarının olumsuz olduğunu söyleyebiliriz. Fakat St. Paul, Hıristiyanlann iki sektör ile karşılaştıklarını belirtti: biri Kayser'e ait olan, öteki Tanrı'ya ait olan. Ona göre Tanrı, kişinin, dünyanın ve devletin kuralların uymasını ister; ama İsa'ya inanan kişi dünyanın kurailan ile dünyanın ve devletin kurallarını birbirine karıştırmamalıdır.

Bu mümkün müdür? Olsa bile, yapılması kolay mıdır? Özellikle soruya kişi açısından değil de dünyanın istekleri, devletin zorunlukları açısından baktığımız zaman? Kişi, bu karıştırmayış işini başarabilse bile gerek dünya, özellikle ekonomik ve cinsel yaşamla ilgili itmeler kişiyi karışıklığa sürüklemeyecek mi? O zamana dek gerçek bir Hıristiyan ancak dünyadan, toplumdan, devletten kaçan melek gibi birisi olacaktı. Cinsiyet isteklerinden, dünya nimetlerinden, maldan. mülkten, aileden savaştan kaçan biri olacaktı. Fakat dünyayı tüm inkâr eden din olamaz: kimi seçkin kişiler böyle bir şeyi başarsa da onların tutumu, kurallı bir kurul olarak din tutumu olamaz. Kişinin bildiği kadanna göre var olan din kuralları, dünya işleri üzerine belirli, kesin kurallar koymalı ki dinin üyesi olan inanıcı (mümin) bu dünyada dinin kabul edebileceği davranışların neler olduğunu bilsinİ Bütün dinler bu zorunluluk derecesine göre kurallaşır, kanunumsu bir din olmaya başlar. Zamanla dünya ve devlet kurullarının, yetkililerinin karşısına güçlü din kurul ve yetkilileri çıkmaya başlar.

Din, dünya ve devlete meydan okuyabilecek ayrı bir güç olarak gelişince aşama başladı. Bizans'ta merkezleşen Hıristiyanlık (daha sonraki Rum Ortodoks kilisesi) devletten farklı ve onun karşısında var olabildi ise de devlete karşı üstünlük kuramadı. Burada, ayrı ve eşit iki kurul ve yetki yerine devlete bağlı, devletten yardım alan, kendini devlet modeline göre biçimlendiren bir kilise Hıristiyanlığı meydana geldi. Batı Avrupa'da, Roma'da merkezleşen (daha sonraki Roma Katolik kilisesi) Hıristiyanlığında ise böyle olmadı. Roma devleti orada çok güçlü değildi. Devletin birçok işleri kilisenin eline geçti. Uygarlık ve kültür hayatında kilise önde geliyor politik güçler onun modeline göre biçimleniyordu. Okuma yazma bilenler din adamları; kralları Hıristiyan edenler, barbar sayılan halkı eğitenler, onlara yeni bir ahlak aşılayanlar, uygarlaştıranlar kilise ve manastır adamları idi. Bütün bu işlerin yürütülmesi Roma'daki merkeze bağlandıkça bu kilise adamları içinde bir mertebeleşme de doğdu. En sonunda da, şu ya da bu kralın, şu ya da bu beyin, şu ya da bu şehir, ya da bu bölgenin insanlarının dil, siyasa, ekonomi, bölge farklılıklarının üstünde tümünün tek bir Hıristiyanlık gövdesinin üyeleri olduğu görüşü güçlendi. En üstün din makamı, Papalık, en güçlü devlet başkanı ile, boy ölçüşebilecek dinsel bir dünya devletinin başı durumuna geldi.

Üçüncü aşamada bu karşılaşma süreci boyunca kilisenin politikleşması, devletin de dine bulanması gibi iki olay gelişti. Aşırı uçlarda "kilise-devletleri" ile "devlet-kiliseleri" belirmeye başladı. Ancak bundan sonraki aşamada iki sektörü birbirinden ayırma, ikinciyi birinciden üstün yapma ya da ikisi arasında bölgeleri belirleyerek uzlaşma süreçleri başladı ki, Avrupa'da laicisation ya da secularisation tartışmaları ve sorunları bununla başlar.

Demek Avrupa'da da laiklik sorunu yeni zamanın bir sorunudur. Bu sorunlar, kilise kuruluna, din işlerinin güdümünde, din adamlarının yanında halktan (laicus, lay) kişilerin de girmesi olayından ziyade ekonomi, siyasa, eğitim, aile. cinsel hayat işlerinde kilise-dışı olan dünyanın gereklerinin serbestçe insanları etkilemesi olayı daha önemlidir. İşte bu, "çağdaşlaşma" dediğimiz oluşumdur.

Batı dünyasında din, kurul olarak kilise ile bir tutulduğu için (kilisesiz Hıristiyan olamaz) çağdaşlaşmanın sadece bir kilise-devlet ilişkisi işi olduğu sanısı (modern çağda en güçlü uygarlık olan Batı uygarlığının etkisi ile devlet ve kilise olarak iki ayrı ve güçlü kurul ve yetkilileri olmayan Hıristiyanlık dışı toplumlarda Özellikle İslamlıkta) yerleşti. Bu yüzden Örneğin İslamlık dünyasında, laikleşmeye ya da çağdaşlaşmaya karşı olanlar, "bu Hıristiyanlık dünyası içindir; İslamlıkta böyle bir sorun yoktur" diyorlar.

Böyle bir görüşün ardında ya safça bir aldanma ya da saklanmak istenen başka bir istek (değişmemek, geleneklere bağlı kalmak isteği) bulunduğunu bu kitapta göreceğiz. Fakat yine de göreceğiz ki laiklik kavramını yalnız devlet-kilise, hatta devlet-din ilişkilerini belirleme, din yargılarını devlet işlerinden çıkarıp atma sorunu saydıkça, böyle bir tutum savunulabilir. XVIII. yüzyıl başlarından ta bugüne değin bunun bir dizi örneğini göreceğiz.

Gerçekte ise, çağdaşlaşma, din kurallarının ruhani bir kurul içinde ya da onun kanalı ile uygulanması karşısında (Hıristiyanlık dışında Musevilik,

İslamlık ve öteki Asya dinlerinde olduğu gibi) bazı kuralların, yukarıda değindiğimiz gibi, değişmez geleneksel kurallar oldukları ölçüde dinsel kurallar olduğu sanılan toplumlarda, yalnız siyasa alanında değil, her alanda (altın diş takma, ya da bisiklete binme gibi işlerde bile) değişmez kutsal kuralların sarsılması gibi daha kapsamlı bir sorundur.

Demek ki, laikleşme çabalarına karşı olanların tersine Hıristiyanlıktan başka dinlerden olan toplumlarda bu akımın sorunları çok daha önemli, çok daha büyük ve geniştir. Hıristiyanlıkta dini olan ile cismani olan; "kilisenin olan" ile "devletin olan" arasında ayırım yapmak (bunlar arasında iç içe girmeler olduğunda bile) kolay olduğu gibi ruhani olan yetkili de belli olduğundan onun cismani yetkili karşısındaki durumu çok ya da az olsa bile bir uzlaşmaya, hatta ikisi arasında çeşitli biçimlerde uzlaşmalara (concordat'lara) varılabilir. Hıristiyanlık dışındaki dinlerde ise, bu ayırmaları yapmak hem güçtür, hem de böyle görülmemiş bir şeydir.[1] Bunlarda dinsel işler vardır ki onları devlet yapar; politik işler vardır ki onları din destekler, kapsar ya da saptar.

Şu halde, çağdaşlaşma konusunda asıl sorun, kutsal sayılan alanın ekonomik, teknolojik, politik, eğitsel, cinsel, bilgisel yaşam alanlarında daralması, etkisizleşmesi sorunudur. Bu alanın (hiç değilse bazı kişilerin yaşamında) hemen hemen hiçe inmesi eğilimi olduğu için, buna karşı olanlar "gerici" adını hak ederler. Bu nitelikle başını kaldırdığı ya da "dur, olamaz" diye kolunu kaldırdığı zaman başka çeşitten bir savaş başlar. Bu savaş, artık din-devlet savaşı değil, ilerigeri savaşı olur. İlerleme ve gelişme ile tutma ve dengeleme gibi iki amacı gerçekleştirme çabası biçimini alır. Hatta kimi zaman halk-devlet arası çatışma, aydın-yobaz arası çekişme ya da dengeleşme, millet-devleti, millet-toplumu olma biçimine de girer.

O halde, bu bölümdeki başlangıç noktamız gelenekselleşmiş bir politik ve toplumsal sistemde dinin ne ölçüde kutsal gelenekle ya da kutsal geleneğin ne ölçüde dinle bir tutulma haline gelmiş olduğunu belirleme olacaktır. Modern Türk toplumunun gerisinde bulunan Osmanlı imparatorluk devletinin kuruluşuna dönüp baktığımız zaman ilk belirlenecek sorun bu olacaktır. Onu, Batı dünyası devlet ve din kurul ve yetkilileri açısından çok farklı yapan budur.

OSMANLI DEVLET VE TOPLUM KURULUŞUNUN ÖZELLİKLERİ

Türk-İslam-Osmanlı toplumunun, bilinçli bir düşünle çağdaşlaşması akımının doğuşundan önceki kuruluşunun ne tür bir kuruluş olduğu bugün bile açık seçik kavranmış değildir. Düşün hayatının en yüksek düzeyinde bulunan aydınlar bile onu tanımlarken kimi kez feodal, kimi kez teokratik bir düzen olarak, kimi kez de ikisi birlikte olarak tanımlarlar. Gerçekte bu tanımlamaların ikisi de Osmanlı geleneğine, onun geleneksel niteliğine hem yabancı hem aykırıdır. Osmanlı rejimi ne feodaldir, ne de teokratik; hele hem feodal hem teokratik hiç değildir.

Fakat bu yanlış tanımlamaların yapılışının nedenleri vardır. Bu tanımlamaları yapanlar bunları Batı devlet ve din kurumlan tarihi ile tanışmaları sonucu öğrenmişlerdir. Aradaki farklara dikkat etmeden, Avrupa'daki durumun Osmanlı tarihi için de doğru olduğu sonucuna varmışlardır. Avrupa tarihinde feodal rejim, kapitalist ekonomi öncesi bir ekonomiye dayalı bir rejim olarak görülür. Liberal ve kapitalist olmayan, yani anayasalı devlet rejimi örneğinde olmayan Asya ve Afrika uygarlıkları modern çağda hep geri kalmış ülkeler olarak görüldüğü için bunlar gelişigüzel kestirmeden feodal olarak tanımlanırlar. Örneğin ekonomik düşün tarihinde Adam Smith'den John Stuart Mill'e kadar bunlann feodal toplar olarak nitelendirildiğini görürüz.

Halbuki feodal düzen kapitalist sistemden önce ancak Batı Avrupa'da, bir de Asya'nın uzak ve küçük bir parçası olan Japonya'da Önemli bir tarihsel döneme karşılıktır. Asya'da, örneğin Çin ve Hindistan tarihinde feodal düzene doğru eğilimli dönemler görülmüşse de bunlar büyük kara ordularına dayanan despotik imparatorluklarca yutulmuşlardır. Feodal düzende bulunan ülkelerde feodalizmden kapitalist liberal anayasalı hukuk düzenine geçiş (feodal düzenin egemen olduğu yerlerde) ekonomik, politik ve dinsel yaşamın her yanına egemen olan güççe merkezleşmiş imparatorluklar hiç yürümediğinden ilk çıkış aşaması olarak ancak rnerkezleşmiş mutlak monarşilerin doğuşu ile başlayabilmiştir. Mutlak monarkların, feodal düzenin geleneksel sınıfları ile olan çatışmaları boyunca, bir yandan ulus dediğimiz birimler gelişirken bir yandan da yasalı devlet rejimleri doğdu. Osmanlı düzeninden çıkma ve çağdaşlaşma süreci ise bundan farklı olmuştur. Gerçi, örneğin XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde İstanbul'da Padişah II. Mahmut, Mısır'da Mehmet Ali mutlak monark olma doğrultusunda görünürlerse de ikisi de birer Doğu tipi despot imparator olma eğiliminden kurtulamadıkları gibi ne biri ne de öteki ulus yapısında olan bir topluma ve o toplumda yeni doğmuş bir şehirli (burjuva) sınıfına dayanamamışlardır.

Despot sözcüğü eski Grekçe'den geldiği halde ne Eflatun'un ne de Aristo'nun devlet biçimleri arasında despotluk rejimi görülür. Çünkü onlar, eski Hellen dünyasındaki şehir devletlerinin rejim biçimleri ile ilgiliydiler. Aristo'nun eski Grekçe'de köle sahibi efendi anlamına gelen despot sözcüğünü Grekler-dışı Doğulu kavimlerdeki devletin adı olarak, ama sırf benzetme ereğiyle kullanması, yüzyıllar boyu Batı gözlemcilerinin yanılmalanna yol açmıştır. Feodalizme ve Roma kilisesi teokrasisine karşı savaşan ve gücünü en üstün yapan (Devlet Benim diyen Fransız kralı gibi) hükümdarların tutumunu eleştiren Aydınlanma dönemi düşünürleri, despotizm terimini, bunların hukuk ve akıl devleti olmayan idarelerine uyguladıklarından bu defa da despotizm hukuk kurallarından yoksun, tüm keyifle güdülen bir rejim anlamına gelmeye başladı. Şu halde despotizm ya da Padişahlık rejimini feodalizmden, teokrasiden, tiranlık yönetimlerinden ayırmak gerekir.[2]

Modern çağlarda Aristodan gelen bu terimin özünü doğru olarak tanımlayan Hobbes olmuştur. Ona göre devletin kaynağı zabt ve feth ile halk üzerine kurulan gücün miras gibi geçer oluşu, yani devletin bir baba mülkü sayılışıdır. İslam düşünürü ibn Haldun da, bizim bu eserde Padişahlık rejimi diyeceğimiz bu devlet biçiminin en doğru modelini ve tarihteki aşamalarını böyle tanımlamıştır. Bu modelde en önemli yan, en üstün politik gücün toplumdan çıkarılmış, hatta yabancılaştırılmış bir kul kütlesinin desteğine dayandırılmasıdır. Bu hem klasik Grek geleneğine, hem feodal Batı Avrupa geleneğine aykırıdır. Ancak feodalizme benzetilişi gibi, İslam tarihinde görüldüğü üzre, Halifelik ile Sultanlığın birleştirildiği yerlerde, teokrasiye benzer gözüken bir görünüşü vardır.

Osmanlı düzenini teokratik bir düzen olarak tanımlayış da yanlış ve yetersizdir. Teokratik düzenin en tipik örneği Roma Katolik Papalık devletidir. Bunda en üstün dinsel-politik güç yerinde oturan Papa'dır. Osmanlı düzeni ise bunun tersi olan bir biçimdir. Gerçi, dış görünüşte, Osmanlı Halife Padişahları ile Papalar arasında bir benzerlik vardır. İkisinde de en üstün güç sahibi olan makam feodal, şehirli, köylü ya da emekçi sınıflarını temsil etmez. Rejimlerinde böyle sınıflar da kabul edilmez. Papalar da Padişahlar gibi toplum sınıflarından sökülüp sahneye çıkan artistler gibi kılık değiştirdikten sonra içine girdikleri özel bir ocakta yükselerek Papa olurlar. Sınıfsal niteliklerini kaybetme süreci politik güç sahibi olmanın koşuludur. Kilise büyük bir ekonomik kurul durumuna geldiği zaman bile (yani ruhani bir kurul olduğu kadar cismani bir kurul durumuna geldiği zaman bile) onun ekonomisi ne feodal ne de kapitalist ekonominin kurallarının sonucudur. Bu rejime en uygun ekonomi "ahiret ekonomisi" ile "öteki dünya" üzerine spekülasyon ile elde edilen mali kaynaklar sağlama ekonomisidir. Bunların birincisi manastırlarda, İkincisi başkent Vatikan'da uygulanmıştır. Manastırlarda keşiş emeği ile yapılan tanm ürünleri özel mülkiyet değildi. Endüljans satışlarından sağlanan vergi ürünleri de özel mülkiyet değildi. Ancak, cismani feodal ekonominin güçlendiği dönemlerde ve ülkelerde Katolik kilisesinin ekonomisi de feodal ekonomi kurallarına katılmışsa da sonuçta feodal beylerle cismani krallarn rekabeti karşısında ekonomik gücünü onlara kaptırmak zorunda kalmıştır. Özellikle İngiliz tarihinde görülen Papa-Kral çatışmaları feodalleşmiş kilisenin ekonomik gücünü yok etme, İngiltere topraklarından sağlanan servetlerin Papalık hazinesine akmasını engelleme, kilisenin emlak ve gelirlerini krallık devletinin hazinesine çevirme amacı ile yapılmış eylemlerdir. Bugün de bu teokratik kilise devleti ancak kapitalist ekonomiye uymak sayesinde ve böyle bir ekonomiye dayanan devlete sosyalizm ya da komünizmin yayılmasını önlemeye yarama aracılığı sayesinde tutunabilmektedir. Dünyasal güçler karşısında saf dinsel niteliğini kendi başına sağlayamamaktadır. Sosyalist rejimlerin kurulduğu yerlerde Katolik kilisesi ancak dünya işlerinden elini çekme zoruna uyduğu ölçüde yaşayabilmektedir.

Osmanlı Halife Padişahlığı ise bir kilise ya da din hükümdarlığı değildir. O da feodal ya da kapitalist ekonomiye katılmamıştır. Bu iki ekonominin etkisi altına girdiği zaman da devlet mülkiyetine dayanan ekonomik gücünü

ve kaynaklarını birer birer yitirmiştir. Fakat Osmanlı Halife Padişahlık rejiminde, teokratik rejimin tersine olarak, din maslahatı değil, devlet maslahatı başta gelir. Din adamları devlet maslahatının, yani devlet gerekliliklerinin görevlileri (hukukçuları, öğretmenleri ve propagandacıları) dır. Bunlar ruhani bir gövde, bir ruhban corpus'u değildirler. En üstün bir ruhani otorite makamı da yoktur. Bu rejimde İslam dininin en üstün otoriteleri kadıasker ve şeyhülislamlardır. Bunların birincisi devletin en üstün kaza yani yargı otoritesi; ikincisi en üstün ifta otoritesi yani devlet işlerinde karşılaşılan bazı sorunlarda din hukukunun yargılarının ne olacağını yorumlama otoritesidir. Din adamları kendi aralarında İslam dininin bekçisi, koruyucusu, hatta halifesi oldukları inancını yaşatmış olmakla birlikte, gerçekte bu işte asla kendi başlarına (autocephalus) olma yetkileri olmamıştır. Böyle bir yetkiyi ancak devlet gücü kendilerini eyleme ittiği zaman uygulayabilirlerdi. Devlet işlerine karıştıkları çok olduysa da bu karışma inanç, doktrin ve dogma işlerinde değil devlet işleri üzerinde ve devletin ya isteği ile ya da güçsüzleşmesi yüzünden olmuştur. İnanç, doktrin, dogma sorunlarına karıştıkları zaman da bu sorunlarda ileri sürdükleri inançların yürümesi devletin desteklemesine, uygulamasına bağlı kalmıştır. İslam dünyasındaki devletlerin çoğunluğu Sünni akidesini uygulamışlardır. Böyle olmakla birlikte Sünniliğin reddi olan Şiiliği tutan az sayıda devletler de olduğu halde onlarda da hükümdar gerçek imam değil, onun yokluğunda devleti tutan dünyasal hükümdar olmuştur. Bu hükümdarlarda bile tam anlamıyla ruhani bir nitelik ve yetki yoktur. Osmanlı Halife Padişahlığı rejimi Sünniliği tutmuş olmakla birlikte, onun tarihinde Sünni, Hanefi ve Matüridi mezhep, hukuk ve ilahiyat türlerine aykın düşen kişiler çok olduğu gibi, bunlara karşı "rafızı" (heretic) olmaları yüzünden savaşılması ancak devletin lüzum gördüğü zamanlar, yani devlet maslahatına zararlı yanları ve eylemleri olduğu zamanlar olmuş ve bu işte ulema ancak bu açıdan görev yapmıştır. Ulemanın devlet ve dünya işlerinde kendi başına yargı yürütmek istemesi devlet gücünün çok aşıldığı zamanlarda olmuştur. Bir din devleti olarak İslam Devleti ideolojisini yürütmek Osmanlı tarihinde hiç görülmemiştir. Ulemanın bir politik akım karşısında bu dinsel bir iştir; bir doktrin ya da ilâliyat işidir; devleti ilgilendirmez dedikleri zaman da devlet adamları bunları hiç dinlememişlerdir.

Osmanlı devlet rejimi (Halife Padişahlığı) feodal ya da teokratik olmadığına göre onu nasıl tanımlayacağız? Onun en kısa tanımlanışını Batı Avrupa siyasa ve din geleneğinden farklı bir gelenekten geldiğini hatırlatmakla kavrayabiliriz. Bu siyasaca Doğu despotizmi, dince Sünni Halifeliği geleneğidir. Kimi Türk tarihçileri, İran, İslam ya da Bizans geleneği etkisi yerine yeni İslamlaşmış Türklerin Kutadgu-Bilig'de görülen politik ve toplum görüşünün geleneğini üstün görme eğilimindedirler.[3] Bunda yanlış bir yan olmamakla birlikte, Kutadgu-Bilig'de kendini belli eden devlet, toplum ve dünya görüşü daha geniş bir Asya dindevlet görüşü geleneğinin yalnızca bir çeşididir. Kimi kişiler İran etkisine önem verirlerse de onun için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Asya ya da Doğu din-devlet görüşü geleneği ulusal bir görüş ya da bir ırka özgü bir özellik değildir. Coğrafi ve militer iki koşulun gerçekleştiği yerlerde eğilim, despotik rejimlerin kurulması eğilimi olmuştur. Bu rejim en çok kara-

larda hızlı ve geniş ölçüde fetihlerin yapılabildiği yerlerde kurulur. Bu işi başaran kişileri sağlayan halkların hangisinin tarihine bakarsak onun yalnız onlara özgü bir şey olduğunu sanırız. Gerçekte ise bunu sağlayanlar İranlı, Arap, Türk, Afgan, Moğol kavimlerinden gelmiş bulunabilirler. Kurdukları rejimlerde de çoğu kez kendi ulusal asıllarını unuturlar, zaptettikleri halkların kültürüne girerler. Bunun en iyi örneği, Hindistan'da böyle devletler kuran doğu Türkleridir. Aslında bu tür politik rejim, yalnız Osmanlılara özgü de değildir. Dünya tarihinde bu siyasa türü Batı türünden daha yaygın olmuştur. Batı devlet Hıristiyanlık türü asıl, Doğu türü istisna değildir. Belki bunun tersi doğrudur. Bu türü Hıristiyanlık din çevresine girmiş ülkelerde bile görürüz. Tarihte en tanınmış iki örneği Bizans devleti ile Rus Çarlığıdır.

Bugün bütün dünyayı Batı Avrupa geleneği etkilemekte olduğundan, bu sayılan yerlerdeki tarihsel rejimlerden artakalan toplumların çağdaşlaşması Batı Avrupa siyasa türünün geleneğine göre yürümektedir ya da yürütülmektedir. Bu toplumların çağdaşlaşma çabalarının çok güç ve ağır yürümesinin, yolların sık sık şaşırılmasının başta gelen nedeni budur. Geleneklerine aykırı ve yabancı bir yönde yürümek zorundadırlar. Bu çağdaşlaşma sürecinde bu yönde giderken yalnız şaşıran değil, varlığını ya da benliğini yitiren toplumlar da görülmüştür.

Fakat bütün dünya ister istemez Batılılaşmak zorundadır. Bu yolda gitmeyenler varlıklarını yitirmekte, yok olmaktadırlar. Bu yolda gitmek isteyip de yolunu bulamayanlar ya da bu yolda gitmenin karşısında olan kişileri çok güçlü olanlar benliklerinden çok şey feda etmek zorundadırlar. Bunun en tipik örneğinin hikâyesi bu kitabın konusu olacaktır. Yukandaki yargının açık bir biçimde görüldüğü dönem, bu kitabın başlangıç noktası olacaktır. O noktadan sonraki dönemlerde bu anlayışın yöresinde bugüne değin süren çabaları, girişimleri, tartışmaları inceleyeceğiz.

Gene göreceğiz ki ister devlet, ekonomi, eğitim ve toplum kurullan alanlarında Batı'dan bir şey alarak eski yapının bir yanına onu takma girişimleri biçiminde olsun, ister kayıtsız şartsız her yanca Batılılaşma sloganı yürütülmesi biçiminde olsun bu Batılılaşma süreci, kolay ve tüm başarılı olmamıştır. Tarih sahnesinde yaşamasını istediği birimi İslam, Osmanlı ya da Türk birimi olarak tanımlayan kişiler arasında o bilimin yaşamasının Batı yönünde çağdaşlaşmasıyla mümkün olacağına inananlar içinde bunu ölmeden görmek mutluluğuna varan olmamıştır. Bugün yarım yüzyıllık yaşamını doldurmuş olan Cumhuriyet dönemi, kayıtsız şartsız Batılılaşma tezinin dönülmez sonucu olduğu sanıldığı halde, bu sürecin en kritik, en çapraşık, en sorunlarla dolu bir aşamasına vardığını görüyoruz.

SALTANAT, HİLAFET, GELENEK

Asıl konumuz Osmanlı Halife Padişahlığının din-devlet rejiminin incelenmesi olmamakla birlikte bu rejimden çağdaşlaşmaya doğru giden sürecin aşamalarını inceleyeceğimiz için bize işaret direkleri olacak bazı belli başlı yanları belirlememiz yararlı olacaktır.

Gerek Batılı gözlemciler, gerek çağdaşlaşma sürecinin sorunları içinde yaşayan Türk gözlemcilerin kendileri bunların başında Osmanlı kuruluşunun dinsel rengini gösterirler. Onu dinsel bir rejim olarak nitelerlerse de bu, çağdaşlaşma akımının başlaması ve hızlanması ile ortaya çıkmış bulunan bir görünüşün verdiği yanılgının ürünüdür. Çağdaşlaşma akımına karşı çıkan her tepki daima dinsel bir nitelikte görünür. Bu yüzden Batılı gözlemciler, Hıristiyanlık dininden başka bir dinde olan toplumlarda yenileşmeye karşı olan her davranışı dinin bir tepkisi olarak görme eğilimindedirler. Çağdaşlaşma süreçlerinin incelenmesinde kullanılan bilimselleşmiş terimlerin bile Hıristiyanlık geleneğinden gelme olduklarını görürüz.[4] Böyle bir eğilim çok defa doğru, ancak yanıltıcıdır. Çünkü geleneksel benliğini tehlikede gören her toplum ya da o toplumun içindeki tutucu güçler dine sımsıkı yapışırlar. Değişmeyen toplum yoktur, ama bu tür değişme ağır ağır oluştuğundan fark edilmez. Hatta, böyle değişmeler zamanla geleneğin parçaları haline gelirler. Fakat ansızın, sarsıcı, temelli ve özellikle kaynağı dışarıda sanılan değişmeler olduğu zaman toplumun tutucu kişileri bu çeşit değişmenin getireceği kokuları ilk fark eden kişiler olurlar. Değişme yanlısı ya da değişme aracı olan kişiler bunlara din giysisinden arınmış kişiler olarak gözükür. Bu yüzden tutucuların olumsuz davranışı gözükür gözükmez gözlemciler bunun bir din gereği olduğu sanısına kapılınlar. Batılı gözlemcilerin Hıristiyan olanları Hıristiyanlık dışındaki toplumları onların dinleri ile tanımlama eğiliminde olduklan için Batı uygarlığına karşıt her eylemin onların dininin bir gereği olduğunu sanırlar. Batılo olup da Hıristiyan olmayan (örneğin Musevi dininden ya da geleneğinden olan) gözlemciler ya da Hıristiyanlıktan kopmuş, resmi Hıristiyanlığa aykırı bir mezhepten olanlar gözlemlerinde daha üstün durumda bulunurlar. Bir yeniliğe karşı çıkan bir tepkinin, olaylan incelemeden ve tanımadan, dinden ya da din adamlarından geldiği inancı Türk çağdaşlaşma tarihinin ta başında Batılı gözlemcilerin yazılarında kendini göstermiştir.

Bu görüşün bir başka nedeni daha vardır. Osmanlı devleti, ilk Arap devletleri gibi İslam dininin yaratığı olarak kurulmuş almaktan ziyade, politik bir güç haline geldikten sonra ve bu oluşma ile Hıristiyan devletlere karşı İslam dininin yanını tutmuş olmanın ürünüdür. Osmanlı devletini kuran ilk Osmanoğullarının ve yanlarındakilerin Sünni Ortodoks Müslüman olduklarından bile şüphe eden tarihçiler vardır. Osmanlı devletinin bir Halife Padişahlığı haline gelmesi kuruluşundan ancak iki yüzyıl sonra olmuştur. Bundan önce İstanbul'un alınışı ile Osmanlı devleti bir dinler ve milliyetler topluluğu olan, bir imparatorluk haline geldikten sonra hükmü altına aldığı milliyetleri zorla ya da inandırarak Müslümanlaştırmadığı için din ayrımı (Musevi, Rum, Katolik ayrımları gibi) politik terminolojide daima yaşamıştır. Bu durum, Hıristiyan devletlere Osmanlı rejiminin dinsel bir rejim olduğu sanısını vermiştir ki bu, gerçeğin tam tersini yansıtır. Çünkü gerçek bir dinsel rejimde devletin dininden başka bir dine tanınma hakkı verilmez. Bir iki istisna ile, Hıristiyan devletlerin egemen olduğu ülkelerde değil Müslümanlara ya da Musevilere, hatta oradaki Hıristiyanlığın başka ya da yeni kollarından olan Hıristiyan halklara bile tanınma hakkı verilme-

miştir. Avrupa'da bunun en ünlü örneği XVII. yüzyıl Fransası'dır. Osmanlı politik rejiminde İslam hukukuna, İslam mezheplerine, Musa dinine, Ortodoks dinine aralarında politik hukuk açısından düzey farkları olmakla birlikte özel hukukça yer verilmiş olması bu rejime dinsel bir rejim görünüşü vermiştir. Gerçekte bu, dinsel olmaktan çok hukuksal bir durum görünüşüdür. Bu yanlış görünüş ve haksız görüş yüzünden (örneğin Tanzimat döneminde) göreceğimiz gibi birçok politik ve diplomatik kargaşalıklar doğmuştur. Böyle din kılığına giren olaylara karşı çıkan tepkiler de dinsel renkte tepkiler olur.

Çağdaşlaşma olayının incelenmesinde bize daha yararlı olacak kavram din kavramından çok gelenek kavramı olacaktır. Osmanlı rejiminin en önemli yanı, dinsellikten çok geleneksellikti r. Bu daha kapsamlı kavram hem din (yani İslamlık) hem de Hilafet Padişahlığı, Doğu despotizmi açılarını içine alan bir kavramdır. Birinci açıdan geleneksellik şöyle ifade edilir: düzen (Osmanlı deyimi ile nizam, âlem ya da nizam-ı âlem) Tanrı tarafından olduğu gibi konmuştur. Değişmez ve değiştirilmemelidir.

Olduğu gibi tutulursa sonsuz ömürlüdür (ebed-müddettir). İkinci açıdan bu tür devleti kanun-u kadim teorisi meşrulaştırır, yani onu Tanrı'nın koyduğu düzen yapar. Bu rejimin politik ilkesidir ve dinsel ilkesiyle kaynaştırılmıştır. İslam dini açısından böyle bir devlet meşru olmaktan uzaktır. Çünkü dinsel geleneğin değil, güçsel, politik, militer geleneğin bir ürünüdür ve hiç bir İslam düşünürü böyle bir siyasa gücünün din açısından meşruluğunu sağlamanın yolunu bulamamıştır. Bunlar düzen için devletin varlığını da gereksiz bulamadıkları için (bulanlar rafızi, heretic, hukuka karşı, bugünkü deyimle düzen aykırısı anarşist sayılmıştır) devletin kaynağının İslam dini dışında bulunduğunu kabul etmek zorunda kalmışlardır. Ancak bu devlet, İslam din ve hukukunu korur ya da uygularsa onun meşru olabileceğini kabul etmişlerdir. Osmanlılarda bu, kanunu kadim dedikleri ve kimin koyduğunu asla göstermeye gerek duymadıkları bir ilke ile temellendirilmiştir. "Kadim oldur ki anın evvelin kimesne bilmeyen" (Süleyman Kanunnamesi, Milli Tetebbular Mecmuası, cilt I, s. 98).

Bu iki ilkenin yol açtığı üçüncü bir ilke Max Weber'in Patrimonializm dediği yanı tamamlar. Yani Tanrı âlemin düzenini kurmakla kalmamış, o düzeni tutmak ve yürütmek için Padişahı seçerek onu yeryüzünde kendinin bir gölgesi, vekili, halifesi yapmıştır. Osmanlı Padişahları Peygamberlerin halifesi değil, Tanrı'nın halifesidirler. Peygamberin halifeliği Osmanlılardan önce bile çok tartışmalı ve su götürür bir sorun olmuştu. Bundan başka, Tanrı'nın seçmesi bir hak olarak Osmanoğullarının en büyüğüne geçecek bir mirastır; o, bir mülk gibi tevarüs edilir. Bu asla şüphe ve tartışma konusu olmamıştır. Padişahlık makamı bu inanca dayanır. Önemli ve geleneksel kutsallığı olan, Padişahın kişiliği değil bu makamdır. Bu kişiler arasında cahil olanlar, ahlaksız olanlar, hatta öldürülenler görüldüğü halde makamın meşruluğunu Padişah gücünün hemen hemen sıfıra indiği zamanlarda bile inkâr edecek cesarette bir güç çıkmamıştır. Onu, en son, Cumhuriyeti kuranların gücü inkâr edebilmiştir.

Bu ilkeleri kabul eden kişiler için normal ve ideal toplum düzeni süreli olarak dengelilik içinde duran toplumdur. Tann toplumun bölümlerini ayrı aynı yerlere koymuş, her birine verdiği görevlerle onlan yerlerine yerleştirmiştir. Bu topluma reaya yani sürü denir. Tann'nın seçtiği vekili ya da gölgesi bu sürünün çobanıdır. Hayatın kanunu değişme (inkılap) değil, (nizam)'dır. İdeal olan değişme, evrim, ilerleme değil, dengedir. Dengenin tecellisi adalettir. Bunlara aykırı olan her şey ihtilaldir, anarşidir; çünkü değişme (inkılap) bozulmaya (ihtilal haline) yol açan. Dengesi bozulan toplumlara kurtuluş yoktur.

Onun için Padişahın Tanrı'ca verilmiş ödevi âlemin nizamını, toplumun düzenini tutmaktır. Bu iş için ona bir dizi yardımcı hizmet görevlisi gereklidir. Bunlar devletin hizmet sınıflarıdır ve topu birlikte militer ve sivil bürokrasiyi oluşturur. (Osmanlı deyiminde askeri mutlaka militer demek değildir; devlet hizmetindekilerin hepsini kapsar).

Bizim araştırmamız açısından son derece önemli olan son yan burada kendini gösterir. Çünkü Osmanlı rejimini, Batı geleneğinden en çok ayıran, onunla en çok zıtlaşan ve çağdaşlaşma sürecinin en çapraşık işlerine yol açan özellik buradadır. Bu özellik devlet ile toplum arasındaki ilişkinin Batı geleneğinden olan biçimin tam karşıtı olan biçimde olması; yani Padişahlık devletinin yöneticileri olan hizmet sınıflarının toplum sınıflarını temsil eden kişiler olmamasıdır. Osmanlı devlet ve toplum görüşünün bu yanına göre devlet toplumdan gelmez. Devlet toplumun ekonomik çıkar sınıflarının çıkar gereklerine dayanmaz. politik egemenlik toplumsal köklerden gelmez; toplumun üstüne Tanrı tarafından (gerçekte fetih ve güç yoluyla) dışardan oturtulur.

Böyle bir görüş, sistemin saydığımız öteki ilkeleriyle tutarlılık içindedir. Batı geleneğinde ruhani egemenlikte (kilise devletinde) ya da cismani egemenlikte bu tutarlılık gerçekleşmemiştir. Çünkü en yüksek ruhani otorite, en güçlü olduğu sürelerde bile, bir dünya devleti yani bir toplum devleti olduğunu iddia edememiştir. Doğu modelinde olduğu gibi o da hizmet sınıflarını toplumdan yabancılaştırarak derlediği ve yetiştirdiği ruhban kitlesinden sağladığı halde, bu kitleyi dünya işlerinde (örneğin Haçlı savaşlarında) cismani hükümdarların "feodal beylerin, prenslerin, kralların) hizmetinde olmaktan kurtaramamıştır. Öbür yandan, cismani otoriteler de ne Tanrısal hak teorisi ile ne de hükümranlığın toplumsal sözleşmeden doğduğu teorisi ile memnulaştınlamamıştır. Birinci yolu denedikleri zaman karşılarına çıkar Tanrısal hukukun daha güçlü temsilcisi ile çatışarak; ikinci yolu denediklerinde de bilmeyerek doğa hukuku kuramına yol açarak kralların egemenlik iddiasını çürüten toplumdaki sınıfsal akımlar karşısında yetkilerinin sınırlandınlmasına yol açmışlardır. Batı'da parlamenter yönetim ve demokrasi din ve dünya despotluklannın bu çelişkileri karşısında doğmuştur.

Doğu geleneğinde ise (özellikle onun Osmanlı örneğinde) Padişahın mutlak egemenliği ne din adamlarının meşrulaştırmasına ne de feodal çıkar temsilcilerinin tanıyışına bağlanmıştır. Fakat bu egemenlik araçları doğal olarak melekler ya da din uleması olmayacağından yine de toplumdan

derlenmesi gerekir, ancak bu derleme sınıf, ekonomik çıkar, din ve ırk bölümleri düşünülmeksizin bunlardan en çok kopmuş ya da bunlara en kolaylıkla yabancılaştırılabilecek yığınlardan devşirip onlan en yüksek politik gücün hizmet sınıfları haline getirecek biçimde olacaktır. Osmanlı Kapıkulları ile Hıristiyan ruhbanı arasındaki benzerlik ortadadır. Osmanlı bütünlüğü döneminde bu benzerliğin farkına varan Batılı gözlemciler de olmuştur.[b] Fakat bu benzerlik yalnız dıştandır. Kapıkulu hükümdar iradesine kayıtsız şartsız bağlıdır, fakat o iradeyi uygulamada da kayıtsız şartsız güç sahibidir. Toplum sınıflannın yüklendiği bir çok yükümlülüklerden bağışıklıdır. Ne memurdur, ne de vatandaş; ne doğal hakları vardır, ne de toplum ve ekonomik fonksiyonları. Yalnızca devlet yönetiminin yürütme, Padişaha hizmet etme sınıfıdırlar. Bundan ötürü bunlar askeri bir sınıf sayılmışlardır; fakat bu sözcük bugünkü "asker" sözcüğünün tam karşılığı değildir. Sadece politik yetenekleri olan kişiler anlamına gelir (bundan ötürü burada bugünkü anlamdaki askeri terimi yerine bilerek militer terimini kullanıyoruz.) Kimi bu yetenekleri doğrudan doğruya savaş hizmetiyle, kimi kalem hizmetleriyle, kimi savunma koruma ve savaş sanayii hizmetleri ile görür.

Çağdaşlaşma sürecinin, Osmanlı rejimini ilk önce bu yanından vurması bu yüzden nedensiz değildir. Çünkü Osmanlı düzeninin ebed-müddet olması düşüncesinden doğan bu yönetimi, toplumsal değişmelerden (Osmanlı deyimi ile inkılâbat-ı zaman'dan) hiç etkilenmeden yaşayamamıştır. Bu bölümde ele alacağımız dönemden (yani XVIII. yüzyıldan önce, XVI. ve XVII. yüzyıllarda toplumda dış ve iç etkenlerle ortaya çıkan değişiklikler, toplumdan bu denli bıçak kesimi ayn tutulan hizmet sınıflannı Padişah otoritesinin kayıtsız şartsız kulu olmak niteliğinden uzaklaştırmış, hatta bazı bölümlerinde (örneğin Yeniçerilik örgütünde) topluma bulaşmış bir duruma getirmişti.

Buraya kadar saydığımız özelliklerin hepsi bu eserde inceleyeceğimiz çağdaşlaşma sürecinin baskısı altına girecek olan yanlardır. Yarım yüzyıllık tarihi olan Cumhuriyet rejimi. Türk toplumunu Osmanlı rejiminin tam tersi olan bir yöne çevirmenin kesin başlangıcıdır.

Bu başlangıç, incelenmesini XVIII. yüzyıl başında başlatacağımız çağdaşlaşma sürecinin ön döneminin sonudur. Öyle olduğu halde, ekonomide, siyasada, kültürde toplum ile devlet arasındaki bağlantıların Batı modeline uygun biçimde düzenlenmesi bile kesin biçimini alamamıştır. Burada incelenecek olan ön dönemde (XVIII. yüzyıl başlarından XX. yüzyıl başlarına dek) iki yüzyıl boyunca, Osmanlı sisteminin ilkelerinin birer birer aşındığını göreceğiz. Tanrı düzeni kavramı yerine tabiat düzeni kavramı gelecek; toplum dışında ve üstünde devlet anlayışı yerine sınıflara ve onların arasındaki çatışmalara ve uzlaşmalara dayanan yasal devlet (hukuk devleti kavramı gelecek; gelenek, kavramı yerine ilerleme (terakki) kavramı gelecek; denge kavramı yerine devrim kavramı gelecek; toplum sınıflannın oldukları yerde kalmaları ideali yerine kişilerin toplumsal yapıdaki yerlerini sınıfsal bölünüşlere göre elde etmesi olayı çıkacaktır.

Görüş ve kavramlardaki bu evrimlerle devlet ve toplumun gerçekte olan değişmelerinin baş başa gitmediğini de göreceğiz. Görüşlerin ve kav-

ramların kuşaktan kuşağa gelenek olarak geçmesi yerine düşünün kişilerin yaratıları olması ölçüsünde gerçekteki evrimiyle düşün planındaki evrim arasındaki farklılık da artacaktır. Bu, yalnız bir farklılık olmakla kalmayacak; başlıca iki biçimde gözüken çelişkilerle de at başı gidecektir.

Bu çelişkilerin birincisi devleti ve toplumu eskiden olduğu gibi tutmak ya da eskiye döndürmek amacı ile yapılan girişimlerin çok kez buna değil, onun tersine yol açması olayıdır. Özünde tutucu ya da gerici olan bazı girişimler (bilmeden) değiştirici, bozucu, ya da ilerici sonuçlara yol açabilecektir. III. Selimden II. Abdülhamid'e kadar, birçok Osmanlı Padişahı, sırf toplumu Osmanlı geleneğinin gerektirdiği halde tutma kaygısıyla girişikleri işlerle bilmeden değişmeye dönük eylemlerde bulunmuşlardır.

Çelişkilerin göreceğimiz ikinci örneği, yukarıda saydığımız eski yanların karşıtı olan yanların düşün alanında ileri süren kişilerin hemen hiç birinin tutarlı bir biçimde eskiye karşı yeni ya da yeniye karşı eski yanlısı olamamalarıdır. İster kişi olarak ister düşün akımı olarak düşün alanında tüm tutarlı, çelişkisiz olanına rastlayamayacağız. Osmanlı-Türk düşün alanında toplumsal varlığın ulaşacağı ileri durumları görebilen, onları kavramlarla anlatabilen yüksek ölçüde düşünürlerin gelmemesi bundandır. Bu, ancak geleneksel düşün biçimlerinden ve kavramlarından kurtulunduğu ölçüde olabilir. Bu da, düşün özgürlüğünün varlığı derecesine bağlıdır. Osmanlı gelenekselliği, düşünce alanındaki kişilere bu yönde çok dar bir olanak bırakmıştır. Bu olanak sınırlarının genişlediği dönemlerde de düşünürler kendi kafalarında daha ileriyi göremeyecek kadar geleneklerin etkisinden kurtulamadıklarını göstereceklerdir. Yüksek plandaki Batı düşünürleri bu alanda ta Hıristiyanlık öncesine dek giden zamanlardan kalma bir düşün evriminin yarattığı şaşırmalardan aynı ölçüde yararlanmamışlardır. Bir Namık Kemal'in yerine bir J.J. Rousseau olsaydı acaba bir J.J. Rousseau olabilecek miydi?

Bu Doğu geleneğinin son mirasçısı ve temsilcisi olan Osmanlı rejiminin büyük Asya geleneğinin İslamlaşmış türü olarak Batı geleneğine en yaklaşmış hatta onun alanına kadar girmiş bir çeşidi oluşu da, bundan sonraki bölümlerde inceleyebileceğimiz çağdaşlaşma sürecinin zikzaklarını izleyişimizde göz önünde tutmamız gerekecek olan paradokslardan biridir. Osmanlı devleti Batı geleneğinin kapı komşusu olduğu halde, hatta tarihinin başında ondan etkilenmiş de olduğu halde, Batılılaşma anlamında çağdaşlaşması tarihinin sonuna dek olamamıştır. Halbuki Avrupa'dan çok uzakta olan, Örneğin Japonya gibi bir Uzakdoğu ülkesi için bu, çabuk ve kolay olmuştur. Bir politik güç ve örgüt olanak kolonyalizm aşamasına varan Avrupa devletlerinin hükmü ya da işgali altına girmemiş olduğundan Osmanlı rejiminin ekonomik yanları bozulduğu halde politik yanları bozulmamıştır. Avrupa ekonomik güçlerinin baskısı altında bu sistem ancak santim santim ödünler vererek gerilemiş; Avrupa politik baskıları başladığı zaman ise, tuhaf bir biçimde, her Batılılaşma girişimine karşın Osmanlılık yanları daha da güçlenmiştir. Avrupa devletleri Osmanlı ekonomisini kendi çıkarlarına göre değiştirme isteğinde hiç şaşmadıkları

halde onun politik ve kültürel anlamda çağdaşlaşmasıyla hiç ilgilenmedikleri gibi içişlerine karıştıkları zamanlarda da bunu yapmayı istememişlerdir. Çağdaşlaşmış bir devletin siyasası altındaki bir toplumun ekonomisine hükmedemeyeceklerini biliyorlardı.

Türk çağdaşlaşma sürecinin evrimini incelerken bu noktalara göre gözlemlerimizi yaptığımız zaman alışılmış anlayışlardan farklı bazı anlayışlara vardığımızı hayretle göreceğiz

BATI AVRUPA VE OSMANLI DEVLETİ

Geleneksel düzendeki bozuluş ve çözülüş nasıl başladı? Hangi nedenlerle oldu? Bu bölüm ekonomik ve toplumsal düzeyde olmaktan çok, düşün düzeyindeki görünüşlerle ilgilenecek bir inceleme olacağından bunların doğrudan doğruya temel nedenlerine inmeyeceğiz.

Türk-Osmanlı devlet-din karması görüşünün kaynakları, çoğun Doğu geleneğinden, bir kısmı da Batı geleneğinden geldiği için (her ikisi de oldukları gibi değil, değişikliklere uğrayarak geldiğinden) konuya bu iki yandan bakarak gireceğiz.

Görüş salt İslamlık kaynağından çıkma değildir. Osmanlı devletinin kuruluşuna dek geçen zaman içinde, İslamlık kaynağı sırf bir din kaynağı olmaktan çoktan çıkmış bulunuyordu. İslamlığın iki ana kaynağı olan Kitap ve Sünnette bir politik rejime temel olacak bir görüş yoktur. İslamlığın ilk taşıyıcısı olan Arap kavminin kurduğu ilk krallık (Emevi Krallığı) kuruluncaya değin Müslümanlar arasında politik sorunlarla anlaşmazlıklar çıkmıştı. Bunlardan en önemlileri, krallık devletine karşı çıkan Harici ve Şii görüşleri olmuştur. Fakat ne birincinin din açısından devlet görüşü, ne de Şii'lerin dinsel devlet görüşü, zamanlarının koşulları içinde gerçekleşme gücü kazanacak bir açıklık taşıyordu. Daha çok dindar, saf kişilerin bağnazlığı ile doğan bu iki akım bir devlet ideolojisini geliştirme, bir devlet kurma şansını bulamadı. Haricilik daha o zamandan bazı bölgelerde küçük teokratik cumhuriyetler ya da aşiret prenslikleri kurma gücünden öteye gidemedi. Şiilik ise bu kadarını da yapamadı. İran'da Safevilerin Şii bir devlet kurması zamanına dek Şiilik bazen gizli, bazen açık yaşayan, fakat daima politik güçlerin baskısı altında kalan spritualist bir sekt olarak kaldı. Böyle olmakla birlikte, ona karşı olan ve zamanla Sünnilik adıyla tanınan resmi politik, hukuksal din görüşü üzerine hayli etkisi olduğu gibi kendinden daha aşırı hatta devrimci olan kanadına da etki yaptığı halde her ikisi tarafından da bir devlet temeli olarak alınamadı. Bu aşırı kanadın kurduğu devletlerde (İran'da İsmaili devleti, Mısır'da Fatımi devleti) devlet olur olmaz devrimci görüşünün tersine despotik devlet biçimini aldı.

Bu bize gösteriyor ki devlette. İslamlık ya da İslamlıkta devlet olabilmesi için İlahiyatçıların ve hukukçuların (fakihlerin) önünde tek bir yol vardı: İran uygarlığı yolu ile Ön-Asya'da tanınan despotik Padişahlık devletini İslam açısından meşrulaştırmanın yolunu bulmak. Onlar daha bu yolu bulmadan önce, Emevi krallığının yerine Asya-İran despotik devlet sisteminin yeni bir mo-

deli olan Abbasi devleti (Hilafet devleti) kurulmuş bulunuyordu. Bu devletin İslam açısından kendi niteliğini bulma çabaları sonucunda ilahiyat ve hukuk alanındaki din düşünürleri (örneğin bunların en büyüğü olan Gazali) bu meşrulaştırmanın İslamlığa en uygun olanını geliştirdiler: İslam devleti Kur'an ve Sünnete göre ruhani dinsel bir Hilafet değil, askeri güce dayanan Saltanat devleti olabilirdi. Devletin başındaki hükümdar kılıcının gücüyle kurduğu ya da yürüttüğü devleti İslam inanç ve hukukuna göre yürüttüğü takdirde bu, onun Tanrı tarafından hem halife hem hükümdar olarak seçilmiş bulunduğunun kanıtı olarak kabul edildi. Kuşkusuz, Tanrı İslam topluluğunun başsızlık ve anarşi içinde yaşamasını istememişti. İnanç üzerine değil de, çıplak güç üzerine kurulu despotik devlet de olsa Haricilerin, Şiilerin, İsmaililer'in güçsüz, gizli ya da anarşist din cemaati topluluğuna böylesi üstündü.

Selçukluların kurduğu devlet, bunun ilk olanı değilse de en önemli, en büyük olanıdır. Hilafet devletine karşı Saltanat devletinin ilk gelişmiş örneğidir. Osmanlı devleti de bunun daha ileriye götürülmüş, daha da büyütülmüş bir modelidir. Ağır bir tempo ile giden bu despotik Padişahlık devletinin gelişmesi süreci Osmanlılara, belki Moğollardan gelen etkilerin de katılmasıyla aşırı bir üstünlük duygusu vermiştir. Aynı duygu İstanbul'u alarak mirasçı oldukları Bizanslılarda da vardı. Bizanslıların Batı ve Hıristiyanlık dünyasının en üstün efendisi oldukları inancı Osmanlılara da geçti. Osmanlı devleti Bizans'ın çöküş ve dağılışının geriye bıraktığı öğeleri kolaylıkla içine alabilmiştir. Kurulan rejimin en önemli öğeleri şunlardır: a) Halife-Padişah; b) Bağımlı hizmet sınıfları (kapıkulları) yani hükümdarın toprakları üzerindeki reayayı zabıta ve devleti vergi gelirleriyle beslemeye memur timar başkanları ve (bunların feodal bey yetkilerini kazanıp da reayayı doğrudan doğruya kendilerine bağımlı yapma gücünü kazanamamaları için) hükümdarın iradesine adanmış yeni bir ordu (Yeniçeri kul ordusu) c) Devletin maliyesini ve yönetim mekanizmasını yürütecek bürokrasi.

Osmanlıların bu temel kuruluşları geliştirmekte oldukları bir zamanda yaşayan ve İslam dünyasının en büyük tarih düşünürü olan İbn Haldun, Osmanlıların sonradan tamamladığı bu rejimin daha basit modellerinin Emevi krallığı zamanından beri bütün İslam tarihinde birbiri ardınca tekrarlanan devlet biçimi olduğunu tespit etmiş bulunuyordu. İslam dünyasındaki despotik devlet rejiminin kurallarını onun zamanına dek birçok yazarlar da daha parçalı bir biçimde işlemişlerdi.

Görüyoruz ki, Osmanlı devletinin bir Doğu'dan, bir de Batı'dan gelme iki kaynağı vardır. Birincisi nasıl ilk, orijinal İslam kaynağı değilse ikincisi de o zaman (XIV. yüzyılda) doğmakta olan modern Batı değildi. Yeni Avrupa, Fatih'in İstanbul'u aldığı sıralarda doğmağa başlamış, Kanuni Süleyman zamanında kendine özgü yönünü ve rengini almış bulunuyordu.

Bunu düşün planındaki bir olayla, yeni Avrupa'nın gelişmesinde birinci derecede etkisi olan bir olayla belirleyebiliriz: Fatih'in İstanbul'u kuşatması sıralarında Avrupa'nın göbeğinde Gutenberg ilk basacağı kitabı hazırlıyordu. Üç yıl uğraştıktan sonra 1456'da ilk kitabın basılışı bitti. Eğer basmacılığın yol açtığı olaylardan biri olan dinde uyanış hareketini ve Mar-

tin Luther'in İncil'i Almanca'ya çevirmesini (1519) Roma kilisesine karşı gelişi olarak alırsak, bu da II. Bayezid (1481-1513) ve I. Selim (1512-1520) ve Kanuni Süleyman (1520-1566) zamanlarına rastlar. 1500'de 60'tan çok Alman şehrinde matbaa açılmış bulunuyordu. Yalnız XV. yüzyılda Avrupa'da 1700 matbaa kurulduğu, 15-20 milyon kitap basıldığı tahmin edilmektedir.

Bu olayların bize anlattığı şey yeni Batı'ya yanı başında olduğu halde Osmanlı geleneğinin yabancı ve aykın kalmış olmasıdır. Fakat Osmanlı sisteminin yabancısı ve aykın bulunduğu bu yeni Batı uygarlığı ile hiç ilişkisi olmamıştır denmesine de olanak yoktur. Tersine, bu yabancılığa ve aykırılığa karşıt bir biçimde geniş bir ilgi alanı ortaya çıkmıştır. Osmanlı düzeninin bozulması da bu ilişkilerin etkilerinin sonucu olmuştur.

Osmanlıların, Asya, İslam İran, Selçuk, Moğol ve Bizans geleneklerinden aktanlan üstünlük duygusu, âlemin hükümranı olma misyonu o denli güçlü idi ki ona ne ruhani İslam Halifeliği, ne Şiilik, ne Bizans sonrası Rum dünyası meydan okuyabilmiştir. Tersine, çoğu onlar tarafından desteklenmiştir. Osmanlılarda bu halkların tahammül edemeyecekleri iki şeyin ikisine de aykın olan yanlar bulunuşu bu destekleyişe yol açmıştır. Bunlar teokrasi ve feodalizmdir. Osmanlı düzeni ne bir teokrasi, ne de feodal bir düzenin gelişi bu halklar için bir kurtuluş oluyordu. Bunların desteklemeleri, devlet yönetimi alanında o denli ileriye gitti ki Osmanlı Devleti sonunda bir Türk devleti olmaktan çıktı; Osman ailesinin zaptı altına giren Türk'ten başka Yakındoğu ve Balkan halklarından devşirilmiş kişilerin devleti durumuna geldi.

Bu çeşitli kaynaklardan derilmiş olan Osmanlı yöneticileri devletlerini iki kıtanın, iki denizin, iki dinin, iki âlemin efendisi olmaya aday sayacak aşırı bir büyüklük duygusu geliştirdiler. Kendi açılarından böyle bir duyguda haklı görünüyorlardı. Osmanlı devleti, Asya despotik sistemler serisinin en son doruğu olmuştu. Doğmakta olan yeni Batı'da bu duyguyu kıracak dinsel, politik, hatta ekonomik bir güç yoktu: XVI. yüzyılın ortalarına dek o zamanki Hıristiyanlık Avrupası'nın asıl gövdesi olan Katolik dünyası Kanuni Süleyman döneminin gücü karşısında ezilmek tehlikesiyle bile karşı karşıya idi. Yeni Batı Avrupa ve Akdeniz dışına sıçramamış olsaydı o zaman Türk tehlikesi dedikleri olayın korkulan sonucuna uğrayabilirdi. Miliier tutumlarına bakılırsa Osmanlılar da buna inanmış görünürler.

Böylece, XVI. yüzyılın sonlarına dek yeni doğan Avrupa'nın etkisi duyulmamıştır. XVII. yüzyılın sonlarına dek düşün düzeyinde de böyle olduğunu görürüz. Örneğin, 1572 ile 1650 arasında yaşamış olan tarihçi İbrahim Peçevi, içinde Erdel'li (Transylvania'lı) ve Unitarius akidesinde olan kişilerin (bunlardan aşağıda İbrahim Müteferrika dolayısıyla söz edilecektir) getirdiği ünlü matbaacılar bulunan Peç şehrinde doğduğu, orada yaşamının son yıllarında tarihini yazdığı, Macar tarihçilerinin eserlerini bildiği kendi tarihinde Avrupa'da kitap basma sanatının yayılması üzerine olumlu sözler söylediği halde (üstelik kitap basma sanatı İstanbul'a ve Selanik'e Müslüman olmayan topluluklar arasına da girdiği halde) Müslüman Osmanlı yazı hayatında 280 yıldan fazla süre yeni sanatın hiç bir etkisi ol-

mamıştır. Peçevi'nin zamanında matbaacılığın Avrupa'ya yayılmış olmakla kalmayıp Amerika'ya ve Rusya'ya da geçmiş bulunduğunu şu tarihlerden izleyebiliriz: Matbaacılık 1464'te İtalya'ya; 1465'te İsviçre'ye; 1473'te Fransa ve Hollanda'ya; 1473'te İspanya ve Macaristan'a; 1467'de İngiltere'ye; 1481'de İstanbul Musevileri arasına; 1483'te İsveç'e; 1528'de (kesin olarak) İstanbul'a (Musevilere); 1539'da Meksika'ya 1563'te Rusya'ya yayılmıştır.

Bu yüzyılın başında Batı Avrupa'daki gelişmeler, politik alanda olmaktan çok ekonomik alanda Osmanlı imparatorluğuna (para ve fiyat devrimi biçiminde) çarptığı halde bunun yarattığı bunalımın bu çarpmanın sonucu olduğu XVIII. yüzyılın başına dek kimsenin aklına gelmemiştir. Batı, hatta Avrupa diye tanınan bir dünya birimi Avrupa'nın kendisinde bile yoktu. Osmanlılann, "kefere" sözcüğü altında topladığı Avrupa halklanna ve devletlerine karşı (eskiden Bizanslılarda olduğu gibi) üstünlük duygulan o denli aşın idi ki bunlann ticaret temsilcilerine kendi ekonomilerinin ve politik örgütlerinin temellerini etkileyecek imtiyazlar vermekte sakınca görmedikleri gibi timar sisteminin, kapıkulu örgütünün, bürokrasi ve maliyenin altüst olmasının XVIII. yüzyıl Avrupası'nın ekonomik etkilerinin sonucu olduğunu sonuçları Önden görecek güçte bir anlama olmamış, bu yüzden, bu sezişe karşın, eylem yönünden başarılı bir giriş olmamıştır. Bunun başlıca nedenleri padişahlık sisteminin ekonomik görüşünün yeni ticaret sınıfının etkisiyle yürüyen merkantil hükümetlerin görüşünün tersine olan bir görüş olması; Osmanlı devletini yöneten Balkanlı devşirmelerle Kafkaslı kölelerin Batı Avrupa'ya yabancı kişiler olması; nihayet Osmanlı devletinin (O zamanki İspanya gibi) hâlâ Akdenizli (mediterranio-centric) bir devlet olmasıdır.

Yeni Avrupa dünyasının bu farkına vanlmayan çarpışı, geleneksel rejimde öyle bir altüst oluş (Osmanlı deyimi ile öyle bir ihtilal) durumu idi ki, XVII. yüzyılın yarısından sonra Osmanlı yazarlan bunun gelip geçici bir bunalım olmadığını kavradıklan: zaman devlet gövdesini yoklayınca en önemli organlannın asıllannın tersine döndüklerini gördüler. Bunlar, geleneksel devlet yapısında birer ur durumuna gelmişlerdi. Sonucu doğru teşhis ediyorlar, fakat bu kanserin nedenlerini bilemiyorlardı. Hastalıkları anlamak için eski kaynakları, eski kanunları incelemeye, bunların unutulmuş olanlannın tozlarını silkip ortaya çıkarmaya, geleneğin yolundan sapıldığını bu geleneğin ancak sözünü bilen Padişahlara ve devlet adamlarına anlatmaya çalıştılar.

XVII. yüzyıl sonuna dek Osmanlı yazarlannın bu yolda arka arkaya yazdıkları yazıları bozulma (ihtilal) ve ıslah ya da tanzim literatürü olarak nitelendirebiliriz. Fakat bu yazarlar bir yandan Padişahtan yeniçeri askerine dek, reayadan ulemaya dek bütün geleneksel organların yerlerinden çıktığını, işlemlerinin bozulduğunu gösterirken aynı zamanda geleneksel düzenin bir anatomisini de yapıyorlardı. Geleneksel sistem hakkındaki bilgilerimizin çoğunu bunlara borçluyuz. Bugün bizim bilimsel açıdan işimize yarayan bu bilgiler o zamanın adamlarının işine yarayacak bir yenilik taşımıyordu. Çünkü bunlar, bunalıma son vermek için eskiye dönmekten başka bir yol göstermiyorlardı. XVIII. yüzyıl başına değin yeniye doğru hiç

bir fikir yoktur. Gelenekçi bir düşünde yenileşme, çağdaşlaşma kavramları olamaz. O düşüne göre, hiç bir değişme iyiye götürmez; ancak bozulmaya götürürdü. Islah, ancak eski düzene dönmekle mümkündü.[6]

Bu görüş ve onun zaman zaman harekete getirdiği girişimler XVII. yüzyılın sonuna değin sürdü. Sürdükçe, eski düzene dönüleceğine ondan daha da uzaklaşan biçimlere doğru gidiliyordu. Ayrıca, uzaktan barış ve ticaret yolu ile etki yapan Batı'nın etkileri, Osmanlı egemenliğinin yayıldığı alanın yanı başındaki ülkelerde de uyanmalar yaratmaya başladı. Osmanlı egemenliğinin altında olan Balkanlar'ın ve Karadeniz'in yukarısındaki iki devlet (Avusturya ve Rusya) ile yapılan savaşlar, o egemenliğin alanını tutundurmak amacı ile yapıldığı halde barış ve ticaret yoluyla Batı'dan gelen etkilerin çürümekte olduğu iç yapıdaki mali ve militer sakatlıklar yüzünden kayıtlarla sonuçlanmaya başladı.

Bundan ötürüdür ki dış dünyaya karşı tutum değişikliği içerden bazı yenilikler (ıslahat) yapılması gerekliliği bu savaşların sonuçlandığı iki barış antlaşmasından sonra anlaşılmıştır. Bunların birincisi 1699'da yapılan Karlofça Antlaşması, ikincisi 1718'de yapılan Pasarofça Antlaşması'dır.

NOTLAR

1. Bu konunun daha geniş tartışması İçin bkz. Berkes, Archives, 65-72.
2. Bkz. Koebner, 275+302; Venturi, 133-142.
3. Bkz. inalcık, Reşit Rahmeti, 259-271; Kafesoğlu, TED, 138.
4. Berkes, a.g. yazı.
5. K. Süleyman zamanında Alman İmparatorluğu elçisi Busbecq Yeniçerilerle keşişler arasındaki benzerliğe değinir: Mektuplar, 1, 88.
6. Berkes. "Islah" E.T. (2).

OSMANLI DEVLETİNDE LAİKLİK HAREKETLERİ ÜZERİNE*

İLBER ORTAYLI

Osmanlı devletinin toplumsal, idari ve siyasi düzeninin laik olup olmadığı çokça tartışılan bir konudur. Bu tartışmanın yanı başında Osmanlı devlet ve toplum hayatında zamanla doğan önemli gelişmelerin yarattığı hukuk, yönetim ve toplum düzenindeki değişmeler sonucu ortaya çıkan ikileşmeler çoğu gözümüzden kaçtığı gibi, toplum düzeni ve kurumlardaki değişmeleri bu açıdan yeterli biçimde inceleyemediğimiz de söylenebilir.

Osmanlı toplum düzeninin laik veya şer'i olduğu konusundaki tartışmalara girmeden önce laik kavramından ne anlaşılması gerektiği üzerinde durmalıyız. Laique, Laicusladini, kavram olarak ruhban sınıfına ve ruhaniyete ait olmayan düşün ve yaşam biçimini ifadede kullanılan bir deyimdir. Genel sanının tersine dünyada laik tutumlu din yoktur. "Tanrı'nın hakkı Tanrıya, Caesar'ın hakkı Caesar'a" diyen Hıristiyan dininin temelde böyle bir felsefe ve toplum tarzı üzerine kurulmadığı ve dini toplumun, Avrupa tarihinin uzun yüzyıllarını kapsadığı açıktır. Barbar akınları sonunda Avrupa, yeni bir dönem ve düzene girdi. Roma imparatorluğu yıkılmıştı ve barbar kabilelerin, kabile düzeni kıtada yeni bir otorite kuracak örgütsel yapıdan uzaktı. Barbarların kurdukları yeni imparatorluğun yönetim düzenini, hiyerarşi ve hukuki mevzuatını belirleyecek tek güç, Roma geleneğini devam ettiren kilise örgütü idi. Burada Avrupa tarihinin gelişimini saptayan bir özellikten söz etmek gerekir. Görünüşte Roma kilisesinin hiyerarşisi yeni germanik topluma egemen olmuş gibi görünüyorsa da, işin aslında germanik geleneğin temelde bir değiştiren ve devindiren etkisi vardı. Avrupa tarihinin kavimler göçü sonunda oluşumunu saptayan bir ikilem söz konusudur burada.... Hegel Hellen-Hıristiyan Avrupa'nın oluşumunu betimlerken; Barbarların (ona göre germanik dünyanın) Roma dini ve müesseselerini ve hiyerarşisini tamamlanmış olarak aldıklarını, yani kabul ettikleri Hıristiyan dininin konsüller ve kilise babaları tarafından çoktan şekillendirildiğini belirterek, "bu nedenle dış görünüşte germen dünyası Roma dünyasının bir devamı gibi görünse de, aslında germen dünyasında yeni bir tin (Geist) var-

---

* Bu bölüm "Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine" Prof. Ü.Y. Doğanay'a Armağan, (İstanbul, İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Yayını, 1982), s.495 yazarın izniyle alınmıştır.

dı. Bu tin dünyayı yenileyecek tindir ve ondaki öznelliğin direnişi esasta mutlak bir değişikliğin meydana gelmesi demektir. Germen kavminin bünyesindeki ılımlı kaygusuzluk, öznelciliğe dayanan bir sadakat, (yani mevcut kurumların özüne ve meselelere karşı lakayd kalarak, görünüşte bir sadakat) ve Roma hiyerarşisinin bu ölçüler içindeki konumu ve değişimi, Avrupa tarihinin evrimini sağlayan iki zıt unsurdu."[1] Böylece kilise ve devlet bir karşıtlık ve bir beraberlik, ama aynı zamanda da bir yol ayrılığı içinde gelişmelerine devam etmişlerdir. Gerçekten de Carolus Magnus 800 yılında Papa'nın elinden taç giydiğinde,* dünyevi otoritesini, ruhani elitin düzenleyeceği kurallarla birlikte ve onlara rağmen (veya onlan istismar ederek) kullanacağını düşünüyordu. Kilise eğitimi, hukuk hayatını ve toplum ideolojisini belirlemeye başladı. Bir müddet sonra bu gelişmeler, kiliseye karşı germanik lakaydi ve gösterişteki sadakatin devamını imkânsız kıldı. Avrupa'nın toplumsal örgütlenmesi, inevestitur kavgasını kazanan kilise tarafından yerine getirilmeğe başladıkça devlet kilise çatışması arttı. Bu uzun mücadeleyi burada özetleyecek değiliz. Ama laiklik Avrupa kıtasında kanlı kavgalarla tarihte ilk defadır ki bir toplum ve yönetim düzeni olarak ortaya çıkacaktır. Hem de bu gelişme ancak yakın zamanlarda tamamlanacaktır.

Germanik bünyede varlığı ileri sürülen bu özgürlük ve doğal laisizm, modern anlamdaki laik düzene inkılap etmesi için uzun zaman geçmesi gerekti. Tanmın zenginleştiği, manifaktürün geliştiği ve şehirleşme denen olayın başladığı Avrupa'da milli pazar ilişkileri de yoğunlaştı. Gelişmenin bu safhasında Avrupa hayatının, yeni Avrupa insanının ilişkilerini düzenlemek yeni bir hukukçu metotla mümkündü. Bu nedenle XIII. ve XV. yüzyıllar boyu Avrupa dünyasında laik hareketin başını ne Hussitlerne Unitarist kilise mensuplan, ne Balkanlardaki Bogomiller ve, hatta İtalyan Rönesansının Pietro Pomponazzi'si ve benzerleri değil, düpedüz hukukçular çektiler. Almanya'daki kilise çevrelerinin eski düzeni sessizce ve sabırla kemiren bu yeni Romanistler için "Juristen sind böse Christen Hukukçular kötü Hıristiyanlardır" meseli bunu göstermektedir. Bu devirde Justinianus'un kodifikasyonundan sonra Glossatörler döneminde sadece şerh ve ezber geleneği ile sürdürülen Roma hukuk kaynaklanna yeni bir anlayışla yaklaşıldı. Roma hukuk sisteminin p r i n c i p i a ve kurumları etüt edilerek bu ilkeler ışığında yeni hayat düzeninin sorunlannı çözmek ve ilişkileri düzenlemek yoluna gidildi. Hukuk düzeninde gerçek kişi esas alındı. Bu standartlaştırma ve kodifikasyonu kamu kurumlanndaki laikleşme ve standart hukuk uygulaması izledi, Ancak devletin ve toplum düzeninin laikleşmesi, Avrupa tarihini dolduran mezhep kavgalan, din savaşlan, gibi kanlı olaylardan sonra gerçekleşebilmiştir. Laik toplum düzeni Avrupa kıtasına da çok güç ve geç yerleşmiştir.

---

* Doğu'da Bizans'ta imparator Patrik'in elinden taç giydiğinde bu patriğin otorite ve görevinin imparatorca tasdik edilmesi demektir. Büyük bazilikalardaki narthex, imperyal loca gibi bölümler dünyevi otoritenin kilise üzerindeki hâkimiyetini gösterir. XI. asır sonuna kadar Avrupa'da da böyleydi. Aix la Chapelle ve Speyr katedrallerinde bu imperyal localar ve narthex tipi tören koridorları vardır. Papalık bu dönemden sonra üstünlüğü kazanınca, kiliseler dünyevi otoriteye hiç bir yer vermez ve mimariden bile atarlar. Bu tarihten sonradır ki Papanın monarka taç giydirmesi onun hâkimiyetini tasdik anlamına gelir.

Laik toplum düzeninin tanımını burada ele almalıyız. Böyle bir tanım muhtelif biçimde yapıla gelmiştir. Kimi zaman her din ve inanca mensup gruplann tolere edildiği, kimi zaman da toplum hayatının düzenlenmesinde dini kaynaklann dışında kaynaklara dayanan hukuk normlannın egemen olduğu bir hukuk düzeni anlaşılır. Oysa bu iki koşul laik bir toplumda bulunması gerekli, ama yeterli özellikler değildir. Laik toplum standart ve monist bir yönetim düzeninin ve her din ve cinsiyete mensup insanlann eşit koşullarla bağlı olduğu bir hukuk mevzuatının bulunduğu toplum düzeni demektir. Yani bir toplumda dini hoşgörü olabilir (eski Roma ve Osmanlı imparatorluklannda olduğu gibi) din dışı kaynaklardan esinlenen veya bu gibi kaynaklann ağırlık kazandığı bir hukuk mevzuatı uygulanabilir (Osmanlı, eski Roma, Bizans ve Cengiz imparatorluklan gibi), ama toplumda her dini cemaat aynı yasalarla yönetilmiyorsa, kadın ve erkek için dini inanca dayalı farklı düzenleme ve norm varsa (mirasta eşitsizlik, toplum hayatına katılımda kısıtlama ve farklılık gibi) hatta sadece belirli bir sınıf için örneğin ruhban için imtiyazlar tanınmış ve yönetici elitin imtiyazlannın meşruiyeti Tannsal bir kaynağa dayandınlarak açıklanıyorsa, orada laiklikten söz edilemez.

Kısacası tüm toplumsal sınıflar için aynı hukuki mevzuatın uygulanması, hiç kimseye dinsel ayrıcalık ve üstünlük tanımayan bir toplum düzeni diye tanımlanan laikliğin, merkeziyetçi modern toplum yapısıyla özdeş olduğu, ancak o sayede gerçekleşebileceği açıktır. Laiklik bir yerde modern toplumun ön koşullannın gerçekleşmesine bağlıdır. Ancak toplumun belirli bir gelişme düzeyinde bu ideoloji modern bir toplumun gelişimini hızlandırabilir de...

Osmanlı devleti şer'i bir devlet miydi? Bu sorunun cevaplan çoktur ve tartışılan bir konudur. Bazı yazarlar Osmanlı devletini yönetim ve yargıda şer'i hükümlerin egemen olduğu bir sistem olarak tanımlar. "Devletin dini, din-i İslam dır, kanunlar İslam dininin kaynaklandır" diye tezlerini özetlerler ve bununla Osmanlı devletini şeriata dayalı bir devlet olarak nitelerler. Buna karşılık bazı yazarlar, Osmanlı toplumunda gayrimüslim gruplara da tolerans gösterildiğini belirterek, bunun laikliğin ta kendisi demek olduğunu ileri sürerler. Gerçekten de Osmanlı imparatorluğu tarihte Roma imparatorluğundan sonra dini toleransın en çok görüldüğü, üstelik bu durumun zaman ve hükümdarın kişiliğine bağlı olmaksızın kurumsallaştığı bir devletti. Dini gruplann iktisadi, adli, dini ve maarife ilişkin işleri kendilerine bırakılmış hatta ruhani liderler ve kurumlara rütbe, imtiyazlar bahşedilmiştir. Bunun sayısız kanıtlarından sadece bir kaçını verelim: Ocak 1454'te Gennadios'a resmen Rum Ortodoks patrikliği bahşedildiğinde ona yapılan tören ve gösterilen ihtiram göz alıcıydı[2] ve böylesi, Bizans devri patriklerine bile nasip olmamıştı. Ermeni patriği, Musevi hahambaşı protokolde önde gelen bir yere sahipti. imparatorluğun dört bir tarafındaki manastırlar vergi ve angarya bağışıklığına sahip olduğu gibi, faaliyetlerini sürdürmeleri için huzur ve güvenliklerinin sağlanması mahalli yöneticilere sık sık ihtar edilir hatta bazı manastırlara miri hediyeler dahi gönderilirdi. Örneğin Balkanlar'daki ünlü Rilo Manastırı'nın (Bulgaristan'da

Sofya civarı) 21 Eylül 1378'de son Bulgar Çarı Ivan Şişman'dan aldığı imtiyaz Osmanlı döneminde de aynen tasdik edilmişti.

Manastırın arşivindeki Evahirl Rebi'ulevel 870 tarihli (Kasını 1465) imtiyaz beratı Fatih tarafından Filibe sahrasında verilmiş olup, bu imtiyazın mütemadiyen yenilendiğini göstermekte olup, bu tür beratlar manastırın arşivini doldurmaktadır.[3] Gene Yıldız arşivinde bir kopyası bulunan, Yavuz Sultan Selim'in Aynaroz (Athos dağı) manastın keşişlerine verdiği benzer bir imtiyaz beratını belirtelim.[4] Tolerans kurumunu ileri sürenler her cemaatin kendi işlerini kendinin gördüğünü belirtirler ki bunun laiklik olup olmadığının tartışmasını aşağıda yapacağız.

Ö. L. Barkan'ın öncülük ettiği bir grup yazar ise; Osmanlı devlet ve toplum hayatındaki uygulamada şer'i mevzuattan çok, dünyevi otorite tarafından konan kuralların (örf'i sultani) örf ve âdat'ın hâkim olduğunu, bu nedenle Osmanlı devletine şer'i devlet demenin pek kolay olmadığını belirtirler.[5] Gerçekten de uygulamaya bakıldığında bu hükmü doğrulayacak bir durum vardır. Devlet hayatını, toprak düzenini tayin eden kanunnameler şer'i hukukla uyum içinde değildir. Osmanlı idaresi toplum ve devlet hayatının temel kurum ve ilişkilerini şer'i mevzuattan çok, örfi kanunlarla hatta mahalli gelenek ve teamülle düzenlemeyi tercih etmiştir. Osmanlı kadısı bile sadece toprak düzeni, maliye gibi konularda değil, hatta bazen aile hukukuna ilişkin sorunlarda bile şeriattan çok örf ve adet hukukuna başvurmayı tercih etmiştir.[6] Ulemanın bazı konularda verdiği fetva; "şer'i maskalat değildir, Ul'ulemr ne ise öyle olsa..." şeklindedir. Buradaki Ul'ulemr dünyevi otoritenin koyduğu kanunlardır. Ancak bütün bunlara rağmen Osmanlı örgütlemesine baktığımızda şer'i ve geleneksel bir düzenle karşılaşınz.. Bu soruna yaklaşım biçimi toplumsal örgütlenmeyi incelemek olmalıdır.

Laik devletin ülkenin her yanında her vatandaş için aynı mevzuatın uygulandığı, yönetsel ve adli kuralların standardize edildiği, merkeziyetçi bir devlet olmak olduğunu belirtmiştik. Tabii bu özellikle dini kuralların ve ayrımların kalkması, yani ayrı cinsten (kadın ve erkek), ayrı dinden insan gruplarına aynı mevzuatın uygulanması demektir.

Bu nedenle Osmanlı yönetiminde o çağın Avrupası'na göre bir dini tolerans Osmanlı hukuk düzeninde din dışı uygulamaların yaygınlığını gördüğümüz halde; Osmanlı devlet ve toplum düzenini laik diye adlandıramayız. Bunun başlıca nedeni; toplumun resmen dini mensubiyet esasına dayanan millet adı verilen gruplara bölünmesi, vergilerin bu esasa göre tarh ve tevzii, yargı düzeninin ve eğitimin bu anlayış içinde dini cemaat liderleri tarafından örgütlendirilip yürütülmesidir. Bu ise adli ve yönetsel örgütlenmede bir tür dine dayalı ademi merkeziyetçilik ve çeşitlilik demektir. Millet ayrımında ise dil ve ırk esası gözetilmezdi. Aynı dili konuşan Ermeniler mensup oldukları kiliseye göre, Ermeni, Ermeni-Katolik ve XIX. yüzyılda bir de Ermeno-protestan milletleri olarak geçerdi. Buna karşılık Bulgarlar ve Rumlar aynı millet sayılıyordu. Türkler, Arnavutlar, Araplar İslam milleti idi. İmparatorluk dağılana kadar, nüfus sayımında bile etnik ayrım değil, dinsel gruplama esas alınmıştır.

Dini cemaat örgüt ve liderleri; yargı, eğitim, maliye ve belediyeye ait konularda sorumlu ve yükümlü tutulmuştur. Bundan başka gayrimüslimlere gösterilen tolerans, Sünni olmayan Müslümanlara hiç gösterilmemiştir. Bu nedenledir ki böyle bir düzeni laik olarak niteleyememekteyiz.

Şeriata ait sorunları çözmekle görevli olan şeyhülislamdır. Bu makam önemini XVI. yüzyılda Kemalpaşazade ve Ebusuud Efendi gibi müftüler sayesinde kazandı. XVIII. yüzyıldan itibaren başkent müftüsüne Şeyhülislam denmiştir. XIX. yüzyılda ise şer'iye nazırı olarak heyeti vukelaya (Kabineye) girdiler. Klasik Osmanlı devrinde şeyhülislamların devlet işlerinde rolü yoktu. O ili hukuk alanına müdahale etmezlerdi. XVI. Yüzyıldan sonra sosyal rolleri arttı. Esasen bu yüzyıldan itibaren dini baskıda arttı. XV. yüzyılda Yunan heykelleri getiriliyor, G. Bellini gibi ressamlar faaliyet gösteriyordu. XVII-XVIII. yüzyılların mistisizmi ise neredeyse minyatürü bile reddediyordu. XVI. yüzyıldan itibaren toplumun dinsizliğe saptığını iddia eden ve her âdet ve kurumu bid'at diye niteleyen Molla Kabız ve Ustünavi Mehmed Efendi gibi yobazlar türemiş ve taraftar toplamışlardır. (Bunların İbni Taymiyya'dan esinlenmeleri mümkündür) XVIII-XIX. yüzyıllarda ise gelen felaketlerin tesellisi İslam dinini bir ideoloji haline getirmekte aranıyordu.

Osmanlı padişahlarının ruhani demesek bile dini bir unvan olan hilafet unvanına da sahip olduklarını belirtelim. Esasen egemenliğin meşruiyetini ilahi bir kaynağa dayandırmak da Osmanlı devlet ve toplum hayatındaki ideolojinin laik olmadığını gösteren bir diğer noktadır.

Osmanlı padişahı XV. yüzyılda artık Oğuz boylarının başkanlığından çok bir Roma kayzeri olmayı benimsemiştir. Bunun yanında bütün İslam hükümdarları gibi Müslümanların koruyucusu, emin olduklarını iddia ederlerdi. Fetihten beri Mısır Memluklerine karşı takınılan tavır bunu gösterir. Bu tutum imparatorluk olgusuyla bir bütünlük meydana getirir. Esasen Osmanlı hükümdarlarının hilafet müessesesiyle olan ilişkilerini incelemekte yarar vardır.

Osmanlı padişahları içinde Fatih Sultan Mehmet ve II. Bayezid'in benzer unvan kullandıkları vakayinamelerdeki bilgilere dayanır. Özellikle Kemalpaşazade Şemseddin Ahmet 1494'te kaleme aldığı tarihinde hem II. Mehmet'e (Fatih), hem II. Bayezid'e bu unvanı yakıştırır.[7] Resmi tarihçinin bu gayreti politik bir gereğe dayanıyor olmalıdır. Yavuz Selim'in hilafet sembollerini hem de merasimle aldığı rivayeti, onun çağdaşları tarafından değil de, XVIII. yüzyıl vakanüvisi Enderunlu Ata tarafından ortaya atılmıştır. Üstelik Yavuz Selim bu unvanı kullanmamış, sadece "Hadim u Haremeynuşşerifeyn" gibi bir unvanla yetinmiştir. Fermanlarda ve anlaşmalarda son derece şaşaalı bir elkab (titülatür) kullanan Kanuni Süleyman'da bile halife unvanına rastlanmaz.* Zaten halife unvanını tek Osmanlılar kullanmıyordu. Hindistan'da Delhi hükümdarları da kullanıyorlardı.

---

* Ancak bu unvanın bazı halde kullanıldığı görülüyor. "Haledet hilafetehu, zıllullah, hilafet penahi" gibi elkatın kullanıldığı bir yazışma için bkz. Ludwig FEKETE, Einführung in die Osmanisch Türkische Diplomatik Budapest 1926, H. 943 (1536) tarihli Veziriazam Ayas Paşa'nın I.Ferdinand'a mektubu, Tafel I.

Hilafet unvanının kullanılması 1789 Aynalı Kavak Tenkihnamesi ile başlar. Kınm'ın Rusya tarafından ilhakı tanınmakla beraber, Osmanlı hükümdan bu Müslüman ülke üzerinde hilafetin kendisine bahşettiği ruhani haklardan yararlanmak istiyordu ve bunun Rusya tarafından tanınmasını sağladı. Böylece artık hilafet adeta beynelmilel bir ruhani kurum halini aldı. Örneğin fiiliyatta Kırım ve Polonya Müslümanlarının müftülüğünü Bütün Rusyalar Çarı kendi güvendiklerinden birine tevcih ediyorsa da, tayin ve emeklilik işlemleri güya Osmanlı Sultanı tarafından yapılıyordu.[8] Ayrıca Çar her sene Kınm'da, Yalta'daki (Livadya) yazlığına geldiğinde, Padişah bir temsilci göndererek "hoş geldiniz" diyordu.[9] III Selim'den itibaren hilafet unvanı böylece resmi ünvanlar arasında yer aldı. XIX. yüzyılda bu ünvan hem hükümdar, hem halk ve hem tüm dünya Müslümanlannca hararetle benimsendi. Bilhassa Sultan Abdülaziz ve II. Abdülhamid "Halifei müslümin, zıll'ullahı fi'raz" (Allahın yer yüzündeki gölgesi) gibi hem panislamist, hem de mutlak monarşi görüşünü yansıtan bir unvan takındılar. Sultan II. Abdülhamid "zatı kudsiye i tacidari" gibi adeta cesaro-papist bir ünvanı yazışmalarda kullanmıştır. Maliyesi iflas etmiş, bütün kurumlan sarsıntı içindeki bir ülke bu dönemde beynelmilel alanda kendisinden beklenmeyecek girişimler ve entrikalar düzenliyordu. II. Abdülhamid İngiltere ve Rusya imparatorluğunun topraklarındaki İslam ahali üzerinde nüfuzunu devam ettirme çabasındaydı. Mısır'da, Cava'da, Hindistan'da halife ruhani otoritesini kullanarak, Müslümanlar arasında bazı girişimlerde bulunuyordu. Bu aracı kullanarak II. Abdülhamid, Hicaz demiryolu inşası için bütün dünya Müslümanlarından iane topladı. Ancak hilafetin etkin bir araç olmadığı I. Dünya Savaşı sırasında anlaşıldı. 1924'de de hilafet kaldırıldığında tek önemli tepki Hind Müslümanlarından geldi.

Burada Osmanlı yöneticilerinin İslam birliği gibi bir ideali XIX. yüzyıla kadar sorun edinmediklerini belirtelim. Osmanlılar, Hıristiyanlar arası ayrılıklan politik amaçlarla destekliediler. Macar unitarizmini, Balkanlardaki bogomilizmi, Protestanlığı bu amaçla himaye ettiler. Büyük Petro'dan kaçan staroverstsleri ve İspanya Musevilerini ülkeye buyur ettiler. Her cemaat kendi kurallan ve dünyası içinde yaşamaya devam etti. Ancak modernleşen dünyanın koşullanna bu yapıyla uyum kolay olmayacaktır. Hukuki mevzuattaki bu çeşitlilik ve dinsel farklılaşma XIX. yüzyılda belirgin bir merkezileşme, modernleşme ve kanuni yönetim sistemini benimseyen Osmanlı imparatorluğunda kaçınılmaz olarak yeni Türkleşme girişimlerini doğurmuştur.

TANZİMAT'TAN SONRA KURUMLARDA LAİKLEŞME BAŞLANGICI

XIX. yüzyıl dünyasının koşulları içinde merkeziyetçi ve bürokratik yapıya ve bu tür bir yönetimin gereği olan standart, derlenmiş bir hukuki mevzuata sahip olması kaçınılmaz olan Osmanlı İmparatorluğu, modernleşmenin ilk adımlarını askeri mekteplerdeki ıslahatla beraber hukuk alanında atmıştır, demek pek yanlış olmaz.

İmparatorluk dünyanın yeni ekonomik düzenine ayak uydurmak için, ilk elde Fransız Ticaret Kanunu'nu adapte etti (Kanunname-i Ticaret 1850 yılı). Yeni kanuna göre faiz kabul ediliyor, ticari davalarda haliyle din ve mezhep aynmı söz konusu olmuyordu. Gene modern anlamdaki şirketler dahi, İslam hukukunda yer almayan bir müessese, "tüzel kişiler" olarak kanunda yer almışlardır. 1863 yılında da "Ticaret-i Bahriyye Kanunnamesi" kabul edildi. Bu sonuncusu da denizci Avrupa uluslannın kanunlarından hazırlanmıştı.[10] Üstelik ticari davalara bakacak mahkemeler de, şeri hakimlerden değil, nizamiye mahkemesi hâkimleri denen yeni hukukçulardan ve mahallin tüccarlanndan oluşan karma kurullardı. Tanzimat Devri'nin aydın sadrazamı Ali Paşa, Fransız Medeni Kanunu'nu kabul ettirmek istediği halde, A. Cevdet Paşa'nın başını çektiği muhafazakâr grup, 1868-1876 yıllan arasında 16 kitaptan meydana gelen "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye" adlı eseri hazırladılar. Mecelle esasta İslamın Hanefi fıkhının esaslanna dayanmakla birlikte, fasıllann düzenlenişi ve eserin sistematiği göz önüne alındığında, Batı hukukunun üstünlüğü kurul üyelerince ister istemez kabul edilmiş görülmektedir. Nihayet, aile hukukuna ve şahsın hukukuna ait konulann bu eserde düzenlenmeyişi, şeriatçı görüş sahiplerinin modern dünya koşullan karşısında çaresizliklerini kabul ettiklerinin açık belirtisidir.

Yargı usulünde de, nizami mahkemelerin kurulup yargı alanının günden güne şer'i mahkemeler aleyhine genişlemesi Tanzimat'tan sonra görülen bir gelişmedir. Nihayet 1828'de çıkarılan "Teşkilat-ı Mehakim Kanunu" ile savcılık, 1879'da noterlik ve daha önceden de avukatlık için çıkanlan bir ferman (1875 yılı) ve asıl önemlisi ceza mahkemelerindeki hükümlerin sayısının arttınlması ve temyiz merciinin teşekkülü ile, İslam hukukunun monist yargılama usulü ağır bir darbe yemiştir. Zira davada vekalet, kamunun veya bireyin mahkeme önünde savunulması gibi esaslar İslam'da yoktur. İslam hukukunun monist yargılama usulü geçerliydi.[11] Modernleşen Osmanlı yargı düzeninde istinaf ve temyiz gibi müesseselerle mahkemeler bir hiyerarşiye bağlanıyor ve bir tür denetim geliyordu ki, kadının müstakil (Mahkemenin istiklali prensibi) ve hukuken tek otorite olduğu İslami sistemden oldukça uzaklaşılmıştır.

DUALİST BİR HUKUKİ YAPI

Kamu hukuku alanında da şer'i mevzuat ve örgütlenmeden ilk aynlma 1840'da Ceza Kanunu'nun kabulü ile olmuştur ve 14 Temmuz 1851'de yeniden düzenlenen Ceza Kanunnamesi, sınıf ve mezhep ve din farkı gözetmeksizin bütün Osmanlılara uygulanmak üzere yürürlüğe girmiştir. Ancak Tanzimat döneminin hukuk sisteminin dualist niteliği en çok bu alanda görülecek ve trajik denecek problemler doğacaktır. Bütün teba için hazırlanan bu kanunun hükümlerine göre ağır ceza davalannda savcı resmen kamu adına dava açtığı halde isteyenleri davanın (müslim veya gayrimüslim) kendi cemaat mahkemelerinde kendi şeriatına göre rüyetini talep edebiliyorlardı, Böylece örneğin ceza mahkemesinde görülüp, verilen

hükme rağmen davacı taraf kadıya müracaat ederek verilen hapis cezasını uygulattırmayıp, diyet almakla yetinebilirdi. Bu dualizmin yarattığı problemler devam edegelmiştir.[12]

Tanzimat döneminde modern anlamda standart bir hukuki uygulama getiren ve laikliğe doğru en önemli adım sayılabilecek olay, 1858 tarihli Arazi Kanunnamesidir. Gerçi kanun İslam hukukunun esaslanna göre vakıf arazi ve miri arazi gibi kategoriler tespit etmişse de esasta mülkiyet ve miras konusunda mühim sayılacak laik hükümler getirmiştir. Arazi konusundaki bu yenilik esas olarak klasik Osmanlı devrinde de toprak sistemine ait düzenlemelerin şer'i değil de, örfi (dünyevi) hukuk aracılığıyla yapılmasından ileri gelmektedir.[13]

Kamusal alanda laikleşme sürecinin hızlandığı bir bölüm de taşra idaresidir. Tanzimatçı bürokratlar daha ilk elde, taşra yönetimini ıslah etmeyi, kanuni bir yönetim kurmayı ve mali sistemin bu yolla düzeltilebileceğini düşündüler. Yönetimde modernleşmeyi sağlamak için, yerel halkın temsilcilerinin idari karar organlarının çalışmasına katılmalarını ve idareye yardımcı olmalarını kaçınılmaz bir şart olarak görüyorlardı. 1864'te çıkanlan ve bazı yerlerde denenen Vilayet Nizamnamesi'nden sonra 1871 yılı başında çıkarılan İdare-i Umumiye-i Vilayet Nizamnamesi ve 1878'deki ilk parlamentomuzun kabul ettiği Dersaadet ve Vilayet Belediye Kanunu kamu yönetimi alanında laikleşme sürecini hızlandırıcı etkiler yaptılar. Bu nizamnamelere ve belediye kanununa göre Vilayet, liva, kaza idare meclislerinde ve şehirlerde meclisi belediyelerde memurlardan başka ahalinin temsili esas kabul ediliyor ve Müslüman ve gayrimüslim ahalinin temsilinde eşitlik sistemi amaçlanıyordu. Bu idare karar organlarından başka Vilayet temyiz divanında memleket sandığı, ziraat komisyonu gibi ihtisas organlarında yarı yarıya temsil ilkesinin kanuni teminat altına alındığını görüyoruz. Esasen, laik bir devlet düzeninde görülmeyecek bu hassasiyet, İslam'ın meşveret kuralını temelden zedelemiştir. Yani ilk defadır ki gayrimüslim ahalinin idareye katılması, hukuken bir devlet düzeni haline getiriliyordu. (Fiiliyatta bu duruma klasik devirde de rastlanıyordu). Nihayet 1876 Anayasası ile devlet sistemi dönüşü, olmayan bir biçimde modern laik gelişme sürecine girmiştir.

O çağın hukukçu ve bazı düşünürlerinin rejimi İslam'daki meşveret prensibi ve kurumuna bağlayarak açıklamalarına rağmen: anayasal kurumlar özellikle parlamento, meşveret prensibiyle alakasız ve ters bir niteliğe sahipti. Devletin dininin din-i İslam olduğu ve Padişahın "halifeliğin" özellikle belirtilmesine rağmen, anayasa seçme ve seçilme yoluyla her dinden bütün tebanın idareye katılmasını ve sınırlı da olsa yürütme erki üzerinde temsili organlar vasıtasıyla denetimini öngörüyordu ve böyle bir görevi ilk defadır ki gayrimüslimler de üstleniyordu. 1876 Anayasası bir İslam ülkesinde ilk defadır ki laik devlet düzeninin temellerini hazırlayan bir belgedir. Esasen daha 1839 Tanzimat fermanıyla bu alanda ilk adımın atıldığını biliyoruz. Her ne kadar Tanzimat fermanında, Islam dininin üstünlüğü vurgulanıyor, Müslümanların menfaat ve refahının sağlanması için yapılması gerekenler sıralanıyor ise de. devletin dini gruplara dayanan ve

homojen olmayan yönetiminin ılımlı bir tasfiyesi de göze çarpıyordu. Açık yargı, tebaının eşitliği ve gayrimüslimlere daha fazla kamusal hak ve ödevler verilmesi askerlik ve memuriyet fermanın belirgin bir niteliğidir.[14] Şeri karakterine rağmen, ferman sayesinde Batı hukukunun bazı temel kurumları ilk defadır ki İslam toplumunun içine giriyor ve dualist bir yapı gelişiyordu.

İkinci Meşrutiyet dönemi, bir bakıma anayasa değişikliklerini göz önüne aldığımızda laiklik yönünden bir ölçüde gerileme sayılsa da*, genelde II. Meşrutiyet laikleşme yönünden bir geçiş dönemi olarak adlandırılabilir. Bu dönemde çıkarılan bazı kanun ve kararnameler, bazı uygulamalar dualist yapıyı güçlendirmiştir. 1913'te çıkarılan "Kiliseler Kanunu" ve 1915'te çıkarılıp, kısa yetersiz uygulamadan sonra, mütarekede kaldırılan "Hukuk-u Aile Kararnamesi" medeni kanuna doğru yaklaşan ve ilerde mantık ve cesaret sahibi radikal devlet adamlarını Medeni Kanunu bir an evvel kabul etmeye zorlayan gelişmeler doğurdular. Nihayet birinci dünya savaşının getirdiği ihtiyaç dolayısıyla, medrese talebesinin askerlik muafiyetinin kaldırılması ve daha önceden Cizye-i şer'iyenin lağvedilerek gayrimüslimlerin de askere alınması gibi uygulamalar laikliğe yaklaştırıcı etkiler yarattığı gibi, aynı zamanda da idare ve toplum hayatında şer'i ve laik unsurların bir arada bulunmasından ileri gelen sancıları arttırmışlardır.

Tanzimat'la başlayan uygulama laikliğe doğru bir gidiştir, ama, çelişki karışıklığın da büyümesine neden olmuştur. XIX. yüzyıl düşünür ve yöneticisi gerekli reformları yarı İslamcı ve yarı Batıcı bir dilemma (ikircikliliğe) içinde tasarlayıp, yürütmeye çabalamaktadır. Bu niteliği sadece Osmanlı toplumunun içinden çıkan İslam düşünürlerinde değil, bütün İslam ülkelerinin modernleşme taraftarı düşünürlerinde görüyoruz. Namık Kemal, Seyyid Ahmet Han, Cemaluddin Efgani, modernleştirmeyi kolaylaştıracak koşulların İslam'daki İctihad sistemi ve kurumu içinde mümkün olduğunu savunurlar. Her Müslüman bir ictihad ileri sürebilir. İslam'ın cemaati adına belirli bir kurulun ileri sürdüğü ictihad itiraz görmez veya çoğunluğun tasvibi ile karşılanırsa İslami bir ictihad'dır. Anayasal rejimi İslami içma ve meşveret kuralı ve her yeniliği (hatta Batı hukukunun temel kurumlarının kabulünü bile) islami ictihad sistemi içinde mümkün gören ve böyle adlandırılan bu görüşler, dualist bir gelişmeyi önleyememiştir. Bu dualizm yeni düzenin eğitim sisteminde de ortaya çıkmaktadır.

Tanzimat'tan önce eğitim düzeninde bir ikileşme başlamıştı. Merkeziyetçi modern bir devlet kendi ideolojisini aşılamak ve ihtiyacı olan bürokrat kadroları yetiştirmek için, en azından yurttaşların din ve inanç farkını pek dikkate almayan tarafsız eğitim veren bir sistem kurmak zorundadır. Klasik dönemde her sınıf halk ve her dini grup için, tamamıyle dini eğitimin hâkim olduğu Osmanlı imparatorluğunda, 19 yüzyıl başından itibaren orduda ve nihayet mülki idaredeki modernleşme dolayısıyla laik niteliğe

* Şeriata bağımlılık ilkesinin getirilmesi 1876'da bulunmayan bir hususun ilavesidir.

yakın modern eğitim veren okullar kuruldu ve bunlar dini eğitim kurumlarının yanı başında ve onların aleyhine yayılıp, gelişmeye başladılar Gayrimüslimler de ilkeğitime geçme ihtiyacını duydular. Osmanlı imparatorluğu teb'aya adaletin iki çeşit mahkemede (şer'i ve nizami) iki ayrı sistemdeki kanunlarla dağıtıldığı, eğitimin iki tür okulda yapıldığı, bürokraside iki sınıf memurun yan yana çalıştığı (daha doğrusu birbiriyle çekiştiği) iki tür dünya görüşünün birbiriyle çatıştığı bir toplum sistemi halinde ömrünü tamamladı. Bunun idari ve sosyal hayatta yarattığı sancıları, son nesli Osmanlı aydınları çektiler. II. Meşrutiyet dönemi bu sancıyı dindirme çareleri öneren reçetelerle açıldı, fakat siyasi ve idari kadrolar bu sancıyı dindirmeden perde kapandı.

Bu nedenle yeni Türkiye 1925'te tevhidi tedrisat ve 1926'da hukuk devrimiyle laik kurumların temelini radikal bir biçimde attı. Bu son Osmanlı asrının yarattığı ikiliği ortadan kaldırdı. 1928'de Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'na laikliğin ilk olarak girmesi bu gelişmelerin bir sonucudur.

Laik düzene geçişle son Osmanlı asrındaki modernleşmenin yarattığı gereksinimlerden doğan yeni kurumların eskileriyle olan çatışmasının yarattığı kargaşanın ortadan kaldırılması hızlandırılmıştır. Laik dünya görüşü ve devlet düzeniyle modern toplumlara özgü siyasal yapıya, yönetim sistemine ve hukuki düzenin mükemmelleşmesine geçiş mümkün olmuştur. Aynı dili konuşan ve aynı kültürel mirasa sahip bir halkın mezhep ayrılıkları ve çatışması içinde yaşamasına son verilmek istenmiştir.

Tarihsel gelişim içinde, siyasal modernleşmenin ön şartı sosyal ve ekonomik gelişmedir. Ancak bu yeterli değildir. Ekonomik modernleşmeye girişi, Türkiye kadar eski olan bazı Ortadoğu ülkelerinde (Mısır, Iran) siyasal kurumlaşmaların ve ideolojinin ülkemizdekine göre çok daha geri düzeyde bulunduğunu ve nihayet aksaklıklarına rağmen Türk demokrasisi düzeyinde bir demokrasinin bu ülkelerde henüz bulunmadığını göz önüne getirdiğimizde, XX. yüzyıl başındaki Türkiye'nin değişmekte olan sosyal yapısının laik devrimlerinden etkilenip yönlendiği açıktır.

Türkiye'de siyasal modernleşmenin Batı toplumlarındakine benzer biçimde gelişebilmesi ve demokratik bir toplumsal mücadelenin varlığında laik ideolojinin önemli payı vardır. Tarihin belirli bir gelişme anında ideolojik bir değişmenin yapısal değişmelere hız verip, onları yönlendireceği çeşitli tarihsel örneklerle sabittir. XIX. yüzyıldan beri değişmeye başlayan ve bu değişimin sancılarını çeken Türk toplumunda laiklik ve onunla bir bütün meydana getiren devrimlerin, sosyal-siyasal gelişmeyi hızlandırıcı etkiler yarattıklarını görüyoruz.

NOTLAR

1. G.W.F. HEGEL, **Vorlesungen über dile Philosophie der Geschfchte**, 4. Bölüm, "Germanische Welt", ilk altı paragraf.
2. Franz BABINGER, **Mehmed der Eroberer und seine Zeit**, F. Bruchmann, München, 1959, s. 110-111.

3. D. IHÇIYEV, **Turkei Dokumenti na Rilskiya Manatira**, Izd. Rilskiyat manastır, Sofiya, 1910, Bu vesikaların bazılarını içerir.
4. **Başb. Arş. Yıldız Evrakı**, "Aynaroz Papazlarına Mülkiyet Veren Yavuz Selim'in Ferman Sureti", **Yıldız 24** (128).
5. Ö. L. BARKAN, "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilât ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi", **İst. Üniv. Huk. Fak. Mec.**, Yıl 1945, C. XI, Sayı 3-4, s. 203-224.
6. Örneğin XVI. yüzyıl Ankara Şer'iye sicillerine baktığımızda Kadı'nın İslâm hukukunun merh ve nikâh akdine ilişkin kurallarından çok, bir takım mahallî örf ve âdete göre hüküm verdiğini görürüz. Namzedlik diye bir âdet göze çarpar ve kız çocuk çok küçük yaşta baba tarafından alınan bir paraya karşılık nikâh için birine vaadedilir. Kadı İslâm hukukunun merh konusundaki açık hükmlerinin ihlâli olan bu durumu kabul ederek hükümler vermiştir. Örnekler:
   a) **Ankara Şer'iye Sicili**, Etnografya Müzesi H. 358 (m. 1551), No. 2, Kayıt 1314'te: Edhem adlı biri, İskender veled-i Devlet adlı bir zımni hakkında şikayette bulunuyor ve 600 akçe kefalet borcunu ödemesini talep ediyor. Sebebi İskender'in Edhem'in kızı Ayşe'yi nikâhına alan Kara Yeniçeri'ye kefil olmasıdır. Kara Yeniçeri kızı alırken daha evvel onun namzedi olan ve bunun için 600 akçe sayan simitçi Yunus'a parayı vereceğini vaadetmiştir.
   b) **Ankara Şer'iye Sicil No. 1**, Kayıt 1010: Cüneyd bin Mustafa adlı biri Bali bin Emir Ahmed'i dava ediyor ve davalının kızkardeşinin kızı Katun Bula'nın onun namzedi olduğunu fakat. buna rağmen başkasına verildiğini iddia ediyor. Namzedlik akdi merh ahkâmına aykırı olduğu halde Kadı davacıları haklı görmektedir.
7. İbni KEMAL, **Tevarih-i Ali Osman**, Yayınlayan: Şerafettin Turan, TTK. 1, Seri No. 5, Ankara 1954.
8. Örnek: Başbakanlık Arşivi, **İrade-Dahiliyye**, yıl 1259 (1840), sıra no. 923, "Varşova müftüsü Hafız Efendi'nin tekaüdlüğü hakkında re'sen tezkire-i âliyye".
9. Sultan II. Abdülhamid her sene Mabeyn-i Hümayundan Tarhan Paşa'yı Livadya Sarayı'na gelen Çar'a "hoşgeldiniz" demeye gönderiyor, bunu ülkenin ruhani reisi olarak yapıyordu. 329-330.
10. C. ÜÇOK - A. MUMCU, **Türk Hukuk Tarihi**, A. Ü. Huk. Fak. Yay., 388, Ankara 1976, s....
11. Emile TYAN, **Historie de l'Organisatione jurid: İslam...**, Deux Edit. Leiden - Brill, 1960, s. 212.
12. C. ÜÇOK - A. MUMCU, **a.g.e.**, s. 321-323.
13. Ö. L. BARKAN, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi", **Türkiye'de Toprak Meselesi**, Gözlem Yayınları, s. 291-375.
14. S. M. ARSAL, "Tanzimat ve Lâiklik", **Tanzimat I.**, İstanbul Devlet Basımevi, 1940, s. 59-95.

TÜRKİYE'DE MODERN DEVLETİN OLUŞUMU ve KEMALİZM*

ALİ KAZANCIGİL

GİRİŞ

Modern Türk Devleti'nin oluşumu uzun bir süreçtir. Çeşitli yönleri ile Tanzimat'a, Birinci Meşrutiyet'e ve Genç Osmanlılara, 1908 Devrimi'ne ve Genç Türklere uzanan Cumhuriyet dönemi ile kesin dönüşüm geçiren ve büyük bir olasılıkla halen devam eden bir süreç. Burada modern Türk Devleti'nin tarihsel oluşumu ve Kemalizmin bu süreç içindeki yeri ve işlevi üzerinde duracağız.[1]

Konunun ilginç boyutlarından bir tanesi Osmanlı İmparatorluğu ile 1923'te kurulan Türk Devleti arasındaki devamlılıkların nitelikleridir. Bu açıdan, Kemalizm'in eski ile yeni arasında tam bir kesinti teşkil ettiği genellikle ileri sürülür. Böylesine bir konumun bir ölçüde gerçekleri yansıttığında kuşku yoktur. Kemalist Devlet, yapısal olarak Osmanlı İmparatorluğu'ndan çok farklıdır. Kemalizmin felsefi kökenleri, Osmanlı-İslam geleneklerinden çok, ışıklar yüzyılına, Fransız devrimine, pozitivizme ve solidarizme ve 19. yüzyılın bilimci dünya görüşüne uzanmaktadır. Şeriat ilkelerine dayanan İslam Weltanschauung'nun yerine, ulusçuluğu ve laikliği yeni Türk toplumunun kültürel temeli durumuna getirmek amacını gütmüştür.

Fakat bu "kopma" olgusu yapısal, fikirsel ve davranışsal devamlılıkların tümden yok olmaları demek değildir. Kemalizm'in düşünsel kökenlerini oluşturan akımlar, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, toplumsal evrimler, eğitim sistemine getirilen yenilikler, vs., gibi yollarla Osmanlı dünyasına girmişlerdir. Bazı yapısal davranışsal açılardan ise, devamlılık daha da çarpıcıdır. Kemalizmin nitelikleri ile Osmanlı-Türk Devletinin nitelikleri arasında çok yakın bir ilişki vardır. Bu ilişkiyi şöyle ifade edebiliriz: Mustafa Kemal ve arkadaşlarının öncülüğünde başlatılan ulusal kurtuluş hareketinin temelinde devlet seçkinlerinden bir gurubun Osmanlı Devletinin çöküntüsüne gösterdikleri tepki yatmaktadır. Bu tepkinin biçimini önemli ölçülerde belirleyen etken, 19. yüzyıldaki değişmelere rağmen Osmanlı Devletinde devam edegelen patrimoniyal nitelikler olmuştur. İmparatorluk kapitalist dünya ekonomisi (KDE) ile bütünleştikçe ve bunun sonucu olarak özerk (otonom) toplumsal kuruluş çevreselleştikçe, devlet seçkinlerinin bir bölümünün tepkisi, İmparatorluğu kurtar-

---

* Bu bölüm, "Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm" Toplum ve Bilim, 17, Bahar 1982, s.64-87den yazarın izniyle alınmıştır.

manın yolunun Batı'dan esinlenmek olduğu biçiminde belirlenmişti. Bu inancın örnekleri epeyce eskiye gider. Gülhane Hattı Hümayunu'ndan dokuz yıl önce, 1830'da Kaptanı Derya Halil Paşa'ya atfedilen sözler kayda değer: "Rusya'dan dönüyorum. Avdetimde her zamandan ziyade kani oldum ki, eğer Avrupa'yı taklitte gecikirsek, bizim için Asya'ya dönmek mecburiyetinden başka ihtimal kalmaz"[2] Gerçi Tanzimat'ı hazırlayan ve uygulayan Osmanlı seçkinleri ile Kemalistlerin arasında büyük farklar vardır. Fakat Kemalistler de, KDE'nin ve devletlerarası sistemin koşullannın baskısı altındaki Türkiye'nin önündeki tek seçeneğin, Batı'da gelişmiş olan vatandaşlık, ulusçuluk ve laiklik ilkelerine dayanan modern devleti kurmak olduğuna bu başanlamazsa siyasal bağımsızlığın tamamen yok olacağına inanmışlardı. Bu açıdan Kemalizm, Osmanlı devlet seçkinlerinin, 1631'de Mustafa Koçi Bey'in IV. Murat'a sunduğu Risale'den beri sorduklan "bu devlet nasıl kurtanlabilir" sorusuna verilen son ve en başanlı yanıt olarak yorumlanabilir. Patrimoniyal niteliklerin etkin olduğu Osmanlı siyasal yapısında, bu soruya verilen yanıt "toplumsal devrim" yerine "yukandan" devrim olmuştur.[3]

MODERN DEVLET

Toplum bilimlerinde devlet ile ilgili araştırmalar, bu kavramın ilkel topluluklardaki şeflik biçimlerinden eski Yunan polisine, kent-devlete, kabile federasyonlarına, Batı feodalitesine, tarihsel imparatorluklara, mutlakıyetçi devlete ve nihayet modern devlete kadar, birbirlerinden çok farklı yapılara ayrımsız uygulanmasının kanşıklığa yol açtığını ve siyasal yapıların tarihsel evrimlerinin açığa çıkanlmasına engel olduğunu göstermişlerdir[4].

Modern devlet Batı'da oluşmuştur. Bu olgunun iktisadi, siyasal, kültürel nedenleri vardır. Esas itibariyle, modern devleti tarihteki diğer devlet biçimlerinden ayıran oluşumun temelinde, Ortaçağ'ın sonlannda, bazı Batı Avrupa toplumlannda gözlenen ve siyasal merkez ile kuvvetli feodal çevrenin çatışması biçiminde oluşan feodalitenin krizi yatmaktadır. Modern devlet, belirli iktisadi, sosyo-kültürel ve dinsel bir çerçeve içinde, feodalizmin can çekişmesi ile başlayan, Rönesans'tan ve 17-18. yüzyıllarda tam biçimini alan, mutlakıyetçi devletten geçen bir sürecin sonunda doğmuştur.[5] Kabaca, 14. yüzyıldan itibaren başlayan bu süreç toplumsal yapılann çok önemli ölçülerde farklılaşmasına yol açmıştır. Modern devlet, kendisini üreten ve yaşam kaynaklarını elde ettiği sivil toplumdan farklılaşmış, memurlan, bürokrasisi, polisi, hukuksal düzeni, iktisadi alandaki rolü ile ve kendine özgü değerler sistemini ve ideolojiyi yaygınlaştırmak suretiyle sivil topluma egemen olmaya yönelen, iyice kurumlaşmış bir siyasal ve idari mekanizma durumuna gelmiştir. Fernand Braudel'in deyişiyle, 15-18. yüzyıllarda devlet, tüm toplumsal alanı kapsayabilme olanaklanna henüz sahip değildi.6 Bu olanaklara ve güce, giderek, sözünü ettiğimiz siyasal idari mekanizmanın, kapitalizmin gelişmesi ile ilişkili olarak, kuvvetlenmesi ile kavuşacaktır.

Modern devletin Batı Avrupa'da doğmasının diğer temel nedeni, aynı bölgede ve tarihsel dönemde gelişen kapitalizmle ilgilidir. Kapitalist dünya

ekonomisinin (KDE) esas siyasal kurumu olarak gelişen modern devlet, KDE'nin Avrupa'dan başlayıp bütün dünyayı egemenliği altına alması sürecine bağlı olarak, her tarafa, yayılmıştır. Bu açıdan bakınca, Üçüncü Dünya ülkelerinin modern devlet biçimine uyma çabalarını salt "taklitçilik" olgusu ile açıklamak yanlıştır.[7] Modern devlet tipinin yaygınlaşması KDE'nin gereklerinden bir tanesi olarak yorumlanabilir. Sosyalist ülkelerde de devlet bu yaklaşımla yorumlanabilir. Ekim Devrimi'nden yaklaşık altmış beş yıl sonra, bu ülkelerde durum, daha ziyade,". . dünya ekonomisi çerçevesinde yer alan bazı devlet aygıtlarını kontrol eden sosyalist hareketler" olarak görünmektedir.[8]

DEVLETİ BELİRLEYEN İÇ VE DIŞ SÜREÇLER

Ampirik ve davranışsalcı yaklaşımların Batı toplum bilimlerine rakipsiz egemen olduğu 1950 ve 1960'larda, gerçek önemini kaybetmemesine rağmen, bilimsel araştırmaya olanak vermeyecek derecede geniş bir birimdir gibi bir gerekçe ile ihmal edilen devlet, son yıllarda tekrar önemli bir araştırma konusu oldu.[9]

Yakın zamanlarda yapılan çalışmalara bakıldığında, devlet konusunda iki esas paradigmanın ortaya çıktığı görülür. Bu paradigmatik ikilem Marx'dan, Weber'den, yapısal işlevsellikten esinlenen büyük kuramsal akımlarla da kesişmektedir. Bu paradigmalardan bir tanesi devleti dünya sistemi içinde birincil yapı olarak görüyor ve devleti belirleyen içsel dinamiklere öncelik tanıyor. Analitik açıdan devlet, sosyal sınıflar, ideolojiler ve uluslararası sistemle olan ilişkilerinde bağımsız değişken olarak ele alınıyor.[10] Öteki paradigma ise devleti ikincil yapı ve modern dünya sisteminin çeşitli kurumlarından bir tanesi olarak ele alıyor. Analitik açıdan ise devlet ara değişken olarak kullanılıyor. Başka bir ifade ile, birinci paradigma siyasal öğeyi bağımsız değişken yaparken, ikinci paradigma bu rolü ekonomiye ve özellikle KDE'ye veriyor. Immanuel Wallerstein'in öncülüğünü yaptığı bu sonuncu yaklaşıma göre, topluma egemen olma yetenekleri sınırlı, kurumlaşmamış, "yumuşak' siyasal birimler, 16. yüzyıldan itibaren hızlanarak gelişen KDE'nin çerçevesinde ve onun ürünleri olarak biçim almış, "katılaşmış" ve modern devletlere dönüşmüşlerdir.[11]

Modern devletin oluşmasında, siyasal ve ideolojik nitelikteki, çoğunlukla toplumun içsel ve dışsal dinamiklerinin kesişme alanlarında görülen süreçlerin öncelikli rol oynadıklarını ileri süren birinci paradigmanın taraftarlarının, salt dışsal ve ekonomik değişkenlere öncelik tanıyan ikinci paradigmanın savunucularına yönelttikleri temel eleştiri, benzer iktisadi yapıların üzerine bina edilmiş alan modern devletlerin aralarında görülen köklü farklılıkları açıklamak olanağından yoksun olmalarıdır. Bu eleştiriye göre, modern devleti KDE'nin ürünü olarak ele almakla, örneğin 14-15. yüzyıllarda Fransa ve İngiltere'de başlayan siyasal kurumlaşmanın neden Fransa'da, 16-18. yüzyıllarda adeta modern devletin "ideal tip" i haline gelirken, İngiltere'de sivil topluma tam egemen olamayan, nispeten zayıf bir siyasal merkez olarak kaldığını açıklamak olanaksızdır.[12]

Türk devletinin oluşumuna somut olarak eğildiğimizde, içsel veya dışsal etkenlerden hangilerinin öncelikli olduğuna, devletin bir yandan sosyal sınıflar ve ideoloji, diğer yandan da KDE ve devletlerarası sistem ile olan ilişkileri gibi değişkenlere verilecek önem sırasına, bu somutun niteliklerine göre karar vermek gerekir. Tarihsel imparatorluğun modern devlete dönüşmesi süreci, özerk Osmanlı toplumsal kuruluşunun KDE'nin etkisiyle çevreselleşmesiyle çok yakından ilgili idi. Fakat bu oluşumu salt dışsal unsurla açıklamak yeterli değildir. Modern devletin oluşumunun yönlendirilmesinde, Osmanlı toplumsal kuruluşunun kendine özgü nitelikleri, dışsal dinamikler kadar rol oynamışlardır.

Modern devletin oluşumunda içsel dışsal süreçler diyalektiğinden söz ederken. unutulmaması gereken bir nokta da dünyasal sistemin merkezi ile çevresinde yer alan ülkelerin arasında gözlenen ve zaman öğesi ile de belirlenen bir farklılaşmadır. Batı'da modern devlet, KDE ile iç içe, aşağı yukarı aynı zaman kesitleri çerçevesinde gelişmiştir.

Immanuel Wallerstein'in, bu süreç içinde KDE'ye öncelik tanıdığını söylemiştik. Buna karşın, Max Weber, son eseri olan General Economic History de, hukuksal yapısı ve temelindeki bireysel vatandaşlık ilkesi ile nitelenen modern devletin, büyük boyutlu, örgütlenmiş kapitalizmin doğuşunda çok önemli bir rol oynadığını ileri sürmüştür. Bu bürokratik-hukuksal devlet sayesinde feodalizmin kalıntıları ortadan kalkmış, ticareti köstekleyen içsel engeller kaldırılmış, maliye ve vergileme politikaları, düzenli bankacılık, yatırım ve mülkiyet sistemlerinin ortaya çıkmasına yol açmışlardır.[13] Marx ise, genel olarak ekonomik değişkenin siyasal değişkene göre daha öncelikli olduğunu varsaymakta ve devlet aygıtını egemen sınıfın aracı olarak görmekte ise de, bazı tarihsel durumlarda devletin otonomisini ve sivil topluma egemen olabileceğini kabul etmiştir.[14]

Osmanlı-Türk toplumunda, ve genellikle Üçüncü Dünya ülkelerinde ise, sözünü ettiğimiz zamanlama öğesini şöyle ifade edebiliriz: toplumsal kuruluşun özerkliğini kaybederek çevreleşme sürecine girmesi daima modern devletin oluşmasından önce olmuştur. Bunun sonucu olarak da, Batı'dakinin tersine, kapitalizm-modern devlet ikilisi bağımsız bir süreç biçiminde gelişememiştir. Diğer taraftan, KDE ile bütünleşme sürecinin başlamasından önceki devrede Osmanlı Devletini belirleyen nitelikler, Batı'da devleti belirleyen niteliklerden çok değişiktirler.[15] Dolayısıyla, Osmanlı-Türk Devletinin oluşumunu incelerken, içsel-dışsal dinamikler diyalektiğini dengeli biçimde kullanmak zorunludur.

KDE İLE BÜTÜNLEŞMENİN OSMANLI TOPLUMSAL KURULUŞUNA ETKİLERİ

İslamoğlu ve Keyder'e göre, Osmanlı toplumsal kuruluşunun KDE ile bütünleşmesi, 16. yüzyıl sonlarını ve 17. yüzyılın tümünü kapsayan bir ge-

çiş döneminden sonra, imparatorluğun çeşitli bölgelerine göre farklı zaman kesitlerinde gelişen süreçlerin sonucunda tamamlandı: öncelikle, iktisaden gelişmiş olan Balkanlar 18. yüzyılın başlarında, sonra Mısır ve Suriye 19. yüzyılın ilk çeyreğinde ve en az gelişmiş olan Anadolu, 1830'dan sonra[16] Waller stein ve Kasaba ise, bütünleşmenin 1750 ile 1839 arasında gerçekleştiğini ileri sürüyorlar.[17]

Bütünleşme sürecinin uzun bir devrede ve yavaşça bir tempo ile gerçekleşmesinin iki temel nedeni vardır. Birincisi, Osmanlı iktisadi yapısının yaygınlık alanının muazzamlığından ve içsel sağlamlığından kaynaklanan özerkliği; ikincisi ise Osmanlı devlet aygıtının güçlü ve düzenli olmasıdır. Bu güçlülük ve düzenlilik yüksek düzeyde tutulabildiği sürece bütünleşme yavaşlatılabilmiştir. Fakat burada, Osmanlı dünyasının tarihsel çıkmazının en temel öğesine rastlıyoruz: sözünü ettiğimiz güçlülüğün ve düzenliliğin, kaynaklandığı Osmanlı Devletinin kendine özgü nitelikleri, uzun sürede toplumsal kuruluşun KDE ile olan bütünleşmeye uymasına ve çevreselleşmek yerine KDE'nin merkezinde yer alabilecek duruma gelmesine engel olmuştur. Siyasal yapının pazar mekanizmalarına egemen olduğu Osmanlı toplumsal kuruluşu, hızla büyüyen ve yayılan KDE'ye, ayak uyduramamıştır. Bütünleşme süreci geliştikçe, Osmanlı sisteminin temel niteliğini teşkil eden öğe, yani devlet aygıtının üretime, mali kaynaklara ve meta dağıtımına olan egemenliği giderek zayıflamıştır.

Bu gelişmelerin ayrıntıları, her ne kadar nedenleri ve zamanlamaları açılarından değişik yorumlara yol açıyorlarsa da, esas itibariyle tarihçiler tarafından belirlenmişlerdir: yaratılan artık-değerin, toplum egemen olan gruplarca siyasa-lidari yoldan gaspedilmesini sağlayan tımar kurumunun bozulup yıkılması ve yerine iltizam sisteminin getirilmesi, kapıkulu bürokrasisinin, asker ve sivil kanatlarıyla soysuzlaşması, 16. yüzyılın sonlarında görülen nüfus patlaması, büyük fiyat artışları, temel tüketim mallarının darlığı, Anadolu kentlerini ve kırsal alanlarını altüst eden Celali isyanları, kentlerde ticaretin ve üretimin baltalanması, loncaların işlerliklerini kaybetmeleri, Osmanlı'nın toplumsal güvenliğini sağlayan hisbe kurallarının bozulması, geleneksel Osmanlı toplumsal kuruluşunun çözülmesinin, birbirleriyle bağıntılı ve karşılıklı etkilenmeler yoluyla adeta "felaketler zinciri" durumuna gelen belirtileridir.

Tımar sisteminin ve kapıkulu bürokrasisinin bozulması, Osmanlı Devletinin etkinliği yüksek idare metotlarını ve kamu düzenini sürdürme yeteneklerini kesinlikle sınırladı ve imparatorluğun son anlarına kadar çözülemeyecek bir dert ortaya çıktı: devletin mali krizi. Mültezim giderek ana gelir kaynaklarına el koydu. Çiftlikler (özel mülkiyet veya vakıf niteliğindeki, dünya pazarları için tarımsal üretim yapan büyük birimler) ve malikaneler (hayat boyu süren iltizamlar) geliştiler, buna karşın, miri (devlete ait) topraklar azaldılar. Bizi ilgilendiren açıdan, iltizam sisteminin yaygınlaşmasının en önemli yönleri, tarımsal toprakların özel mülkiyet biçimine dönüşmesi ve gittikçe büyüyen ölçülerde yapılan dünya pazarlarına bağımlı tarımsal üretimin Osmanlı toplumsal kuruluşunu etkilemesidir.

Çiftliklerin gelişmesi, Osmanlı tarımsal üretiminin giderek dünya tarım ticareti ile bütünleşmesi anlamına gelmiştir, Bu olgu, Osmanlı toplumsal kuruluşunun çiftlik sahibinden başlayarak, Osmanlı kentlerinde yerleşmiş olan tüccarlar (önce kapitülasyonlar sayesinde özel ayrıcalıklara sahip Avrupalı tüccar grupları, ki sonraları benzer ayrıcalıklardan faydalanan azınlık kökenli tüccarlar da bunlara katılmışlardır) aracılığı ile KDE'ye uzanan sürecin başlangıcıdır. Bu süreç esas itibariyle 17. yüzyılda başlamış ve yukarıda da belirttiğimiz gibi, 18. yüzyıl başlarında, Balkanlar'da KDE ile bütünleşme gerçekleşmiştir. Fernand Braudel, daha da geriye giderek Balkanlarda çiftliklerin gelişmesini 16. yüzyıldan başlatıyor.[18]

17. ve 18. yüzyıllarda, özerk Osmanlı toplumsal kuruluşunun çevreselleşmesinin temelinde, yukarıda sözünü ettiğimiz olaylar yatmakta idi. Toplumsal iş bölümünü siyasal öğelere göre yapmış olan imparatorluk, ticaret sermayesinin gelişmesi ile üretim ilişkilerinde köklü değişiklikler ile karşı karşıya kalmıştır. Toplumsal kuruluşun siyasal kökenli ussallığı ile meta üretiminin gelişmesi arasındaki çelişkiye Osmanlı Devleti çözüm getirememiştir.[19] Bu çaresizlik devletin üretim, dağıtım ve idare alanlarındaki etki ve kontrolünü zayıflatmıştır.

İltizam sisteminin ve çiftliklerin yaygınlaşması yerel esnafı iktisadi ve toplumsal alanlarda güçlendirmiştir. Ayan denilen bu gruplar, valiler, paşalar ve kadılar ile işbirliği yaparak, Osmanlı eyaletlerinde sözü geçen siyasal güç durumuna gelmişler, ve derebey adı verilen büyük ayanlar özel ordular oluşturmuşlardır. Bu gelişmeler o dereceye varmıştı ki, 19. yüzyıl başlarında, devlet merkezden doğrudan sadece Güney ve Güneybatı Anadolu'da birkaç eyaleti kontrol edebiliyordu. İmparatorluğun geri kalan bölgeleri ayan ve derebeyler tarafından kontrol ediliyordu.

Çiftliklerin yaygınlaşmasının üretim ilişkilerinde değişikliklere yol açtığını söylemiştik. Bu olgu, tarımsal emeğin örgütlenmesini ve kontrol edilme biçimlerini değiştirmiştir. Tımar sisteminin aracılığı ile Devletin idari kontrolü altında tutulan birbirlerinden tecrit edilmiş ailesel üretim birimlerinin yerini, üzerinde çok miktarda tarım işçisinin çalıştığı büyük üretim birimleri almıştır. Bu yoldan, dünya ticaretine bağımlı tarımsal üretim, 17. yüzyılda Prusya ve Polonya'da görülen "ikinci serflik" denilen biçime benzer bir tarımsal emek örgütlenmesini Osmanlı toplumunda da geliştirmiştir. Devletin tarımsal üretim süreci üzerinde uzaktan uyguladığı, idari nitelikteki, nispeten hafif kontrolün yerini, ayanın köylüler üzerindeki çok daha yakın, baskılı, sömürücü ve ezici iktisadi toplumsal kontrolü almıştır.

Reayanın yaşam koşullarını çok ağırlaştıran bu oluşumun siyasal açıdan önemli bir sonucu, 19. yüzyılda Balkanlar'da, Osmanlı merkezine karşı ulusal direniş eylemlerine başlayan Balkan ayanına kitlesel temel sağlamış olmasıdır. Anadolu'da ise, bu toplumsal kontrol biçimi, devlet seçkinleri ile çevresel seçkinler arasındaki uyumsuzluğu ve rekabeti kuvvetlendirmiştir. Bu seçkinler uyumsuzluğu 20. yüzyılda ve hatta Cumhuriyet döneminde de sürmüş ve modern Türk Devletine yön veren en önemli öğelerden bir tanesi olmuştur.[20]

Bütünleşme-çevreselleşme süreci oluşurken, Osmanlı Devleti 19. yüzyılın devletlerarası sisteminin gereksinmelerine boy eğmek zorunluğunda kalmıştır. Bu, siyasal baskılar, savaşlar, çeşitli eşitsiz ve Osmanlı çıkarlarına aykırı ticaret antlaşmaları (bunlardan en önemlisi laissez-faire ilkesini kabul ettiren ve devlet tekellerini yok etmeye yönelik 1838 İngiliz Osmanlı ticaret antlaşmasıdır) yoluyla olmuştur. Bütünleşme süreci 1840'larda tamamlandığında, KDE'nin etkisi Osmanlı sanayisini yıkmış ve ekonominin Batı ülkelerinin kontrolüne girmesini sağlamıştır. 1881'de kurulan Düyun-u Umumiyye İdaresi bu sürecin önemli bir aşamasıdır. Sürecin siyasal-kurumsal alandaki karşılığı ise 1838'de başlayan Tanzimat hareketidir.

OSMANLI DEVLETİ'NİN DÖNÜŞÜMÜ

Osmanlı toplumsal kuruluşunun çözülüş biçimini açıklamak için Max Weber'in prebandalizm kavramı kullanılabilir.[21] Daha Önceleri Selçuklularda da görülen prebandalizm, Osmanlı İmparatorluğu'nun patrimoniyal yapısının sürüp gitmesinde önemli rol oynamıştır. Buna karşın, Batı'daki patrimoniyal yapılar Örneğin Carolenj İmparatorluğu çözülmelerine egemen olan sürecin prebandalizm değil de feodalizm olması nedeni ile uzun süreli olamamışlardır. Daha sonraki dönemlerde de, Batı Avrupa'da, güçlü siyasal merkeze sahip, büyük tarihsel imparatorluklar kurma çabaları başarısızlığa uğramıştır. Bu yolda Batı'daki büyük deney olan Habsburg'ların 16. yüzyıldaki başarısızlığı bu olgunun örneğidir. Türk toplumlarında ise, Büyük Selçuklulardan, Anadolu Selçuklularına ve Osmanlılara kadar, her İmparatorluğun bünyesinde prebandalizm oluşmuş, ve bu olgu, çözülenin yerine yeni bir tarihsel patrimoniyal imparatorluğun doğmasına yol açmıştır.

Selçuklularda ve Osmanlı'larda, toplumsal evrimin neden feodalizme değil de prebandalizm patrimoniyalizme yöneldiği ulusal tarihimizin en önemli konularından birisidir.[22] Bu konuda, Marx ve Weber, farklı kuramsal yaklaşımlarla benzer sonuçlara varmaktadırlar. Weber'e göre "doğu feodalizmi" ile "Batı feodalizmi" birbirlerinden çok farklıdırlar. Bu ayrımın temelinde siyasal egemenlik biçimi yatar. Batı'daki, kral ve vasallar arasında bölünmüş, parçalanmış bir egemenliktir. Weber'in, kuramsal çerçevesinden çıkarıldığında kavram karışıklığına yol açabilecek biçimde, "doğu feodalizmi" diye nitelendirdiği kuruluş ise, merkezi siyasal erki zayıflatmayan, egemenliği bölmeyen prebandlara dayanmaktadır[23].

Marx ve Engels'e göre Feodalizm sadece Batı Avrupa'da gelişmiştir. Doğu'da Asya Üretim Tarzı ve Doğu Despotizmi egemen olmuştu.[24] Marx'ın, 17. yüzyılda Doğuda seyahat eden Fransız doktoru Bernier'ye dayanarak yazdığı meşhur formülünü tekrar edelim: "Bernier, Doğu'da Türkiye, İran ve Hindistan'dan söz ediyor tüm olup bitenlerin temel nedenini, çok doğru olarak, özel mülkiyetin mevcut olmamasına bağlıyor. İşte bu Doğu cennetinin gerçek anahtarı".[25] Marx'a göre devletin biçimini belirleyen ana öğe mülkiyetin biçimidir. Weber ise konuya siyasal ve hukuksal açıdan yaklaşıyor ve ikti-

sadi sistemle de ilgilenmekle birlikte, iktisadi temel ile devletin aldığı özel biçim arasında çok belirli bir ilişki kurmuyor, fakat Marx'ın da, Weber'in de vardıkları sonuçlar birbirlerini tutmaktadır. Batı Avrupa feodalizminin Doğuda görülmediği konusundaki eş düşüncelerinin yanı sıra, Weber patrimoniyalizm ve prebandalizm öğeleri ile nitelendirdiği sistemin, pazar ekonomisinin gelişmesine elverişli olmadığını yazmışken[26], Engels, Marx'a dayanarak, "..., tıpkı bütün öteki Doğu egemenlikleri gibi, Türk egemenliği de, kapitalist bir toplumla uzlaştırılamayacak bir şeydir..." yargısını ileri sürmüştür.[27]

Bu konu, genel olarak toplumsal kuruluşların dinamikleri ile ilgilidir ve bir makale çerçevesinde tüm ayrıntılarıyla yorumlanamayacak kadar karmaşık ve zordur. Sadece şunu vurgulamakla yetinelim: Osmanlı toplumsal kuruluşunun durgunluğu vurgulanmış ve içsel öğelere dayanan, evrimi engelleyen niteliklere sahip olduğu ileri sürülmüştür.[28] Bir ölçüde, Asya Üretim Tarzı ve Doğu Despotizmi kavramlarına dayanan bu varsayım, kanımızca Osmanlı dünyasının toplumsal değişim potansiyelini küçümsemektedir. Osmanlı toplumunun dönüşümünde sadece dışsal etkenler değil, içsel etkiler de rol oynamışlardır. Bu gerçeği yansıtan, daha dengeli bir yorum şu olabilir; içsel dinamiklerin etkisi ile değişim, Osmanlı toplumunda, Padişah, patrimoniyal bürokrasi ve ideolojik-dinsel devlet aygıtı diyebileceğimiz ulema, üçlüsünden oluşan bir "kontrol mekanizması" dolayısıyla yavaşlatılmıştır. Batı Avrupa'da, tüccar gruplarını, pazar ekonomisine dayalı, güçlü bir sosyal sınıfa dönüştüren süreç, Osmanlı toplumunda oluşmamıştır. Batı burjuvazisinin lehine gelişen, devrimsel nitelikteki, iktisadi kaynakları kontrol eden grupların bunları siyasal erke çevirebilmeleri süreci Osmanlı toplumunda görülmemiştir. Bu olgunun iki nedeni olabilir; bir yandan, sözünü ettiğimiz "kontrol mekanizması" diğer yandan da, özel mülkiyetin sınırlı statüsüdür. özel mülkiyetin yokluğu veya en azından sınırlanmış olması, çoğu araştırmacılara göre, Osmanlı toplumsal kuruluşunun temelindeki esas niteliktir. Fakat, daha 17. yüzyılın başından itibaren, çiftlik ve malikanelerin yaygınlaşması, Osmanlı tarımının giderek dünya ticareti ile bütünleşmesi ve ayanın güçlenmesi gibi gelişmeler, Osmanlı toplumunun niteliğini bir tek öğeye, yani miri toprakların Özel mülkiyet statüsündeki topraklardan daha yaygın olmasına, bağlayan varsayımı en azından göreli duruma indirgemektedir. Bunu ileri sürmek, mülkiyet konusunun Osmanlı toplumsal kuruluşunu nitelendirmek açısından son derece önemli olduğu gerçeğini reddetmek anlamına gelmez. Unutulmamalıdır ki, Roma hukukuna uygun olarak tanımlanmış Batı'nın özel mülkiyet kavramı Türkiye'ye ancak 1926'da, Medeni Kanun reformu ile girmiştir. Padişahın, vakıf statüsünün dışında kalan özel mülkiyeti gasp hakkı 1826'ya dek sürmüş; Tanzimat ve İkinci Meşrutiyet dönemlerinde ise, özel mülkiyete yönelen hukuksal adımlar atılmıştır. Bunlar, özellikle, 1858 Arazi Kanunu ve 1911 Emvali Gayri Menkullerin Sureti Tasarruf una Dair Kanundur.[29]

Siyasal düzeyde, yukarıda da belirttiğimiz gibi, 18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyılın başlarında ayan İmparatorluğun çevresine egemen olmuştu, fakat devlet merkezi üzerinde etkisi ve kontrol gücü yoktu. Toplumun

çevresine egemen olan grupların siyasal merkeze nüfuz edememelerinin temel nedeni, daha önce sözünü ettiğimiz üçlü koalisyonun (Padişah, patrimoniyal bürokrasi ve ulema) toplumsal kaynakların dağılımında, siyasal-idari öğelerin iktisadi öğelere ve pazar mekanizmalarına olan üstünlüğünü başarıyla sürdürmesidir. Gerçi siyasal merkez, timarın yerine iltizamın Osmanlı toprak düzeninin temel biçimi durumuna gelmesini, ve bu sürece bağlı olarak da ayanın güçlenip çevreyi kontrolüne almasını önleyememiştir. Ancak, bu gelişmeler üç ayaklı "kontrol mekanizmasının" devlet üzerindeki egemenliğini ortadan kaldırmamış ve bu olgu devam ettikçe de, toplumsal statü ve güç elde etmek için sürdürülen rekabet ve uğraş, pazar aracılığı ile değil, devlet aracılığı ile yapıla gelmiştir.

Bu olgunun önemli sonuçlarından bir tanesi de ayan gibi, iktisadi açıdan faal grupların yaşam tarzlarının, değer sistemlerinin patrimoniyal bürokrasinin etkisinin altında kalması ve bu grupların sermaye birikiminden çok, tüketime yönelik olmaya devam etmeleridir. Bu grupların iktisadi işlevi dünya pazarlarına sürülecek tarımsal üretim yapmak idi. KDE ile bütünleşmiş bir toplumsal kuruluşta, bunların devlete egemen olmaları veya en azından toplum içinde meşru bir güce kavuşabilmeleri beklenebilirdi. Fakat, toplumsal statü ve güç dağılımından pay alma uğraşının pazar aracılığı ile değil de devlet aygıtı aracılığı ile yapılması, ayanın devlete nüfus etmesine ve yerel düzeydeki gücünün ötesinde, toplumun tümünü hedef alan, devlet bürokrasisinden bağımsız, bir meşruiyete sahip olmasına engel olmuştur. Başka bir deyişle, Osmanlı İmparatorluğunda, gücünü pazardan ve özel mülkiyetten alan ve iktisadi faaliyetlerle uyuşacak tipte kültürel ve davranışsal niteliklere sahip bir sivil toplum oluşmamıştır[30] Sivil topluma özgü, ve Durkheim'in "ikincil yapılar" adını verdiği yapılar örneğin bağımsız kent idareleri ve meslek örgütleri gelişememiş, hukuksal açıdan durum belirsiz kalmış ve kapitalizmin örgütsel temellerinden birisi olan, Max Weber'in hesaplanabilir hukuk, dediği tipte, biçimsel belirginliği yüksek bir hukuk sistemi görülmemiştir.

Bu durumda, Osmanlı Devletinin sivil toplumdan gelecek etkilerle dönüşmesi olanaksızdı. Devletin merkezi ile ayan arasında, 1808'de imzalanan Senedi İttifak hiçbir şekilde Osmanlının Magna Carta'sı diye yorumlanamaz.[31] Nitekim, II. Mahmut birkaç yıl içinde bu belge ile ayana tanınmış olan ayrıcalıkları geri almış ve merkezin çevre üzerindeki egemenliğini pekiştirmiştir.

II. Mahmut döneminde başlatılan devlet aygıtını modernleştirme eylemleri statü düzeninin sınıfsal düzene egemen olduğu bir toplumda yürütüldü. Burada yine, Osmanlı Devletinin dönüşümünü kısıtlayan temel çelişkiye rastlıyoruz: toplumsal kuruluşun KDE ile bütünleşmesi 1840'a kadar tamamlanmıştı. Oysa, tüketime yönelik yaşam tarzı için gerekli gelirleri dünya pazarlarına bağımlı gruplardan (mültezim, ayan, tüccar) alan patrimoniyal devlet bürokrasisi, bu grupların siyasal erke erişmelerine ve dolayısıyla da, Osmanlı imparatorluğunun 19. yüzyılın devletlerarası sisteminin koşullarında bağımsızlığını koruyabilmesi için gerekli olan modern devletin oluşumu sürecini engellemiştir veya en azından büyük ölçüde yavaşlatmıştır.

Tanzimat döneminin devlet adamlan bu çelişkinin bilincine hiçbir zaman varamamışlardır. 19. yüzyıldaki reformlar esas olarak devlet bürokrasisini yenilemeye yönelmiş, modern devletin doğuşu daha sonralara kalmıştır.

Tanzimat iki açıdan yorumlanabilir: bir yandan, Osmanlı toplumsal kuruluşunun üst yapısını KDE'nin ve devletlerarası sistemin gereksinmelerine uydurma çabası; diğer yandan da, siyasal merkezin çevre üzerindeki kontrolünü arttırmak yoluyla devletin devamlı azalan gelirlerini yükseltme çabası. Bütün bu dönem sırasında, patrimoniyal bürokrasi, Osmanlı toplumunun sınıfsal tabakalaşmasının pazar güçlerinin değil de siyasal-bürokratik öğelerin aracılığı ile oluşmasını, yani statü düzenini, şaşırtıcı bir başarı ile sürdürmüştür. Tanzimat seçkinlerinin toplumsal grup olarak amaçlan, statü düzeninin devamı ve toplumsal güç ve pozisyonların dağıtımının bürokrasinin tekelinde yapılması idi.

Tanzimat'tan, 1860 ve 1870'lerin Genç Osmanlılarına, 1908'in Genç Türklerine ve Kemalist harekete kadar, siyasal değişmenin ana niteliği "yukandan aşağıya" işleyen bir süreç olmasıdır. Bu tipte bir siyasal değişme ile beraber gelişen ideolojiler ve değer sistemleri, Osmanlı-Türk Devletinin bu özgünlüğünden büyük ölçüde etkilenmişlerdir. Osmanlı Devletinin kurumlaşmasının temelindeki ilkeyi iktisadi gücün siyasal erke "çevirilmezliği" diye ifade edebiliriz. Bu durumda. siyasal iktidarı ele geçirmeye yönelen seçkin gruplarının, iktisadi güçleri ikinci planda bırakarak devleti hedef almalarının doğallığı ortaya çıkmaktadır. Max Weber'in "ussal iktisadi kazanca karşı bürokrasinin geleneksel statüye yönelik tutumu"[32] diye nitelendirdiği davranışı Osmanlı seçkinlerinin iktisadi konulara olan ilgisizliklerinde gözleyebiliriz. Bu konulara devletin mali güçlüklerine çare bulmak gerektiği ölçüde eğilinmiştir. 1. Abdülmecit (1839-1861) döneminde sanayiye bir miktar ilgi gösterilmişse de, genel olarak, Osmanlı seçkinleri ve aydınları dikkatlerini devlet ve din sorunlarına yöneltmişler, iktisadi alana ve bu alanda çalışan tüccar, zanaatkâr ve köylülerin sorunlarına pek zaman ayırmamışlardır. Bernard Lewis bu tutumu "Tanzimat devlet adamlarının kaba merkantilizmi" diye adlandırıyor.[33]

Bütün bu olumsuz yönlere rağmen, 19. yüzyıldaki gelişmeler Osmanlı Devletini etkilemişler değişikliklere yol açmışlardır. Tanzimat, "hesaplanabilir" nitelikte bir hukuksal yapıya doğru adımlar atmıştır. Taşra kentlerinin eşrafı, önce yerel idari kurullar, sonra da Birinci Osmanlı Meclisi Umumisi (1877-78) sayesinde küçük bir siyasal katılma deneyi geçirmişler ve çevre siyasal merkeze sesini duyurmak olanağına kavuşmuştur. Toplumsal iktisadi gücün siyasal güce çevrilebilir duruma gelmesi yolundaki bu ilk adımların yanı sıra, devletin seçkinlerinin arasında da önemli değişiklikler olmuştur.

1820 ve 1830'larda, Batı modeline göre kurulmuş yüksek eğitim kurumlarının açılmaya başlaması ve 1850'lerden itibaren laik öğrenimin, geleneksel öğretim sisteminin yanı sıra uygulanmaya başlaması yeniliklere ve değişime açık seçkinlerin sayısını arttırmış, toplumsal temellerini genişletmiş ve seçkinler arasında. mesleksel açıdan farklılaşmalara yol açmıştır. Dar bir toplumsal tabakadan gelen Tanzimat seçkinlerinin ve Genç Os-

manlıların tersine, yeni kurulan Mühendishane, Tıbbiye, Mülkiye gibi yüksek okullarda eğitim gören asker ve sivil seçkinler sadece yüksek Osmanlı bürokratlarının çocukları değillerdi. Birçokları taşradan geliyordu ve halk kökenli idiler. Mesleksel açıdan, subay ve memurlara avukatlar, hâkimler ve gazeteciler katılmıştı. Bu yeni seçkin grupları geleneksel Osmanlı bürokratları ile uyuşamıyorlardı. II. Abdülhamit rejimine (1876-1908) karşı tepki ve uğraş bu yeni seçkinler arasından gelmiştir.

Genç Türkler ve Kemalistler geleneksel Osmanlı bürokratlarından farklı olarak, laik okullarda eğitim görmüşler, Batı'dan gelen fikir akımlarına, laikliğe, ulusçuluğa bağlanmışlardır. Buna rağmen, çok önemli bir noktada bu iki tip seçkin arasında bir devamlılık vardır: devletin sivil topluma egemen olduğunu temel veri alan, meşruiyet ve otoritenin devlet seçkinlerinin tekelinde olduğunu ve sivil seçkinlerle paylaşılamayacağını savunan, patrimoniyal kökenli gelenek. Eğitim tarzları ne olursa olsun, tüm Osmanlı-Türk seçkinlerinin az veya çok bağlı kaldıkları değerler sistemini Max Weber'in sözleriyle tanımlayabiliriz"... babanın çocukları ile olan otoriter ilişkisinden esinlenen patrimoniyalizmin efsanesi... Patrimoniyal devletlerin ideali 'ülkenin babası' (Landesvater)'dır"[34].

Osmanlı bürokrasisinin içinden kopup gelen Genç Türkler ve Kemalistler, bu geleneğe uygun olarak, kendilerini devletin temel direği olarak görmüşler ve somutta da bu rolü oynamışlardır. 1920'de, ilk Büyük Millet Meclisi'nde, milletvekillerinin mesleksel kökenleri göz önüne alınırsa, toplamın % 38'inin askeri ve sivil bürokratlardan oluştuğu görülür. Bunlara, Osmanlı seçkinleri olarak kabul edilen din görevlileri (% 17) ile eğitimciler (% 5) eklenirse, BMM'nin bürokratik kökenli üyelerinin % 60'a vardığı görülmektedir[35]. Ayrıca, Harbiye mezunu Osmanlı subaylarının % 93'ü ve Mülkiye mezunu memurların % 85'i Cumhuriyet döneminde görev almışlardır.[36] Bu rakamlar "bürokratik devamlılık" olgusunu ortaya koymaktadır.

MODERN DEVLETİN TEMELİNDEKİ SEÇKİNLER UZLAŞMASI

Osmanlı siyasal düzenini, önce bir ölçüde Genç Türkler, sonra da Kemalistler daha köklü biçimde değiştirdiler. Gerçekleştirilen "yukarıdan devrim kitlesel eylemlere, halk ayaklanmalarına dayanmıyordu. Kitlelerin Kemalist Devrime katılması esas itibariyle askerlik yoluyla gerçekleşmiştir"[37]. Daha önce de belirttiğimiz gibi, devletin meşruiyetin tek kaynağı olarak algılandığı bir ortamda devrimin böylesine bir niteliğe sahip olması doğaldı. Diğer taraftan, 1921 ile 1924 arasında atılan adımlarla yavaş yavaş ortaya çıkan yeni içerikli meşruiyet kavramını tartışmasız kabul ettirinceye kadar, Kemalizm eski rejimin geleneksel meşruiyet sembollerinden bir kısmını kullanmıştır. Bu devamlılık öğelerinin ötesinde Kemalizm, Osmanlı seçkinlerinin bilincine varamadıkları ve modern devletin kurulu-

şunda stratejik işlevi olan bir noktada başarılı olmuştur: bu, siyasal merkez ile toplumsal çevre arasındaki mesafenin daraltılması ve toplumsal kaynakların devleti destekleyecek biçimde harekete geçirilmesidir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısı, ideolojisi ve değerler sistemi, devlet seçkinleri ile, güçlerini pazar ekonomisinden alan seçkin grupları arasında yakınlaşmaya ve uyuma engel olmuştu. Bu seçkinler yakınlaşmasını Genç Türkler başlatmış ve Kemalistler daha ileriye götürmüşlerdir. Geleneksel bir Osmanlı seçkini olan Sadrazam Ahmet İzzet Paşa, 1920'de Kemalistleri, çok yerinde bir gözlemle tanımlamıştır: "Bu grup, esas itibariyle, ordu komutanları ve subaylar, taşra eşrafı ve toprak sahipleri ve aydınlardan meydana gelmektedir"[38] Böylesine bir yakınlaşma Kemalistlere, Osmanlı imparatorluğunun yapamadığını gerçekleştirmek, yani 20. yüzyılın devletlerarası sisteminin koşullarında, çevreselleşmiş toplumsal kuruluşun siyasal bağımsızlığını sürdürebilecek bir modern devlet kurmak olanağını vermiştir.

Yukarıda da değindiğimiz gibi, 18. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bazı gelişmeler devletin patrimoniyal niteliklerini zayıflatmış, sivil seçkinlerin, az da olsa, bir ölçüde siyasal merkeze nüfuz edebilmelerini sağlamıştı. Yenilikçi Osmanlı seçkinleri, halkın sorunlarına eğilmeye, taşra eşrafının şikayetlerine kulak vermeye başlamışlardı. Her ne kadar bu ilgi zayıf ve yüzeysel idiyse de, halkın sorunlarına dikkat etmeyen, hisbe sisteminin yok olmasının yarattığı boşluğu doldurmak için sosyal güvenlik alanında tedbir almayı düşünmeyen Tanzimat seçkinlerinin tutumlarından farklı idi. Yeni eğitim kurumlarında yetişen ileri fikirli seçkinler Batı'da olduğu gibi, vatanseverlik ile ulusçuluğu halkın güvenliği, sağlığı, gelişmesi gibi ilkelerle ilintiliyorlardı. Devleti kurtarma ülküsü ile ulusun gelişmesi ülküsünü bir arada görüyorlardı.

Kemalizm'in modern devletin temeline yerleştirdiği öğelerden bir çoğunun ilk izlerini Genç Türklerde bulmak mümkündür. Abdullah Cevdet'in 1913'te İctihad gazetesinde ileri sürdüğü, uygarlık demek Avrupa uygarlığı demektir, düşüncesi Kemalizm'i de yönlendirmiştir. Kemalizm Auguste Comte'un pozitivizminden, Leon Bourgeois'nin solidarizminden esinlenmiş, düşünsel sisteminin temeline bilim kavramını koymuştur.[39] Genç Türklerin arasında, pozitivizme bağlı olan akımın ideologları, Kemalizm'in sonradan gerçekleştirdiği toplumsal-kültürel devrimlerden bazılarını hayal etmişler, bu konularda yazılar yazmışlardır: Kadın hakları, birden fazla kadınla evlenmeyi yasaklamak, fes yerine şapka, eğitim ve yargı sistemlerinin tümden laikleştirilmesi, dil reformu vs.. Genç Türklerin en önemli düşünürü Ziya Gökalp devlet ve din alanlarının ayrılmasını savunuyordu. Birinci Dünya Savaşı Öncesi ve sırasında İttihat ve Terakki Hükümeti hukuksal düzenin laikleşmesi ve kadın hakları alanlarında adımlar atmıştır. Kurumsal açıdan ise, İttihat ve Terakki Partisi'nin taşradaki yerel örgütü, 1919-1920'de ulusal kurtuluş hareketinin ve daha sonra da Halk Fırkasının örgütlenmesini kolaylaştırmıştır.

Modern Türk Devletinin oluşmasındaki önemli öğelerden bir tanesi de Genç Türkler döneminden kaynaklanan iktisadi düşünce ve eylemlerdir. Bu açıdan gerçekleştirilenler sayıca az, fakat anlamlıdırlar. Türk sermayesiyle ilk şirketlerin ve bankanın kurulması bu dönemde olmuştur. Fakat asıl

önemli olan husus, bu girişimlerin kökeninde yatan, ulusal ekonomi geliştirme, bu alanda ulusal politikalar izleme düşüncesidir. Bu düşüncenin uygulanmaya başlaması ile ulusal kapitalist ekonominin temelleri atılmış, ileride gelişecek olan devletçiliğin ilk belirtileri görülmüştü. Modern Türk Devletinin iktisadi ideolojisi ve uygulaması bir yanda devlet bürokrasisinin diğer alanlardaki öncü rolünü iktisadi alanda da uzatmış, diğer yandan da, belirli grupların elinde sermaye birikimini sağlamak suretiyle ulusal burjuvazisinin büyümesine yardımcı olmuştur.[40] Genç Türklerin ulusal iktisat politikası, iktisadi bağımsızlığı siyasal bağımsızlığın temeli sayan Kemalizm'in habercisidir. Devlet seçkinlerinin sivil topluma egemen olmalarını öngören, fakat aynı zamanda da, diyalektik bir süreç içinde, burjuvazinin de kuvvetlenmesini içeren, devletçilik ilkesine dayalı ulusal ekonomi anlayışı 1946'lara kadar Kemalist rejimin direğini teşkil etmiştir. 1946-1950 dönemi tek partili sistemden çok partili sisteme geçiş ve kuvvetlenen burjuvazinin iktisadi güce kavuştuktan sonra, siyasal erki doğrudan doğruya ele geçirmeye yöneldiği dönemdir. Bu yıllar, Türk toplumsal kuruluşunda hâlâ bir ölçüde devam eden statü düzenine bağlı tabaklaşmanın yerini kesin olarak iktisadi güçler dengesine dayalı sınıfsal düzenin aldığı yıllardır. Bu dönüşümün ardında, Türk burjuvazisine ve sermaye sınıfına yeni olanaklar tanıyan, onları pekiştiren, 1930'ların devlet öncülüğündeki süratli (bu dönemlerde Sovyetler Birliği ve Japonya'dan sonra üçüncü sırada) sanayileşme yatmaktadır.

Kemalizm'in düşünsel içeriği, birçok yönlerden Genç Türklerin Batılılaşmadan yana, pozitivist kanadının devamıdır. Mustafa Kemal bilime, ilericiliğe, ulusçuluğa, laikliğe ve halkçılığa inanıyordu. Fakat genellikle Kemalizm, Genç Türklerde görülen kavramlan gerek içerik gerekse de uygulama bakımından çok ileriye götürmüştür. Örneğin ulusçuluk alanında Kemalizm önemli bir değişiklik getirmiştir. Genç Türklerin pantürkist düşlerinin ve Ziya Gökalp'in Türklük ve İslam'ı birbirine bağlayan, dolayısıyla da topraksal niteliği olmayan ulusçuluğunun tersine, Mustafa Kemal'in ulusçuluğu topraksal, vatanı belirli sınırlar içinde gören bir anlayıştı. 1919-1920'nin Misakımilli'si Türk ulusçuluğunun topraksal niteliklerini belirlemiştir.

Modern Türk Devletinin temelinde yattığını söylediğimiz seçkinler uzlaşmasının gerçekleşmesinde halkçılık ideolojisinin önemli rolü olmuştur. Mustafa Kemal halkçılığı, tarihsel koşullara göre içeriği değişen bir kavram olarak görmüş ve devlet seçkinleri ile sivil seçkinler arasındaki uyumu pekiştirecek bir öğe olarak kullanmıştır. 13 Eylül 1920'de halkçılığı bürokrasi ile halkı yakınlaştırmaya yönelik bir doktrin diye tanımlamıştır. Eylül 1921'de ise aynı kavrama toplumsal ve sosyalist bir içerik vermiş, Ankara hükümetini "halkın hükümeti" diye tanımlamıştır. Şubat 1923'te halkçılığı solidarizmden esinlenen, sınıfsız Türk toplumunda herkesin çıkarını gözeten, dayanışmacı işbölümünü öngören bir akım diye tanıtmıştır. Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 1981 programında ise, dayanışmacı yönü devam etmekte idiyse de[41], halka rağmen halk için tipinde bir doktrine yönelmeye başlamıştır.

Kemalist Devlet, seçkinlerinin değerler sistemi ve merkeziyetçi yapısı itibariyle jakoben diye nitelendirilebilir. Doğaldır ki bu seçkinler, siyasal merkezin gücünü zayıflatabilecek, örneğin Prens Sabahattin'in, Le Play ve Edmond Demolins'den esinlenerek ileri sürdüğü kişisel girişime ve ademi merkeziyetçiliğe yönelik doktrinlere ilgi göstermemişlerdir.

Kemalizm, devlet kuruculuğunda hukuksal sorunlara büyük önem vermiştir. Bir yerde Kemalizm'i hukuksal yoldan devrim diye tanımlayabiliriz. Bu devrimin araçları devlet ve hukuk düzenidir. Ulusu yaratmak, iktisadi kalkınmayı sağlamak, toplumu pekiştirmek için gerekli itici güç devletten gelmektedir. Kemalizm modern devlete Osmanlı İmparatorluğu'nunkinden değişik içerikli bir meşruiyet kavramı vermiştir. Büyük Millet Meclisi'nin 20 Ocak 1921'de kabul ettiği, yeni Türk Devletinin ilk ve geçici Anayasası olan Teşkilat-ı Esasiye Kanunu bu yeni meşruiyetin içeriğini "hâkimiyet bila kaydi şart milletindir" şeklinde tanımlıyordu. Ayrıca, yukarda da belirttiğimiz gibi, bu yeni içerik evrensel nitelikli ve toprakla kavramsal ilişkisi olmayan İslam ilkelerinin yerine toprağa bağlı ve belirli sınırların içine yerleştirilmiş ulusçuluk anlayışını öngörüyordu. Yeni Devlet ve onun seçkinleri, Osmanlı'da olduğu gibi, içeriği değişmiş olan meşruiyeti tekellerinde tutuyorlar, sivil toplumla pek paylaşmak istemiyorlardı. Ancak, meşruiyetin hem kaynağı -Padişah/Halife'nin- yerine ulusun egemenliği, hem de amacı -geleneksel statü düzeninin sürdürülmesi değil, ulusunun pekiştirilmesi ve ulusal iktisadi kalkınma- bambaşka idi. 3 Mart 1924'te Hilafetin, 8 Nisan 1924'te Şeriat Mahkemelerinin kaldırılması ve 17 Şubat 1926'da Medeni Kanunun kabul edilmesi ile Kemalizm, Osmanlı meşruiyeti ile tüm bağları kesiyor, laikliği, devletten sonra aile ve kişiyi kapsayacak şekilde genişletiyordu.

Böylece, kişisel vatandaşlık haklarına dayanan modern Türk Devleti kurulmuştu. Kişinin ve kişisel girişimin desteklenmesi, iktisadi alanda kapitalist birikimi destekleyen politikalar, 1930'larla 1950'ler arasında burjuvazinin yükselmesine ve iktisadi toplumsal alandaki gücünü siyasal düzeyde de göstermesine yol açacaktı. Fakat burada, sivil toplumun devlet üzerinde ve burjuvazinin bürokratik seçkinler üzerinde aniden egemenlik kurmaları söz konusu değildir. Modern Türk devletinin temelindeki, Türk ticaret burjuvazisi, taşra eşrafı ve toprak sahipleri ile bürokratik seçkinler arasındaki uyuşum, bu sonuncu grubun öncülüğünde olmuştur. Siyasal merkez ile toplumsal çevre arasındaki ayırım, birdenbire yok olmamış otonomisini pekiştirmek yolunda olan sivil topluma devletin meşruiyetinde pay sahibi olma hakkı kolayca tanınmamış ve bürokratik seçkinlerin siyasal katılma sürecini genişletmek konusundaki çekimser tutumları ortadan kalkmamıştır[42]. Fakat bu yolda önemli adımlar atılmıştır.

1917'de, pantürkizmin, önde gelen ideologlarından, Yusuf Akçura "Türkler bir burjuva sınıfı geliştiremezlerse köylüden ve hükümet memurlarından mürekkep bir ulusal Türkler toplumunun yaşama olanakları pek zayıftır" diyordu.[43] Bu sözler, o dönemin Türk aydınlarının, KDE'nin iktisadi ve devletlerarası sistemin siyasal baskıları altında ezilen, çevreselleşmiş Osmanlı toplumsal kuruluşunun konumunu ve sorunlarını gayet iyi

anlamış olduklarını göstermektedir. Kemalistler de, KDE ile bütünleşmiş, çevreselleşmiş bu toplumsal kuruluşu, tarihsel imparatorluğun kalıntılarını ortadan kaldıran ve pazar ekonomisine dayalı güçlü sivil toplumun gelişmesine izin verecek modern devlete kavuşturamazlar ise, siyasal bağımsızlığın elden gideceğini biliyorlardı. Batı modeline uygun modern burjuva devleti kurmak Türkiye için bir ölüm-kalım sorunu idi. Başka tipte bir devlet ve toplumsal düzeni kurarak da kurtulmak, soyut olarak düşünülebilirdi. Ancak, bu seçenek, hem devlet seçkinlerinin değerler sistemine aykırı idi, hem de toplumsal kuruluşun KDE'nin çerçevesindeki konumunun değiştirilebildiği ölçüde gerçekleşebilirdi ki, buna da o sırada olanak yoktu.

Geleneksel Osmanlı İmparatorluğu'nun modern Türk Devletine dönüşümü, çevreselleşmiş OsmanlıTürk toplumunun KDE'nin ve devletlerarası sistemin gereklerine uydurulması olarak yorumlanabilir. Bu dönüşümün temposu ve biçimi, OsmanlıTürk toplumsal yapısının yukarıda sözünü ettiğimiz bazı niteliklerinden etkilenmiştir. Bu yapısal niteliklerin, modern devletin ilk defa oluştuğu Batı Avrupa toplumlarının tarihsel niteliklerinden çok farklı olduklarını da söylemiştik. Bu farklı nitelikler bu gün dahi, Türk Devletini bir ölçüde yönlendirmektedirler.

1919-1920'de, Mustafa Kemal ve arkadaşlarının başarı şansları pek büyük değildi. Zamanın koşullarında, ülkenin parçalanması veya Amerikan ya da İngiliz mandası altına girmesi, bağımsızlıktan daha kolay seçenekler olarak görünüyorlardı. Bu durum, Mustafa Kemal'in, modern devleti yaratmak yolunda gerçekleştirdiklerinin ne derecede zor şeyler olduklarını gösteriyor. Atatürk'ün bağımsızlığı koruması, kişisel karizmasını olağan idare tarzına çevirmekteki ve devletin kurumlaşmasını pekiştirmekteki ustalığı gerçekten büyük başarılardır. Bütün bunlar, ileride Türkiye'nin çok partili rejime geçmesini ve siyasal katılmanın yaygınlaşmasını kolaylaştırmıştır. Osmanlı-Türk toplumunun tarihsel niteliklerine bakıldığında, bunlar gerçekten büyük eserlerdir.

Fakat, Türkiye'de, Gramsci'nin deyişiyle "ilkel ve yumuşak" sivil toplumun "gürbüz yapı" haline gelmesi, "cebrilik" kavramının yerini "hegemonya"nın alması ve "her şey demek olan devlet"in yerini, güçlü bir sivil toplumu korumakla yetinen, ona egemen olmaya yöneleceğine, etrafını çeviren bir kale niteliğindeki devletin alması henüz gerçekleşmemiştir.[44] Atatürk döneminden beri bu yönde çok mesafe alınmışsa da, yolun sonu henüz gelmemiştir.

NOTLAR

1. Kemalizmin tanımı veya niteliği ile ilgili tartışmalara girmek istemiyoruz. Buradaki kullanılışı itibariyle bu sözcük Mustafa Kemal ve çevresindeki kadroların hem fikir ve değer sistemlerini, dünya görüşlerini, hem de siyasal, kurumsal, toplumsal iktisadi alanlarda giriştikleri eylemlerin ve elde ettikleri sonuçların bazılarını kapsamaktadır. Belirli düşünce ve eylemleri kapsayan Kemalizm sözcüğünü, Atatürk tarafları anlamına gelen Atatürkçülük sözcüğünü, tercih ediyoruz. Ayrıca, "çağdaş" yerine "modern" devlet terimini kullanmayı yeğledik, çünkü çağımızda, yani 20. yüzyılda bütün dünyaya yayılan modern devlet biçimi, 16. yüzyılda başlayan ve en az dan üç yüz yıllık bir süreç içinde oluşmuştur.

2. Ongunsu, A. H. "Tanzimat ve Amillerine Umumi Bir Bakış", **Tanzimat: Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle**, İstanbul, Maarif Matbaası, 1940, s. 32.

3. Moore, Barrington, Jr., **The Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and peasant in the making of the Modern World**, s. 433-452, Harmondsworth, Penguin University Bokks, 1974, 'ilk yayın tarihi 19868).

4. Kazancıgil, Ali, "Editorial: On the State", **International Social Science Journal**, Cilt XXXII, No.: 4, 1980, s. 587.

5. Badie, Bertrand ve Birnbaum, Pierre, **Sociologie de l'Etat**, Paris, Grasset 1979, s. 191-216.

6. Braudel, Fernand, **Civilisation Mateirelle, Economie et Capitalisme**, XVe - XVIIe Siecie, Cilt: 3, **Le Temps du Monde**, Paris, A. Colin, s. 39.

7. Badie, Bertrand ve Birnbaum, Pierre, **a.g.e.**, s. 178.

8. Wallerstein, Immanuel, **The Modern World-System: Capitalist Agricolture and the Origins df the European World-Economy in the Sixteenth Century**, s. 351, New York Academic Press, 1974. Ayrıca, "Kapitalist dünya Ekonomisi" kavramı için de bu esere bakınız. Sosyalist devlet konusunda, çon ilginç bir inceleme: Brucan, Silviu, "The State and the World System", **International Social Science Journal**, Cilt XXXII, No.: 4, 1980, s. 752-769. Bükreş Üniversitesi'nde öğretim üyesi olan yazar, sosyalist devletlerin egemen durumundaki KDE'nin çerçevesinde yaşadıklarını ve ondan etkilendiklerini ileri sürüyor. Ona göre, sosyalist devletlerin biçimini sermaye birikiminin ve sanayileşmenin gerekleri belirlemiştir. Bu amaca geniş ölçüde varıldığına göre, sosyalizmin ilerlemesi için yeni bir devlet biçimine gerek vardır. Brucan'a bakılırsa, bugünkü koşullarda bunu gerçekleştirmek çok zordur ve sosyalist dünyanın en köklü yapısal çıkmazı budur.

9. Netti, I. P., "The State as a Conceptual Variable", **World Politics**, Cilt XX, 1968, s. 558-593 ve Macpherson, "Do We Need a Theory of the State?", **European Journal Sociology**, Cilt XVIII, 1977, s. 223-244. Burada özellikle Batı toplum bilimlerine egemen olan akımlardan söz ediyoruz. Bu akımlar özellikle sosyolojiyi ve siyasal bilimleri etkilemiştir. Buna karşılık, sosyal antropoloji ve tarih gibi disiplinlerde ve tüm alanlarda çalışan Marksist araştırmacılarda, bu konu hiçbir zaman önemini yitirmedi.

10. Badie, Bertland ve Birnbaum, Pierre, a.g.e., ve Skocpol, Theda, **States and Social Revolutions: Comparative Analysis of France**, Russia and China, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

11. Wallerstein, Immanuel, **The Capilalist World Economy**, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, s. 293 ve "The State in the Instituional Vortex of the Capitalist World Economy", **International Social Science Journal**, Cilt XXXII, No.: 4, 1980, s. 743-751.

12. Badie, Bertrand ve Birnbaum, **a.g.e.**, s. 191-216.

13. Collins, Randall, "Weber's Last Theory of Capitalism: A Systematization", **Americam Sociological Review**, Cilt 45, No.: 6, Aralık 1980, s. 925-942.

14. Marx, Karl, **Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte**, Paris, Ed., Sociaties, 1963.

15. Mardin, Şerif, "Certer Peribhery Relations: A Key to Turkish Politicis?", **Daedalus**, Kış 1973, p. 170.

16. İslamoğulu, Huri ve Keyder, Çağlar, "Agenda for Ottoman History", **Review I**, I, Yaz 1977, s. 53.

17. Wallerstein, Immanuel ve Kasaba, Reşat, "Incorporation into the World Economy: Change in the Structure of the Ottoman Empire, 1750-1789", teksir edilmiş makale, Fernand Braudel Center for in the Study of Economics, Historical Systems and Civilliations, State University of New Yort at Binghampton, 1980, s. 2.

18. Braudel Fernand, **La Méditerranee et le Monde Mediterraneen a L'Epoque de Philippe II**, Cilt 2, Paris, A. Collin, 1979 (4. Baskı), s. 67-68.
19. İslamoflu, Huri ve Keyder, Çağlar, **a.g.y.**, p. 47.
20. Mardin, Şerif, "Center-Peribhery Relations...", **a.g.y.**, ve Heper, Metin, "Osmanıl Siyasal Hayatında Merkez-Kenar İlişkisi", **Toplum ve Bilim**, No.: 9-10, Bahar-Yaz 1980, s. 3-35.
21. Max Weber bu kavramı, **The Religion of China**, New York Free Press, 1951, adlı eserinde Çin İmparatorluğu'nda uygulamıştır. Preband resmi görevlilerin devlete ait topraklardan veya diğer kamu gelirlerinden rant almaları demektir. Weber, bu hakka sahip resmi görevlilere dayanan siyasal sisteme **prebendalism** adını vermiştir.
22. Bu konuda bkz. Cahen, Claude, **Pre-Ottoman Turkey**, Lonrda, Sedgwick and Jackson, 1968 ve **L'Islam: des Orignes au Debut de l'Empire Ottoman**, Paris, Bordas, 1970; Timur, Taner, **Osmanlı Toplumsal Düzeni: Kuruluş ve Yükseliş Döneminde**, Ankara, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1979.
23. Weber, Max, **Economy and Society**, Cilt 2, Berkeley, University of California Press, 1968, s. 1076. Webed, "Türk feodal-sistemi" dediği Tımar düzenini. siyasal merkeziyetçiliğe engel olmayan bir tür preband olarak nitelendirmektedir. Bkz. **a.g.e.**, s. 1079.
24. Toplum bilimcileri sonsuz tartışmalara iten ATUT kavramının uygulanması pek doyurucu sonuçlar vermemiştir. Bu kavramın çok iyi bir eleştirisi için bkz. Anderson, Perry, **Lineages of the Absolutits State**, Londra, New Left Books, 1974, s. 462-549.
25. Marx'ın Engels'e yolladığı 2 Haziran 1853 tarihli mektup, Marx - Engels, **Textes sur le Colonialisme**, Moskova, yayın tarihi belirsiz, s. 334-335.
26. Weber, Max, Economy and Society, **a.g.e.**, s. 1016.
27. Engels'in 1890'da **Neue Zeit** gazetesinde yayınladığı "Das auswartige Politik des russisahn Zarenturms" adlı makalesinden. Zikreden Marx, Karl, **Türkiye Üzerine (Şark Meselesi)**, çeviren: Selâhattin Hilav ve Atillâ Tokatlı, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1966, s. 137.
28. Sunar, İlkay, "Anthropologie politique et economipue: l'Empire Ottoman et sa transformation", **Annales: Economies, Sociétes, Civilisation**, Cilt 35, 3-4 Mayıs 1980, s. 551.
29. Barkan, Ömer Lütfi, "Türk Toprak Hukuk Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi", s. 321-421; **Tanzimat**, a.g.e.
30. Mardin, Şerif, "Power, Civil Society and Culture in the Otoman Empire", **Comparative Studies in Soviety and History**, Cilt 11, No.: 3, Haziran 1969, s. 274.
31. Shaw, Stanford J. ve Shaw, Ezel Kural, **History of Ottoman Empire and Modern Turkey**, Cilt 2, Cambridge, Cambridge University Perss, 1977, s. 3.
32. Weber, Max, **Economy and Society, a.g.e.**, s. 1109.
33. Lewis Bernard, **The Emergence of Modern Turkey**, s. 451, Londra, Oxford University Press, 1961.
34. Weber, Max, **a.g.e.**, s. 1107.
35. Frey, Frederick W., **The turkish Politicak Elite**, Cambridge, Mass, The M.İ.T. Hress, 1965, s. 181.
36. Rustow, Dankwart A., "The Military: Turkey", Ward, Robert E. ve Rustow, Dankwart A., **Political Modernization in Japan and Turkey**, Princeton, Princeton University Press, 1964, s. 388.

37. Trimberger Ellen Kay, **Revolution from Above: Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt and Peru**, New Brunswick, N. J., Transaction Books, 1978, s. 17.

38. Lewis, Bernard, **a.g.e.**, s. 458.

39. Mardin, Şerif, "Power, Civil Society...", **a.g.y.**, s. 277.

40. Ahmad, Feroz, "Vanguard of s Nascent Bourgeoisie: The Social and Economic Policy of the Young turks, 1908-1918"; Okyar, Osman ve İnancık Halil, **Social and Economic History of Turkey (1071-1920)**, Ankara, Hacettepe Üniversitesi, Meteksan Ltd., 1980, s. 329-350.

41. Tekeli, İlhan ve İlkin, Selim, **1929 Dünya Buhranında Türkiye'nin İktisadi Politika Arayışları**, Ankara, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 1977, s. 213.

42. Kazancıgil, Ali, "La participation et les élites dans un système politique en crise: le cas de la Turquie", **Revue française de science politique**, Cilt XXII, No.: 1, Şubat 1973, s. 5-32.

43. Berkes, Niyazi, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, İstanbul, Dogu-Batı Yayınları, 1978, s. 462.

44. Birnbaum, Pierre, "States, Ideologies and Collective Action in Western Europe", **International Social Science Journal**, Cilt XXXII, No.: 4, 1980, s. 673.

ATATÜRKÇÜLÜK YA DA TÜRK AYDINLANMASI*

MEHMET ALİ KILIÇBAY

GİRİŞ

Tarihi değişmenin aktörleri olarak kahramanları öne çıkartan inanç, gücünü uzun süre korumuştur. Homeros destanlarından Osmanlı vakanüvislerine kadar uzanan geniş bir yelpaze içindeki tarihçi veya edebiyatçılar, bu inancı sürekli beslemişlerdir. 19. yüzyıl tarih anlayışının, "büyük adam"a dayalı açıklamaya en fazla itibar eden düşünsel çerçeveyi meydana getirdiği iyi bilinmektedir. Olay anlatıcılık geleneğinin zirvesi olan, değişmeyi oluşturan kahraman soyutlaması, 20. yüzyılla birlikte tersine dönmeye başlamış ve kahramanların tarih tarafından yaratıldığı noktasına ulaşılmıştır. Kısaca ve biraz teknik bir dille söylemek gerekirse, "kahraman" veya "dahi" bağımsız değişken, bağımlı değişken haline gelmiştir. Yani açıkçası, Einstein eğer Antikite'de yaşasaydı, izafiyet teorisini ortaya çıkartamazdı. Kahramanı tahtından indirilince, buraya önce halk çıkartılmış fakat, tahtın o kadar büyük bir kalabalık tarafından işgal edilmesinin verdiği pratik rahatsızlık, tarihin değiştirici faktörü olarak birikimli süreçlerin görülmesine giden yolu döşemeye başlamıştır.

Aslında, tarihsel değişmeyi kahramanlar veya dahilerle açıklamak büyük bir kolaylık ve rahatlık sağlamaktadır. Çünkü insanların ezici çoğunluğu, değişmeye yol açan bir sürecin sonucu anını; değişmenin bizzat kendi olarak görür ve algılar. Bu durumda, bir sürecin sonuncu hareketini yaparak, eşiği aşan "kahraman" veya sadece sonuncu noktada duran "dahi", bu değişmenin yaratıcısı, dolayısıyla tarihi yapan kişi olarak görülür ve kabul edilir. Daha sonra, tarih anlatısını bu bakış açısı doğrultusunda inşa etmek güç bir iş olmaz. Zor olan, kahramanı yaratan tarihi anlamaya çalışmaktır.

---

* Bu bölüm. Türkiye Günlüğü, 28/Mayıs-Haziran 1994'ten yazarın ve yayıncının izniyle alınmıştır.

Mustafa

1881'de Selanik'te bir çocuk doğdu, peygamberin adlarından birini verdiler. Bu çocuk, 1893'e kadar yalnızca bu adı taşıdı. On iki yıllık bu süreç, karşımıza üç tarihsel aktörü çıkartmaktadır: bir kronoloji, bir kent ve bir kavramsal çerçeve. Bu kronoloji içinde, Mustafa'nın topraklan üzerinde doğduğu Osmanlı Devleti: Tunus'u Fransız himayesine, Teselya ile Mora'yı Yunanistan'a terk etmek zorunda kalmıştır. Sarışın çocuğun doğduğu yılda meydana gelen bu iki ağır olayın yanı sıra, "Muharrem kararnamesi" ilan edilerek Düyunu Umumiye kurulmuştur.

Ertesi yıl, İngiliz donanması İskenderiye'yi topa tutmuş ve Mısır'ı işgal etmeye başlamıştır. 1884'te Rumeli Şarkı vilayeti Bulgaristan'la birleşmiştir. 1889'da ise İttihat ve Terakki cemiyeti kurulmuştur. Bu kronolojik aktör, ülkenin geleceğini belirleyecek siyasal ve ekonomik gelişmelerin bu kısa zaman aralığına sıkıştığını, dramatik bir şekilde göstermektedir. İmparatorluğun, fethettiği toprakları terk etme süreci aşırı hızlanmıştır. Göç dalgaları, milyonlarca kırgın ve yılgın insanı, elde kalan topraklara yığmaktadır. Çoğunluk göçmen, çoğunluk yılgın, ama kimse öfkeli değil, herkes kaderine boyun eğmiş, bir tek elitler kızgın. İmparatorluk, 1856 Kırım Savaşı'ndan beri aldığı borçları, ekonomi yönetimi konusunda hiçbir fikri olmadığı için, artık ödeyemez hale gelmiş, maliye neredeyse tamamen yabancı denetimine geçmiştir. Ve nihayet, Osmanlı'nın sonuncu anlarını belirleyecek olan İttihat ve Terakki tarih sahnesine çıkmıştır.

İkinci unsurumuz Selanik, Osmanlı devletinin İzmir'le birlikte en kozmopolit kentidir (çoğu zaman sanıldığının aksine, İstanbul fazla kozmopolit bir şehir değildir. Kentin gayrimüslim nüfusu, toplam nüfusun neredeyse yarısıydıysa da, gene de kozmopolit değildir. Antik geleneğe uygun biçimde, her cemaat kendi "getto"suna hapsedilmiş durumdadır). Tam bir barut fıçısı olan Makedonya'nın başkenti konumunda bulunan ve Akdeniz ticaretinde çok önemli bir yer işgal eden, aynı zamanda bir endüstri şehri de olan Selanik, Osmanlı Devleti'ndeki tüm fikir hareketlerinin adeta odağı idi ve zaten bu niteliğinden ötürü, kısa bir süre sonra İttihat ve Terakki'nin merkezi bu kente taşınacaktır.

Nihayet üçüncü unsur, İslamiyet ile dışa vurulan gelenekçilik. Sarı saçlı çocuğun peygamberin adını taşıması, ailesinin bu kozmopolit, karmaşık, karmakarışık ve değişken ortamda, bin yıllık geleneğe yaptığı atfın ve belki de imdat çağrısının göstergesiydi. Bu ad verme, bir imdat çağrısı olarak nitelenebilir, çünkü Batılılaşma hareketi Tanzimat Fermanı'yla birlikte yoğunlaşma, derinleşme ve üst belirleme noktasına gelmiştir. Geniş halk kesimleri, Osmanlının bu sonuncu müdafaa refleksini, kendilerine karşı bir hareket olarak algılamakta ve geleneklerine, yerelliklerine daha fazla sarılarak, korunmaya çalışmaktadırlar. Mustafa bu üç unsurun etkisini de iliklerine kadar hissedecektir.

Mustafa Kemal

1893'te girdiği askeri rüşdiyede, matematik dersindeki üstün başarısı, adaş hocasının, ona eksiksiz anlamına gelen Kemal adını vermesine neden olmuştur. Matematik karşısındaki ulusal yılgınlığımız hesaba katılınca, Mustafa Kemal'in kahramandan önce, dahi kimliğinin nasıl şekillendirildiği görülmektedir. Bu aynı zamanda, bizim Batı bilimi karşısındaki yılgınlığımızın da bir simgesidir. Mustafa'nın Mustafa Kemal haline gelmesi, onu mitolojinin Prometheus'uyla özdeş kılmaktadır. Ateşi tannlardan çalarak insanlara armağan eden ve böylece onların uygarlık yolunda ilerleyebilmelerini ve buradan da, Tanrılara ait olan işleri yapabilir hale gelmelerini sağlayan Prometheus, bunu Kafkas Dağlan'na bağlanmak ve bir kartalın her gün gelerek, karaciğerini yediğini görmekle (karaciğer gece yenilenmektedir) ödeyecektir. Mustafa Kemal de, bizim kendi olanaklarımızla edinmemiz mümkün olmayan Batı bilimini bize getiren kahraman-dahidir ve böylece biz Türklerin de uygarlığa dahil olmalannı sağlamıştır. Her şey yerli yerine böylece oturtulmaktadır.

Kronolojiye bakınca (1893-1916), 1897'de OsmanlıYunan savaşı ve Girit'in özerkliği; 1901'de Fransızların Midilli'ye asker çıkartmalan; 1902'de Makedonya ayaklanması; 1908'de Bosna-Hersek'in Avusturya'ya katılması ve Girit'in Yunanistan'a birleşmesi, 1911'de Libya'nın tahliyesini isteyen İtalyan ültimatomu; 1912'de Balkan savaşı; 1914'te Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'na girmesi.

Mustafa Kemal de, imparatorluğun bu hızlı geri çekilme sürecine, Şam'dan Trablusgarb'a, Sofya'dan İstanbul'a yayılan bir mekân içinde tanık olmuştur. Bu gerileme süreci, onda "mâkus talih" düşüncesini uyandıracak ve bunu kırmanın yollan üzerinde düşünecektir.

Mustafa Kemal, bu süreç içinde başka kentlerle de tanışacak, Batı'yı Sofya'da ve Doğu'yu Şam ve Trablusgarp'da tanıyacak, her ikisinin harman olduğu yer olan İstanbul'da ise, Batı'yı okumaya başlayacaktır. Mustafa Kemal'in Batı'yı okumaya başlaması, birçok Osmanlı aydını gibi, onunda kafasında bir aydınlanma hareketinin zorunlu olduğu düşüncesini yaratacaktır.

Mustafa Kemal Paşa

Mustafa Kemal'in 1916'da başlayıp, Atatürk soyadını aldığı 1934'e kadar süren paşalık kariyerinin ilk yılları, Osmanlı Devleti'nin artık cehennemi bir hıza ulaşan tasfiyesini geciktirmeye uğraşan birkaç aydın ve subayla birlikte, inanılmaz bir koşuşturma içinde geçmiştir. imparatorluğun kurtarılamayacağının anlaşılması ve 1. Dünya Savaşı'ndan yenik çıkılması üzerine, Anadolu'nun da işgal edilmesi, 19 Mayıs 1919'da Samsun'da başlayan ve 29 Ekim 1923'te Ankara'da sona eren ünlü süreci harekete geçirmiştir.

Atatürk

Mustafa Kemal. Cumhuriyetin ilanıyla sonuçlanan Milli Mücadeleden sonra. Türkiye'yi modern bir ülke yapmaya yönelik bir yenileşme programını uygulamaya sokmuştur. Bu programın ayrıntılarına burada girmenin gereği yoktur. çünkü her Türk vatandaşı bunları ezbere bilir. Ancak, Atatürkçülük veya Kemalizm denilen akımın. kaynağını bu programdan aldığını vurgulamak gerekir. Atatürk. bu soyadını 1934'te almıştır. Fakat aslında. bu adın kapsadığı tartışılmaz önderliğini Milli Mücadeleden itibaren sürdürmüştür. 1934'teki olay. zaten gerçekleşmiş bir durumun tescilinden ibaret olarak kalmıştır.

Aslında iki tane Atatürk vardır. Birincisi, Ulusal Kurtuluş Savaşı'nı yürüten askeri ve siyasal önder. Diğeri de, bir ülkeye bir vizyon getirmeye çalışan bir insan.

Atatürkçülük(ler)

Alexis de Tocqueville'in Fransız devrimine ilişkin olarak söylediği, "hiçbir toplum. hazır olmadığı bir devrimi yapamaz" sözü, Türk toplumu için de geçerlidir. Bu durumda, Atatürk'ün kişisinde simgelenen ve "devrimler" adıyla anılan, modernleşmeye yönelik girişimleri bir sürecin başlangıcı değil de, başka bir sürecin ulaştığı yoğunlaşma momenti olarak ele almak gerekmektedir.

Bu süreç. Batılılaşma genel başlığı altında toplanan karmaşık bir kabuk değiştirme hareketidir. Kendi içinde ve kendi için bir dünya olan ve bu dünyayı dışa bakmadan, içsel dinamiğiyle ayakta tutabilen Osmanlı sisteminin 16. yüzyıldan itibaren bir tepe noktadan geçerek, yapısını bu zirvede tutmakta aciz kalması, Batılılaşma sorunsalının birinci ayağını meydana getirmektedir. Bu sorunsalın ikinci ayağı ise, Batı'nın gene aynı yüzyıldan itibaren kendini genişletme, dünyasallaşma, dünyayı Batılılaştırmayı bir zorunluk olarak hissetmesi olgusunun doğrultusunda belirlenmektedir.

Önce bağımsız olan bu iki sürecin, sonradan aynı mecraya girmesi, dünyanın birçok ülke ve bölgesiyle birlikte, Türkiye'nin de, bir dengeyi kaybetmesi karşısında, başka bir dengeye yönelirken, bu Batı modeli ekseninde yer almasına yol açmıştır. Ancak, burada önemle vurgulanması gereken bir farklılık, bir istisna söz konusudur ki, Mustafa Kemal Atatürk'ü mümkün kılacak faktörlerin en önemlilerinden biri olarak kendini her an ortaya koyacaktır. Bu istisna, Batılılaşmanın, dünyanın birçok bölgesi için dıştan gelen bir dayatma, maruz kalınan bir akültürasyon olmasına karşılık, Osmanlı ve sonra da Türkiye için, neredeyse, tamamen içten gelen bir savunma refleksi biçiminde ortaya çıkmıştır. Türk Batılılaşmasının, Çin'le paylaştığı bu çok önemli özelliği, onun rengini her aşamada belirleyecektir. Batılılaşma karşısındaki tepki, bu iki ülkede ve sadece bu ikisinde, dışa karşı değil de, Batıcı elitlere karşı açık edilecektir.

Batı'dan kaynaklanan, ama şiddetle benimsenen başka bir denge modeline geçiş çabası, bir el yordamı süreci içinde yürütülmüş. halktan gelen

maddi ve Aydınlanma hareketinden gelen felsefi taleplere dayanmamıştır.. Çünkü, halk, Osmanlı sisteminde hiçbir zaman siyasetin bir unsuru olmamıştır. Halk bu sistemde kaale alınan bir unsur olmayıp, kelimenin tam anlamında yönetilen grup olarak kalmıştır. Felsefi talebin olmamasının nedeni ise, Osmanlı toplumunun tam anlamıyla felsefesiz bir toplum olmasıdır. Bütün bilginin nakli olduğu bu yapılanma içinde, Batı Avrupa'da yaşanan türden bir felsefi yoğurmanın izine bile rastlanmamıştır. Bu iki mirasın yokluğu, yani halkın siyasetin aktörü olmaması ve felsefesizlik, bütün yenileşme ve değişme taleplerinin a fortiori tepeden gelmesine yol açacaktır. Bu nedenle, Türk Batılaşmasının halktan kopuk olduğu iddiaları havada kalmaktadır, çünkü istenilseydi bile böyle bir bağlantı kurulamazdı.

Böylece bütün Batılılaşmalar gibi, Osmanlı (sonradan Türkiye) Batılaşması, olabilecek en pragmatik boyutunda tecelli etmiştir. Atatürk, Osmanlı Devleti'nin zorunlu, kaçınılmaz tasfiyesinin travmasını, zaten var olan kabuk değiştirme yeni bir paradigmanın içine oturtarak gidermeye uğraşmıştır. Büyüklüğünün tabanı bana göre, bu noktada ortaya çıkmaktadır. Atatürk, yenileşme, Batılılaşma hareketine bir taban vermeye uğraşmıştır. Yani halkı oluşturmaya girişmiştir, olmayan halkı.

Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı'dan kökten farklılığına dayalı yeni bir söylem, bu travmanın atlatılması için gerekliydi. Suç tarihe bırakılmakta, yenilgi başka bir âlemin hanesine yazılmakta, genç devlet yola bir tabula rasa'dan çıkmaktaydı. Bu söylem, aynı zamanda onun meşruiyetinin tabanını da sağlamaktaydı. Söylem düzlemindeki bu arınma, gerçekle bağdaşmamış ve tarihin önlenemez sürekliliği ile varsayım düzeyindeki kopuş, yeni bir travma yaratmıştır.

Atatürkçülükler, bu travmanın ortaya çıktığı kırılma hattı boyunca vücut bulacaklardır. Bunlara resmi tezler adını vermek âdet olmuştu. Atatürk'ün bizzat kendinin Türkiye'ye biçtiği program, ana gövdesi itibariyle, Aydınlanma düşüncesinin genel çerçevesi içinde yer almaktadır. Ancak temel bir farklılıkla birlikte. Batı'da Aydınlanma, burjuvazinin Rönesans'tan sonraki ikinci kapsamlı bahar temizliği olmuştur. Oysa Türkiye'de, Atatürk devrimleri adını alan hareket, Aydınlanma paralelinde olmakla birlikte, Rönesans tabanına dayanmadığı ve burjuvazi olmadığı için, resmi devlet doktrini biçiminde ortaya çıkmak zorunda kalmıştır. Daha açık bir ifadeyle, Cumhuriyetin ilk "aydınlanma" hareketi, "halk için, halka rağmen" olmak zorunda kalmıştır.

Batı Aydınlanma hareketinin, bir önceki toplumsal paradigmayla bir kopuş oluşturması ve kapsamlı bir dünya vizyonu getirmesi söz konusu olmuştur. Rönesans'tan itibaren dünyevi açıklamalara yönelen Batı düşüncesi, aydınlanma döneminde, bu dünyayı artık tamamen dünyevi terimlerle açıklamaya yönelmiş ve doğa etrafında odaklanan zihinsel bir kategorileştirmeyi inşa etmiştir. Bu kategorileştirme, her anı itibariyle, Rönesans'ın keşfettiği bizatihilik olan bireye dayanmaktadır. Açıkçası, birey olmazsa aydınlanma da olmazdı.

Türk Aydınlanması ise, toplumsal ve ekonomik koşulların dayatması sonucu, bir iç tepkiden itibaren ortaya çıkmamış, asker-sivil bir elitin Batılılaşma iradesinin sonucu olarak, tepeden belirlenmiştir ve tabii bu durumda bireye dayanması hiçbir zaman söz konusu olmamıştır. Bu hareketin düşünsel fermantasyonu da yüzlerce yıla dayanma, yüzlerce yılın içinde yoğrulmuş olma olanağından yoksun olduğu için, yapay kopuş noktaları oluşturulmak zorunda kalınmıştır. Bunlardan en önemlisi ve en dramatik olanı, Cumhuriyete bir "eski rejim" yaratma çabası sonucu oluşturulan, Osmanlı-yeni Türk devleti zıtlığı olmuştur. Hayatı hissediş düzleminde böylesine bir eşiği algılayamayan geniş kitle, eskiyeni zıtlığından çok, elit-halk zıtlığını algılamış ve bu ilişkiyi çatışma olarak değil de, travma olarak yaşamıştır. Ama bu travma halkı inşa edecektir (27 Mart seçimleri bunun iyi bir göstergesidir). Bu travmanın kaçınılmaz sonucu olarak, mevcut rejime yönelik eleştirilerin veya memnuniyetsizliklerin atıf noktası olarak, idealize edilen eski rejim öne çıkmaktadır.

Bunun böyle olmasında şaşılacak bir yan yoktur. Türk aydınlanması, dilden dine, kıyafetten eğlenceye, müzikten resme kadar o denli total bir paradigmatik çerçeve halinde ortaya çıkmıştır ki, ona yönelik en küçük ve mütevazı itirazın bile, kendine atıf noktası olarak başka bir totaliteyi benimsemesi gerekmiştir.

Türk aydınlanmasının kendini kanıtlama süreci içinde, kendi zıddına oturttuğu Türk "ancien regime"i, kendi özgül ve hakiki var oluşu içinde hiç de total olmamıştır (bu başka bir yazının konusudur, burada işaret etmekle yetiniyorum), ancak total paradigmanın karşısında bir antitez rolü oynayabilmesi için, o da totalleştirilmiştir. Bu durumda yeniden okunan tarih (Çoğu zaman da yeniden yazılan), de facto sahip olmadığı bir bütünsellik ve ratio içinde, karşıt bir resmi tez halinde inşa edilmiştir.

Türkiye'nin yakın tarihi, aydınlanma yanlısı resmi tezlerle, idealleştirilmiş geçmiş yanlısı resmi tezlerin çarpışması biçiminde geçmiştir. Düşünce faaliyetlerimizin bu başat, iki odağı, birbirleriyle tamarnen ilgisiz vizyonlann aynı çerçeveler içinde düşünülebilmesine yol açmıştır. Örneğin, sosyalizm veya sosyal demokrasi Atatürkçülük sayılabilmiştir.

Son söz

İki ana resmi tezin çerçevesinde eksenlenmek zorunda kalan tüm fikir akımlan resmi tezlerin damgasını az çok yemekte ve bu yüzden ülkemizde ortak zeminler, asgari müşterekler ancak nadiren kurulabilmektedir. Bu konudaki en çarpıcı örnek, laikliğin Atatürkçülük bağlamı içine yerleştirilmiş olmasının, karşı tarafın da laikliğin zıddında yer tutmasına neden olmasıdır. Oysa, laiklik her şeyden önce din kesiminin yarannadır, çünkü laiklik dinin totalite olarak korunmasına olanak verir, aksi durumda, siyaset olarak kısmileşecek ve din olma niteliğini kaybedecektir. Bu örnekten hareketle, Türkiye'de her konuda paralel iki bakış açısının ol-

ması, insanların en basit konularda bile taraf tutmalarına yol açmaktadır. Örneğin kıyafet iki paralel çizgide yol almaktadır. Baş örtüsü konusunda verilen meydan savaşları bunun tipik göstergesidir. Bu paralel zıtlığı, müzik, edebiyat, hatta eve girerken ayakkabı çıkartma gibi son derece sıradan konularda bile bulmak çok basit bir iştir.

Ülkemizde, fikirler ne olursa olsun, mutlaka iki ana kamptan birine mensup olarak ifade edilebilmeleri, Atatürkçülükleri mantar gibi çoğaltmakta, uzlaşmaz söylemler aynı bütünün içinde yer almaktadır. Tabii bu durum, Öteki kamp için de aynen vakidir.

Resmi tezlerin, ayrışarak resmiyetten çıkma zamanları artık herhalde geldi...

KISIM III

YÖNETENLER ve YÖNETİM

HÂKİMİYET-İ SİYASİYE ve MİLLİ EGEMENLİK: TÜRKİYE'DE SİYASAL REJİMİN MEŞRULUĞUNUN DAYANDIĞI TEMELLER*

TARIK ZAFER TUNAYA

Çok kısa olmakla beraber böyle bir incelemede bir karşılaştırma daha gereklidir. O da Meşrutiyet parlamentosuyla TBMM arasında (özellikle Atatürk'ün görüşleri bakımından) bazı sorunlann nasıl anlaşıldığı ve nasıl yorumlandığıdır.

Bu alanda da kısaca bir kaç örneği ele almakta yarar var. Böylece İkinci Meşrutiyet'ten ne gibi dersler alınmıştır? Eylemleri meşru kılma yöntemleri her iki tarafta hangi doğrultuda ve nasıl gelişmiştir? Bu gibi sorunlara değinerek belirli aydınlıklara kavuşma olanaklan aranmalıdır.

Unutmamak gerekir ki her iki mecliste de, en bunalımlı zamanlarda bile, gündemlerde görülmesi olanaksız fakat birdenbire ortaya çıkan ideolojik konular, kültür seviyeleri elverişsiz de olsa, büyük bir yüreklilikle ortaya atılmışlardır.

HÂKİMİYET-İ SİYASİYE

Osmanlı Devletinin egemenliği, genelde çok uluslu bir imparatorluğun, etnik parçalan disiplin altına alma işlevine sahip olmuştur. Çeşitli etnik unsurlann ülkeden (ve merkezden) aynlma savaşına girişmeleriyle beraber, özellikle On yedinci yüzyılın başından itibaren, "Devletler" ya da "Düvel-i Muazzama" (zamanın süper devletleri) bu aynlıklan kışkırtıcı ve sağlayıcı bir güç olarak ortaya çıkmışlardır. Kapitülasyonlar bu işi kolaylaştırdıklan gibi, "Devletler" de aynlan etnik unsurlann sınırlannı, politik rejimlerini ve yönetim biçimlerini, Osmanlı İmparatorluğu ile ilişkilerini düzenlemişlerdir. Bu amaçla, Osmanlı ile savaşmışlar, savaş sonuçlan ve koşullan ünlü antlaşmalarla, devletler hukuku alanında saptanmıştır.

Birleşik bir cephe halinde Batılı devletler (İngiltere, Fransa, Almanya, Avusturya-Macaristan, Çarlık Rusya) başta olmak üzere, Osmanlı ülkesinden kopma sürecini düzenleme yöntemi sonucunda, İmparatorluğun hakimiyetini yapısal bir değişikliğe uğratmışlardır.

* Bu bölüm "İkinci Meşrutiyet Rejimi ve Atatürk", İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi. Atatürk Yüzüncü Doğum Yıldönümü Özel Sayısı, Aralık 1981, s. 92-109'dan yazarın izniyle alınmıştır.

Yenilgiler sonunda, Osmanlı devletinin, iç "müdahalelerin" etkisi altında hakimiyeti genel olarak zayıflamıştır. Ülkesinden ayrılmaları ister istemez kabul zorunda kalan Merkez, ayrılan parça üzerinde bazı egemenlik kırıntılarını saklı tutmayı bir ana politika ilkesi saymıştır. Böylece eski bölümleriyle arasındaki iç hukuk ilişkisi bir devletlerarası hukuk ilişkisine dönüşmüştür. Bağımsız bir devlet statüsünü kazanan yeni devletler de, Osmanlı imparatorluğundan ayrılmayı bir ulusal sorun saymakla beraber, kurtuluşun getirdiği unsurlar yanında "bu kadarcık" bir Osmanlı mirasını, "Devletler"in koruyuculuğu altında, kabul etmek durumunda kalmışlardır.

Daha ileri giderek bu duruma bir gözlem daha eklenebilir, şöyle ki: Osmanlı devleti, kendi ülkesinden kopma durumuna gelen ya da getirilen, fakat henüz ayrılmamış bölgeler üzerinde de, böyle bir uygulamayı kabul zorunda kalmıştır (Rumeli-i Şarkî Vilayeti ve Cebel-i Lübnan gibi).

Etnik unsur Batılı devletler Osmanlı İmparatorluğu üçgeni içinde en fazla "hâkimiyet" kaybına uğrayan Osmanlı olmuş ve ülkesinin bir kısmı üzerindeki kontrolünü, egemenlik haklarından "feragat" ederek (vazgeçerek) yitirmiştir.

Ve özellikle On dokuzuncu yüzyılın başından itibaren bu "feragat"ler sıklaşmıştır. Öyle ki, yitirdiği eski ülke parçası üzerindeki egemenlik, niteliklerini ve özünü yitirerek "şekli" (biçimsel) kalmış, ve sıfır noktasına inmiştir. Ve Osmanlı bürokratlarınca bu yeni egemenlik türü "hâkimiyet-i politikye" (politik egemenlik)[1] hatta "zahiri hâkimiyet" (yüzeysel egemenlik) olarak da adlandırılmıştır.

Osmanlı hâkimiyetinden yapılan bu terkler antlaşmalarda yer etmiş, "Devletlerin muvafakati ile" terimi Osmanlı yönetiminin kendi ülkesinde ve yeni kurulan devletlerde başka güçlerle "ortak" niteliğini de vurgulamıştır.

Osmanlı dış politikasındaki bu ana çizgi: "...İmtiyazat-ı mahsusa verilerek (yeni kurulan devletin) hâkimiyet-i siyasede ikba politikası" yaklaşık ikibuçuk yüzyıl (1669-1912) en çok Girid üzerinde somutlaşmıştır[2]. Bu çizgi üzerindeki başka somut örnekler az değildir. Şarkı Rumeli Vilayeti[3], Kıbrıs (1878) ve Mısır (1882) anımsanabilir.

Fakat burada konu edindiğimiz İkinci Meşrutiyet rejimi, bu tür olaylarla açılmıştır: Avusturya-Macaristan Bosna-Hersek'i "ilhak" etmiş, Bulgaristan da bağımsızlığını ilan etmiştir (1908).

Bir devrim sayılan İkinci Meşrutiyet kapitülasyonların tutsağı kaldığı gibi, "politik egemenlik" politikasını sürdürmüştür. Batı emperyalizminin "müdahale" politikası bu dönemde de hiç hafiflemeyerek devam etmiştir.

Trablusgarp Savaşı sonunda varılan antlaşmada Osmanlı Devletini temsilen bir "naibi Sultan" (Sultanın vekili) seçimi kabul edilmiştir[4]. Balkan savaşları sonunda tartışmalı bir durum ortaya çıkmıştır. Kamil Paşa Kabinesinin Edirne'yi Bulgarlara terk ettiği iddiasını işleyerek Babıâli baskınını yapan İttihatçılara, muhalifleri yalan söylediklerini kanıtlamak için, ihtiyar sadrazamın taslağındaki öneriyi ileri sürmüşlerdir. Buna göre: "Edirne şehri etrafıyla beraber bitaraf ve hür bir şehir olacaktır. Düveli Muazzama'nın kabul ve tasdiki ile Müslüman bir mutasarrıf ve bir kadı ile idare olunacak"...[5]

Yalnız bu durum bile, 1913 yılında bağımsızlığa verilmek istenen tanımı ve Osmanlı devlet adamlarının zihniyetini belirleyicidir.

İkinci Meşrutiyet'i "Harb-i Umumi" yenilgisi sonucu Sevr antlaşmasıyla cezalandırmak isteyenler, antlaşmaya bu tür hükümler koymuşlardır: "İzmir şehri (ve çevresi) ... hâkimiyet-i Osmaniye altında kalacaktır. Mamafih Türkiye İzmir şehri ile arazi-i mezküre üzerindeki hukukı hakimiyetinin icrasını Yunan hükümetine devredecektir." (Madde 69)[6]

İmzacı taraflar "... Osmanlı hükümetinin İstanbul üzerindeki hukuk ve tasarrufatına halel iras olunmaması, hükümeti müşarünileyha ile zat-ı hazreti padişahinin şehri mezkurda ikamet etmek ve orada devlet-i Osmaniye payitahtını muhafaza eylemek hususunda serbest bulunduklarında müttefiktirler", ne var ki antlaşma hükümlerine aykınlık halinde "düvel-i müttefikan bu anlaşmayı değiştirmek hakkını açıkça saklı tutarlar"[7].

Müdafaa-i Hukukçular bu durumun farkındaydılar. Sevr imzalanmadan, Erzurum ve Sivas kongrelerinde bu sorunu tartışmışlardır. Manda konusunun bazı kişiler ve çevrelerce fazla yadırganmaması 1856 Paris Antlaşması'nın hükümleri gibi daha iyi anlaşılır.

MEŞRUTİYET ve CUMHURİYET

Meşrutiyeti, rejim olarak ideal sayanlar, bu kavramın çeşitli yorumlarını da yapmışlardır. Osmanlı parlamentosunda bu gibi konuşmalara sık rastlanır.

Kastamonu mebusu Ahmet Mahir Efendi, "hâkimiyet-i milliye"yi tanımlamak için, İngiliz, Fransız teorilerini yetersiz bulur. İslam'da ise hâkimiyet "şeran vaciptir". Meşrutiyet sorununa gelince "...ahkâm-ı celile-i diniyemiz ve ahkâm-ı celile-i medeniyemiz... muktebes olan kavanin-i celile-i saltanat-ı seniyyeye tamamiyle inkıyad ve intiba demektir... . Ve bu şekli meşrutiyettir"[8]. Vardığı sonuç ilginçtir: Padişah da, Ayan da, bu milletin mebusları gibi seçilmiş sayılmalıdır[9].

Ankara mebusu Talat Bey'in sorusu, saf ve yanıtsız kalmış bir arayışın ifadesidir.

"...Şimdi bu kadar hakaika (gerçeklere) karşı Avrupa'dan bize misal getiriliyor. Acaba bizim meşrutiyetimiz her noktada tamamiyle Avrupa usulü meşrutiyetine tevafuk etmeli midir (uymalı mıdır)? Ne kadar muzur, ne kadar israfa taalluk eder usul varsa onları alalım mı? Bizim meşrutiyetimiz meşrutiyet-i şer'iyedir. Meşrutiyet-i meşruadır. Her hususta biz Avrupa'ya ittiba edemeyiz ve etmeyeceğiz. Kendimize mahsus, şeriatı mutaharra-i islamiyeye müstenit bir meşrutiyet takip edeceğiz."[10].

Bir de Balkanlı Hıristiyan tanımı bulmak amacıyla ve Serfiçe mebusu ünlü Yorgi Boşo (Georgios Busios) Efendi'yi dinleyelim:

"...Devlet-i Osmaniye bir şirket şeklindedir. Bütün ortaklar tüm sermayeleriyle girmelidirler bu şirket içine ki o şirket yükselebilsin. Bizim kendi sermayemiz nedir? Dinimiz, tedrisimiz (öğretimimiz). Başka bir şey yok..."[11]

Bu sorunlar özellikle İttihat ve Terakki ile, kabaran muhalefet arasında parlamenter bir çatışma yaratmıştır. Her iki taraf da Anayasa Hukuku

bilgilerini, Kirkor Zöhrap-İsmail Hakkı (Babanzade) düellosuyla, çok inandıklan kuvvetler aynlığı ilkesi açısından ortaya koymuşlardır"[12].

Cumhuriyet sorununa gelince, belki incelediğimiz dönem için ele almamız hayretle karşılanabilir.

Meşrutiyetin ilk kabinesi sayılan Kamil Paşa kabinesinde, Abdülhamid'in Harbiye Nezaretine (Recep Paşayı değil de) Rıza Paşa'yı aday göstermesinin nedeni, kamuoyunda büyük bir sevgiye sahip Recep Paşa'nın reisicumhur yapılacağı endişesine" bağlanmıştır. Şeyhülislam Cemalettin Efendi'nin ısrarla ve cumhuriyet rejiminin kurulmasına "Şeriat-ı Ahmediye ve ekseriyet-i azimeyi teşkil eden tebaai müslime'nin müsaade etmeyeceğini bildirmesi üzerine Nezarete Recep Paşa'nın atanması mümkün olmuştur[13].

Daha hareketli bir sahne Ayan Meclisi'inde cereyan etmiştir. 1910 yılında bu meclisin ilginç bir üyesi alan Yorgiyadis Efendi, Damat Ferit Paşa'nın bir tasansı tartışılırken şu tezi savunmuştur: Meclis-i Mebusan-a egemen bir fikir var. O da her devletin kuvveti ancak halktadır. Millet esastır. Kanunun kaynağı odur. Bu fikir hatalıdır. (Egemenlik) aynı zamanda milletin başındadır. Hükümdardadır."...yani başta bulunan hükümdann kuvvetini tamamiyle alacak olursak, o vakit kuvvet birinden alınıp diğerine hasredilmiş (maledilmiş) olur. Bu hiç bir devlette olmaz. Yalnız cumhuriyetlerde olur"[14].

Bu sözler Âyan Meclisi'nin sakin havasını elektriklendirmiştir. Fakat inatçı bir parlamenter alan Yorgiyadis Efendi'ye yapılan itirazlar arasında, daha sonra Abdurrahman Beyin Mebusan'da verdiği yanıt anlamlıdır: "Bizde repüblik yoktur, öyle şey hatınmıza gelmez"[15].

Sait Paşa, Âyan Reisi olarak, soruna bir çözüm bulmaya çalışmıştır. 1909 yılında yapılmış olan değişiklikte sorun ele alınmıştı. Yapılan şey padişahın fazla yetkilerine (hukuku zâidesine) kayıt ve şart konulması olmuştur. "...Onun hülasası da parlamentarizm usulünü kabulden ibarettir. "[16].

KUVVETLER AYRILIĞI ve PARLAMANTARİZM

Böylece parlamentarizm sorunu, kuvvetler aynlığına bağlı olarak yeniden gündeme getirilmiştir.

Meşrutiyetin üçüncü yılında, Osmanlı Devletinin anarşik bir çoğulculuk ortamı içinde yaşayanlar, yanıtı kolaylıkla verebilmişlerdir.

Mesele, iktidar partisinin (İttihat ve Terakki'nin) gücünü arttırmasında düğümlenmiştir.

Teorik planda, ittihatçılar kendi açılanndan tutarsız değillerdi: 1909 "tadilatıy"la parlamenter bir rejim getirilmişti. Ne var ki rejim tam olarak kurulamamıştı. Düşünülmüş olan ikinci parlamentarizmdi ve padişahmeclis mekanizması eşit yetki dengesine bağlanmalıydı. Bu "tevazünü" (dengeyi) kurmak kesinlikle gerekliydi.

İttihatçılar, daha önce de değindiğimiz gibi, kısa sürede Sultan Reşad'a (icra'nın başına) da egemen olduklan için bu davada idiler. Fakat doğru konuşmuyorlardı.

İki taraf da inanmadıkları ve aslında istemedikleri durumların savunuculuğunu yapmışlardır. Sonunda Mebusan Meclisi feshedilmiştir.

Tartışmalarda bazı kişisel sonuçlar da çıkarılmıştır.

Ünlü Emrullah Efendi, parlamenter rejimin bozulduğu kanısındadır:

"... (1909'da) en vahim bir şekli hükümet vazettik. Fransızların konvansiyonel dedikleri şekli hükümeti ihdas ettik... (padişaha fesih hakkı verilmezse), biz parlamentarizmi de geçmişiz de, konvansiyon devrine gelmişiz, yani memleketin tehlikesi devresine gelmişiz"[17].

Bu sözler, kuvvetler birliği ilkesinin ve meclis hükümeti rejiminin yerden yere vurulmasıdır.

Boşo Efendi'nin de kanısı odur ki "...milleti batıracak bir şey varsa o da milletin (giderek meclisin) istibdadıdır. Padişah hiç batıramaz milleti. "[18]

Oysa, korktukları rejim (Meclis Hükümeti) çok kısa bir zaman sonrasında 1920'de kurulacaktır. Çok uluslu ve kapitülasyonların sömürgeleştirmeye sürüklediği Osmanlı meşrutiyetinin politik ve sosyal gündeminden seçtiğimiz bu kavramlar ve incelenen dönemdeki açıklamalar, yapılacak bir karşılaştırma için yeterli olmasalar bile ana çizgileri verecek değerdedirler.

Fakat anayasal mekanizmanın kâh durduran ve donduran, kâh gereksiz ve hızlı şekilde işlemesini sağlayan nedenleri ve etkenleri açıklayıcı bir değer taşıdıkları da açıktır.

İTTİHAT ve TERAKKİ

İkinci Meşrutiyet'in cadı kazanı içinde, her şeyi karıştıran ve her şeye egemen olmak isteyen en büyük politik kuvvet İttihat ve Terakki Cemiyeti adlı partidir[19].

İttihat ve Terakki kutsallığını iki yıl kadar sürmüş olan gizli, komitacı çalışmalarından almıştır. Makedonya ortamında, komitacılık ve "çeteye çıkma" kervanına en son İttihat ve Terakki, Osmanlıların Türk temsilcisi olarak katılmıştır.

1908'in 23 Temmuzu'ndan, Mondros Mütarekesi'ne değin (bir kaç aylık muhalefet parantezi bir yana) on yıla yakın sürekli olarak iktidarda kalmıştır. Beş yıl çoğulcu, beş yıl da tek parti olarak Osmanlı alınyazısının sorumluluğunu elinde bulundurmuş olan ittihatçılar, memleketi kurtaracak tek güç oldukları kanısındaydılar. Bu çok iddialı ilkeden çıkardıkları sonuca gelince, kutsal nitelikli bir "mission" ve işlevin tek sahibine karşı muhalefet vatan hainliği sayılmıştır.

Bu iddia ancak 1926 yılında silinmiştir. İttihatçılar, çoğulcu, parlamentolu, sıkıyönetimsiz ve ordu desteğinden yoksun bir yönetimi benimsememişlerdir. Muvakkat Kanunlara dayanan monoblok bir iktidar oluşturmayı ana ilke olarak benimsemişlerdir. Bu bakımdan "tefrik-i kuvva" (Kuvvetler ayrılığı) ilkesine saygı duyduklan gerçeklere aykın düşer. İttihatçılar bir kısmı Müdafaa-i Hukuk örgütü içinde yer aldıkları halde Mustafa Kemal Paşa ve ekibi ile hiç anlaşamamışlardır.

İttihat ve Terakki'nin başı kadar sonu da maceralı ve esrarlı bir tablo içindedir.

Osmanlı Devletinin son Sadrazamı Tevfik Paşa'nın Fransızca Stamboul gazetesine verdiği demeç çok düşündürücüdür:

"Gazetecinin sorusu- İttihat ve Terakki ne oldu?

"Tevfik Paşa'nın yanıtı- İttihat ve Terakki artık mevcut değildir. Fırka kendi kendisini dağıtmıştır!

"Gazeteci- Fakat bazı kurtlar vardır ki, kesildikten sonra parçaları birleşince yeniden canlanırlar. Bu da o kabilden olmasın".

Sadrazam "görürsek takip ederiz" diyerek konuşmayı noktalar[20]. Fakat yanılgı içindedir. Uzun bir süre, İttihatçılığın sihri devam edecektir.

İkinci Meşrutiyet'in politik ve anayasal sistemine karşı Atatürk'ün tepkilerini hem kendi sözleri ve eylemleri içinden, daha doğrusu hem de Müdafaa-i Hukuk cephesi içinden -çıkarmak daha yeni kaynaklar buluncaya dek- bize tutarlı bir yöntem olarak görünmektedir.

Bu çalışmanın başlangıcında Atatürk'ün İkinci Meşrutiyet'in hazırlanmasında ve gelişmesindeki ilişkisini belirtmiştik. Şimdi Meşrutiyetin yapısına bağlı kavramlar ve kurumlara karşı tepkisi ve tutumu üzerinde durmak istiyoruz.

HÂKİMİYET-İ SİYASİ'YE KARŞI HAKİMİYETİ MİLLİYE

Atatürk'e göre, Türk Devrimi ile Meşrutiyet "inkılâbı" arasındaki fark, Meşrutiyette, hürriyetin çok uluslu ve egemenliğine tümüyle sahip olamayan bir ülke içinde elde edilmek istenmesi, Türk Devrimindeyse özgürlüklerin "istiklâl" ve "hâkimiyet-i milliye" ile birleşerek gerçekleştirilmesidir:

"... Bu iki inkılâp arasındaki fark tarif olunamayacak derecede büyüktür, zannederim. Birincisi (Meşrutiyet), milletin tabiaten aradığı hürriyet havasını içine çektiğini zannettiren bir harekettir. Fakat ikincisi, milletin hürriyet ve hâkimiyetini fiilen ve somut olarak saptayan ve ilan eden bir inkılâbı mes'uttur (mutlu devrimdir); ve şüphe yok, yalnız Türkiye'de değil, bütün cihanda önemle ele alınmaya değer bir yeniliktir."[21]

Öylesine ki;

"10 Temmuz inkılâbı müstebit bir hükümdarla millet arasında en nihayet kayıtlı ve şartlı denge arayan bir zihniyeti elde etmeye yönelikti. Oysa son devrim, meşrutiyet usulünce bile milletin hürriyeti ve istiklali için kafi göremez ve hâkimiyeti kayıtsız şartsız milletin elinde tutan bir temel ilkeye dayanır. Bu ilkenin taalluk şekli (ilişki biçimi) hiçbir zaman eski şekillerle karşılaştırılamaz."[22]

Atatürk her iki olgu arasındaki, yapısal nitelik ve yöntem bakımından var olan farkları belirttikten sonra, on yıllık bir gözleme varacaktır. O da, Osmanlı meşrutiyetinin kurumlarındaki işlevsel bozulma ve öz boşalmasıdır. Bu gözlemi bir başkası izler, Meşrutiyet kalıntıları içinde "Padişah bir kukladır."

Sonuç: Yeni Türkiye'nin eski Türkiye ile hiçbir alakası yoktur, Osmanlı hükümeti tarihe geçmiştir. Türk milleti aynı millettir ama, artık "milli devreye girmiştir"[23] ve monarşik bir sistemi reddetmektedir.

Atatürk, böylece 1920 Sevr Antlaşması'na kadar uzanan "hâkimiyeti politikye" kavramı ile yeni rejimin hiçbir ilişkisi olmadığını vurgulamıştır. Yüzeysel egemenlik yerine geçecek egemenlik kavramının özelliği bu egemenliğin tekçi olmasıdır. Sultancı (monarşik) olmayıp kayıtsız şartsız millete ait olacaktır.

MEŞRUTİYET ve CUMHURİYET

Fransa'nın 1920'li yıllardaki ilginç gazetelerinden olan Petit Parisien muhabirine bu sözlerin söylendiği zaman Saltanat bir gün önce kaldırılmış fakat cumhuriyet henüz ilan edilmemişti.

Acaba meşrutiyetle yetinmeyen Türk Devrimi için yeni politik rejim cumhuriyet olabilir miydi?

Cumhuriyetin politik rejim olarak 1920'den beri varlığı ileri sürülmüştür[24]. Hatta, Erzurum mebusu Raif Etendi gibi, 1921 Teşkilât-ı Esasiye Kanunu ile saltanat şeklinin cumhuriyete dönüştürüleceğini düşünenler olmuştur[25].

Daha önce de değinildiği gibi, saltanatın esir payitahtında cumhuriyetçilik bir suçtu. Bu suçlamalar, resmi olsun olmasın, çeşitli biçimlerde ifade edilmiştir.

1919'da İttihatçıları yargılayan "Divan-ı Harb-i Örfi müdde-i Umumi'sinin" idam cezasına kadar götürücü iddiasına göre mutlakıyeti yıkarak meşruti ve cumhurî bir idareyi ikame bir cürm-i politik (ağır politik suçtur)[26].

O kadar ki, "Makedonya'da Osmanlı İmparatorluğu'nun Garp Orduları Kumandanı Ali Rıza Paşa" bir rastlaşmalarında Ahmet İzzet Paşa'ya şöyle bağırmıştır: "Cumhuriyet yapacaklar, cumhuriyetl "[27].

Mütareke döneminin boğucu İstanbulu'nda, bu tür iddialar camilerindeki vaazlara da yansıyordu. İsmail Hakkı Hoca (İzmirli) Ayasofya minberinden müminlerine şöyle hitap ediyordu:

"İslâm hükümdarsız olmaz, cumhuriyet olamaz"[28].

1919'dan 1923 yılının Ekimi'ne değin, cumhuriyet rejimine gidiş önüne geçilmez şekilde, kendisinden oluşurcasına, fakat her zaman tartışmalı ve engellemeli olarak somutlaşır.

İlginçtir, İngiliz Yüksek Komiseri Amiral Sir John de Robeck, Hariciye Nazırı Lord Curzon'a gönderdiği bir telgrafta şu gözlemini içerir:

"...Tüm haberlere göre durum Anadolu'da bağımsız bir cumhuriyet (kurulmasına) doğru gidilmektedir.[29] (Yıl 1919).

Bu gelişmeyi sezmede geç kalmış olanlar da -bizzat Müdafaai Hukukçular içinde- vardır. Bunlardan birisi de Refet Paşa'dır. Paşa, muazzam gösteriler arasında, Ankara'nın temsilcisi olarak İstanbul'a girdikten sonra, Darülfünunda (Üniversite) onuruna verilen yemekte şöyle konuşmuştur:

"...Burada söylediğim gibi meşruti bir hükümdarlıkla cumhuriyet politikai arasındaki fark filânın sulbünden gelip gelmemekten ibarettir... Bu milletin başına bu kadar belâdan sonra bir de cumhur reisi intihabı beliyesini sarmaya ne lüzum var?"[30] Refet Paşa'nın sözleri, Lütfi Fikri Beyi harekete geçirmiştir. Baştan sona radikal bir saltanatçı olan, 1919 genel seçiminde İstanbul'dan seçildiği halde istifa eden, Müdafaa-i Hukukçuları İt-

tihatçı sayarak şiddetli hücumlarına hedef yapan Lütfi Fikri Bey bu söylevi fırsat bilerek TBMM hükümetini iki bakımdan eleştirmiştir. Ankara'daki devrim hükümetinin önce yapısında yanlışlık vardı. Reissiz bir hükümet rejimi "farzetmek" anayasa hukuku (hukuk-ı esasiye) açısından yanlıştır. Sonra İcra organının ortadan kaldırılıp bütün saltanat yetkilerinin bir meclisteye toplanması da isabetli bir görüş değildi. TBMM'nin "hata etmeyeceği ne malumdu?". Bu meclisi kim kontrol edecekti?

Lütfi Fikri Bey ısrarlıydı: Meşrutiyetin felaketli olaylarının nedenleri hükümdarlık makamı değildi; fakat ihtilal meclisleriydi. Meşrutiyet meclislerini "evet efendimci" hale getirten Talât Paşa gibi komitacıların ilerde ortaya çıkıpta TBMM'ni aynı şekle sokmayacaklarını kim temin ederdi? Yapılacak şey yeni bir seçime giderek seçmenlerden oy isterken 'padişahın ilga edilip edilmeyeceği' sorununu seçmenlerle konuşmaktı.[31]

Oysa olaylar çizgisi saltanatın kaldırılmasında son bulmuyor, cumhuriyete gidiyordu.

Nasıl bir cumhuriyet?

Sorunun yanıtını 1924 Almanac Hachette (Haşet yıllığı) vermiştir: "Irsi halifeliğe dayanan dini demokrasi hükümeti"[32].

Cumhuriyet bir devlet şekli miydi, yoksa hükümet şekli mi?

Yanıtı Türkiye'nin özelliklerine göre vermek gerek.

"TBMM hükümeti" 1920-1922 döneminde, İstanbul karşısında bir devletin adı sayılmıyordu. TBMM üyelerince de sayılmıyordu. Saltanatın ilgası ile, ikiliğin de kalktığı Meclis kararıyla kabul edilmiştir.

Fakat asıl cumhuriyet rejimini "tavzihan" (açıklayarak) ilan eden değişiklik kanununun 1. maddesine göre "Türkiye devletinin şekl-i hükümeti cumhuriyettir". Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı Devletinin varlığına son vererek, yerine geçtiğine göre yalnız bir politik rejimi değil, aynı zamanda bir devletin de adı ve şekli oluyordu. Nitekim 1924 Teşkilât-ı Esasiye Kanunu, derleyici ve düzenleyici niteliğine uygun olarak ilk maddesiyle soruna bir çözüm getirmiştir: "Türkiye devleti bir Cumhuriyettir". Bu ilke kendisini izleyen anayasalarda da (1961, 1982) aynen benimsenmiştir.

Cumhuriyet rejiminin bir özelliği, tek partili ve tekçi bir politik hayatı kurmuş olmasıdır.

KUVVETLER AYRILIĞINA KARŞI KUVVETLER BİRLİĞİ

Atatürk kendi (devlet başkanlığı) statüsünü şöyle belirler:

"...Malumu devletleri olduğu üzere bir hükümet şeklinde yaşıyoruz ve onun bütün mefhumlarına tabiyet (uymak) mecburiyetindeyiz... Meclis-i Mebusan mahiyetinde bir meclisin reisi bulunmuyorum. Halbuki Büyük Millet Meclisi'nin salâhiyet-i icraiyesi de bulunduğundan neva'ma (bir dereceye kadar) hükümet mahiyetindeki bir meclisin reisi bulunmaktayım."[33]

1921 yılında Kâzım Karabekir Paşa'ya yazılan bir belgeden alınan bu satırlar aslında meclis hükümeti'ni (konvansiyonel rejimi) methetmek için yazılmış değildir. Fakat Atatürk bağlı olduğu statüyü açıkça belirtmiştir.

Bu statü kuvvetler birliği (tevhidi kuvva) sistemine dayanıyordu.

Atatürk Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümetinin (Türkiye'nin tarihinde ilk kez uygulanan ve denenen konvansiyonel rejimin) övgüsüne geçer. 1876 ve 1921 anayasalarını karşılaştırır. Kuvvetler ayrılığı ilkesini eleştirir ve reddeder. Fakat gelişmeler istenilen sonuçları vermeyince, bu rejimi beğenmez, "fenalığı"nı belirtir.

Önce kuvvetler ayrılığına dayanan, sonra da parlamentarizmi tam olarak kurma nedenleriyle hırpalanan Kanunu Esasi adlı "kara kitabın", "harabenin, baykuş mesnedi olan nesnenin yeniden yürürlüğe girmesini istemek bir devrimcinin vicdanında yer bulamaz[34]". Millî hâkimiyetin temsil yeteneği bu kanunda yoktur[35]. "Bu kitap düşmanlanmızı muvakkaten olsun memnun etmek gayesini gözetmiş bir kitaptır"[36], Sultan Hamit, bu kitaba dayanarak "ve 33 sene bu milleti köle gibi kullandı".

1921 Teşkilâtı Esasiye Kanunu'na gelince, tamamen farklıdır. Çünkü yabancıdan taklit değildir. Gerçek kanundur ve "her ferd'i milletin kalb-ü vicdanında kendiliğinden tecelli etmiştir."[37]

Kuvvetler ayrılığı ilkesine gelince, Atatürk TBMM'de bu ilkeyi savunanlan eleştirir. Tabiatta, "âlemde taksimi kuvva yoktur... yani iradei milliye bakımından ifade ettiğimiz taksimi kuvva yoktur."[38].

Atatürk burada hükümet idare ayınmına girişir. İdarenin üstünlüğünü belirtir, asıl idare kuvvetini istikrarlı bir hale koyma durumundan söz eder ve bu operasyona Frenkçe "substratum administrative" denildiğini vurgular (Bu da TBMM hükümeti demektir)[39].

İdare üç organik bölümüyle (kuvvet, teşkilât, vazife) "irade, hâkimiyet ve saire dediğimiz kuvvettir".

Bu kuvvet bölünebilir mi?

Bölünemez: "...idare-i milliye, hakimiyet-i milliye denilen kuvvet gayn kabili taksim ve tefrik"tir. Böyle bir bölme girişimlerini, "Fransız İnkılâb-ı Kebiri" bile başaramamıştır.

Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti, en ileri rejimler kategorisine girer. Çünkü kuvvetler birliği ilkesine dayanır. Çünkü yeni bir şekildir. Şöyle ki:

"Hâkimiyetin sahibi olan insanlann doğrudan doğruya bir araya gelerek teşrii, icrai ve adli vezaifi (görevleri) bizzat ifa etmeleriyle mümkündür". Tarihte var olmuş şeylerdir bunlar. Roma'da, Isparta'da, Atina'da denenmişlerdir.

Atatürk, kuvvetler birliği rejimini radikal şekliyle düşündüğü için tek meclisçi kalmıştır. Celalettin Arif Bey ve Kâzım Karabekir Paşa'nın, ismi 'Âyan Meclisi' konmasa bile, ikinci bir meclis kurulması önerilerini reddetmiştir[40]. Zamanla kuvvetler ayrılığı ilkesine dayanan rejimler bozulmuştur. Oysa "hükümet-i avam" (halk hükümeti, demokrasi) ancak kuvvetler birliği ile gerçekleşir.

Atatürk, bu arada Jean Jacques Rousseau'yu zikreder. "Çok ve çok istinat ettiğimiz bu nazariye"nin "iztirap ve cinnet"ten örülü bir dimağın ürünü olduğunu belirtir.

Bu sözlerinde, Rousseau'nun kuvvetler birliği ve de ayrılığı yanlısı olup olmadığı hakkında bir açıklık yoktur. Rousseau kuvvetler ayrılığı teorisini kabul etmediğine göre, burada bir yanlışlık olabilir.

Atatürk devam eder: TBMM tüm devlet, millet ve memleket görevlerini üstlenmiştir. Bazı arkadaşlar (mebuslar) devlet işlerini yapmaya, Yürütmenin ayrıntıları içinde görevlendirilmişlerdir. Ne var ki, bu heyet (icra Vekilleri Heyeti) hiçbir suretle milli irade ve egemenliğin dayanağı olamaz. "Her şeyin merci-i yeganesi Türkiye Büyük Millet Meclisi'dir". Meclis bu "mercilerini kimseye veremez".

Kuvvetler ayrılığı yerine, görev bölümü (tevzii veya taksim-i vezaif) iddiasına gelince, bunun en "güzel çaresi" Atatürk'e göre Heyeti Vekile'dir. "Yani vekillerin ayn ayn heyeti celilenizden intihabedilmesidir". Bu şeklin "tesanütsüzlük" yaratabileceği iddialarına gelince: "...Heyeti Vekilede bu kadar tesanüt aramayınız. Madem ki hükümet Meclis-i âliniz'dir, madem ki bütün programlar ve evamiri müveccehe (doğru emirler) buradan çıkar... Asıl tesanüdü heyet-i celilenizde arayınız".[41]

Daha sonra, Atatürk, aynı konuşmasında Vekillerin seçim şekli üzerinde durur.

Özet olarak "idare usulümüz": "...Bila kaydü şart hâkimiyetine sahip olan halkın mukadderatını bizzat ve bilfiil idare etmesi usulüne müstenittir"

Böyle bir politik rejim, TBMM hükümetiyle somutlaşmıştır.

Önce, beğenilmeyen 1876 Kanuni Esasi'si 1921 Teşkilatı Esasiye Kanunu ile beraber, kısmen de olsa, yürürlükte kalmıştır[43]. İcra Vekilleri Heyeti'nin statüsü değişikliklere uğramıştır[44].

Ve de, tüm sınırlamalara rağmen, Fransız İhtilali'nin "Salut Public" (Selameti Amme) komitesi gibi, Atatürk'ün başkanlığındaki "İcra Vekilleri Heyeti" TBMM'nde güçlü bir rol oynamıştır. TBMM'nin "diktatör bir meclis" olduğu da açıktır[45].

Bizzat Atatürk, İcrayı böylesine bağlayıcı, vekillerin seçimini zorlaştırıcı bir sistemden yakınmıştır:

"...Noksan, kusur, takip etmekte olduğumuz usul ve şekildedir. ... Heyeti umumiyenizin birden Heyeti Vekile intihabına mecbur olmanızda görülen müşkülatın halli zamanı gelmiştir."[48]

Bu sorunun çözümünü Atatürk, cumhuriyet rejiminin kabulü olarak görmüştür.

Cumhuriyet hayli zor koşullar içinde, özellikle İstanbul basınının ve TBMM'ndeki belirli bir mebuslar grubunun[47] direnmeleri karşısında 158 üyenin oybirliği ile, kanunlaştırılmıştır. TBMM hükümeti konvansiyonel rejim olarak yapısal bir değişikliğe uğramıştır. Cumhuriyet rejimi ile kurulan mekanizma, önce bir devlet başkanlığı kurumunu getiriyor, sonra da hükümetin kuruluşunu düzenliyor ve sonuçta yürütmeye nispeten daha bağımsız bir statü sağlıyordu. Bu statü içinde, geniş bir eylem olanağı bulan ele-

manlar, kişisel prestijleriyle, "fiilî olarak" çok daha geniş bir hareket serbestliği, bu yoldan da TBMM'ni etkileme gücüne sahip olma elverişliliği bulmuşlardır. Bu güç tek parti rejiminin en etkin dayanağı olmuştur.

Bu açıklamalardan varılan bir sonuç da şu olabilir: Atatürk'ün ve ekibinin (özellikle Birinci Müdafaa-i Hukuk Grubu'nun) anayasal tercihi her halde tekçi ve tek meclisli bir parlamentarizm olmamıştır. Fakat aynı ekip tüm kuvvetleri kendisinde toplayan otoriter bir meclisin karşısında ancak fiilî yoldan güçlenmeye çalışan bir "icra" yanlısı da olmamıştır. Burada analizine girişmeyeceğimiz 1924 Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'nun kurduğu o karma sistemde bu durum açıkça görülür.

NOTLAR

1. Çok az üzerinde durulmuş olan bu konu, yerli ve yabancı yazarlar ve politika adamlarınca yeteri kadar işlenmiş sayılamaz. İkinci Meşrutiyet döneminde terim üzerinde durmuş olanlar arasında Şeyhülislam Cemalettin Efendi vardır (Hatırat-ı politikyesi, Mısır 1336 (1920), s. 46, 47, 50). Yine Mahmut Muhtar Paşa da şu fikirleriyle konuyu ele almıştır: "(Trablusgarp'ta)... İtalyanların metailib-i iktisadiyesine karşı itilâfkârane hareket edilmesiyle ve şu suretle hâkimiyet-i politikyemizin olsun muhafazası cihatine gidilmesi icabatı mantıkiyeden iken İtalyanlara müşkülât ikaında devam ettik" (Aynı eser, s. 46) (M. Muhtar Paşa(nın politik egemenliği yeterli ve gerekli bulması dikkat çekicidir). Fransız yazar Rene Pinon da, kavramın ilginç yönüne işaret etmiştir (la Question de Macadoine et des Balkans, s. 210-211) (Les Questions Avtuelles de Politique Etrangere en Europe kitabı içinde) (Paris, 1911). Cemal Kutay, konuyu şu kitabında ele almıştır: Trablusgarp'ta Bir Avuç Kahraman, s. 134, İstanbul 1963.
2. Örneğin 1897 statüsünden: "Madde 2 - Kuvve-i acraiye zat-ı hazret-i padişahı tarafından, devletlerin muvafakati ile, beş sene için tayin edilen bir vali tarafından ifa olunacaktır".
3. Hüseyin Cahit (Yalçın) Bey'in yargısı: "...İdare-i müstebide gözleri kapanmış, kulakları tıkanmış, dilleri koparmıştı. Bir fazla nefesle, bir fazla dakika sürdürmek için her meskenete, her zillete katlanıyordu. Biz hâlâ Bulgaristan Prensi ve Rumeli-i Şarkî Valisi diye kendimizi aldatıyorduk. Mekteplerimizde 'Bulgaristan bizimdir' diye çocuklarımıza okutuyorduk. Bulgaristan çoktan gitmişti" (10 Yılın Hikâyesi, Yedigün, Sayı 132, s. 20).
4. Trablusgarp ve Bingazi'ye tam muhtariyet verildiğine dair ferman (3 Ekim 1912).
5. Tasarı, günümüzde bile tartışmalıdır. Kâmil Paşa'nın torunu Yusuf Hikmet Bayur (Türk İnkılâbı Tarihi, C. II, Kısım IV) ve oğlu Hilmi Kâmil Bayur (Sadrazam Kâmil Paşa adlı kitabı) Paşa'nın savunmasını yapmışlardır. Yusuf Hikmet Bayur kendisini "Kâmil Paşa'nın torunu olan bu eseri yazan" diye tanıtarak (s. 247, not 80) Edirne'nin açıklanan şekil ve şartlar içinde Osmanlı ülkesinden koparılmasını savunabilmektedir. Hilmi Kâmil Bayur da "serbest bölge" tezini babasının bir başarısı saymıştır (s. 385).
6. Nihat Erim, "Devletarası Hukuku ve Politik Tarih Metinleri", s. 544, Ankara, 1953.
7. Bkz. yukarıda dipnot 6.
8. Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, C. 4, s. 1149.
9. Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, C. 4, s. 1150.
10. Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, C. 4, s. 1323.
11. Takvim-i Vekayi 1325, Sayı 244, s. 18.
12. Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, C. 4, s. 1196.
13. Şeyhülislam Merhum Cemalettin Efendi Hazretlerinin Hatırat-ı Politikyesi, s. 12.
14. Meclis-i Ayan Zabıt Ceridesi, C. 1, s. 302.

15. Meclis-i Âyan Zabıt Ceridesi, C. 1, s. 311.
16. Meclis-i Âyan Zabıt Ceridesi, C. 1, s. 303.
17. Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, C. 6, s. 793-797.
18. Takvim-i Vakayi 1325 (1909), Sayı 245, s. 7.
19. İttihat ve Terakki'ye ait şu küçük incelememizde gerekli bilgiler vardır: İkinci Meşrutiyet'in politik Hayatımızdaki Yeri (Türk Parlamentoculuğunun İlk Yüzyılı kitabı içinde) (Ankara, 1976).
20. İkdam, 22 Şubat 1335.
21. Söylev ve Demeçler, C. III, s. 52.
22. Aynı Eser, s. 51-53.
23. Söylev ve Demeçler, C. II, s. 105; C. III, s. 46.
24. Hüseyin Cahit (Yalçın): Yaşasın Cumhuyiret (Tanin, 30 Ekim 1923).
25. Nutuk, s. 427-428.
26. Divan-ı Harb-i Örfi Zabıt Ceridesi, s. 188.
27. Nutuk, s. 167.
28. İslamcılık Cereyanı kitabımda bu konuda bilgi vardır. Bkz. s. 112 (İstanbul 1962).
29. Bilâl N. Şimşir: İngiliz Belgelerinde Atatürk, C. I (1919-1938) (Ankara 1973), s. 104 (Durum, Ord. Prof. Dr. Enver Ziya Karal'ın da dikkatini çekmiştir ve sunuşta belirtilmiştir).
30. Lütfi Fikri: Hükümdarlık Karşısında millet ve Mesuliyet ve Tefrik-i Kuvva Mesaili, s. 9 (istanbul 1338 (1922)), İslamcılık Cereyanı kitabımız, s. 157; Rafet Paşa İstanbul'da makalemiz (İnsan derisiyle Kaplı Anayasa kitabımız içinde), s. 208-214, 'İstanbul 1979).
31. İslamcılık Cereyanı, s. 157.
32. Aynı Eser, s. 159.
33. Nutuk, s. 373.
34. Söylev ve Demeçler, C. II, s. 203.
35. Söylev ve Demeçler, C. I, s. 200.
36. Aynı Eser, s. 200.
37. Aynı Eser, s. 203.
38. Aynı Eser, s. 204.
39. Aynı Eser, s. 20.
40. Nutuk, s. 394-396.
41. Söylev ve Demeçler, C. I, s. 198.
42. Söylev ve Demeçler, C. I, s. 215.
43. Bağımsız Türkiye Kurucusu Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümetinin 50. Yıldönümünde, s. 251-252.
44. Büyük Millet Meclisi, İcra Vekillerinin Suret-i İntihabına Dair Kanun (2 Mayıs 1336 (1920)) - İcra Vekilleri Kanununun İkinci maddesini Muaddil Kanun (4 Teşrinisani 1336 (1920)) - İcra Vekillerinin Suret-i İntihabına Dair kanun (8 Temmuz 1338 (1922)) (TBMM Kavanin Mecmuası, s. 4, 51, 290) (1. İntihab Devresi, C. I, Ankara 1925).
45. Bağımsız Türkiye Kurucusu Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümetinin 50. Yıldönümünde, s. 251-252.
46. Nutuk, s. 272.
47. Örneğin Tevhid-i Efkâr başyazarı Ebuzziyazade Velid Bey'in başyazısının başlığı: "Bizi Korkutan Kırmızı Cumhuriyet Paçavrası mıdır?" (1 Kasım 1923). Atatürk bu durumdan yakınmıştır.

ATATÜRK'TE DEVLET DÜŞÜNCESİ*

METİN HEPER

GİRİŞ

"Devlet nasıl kurtulur" sorusu, yüzyıllar boyunca Türkiye'yi uğraştırmış olan bir konudur.

Kuruluş döneminde Osmanlı Devleti, benzeri çağdaş kurumlara oranla hayli gelişmiş, geniş kapsamlı bir yapıya sahipti. Gerileme dönemiyle birlikte Osmanlı'da devletin de zayıfladığı görülmektedir. Bu nedenle de devletin nasıl kurtanlabileceği sorusu Osmanlı devlet adamlarını sık sık düşündürmüştür. Tanzimat hareketi bir açıdan, devletin önemli iki öğesini, asker ve sivil bürokrasiyi güçlendirmeyi de hedef almıştır.

Devletin güçlendirilmesi, Osmanlının yıkılış ve Cumhuriyet Türkiyesi'nin de kuruluş ve gelişme aşamalarında Atatürk bakımından da son derece önemli bir sorun olmuştur.

Bu incelemede Atatürk'ün devlet konusundaki düşünceleri özellikle böyle bir yaklaşımla ele alınacaktır. Ancak söz konusu çözümlemeye girmeden önce, daha geniş bir çerçevede 'devlet' kavramı üstünde durmak gerekmektedir.

Devletin güçlendirilmesi düşüncesinin içinde en azından iki boyut saklıdır:

❑ Birinci boyut, devletin, toplum üstündeki denetimini uygulayabilmesi, daha dar bir açıdan da, kolluk güçlerinin daha etkin bir duruma getirilmesiyle ilgilidir. Devletin bu açıdan ayırıcı niteliği, fiziksel bir güce sahip olması ve bu gücü etkili bir biçimde kullanabilmesidir.

❑ Devletin güçlendirilmesinde saklı olan ikinci boyut, üstünde çok az durulan, oysa ele alınan konu bakımından son derece önemli bulunan bir noktadır. Bu ikinci boyut, "Fiziksel güç" olgusunun da ötesindeki bir "kavramlaştırma"yı kapsar.

Geniş ikinci boyutuyla ele alındığı zaman devlet, metafizik bir nesnedir.

---

* Bu bölüm Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk (İstanbul, Dr. Nejat Eczacıbaşı Yayınları, 1983), s. 203-243den yazarın izniyle alınmıştır.

MODERN TOPLUMLAR ve "DEVLET"

Devleti geniş boyutlarıyla tanımlayan Nettl'a göre, "devlet, ortak deneyimlerin örgütlenmiş bir biçimde toplumda yaygınlaştırılması" olgusunu içerir. Hegel'e göre ise, devlet, "toplum üyelerinin ortak niteliklerini korumak için ortaya çıkmış olan bir birliktir"[2].

"Devlet" Kavramı

Hegel ve Nettl açısından devlet toplumun ortak işlevleri ve çıkarları ile ilgili soyut bir kavram ya da metafizik bir nesnedir. Bir açıdan, bu anlamda bir devlet kavramlaştırmasına Marx ve Engels'te de rastlanılmaktadır. Marx ve Engels'e göre, devletin ortaya çıkması, aralarında işbölümü bulunan toplum üyelerinin birbirlerine muhtaç olmasıyla ilgilidir. Devlet, belli bir toplumsal işlevi görmek için ortaya çıkmaktadır. Marksizm'de daha sonra burjuva sınıfının devleti ele geçirdiği savunulur. Bu aşamada devlet, temelde özel çıkarların savunucusudur[3]. Burada "temelde" denilmektedir. Çünkü, Marksizm'e göre, burjuva sınıfı, kendi içinde bölünmüştür. Ayrıca, kapitalist de daima kendi "kısa süreli" çıkarlarının peşinde koşturmaktadır. Bu nedenle de, tüm kapitalist sistemin "uzun süreli" çıkarlarını gözetecek ve burjuva sınıfından bir ölçüde özgür olan bir devletin varlığı gereklidir. Engels'in deyişiyle, burjuva devleti, burjuvaziye rağmen burjuvazinin çıkarlarını korur. Bu yüzden zaman zaman proletaryaya ödün vermek gerekebilir[4].

Hegel'de ise toplum çıkan, burjuvazinin yahut "sivil toplum" un çıkarından soyutlanmış, daha genel bir kavramdır. Hegel'e göre, "sivil toplum", "genel bencilliği", devlet ise "genel özvericiliği" temsil eder. Bu bakımdan Hegel, "sivil toplum"un hükümet üstünde doğrudan denetim kurmasına karşı çıkıyor; "sivil toplum" dan gelen istemlerin bir süzgeçten geçirilmesini istiyor. Böylece genel kamu çıkarını zedeleyen istemler, toplumda hangi zümre ya da sınıftan gelirse gelsin, tasfiye edilecektir. Bu da "devlet"e düşen bir görevdir. Hegel'e göre, söz konusu işlevi kamu bürokrasisi görür. Kamu bürokrasisi, devleti temsil eder. Bu yüzden Hegel kamu bürokrasisini "mutlak" ya da "evrensel sınıf" olarak tanımlıyor. Devletin temsilcisi olan kamu bürokratlan için tek yol gösterici norm erdem (absolute Sittlichkeit) olmak gerekiyor. Erdem ise eğitim (bildung) yoluyla elde ediliyor[5].

Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, bürokrasinin devlet olmadığıdır.

Devlet ve Dört Toplumsal Yaşama Biçimi

Bu kavramlaştırmalarda devlet, somut bir kurum değil ama soyut bir kavramdır. Toplumdan gelen istemler, Hegel'in kavramlaştırdığı bir biçimde bir süzgeçten geçiriliyorsa, o toplumda devletin varlığından söz etmek olasıdır. Bu noktanın daha iyi anlaşılabilmesi için Birnbaum'un ortaya attığı kavramsal ayırımı da göz önünde tutmak gerekiyor[6]. Birnbaum'a göre en az dört toplumsal yaşama biçimiyle karşılaşılabilir:

1) "Merkez"in ve "devlet"in toplumsal yaşam içinde önemli rol oynadığı durumlar (Fransa);
2) Zayıf bir "devlet" in bulunduğu ancak gerçek bir "merkeze rastlanılmayan toplumsal yaşama biçimi (İtalya);
3) Güçlü bir "merkez"in bulunduğu ancak gerçek bir "devlet"e rastlanılmayan toplumsal yaşama biçimi (İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri);
4) Ne bir "merkez"in ne de "devlet"in bulunduğu toplumsal yaşama biçimi (İsviçre).

Birnbaum'un belirttiği gibi, "devlet"in toplumsal yaşamda önemli bir yeri olduğu durumlarda, çeşitli zümre ve sınıflardan gelen istemler toplumun iradesinden özgür bir biçimde geliştirilmiş bir normlar süzgecinden geçiriliyor. Devlet, bu normları ifade ediyor. Söz konusu normlar, toplumun genel çıkarını belirliyor. "merkez"in toplumsal düzende önemli bir yeri olduğu durumlarda ise, toplumun genel çıkarı, tüm toplumu ilgilendiren kararlara önemli katkıda bulunan güçlü zümre ve sınıfların çıkarlarının çatışması ve bağdaştırılması sonucunda (kendiliğinden) ortaya çıkıyor. Bu gibi durumlarda temel toplumsal kararları devlet normları değil politika süreci belirler[7]. Söz konusu toplumsal yaşama biçiminde, "devlet"ten ziyade bir "politik sistem'in varlığından söz etmek daha uygun düşer. Bu politik sistemin işlevi, çeşitli istemleri herhangi bir değerlendirmeye uğratmaksızın bağdaştırmak ve politikara dönüştürmektir. Birnbaum'un değindiği gibi, bu tür politik sistemlere Anglo-Sakson ülkelerinde rastlanılmaktadır. Bu yüzden bu ülkeler politik literatüründe devlet, politik istemlerden siyasa üreten ve onlara bir şey katmayan "dönüştürücü bir yapı" olarak algılanıyor[8]. "devlet" ve "merkez"in bulunmadığı toplumsal yaşama biçimlerinde ise toplumsal kararlar yerel düzeylerde alınır.

Politik Sistem ve Devlet İşlevi

Her toplumda, bir yandan genel düzeni korumak Öte yandan da değişik çıkarlar arasında bir denge kurmak gerekiyor[9]. Bu işlevler hem yetenek hem de sorumluluk gerektiriyor. Eğer yerel düzeyde karar vericiler bu işlevleri yetenekli bir biçimde görebiliyor ve toplumdaki çeşitli çıkar gruplarının istemlerine ve genel kamu çıkanna duyarlı, yani sorumlu bir biçimde davranabiliyorlarsa, o toplumda "merkez"e ve özellikle "devlet"e gerek kalmıyor.Çözümlemeyi bir üst düzeye götürerek aynı şey "merkez" için de söyleńebilir. Bu düzeyde, çıkar gruplarının ve politik partilerin yapısı önem kazanmaktadır. "merkez"in beklenen işlevleri yerine getirebilmesi; çıkar gruplarının kendi çıkarlannı çok dar bir açıdan görmemelerine; politik partilerin de, hiç değilse politik sistemde ağırlığı olan politik partilerin, sınıf partisi olmaktan çok kitle partisi olmalarına ve donatımlı kadrolar oluşturmalarına bağlıdır. "politik sistem", bu niteliklerini yitirdiği zaman genellikle başka kişi ya da kurumlar ihmal edilen işlevleri yükleniyorlar.

Konuya bu açıdan bakıldığı zaman, "devlet"in, son çözümlemede, bir işlev olduğu da söylenebilir. Bu, genel kamu çıkarını sağlama işlevidir[10]. Devlet işlevi "politik sistem" tarafından üstlenilmediği zaman bu işlev, devlet başkanı, yasalar (genellikle anayasa ve/ya da kamu bürokrasisi tarafından üstlenilebilmektedir[11].

DEVLET KAVRAMININ UYGULAMAYA DÖNÜK TANIMI

Belli bir devlet anlayışını somut düzeyde tüm nitelikleriyle inceleyebilmek için söz konusu devlet kavramlaştırmasının "uygulamaya dönük tanım"ını da geliştirmek gerekmektedir:

Bir toplumun yaşamında "merkez" ve "toplum"a oranla "devlet" göreli olarak daha önemli bir yer alabiliyorsa, bu durum nasıl bir kurumlaşmaya yol açar?

Şimdi yapılması gereken, söz konusu kurumlaşma biçiminin ideal tipini ortaya koymak, sonra da bu tip açısından Atatürk'ün devlet düşüncesini incelemektir[12]

Egemen Devletin Özellikleri

Burada kavramlaştırılmakta olan devlet tipi, egemen bir devlettir. Söz konusu egemenlik kavramı, hukuksal değil, politik egemenliktir. Başka bir deyişle, devleti, ne uluslararası kamu hukukunda olduğu gibi içişlerine karışılmayan ve ne de iç hukukta olduğu gibi son ve kesin otoriteyi temsil eden bir nesne olarak düşünüyoruz[13]. Buradaki devlet kavramlaştırması, devleti bir değişken olarak ele almaktadır. Çünkü bir toplumdan ötekine ya da aynı toplumda değişik dönemlerde daha güçlü ya da daha zayıf devlet olgusuna rastlanabilir[14].

Böylece devlet, politik anlamda, daha çok ya da daha az egemen olabilir. Egemenliği daha güçlü olan devlet, toplumun yapısını daha etkin bir biçimde etkileyebilmekte, toplumdan gelen bazı istemleri de gerektiğinde daha güçlü bir biçimde veto edebilmektedir. Bir toplumda tüm "son" değer yargılarını belli bir birim veriyorsa, orada tam bir devlet olgusu ile karşı karşıyayız demektir[15]. Söz konusu devlet ya Osmanlı'da olduğu gibi, merkezdeki temel kararları alır ve toplumun çeşitli katlarının kendi işlerini kendilerinin yürütmelerine izin verebilir[16] ya da tüm tarihi boyunca Fransa'da[17] ve Cumhuriyet Türkiyesi'nde olduğu gibi tam merkeziyetçi bir biçimde tüm toplumsal birimleri yakından denetlemeye, hatta onlara çok az özerklik tanıyarak pek çok kararı onlar adına almaya çalışabilir.

Toplumda belli başlı kararları belli bir birim veriyorsa, ya da toplumda alınan kararları bir süzgeçten geçirerek denetleyen bir birim varsa, karar verme ve/ya denetleme işleminin belli ölçüt ve ölçütler çerçevesinde yapılması doğaldır. Devletin, toplumun genel çıkarını belirleyen kendine öz-

gü bir ideolojisi, dünya görüşü vardır[18]. Bu gibi durumlarda politik sistemin norm yaratma özgürlüğü yoktur. politik sistemin işlevi, varolan normlar çerçevesinde çıkarların açıklanması, bağdaştırılması ve politikara dönüştürülmesidir[19].

Devlet Normlarının Sürekliliği

Devlet normlarının sürekliliği, kurumlaşmaya bağlıdır; Devlet olgusu, politik gücün kurumlaşması[20], söz konusu normların kişisellikten arındırılmış kurallar bütünü olarak sistemleştirilmesini gerekli kılar[21]. Bu açıdan, geniş takdir yetkisine sahip bir kralın, padişahın ya da diktatörün bulunduğu durumlarda, "devletin varlığından söz etmek olanaklı değildir. Bu gibi durumlarda "devlet" yok ama "kişisel yönetim" vardır[22]. "Patrimonyal devletlerde de "devlet"ten söz etmek uygun değildir. Gerçi bu "devletlerde yöneticiler bazı geleneklere uymak zorundadır[23]. Ancak söz konusu gelenekler, dikkatli bir biçimde tanımlanarak yazılı kurallar olarak yasalaştırılmamıştır[24].

Özetlemek gerekirse, modern "devlet", egemen devlettir; toplumu yönlendirir ve/ya da yakından denetler. Bu devletin etkinliklerini, bir dünya görüşü ya da ideoloji yönlendirir. Söz konusu dünya görüşü ya da ideoloji, kişisellikten arındırılmış sistemli bir kurallar bütününde somut tanımını bulur. Bu kurallara, yönetilenler olduğu kadar yönetenler de uymak zorundadır. Bu açıdan, devlet yaşamında patron-yanaşma ilişkisinin egemen olması, kamu bürokrasisinin yozlaşması ve benzer durumlarda devlet "erimeye" başlar.

Burada uygulamaya dönük tanımı verilen devlet, normal olarak kamu bürokrasisinin iç yapısında biçimlenir. Başka bir deyişle, bürokratlar genel kamu çıkarının savunucusu olarak ortaya çıkarlar. Ancak devlet işlevini başka kurumlar da üstlenebilirler.

Atatürk ve Devlet Düşüncesi

Atatürk'te devlet düşüncesi incelenirken ilk değinilmesi gereken nokta, Atatürk'ün çeşitli konulardaki düşüncelerini kuramsal düzeyde geliştirmediği, tersine, söz konusu düşüncelerinin, kendisinin yorumladığı biçimiyle, bazı tarihsel olaylara tepki olarak ortaya çıktığıdır. Bu noktayı bizzat Atatürk de belirtmiştir. 1922 yılının Ocak ayında Vakit Başyazarı Ahmet Emin (Yalman)'a verdiği mülakatta, "... millet ve memleketten menba ve noktai istinat almayan ve onun menafi-i hakikiyesiyle hiç münasebeti olmayacak surette... nazari" temellerden hareket etmenin doğru olmayacağını söylemiştir[25]. 1 Kasım 1937'de Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) beşinci dönem üçüncü toplantı yılını açarken de Cumhuriyet Halk Partisi'nin programına değinmiş ve şunları eklemiştir:

> *"... Bu prensipleri, gökten indiği sanılan kitapların doğmalariyle aslı bir tutmamalıdır. Biz ilhamlarımızı gökten ve gaipten değil, doğrudan doğruya hayattan almış bulunuyoruz. Bizim yolumuzu*

çizen, içinde yaşadığımız yurt, bağrından çıktığımız Türk milleti ve bir de milletler tarihinin bin bir facia ve ıstırap kaydeden yapraklarından çıkardığımız neticelerdir"[16].

Atatürk'ün düşüncelerini, yanılgıya düşmeden anlamak açısından bu nokta son derece Önemlidir. Atatürk ile ilgili incelemelerde genellikle bu hususun gözden kaçırıldığı Öne sürülebilir. Atatürk'ün kullandığı kavramlar, hangi bağlamda kullanıldığı üstünde durulmayarak, 'lâfzıile' algılanmaktadır.

Osmanlı Düzeni Yıkılırken Devlet Gereksinmesi

Atatürk'ün söz konusu ettiği 'tarih yapraklan', Osmanlı dönemidir.

Aşağıda ayrıntılı olarak gösterilmeye çalışılacağı gibi, Atatürk bu döneme bir çizgi çekmiş ve yeni Türkiye Cumhuriyeti'ni yaratmaya çalışmıştır[27].

Atatürk'e Göre Osmanlı Devleti ve Yönetimin Nitelikleri

Atatürk, "modern bir devlet", kurmaya çalışmıştır[28]. Bunu yaparken "... geçmiş sistemlere takılanlar ve ananelerinden sıyrılmayanlar hiçbir zaman modern bir devlet bina edemezler"[29] düşüncesinden yola çıkmıştır.

Nedir Atatürk'ün sıyrılmak istediği gelenekler?

Bu konuda Atatürk, 17 Şubat 1923'te İzmir İktisat Kongresi'ni açarken şöyle diyordu:

"Osmanlı tarihinde bütün gayretler, bütün mesai, milletin arzusu, âmâli ve ihtiyacatı hakikiyesi nokta-i nazarından değil, belki şunun bunun âmâli mahsusatını tatmin nokta-i nazarından vuku bulmuştur... Arkadaşlar, bütün bu etvar ve harekât, tahkik olunursa, görülür ki bu azametli kudretli padişahlar takip ettikleri politika-i hariciyede kendi emelleri, hırsları ve arzularına istinat etmişlerdir... Arkadaşlar, saltanat-ı şahsiye'de her hususa tâcidarların arzusu, iradesi ve emeli hâkimdir.... Bir de tâcidarların etrafını alan menfaatperestan vardır. Onlar da padişahların zihniyetleri ile zihniyetlenirler ve padişahın bu zihniyetini, bu arzûsunu bir lâzime-i semâviye ve lâzime-i Kur'ân'iye gibi herkese telkin ederdi"[30].

Atatürk'ün belki en çok vurguladığı noktalardan biri, Osmanlı "devlet"inin bir "saltanat-ı şahsiye"den başka bir şey olmadığıdır[31]. Atatürk bu yaklaşımı ile Osmanlı'nın patrimonyal bir devlet yapısına bile sahip olmadığını anlatmak ister. Patrimonyal devlet'te yöneticiler, bir ölçüde de olsa, bazı geleneklere uymak zorundadırlar. Örneğin, Osmanlı'nın hisba kurumu, padişaha kullarının genel esenliğini gözetmek görevini yükler[32]. Atatürk, patrimonyal yönetimin sadece bir boyutunu kişisellik boyutunu vur-

gulayarak Osmanlı yönetimini, Guenther Roth'un kavramlaştırdığı "kişisel yönetim" biçimi ile özdeşleştiriyor[33].

Atatürk, 14 Ekim 1925'te İzmir'de bazı memurlarla yaptığı bir konuşmada, Osmanlı'nın "kişisel yönetim" biçiminin sonucunu da şöyle açıklamıştır:

> *"Yalnız hükümet başka bir vaziyette kalmış, millet de hükümete bigane ve ondan müteneffir bir vaziyette kalmıştır. İşte bunun için çok felaketler oldu. Fakat bunların tecelliyat-ı maddiyesi devlet, hükümet teşkilâtı üzerinde oldu. Mahvolan devletler idi ve devlet ölmüştür"*[34].

Atatürk'e göre, Osmanlı'nın gerilemesi ve sonunda tüm özgürlüğünü yitirmesi, yönetimin kişiselleşmesi ve "devletin olmaması"nın sonucudur. İzmir'de 1. Türkiye iktisat Kongresi'ni açarken yaptığı konuşmada bu noktayı şöyle açıklamıştır:

> *"Osmanlı ülkesi ecnebilerin serbest bir müstameresinden başka bir şey değildi ve Osmanlı halkı içindeki milleti de tamamen esir bir vaziyete getirilmişti. Bu netice... milletin kendi iradesine ve kendi hâkimiyetine mâlik bulunmamasından ve bu irade ve hâkimiyetin şunun bunun elinde istimal edile gelmiş olmasından neş'et ediyor. O halde katiyetle diyebiliriz ki, biz milli bir devir yaşamıyorduk ve milli bir tarihe mâlik bulunmuyorduk"*[35].
>
> *Bu nedenle bir "devlet"in meydana getirilmesi zorunluydu.*

Yeni Devlet Anlayışının Temelleri

Kurulacak devletin arkasında yatan nedenler, ülkenin kurtanlması ve bir daha Osmanlı'daki duruma, ülkenin özel çıkarlar doğrultusunda yönetilmesi durumuna düşülmemesidir. Kurulacak devlet, halkın devleti olacaktır, şu ya da bu kişinin ve grubun[36] değil. Bakanlar kurulunun görev ve yetkilerini belirten yasa tasarısıyla ilgili olarak 1 Aralık 1921'de yaptığı konuşmada Atatürk şöyle diyordu:

> *"... iki kuvvet vardır. Biri irade-i asliye-i milliye, diğeri kuvvei kahire ve müstebide.... bütün bu mücadele, kuvayı asliyenin sahibi aslîsi olan heyet-i içtimaiyenin saadet-i hakikiyesine müteveccih olan bir siyin, bir kuvve-i müstebide ile mücadelesidir".*[37]

Saltanatın yıkıldığına dair verilen karar dolayısıyle 1 Kasım 1922'de yaptığı konuşmada ise kurulan devletin kimin devleti olduğunu bir kez daha vurguluyordu:

> *"Millet, şahısların hırs-ı saltanat, hırs-ı tahakküm, hırs-ı istiladan başlayarak temin-i menfaat ve rahat ve tevsi-i sefahat ve rezalet ve ibzal ve israfat gibi hasis maksatlar için vasıta ve kuvvet olmak yüzünden kendi benliğini unutacak mertebede geçirdiği gafletten netayici elîmesini derhal halis edebilecek rüşt ve kemalde idi. Artık milletin en makul ve meşrû ve en insanî salâhiyetini istimal et-*

mek zamanı geldiğinde tereddüdü kalmamıştı... Türk milleti bu defa doğrudan doğruya kendi nam ve sıfatında bir devlet tesis ederek bütün felâketlerin karşısında meftur olduğu kabiliyet ve kudretle ahzi mevki etti'.[38]

13 Ağustos 1923'te TBMM dönem toplantısını açarken Atatürk, yeni devletin niteliğini bir daha açıklığa kavuşturuyordu:

"Yeni Türk devleti, bir halk devletidir, halkın devletidir. Müessesat-ı maziye ise bir şahıs devleti idi, eşhasın devleti idi".[39]

Atatürk'e göre, Cumhuriyet Türkiyesi devletinin temel "gerekçe"si, vatanı ve dolayısıyle milleti, dış ve iç düşmanlardan korumaktır. Bu amacı gerçekleştirmek için önce devleti, kişi devleti -padişahın devleti- olmaktan kurtarmak gerekiyordu. Böylece yeni kurulan devletin en önemli özelliklerinden biri, bu devletin kişi, zümre ya da sınıf devleti olmayıp "halkın devleti" olmasıdır. Atatürk bu hususu 3 Ocak 1921'de İtilâf devletleri, Sovyet Rusya, Gürcistan ve Ermenistan ile olan ilişkiler hakkın da konuşurken şöyle belirtmiştir:

"Hükümetin politikai gayet bâriz, vâzıh bir politikatir. Ve bu politikate ekseriyetimize veya heyeti umumiyemize değil, milletin heyet-i umumiyesine istinat etmekten olduğuna kanaat-i tammesi vardır. Yoksa şu veya bu zümre veya partiye istinaden hiç kimse mevcut değildir".[40]

"Egemenlik, Ulusundur" ilkesi

Atatürk, "hâkimiyetin bilakâydüşart millete ait olması"nı da aynı anlamda ele almıştır. 27 Ocak 1923'te İzmir'de Hükümet Konağı'nda halk temsilcilerine şöyle hitap ediyordu: .

"Bilakâydüşart tâbiriyle tasrih olunan, hâkimiyeti, milletin uhdesinde tutmak, bu hâkimiyetin bir zerresini, sıfatı, ismi ne olursa olsun hiçbir makama vermemektir"[41]

Atatürk'e göre hâkimiyetin Bilakâydüşart millete ait olmasının birincil anlamı, hâkimiyetin hiçbir biçimde padişaha ya da Babıâli'ye ait olmamasıdır. Çünkü padişah ve Babıâli, milleti değil kendilerini kurtarmanın peşindedirler. Millet "mukadderatını" kendi eline almalıdır; başarı milletin bağrından fışkıracaktır:

"... bir millet, kendine göre saadet telâkkisi edeceği şeye vâsıl olabilmek için tevessül edeceği esbap ve vesait kendi ruhundan çıkarsa o vakit maksada varabilir[42]*... Memleket ve millet hizmetlerinde pişva olmak isteyenlerin ilham kaynağı, milletin hakiki hissiyat ve âmâlidir. Bizim zikre şayan bir hareketimiz varsa, o da milletin hissiyat ve temayülâtında varlığına temas etmeye çalışmaktan ibarettir. Her türlü sırr-ı muvaffakiyetin, her nevi kudretin menba-ı hakikisinin milletin kendisi olduğuna kanaatimiz tamdır".*[43]

"Hakiki İnkılapçılar" Kimlerdir?

Atatürk'e göre, "âmâl-i milliye, irade-i milliye... bilumum efradı milletin arzularının, emellerinin muhasalasından ibarettir".[44] Atatürk'e göre "hakiki inkılâpçılar" ya da halkçılar, "onlardır ki terakki ve teceddüt inkılâbına sevketmek istedikleri insanların ruh ve vicdanlarındaki temayül-i hakikiye nüfuz etmesini bilirler".[45]

Burada "temayül-i hakikiye", ve "terakki ve teceddüt inkılâbı"na yöneltmek tasarıları üstünde durmak gerekir. "Gerçek eğilim"den söz ettiğine göre, Atatürk, toplumda ortaya çıkan bazı eğilimleri gerçek bulmamıştır. Bu noktanın daha iyi anlaşılabilmesi için Atatürk'ün 22 Eylül 1924 tarihinde Samsun'da öğretmenlere yaptığı konuşmayı incelemek yararlıdır:

> *"Efendiler, bir heyet-i içtimaiyenin mutlaka mâşeri bir fikri vardır. Eğer bu her zaman ifade ve izhar edilemiyorsa, onun adem-i mevcudiyetine hükmolunmamalıdır. O, fiiliyatta behemehal mevcuttur"..*[46]

Toplumun, iç yapısındaki saklı, "mâşeri fikri" ne uymayan eğilimler, "temayüli hakikiye". değildir. Söz konusu eğilimler göz önüne alınmalıdır. 5 Ocak 1925'te Konya'da tuttuğu uzunca günlük not'ta Atatürk bu noktayı şöyle açıklamaktadır:

> *"Efkâr-ı umumiye gibi gösterilmek istenilen suni fikirler, en nihayet hususi fikirler gibi mütalaa olunabilir... idare-i umumiyede lâzımülittiba düsturlar mahiyetinde telâkki edilemezler. Umûmî kıymeti haiz olmayan fikirlerin ve mütalaaların lüzumundan fazla ehemmiyetle karşılanmaması, o fikirler ve mütalaalar sahiplerini izap etmemelidir. Dargın hislerine mağlup olarak serzenişlerde bulunanları mazur görsek bile haklı bulamayız. Bilhassa, bizi keyfi hareket eder müstebitler diye tavsif etmelerini büyük haksızlık, insafsızlık olmak üzere telâkki ederiz. Biz keyfî hareket etmeyiz. Müstebit asla değiliz. Hayatımız, bütün faaliyetimiz memleket işlerinde ve keyfi ve müstebidane hareket edenlere karşı mücadele ile geçmiştir. Bizim akıl, mantık, zekâ ile hareket etmek şiarımızdır Milleti hakiki salah yolunda yürümekten men'e çalışmak isteyenlere şedit ve biaman olmak istidadındayız... Bizden bu.. (hususta) sükunet ve bitaraflık talep edenleri tatmin edemiyorsak, bunun sebebi, memleket ve millet menfaatini her şeyin fevkinde gördüğümüzdendir".*[47]

İlerleme ve Yenilik Devrimi

Atatürk'e göre, milleti "hakiki salah" yolunda ilerletmek için "terakki ve teceddüt inkılâbı"na gerek vardır.

"Keyfi hareket eden müstebit" olmadan bu gerçek kurtuluş yolu nasıl belirlenebilir?

Bu sorunun yanıtını Atatürk'ün 30 Ağustos 1925'te Kastamonu'da CHP binasında partililerle yaptığı bir konuşmada buluyoruz:

"Şüphe yok, bu havalinin muhterem halkı esasen medeni tekâmülün silsilei tabiîyesi üzerinde ilerlemektedir. Bugün ben o tekâmülün tabii tecelliyatının mes'ûd bir şahidi bulunuyorum. Bu hakikatin aksini ifade ve izah ederek teceddüt hatvelerimizi felce uğratmaya yeltenen sebükmağzanın, hükümlerini vermekte kendi yarım yamalak ilimlerine, çürük mantıklarına, nakâfi akıllarına istinat etmiş olduklarına zahip oluyorum. O zavallı hodbinler böyle yapacaklarına halkın hissi selimine müracaat etselerdi, ondan feyiz ve ilham alsalardı, kendilerini bugün şayan-ı hande ve hacil vaziyette bırakan bu kadar müstekreh hatalara düşmezlerdi".[48]

Atatürk'ün Hedefi: Halkın Devletini Kurmak

Atatürk'ün "devlet" ile ilgili düşüncelerinden buraya kadar aktarılanlar özetlenmek istenirse, Aristo'nun bir varsayımına değinmek yararlı olacaktır. Aristo, fizik ve biyoloji alanlarında olduğu gibi politika alanındaki çalışmalarında da İyonya okulunun etkisi altında kalmıştır. Bu geleneğe göre, doğada her şey kendi öz'ünden gelen belirli bir gelişme potansiyeline yani her nesneyi önceden belli bir gelişmişlik hedefine iten gizli bir güce sahiptir. Dolayısıyla, nesnelerin bile gelişme süreçlerin anlayabilmek için, özlerinin yöneldiği kesin ya da son biçimleri keşfetmek gereklidir.[49]

Atatürk'e göre, "devr-i saltanat-ı şahsiye", Türk toplumunda da bulunan bu doğal gelişme sürecini tıkamış, toplumu çöküntünün eşiğine getirmiştir. Ülkenin kurtarılması ve toplumun doğal sürecinde ilerleyebilmesi, "eşhas devleti"nin yerini "halkın devleti"ne bırakmasına bağlıdır.

Halkın devletinin ortaya çıkması ile toplumda gömülü gizli güç, kurtuluş yolunu gösterecektir. Halkın devletinin bir işlevi, toplumun gizli gücünü eylem planına aktararak toplumun kurtuluşunu sağlamaktır. Söz konusu devletin ikinci işlevi ise, toplum'un öz'ünün yöneldiği son biçimi keşfederek toplumun o doğrultuda adımlar atmasını sağlamaktır. Bu yüzden halkın devleti, Easton'un kavramlaştırdığı, politik istemlerden siyasa üreten ve "onlara bir şey katmayan 'dönüştürücü bir yapı'dan" ibaret değildir.

Halkın devleti, "politik sistem"den özgür ve onun üstünde bir devlet olgusu durumundadır. Bu yüzden çeşitli zümre ve sınıflardan gelen istemler bu süzgeçten geçiriliyor. Bu istemler, "sunî fikirler" ise; toplumun "maşerî fikri"ne uygun düşmedikleri için "umumi kıymeti haiz olmayan fikirler". ise, kabul görmüyorlar. Süzgeç rolünü tek bir kişi de oynasa diktatörlükten söz edilemez; çünkü diktatörlük, "eşhas devleti" ile eşanlamlıdır. Cumhuriyet Türkiyesi'nde ise süzgeç rolünü oynayan kişi, bu işlevi yerine getirirken "toplumun özünün yöneldiği son biçim"i kendisine ölçüt alacaktır, yoksa kendi çıkarlarını ve/ya da keyfi düşüncelerini değil. Yine bu yüzden, "yaşamda en doğru yol-gösterici bilim"dir. Çünkü bilim, toplumun özünün yöneldiği son biçimi keşfetmekte vazgeçilmez bir araçtır. Devlet işlevini yerine getirecek kişi (kişi, kurum ya da kurumlar), bilimsel bir biçimde halkın "hiss-i selimi"ne başvurup onun "ruh-ı hakikî"sini ortaya çıkaracaklardır.

Halkın devleti bir eşhas devleti olmadığından, devlet işlevini yerine getirecek kişi ya da kişiler bir yandan bilgili olacak, öte yandan toplumun şimdiki ve gelecekteki genel çıkarına duyarlı bulunacak; ayrıca bu kişi ya da kişiler özel çıkarlar peşinde koşmayacaklardır:

"Efendiler! Kanun teklif eden, kanun yapan, kanun vaz'eden bir insan, beşeriyetin bütün hissiyatına, bütün ihtirasatına herkesten daha çok nâfiz ve vâkıf olur. Fakat nefsini herkesten ziyade ve tamamen bütün şumûliyle, bunlardan tecrid etmek kudret ve kabiliyetine mâlik olmalıdır. Bu hassa-i mümtazeye mâlik olmayan insanlar cemiyeti beşeriye için kanun yapmak hak ve salahiyetinden memnundur".[50]

Türkiye'de Belli Bir Misyonu Bulunan "Egemen" Devlet'in Oluşturulması

Cumhuriyet Türkiyesi devletinin misyonu iki temel boyutu içermektedir.

1) Ülkeyi kurtarmak;

2) Ülkeyi çağdaş uygarlık düzeyine getirmek.

Aslında toplumun her iki konuda da büyük potansiyele sahip olduğu varsayılmaktadır. Ancak toplumun harekete geçirilmesi, topluma yol gösterilmesi gereklidir. Çünkü toplum, henüz, söz konusu misyonun gereklerini yerine getirebilmek için ne istekli, ne de gerekli yeteneklere sahipti.

Değişim Gücü Köreltilen Toplum

Toplumdaki saklı gizli gücü, büyük potansiyeli, "eşhas devleti" köreltmişti. Toplum, girişim gücünü kaybetmiş bulunmaktaydı.[51]

Atatürk, ülkenin kurtuluşu konusunda milletin gösterdiği umursamazlıktan bile şikâyetçi olmuştur:

"Şayan-ı dikkattir ki, İzmir'in ve bunu takibenden Manisa'nın ve Aydın'ın işgali ve icra olunan tecavüz ve mezalim hakkında henüz millet tenevvür etmemiş ve mevcudiyet-i milliyeye vurulan bu feci darbeye karşı alenen bir gûna teessür ve şikâyet izhar olunmamıştı. Milletin, bu haksız darbe karşısında sâkit ve hareketsiz kalması elbette milletin lehinde tefsir olunamaz. Onun için milleti ikaz edip harekete geçirmek lâzımdı".[52]

Atatürk daha sonra (21 Mart 1923), tüm kurtuluş uğraşları boyunca bu tür çabalara devam etmek gerektiğini anlatmıştır:

> *"Acı, kara günlerden sonra milletin içine düşürüldüğü ölüm mezarından kurtulması... ancak milletin münevverlerinin milleti her hâdisede, her vak'ada tenvir ve irşad eylemeleri, milleti daima hedef-i umûmiyeye tevcih eylemeleri sayesinde mümkün olmuştur".*[53]

Ülke kurtulup sıra milleti çağdaş uygarlık düzeyinin üstüne çıkarmaya geldiğinde, Atatürk, aynı sorunların yine de süregeldiği düşüncesindedir. Laiklik devrimi ile ilgili olarak söylediği şu sözler, milletin sürüklendiği düzey hakkındaki düşüncelerini de yansıtmaktadır:

"Birtakım şeyhlerin, dedelerin, seyitlerin, çelebilerin, babaların; emirlerin arkasından sürüklenen ve falcılara, büyücülere, üfürükçülere, nüshacılara tâbi ve hayatlarını emniyet eden insanlardan mürekkep bir kütleye medenî bir millet nazarıyla bakılabilir mi?"[54]

Bu yüzden toplumsal değişimin, topluma empoze edilmesinden başka bir çıkar yol yoktur:

"Fertler mütefekkir olmadıkça kütleler istenilen istikamete, herkes tarafından iyi veya fena istikametlere sevk olunabilirler... Şüphe yok her işin başlangıcında aşağıdan yukarıya doğru olmaktan ziyade yukarıdan aşağıya olması zarureti vardır".[55]

Kamuoyu Yaratmak ve Halk Egemenliği

Bu yaklaşımın sonucu olarak kamuoyuna başvurmak, aslında kamuoyu oluşturmak anlamına gelecektir. Çünkü halkın "ruh-i asli"sini ortaya çıkarmak gerekmektedir:

"Efendiler! Saltanatın ilgası, hilafet makamının salâhiyetsiz kalışı üzerine, halk ile yakında temasa gelmek, ahval-i ruhiye ve temayülâtı fikriyeyi bir daha tetkik etmek mühimdi... İşte, bu maksatlarla, Garbi Anadolu'da bir seyahat icra etmek üzere 14 Kânunisânî 1923 tarihinde Ankara'dan hareket ettim... Ahalinin bana istedikleri gibi serbest sualler tevcih etmesini talep ettim. Sorulan suallere cevap teşkil etmek üzere altı saat, yedi saat devam eden konferanslar verdim".[56]

Bu yaklaşım, "hâkimiyetin bilâkaydüşart millete ait olduğu" beyanı, aslında hâkimiyet'in kimde olmadığını anlatmaktadır, yoksa kimde olduğunu değil, Atatürk'e göre, toplumun "maşerifikri" belli bir düzeye yükselince ve ancak ozaman "hakimiyet bilâkaydüşart millete" ait olacaktır. Atatürk bu düşüncesini 1 Aralık 1921'de şöyle anlatıyordu:

"... beraber yaşamakta olan insanlar cemiyet teşkil eder ki, bu cemiyet kendisini teşkil eden efradın kuvvetlerinin içtimaından hâsıl olur... Bir cemiyetin içinde beraber yaşamak mahkûmiyeti beşeriyesinden, fıtriyesinden dolayı müşterek bir hiss-i içtimai vardır. Manevî olan bu hissi içtimaî bir kuvvet ve nüfuz-ı içtimai teşkil eder... Efendiler, bu kuvvet zaman ile ve insanların terakkiyât-ı medeniyesiyle teali eder, kesb-i resanet eder ve yükselir ve iradei milliye, hâkimiyet-i milliye bu kuvvetten ibarettir.[57]

Bu yüzden TBMM'nin ve tüm seçkinlerin görevi, toplumu aydınlatmak yenilik yolunda ilerlemesini sağlamaktır. Siyasa, çeşitli halk gruplarından gelen istemlerin bağdaştırılması yoluyla değil, en doğrunun ortaya çıkarılması ile saptanacaktır. Atatürk 6 Temmuz 1922'de şöyle diyordu:

"Türkiye Büyük Millet Meclisi ve hükümeti, memleketin bütün vicdanlı ve namuskâr münevveranı millete ve memlekete karşı, evvelâ bu

millet ve memleketin birer evladı olmak itibariyle, saniyen mensup oldukları. Heyet-i içtimaiyenin cihan-ı medeniyetle kadr ve menziletini yücelttikçe bunun kendileri için ne derece mücib-i şeref ve bahtiyari olacağını düşünmekle kendilerine müteveccih vazifenin memleketi ve milleti, medeniyet-i hâzıranın ve icabat-ı insaniyenin zaruri kıldığı mertebe-i tekâmüle getirmek için bütün mevcudiyetleri ile her türlü şuabat-ı mesaîde en doğru yolları aramak, bulmak ve bunun en doğru olduğunu millete anlatmakla beraber, üzerinde seri ve geniş hatvelerle yürümeyi ve bütün milleti yürütmeyi temin etmektir"[58].

Partilerin ve Politikacıların Görevi: Uygarlık Savaşı

Atatürk'e göre, yalnızca TBMM'nin değil politik partinin de görevi halkın uygarlık yolunda ilerlemesini sağlamaktır. Atatürk, politik partinin bu görevini çeşitli zamanlarda tekrar tekrar ve kesin çizgilerle vurgulamıştır:

❑ 16 Eylül 1924: "Halk Fırkası, hiçbir safsataya iltifat etmeyerek Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran inkılâpçı bir ruhun... tecelli ve taazzuvudur... Cemiyetimiz, fırkamız millet içinde milletle beraber vatan ve istiklâli kurtarmakta pişvâ olduğu gibi, fikrî ve içtimai inkılâpta da rehberliğini yapacak, behemehal muvaffak olacaktır"[59]

❑3 Ocak 1925: "Millete âdi politikacılar gibi yalancı vaadlerde bulunmaktan nefret ederiz".[60]

❑ 10 Ekim 1925: "Cumhuriyet Halk Fırkası, diğer memleketlerde olduğu gibi alelâde sokak politikası yapan bir fırka değildir. Hürmetle tekrar edeceğim ki Halk Fırkası, Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti gibi bütün milleti tenvir ve bütün millete delâlet vazifesiyle mükelleftir".[61]

❑ 27 0cak1931: "Fırkamız sözleri herkesin hoşuna gidecek sözler değil, fakat milleti yükseltecek hakikatler olacaktır"[62]

Atatürk, iki kez iki partili ortam denemesi yapmıştır. Bu denemelerinde de, politik partilerin toplumdaki değişik grupların sözcülüğünü yapmalarını, onların özel çıkarlarını savunmalarını onaylamamıştır. Atatürk'e göre, birden çok politik partinin bulunması, tüm toplumun yararına olan noktalar'ın ortaya çıkmasını kolaylaştıracaktır. Daha 1924'te ilk iki parti (Cumhuriyetçi Terakki Fırkası) denemesinden iki yıl önce bu eğilimini şöyle açıklıyordu:

"... içtimai esaslarımızın menbaı olan millete henüz hayat ve saadet-i hakikilerini kâfil fikirler, efkâr-ı umumiyeye şamil bir suretle gayrimütebariz olduğundan, bundan istifade ederek kendi fikir ve içtihatlarının isabeti iddiasında bulunacak bazı insanların yine bazı kimseleri kendi nokta-i nazarlarına raptetmesi ve binnetice parti halinde teşekküller vücude gelmesi baidül ihtimal değildir. Buna mukabil bazı hususi içtihatların mevcudiyeti belki de müsademe-i efkâr için faydalı olabilir. Fakat eskisi gibi millet ve memleketten menba ve nokta-i istinat almayan ve onun menafi-i hakikiyesiyle hiç münasebeti olmayacak surette ya sırf nazari veya hissi ve şahsi programlar etrafında parti teşkiline kalkışacak insanların millet tarafından hüsni

telâkkiye mazhar olacağını zannetmiyorum. Benim bütün tertibat ve icraatta düstur-ı hareket ittihaz ettiğim bir şey vardır: O da vücude getirilen teşkilat ve tesisatın şahısla değil, hakikatle kabil-i idame olduğudur. Binaenaleyh herhangi bir program, filânın programı olarak değil, fakat ihtiyac-ı millet ve memlekete cevap verecek efkârı ve tedabiri ihtiva etmesi itibariyle haiz-i kıymet ve itibar olabilir".[63]

Cumhuriyetçi Serbest Fırka'nın kurulmasıyla ilişkili olarak 1930 yılının Ağustos ayında Atatürk, üç ayrı konuşmasında, politik parti mücadelelerinin, neyin ülkenin yararına olduğunu ortaya çıkaracağını ileri sürmüştür. Atatürk, söz konusu çatışmaları bir münazara olarak algılamıştır:

"Büyük Millet Meclisi'nde ve millet muvacehesinde millet işlerinin serbest münakaşası ve hüsnüniyet sahibi zatların ve fırkaların içtihatlarını ortaya koyarak milletin âlî menfaatlerini aramaları benim gençliğimden beri açık ve taraftar olduğum bir sistemdir".[64]

Her münazara'da olduğu gibi, söz konusu politik parti çatışmaları da bir "hakem"in önünde cereyan edecektir:

"Fethi Bey'in (Cumhuriyetçi Serbest Fırka'nın Reisi), Cumhuriyet Halk Fırkası reisleriyle çok mücadele edeceklerini tahmin ediyorum. Fakat ben, cumhuriyet esaslarının kuvvetlenmesini temin edecek olan bu mücadeleleri memnuniyetle müşahede edeceğim ve şimdiden söyleyebilirim ki, en çok kavgalı olduğunuz geceler sizi soframda birleştireceğim ve o zaman tekrar ayrı ayrı her birinize soracağım: Sen ne dedin? Ne için dedin? Senin cevabın ne idi? Neye istinat ediyorsun? Bugünden itiraf ederim ki, bu benim için büyük bir zevk olacaktır".[65]

"Ben şimdi bir babayım. Siz ikiniz de (Fethi Okyar ve İsmet İnönü) benim evlâdımsınız. İkiniz arasında benim nazarımda hiç bir fark yoktur. Benim istediğim sadece memleket işlerinin Büyük Millet Meclisi'nde açıkça münakaşa edilmesidir. Büyük Millet Meclisi'nde, Türk milletinin gözü önünde, açıkça konuşulamayacak hiçbir iş yoktur".[66]

Ölçüt: Toplumun Gerçek Eğilimi

Ancak Atatürk, bekleneceği gibi, hakemin de hükmünü kişisel ve keyfi ölçütlere dayandırmamasını isteyecektir. Son çözümlemede ölçüt, toplumun yine iç yapısında saklı olan "maşeri fikri", "temayül-i hakikiyesi"dir. Bu açıdan Atatürk'ün Kemalizm'i oluşturan altı ilkeyi 1930'lar Türkiye sinin "temayül-i hakikiye"si olarak gördüğü söylenebilir. Bu ilkeler Halk Fırkası'nın 1927, 1931 ve özellikle 1935 yılında yapılan kurultaylarında tartışılmış ve 5 Şubat 1937'de anayasal hükümler durumuna getirilmiştir.[67]

Fakat, 1937'ye kadar hakem'in ölçütü ne olacaktı?

Burada Halk Fırkası'nın kuruluş nedenini yeniden ele almak gerekir. Atatürk'ün Halk Fırkası'nı kurmasının temel nedeni, kişisel ve keyfi kararların alınmasını önlemek; "temayül-i hakikiye"nin, vatansever kişilerin tar-

tışması yolunda ortaya çıkmasını sağlamaktır. Atatürk, Halk Fırkası'nı kurmak yolundaki kararını, 6 Aralık 1922'de Hâkimiyet-i Milliye, Yenigün ve Öğüt gazeteleri muhabirlerine açıklarken şöyle diyordu:

> *"... Bu mesai senelerle takip ve tatbik edilecek bir programa müstenit olmazsa akamete mahkûmdur. Durbinane olduğu kadar milletimiz ihtiyacat-ı âcilesine çaresiz olacak bir programa müstenit olmayan ıslahat teşebbüsleri, şahsi ve keyfi olmaktan kurtulamaz. Bu gibi teşebbüsler, sahipleri olan şahısların tebeddülü ile, hatta şahsi nüfusunun tenakusu ile söner gider. Diğer cihetten herhangi bir programın uzun bir devr-i mesaiye rehber olması için memlekette bilcümle vatanperveranın ona müzahir olması icap eder. Hakikaten azim bir kitle-i vatanperveranın ıslahat emellerini ihtiva etmeyen bir programın muvaffakiyetli ve müstemir olması ümit olunamaz"*[68].

Devlet'in Kurumlaşması

Dikkat edileceği üzere, Atatürk, programın kişi ya da kişiler üstüne dayandırılmasına karşı çıkmıştır. Bu nokta bizi, Atatürk'ün devlet işlevinin kurumlaşması konusundaki düşüncelerine getirmiş olmaktadır.

Devlet'in kurumlaşması ile ilgili olarak Atatürk'ün birkaç düzeyde çaba gösterdiği görülür:

Karizmatik Liderlik ve Yasal-Ussal Otorite

Birinci düzey, kamu işlerinin yürütülmesidir. Atatürk, karizmatik niteliklere sahip olmasına karşın[69] kamu etkinliklerini kişisel düzeyde yürütmekten kaçınmış, bu etkinlikleri kurumlaştırmaya çalışmıştır. Atatürk'te bu kaygının bir örneği, Millî Mücadelenin başlangıcından İstanbul'a çağrıldığı an gözlenmektedir:

> *"Vaziyet-i umumiyeyi artık bir kumandan sıfatıyla idareye devam imkanı kalmamıştı. Vuku bulan davet emrine adem-i icabet göstermiş olmakla beraber millî teşkilat ve harekâtın sevk ve teminine devam etmekte olduğuma göre şahsen âsi vaziyete geçmiş olduğuma şüphe edilemezdi. Binaenaleyh teşebbüsat ve icraatın bir an evvel şahsi olmak mahiyetinden çıkarılması ve bütün milletin vahdet ve tesanüdünü temin ve temsil edecek bir heyet namına olması elzemdi"*[70].

Daha sonraki aylarda İstanbul hükümeti ve Halife Abdülmecit Efendi ile iletişimlerinde, Mustafa Kemal, İstanbul'un, şahsı ile değil işgal ettiği makam ile temasa geçmelerini isteyecektir:

> *"Kendisine (halife seçilen Abdülmecit Efendi'ye)... telgrafnamemize vereceği cevabın şahsıma değil, Türkiye Büyük Millet Meclisi Riyaseti'ne olmasını ihtar ettik"*[71].

"Bundan iki gece evvel İstanbul'da Tevfik Paşa, doğrudan doğruya bendenizle görüşmek arzu etti. Bendeniz bu müracaatı doğrudan doğruya kendi şahsıma ve şahsi bir mahiyette gördüğüm için hüsn-i telâkki etmedim ve kendisine verdiğim cevapta; 'Benim şahsımla bitecek bir şey yoktur ve olamaz, eğer Tevfik Paşa Hazretleri Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne müracaat etmek istiyorsa müracaatta bulunabilir ve ümit ederim ki bu müracaatları hüsni kabul görür' demiştim"[72].

Bill, ve Leiden, Atatürk'ün Ortadoğu'da çok sık rastlanan, kişisel yönetime bu bölgede en az iltifat eden önder olduğunu belirtmektedirler.[73] Gerçekten, Atatürk'ün yönetim anlayışı temelde Weber'in kavramlaştırdığı yasal-ussal otorite örüntüsüne eş düşen yönetim biçimini[74] andırmaktadır. Atatürk, yalnızca Millî Mücadele'nin başında değil, politik makamı ayrı tutmaya özen göstermiştir. 31 Ocak 1923 günü İzmir'de halk ile bir konuşmasında söze şöyle başlamıştır:

"Efendiler, ben şimdi burada müstahzar bir nutuk irat edecek değilim. Maksadım halkça, kardeşçe hasbıhalde bulunmaktır. Bu dakikada muhatabınız, Türkiye Büyük Millet Meclisi Reisi ve Başkumandan değildir. Sade bir mebus ve sizi çok seven bir hemşehriniz Mustafa Kemal'dir. Binaenaleyh benden neler öğrenmek istiyorsanız serbest olarak sormanızı rica eylerim"[75].

Egemen Devlet'in Ulusal Köklere Oturması

Devlet'in kurumlaşması ile ilgili düzey, egemen devlet'in misyonunun kurumlaştırılması düzeyidir. Atatürk, kendisinden sonra da yaşayabilmesi için Kemalizm'i kendi kişiliğinden ayırmak, onu topluma maletmek için büyük çaba harcamıştır. Daha 7 Şubat 1923'te, ortaya çıkan eserin milli olması gerektiğini vurgulamıştır:

"Efendiler, ne ben ve ne siz şahıslarımız üzerinde vaziyetler ihdasına kalkışmayalım. Biz hepimiz o suretle çalışalım ki, kuracağımız şey milli bir müessese olsun".[76]

Atatürk, Kemalist ilkelerin önce seçkinler'ce benimsenmesi için yoğun bir çabaya girişmiştir. Çankaya'daki ünlü yemek sofrası bir okula dönüşmüştür.[77] Kemalizm'in kurumlaşması için Atatürk kişisel yönetimden kaçınmıştır. Bu yüzden, Atatürk, yakın arkadaşı Ali Fuat Cebesoy'a bir tartışmasında,

"Benim apotr'larım yoktur. Memleket ve millete kimler hizmet eder ve hizmet liyakat ve kudretini gösterirse apotr onlardır" demiştir.[78]

Aynı kaygılar nedeniyle Atatürk, hiçbir zaman kendi kişiliğini yücelterme çabalarına girişmemiştir. 2 Aralık 1922'de Meclis'te bazı milletvekillerinin kendisinin büyük kişiliğini belirten demeçleri üstüne, "Benim müstesna olduğuma dair bir kanun yoktur" diyordu.[79] Şubat 1926'da kendisine İzmir'de yapılan suikast girişiminden sonra Anadolu Ajansı'na Atatürk şu demeci vermişti:

"Teşebbüs-i leîmin benim şahsımdan ziyade mukaddes cumhuriyetimize ve onun istinat ettiği âlî prensiplerimize müteveccih bulunduğuna şüphe yoktur... Benim naçiz vücudum bir gün elbet toprak olacaktır, fakat Türkiye Cumhuriyeti ilelebet payidar olacaktır".[80]

Atatürk'ün devlet işlevini kendi kişiliği ile özdeşleştirmediği açıktır. Bu açıdan Atatürkçü devlet düşüncesinde diktatörlüğe yer yoktur. Bu düşüncede diktatörlüğe iki nedenden yer yoktur:

❑ Öncelikle kişi ile kişinin yerleştiği makam birbirinden ayılmıştır.

❑ Ayrıca, devletin somutlaştığı, kurumlaştığı makamın devlet işlevini görürken göz önünde tutacağı ölçütler belirlenmiştir. Devlet işlevi, Kemalist çizgide yerine getirilecektir.

Devlet İşlevini Üstlenecek Kurumlar

Şimdi ele alınması gereken son noktaya gelmiş bulunuyoruz:

Atatürkçü devlet düşüncesine göre devlet işlevi hangi yönetim katında somutlaşacak, hangi kurum bu işlevi yerine getirecektir?

"Devlet"in toplum yaşamında önemli rolü olduğu durumlarda bu işlevin genellikle kamu bürokrasisi tarafından üstlenildiği belirtilmiş ve bu konuda Birnbaum'un Fransa'yı örnek gösterdiğine değinilmişti. Cumhuriyet Türkiyesi'yle ilgili olarak yapılan genellemelerde, çokluk Türkiye'de de benzer bir durumun görüldüğü belirtilir. Türkiye'de entelektüel bürokratik seçkinler halk karşıtlığı konusunda yapılan çözümlemelerde, kamu bürokratlarının devleti temsil ettiğinden söz edilir.[81] 1973 sonrası dışarıda bırakılırsa[82], bir genelleme olarak bu değerlendirme yanlış değildir.

Atatürk ve Devlet Bürokrasisi

Ancak 1920'lerin başında kamu bürokratları hiç de güvenilecek bir grup değildir. O kadar ki Atatürk, kurtuluş mücadelesi sırasında sürekli olarak bu gruptan yakınmakta; İstanbul hükümetinden teşkilâtı milliyeye ters düşmeyecek memur atanmasını istemekte hatta İstanbul'a, atanacak memurlar konusunda ölçütler empoze etmeye çalışmaktadır:

- *"Efendiler, Dahiliye Nâzırı Damat Şerif Paşa tereddütsüz ve aramsız vahdet-i milliyeyi bozmak, milleti her gün tevali ve tevessü etmekte bulunan tecavüzler karşısında sâkit ve atıl tutacak tedabir almaktan geri durmuyordu. Diğer nezaretleri de aynı prensipte harekete müşevvik olduğu görülüyordu. Mesela Eskişehir'de Hamdi Efendi namında bir kadı vardı; Kuvayı Milliye'ye aleyhtar olduğu için orada durmamış, avdet etmemek üzere İstanbul'a gitmiş ve bu kadı efendi yeni kabine tarafından tekrar Eskişehir'e gönderilmiş... Bu vaziyette bulunan İstanbul memurları az değildir".*[83]

Atatürk, duruma bir çözüm bulması için Harbiye Nâzırı Cemal Paşa'ya 3 Kasım 1919'da şu telgrafı göndermiştir:

"Hükümetle teşkilât-ı milliye arasında samimi bir itilâfı hakiki bir vahdet esası kabul eyledik. Zât-ı devletleri vasıtasıyla pek mühim bir istirhamımız var idi. O da maksadı meşru teşkilâtı milliyeyi halelden vikaye için bilcümle rüesayı memurinin bu nokta-i nazardan intihabı, muhalif olanların tebdili idi".[84]

Atatürk bu telgraftan dokuz gün sonra, yine Cemal Paşa'ya şu telgrafı gönderiyordu:

"Memleketin mukadderatını temin edecek yegâne kuvvet vahdet-i milliye olduğu ve bunu idame eyleyecek de, teşkilât-ı milliye bulunduğu malûmdur. Bu vahdet ve teşkilatın, vatanı inkisamdan kurtarmak, devlet ve milletin istiklâlini teminden ibaret olan gaye-i mukaddesesini bozmaya çalışanlar da İstanbul'daki erbab-ı mefsedettir. Bunların meni mazarratı ancak kavi ve ciddi bir inzibata mütevakkıftır. Bunun da başlıca çaresi polis müdürünü namuslu, milliyetperver, muktedir, müteşebbis zevattan intihap ve tâyindir."[85]

Ankara hükümeti, duruma egemen olmaya başlayınca sivil bürokrasiyi giderek askeri bürokrasinin denetimi altına sokmuştur. Özellikle sınırlara yakın bölgelerde tümen ve kolordu komutanları çoğu kez aynı zamanda valilik görevini üstlenmişlerdir. Ankara hükümeti, sivil bürokrasi üstünde yetkiyi tümüyle eline aldıktan sonra, Osmanlı geleneklerine bağlı bürokratları görevlerinden uzaklaştırmayı sürdürmüştür. Bütün bu çabalara karşılık, Kurtuluş Savaşı'nın bitiminde sivil bürokrasinin bir bütün olarak Cumhuriyet Türkiyesi için kazanıldığı söylenemez. Sivil bürokrasinin önemli bir bölümü, zamanın yabancı elçilikleri gibi, İstanbul'dan yeni başkent Ankara'ya gelmeye bile isteksizdi.86 Atatürk bir memur sınıfı yaratılmasına da karşı çıkmış ve idarenin halka teslim edilmesini istemiştir.[87] Öte yandan, en küçük memurlara kadar sivil bürokrasinin "cumhuriyet mefkûresi"ne sahip kılınması için uğraşılmasını zorunlu görmüştür.[88]

Ordu ve Devlet İşlevleri

Cumhuriyet Türkiyesi'nin ilk yıllarında, Atatürk açısından ordu, devlet işlevi görecek durumda mıdır?

Atatürk 19 Mayıs 1919'da Samsun'a çıktığı zaman bazı komutan ve subayları vatanı kurtarma yollarını aramakla uğraşır bulmuştur:

"Kumandanlar ve zâbitler Harb-i Umûmi'nin bunca mihnet ve meşakkatleriyle yorgun, vatanın parçalanmakta olduğunu görmekle dilhûn, gözleri önünde derinleşen karanlık felaket uçurumu kenarında dimağları çare-i halâs aramakla meşgul".[89]

Atatürk, özellikle Birinci Dünya Savaşı'nda yetişerek kolordu ve fırka, komutanlıklarına yükselen genç subaylara güveniyordu.[90] Ancak ordu yalnızca bu subaylardan oluşmamaktaydı. Atatürk'ün belirttiği gibi,

"... İzmir cephelerinde, muhtelif tarz-ı kumandalar, muhtelif mahiyette kuvvetler ve muhtelif ve mütenevvi, menfî menabiden muzır tesirler vardı"[91]

Aynca, Kurtuluş Savaşı'nın hemen başlangıcında, "Heyeti Temsiliye ile Kâzım Karabekir arasında gayn kabil-i imlâ bir hendek" vardı.[92] Daha sonra öteki bazı komutanlarla da benzer anlaşmazlıklar doğacaktır. Bu durumda Atatürk devlet işlevinin görülebilmesi için TBMM'ye dönmüştür. Daha 1921 yılında, "Türk milletinin müşahhas timsali olan TBMM'nin memleketimizin.. ana direği" olacağını belirtmiştir.[93] 4 Mart 1922'de Atatürk TBMM'den "Memleketin idare-i ümûmiyesine vazıülyed yegâne kuvve-i âliye" diye söz etmiştir.[94] 27 Ekim 1922'de ise, Türkiye devletinin yegâne ve hakiki mümessili yalnız ve ancak Türkiye Büyük Millet Meclisi'dir" diyordu.[95]

Ancak politik bir organ olması gereken Millet Meclisi nasıl devlet işlevi görebilirdi?

Atatürk. TBMM'yi politik bir organ olarak görmemiştir. Söz konusu mecliste "cumhuriyet mefkuresi"ni savunacak olan Halk Fırkası "sokak politikası" yapmayacaktır. Atatürk'e göre bu meclis içinde kulis faaliyeti Meclis'e "hürmetsizlik"tir.[96] TBMM üyeleri, "memleketin... vicdanlı ve namuskâr münevveranı"dır[97] Meclis'te, "tesanüd ve vahdet" zorunluluğu vardır.[98]

Devletin TBMM ile özdeşleştirilmesi

Atatürk'ün TBMM ile devlet'i özdeşleştirdiği o kadar açıktır ki, Meclis'i bir hükümet hatta daha da ileri giderek bir yönetsel mekanizma -bir bürokrasi- olarak görmektedir. Kâzım Karabekir Paşa'nın, kendisinin grup reisi olmayıp bitaraf kalması gerektiği hususundaki önerisine karşı, Atatürk şu düşünceyi ileri sürmüştür:

"Meclis-i Meb'usan mahiyetinde bir meclisin reisi bulunmuyorum... Büyük Millet Meclisi'nin salâhiyet-i icraiyesi de bulunduğundan nev'ama hükümet mahiyetindeki bir meclisin reisi bulunmaktayım".

Bakanlar Kurulu'nun görev ve yetkisini belirten yasa önerisi dolayısıyle 1 Aralık 1921 günü ise Mustafa Kemal şöyle diyordu:

"Hükümet daima muhtelif şekiller almıştır. Bunu gören ve bunu tetkik eden birtakım dâhiler daha o zamanlar bu hükümet denilen şeklin bilhassa başına geçmiş olan şahsın bir kuvve-i müstebide veyahut miskin bir kuvvet olduğuna göre büsbütün işe yaramaz bir manzurdan başka bir şey değildir demişler. Binaenaleyh bundan mülhem olarak asıl idare kuvvetini müstakar bir hale koymak mevzubahis edilmiştir. Ve bu mevzubahis edilen şeye de hatta frenkçe isim vermişlerdir: Substratum administrative...Ve bunun, beşeriyetin mahz-ı saadet ve hakiki emniyet ve itimadını kâfil ve zâmin bir şekl-i idare olacağını tarihler kaydetmiştir. Bu noktada da fazla izahat vermeyeyim, yalnız

Frenkçe söylenen sözlerin nasıl ifade olunmak lâzım geldiğini düşününüz. Bu ne demektir? Efendiler! Benim tetkikatıma göre bu, Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti demektir"[100]

Atatürk'ün TBMM'yi bir hükümet hatta bir yönetsel mekanizma olarak düşünmesini anlamak güç değildir. TBMM, toplumdaki değişik grupların istemlerini bağlaştırmaktan (politik bir etkinlik'ten) çok, bilinen bir amacı, "milli mefküre"yi uygulayacaktır. Bu yönetsel bir etkinlik'tir.

Atatürk'ün devlet ile TBMM'yi özleştirme'si cumhuriyetin ilanına kadar sürmüştür. Atatürk, tüm çabalarına karşın, Meclis'te bazı hiziplerin ortaya çıktığını gördüğü zaman ise statüko'nun sürdürülemeyeceğini düşünmüştür:

"Ben Meclis'te, hafi ve muhalif bir hizip keşfettikten, Meclis'in mesaisinde hissiyatın hakimiyetini gördükten ve hükümet heyetinin intizam-ı mesaisinin her gün esassız birtakım sebeplerle intizamsızlığa dûçâr edilmekte olduğuna kanaat getirdikten sonra, tatbiki için münasip zaman intizarında bulunduğum bir fikrin tatbiki anının geldiğini hükmetmiştim".[101]

"Cumhuriyet" Kavramına Geçiş

Atatürk'ün uygulamak için uygun bir zaman beklediği düşünce, bir "devlet reisliği " makamı kurmaktır. Burada, Atatürk'ün uygun bir zaman beklemesinin nedenini kendisinden dinleyelim:

"Efendiler, saltanat devrinde cumhuriyet devrine geçebilmek için, cümlenin malûmu olduğu veçhile, bir intikal devresi yaşadık... Devlet reisliğinden bahsetmeksizin onun vazifesini fiilen meclis reisine gördürüyorduk... Kabine sistemine geçmekten içtihap ediyorduk; çünkü derakap saltanatçılar, padişahın istimal-i salâhiyeti lüzumunu ortaya atacaklardı".[102]

Bu açıklamadan anlaşılıyor ki Atatürk, TBMM'ye devlet işlevini yüklemişti; ancak son çözümlemede bu işlev TBMM başkanı tarafından yerine getirilecekti. Bu, Meclis içinde "tesanüt ve vahdet" olduğu sürece uygulanabilirdi. Meclis içinde hizipleşmeler başladığı anda Meclis artık devlet işlevinin görülmesi için uygun bir kurum olmaktan çıkmıştı.[103] Cumhuriyetin ilanıyla birlikte devlet işlevi, cumhurbaşkanlığı makamına verilmiş oluyordu.

Cumhuriyet'in ilanı tartışması sırasında Atatürk'e muhalif Rauf Bey, "Meclis, hâkimiyet-i milliyeyi bihakkın muhafaza edebilmelidir" diyordu.[104] Atatürk ise şu karşı düşünceyi ileri sürüyordu:

"Rauf Bey öyle bir şekl-i hükümet taraftarıdır ki, o şekilde Millet Meclisi müessisan mahiyetinde olarak hâkimiyet-i milliyeyi hiçbir kayıt ve şarta tabi olmaksızın tatbik eder".[105]

Bilindiği üzere, "cumhuriyet" deyimine Batı'da çağdaş anlamını veren Makyavel'dir. Makyavel'e göre, cumhuriyet, halkın kendi kendini yönettiği ve Antik Çağ'ın demokrasi adını verdiği bir düzendir. Halkın kendi ken-

dini yönetmesi, egemenliğin halkta olması demektir. İktidar ise, halkın temsilcilerindedir. Bu sistemde, egemen devlet yok, halkın istemlerini onlara bir şey katmadan siyasaya dönüştüren "politik sistem"vardır.

Atatürk'ün yandaşı olduğu sistemde ise TBMM, "kayıt ve şarta tâbi" olacaktır. Bu sınırlamada ölçüt, halkın egemenliği değildi. Atatürk, Nutuk'ta, kendisine taraftar olan Mahmut Esat Bey'in cumhuriyet tartışmaları sırasında belirttiği şu düşünceyi doğaldır ki onaylayarak nakleder:

> *"Hâkimiyet-i milliye başka bir meseledir. Cumhuriyet, meşrutiyet, mutlakıyet-i idare, istibdat yine başka bir meseledir. Bir kısmı eşkâl-i hükümettir. Diğeri milletin iradesinin infaz ve tatbikidir. Bu dört şekil içinde, muhtelif şekilde, hâkimiyet-i millîyenin tatbik edildiğini görmekteyiz. Hatta istibdatta bile bir parça vardır. Meşrutiyette biraz daha fazla, cumhuriyette daha fazla; binaenaleyh bu noktadan bu iki şeyi karıştırmamak lâzımdır... hâkimiyet-i milliye şekil değildir. Ruh ve esas meselesidir".*[106]

Atatürk Cumhuriyeti'nin politik ve Toplumsal Anlamı

Atatürk'ün devlet düşüncesinde, cumhuriyet, egemenliğin tümüyle halkta olduğu bir halk yönetimi de sayılamaz. Çünkü, Atatürk'ün cumhuriyetinde egemenliğin bir bölümü halktadır. Öteki bölümü ise devlet başkanlığı makamındadır. Hâkimiyet-i Milliye'nin bir biçim almadığı da bu yoldan açıklık kazanır. "Ruh ve esas" olarak hâkimiyet-i milliye halkın genel çıkandır. Hakimiyetin bilâkaydüşart millete ait olması ise, halkın genel çıkannın, geleceğinin halkın değil, yalnızca kendi çıkarlannı düşünen kişilerin elinde olmaması; tersine halkın genel çıkannı düşünen kişi ya da kişilerin elinde bulunmasıdır. Hâkimiyeti Milliye, istibdatta bile biraz vardır; çünkü halka biraz olsun bir şeyler vermeyen müstebit yerini uzun süre koruyamaz. Hâkimiyet-i Milliye kavramı cumhuriyet'te çok daha fazla bulunur; çünkü bu yaşam biçiminde temel amaç halkın esenliği'dir. Genel çıkarlan ile çatışmadığı ölçüde halkın istemlerinin yerine getirilmesi söz konusudur. Atatürk'ün cumhuriyetinde halkın genel çıkarlan her şeyin üstünde tutulduğu için,

> *"Cumhuriyet, fazilet-i ahlâkiyeye müstenit bir idaredir. Cumhuriyet, fazilettir... Cumhuriyet idaresi, faziletli ve namuskâr insanlar yetiştirir".*[107]

Devlet işlevinin devlet başkanlığı makamında somutlaştırılmasının tarihsel örneğine, Büyük Frederik Prusya'sında rastlanmaktadır. Büyük Frederik, "devletin hizmetkân" olarak görev yapmıştır.[108] Çağdaş bir örnek, Amerika Birleşik Devletleri başkanlığıdır. Amerika Birleşik Devletleri başkanının bu işlevi o kadar yoğundur ki, Kongre üyeleri yalnızca seçim bölgelerini değil, tek tek seçmenleri temsil etme lüksüne sahiptirler.[109] 1923 Türk örnek olayı, on dokuzuncu yüzyıl Fransa deneyimlerinden ayrılmaktadır. Çünkü 1789 Fransız Devrimi sonucu devlet işlevini kamu bürokrasisi yüklenmiştir.[110]

SONUÇ

Atatürk'ün devlet düşüncesi, Osmanlı'nın yönetim ve toplum biçimine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Atatürk'e göre. Osmanlı yönetimi bir eşhas devleti" dir. Toplum ise, çok çeşitli boyutlarda parçalanmıştır. Atatürk, bu toplumu 1920'lerin başında karşılaştığı yok olma tehlikesinden kurtaracak, toplumun ihmal edilmiş bulunan genel çıkarlarına gereken önemi verecek ve toplumu derleyip toparlayacak bir yönetim arayışı içine girmiştir.

Atatürkçü devlet düşüncesi, söz konusu tepki ve arayışın sonucudur. Hâkimiyet'in bilâkaydüşart eşhasta olmaması, toplumun genel çıkarlarının gözetilmesini sağlayacaktır. Bu yaklaşıma göre Halkçılık, "eşhas devleti"nin reddidir. Cumhuriyetçilik ise. toplumun genel çıkarını gözetmektir.

Cumhuriyet'in temelinde fazilet yatar.Fazilet, kişi ve grup çıkarlarının üstüne çıkabilmektir. Fazilet, toplumun "temayül-i hakikiye"sine göre davranmak; toplumda gömülü "terakki" gücü'nün toplumu eninde sonunda götüreceği çizgiyi ölçüt almaktır.

Toplumun 1920'lerdeki "terakki" noktası, gerektiğinde yukandan aşağıya değişimleri zorlayan bir devlet gereksinmesini ortaya çıkarmıştır. Devlet işlevi, belli ilkelere uyularak ve kişisellikten arındırılmış bir yaklaşımla yerine getirilecektir.

Burada geliştirilen çözümlemelerin, gerek Atatürk döneminî yeniden yorumlamaya, gerekse Atatürk sonrası bazı gelişmeleri açıklamaya yardım edeceğini sanıyoruz.

Atatürk'ü en çok uğraştıran konu, burada kavramlaştırılan biçimiyle, devlet işlevini Türk toplum yapısının önemli bir boyutu durumuna getirmektir. Atatürk ile ilgili çoğu çalışmalarda bu nokta genellikle gözden kaçırılmıştır. Bu yüzden Cumhuriyetçilik, Halkçılık gibi kavramlan Atatürk'ün ne nitelikte algıladığı anlaşılamamış; bu kavramlara başka ülkelerin politik yaşamlarından ve literatüründen alınmış anlamlar yüklenmiştir.

Burada önerilen "gözlük" açısından konuya bakılamayışının bir başka sonucu, Atatürk'ün ilkeler düzeyinde kaldığının, Türk toplumu için ayrıntılı programlar yapmaktan kaçındığının farkına vanlmamasıdır. Örneğin sık sık ileri sürülen bir sav, Atatürk'ün sınıfsız bir toplum peşinde koştuğudur. Atatürk sınıfsız bir toplum peşinde değildir; toplumun genel çıkarlarının göz ardı edilmemesinin peşindedir. Unutulmamalıdır ki Atatürk, toplumu ezen "eşhas devleti"ne ve "memur sınıfı"na karşı çıkmıştır.

Son nokta, bir başka önemli sonucu getirmiş olmaktadır: Atatürk'ün devlet düşüncesinin 1919-1939 döneminde aynen uygulamaya yansıdığı biçimindeki bir yanılgıya düşülmemelidir. Daha Atatürk döneminde bir memur zümresi gelişmeye başlamış ve bu zümre Atatürk'ün öngördüğü (Hegel'ci) devlet anlayışına da uymayan ölçüde, devlet'i topluma egemen kılmaya çalışmıştır.

Öte yandan, Atatürkçü devlet düşüncesi de bir bakıma kendi kendisiyle yeni değerlendirmelere girişme zorunluluğunu duyabilir. Toplumsal dinamikler sonucu.111 1980'lerin Türkiyesi'nde 1920'lerdeki devlet işlevi

belli bir güncellik kazanmıştır. Ama, 1980'ler Türkiye'si 1920'ler Türkiyesi'de değildir. Toplumun, yapısında sakladığı "teceddüt kabiliyeti"ni kullanarak, 1920'lerden 1980'lere değin önemli "terakki"ler sağlamıştır. Herhalde 1980'li yılların Türkiyesi'nde, 1920'ler Türkiyesi'ne göre, devlet işlevini değişik biçimde kurumlaştırmak gerekebilecektir. Ayrıca, üstünde karar kılınacak devlet kurumlaştırılması, toplumu sorumlu bir biçimde yönetecek "merkez"in ortaya çıkma olasılığını herhalde göz önünde tutmalı; eğer Türkiye'de böyle bir gelişme olacaksa, bunu da önlememelidir.

Çünkü devlet, hem maddeten hem de manen külfetli bir nesnedir. Yönetilenler kadar, yönetenler bakımından da...

NOTLAR

1. J.P. Nettl, "The State as a Conceptual Variable", World Politicis, 20 (Temmuz 1968) s. 565.
2. Shlomo Avineri, Hegel's Theory of the Modern State, Londra, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1972, s. 47.
3. K. Marx and F. Engels, The German Ideology, Moskova, Progres Publications, 1964, s. 44-45.
4. Selected Correspondence, Moskova, FLPH, tarih yok, s. 177.
5. Avineri, Hegel's Theory of the Modern State, Beşinci Bölüm.
6. Pierre Birnbaum, "State, Centre and Bureaucracy", Government and Oppisition, 16 (Kış 1981), s. 58-77.
7. Politika sürecinin otonimisi konusunda genel olarak bkz: Herbert W. Richardson, "What Makes a Socieky Political?", Peligion and Political Society'nin içinde Der. Jurgen moltman ve başkaları, New York, Evanston, San Fransisco, Londra: Harper and Row Publishers, 1974.
8. Bu varsayım üstüne kurulan kapsamlı bir politik sistem modeli Easton tarafından geliştirilmiştir: Davit Easton, A Framework for Political Analysis. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1965. Ayrıca bkz. Gabriel A. Almond ve G. Bingham Powell Jr., Comparative Politics: System Process and policy, Boston: Little Brown and Co., İkinci Baskı, 1978.
9. J.D.B. Miller, The Nature of Politics. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1971, s. 128-130. Ayrıca bkz. Beonard binder ve başkaları, Crises and Sequences in Political Development. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1971.
10. Burada değerlere ilişkin (normatif) bir çözümleme yapılmamaktadır. Değinilen nokta, her toplumda "birilerinin" genel çıkarı da gözetmek zorunda olduğu gerçeğidir. Öte yandan, genel çıkarın vurgulanış biçimi de önemlidir. Örneğin, Tilly, devlet işlevine aşırı önem verildiği durumlarda da toplum düzeninin bozulacağını göstermiştir (Charles Tilly, "Reflections on the History of European State Making". The Formation of National States in Western Europe'un içinde. Der. İdem (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1975). Eflâtun'un değindiği gibi, başarılı bir anayasanın sırrı, otorite ile özgürlük arasında akıllı bir denge kurmasıdır. Hegel de aynı düşüncededir. Hegel, çalışmalarında iki temel soruya karşılık aramaya çalışır: 1) Halkın istemlerinin "devlet süzgeci"nden geçmeden siyasaya doğrudan yansıması nasıl önlenir? 2) Genel kamu çıkarını temsil edenlerin, halkı gereksiz baskı altında tutması nasıl engellenebilir? (Avineri, Hegel's Theory of the Modern State, s. 85.

11. Nettl, "The State as a Conceptual Variable", s. 566. Kamu bürokrasisinin toplum yaşamında oynayabileceği roller konusunda ayrıca bkz. Richard Kraus, William E. Maxwell ve Reeve D. Vanneman, "The Interest of Bureaucrats: Implications of the Asian Experience for Recent Theories of Development" American Journal of Sociology, 85 (Temmuz 1979), s. 135-155.

12. Sosyal bilimler'de "ideal tip" ile "kuram" ve "model" arasında bazı ayrımlar vardır. İdealtip'ler, belli bir süreç izlenerek meydana getirilir. Önce ampirik gerekliliğin belli boyutları seçilir. Bu boyutlar, mantıksal olarak olanaklı uçsal biçimlerinde kavramlaştırılır. Örneğin, kişisel öğelerden arınmış bir ilişki söz konusu ise bu ilişkinin tümüyle kişisel ötesi (gayr-ı şahsi) bir biçimde ortaya çıkacağı varsayılır. Seçilen boyutlar. mantıksal açıdan ve nesnel olarak olanaklı bir sistem olarak kavramlaştırılır. Bu suretle ortayı çıkan ideal-tip, belli bir ampirik gerçeği incelerken bir ölçüt olarak kullanılır. Bkz. Max Weber, On Methodology of the Social Sciences. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1949 ve D. Martindale, "Sociological Theory and the Ideal-Type". Symposium on Sociological Theory'nin içinde. der. L. Gross. Evanston, Illinois: Row. Peterson and Co., 1959. İdeal-tip aslında iki ampirik realiteyi karşılaştırmak için daha uygun bir kavramsal araçtır (Metin Heper, "Methodological Note on Bureaucratic Modernization: Prevalent Attitudes of the Turkish Civil Cervants", International Review of Modern Sociology, 11 (Temmuz-Aralık 1981). Yine, M. Heper, Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayını, 1977) Burada yapılan niteliksel çözümleme için, ideal-tip'in yeterli bir kavramsal araç olduğunu düşünüyoruz.

13. Jean Bodin'e göre, egemenlik, mutlak ve sürekli emretme yetkisini içerir. Bodin'in söz konusu ettiği yetki, hukuksal bir kavramdır. Bu yetki, hukuksal bir işlemle azaltılabilir. Burada egemenliği bir politik güç olarak düşünüyoruz. politik güç, toplum yapısının değişmesiyle kendiliğinden artabilir ya da azalabilir.

14. Bu devlet kavramlaştırması Nettl'dan alınmıştır, "The State as a Conceptural Variable", s. 562. Nettl devleti bir süreç olarak kavramlaştırdığı için, Neo-Marksist "kapitalist devlet" kavramından çok (inter alia, Nicos Poulantzas, Political Power and Social Classes, Londra: NLB and Sheed and Ward, 1975), Neo-Marksist, "kapitalist toplumda devlet" kavramlaştırması (inter alia, Ralph Miliband. The State in Capitalis Society, New York, Basic Books Inc., Publishers, 1969) Nettl'ın başvurduğu devlet kavramlaştırmasına daha uygun düşmektedir. Devlet konusunda bu iki neo-Marksist yaklaşımla ilgili olarak bkz. Erik Olin Wright, "To Control or Smash Bureaucracy: Weber and Lenin on Politics, the State and Bureaucracy". Berkeley Journal of Sociology, 19 (1974-1975), s. 106, not. 8.

15. Bkz. Joseph Strayer, On the Medieval Origins of the Modern State, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1970, s. 10.

16. Şerif Mardin, "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire", Comparative Studies in Society And History, 11 (Haziran 1969), 258-281 ve Metin Heper, "Center and Peribhery in the Ottoman Empire: With Special Referance to the Nineteenth Certury", International Political Science Review, I, (1980), s. 81-105.

17. Alexis de Tocqueville, The Old Regime and the French Revolution, Garden City, New York: Doubleday and Company, Inc., 1955, passim ve Birnbaum, "State, Centre and Bureaucracy", s. 63.

18. Bu çalışmada düşünce sistemleri, yeniliklere ve çeşitliliğe açık olduğu ölçüde dünya görüşü, aksi durumlarda ideoloji olarak ele alınmaktadır. Bu ayrım konusunda bkz. Edward Shills, "The Concept and Function of Ideology", International Encyclopedia of Social Sciences, 7: 66-76.

19. Nettl, "The State as a Conceptual Variable", s. 588.

20. Gianfranco Poggi, "The Constitutional State of the Nineteenth Century: An Elementary Conceptual Portrait", Sociology, 11 (Mayıs 1977), s. 235-326 ve V.G. Kierman, "State and Nation in Western Europe", Past and Present, No. 31 (Temmuz 1965), s. 21.

21. Tilly, "Reflections on the History of European State-Making", s. 34.
22. Guenter Roth, "Personal Rulership, Patrimonialism and Empire-Building in the New States", World Politics, 20 (Ocak 1986), s. 194-206.
23. S.N. Eisenstadt, Traditional Patrimonialism and Modern Neopatrimonialism, Bevrly Hills, California ve lonrda: Sage Publications, 1973, s. 14.
24. A.g.k., s. 20. Burada söz konusu edilen devlet kavramına "hükümet tasarrufları" uygulaması bile ters düşer. Onar'ın belirttiği gibi "Hükümetin bir kısım tasarrufları vardır ki bunların mahiyet ve bünyeleri itibariyle evvelden konulmuş kaidelere tabi olmalarına imkân olmadığı iddia edilir... hükümet tasarruflariyle takdir kudret ve selahiyetine dayanan tasarruflar arasında büyük bir fark vardır: Takdir kudreti mevcut olan hallerde hadise ve tasarruf, esas itibariyle hukuk kaidelerine bağlı bir keygiyettir: tasarrufun kazi usullerle tekkik ve tahlili lazım gelir... Halbuki hükümet tasarruflarında tasarruf, bünyesi itibariyle tamamen hukuk kaidelerinin dışında kalır ve tasarrufun bütünü takdiri mahiyet arzeder" (Sıddık Sami Onar, İdare Hukukunun Umum Esasları, Birinci Cilt, İstanbul, İsmail Akgün Matbaası, 1960, s. 333-334).
25. Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri: Tamim ve Telgrafları, (SD V). Hazırlayanlar: Sari Borak ve Dr. Utkan Kocatürk, Ankara, türk İnkılâp ve Tarih Enstitüsü Yayınları, 1972, s. 95.
26. Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, I, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde ve CHP Kurultaylarında (SD I), Ankara, Türk tarih kurumu Basımevi, 1961, s. 405.
27. Atatürk, bunu başarabilmesini şöyle açıklıyor: "Şimdi çok memnunum ki, beni geçmiş işlere karıştırmaktan menetmişlerdir. Gerçekten insan yaşadığı, bulunduğu ve alıştığı muhit içinde, o devri sevk ve idare edenlerle hem hal ve bir kanaeqatte olursa, aynı muhit ve devrin adamı olmaktan çıkmaz" (Falih Rıfkı Atay, Atatürk'ün Hatıraları, 1914-1919, Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 1965, s. 911).
28. Atatürk'ün bu yönünü vurgulayan bir çalışma olarak bkz. Dankwart A. Ruslow, "Atatürk as Founder of a State", Philosophers and Kings'in içinde. der. İdem. New York: Brasiller, 1970'in içinde, s. 208-247.
29. Enver Ziya Karal, Atatürk'ten Düşünceler, Ankara, Türk tarih kurumu basımevi, 1956, s. 151.
30. Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, II, 1906-1938. (SD II) Ankara, Türk tarih kurumu Basımevi, 1959, s. 101-104. Burada ve daha sonraki bölümlerde alıntıların altı tarafımızdan çizilmiştir.
31. Bkz. İnter; Bkz. SD, I, s. 313; SD II, s. 230; Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri III (1918-1937) (SD III), Ankara, Türk Tarih kurumu Basımevi, 1941, s. 3; Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri, IV, 1918-1931, (SD IV), Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964, s. 2; SD V, s. 93.
32. Halil İnalcık, Tne Ottoman Empire: The Classicaml Age 1300-1600. Londra: Veiden and Nicolson, 1973, s. 65-69.
33. Bkz. yukarıdaki 22. not. Atatür, Osmanlı dönemini düşünürken Fatih, Kanuni gibi padişahlara da yollamada bulunmasına rağmen temelde on ikinci yüzyıldan sonraki gelişmelerden etkilenmiştir. Gerçekten onaltıncı yüzyıldan itibaren Osmanlı yönetimi klasik patromonyaismden kişisel yönetime doğru bir gelişme göstermiştir. Bu gelişme satırlar arasında, şu yapıtlardan izlenebilir: Stanford J. Shaw, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey Volume I. Empire of the Gazis. The Rise and Decline of the Ottoman Empire 1280-1808. Cambridge, Londra, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1976; Stanford J. Shaw ve Ezel kural Shaw, Historry of Ottoman Empire and Modern Turkey, Volume II. Reform, Revolution and Republic. The Rise of Modern Turkey 1808-1975. Cambridge, Londra, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1977; Carter V. Findley, Bureauratic Reform in the Ottoman Emperi. The Sublime Porte 1789-1922. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1980. Bu

gelişmeyi İngiltere'de Eothen Press tarafından basılacak olan State and Bureaucracy in Turkey adlı kitabımızda ayrıntılı olarak açıklamaya çalışacağız.

34. SD, II, s. 230.
35. A.g.k., s. 104-105. Atatürk'ün, Türkiye'nin karşılaştığı sorunların suçunu, çeşitli Ortadoğu liderlerinin tersine, Batı'ya yüklememesi sonucu, bazı gruplar dışarıda bırakılırsa, Türkiye'de bir Batı düşmanlığı ortaya çıkmamış, bu durum temelci yaklaşımların güçlenmesini önlemiştir. Bu konuya şu çalışmamızda değiniyoruz: "Islam Polity and Society in turkey: A Middle Eastern Perspective", The Middle East Journal, 35 (Yaz 1981).
36. Burada ve aşağıda "grup" sözcüğü, "zümre" ve "sınıf" kavramlarını da içine alacak biçimde en geniş anlatımıyle kullanılmıştır.
37. SD, I, s. 214.
38. SD, I, s. 278-2783
39. A.g.k., s. 320.
40. A.g.k., s. 137-138. Aşağıda açıklanmaya çalışıldığı gibi bu yıllarda Atatürk TBMM'ni devlet ile özdeşleştirmektedir.
41. SD, II, s. 80.
42. SD, I, s. 204.
43. SD, II, s. 233-234.
44. A.g.k., s. 95.
45. A.g.k., s. 214.
46. A.g.k., s. 197.
47. SD, V, s. 211.
48. SD, II, s. 213.
49. Bu noktayı Doç. Dr. Cem Eroğlu'nun bir çalışması ortaya koymaktadır: Cem Eroğlu 'politik Düzenlerin Sınıflandırılmasına İlişkin Birkaç Tarihsel Örnek ve Tartışma", Prof. Dr. Ahmet Şükrü Esmer'e Armağan'ın içinde, Ankara, A.Ü. politik Bilgiler Fakültesi Yayını, 1981, s. 99.
50. SD, I., s. 199. Atatürk, Romanya Dışişleri Bakanı'na da şöyle demiştir: "Herhangi bir şahsın yaşadıkça memnun ve mesut olması için lazım gelen şey, kerdisi için değil kendisinden sonra gelecekler için çalışmaktır... Bir adam ki memleketin ve millletin saadetini düşünür, o adamın kıymeti birinci derecededir". (Atatürk'le Konuşmalar, Hazırlayan Mustafa Baydar, İstanbul, Varlık yayınevi, 1960, s. 42-43).
51. Biz bir çalışmamızda bunu, Osmanlı'da devlet'in "ara yapılar" kurulmasına izin vermemesine bağlamıştık: "Center and Peribhery in the Ottoman Empire: With Speciel Reference to the Nineteeth Century".
52. Nutuk: Gazi Mustafa Kemal Tarafından, (Nutuk), İstanbul, Devlet Basımevi, 1938, s. 17.
53. SD, II, s. 155.
54. Nutuk, s. 644.
55. SD, II, s. 11.
56. Nutuk, s. 505.
57. SD, I, 211-212.
58. SD, II, s. 59. Atatürk daha sonra (1 Kasım 1924) aynı noktayı bir daha vurgulamıştır. Bkz. SD, I, s. 337.
59. SD, II, s. 189-190.
60. SD, V, s. 209.
61. SD, II, s. 224.
62. A.g.k., s. 263.
63. SD, IV, s. 95.

64. A.g.k., s. 544.
65. SD, II, s. 256.
66. Asım Us, "Gördüklerim, Duyduklarım, Duygularım", İstanbul, 1964, s. 132; Atatürk'ün Sohbetleri, Der.: Utkan kocatürk, Ankara, Edebiyat Yayınevi, 1971, s. 27'de anılıyor.
67. Suna Kili, Türk devrim tarihi, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayını, 1980, s. 182.
68. SD, II, s. 47.
69. Karizmatik önderin olağanüstü nitelikleri olduğuna inanılır. Özellikle toplumsal bunalım durumlarında bu tür önderlerin peşinden gidilir. Bu konud bkz: Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, Berkeley, Los Angeles, Londra, University of California Press, 1978, s. 215-216. Atatürk ve karizma konusu için bkz: Metin Heper, Transformation of Charisma Into a Political Paradigm: Atatürkism in Turkey", Journal of Americam Institute for the Study of Middle Eastern Civilization, 1 (Sonbahar-Kış 1980-81), s. 65-82.
70. Nutuk, s. 21.
71. A.g.k., s. 500.
72. SD, V, s. 11.
73. James A. Bill ve Carl Leiden, "Politics in the Middle East", Boston: Little, Brown and Company, 1979, s. 190.
74. Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, s. 215 vd. "Temelde" diyoruz, çünkü, Atatürk'ün bazen hiyerarşik katları atlayarak iş gördüğü de belirtilmiştir. (Şevket Süreyya Aydemir, Tek Adam: Mustafa Kemal 1922-1938, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1969 ve Charles A. Sheritt, A Year's Embassy to Mustafa Kemal, New York, Londra, S. Scribner's Sons, 1934, s. 217, 220-222). Atatürk'ün bu tür davranışları, genel kural değildir ve daha çok bürokratik yönetim biçiminin iyleri sürüncemede buraktığı durumlarda ortaya çıktığı gözlenmektedir.
75. SD, II, s. 84. Atatürk, ayrıca, çeşitli yönetim katlarının sorumluluklarını birbirinden ayırmaya yetki tecavüzlerinin ortaya çıkmasına da özen göstermiştir. Bkz. A.g.k., s. 135-136.
76. SD, II, s. 99.
77. Lord Kinross, Atatürk: Rebirth of a Nation, Londra, Weidenfeld and nicholson, 1964, s. 262.
78. Karal, Atatürk'ten Düşünceler, s. 132.
79. SD, I, s. 282.
80. SD, III, s. 80.
81. Çeşitli çalışmalarımızda biz de bu çizgide çözümlemeler yapmıştık: M. Heper, "Political Modernization as Reflected in Bureaucraitc Change: The Turkish Public Bureaucracy and a Historical Bureaucratic Empire Tradition" International Journal of Middle East Studies, 7 (Ekim 1976): 507-521: "The Recalcitrance of the Public Bureaucracy to 'Bourgeois Politics': A Multi-Factor Political Stratification Analysis". The Middle East Journal. 30 (Sonbahar 1976): 485-500; "Negative Bureaucratic Politics in a Modernizing Context: The Turkish Case". Journal of South Asian and middle Eastern Studies: 1 (Eylül 1977): 65-84; "The Role of Bureaucracy and Regime Types; A Comperative Study of Turkish and South Korean Civil Servants". Administration and Society. 12 (Ağustos 1980): 137-157 (C.I. Kim ve G.T. Pai ile).
82. 1973 genel seçimlerinden sonra başlayan dönemde kamu bürokrasisinin nasıl kutuplara bölündüğünü şu çalışmamızda ele aldık: "Ekonomik ve Sosyal Gelişme Sürecinde Bürokrasi Bir Tipoloji ve Bazı Düşünceler". Amme İdaresi Dergisi. 13 (Haziran 1980): 73-77.
83. Nutuk, s. 207-208.

84. A.g.k., s. 200.
85. A.g.k., s. 205.
86. Metin Heper, Büroktatik Yönetim Geleneği: Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Gelişimi, Ankara, Ortadoğu teknik Üniversitesi Yayını, 1974, s. 101 vd.
87. SD, I, s. 90.
88. A.g.k., s. 340. Ayrıca bkz. Metin Heper, "Atatürk and the Civil Bureaucracy", Atatürk and the Modernization in Turkey'nin içinde. der. Jacob Landau.
89. Nutuk, s. 7-8.
90. A.g.k., s. 248.
91. A.g.k., s. 240.
92. A.g.k., s. 241.
93. Karal, Atatürk'ten Düşünceler, s. 37.
94. Nutuk, s. 460.
95. SD, II, s. 45.
96. Nutuk, s. 635.
97. SD, II, s. 59.
98. Nutuk, s. 547.
99. A.g.k., s. 429.
100. SD, I, s. 211.
101. Nutuk, s. 574.
102. A.g.k., s. 603. Bu yüzden, 1921 Anayasası, "tavzihan tadil" ediliyordu.
103. Bir gece önce Atatürk ile Cumhuriyet'in ilanını hazırlayan İnönü ertesi gün Meclis'te cumhuriyeti savunurken, "zâf-ı umuminin idamesinde mânâ yoktur" diyordu (Nutuk, s. 583). Aslında TBMM 23 Nisan 1920'den itibaren bazı hizipleri içinde taşımıştır. Ancak, ilk yıllarda, ülke kurtuluş Savaşı içinde olduğundan, kritik dönemeçlerde ülke yararına olduğu düşünülen kararlar Meclis'ten çıkarılabilmiştir.
104. Nutuk, s. 599.
105. A.g.k., s. 591.
106. A.g.k., s. 637.
107. SD, II, s. 231.
108. John R. rillis, The Prussian Bureaucracy in Crisis, 1840-1860. Stanford, California: Stanford University Press, 1971, s. 23.
109. Eva Etzioni-Halevy, Political Manipulation and Administrative Power, Londra, Boston, Henley: Routledge and Kegan paul, 1979, s. 1. Bu hiç değilse kuramsal olarak böyledir. Çünkü o ülkedeki son gelişmeler, bu işlevin etkin bir biçimde yerine getirilmesini önlüyor.

    Bkz. inter alia L.M. Salomon, "Conclusion: Toward a Constitutional Presidency". The Illuston of Presidential Government'in içinde. Der. Hugh Heclo ve Lester Salamon. Boulder, Colarado:Westview Press, 1981.
110. Ernest Barker, The Development of Public Services in Western Europe, 1660-1930. Londun: Oxford University Press, 1945, passim.
111. Metin Heper, "Recent Instability in Turkish Politics: End of a Monecentrist Polity", International Journal of Turkish Studies. I (Kış 1979-1980), s. 102-113.

TÜRKİYE'DE ÇOK PARTİLİ SİSTEME GEÇİŞ VE DEMOKRASİ SORUNLARI*

NİHAL KARA-İNCİOĞLU

Tarık Zafer Tunaya, 1952'de "Türkiye'de çok partili sistem tam olarak mevcut değildir ve mevzuata nazaran da kurulamayacaktır", diyerek görünüşte var olan çok partili sistem gerçekte varolmadığını belirtmiştir.[1]

Bu saptama yapıldığında Türkiye 1945'ten itibaren çok partili bir sisteme geçiş sürecine girmiş ve 1950 yılındaki seçimlerle Türkiye Cumhuriyeti'nde ilk kez iktidar el değiştirmiştir. 1950'li ve 1960'lı yıllarda Türkiye'deki politik dönüşümü inceleyen birçok araştırmacı, Türkiye'yi sarsıntısız bir biçimde tek-partiden çok-partili sisteme geçişin başarılı bir örneği olarak nitelendirmişlerdir[2] Ancak, çok-partili sisteme geçildikten sonra Türkiye'de demokrasinin üç kez kesintiye uğraması bu sistemin sorunlarını da ortaya çıkarmış ve sorunların önemli ölçüde tek-parti rejiminin kurumları ve aktörleri değişmeksizin gerçekleşen çok-partili sisteme geçişin biçiminden kaynaklandığı ileri sürülmüştür[3].

Bu tebliğ, devlet-toplum ilişkilerinde önemli bir dönüşüme yol açan çokpartili sisteme geçiş sürecinde temel sorunun politik sistemin oluşmasında yattığı varsayımından yola çıkmaktadır. 1945-1950 döneminin ayrıntılı bir incelemesi[4] dış politika kaygılarıyla geçiş sürecini başlatan, ancak bu süreci "kontrol" altında tutmaya çalışan yönetici kadroların parti devlet özdeşliğini çözerek rekabetçi ve çoğulcu bir politik sistemin kurulması için gerekli olan kurumsal düzenlemeleri yapmaktan kaçındıklarını göstermektedir.

ÇOK PARTİLİ SİSTEME GEÇİŞ KARARI ÖNCESİNDE SİYASAL YAŞAM

Türkiye'de çok partili sisteme geçiş toplumdan gelen hareketlerle ve baskılarla olmamıştır. Parti ile devletin özdeşleştiği tek-parti rejiminde "Milli Şef" konumunda bulunan Cumhurbaşkanı İnönü tarafından 1945 yılı başlarında

* Bu bölüm, Tarih ve Demokrasi: Tank Zafer Tunaya'ya Armağan'dan (İstanbul, 1992) yazarın ve editörün izniyle alınmıştır.

geçiş kararı verilmiş ve bu doğrultuda liberalleşme girişimlerine başlanmıştır. İnönü'nün kararındaki en önemli etken Sovyetler Birliği'nin tehdidine karşı Batılı devletlerin desteğini kazanmak gibi bir dış politika kaygısıdır[5].

İnönü'nün Cumhurbaşkanı seçildiği 1938 Kasımı'ndan II. Dünya Savaşı'nın sonlarına kadar politik rejimde herhangi bir liberalleşme belirtisi görülmemektedir. 26 Aralık 1938'de toplanan I. Olağanüstü Kurultay'da partinin otoriter yapısı daha da güçlendirilmiş ve bir tüzük değişikliğiyle "Milli Şef" ilan edilen Cumhurbaşkanı İnönü, aynı zamanda "değişmez Genel Başkan" olarak kabul edilmiştir (m. 3). Böylelikle o dönemde, Avrupa'da hâkim olan totaliter rejimlere benzeyecek bir biçimde yetkiler hem parti hem devlet başkanı olan tek kişide, Milli Şef'te toplanmıştır.

Bazı araştırmacılar, 1939 Mayısı'nda toplanan CHP Kurultayı'nda yapılan tüzük değişiklikleriyle Meclis içinde bir Müstakil Grup kurulması ve 1936'da birleştirilen parti ile hükümetin ayrılması doğrultusunda kararlan demokrasiye geçiş niyetinin bir ifadesi olarak değerlendirmiş ve bu değişikliklerin daha sonraki geçiş için olumlu bir zemin hazırladığını ileri sürmüşlerdir[6]. Ancak yakından bakıldığında bu değişikliklerin liberalleşme doğrultusunda olmadığı, hatta tam tersine rejimin otoriter niteliğini güçlendirmeye yönelik olduğu görülmektedir. Aslında 1931'den itibaren CHP bazı adaylıkları boş bırakarak CHP'li olmayan kişilerin de parlamentoya girmesine olanak tanımıştı. Müstakil Grubun ise seçimlerden sonra partili milletvekilleri arasından Kurultay tarafından seçilmesi öngörülüyordu. Değişmez Genel Başkan'a bağlı olarak çalışacak 21 kişilik bu grubun işlevi de hükümeti "kontrol" olarak tanımlanmıştı. Böylelikle, bağımsızlar partinin bir unsuru haline getirilerek eleştiri daha da kısıtlanmış oluyordu7. Parti ile hükümetin ayrılması ve İnönü'nün 1939 ilkbaharında yaptığı bazı konuşmalarda "halk idaresinin geliştirilmesi" gibi ifadeler kullanması da demokrasiye geçiş niyetinin bir işareti olarak değerlendirilemez. Örneğin, 6 Mart'ta İstanbul Üniversitesi'nde yaptığı konuşmada, ülkedeki bütün çıkarları ve vatandaşları kapsamış bulunan CHP'nin faaliyetlerine (öncelikle Halkevlerinin faaliyetlerine) vatandaşlann daha çok katılmalannı sağlamak ve "yüksek idareci". tarafından gösterilen adayların halkla temasını arttırma gereğini vurgulamıştır. Bu da CHP'nin daha etkili ve kapsayıcı bir parti haline getirilmesi niyetinin bir ifadesi olarak görünmektedir. Nitekim savaş sırasındaki politik yaşam da bu saptamayı doğrulamaktadır.

Savaş yılları boyunca savaşdışı amacına yönelik dış politikayı tek elden yürüten Cumhurbaşkanı İnönü tüm yetkileri elinde toplamış ve rejimin tekçi ve otoriter niteliği daha da artmıştır. Bu dönemde parlamento dışı politik yaşam baskı altına alındığı gibi, Müstakil Grubun varlığına rağmen parlamento içinde de herhangi bir çoğulculuk belirtisi görmek mümkün değildir. Savaş döneminin ilginç bir özelliği de iç politikanın dış politika gereklerine göre belirlenmesidir. Örneğin, Almanya'nın üstün olduğu 1941-1943 döneminde ülke içinde bir ırkçı-turancı akımın gelişmesine izin verilmiş, 1944 yılında müttefiklere yaklaşma çabası içinde iken bu akım bastırılmıştır.

Dış politika gereklerinin iç politikayı belirlemesi bundan sonra da sürmüştür. Tek-parti rejiminde ilk liberalleşme işaretlerini 1944 başlarında görüyoruz. Bu dönemde basın üzerindeki baskının gevşemesine paralel olarak Vatan ve Tan gibi gazetelerde savaştan sonra ABD'nin kurulacak hükümet biçimlerine karışacağı ileri sürülerek liberalleşme talepleri yer almıştır. Hatta devlet radyosunda yapılan bir konuşmada da Amerikalı devlet ve politika adamlarının görüşleri şöyle aktarılmaktadır:

> *"Kurtarılan Avrupa memleketleri, kendilerine uygun gelen Demokratik müesseseleri... seçeceklerdir. Esasta fakat, Demokratik hatta sadık kalacaklardır... Şayet herhangi bir memlekette bir şahsın yahut zümrenin diktatörce temayüller gösterdiği tespit edilecek olursa, üç büyük Devlet ile diğer Devletler, buna mani olacaklardır"*[9].

Bu sıralarda TBMM içinde de baskının gevşediği görülüyor. Örneğin, daha önceleri CHP grubunda yapılan tartışmalar basına yansıtılmaz ve TBMM'de de kararlar oybirliği ile alınırken mart ayında CHP Grubunda hükümete yönelik eleştiriler basına yansıtılmış, aynı şekilde mayıs ayındaki bütçe görüşmelerinde hükümete yöneltilen eleştiriler de gazetelerde geniş biçimde yer almıştır.

Ancak bu girişimler cılızdır. Nitekim 1944 sonbaharında Kızılordu Balkan ülkelerinde ilerlediği sıralarda üç muhalif gazete Vatan, Tan ve Tasviri Efkâr kapatılmıştır. Bu sıralarda CHP içinde Celal Bayar'la Tevfik Rüştü Aras çevresinde, Atatürk'ün yakın arkadaşlarından oluşan bir muhalefet odağının İnönü'yü rahatsız ettiği anlaşılıyor. Sovyet dostluğunu savunan bu grubun SSCB ve Kızılordu'ya dayanarak bir hükümet darbesi yapmalarından kuşkulanılmaktadır[10]. Ancak, 1944 yılında bu muhalefet açıkça bir parti içi hizip oluşturmaktan çok uzaktır.

İnönü'nün 1 Kasım'daki Meclisi Açış Nutku, bu dönemde çok-partiye geçiş gibi bir niyetin olmadığının bir göstergesi olarak sayılabilir.

> *"İdaremiz, bütün manasıyla bir halk idaresidir... Bu idare demokrasi prensiplerini Türkiye'nin bünyesine ve hususi şartlarında göre tekamül ettirmektedir. Türkiye halk idaresinin ameli tedbirlerini bulurken, ilk günden itibaren taklit bir idare ye düşmekten sakındık ve daima sakınacağız11.*

Liberalleşme girişimlerinin hız kazanması, 1945 ilkbaharında San Francisco Konferansı öncesinde olmuştur. Batı'nın desteğini almak için çok partili bir sistemin gerekli olduğunu düşünen İnönü, aynı zamanda geçişin biçimini de belirlemeye çalışmıştır.

II- ÖNGÖRÜLEN MODEL: HEGEMONYACI PARTİ

İnönü ve çevresinin öngördüğü geçiş biçiminde BMM ve dolayısıyla var olan kadrolar içinden çıkacak kişiler ikinci bir parti kuracak ve böylelikle hem geçmişteki tek-parti rejiminin meşruluğu sorgulanmayacak, hem

de muhalif parti cumhuriyetin temel ilkelerine (laiklik, milliyetçilik, vb.) uyacaktı. politik faaliyet var olan kadrolar çerçevesinde tutulurken, toplumda kargaşalığa yol açılmayacak, bir başka deyişle geçmişte olduğu gibi toplumun dışlanmışlığı sürecekti. Toplumun katılması yine arzu edilmiyordu, olsa bile "bunun denetimli" ve "adım adım" olması öngörülüyordu.

Bu tür bir muhalefet partisiyle demokratik görünüş tamamlanmış olacaktı. Temel ilkelerde birleşen politik kadrolar iki partiye ayrılarak CHP karşısında kurulan muhalefet partisi bir eleştiri ve kontrol organı olarak yer alacak ve uzun yıllar iktidara gelme iddiasında bulunmayacaktı. Adnan Menderes 17 Temmuz 1946'da yaptığı bir konuşmada CHP'nin DP'ye empoze etmeye çalıştığı modeli şöyle anlatmaktadır

"1 Şark vilayetlerinde ve hudut vilayetlerimizde teşkilat yapmamak, köylere asla uzanmamak ve hatta şimdilik fikir cereyanlara müsait diye kabul edilen birkaç vilayetten başka yerlerde teşkilat yapmamak.

2 Teker teker, seçe seçe ancak mahdut sayıda aza kaydetmekle iktifa etmek.

3 Halk Partisi'ne karşı hiç olmazsa 40-50 sene iktidara gelme iddiasında bulunmamak.

Görülüyor ki arkadaşlar, bizden beklenen demokratik manzarayı tamamlayan bir süs olarak kalmak geniş veya dar, fakat Halk Partisine çizilecek bir faaliyet hududu içinde bulunmak şartile Meclis'te verilecek sandalyeleri işgal etmekle iktifa etmektir"[12].

Bir başka deyişle bu dönemde İnönü ve çevresinin oluşturmaya çalıştığı çok-partili sistem gerçekten rekabetçi ve çoğulcu bir parti sistemi değil, muhalefet partilerinin sadece görünüşte var olduğu bir "hegemonyacı parti" rejimidir[13]. Nitekim 1945 yılında bir yandan parti içi muhalefetin ayn bir parti kurması teşvik edilirken, bir yandan da eski rejimin yasalannda hiç bir değişiklik yapılmaması ilginçtir. Örneğin, tek-parti rejiminin kurumsal temelini oluşturan iki dereceli seçim sistemi ve güçler birliği ilkesine dayanan 1924 Anayasası yürürlükte olduğu gibi, İstiklâl Mahkemeleri Kanunu ve 1930'lu yıllarda yasal mevzuata giren baskı yasalarında da herhangi bir değişiklik yapılmamıştır. Bunlara örnek olarak TCK'nin 141,142 ve 163. maddeleri Basın Kanununun 50. maddesi, Polis Vazife ve Salahiyetleri Kanununun 18. maddesi verilebilir. Ayrıca, bu dönemde 1940 yılında savaş dolayısıyla İstanbul'da ilan edilen sıkıyönetim de sürmektedir.

Tüm bunlar, oyunun kuralları değişmeksizin çok-partili sistemin sadece görünüşte var olduğu ve iktidar değişimine yasal olarak olanak vermeyen rejim isteğinin kanıtları olarak görünüyor. Hararetle istenilen ikinci partinin ise yasal güvenceden yoksun adeta "ruhsatlı" bir parti olması amaçlanmaktadır.

Geçiş kararının verildiği ve uygulamaya konulduğu 1945 yılının kısaca gözden geçirilmesi bu bakımdan gerekli görülmektedir.

III- 1945 YILI: PARTİ İÇİ MUHALİF HİZBE BİR PARTİ KURDURTMA ÇABALARI

Savaş-dışı kalma amacına yönelik olarak İngiltere'nin müttefiki olmasına karşın, Alman üstünlüğünün sürdüğü 1941-1943 yıllarında Almanya ile yakın ilişkiler kuran Türkiye, savaşın sonlarına doğru müttefiklere yaklaşmaya çalışmışsa da ilişkilerin düzelmesi kolay olmamış ve Türkiye yalnız kalma kaygısını duymaya başlamıştır. Bu kaygı 19 Mart'ta verilen ve 1925 tarihli Dostluk Anlaşması'nın yenilenmeyeceğini bildiren Sovyet notası ile daha da artmış ve 1939'dan bu yana SSCB'nin Türkiye'den bazı talepleri olduğunun da bilinmesi Türkiye'nin Batılı ülkelerin desteğini almak üzere girişimlerde bulunmasına yol açmıştır.

Uluslararası ortamda demokratik rejim ve ideolojilerin hâkim olduğu 1945 yılında bu girişimlerin iç politikayı etkilememesi düşünülemezdi. Bu ortamda yeni uluslararası örgütü kuracak olan San Francisco Konferansına (25 Nisan-25 Haziran 1945) son dakikada Almanya Japonya'ya savaş ilan ederek davet edilen Türkiye'de çokpartiye geçiş doğrultusunda karar verildiği anlaşılıyor.[14]

Liberalleşmenin ilk belirtisi 1944 sonbaharında kapatılmış olan üç muhalif gazetenin Vatan, Tan, Tasviri Efkâr 22 Mart'ta yeniden yayınlanmasına izin verilmesi olmuştur. İnönü'nün 19 Mayıs konuşmasında da demokrasiye geçiş vaatleri yer almakta ve bu süreçte ülkede sarsıntılara yol açmadan BMM'nin temel kurum olacağı belirtilmektedir:

> *"Memleketimizin politik idaresi, Cumhuriyetle kurulan halk idaresinin her istikamette ilerlemeleri ve şartlarıyla, gelişmeye devam edecektir. Harp zamanlarının ihtiyatlı tedbirlere lüzum gösteren darlıkları ortadan kalktıkça, memleketin politika ve fikir hayatında, demokrasi prensipleri daha geniş ölçüde hüküm sürecektir... Büyük Meclis... memleketin, sarsıntılara uğramadan daha ziyade ilerlemesini temin edecektir... BMM'nin kudretli elinde olan millet idaresi demokrasi yolunda gelişmesine devam edecektir"*[15].

Tam bu sıralarda Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu ve Bütçe görüşmelerinin yer aldığı BMM hayli hareketlenmiş ve CHP içinde hükümete karşı yaygın bir hoşnutsuzluğun var olduğu ortaya çıkmıştır. Böyle bir ortamda 7 Haziran'da CHP Meclis Grubu Başkanlığına verilen "Dörtlü Takrir" ile parti içi muhalif hizip kendini ortaya koymuştur. Celal Bayar, Adnan Menderes, Fuat Köprülü ve Refik Koraltan tarafından verilen bu önergede uluslararası ortamdaki demokratik eğilimlere atıfta bulunularak Türk vatandaşlarının artık "politik hürriyetlerini şuurla kullanacak bir seviyede" bulunduklan belirtilmekte ve demokratikleşme yönünde taleplerde bulunulmaktaydı. önerge sahiplerinin, bu dönemde ayrı bir parti kurmaktan çok parti ve meclis içindeki yaygın hoşnutsuzluğu kanalize ederek muhalif hizbin gelişmesini sağlamak amacıyla hareket ettikleri söylenebilir16. Nitekim bu kişilerin parti içinde bir iktidar mücadelesine girişecekleri kaygısıyla önerge reddedilmiş ve İnönü, "bunu parti içinde yapmasınlar... ay-

rı bir parti olarak mücadeleye girişsinler" demiştir[17]. Bundan sonra DP'nin kuruluşuna kadar geçen 7 aylık süre bu hizbin partiden dışlanması ve yeni bir parti kurması için iktidar kanadının yaptığı girişimlerle geçmiştir. Parti içindeki muhalif hiziple iktidar kanadı arasındaki ilişkilerin giderek gerginleşmesi önce Menderes ve Köprülü'nün (21 Eylül), daha sonra da Koraltan'ın partiden ihracı (27 Kasım) ile sonuçlanmış, bu arada Bayar da protesto olarak İzmir milletvekilliğinden istifa etmiştir.

Bu arada temmuz ayında yeni bir parti kurmak için İstanbullu bir işadamı (Nuri Demirağ) Valiliğe başvuruda bulunmuştur. Ancak tüm ilgilerin CHP içindeki muhalefete yöneldiği bu dönemde kurulan Milli Kalkınma Partisi hem iktidar hem de basın tarafından ilgisizlikle karşılanmıştır. Nitekim MKP 27 Ekim'de resmen kurulduğu halde İnönü 1 Kasım'daki BMM'ni açış konuşmasında bu partiyi adeta yok sayarak partiden ihraç edilen muhaliflere seslenmiştir:

> *"..Bizim tek eksiğimiz, hükümet partisinin karşısında bir parti bulunmamasıdır. Tek dereceli olmasını istediğimiz 1947 seçiminde, milletin çoklukla vereceği oylar gelecek iktidarı tayin edecektir... O zamana kadar ayrı bir parti kurulabilip kurulamayacağını... bilemeyiz. Şunu biliriz ki, bir politik kurul içinde prensipte ve yürütmede arkadaşlarına taraftar olmayanların hizip şeklinde çalışmalarından fazla, bunların, kanaatleri ve programları ile açıktan karşı durum almaları, politik hayatımızın geleceği için yapıcı bir tutumdur"*[18]

Bayar'ın yeni partinin yakında kurulacağını açıklayan demeci Tan Matbaası olayının hemen öncesinde basında yer almış (1 Aralık) ve burada Bayar "Kemalizm'den başka herhangi bir ideoloji ile alakam yoktur", diyerek aşırı akımlardan uzak duracağını belirtmiştir. Soğuk Savaş ortamının oluştuğu 1945 sonlarında CHP iktidarının Sovyet yanlısı sol muhalefetle ilişkisi olan bir muhalefet partisine izin vermeyeceğinin bilinciyle hareket eden Bayar'ın belirtilen yasaklara uymak koşuluyla -irtica ve komünizm- iktidardan enformel bir güvence aldığı söylenebilir. Bayar'ın açıklaması üzerine CHP yanlısı gazeteciler yorumlarında CHP kökenli olan kadroların kuracağı yeni partiden duydukları memnuniyeti dile getirirken, bazıları da ne tür bir muhalefet partisinin öngörüldüğünü açıkça ifade etmişlerdir. H.C. Yalçın'ın deyimiyle DP bir "kontrol partisi" olacaktır:

> *"Bir demokraside en az iki parti olmazsa murakabe bulunamazdı. Bunun için en iyi çarenin mevcut fırka içindeki bazı zatların ayrılarak esas programda müttehit kalmakla beraber bir kontrol partisi vücuda getirmeleri olacağını söylemiştik."*[19]

"Kontrol partisi" Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kuruluşunu anımsatmaktadır. 193'da Atatürk'ün isteği üzerine Fethi Okyar'ın kurduğu SCF de BMM içinde varolan politik kadrolar arasındaki bir ayrımlaşmayla kurulan bir "kontrol ve tenkid" organı olarak tasarlanmış ve iktidar adayı olmayacağı öngörülmüştü. Ancak, parti kurulduktan sonra Fethi Bey SCF'nin doğal olarak iktidar için mücadele vereceğini açıklayınca ilişkiler gerginleşmiş ve sonunda parti kendini feshetmişti.

7 Ocak 1946'da resmen kurulan Demokrat Parti enformel güvencelerle, adeta "ruhsatlı" bir parti olarak politik yaşama girmiştir. Partinin kuruluşundan önce Bayar parti programını İnönü'ye götürerek onun onayını almış ve kuruluşa hemen izin verilmiştir. DP'nin kuruluşu CHP yanlısı basın organlarında sevinçle karşılanmış ve istenilen tipte bir parti kurulmuş olmasından duyulan ferahlık dile getirilmiştir. New York Times ise yeni partinin "Majestelerinin sadık muhalefeti" gibi düşünüldüğünü ileri sürmüştür. Bu durum "muvazaa" iddialarına yol açmış ve DP içindeki muhalefet, partinin kurucularını bu biçimde suçlamıştır.

IV- 1946-1950 DÖNEMİ: TEK-PARTİ REJİMİNİN KURUMLARIYLA ÇOK PARTİYE GEÇİŞ

DP'nin kuruluşundan 1947 ortalarına geçen sürede CHP iktidarı tek-parti rejimine dönüş olanaklarını açık bırakmıştır. "Muvazaa" iddiaları arasında kurulan DP'nin ise örgütlenmesi başlangıçta yavaş gitmişse de birkaç ay sonra topluma verdiği ciddi bir iktidar almaşığı imajı etkili olmuş ve uzun yıllar süren CHP iktidarına karşı birikmiş hoşnutsuzluklar DP'ye kanalize olmuştur. Buna paralel olarak zaten tüm denetimi elinde tutan iktidar ile ilişkiler gerginleşmiş ve istenilen türde bir muhalefet partisi olmaktan uzaklaşan DP'ye karşı baskı artırılmıştır. 1947'de yapılması gereken seçimler bir yıl öne alınarak 21 Temmuz 1946'da yapılmıştır. Bu seçimlere tek dereceli, ancak açık oy, gizli sayıma dayanan bir seçim kanunu ile gidilmiş ve sonunda idari mekanizmanın baskısıyla CHP kazanmıştır.

1946 seçimleri muhalefet partisinin yasal güvence yokluğunun bir göstergesidir. Üstelik seçimlerden sonra Başbakanlığa Recep Peker'in getirilmesi iktidarın baskıyı artıracağının bir işareti olmuştur. Celal Bayar bu dönemde DP'nin "gölge muhalefet" olmaya zorlandığını ifade ederek, "Bugün de Cumhurbaşkanı'nın mülayim sözlerinden başka ortada bir teminat yoktur" demektedir[21].

Yasal güvence yokluğuna ve tek-partiye dönüş olanaklarının açık bulunmasına karşın DP gerçek bir muhalefet partisi gibi davranmıştır. Bu kurumu dış politika kaygılarıyla hareket eden hükümetin Batı kamuoyunda Türkiye'deki rejime yönelik eleştiriler karşısında demokratik görünümü sürdürmeye kararlı olmasıyla açıklamak mümkündür. Nitekim, içeride baskıyı artıran Başbakan Peker hakkında ABD Büyükelçisi Wilson şu izlenimi edinmiştir:

> *"Başbakan, muhalefetin politik tecrübesizliği ve yarattığı zorluklar gibi engellere rağmen, sağlam ve istikrarlı bir biçimde demokrasiye doğru ilerlemekte olduklarını söyledi. 1930'daki gibi bir geriye dönüş olmayacağını belirtti... Daha ileri bir politik demokrasiye doğru giden yolda birçok zorluklar olabileceğini, ancak hükümetinin bu yönde ısrar etmeye kararlı olduğunu belirtti"*[22].

Bu sözler çok-partili sisteme geçiş karannda etkili olan dış politika kaygılarının 1946 sonrasının Soğuk Savaş ortamında da sürdüğünü göstermektedir. DP'nin başlangıçta "ruhsatlı" olarak kurulmuş olmasına karşın kısa sürede bir iktidar almaşığı olduğunu açıklayıp gerçek bir muhalefet partisi gibi hareket edebilmesi de bu durumun sonucudur.

Yine de yasal güvence yokluğu DP'yi etkilemiştir. Bu koşullarda muhalefet yapma durumunda kalan bu partide başlangıçtan itibaren tek-parti rejiminin kadroları içinden gelen kurucularla bu rejimin meşruluğunun sorgulanması gerektiğini savunan yeni politik kadrolar arasında bir gerilim ortaya çıkmış ve "parti içi demokrasi" işleyememiştir. Kurucular partinin her an kapatılabileceği tehdidiyle parti içindeki iktidarlarını korurken, aynı zamanda rejime yönelik tepkileri de kanalize ederek yumuşatmıştır. Örneğin, Bayar DP'nin Birinci Büyük Kongresinde İhtilal havasının estiğini ve bir grubun sine-i millete avdet karannda olduğunu, ancak Menderes'in tüm bu tepkileri yumuşattığını ileri sürmektedir[23].

Böylelikle geçişin biçimini denetim altında tutmak isteyen İnönü'nün başarılı olduğu söylenebilir. Tek-parti rejiminin politik kadrolarının kurduğu DP, toplumsal muhalefeti kanalize ederek yumuşatmış ve böylelikle tekparti rejiminin ideolojisi sorgulanamamıştır. DP kadroları içerisinde bunu yapmak isteyenler 1945'te partiden ihraç edilmiştir.

Başlangıçta Batı karşısında Türkiye'nin prestij kazanması için girişilen ve çoğulcu ve rekabetçi olmaksızın "çok-partili" bir görünüm sağlayacak bir "hegemonyacı parti" rejimi kurulması doğrultusundaki girişimler 1947 yılında bir tıkanma noktasına geldi. Uzun yıllar süren tek-parti rejimine karşı toplumdaki tepkiler dile getirilirken çatışmayı ve muhalefeti bölücülük olarak gören ve düzeni sağlamak için baskıyı artıran hükümetle muhalefet partisinin ilişkileri son derece gergin bir duruma geldiğinde tek-partiye dönüş olanakları mevcuttu. Ancak liderler arasında uzun süren görüşmelerden sonra Cumhurbaşkanı İnönü, DP'nin yasal bir politik parti olduğunu ve bundan sonra idare mekanizmasının baskısı olmaksızın iktidar partisinin şartları içerisinde çalışacağına söz vererek kendisinin her iki partiye karşı eşit derecede görevli olduğunu belirten 12 Temmuz Beyannamesi'ni yayımlamıştır.

İki parti arasında iktidarın el değiştirebileceğinin de ifade edildiği 12 Temmuz Beyannamesi çok-partili sisteme geçiş sürecinde önemli bir dönüm noktası sayılabilir. Burada İnönü'nün niçin tek-parti rejimine dönmediği sorulabilir. Onun gerçekten demokrasiye geçiş arzusunda olduğu da söylenebilir. Ancak, bunun pek bir önemi yoktur. Çünkü, uluslararası ortam ve Türkiye'nin dış politika gereksinimleri böyle bir dönüşe olanak vermemektedir. Soğuk savaş ortamında SSCB'nin tehdidine karşı ABD'nin desteğini sağlamaya Çalışan Türk Hükümeti 22 Mayıs'ta yürürlüğe giren Truman Doktrini'nin mart-mayıs aylannda ABD Temsilciler Meclisi ve Senatosunda görüşülmesi sırasında Türkiye'ye yönelik otoriter rejim iddialarına karşı duyarlıdır. Hatta bazı kongre üyelerinin yardımın demokratikleşme koşuluna bağlanmasını da talep ettikleri bilinmektedir[24].

12 Temmuz Beyannamesinden sonra iktidann baskılan hafiflediyse de yasal değişikliklerin gerçekleştirilmesi adım adım oldu. 1946-50 döneminin en önemli sorunu genel ve eşit oya dayanan özgür ve adil bir seçimin gerçekleştirilmesine zemin oluşturacak bir Seçim Kanunudur. 1946 seçimleri öncesinde kabul edilen seçim kanunu tek dereceli seçim ilkesine dayanmasına karşın açık oy gizli tasnif öngördüğünden özgür ve adil bir seçime olanak vermiyordu.

1946 seçimlerinden itibaren DP "adli teminat"ı öngören yeni bir seçim kanunu üzerinde durmuştur. Hatta seçimi kazanacağından emin olmayan DP'nin nispi temsili de istediği ancak iktidar partisinin direnişi karşısında adli teminatın sağlanması ile yetinmek zorunda kaldığı ileri sürülmektedir25. Sonunda 16 Şubat 1950'de kabul edilen Seçim Kanunu tek dereceli, genel, eşit ve gizli oy açık tasnifi öngören, adli teminatı sağlayan ve çoğunluk sistemine dayanan bir seçim sistemi getirmişti.

Bu dönemde CHP'nin iktidarda kalacağı umuduyla hareket ettiği anlaşılıyor. Bunun en önemli kanıtı, muhalefet üzerindeki baskıyı kısmen gevşetecek bazı yasal değişikliklerin gerçekleştirilmesine karşın parti-devlet birliğini çözme doğrultusunda herhangi bir kurumsal düzenleme yapılmamasıdır. Örneğin, bu dönemde hükümete gazete kapatma yetkisi veren Basın Kanununun 50. maddesi (1946), valilere olağanüstü yetkiler tanıyan Polis Vazife ve Salahiyetleri Kanununun 18. maddesi (1948) ve İstiklal Mahkemeleri Kanunu yürürlükten kaldırılırken (1949), TCK'nin 141,142 ve 163. maddeleri yürürlükte kaldığı gibi sol faaliyet ile ilgili cezalar da ağırlaştırılmıştır (1949).

Diğer taraftan, 1930'lu yıllarda kapatılan ve malları CHP'ye devredilen birçok kuruluşun mallarının geri verilmesi yönünde herhangi bir girişimde bulunmamıştır. Bunun en belirgin örneği Halkevleri sorunudur. 1931'de kapatılan Türk Ocaklarının malları 1932'de CHP'ye bağlı olarak kurulan Halkevlerine devredilmiş ve uzun yıllar devlet bütçesinden aktarılan kaynaklarla yaşamıştı. Çok partili bir sistemde bu kuruluşun CHP'den ayrılarak yeni bir statü kazanması gereği CHP 7. Kurultay'ında (17.11 .1947) gündeme getirilmiş, ancak 1950 öncesinde çözümlenmemiştir. Nitekim DP iktidara geldikten sonra bu sorun iki parti arasındaki ilişkilerin gerginleşmesine yol açmış ve sonunda 1953 Aralığı'nda kabul edilen bir yasayla CHP mallarına el konulması kararı verilmiştir.

Özetle, 1950'ye gelindiğinde tekçi bir sistemden çoğulcu ve rekabetçi bir sisteme geçiş, için uygun bir zemin hazırlanmasında yetersiz kalınmış ve 1950 seçimlerine parti devlet özdeşliğinin ideolojik düzeyde olduğu kadar kurumsal düzeyde de çözülmediği bir ortamda gidilmiştir. Ancak, II. Meşrutiyet döneminden itibaren ilk kez halkın oylarıyla iktidar değişmiş ve el değiştirme sarsıntısız bir biçimde gerçekleşmiştir.

V- SONUÇ

1945-1950 döneminde çok-partili bir sistemin işleyebilmesi için gerekli olan kurumsal düzenlemelerin yapılmamış olması 1950'de iktidarın

el değiştirmesini önleyememiştir. Ancak, 1950 sonrası politik sistemin işleyişinde ortaya çıkan sorunların da kaynağı bu beş yıllık dönemdedir.

Seçimleri kaybeden CHP bu dönemde "iktidarı gasbetmiş" olarak gördüğü DP'ye karşı adeta bir devlet partisi olarak muhalefet yürütmüştür. Denilebilir ki, 1950'li yıllar CHP'nin çoğulcu ve rekabetçi bir sistem içinde işlev gören ve toplumu temsil etme kaygısında olan bir parti olmakla devlet partisi geleneği arasında bocaladığı bir dönemdir.

Buna karşılık seçimle iktidara gelen DP ise asker ve sivil bürokrasiyle özdeşleşmiş olan CHP karşısında başlangıçtan itibaren kendisini tehdit altında hissetmiş ve muhalefete karşı bir baskı politikası izlemiştir. Bunu yapabilmesi için gerekli mekanizmalar da vardı. Çünkü iktidarı kaybetmeyeceği varsayımıyla hareket eden CHP geçiş döneminde muhalefetin yaşaması için yeterli yasal güvenceyi sağlayacak değişiklikleri gerçekleştirmemişti. Devlet partisi geleneğiyle halk adına konuşan muhalefet partisi karşısında, 1950 öncesinde daha liberal ve çoğulcu bir söyleme sahip olan DP liderleri 1950 sonrasında "milli irade" kavramına dayanarak azınlık haklarını hiçe sayan bir tutum almıştır. Seçimi kazanan mutlak çoğunluğun halk sayıldığı, buna karşılık kaybeden azınlığın ise hiç sayıldığı bu anlayış muhalefeti ortadan kaldırmaya kadar gidebilmiştir.

1950-60 dönemi de rekabetçi ve çoğulcu bir politik sistemin kurumsallaşması doğrultusunda gerekli olan dönüşümlerin gerçekleştirilemediği, muhalefetin kurumsallaşamadığı bir dönemdir. 1946'dan beri gündemde olan Seçim Kanunu, bu kez muhalefet tarafından "nisbi temsil" talebiyle yeniden gündeme getirilmiş ve bu dönemde de iktidar-muhalefet ilişkilerinde önemli bir çalışma konusu olmuştur. Dönemin sonlarına doğru güçler birliğine dayanan 1924 Anayasası'nın değiştirilmesi iktidarın baskısı karşısında güvencesiz kalan muhalefetin talepleri arasında yer almıştır. Ancak, bu kez de devlet mekanizması içinde meclis çoğunluğundan başka bir güvencesi olmadığı kaygısıyla hareket eden iktidar partisi direnmiş ve böylelikle 1960 darbesine giden yol açılmıştır.

NOTLAR

1. Tunaya, Tarık Zafer, Türkiye'de Politik Partiler, 1859-1952, İstanbul, Doğan kardeş yayınları, 1952, s. 556.
2. Örneğin bkz. Duverger, Maurice, Politik Partiler. Ankara, Bilgi Yayınları, 1974, s. 362-364; Ruslow, Dankwart A., "The Development of Parties in Turkey", (eds.), La Palombara, J. and Weiner, M., Political parties and Politicam Development. N.J., Princeton University Press, 1966, s. 122.
3. Sunar, İlkay ve Sayarı, sabri, "Democracy in turkey: Problems and Prospects", (eds.) O'Donnell, G., Schmitter, P.C., Whitehead L. Transitions From Authoritarian Rule: Experiences in Southenr Europe and Latin America, london, John Hopkisn University Press, 1986.
4. Kara, Nihal, Türkiye'de Çok-Partili Sisteme Geçiş kararı (1945), 1982, AÜSBF'ne sunulmuş olan yayımlanmamış doktora tezi.

5. Kara, Nihal, "Türkiye'de Çok-Partili Sisteme Geçiş Kararının Nedenleri",, Yanıt, Sayı 8, Aralık-Ocak, 1984/1985.
6. Rustow, a.g.e., s. 122.
7. Welker, Walter, Political tutelage and democracy in Turkey: The Free Party and Itl Alternath, E.J. Brill, The Netherlands, 1973.
8. Ağaoğlu, Samet, Demokrat partinin Doğuş ve Yükseliş Sebepleri", 8ir soru, İstanbul, Baha Matbaası, 1972, s. 103.
9. Burhan belge'nin Sesiyle İkinci Dünya Savaşı (Radyo Konferansları), Ankara, Başnur Matbaası, 1970, s. 424.
10. Us, Asım, 1930-1950 Hatıra Notları, İstanbul, Vakıf Matbaası, 1966, s. 598, 620 ve 622. Faik Ahmet barutçu 1945 başlarında da bu kuşkunun varolduğunu söylüyor. Barutçu, Faik Ahmet, Politik Anılar, 1939-1954, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1977, s. 282-283.
11. Kop, Kadri Kemal, Millî Şef'in Söylev, Demeç ve Mesajları, Ankara, Akay Kitabevi, 1945, s. 232-233.
12. Esirci, Şükrü, Menderes Diyor ki! Birinci Kitap, İstanbul, Demokrasi Yay., 1967.
13. "Hegemonyacı Parti" için bkz. Sartori Giovanni, Parties and Party Systems: A Framework For Analysis, Vol 1, USA, Cambridge Univ. Press, 1977, s. 230-238.
14. San Fransisco'ya giden heyette yer alan Feridun Cemal Erkin, İnönü'nün kendisine, Amerikalılar sorduğu takdirde en yakın sürede demokrasinin kurulacağını söylemesi için direktif verdiğini söylemiştir. Erkin, F.C., "İnönü, Demokrasi ve Dış İlişkiler", Milliyet, 14.1.1974. Sabiha Sertel de Dışişleri Bakanı Hasan Saka'nın San Francisco'da Reuter Muhabirine "Türkiye'de her demokratik tezahür savaştan sonra gelişecektir" dediğini aktarmıştır. Tan, 18 Mayıs 1945.
15. Ayın Tarihi, No: 138, Mayıs 1945, s. 51-53.
16. Ahmed, Feroz, Turkish Experiment in Democracy, 1950-1975, London The Royal Institute Internation Affairs, 1977, s. 12.
17. Toker, Metin, Tek-Partiden Çok-Partiye, İstanbul, Milliyet Yay., 1970, s. 90-91.
18. Ayın tarihi, No. 144, Kasım 1945, s. 16-25.
19. Tanin, 5 Aralık 1945. F.R. Atay da CHP'nin görüşünün davayı kazanmış olduğunu söylemiştir. Ulus, 3 Aralık 1945.
20. New York times, Dec. 28 1945.
21. Bayar Celal, Başvekilim Adnan menderes, İstanbul, Baha Matb. s. 66.
22. Foreign Relations of the United States, 1946, The Near East and Africa, Washington D.C., U.S. Government Printing Office, 1969, s. 844-845.
23. Bayar, a.g.e., s. 69-79.
24. Ülman Haluk, Türk-Amerikan Diplomatik Münasebetleri, 1939-1947, Ankara, 1961, s. 93-105.
25. Toker, Metin, DP'nin Altın Yılları, 1950-54, Anayasa, Bilgi Yay., s. 25.

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNDE HAKİM MİLLET KODUNUN DÖNÜŞÜMÜ

SÜLEYMAN SEYFİ ÖĞÜN

Teorik Çerçeve

Sosyal teoride kendine özgü bir yeri olan milliyetçilik literatürünün ağırlıklı bir kısmı milliyetçiliği modernitenin asgarileri ile uyumlu bir olgu olarak değerlendirmektedir.Bu değerlendirme,bir bakıma milliyetçi söylemin mitlerini deşifre etme amacını gütmektedir.Bu demythology nin hiç kuşkusuz önemli katkıları vardır.Ama milliyetçi süreçleri, sosyopolitik-kültürel bir kesinti ve değişme düzeyinde modernitenin bağımlı bir değişkeni olarak ele almak bir yerden sonra, kendisi de bir mit,daha doğrusu bir karşıt mit(countermyth) haline gelmekten kurtulamamaktadır.A.D.Smith ,milliyetçilerin mitlerine karşıt gelişen bu miti "modern millet miti" olarak tanımlamaktadır[1].

Modernleşme paradigması,milliyetçiliği modern devlet ve modern ekonomilerin inşa süreçlerinin ürünü ya da taşıyıcısı olarak basitleştirmektedirler.Böylesi bir bakışa göre,milliyetçiliğin ,örneğin etniklik gibi premoderniteyi ya da primordial bağları çağrıştırabilecek etkilerden arındırılması gerekir.Bunlar,olsa olsa istenmeyen,gölge olgusal(epiphenomenal),giderilebilecek,aşılabilecek sızıntılar olarak değerlendirilir.Bu yaklaşıma göre milliyetçi süreçler politik toplumun unsurları olarak takdim edilen;örneğin milli bir coğrafya,ekonomi,yurttaşlık ve kitlesel eğitsel bir kültüre indirgenmektedir. Ama milliyetçiliğin dar anlamda politik bir oluşuma indirgenmesi,her şeyden önce içerdiği politik nosyonların etnik duygulanımları reel olarak yok ettiği anlamına gelmez[2]. Kaldı ki sosyal teori örtük ya da açık bir şekilde etnikliği reddetmekteyken,etniklik milliyetçiliğin yükselen bir değeri haline gelmiştir.Bu bağlamda milliyetçiliğin bütünüyle bir modern olgu olarak temayüz ettiğine inanmak giderek zorlaşıyor.Milliyetçilikler günümüzde belirli politik durumlara karşı derin bir uyumsuzluk gösteren etnik bir içerik kazanıyorlar.Gerçekten de her milliyetçiliğin tutunum sağlayabilmesi için premodernite ile bağlantılı bir etnik unsur ya da unsurlara

dayanması gerekiyor . Milliyetçiliği,bir bakıma veri politik durumlarla gerilimli olarak varolan etnik-sivil içeriği ile birlikte anlamak ve kavramak için çok sayıda kanıt mevcuttur ve kanıtlar tarihsel bir perspektifte yığınlaşan bir özellik kazanmaktadır.

Milliyetçiliğin ,devlet merkezli ya da ekonomi merkezli yorumları,onu toplumsal ilişkilerin merkezi süreçlerde odaklaştırmaktadır.Örneğin Gellner'a göre,milliyetçilik bütünüyle kapitalist dinamiklerle beslenen modern devletin ürettiği ve yukarıdan aşağıya empoze ettiği bir kültürdür[3]. Oysa buna karşı çıkan ve bizim de burada temel alacağımız bir başka yaklaşıma göre; devlet açık olarak milletten farklı tutulması gereken bir olgudur. Politik bir kültürü ulusa,ulusu devlete yüklemek holistik yaklaşımın aşırı bir örneği olsa gerekir.Nitekim C.Tilly bu kavram kargaşasını yenmek için ulus-devlet ile ulusal-devlet arasında bir teorik ayırıma ulaşmaya yönelmiştir.Tilly'e göre ulusal devlet etnikliği kabullenen,güçlü dilsel,dinsel ve sembolik kimlik bağları etrafında varolan bir devlettir.Oysa,ulus-devlet nüfusuna doğrudan egemen olan ve bu nüfusun hayatını organize etmek kapasitesini yaygınlaştıran politik-kurumsal bir zatiyettir[4]. Bu ayırımın sağladığı biçimsel kolaylıklarına rağmen ikna edici olduğunu söylemek gerçekten de zor gözüküyor.

Öte yandan Gellner'ın "devlet milliyetçiliği üretir" tezine karşı Birnbaum bir eleştiri getirmekte ve tam tersi bir düşünceyi savunmaktadır.Birnbaum'a göre milliyetçilik devlet tarafından değil,muayyen bir devlete karşı geliştirilen bir ideolojidir. Başka bir ifade ile ulus-devlet bizatihi olarak milliyetçilik üretmez.Modern devlet,Birnbaum'a göre zaten ekonomik modernitеden önce feodalitenin uç bir aşaması olarak doğmuştur[5]. Birnbaum'a göre milliyetçiliğin izini devlet kurma süreçlerinde değil ,bu süreçlere maruz kalmış sivil ve periferal kürelerin reaksiyonlarında aramak gerekir.

Birnbaum'un tezini doğrulayan bir destek de tarih çalışmalarından gelmektedir.Klasik tarih çalışmaları,örneğin Bloch,Huizinga ve Herbert'in eserlerinde,tamamlanmış ilk milli kimliklerin İngiliz ve Fransız kimlikleri olduğunu adeta gözü kapalı olarak ileri sürmektedir.Buna mukabil,Eugene Weber'in 1976'da yayımlanan ünlü eseri ''Peasents into Frenchmen:The Modernization of Rural France,1870-1914''tam tersi bir gerçeği şoke edici bir biçimde ortaya çıkarmaktadır.Buna göre,Fransız Devriminden yüzyıllar sonra bile Fransız kimliği Fransanın taşrasında yaşayan büyük çoğunluklar için geçerli değildi.[6].Weber'in tezlerini daha geniş bir data üzerinde araştıran Connor,Weber'in tezinin sadece Fransa ile sınırlı olmadığını,belgelemekte ve milliyetçiliğe bir entellektüel azınlık kültürü olarak değil;tersine içine periferiyi alan kitlesel bir olgu olarak bakmak gerektiğini ileri sürmektedir[7].

Bir topluluk dayanışması olarak milliyetçilik tam da politik toplum ile sivil toplum gerilimine oturmaktadır.Birnbaum,Fransız ulus devleti ya da onun çeşitlemeleri olan Napoleonik veya Prusya devlet modelinin kendisini kuşatan milliyetçi süreçlerle gerilimi içinde ele almaktadır.Bu gerilimin

felsefi arkaplanını Hegel ve Herder vermektedir.Hegel,bilindiği üzere sivil toplumun devlet içinde erimesi gerektiğini ilerisürmekteydi.Aynı zamanda Napoleon'a büyük bir hayranlık duymaktaydı.Buna mukabil Herderci çizgi.devleti mesafe ile karşılamakta,Fransız ulus-devleti ile onun yansıması olan Napoleonik ve merkezileşmiş Prusya devletine karşı çıkmaktaydı.Bu devlete mesafeli popülizm,özellikle Schlegel ve Stahl gibi düşünürlerde dinselliği de içerecek,hatta onunla özdeşleşecek olan "organik topluluk" anlayışına dayalı bir milliyetçiliğe dönüşecekti.Örneğin Schlegel'e göre Hristiyanlık,organik Alman toplumunun orijinal kimliğini vermekteydi.Topluluğun kalbinde dinin yattığını ileri süren ve kültürel bir determinizm içeren bu Herderci romantik milliyetçilik daha sonra yeniden Fransa'ya taşınacak,özellikle Renan'da ve daha sonra Maurice Barres'da Durumont ve Charles Maurras'da ve Derracine hareketinde kendisini belli edecekti[8].

Devlet-topluluk gerilimi üzerine bina olan politik toplum-kültürel toplum mücadelesi,Fransa'da devletin,Almanya'da ise Alman etnikliğinin zaferi ile sonuçlanmıştır.Bu iki örnek hiç kuşkusuz oldukça saf örneklerdir.Arada melez örneklerle karşılaşmak mümkündür.Bu politik kürenin,aşağıdan gelen baskılarla yeniden kültürlenmesidir.Serapa,kilise ile savaşımın ürünü olan laik devlet,kendisine yeni meşrulaştırım araçları sağlarken dinselliğe,dinsel milliyetçiliğe ve çeşitli etnik referanslara ve organik topluluk maneviyatlarına başvurabilmektedir.Bu arenada,yine A.D.Smith'in kavramı ile düşünecek olursak bir "mitler çarpışması" ile karşılaşmak mümkündür.Smith,buradaki mitlerin karakteri üzerinde durmakta,bazılarının devrimci(revolutionary),bazılarının ise onarıcı(restorative) nitelikler taşıdığını ifade etmektedir[9].

A.D.Smith'in etnik dayanak(substratum)olarak tanımladığı olgu,özünde mitik nitelikli bir kültürdür.A.Gupta paralel olarak milliyetçiliği mekansal ve mythopoetik bir meta-anlatı olarak tanımlamaktadır[10]. Sözkonusu mitler yeniden üretimin konusudur .Ya da Shils'in ifadesiyle bir süreklilik değildirNitekim J.Nagel,etnikliği yeniden tanımlanabilen ve yeniden kurulabilen bir olgu olarak değerlendirmektedir[11].

Bunlara paralel olarak Pierre Bourdieau 'ya göre milliyetçilik bir muhteva sorunu olmaktan çok bir habitusdur.Literatürde Gans ve Cohen gibi yazarlar etnikliğe sembolik bir anlam vermektedirler.Gadamer ise milliyetçiliği etnik temelli ve kültürel geleneklerden beslenen habitus ya da önyargıları temrin eden tarihsel bir bellek oyunu olarak görmektedir.Bu bağlamda milliyetçiliği,etnik temelleri olan devlet aygıtına mesafeli olan bir popülizme karşılık gelen kitlesel mahiyette bir politik-kültürel duygulanımlar dünyası olarak tanımlamak mümkündür.Connor bu çerçevede psikolojik boyutun önemine dikkatimizi çekmekte,kendi deyimiyle etno-milliyetçiliğin,duygusal,tarihi olgusal ya da kronolojik düzeyde olması gerekmeyen bir şekilde hisseden,bilinçten ziyade bilinçaltına dayanan,ve akıldışı bir süreç olarak analiz etmektedir[12].Modernleşme paradigmasının tesiri altında yapılan çalışmalar,Douglass'ın da belirttiği gibi ''bedeni ruhsuz''eleal-

makta ve milliyetçiliğin anlam dünyasına önem vermemektedir[13]. Theodor Zeldin,milliyetçilik çalışmalarının durumunu bir zamanlar için din sosyolojisinin güdüklüğüne benzetmektedir.Waldron'a göre ise aslolan milliyetçiliğin içerdiği etnik referansları aracılığı ile kitleleri nasıl etkilediğidir.[14].Böyle bir soruya cevap arayanlardan birisi de J.A. Armstrong'tur.Armstrong,milliyetçi duygulanımların ''derin kökleri'' üzerinde durmakta,Wilson'dan yola çıkarak bir politik şuur olarak milliyetçiliğe bakmaktadır.Buna göre milliyetçilik,politikain kurucu mitlerinden "mythomoteaur"udur.Değişen fiziki koşullara göre bu duygulanımlar da değişebilecek ve tıpkı A.D.Smith'in iddia ettiği gibi bir kültürel yeniden üretim üzerinden mitler çalışacaktır.Armstrong'un çalışmasının önemi,dinlerin bu arada da İslamın milliyetçi mitlerin oluşumunda nasıl gözüktüğünü ele almasıdır[15].

Hakim Millet-Mahkûm Millet

Bu teorik çerçeve dahilinde Türk milliyetçiliğinin tarihsel kaynaklarına bakmak son derecede ilginç sonuçlar üretmeye aday gözükmektedir.Türk milliyetçiliğinin gelişimini ve kendisini bir ideoloji olarak kabul ettirmesini aynı anda hem sağlayan hem de zora sokan unsur, Osmanlının kuruluş ilkesidir.Osmanlının kurucu ilkesi,milliyetçi ideolojilerin hiç de uyanna gelmeyen bir tarzda ''biz-onlar'' ayınmının yumuşatılmasına dayanan geleneksel bir imparatorluk anlayışından temellenmektedir. Osmanlının kapsamı daima kültürel çeşitliliklere açık bir yapılanmayı ve buna dayalı bir gelişimi ya da kavramsal olarak belirtecek olursak bir Mundi Ottomanarum'u ifade etmekteydi[16]. Başat olarak dinsel-kültürel eksende kategorize edilen çeşitli topluluklar,tipik olarak Roma imperiumunun karakterize ettiği Akdeniz politik gelenekleri doğrultusunda şamil bir düzenin unsurları olarak yeniden tanımlanmaktaydı.Bu sistem literatürde,özellikle Toynbee'nin sıkça vurguladığı üzere bir pax sistemi olarak geçmektedir[17].Bu çerçevede Pax Ottomana,Pax Romananın sürekliliği içinde değerlendirilebilir.Ne var ki,bu iki pax sistemi arasında bazı ciddi farklılıklar dikkatten kaçınılmamalıdır.İlk olarak Osmanlı ekonomisi içinde kölelik son derecede arızi bir rol oynamıştır.Osmanlı ekonomisi,Roma ekonomisi gibi köleci bir ekonomi değildi. Bu Osmanlı pax'ını ,Roma pax'ına göre daha ileri derecede eşitlikçi kılmaktadır.Başka bir ifade ile "efendilik-kulluk" kategorileri bağlamında somutlaşan Romanın toplumsal hiyerarşisi Osmanlıda mevcut değildir.Osmanlı şehirlerinde yoksulların ve zenginlerin aynı mahallede birlikte yaşaması ve adeta bir tür kader birliğini sergilemesi bunun en açık kanıtıdır[18].

İkinci olarak Romalılık gibi toplumsal dayanakları olabilen bir Osmanlılık kimliği yoktur.Roma,bilindiği gibi teb'a ile yurttaş arasında bir ayırım yapmaktaydı.Romanın yurttaşı olmak başlıbaşına bir statü konusuydu.Oysa Osmanlı için buna muadil bir Osmanlılık statüsü yoktu."Romalılar!" diye başlayan ünlü politik manifestoların benzeri olarak düşünebileceğimiz

"Osmanlılar" diye başlayan bir politik manifestoyu Tanzimata kadar tahayyül bile etmek zordur. Bir Osmanlı kimliği sosyal anlamda namevcuttur. Osmanlılılık kimliği bir hanedan(dynastical) kimliğidir ve kıskançlıkla dar bir elitin temsil ettiği ve yönlendirdiği politik küreye mahsus ve münhasır tutulmaktaydı. Zaten Romalı olmak mekansal,Osmanlı olmak ise soybirliği ifade eden iki farklı referans çevresi çağrıştırmakta ve bu kadar bile aralarındaki farklılığı anlamayı kolaylaştırmaktadır. Bu bağlamda Osmanlıdaki mevcut toplumsal eşitsizlikler,göreli ve silik kalmaktaydı.Nihayetinde herkes sosyal ve politik düzlemde ''kul'' statüsündeydi.Böylelikle kulluk sistemi orijinal olarak içerdiği dinsel anlamı sosyo-politik düzlemde üretmektedir.

Osmanlı bu göreli eşitlikçi anlayışı ''adalet'' eksenli bir politik kültürde derinleştirmiştir[19]. Bu çerçevede Osmanlının yapıları kadim Doğulu felsefi -politik metinlerin cisimleşmesi olarak anlaşılabilir.Burada soy kütüksel olarak Eflatun'un ve Aristo'nun, daha sonralarda ise Plotinos'un piramiter, organik bir eklemlenme anlayışına dayalı olan politik kültür literatürü ile karşılaşmaktayız[20]. Sözkonusu metinlerin arasında en ciddi olarak zikredilmeye değer olanı Aristo'nun ekonomi ve politika arasında yapmış olduğu ayırımdır. Burada Aristo,politik küreyi günlük hayattan,ekonomiden ve özel alandan yalıtmakta ve genel yararın üstünlüğü prensibine dayalı olarak kamusal anlamda tanımlamaktadır. Böylelikle ne denli hocasından farklı bir metodoloji ve epistemolojiye sahip olursa olsun,sonuçta Eflatun'u ve onun ekonomi ile politikayı ayrıştıran tezini tamamlamaktadır. Adalet kavramı bir anlamda, Eflatun'da kendi başına amaç haline gelmiş maddi zenginliklerden uzak "yalın ",Aristo'da ise "ölçülü" hayatın erdemi ya da etikasına izdüşmektedir[21]. Osmanlı'da ekonomik etkinliklerin pazar dinamiklerine dayalı olarak işlemesi ve kenarsal anlamda ve sivil oluşumların ürünü olarak sermaye birikine giden süreçler politik kararlar ile,örneğin ihtisab kanunlarıyla engellenmekteydi.(22).Öte yandan servet Osmanlı'da daima kuşkulu bir konu olmaktaydı(23).Bir ekonomik kavram olan servet ve mülkiyet,potansiyel kuşkuları bertaraf etmek için sürekli olarak meta-ekonomik faaliyetlerle gizlenmekteydi.Vakıf faaliyetleri görünürdeki fonksiyonlarının yanında bir de bu meta-ekonomik kamuflajı sağlamaktaydı[24].

Osmanlının iktidarını vazıh hale getiren ve sembolik düzeyde pekiştiren ihtişam bile adalet duygusunu tartışma konusu yapabilecek bir gösteriş etkisini sınırlamıştır.Bunu en açık olarak Osmanlı sanatındaki inceliklerde gözlemek mümkündür.Örneğin Osmanlı iktidarını sembolize eden abidelerde ,özellikle de camilerde,tezyinat düzeninde yapının içine ağırlık verilmiş,dış yüzeyler ise alabildiğine sade bırakılmıştır.Öte yandan ölçülerde abartıdan mümkün mertebe kaçılmıştır.Bunun en güzel örneğini ise Sultan Ahmed Camii vermektedir.Kanuni Sultan Süleyman'ın parlak fetihleri ve onun döneminde yaşanan refah ölçülerin,örneğin Süleymaniye Camiinde abartılmasına yol açmış ve Mimar Sinan'ın boyutları büyüten mimari anlayışı bir süre etkili olmuşsa da,Mimar Mehmed Ağa'nın imar

ettiği Sultan Ahmed Camii,yeniden ölçülü büyüklük[25] düşüncesine dönülmesini sağlamıştır.Aynı durumu Osmanlı sarayı için de tekrarlamak mümkündür.Topkapı sarayı benzerlerine göre en mütevazı olanıdır.Saray ve onun temsil ettiği iktidarın ,hakim olduğu unsurlann muhalefetini çekmemek için olabildiğince sade tutulmaya çalışıldığı düşünülebilir.Bu sadelik düşüncesinin aşağı yukarı Lale Devrine,yani Osmanlı Barok dönemine kadar devam ettirilmeye özen gösterildiğini biliyoruz.

Osmanlı merkezini teşkil eden saray ve saltanat,kapsadığı çok sayıda topluluğun gözünde meşruluğunu sağlayabilmek için mümkün mertebe bunlardan biri veya birkaçı ile özel olarak özdeşleşmekten kaçınmak zorundaydı.Osmanlı saltanatı İslami bir iktidarı temsil etmekle daha doğrusu,İslam milletine daha yakın olmakla birlikte imparatorluk sınırları içinde yaşayan müslümanların ,diğer unsurlara karşı hegemonyasını vurgulayan politik bir oluşum olarak nitelenemez. Örneğin Osmanlı Sultanlarının hilafet ile ilgili sıfatları bile II.Mahmud ve de özellikle II.Abdülhamid'e kadar mesela bir Rum Kayzerliği sıfatını gölgede bırakacak keskin bir tonlama içinde vurgulanmamıştır.Öyle ki imparatorluğun en güçlü dönemini simgeleyen Kanuni Sultan Süleyman döneminde bile sadece Kemalpaşazade bu sıfatı Sultan için çok mütevazı bir şekilde kullanmaktadır[26]. Nizam ve istikrar,Osmanlı için,İslami ideallerden,örneğin dünyanın İslamileştirilmesinden daha önemliydi.

Osmanlı tarihinin dünya tarihi açısından içerdiği son derecede önemli boyutlar bugün dar bir şoven bakışın güdümü altında görülebilmekten uzaktır.Osmanlıyı gaynmüslimlere hoşgörü gösteren ve aslında bir bakıma onlan "adam ettiğini" ileri süren ve imparatorluğu saf bir Türk-İslam devleti olarak temellendirmek isteyen muhafazakar ve anakronik bakış bu tarihsel miyopinin en açık örneğidir.Ama bu bakışı eleştiren ve onunla zıt bir ideolojik kökene dayanan milliyetçilik karşıtı başka bakışlar da aynı miyopiyi sürdürmektedirler.Onlara göre "Osmanlı daima kendisine yabancı bulduğu unsurlara karşı gaddarlık yapmak ilkesine göre kurulmuş olan bir kanlı tarihdir.Bu kanlı tarih bizim göçebe geleneklerimizle ilişkilidir.Zaten hiçbir zaman yerleşemeyen Osmanlı step kanunlannı "gaynmüslimler"e karşı da çalıştırmıştır...."[27]. Bu bilgiler son derecede yüzeysel olup,aslında Osmanlıyı karakterize eden unsurun göçebelik ile ilgili unsurların tasfiyesine dayalı;"medenileşmeci" bir diyalektik içerdiğini ve daima göçebelik kültürü ile çatıştığını görmezlikten gelmektedir[28]. Osmanlı varlığını diğer göçebe Beyliklere göre yerleşiklik kaabiliyeti kazanmasına borçludur.Tarih görüşü İbn-i Haldun'dan mülhem olanAhmed Cevdet Paşa'ya göre(moral bozucu olması nedeniyle apaçık dile getirmese de) Osmanlının gerileme süreçleri özünde göçebeliğe özgü "asabiyye" duygusunun terkedilmesi ile ilişkilidir:"Osmanlılar...az vakit zarfında bir çok fetihler yaparak kuvvetlenirler.Kazandıklan pek çok ganimet ile zengin olurlar.Abalar kebeler içinde hoşnişin olan Türkmenler kabalara bürünürler.Medeniyet sofrasından zevk alırlar"[28]. Osmanlı bir bakıma kurucu unsuru sayılabilecek olan Türkmen unsurlara karşı devamlı bir savaş içinde olmuştur. Bunlardan başlı-

caları Karaman Beyliği ve daha doğudaki Safeviliktir.İdeolojik planda ise bu karşıtlık, Sünni doktrin ile Şia ya da Şia'dan beslenen ve göçebeler üzerinde son derecede etkili olan bazı sufi doktrinler arasındaki mücadelelerdir..Osmanlının göçebelik ile ilişkisinin abartılması ve buna dayalı olarak, karakterinin daima Barbarlık ile eşdeğer görülen Müslüman ve Türk kaldığının ileri sürülmesi,Osmanlı tarihinin daima için için bir millilik vasfı taşıdığının iddia edilmesi anakronik bir bakışın eseridir. Aslında Osmanlı tarihi de her geleneksel monarşik tarih kadar kanlıdır,ama bu kanlı tarihin bazı reflekslerini "barbarik milliyetçi savaşlar" tarihine kökensel olarak eklemlemeye çalışmak en az ilk yüceltici bakış kadar hatalıdır.

Osmanlının hakim millet olarak müslümanların,mahkum millet olarak gayrımüslimler üzerinde kurduğu bir hegemonya olduğunu desteklemek için sık başvurulan kanıtlar "devşirme sistemi" ve cizye benzeri uygulamalardır.Osmanlı vergi düzeni dikkate alındığında cizye son derecede düşük bir oranda kalmaktaydı[30] .Devşirme sistemi Osmanlı'da uygulanmış olmakla birlikte bu uygulamaların Osmanlıyı hakim müslüman millet yönü ile karakterize ettiği düşüncesi abartılıdır.Bir kere devşirme sisteminin gayrımüslimlere dönük olarak işletildiği zaman dilimi son derecede kısadır.Bu dönem içinde yoksul gayrımüslim tebanın çocuklarını ,bir tür hayat -geçim sigortası olarak gördükleri devşirme sistemine kazandırmak için gönüllü davrandıkları bilinmektedir[31]. Kısacası devirme sistemi tarihi ağırlıklı bir boyutu ile millet farkı tanımamıştır.XVI.yüzyıldan itibaren aşamalı olarak yönetici elit devşirilmesi için Anadolu ve Rumeli'deki müslüman kaynaklar kullanılmıştır.Aynı durumun askerlik için de geçerli olduğunu biliyoruz.Öte yandan Osmanlının çöküş süreçlerinin müslüman reayanın hayat şartlarında tahammülfersa bir trajediyi başlatmış olması;öte yandan Karadeniz ve Balkanlarda uyanan ticari faaliyetlerle zenginleşen ve Avrupalıların desteği ile palazlanan gayrımüslimlerin durumlarında hissedilir bir düzelmenin yaşandığı aşikardır.Cevdet Paşa Tezakir'inde bu durumu apaçık ortaya koyar:"Ehl-i İslamdan çoğu 'Aba ve ecdadımızın kanıyla kazanılmış olan hukuk-ı mukaddese-i milliyemizi bugün gaib ettik.Millet-i İslamiye,millet-i hakime iken böyle bir mukaddes haktan mahrum kaldı"[32].

Bütün sorun Osmanlının kendi teb'ası olarak kabul ettiği gayrımüslimleri "millet-i mahkume" gibi günümüz politik etikası açısından hiç de hoş gözükmeyen bir statü ile çerçevelemesidir.Oysa bunun içeriği hiçbir zaman için o denli ürkütücü olmamıştır."İlik Gavurları" olarak tanımlanan gayrımüslim unsurlar her şeyden önce esir edilemezler ve köle olarak satılamazlardı.Levendlerin Hristiyan ahalinin işe yarayanlarını kaçırıp başka yerlerde sanki Frenkistandan getirilmiş gibi satmaya çalışmaları bundandır.Eğer bu insanları tanıyan ve onların "ilik gavurları"ndan olduğuna şahitlik edenler olursa hemen kurtulurlardı.Bu bize,gayrımüslimlerin içine düşebilecekleri en zor durumlarda bile müslümanlara tanınan "hür teb'a "statüsünün onlara sağladığı haklardan yararlanabileceklerini göstermektedir.Hatta Osmanlı'ya vergi ödemeyi kabul etmiş olan Sakız,Rodos,Dubrovnik gibi bölgelerin ahalisi için de bu haklar geçerliydi. "Millet-i mahku-

me" mensupları devletin miri toprakları üzerinde müslümanlara tanıdığı bir takım tasarruflardan da yararlanabilmekteydiler. Şehirlerdeki geniş vakıf emlakleri üzerinde aynen müslümanların olduğu gibi gayrımüslimlerin de tasarruf hakları mevcuttu. Bu malların ticari işlemlerin konusu olabilmesi de bir hak olarak kendilerine verilmişti. Osmanlının klasik yapıları içinde gayrımüslimlerin kethüdaları ile müslüman kethüdalar arasında bir ayırım mevcut değildi. Gayrımüslimler de tıpkı müslüman cemaatler gibi temsil edilme haklarına sahiptiler.Öte yandan gayrımüslimlerin kendi dini ve geleneksel kuralları,günlük işlemlerin akışı içinde üzerinde hiçbir müdahale olmaksızın işlemekteydi. Osmanlı yargı düzeni gayrımüslimlerin kendi aralarında aldıkları kararları onaylamaktaydı. Hiç kuşkusuz gayrımüslimler din değiştirmeden ve devşirme kültürü içinde yeniden toplumsallaşmaksızın politikain içinde rol oynayamazlardı. Ama mültezim olabilir ve bu sektörün büyük rantlarından pay alabilirlerdi. Gayrımüslim zenaatkarlar kendi lonca teşkilatlarını kurabilmekte ve kendi kethüdalarını ya da yiğitbaşılarını seçebilmekteydiler. Cizye dışında kalan bütün mali yükümlülüklerde müslüman millet ile gayrımüslim milletlerin mensupları arasında bir farklılık yoktu. Kısacası "Devletin politik güç kütüğünü Müslüman Türk topluluğu .....teşkil etmekte olmasına rağmen,diğer milliyet ve din mensuplarına karşı ne fiili ve ne de hukuki bir üstünlük iddiası ve uygulamanın asla yaşanmadığı,zamanın devlet işlemlerini gözden geçirmekle çok kolay anlaşılabilir"[33]. Kaldı ki XVII. ve özellikle de XVIII. yüzyıllarda şekillenen modern devletlerde hele bunlar Rusya ve Avusturya'da olduğu gibi çok kültürlü bir toplumsal yapılara tekabül ediyorsa ,şoven bir bürokratizasyon süreçleri ile karşılaşmak mümkünken, Osmanlı için bu duru XIX. yüzyılda bile tam olarak geçerli değildir. Mesela Avusturya ya da Rusya'nın devlet kademelerinde çalışan bürokratların Alman-Katolik ya da Rus-Ortodoks olmaması düşünülemezdi[34]. Oysa Osmanlı hariciye nezareti bile, bu yüzyılda hala çok sayıda gayrı-müslim sefir ya da sefaret görevlisinin elindedir. Bu kozmopolit yapılanmanın en önemli göstergeleri hem vilayet meclislerinin hem de ilk Osmanlı Mebusan Meclisi'nin 1877'de, o zamanların hemen hiç bir çok-uluslu imparatorluğunda gözlenemeyecek olan bir etnik çeşitliliği son derecede kompleksiz bir biçimde sergilemeleridir.Bütün bunlar Osmanlının "milliyetçi" duygulanımların tesiri altında anlaşılamayacağına,Osmanlı devletinin müslüman unsurların gayrımüslim unsurlar üzerinde hegemonya tesis etmeye yarayan bir aygıt olmadığına işaret etmektedir.

Toparlamak gerekirse "hakim millet" kültürü özü itibarıyla sadece bir prestij (Cursus Honorum) konusudur. Orijinal olarak bu kavramın taşıdığı anlam özünde milliyetçilik içermek şöyle dursun, milliyetçiliğin gelişmesini engelleyen unsurlarla yüklüdür. A.D.Smith'in yaklaşımı doğrultusunda, milliyetçiliği geleneksel devlet aygıtına içkin olan hegemonik bir ayırımcılığın ideolojik olarak geliştirilmesi[35] olarak düşünecek olursak "hakim millet" kavramının pratik ve orijinal düzeylerde bir kaç kat kabuk değiştirmiş olmasını hesaba katmak zorunda kalacağız demektir. E.Gellner'ın ünlü

analojisi ile bakacak olursak "hakim millet" kavramının bir "Megalomania-Ruritanya"[36] ayırımı yapmaya dönük olarak yatkınlaştırılması kolay olmamış olsa gerekir.Bu durumu aydınlatmak için "hakim millet"-"devşirme" konusunda Türkçülerin duyduğu muhtemel bir rahatsızlığı dile getiren İsmail Hami Danişmend'in yakınmasına bakmak daha açıklayıcı olabilecektir: "Tabii böyle bir makine kurulması (Devşirme sistemi)kurulması demek,devletin hakiki sahip ve müessisi olan Türk unsuru haric olmak üzere bütün milletlerin iştirak edebilecekleri bir yabancı köleler sistemi kurmak demektir. Bütün unsurlann elbirliğine müstenid bir imparatorluk politikai belki faydalı hatta zaruri olabilir. Fakat bu imparatorlukların hepsinde bir hakim millet esası vardır. Osmanlı sisteminin eksik tarafı bu hayati esasın ihmalinde gösterilebilir"[37].

Bütün bunlara nihai olarak eklenmesi gereken Osmanlının merkezi güçlerinin periferideki unsurlarına karşı asimilasyona dayalı kültürel müdahalelerde bulunmaması,onlan yaşayış geleneklerinde serbest kılmasının, onun çok "deruni" bir hoşgörü sahibi olmasından kaynaklanmamış olduğu hususudur. Osmanlı her geleneksel imparatorluk ölçüsünde hoşgörüsüzdür. Ama merkez ile yerelliklerin ince dengelere dayandınldığı çok büklümlü yapısı hoşgörüden çok Osmanlının , raison d'etre' i olarak değerlendirilmelidir. Bu bir bakıma Osmanlının, "güçlü bir merkezi devleti" temsil ettiğini ileri süren; hatalı ama nedense çok genel kabul görmüş bir tezin tam da tersi olan bir durumdur. Osmanlının sıkı sosyal kontrole dayalı, merkeziyetçi bir imparatorluk olduğunun göstergesi hiçbir millet ayırımı yapılmadan, esnaflar üzerindeki baskısı ise, bu doğrudur. Zaten Osmanlı merkeziyetçiliğinin yüksek ölçüde işleyebildiği toplumsal kesim budur. Bu sıkı kontrol, yine her geleneksel imparatorluğun yumuşak karnını oluşturan iaşe gibi hayati önemi olan bir unsurun düzenlenmesi kaygısından kaynaklanmaktaydı. Ama Osmanlının merkeziyetçi sıkı sosyal kontrol sistemi olarak anlaşılması için, bu kadan yeterli olmasa gerekir. Osmanlı merkezi yapıları hiçbir zaman taşranın ya da periferisinin mutlak sahibi olamamıştır. Böylesi bir politik hegemonya için Osmanlının idari teşkilatlanması hiçbir zaman kifayetkar değildir. Geniş bir taşeronluk ağı,sadece özel ve imtiyazlı Balkan ve Ortadoğu vilayetlerinde değil,çeşitli biçimlerde imparatorluğu boydan boya kuşatmıştır. Osmanlıda "yaptırmak" fiili her zaman "yapmak" fiilini bastırmıştır.

Osmanlı, üzerinde hüküm sürmeye çalıştığı çok kültürlü bir devasa coğrafya üzerinde yerellikleri ile merkezi yapılar arasında son derecede nazik bir dengeler düzenini kurabildiği ölçüde tutunabilirdi. Sözkonusu ilişkiler dünyasını nihai tahlilde belirleyen, ya da yerellikler ile merkezi yapılar birbirine bağlayan unsur mali unsurdur.Vergi rejimi bunun en açık göstergesidir. Bunun dışında her yerellik kendi varlık dairesinde kendisini idame ettirme imkanına sahiptir.Hatta yerelliğe o denli prim verilmektedir ki, Osmanlının kurumsal tarihine dikkatli bir şekilde bakılacak olursa merkezi yapının işbölümü açısından o denli de gelişmiş olmadığı görülebilecektir[38]. Tanzimata gelinceye kadar,hatta ondan sonra bile merkez ile taşra

arasında aksayan mali ilişkiler rejimini düzeltmek için başvurulan mukataa düzeni yerelliği arttıran bir süreç olarak tecelli etmiştir. Ayanlığın güçlenmesi Osmanlının klasik merkeziyetçi yapısının çözülmesi değil,tam tersine olarak ve sadece, zaten her zaman varolmuş olan yerelliklerin adamakıllı belirgin hale gelmesi anlamına gelmektedir.

XIX. yüzyılın milliyetçi savaşları sırasında gayrımüslimlere uygulanan bir dizi "bastırma" sürecine gelince bunu hakim millet refleksi ile değil,zaten başından beri imparatorluğun kurucu ilkesi olarak çalışan, XVI. ve XVII. yüzyıllarda, Osmanlının kendi çapında "Doğu Sorunu" olan ve İran ile giriştiği yıpratıcı iktidar mücadelesinin içe dönük yansımalarını içeren ve İran'ın manipüle edebildiği bazı Türkmen-Müslüman topluluklara karşı da işlemiş olan Sünni temelli bir "nizam" sağlama refleksi ile açıklanabilir. Hiç kuşkusuz ileride açıklanmaya çalışılacağı üzere Türk milliyetçiliğinin üzerinde temelleneceği politik-kültürel tema "hakim millet" kavramının özellikle de "sünni duyarlılıklar" açısından kültürel yeniden üretimi,bununla ilişkilidir.

Osmanlı Milleti

Osmanlının klasik ve çokkültürlü yapıları ulusal sorunlarla yüz yüze gelmeye başladıktan sonra bu sorunları telafi etmek için başvurulan tedbir "milli kimlik talepleri"ni bir aşkın "politik kimlik" ile aşmak gayreti olmuştur. O günlere kadar sadece bir hanedan kimliği olarak muhafaza edilen "Osmanlı" kimlik Tanzimat ricali tarafından bu kez yukardan aşağıya doğru seferber edilmekte çoketnikli yapılan yapıştıracak bir sosyo-politik bağ olarak istihdam edilmeye çalışılmaktadır. Bunun bir başka örneğine rastlamak zordur; tıpkı Topkapı gibi bahçesinden tren raylarının geçtiği bir başka emperyal sarayı göremeyeceğiz gibi. Ulaşım, haberleşme ve bütünleşme artık Osmanlının tarihsel bir birikimin konusu olan zaafları olarak gündemdedir.

Osmanlı kimliği, son derecede yapay kalmıştır. Ama sözkonusu yapaylık, Osmanlı kimliğinin bizatihi yapay oluşundan kaynaklanmamaktadır. Çünkü zaten bütün milli kimliklerin(bunu teorik çerçevedeki mülahazalarımıza dayanarak "politik-toplumsal" kimlik olarak okuyoruz), B. Anderson'ın ifadesiyle"muhayyel"[39], E.Geller'ın kavramlaştırmasıyla "icad edilmiş"[40] bir tarafı vardır. Osmanlı kimliği yeterince bir saflık içermediği için değil (Amerikalı kimliği herhalde çok daha fazla olarak heterojen bir dünyayı kapsamaktadır) bu kimliği günlük hayatta rasyonalize edecekve politik küreye taşıyacak süreçlerin Osmanlıda mevcut olmaması ile ilişkilidir. Öncelikle Osmanlının geleneksel toplumsal yaşayış kültürü çeşitli kültürel türdeşlikleri diğerleri ile karıştırmamaya özen gösteriyordu. Farklılıklar özellikle belirtilmek zorundaydı. Nizam ancak her bir farklılığın ayırımsanması ile sağlanabilirdi. Kamusal hayatın içinde herkes ancak taşıdığı mensubiyetleri resmeden sembolleri taşımak suretiyle profil verebilirdi. Nitekim XVI. yüzyılda tutulmuş Divan Defterleri içinde yer alan bir dizi ya-

saklama bunu çok açık olarak ortaya koymaktadır. 1577 yılında alınan bir kararla gayrımüslimlerin İslam kıyafetlerine bürünmesi kesinlikle yasaklanmaktadır: "...Bu hususlar tenbih ve yasağ olunub men olunmasın emir buyurdum ki,.....Yehudi ve kefere tayifesinin giydikleri.....ehl-i İslama müşabih olan evza ve etfarın giderüb kadim-ül eyyamdan kefere üslubu ne veçhile olıgelmiş ise giru üslubu sabık üzre itdürüb müslümanlar libasın giydürmeyüb ve müslüman tavrında büründirmeyüb...[41]. Kaldı ki hakim milleti resmeden bir standart kültür de mevcut değildi. İkinci olarak ise zaten kamusal hayat alabildiğine sınırlı tutulmaktaydı. Osmanlının sahip olduğu kültürel zenginliklerin bugünkü kuşaklara hayret verecek derecedeki zenginliği, politik bir kısırlık ile atbaşı giden, adeta onun aynasında inşa olan bir durumdur. Alabildiğine yerellik içeren bir yapılanma ancak kahvehanelerle sınırlı zayıf bir kamusallık ile açıklanabilir. Mahalle birimleri bu kültürel bölünmenin toponomisidir. Yine Osmanlının hukuk sistemi klasik olarak zayıf bir kamusal hukuk üretmiştir. Temsil sistemi,klasik örüntüdeki kethüdalık ya da meşveret usulleri dikkate alındığında son derecede güdük ve geleneksel kalmaktadır. Oysa politik temsil tüzellik kazanan,ya da gayrışahsi bir hukukun garantilediği yapılanmalar üzerinden gerçekleşmiştir. Bu öyle bir yapılanmadır ki,sonuçta politik iktidan sahiplenen öznelerı dahi kendisine bağımlı kılmaktadır. Osmanlıda eksik kalan bu olmuştur. Birlikte yaşamak, Osmanlı için yüzyıllar boyu "birarada" yaşamaya dönüşememiştir. Biçimsel olarak bile olsun müslüman ve gaynmüslimlerin birarada yaşamaya başlamasının somut örneklerinden birisi olarak Taksim-Gümüşsuyu apartman kuşağının doğması geçen yüzyılın sonlarına tesadüf etmektedir[42]. Osmanlı kimliği birleştirici bir politik bağ olarak Tanzimat ricali tarafından teklif edildiğinde manzara bütün eksikliği ile budur. Dolayısıyla Osmanlı kimliğini milliyetçi ayrılıkçılığa karşı işlev görmemesini ya da "sun'i" kalmasını,yeterince türdeş bir kimlik olmadığı için değil (çünkü Osmanlılık milli bir kimlik değildir ve zaten bu iddia ile ortaya atılmamış; tam tersine milli kimlik taleplerini bastırmaya dayalı bir politik kimliktir), bundan daha derinde olarak mevcut sosyal durumun belirlediği şartlar dairesinde yaygın kabul görebilecek bir anlamlandınlmaya konu olabilmesinin güçlüğü ile açıklamak gerekir.

Bu yazının sınırlan içinde Osmanlının neden kamusal gelişmelerle yüklü bir tarihin dışında kalmış olduğunu tartışmak ana sorunsaldan kopmaya yol açabilecektir. Ama kısaca Avrupa'da yerellikleri kıran, kapitalist bir işletmecilik ağını tanımlanan ülke bağlamında merkezi bir şebekeye kavuşturmak isteyen dinamiklerin Osmanlıda tezahür etmemiş olduğunu hatırlamak gerekir. Osmanlının Atlantik ticaretinin dışına itilerek, kadim bir Akdeniz politik geleneğinin taşıyıcısı olarak kalması, teknolojinin gelişim süreçlerini özgürleştiren tarım ve ticaret devriminden nasibini alamaması temel sebeplerdir. Avrupa'da XVI. yüzyıldan itibaren yaşanan merkantil gelişmeler Osmanlıya sirayet etmemiştir. Zaten esas olarak Avrupa'da yerelliklerin tasfiyesi, yeni zenginliklerin iştihası ile hareket eden, içinde uyanık soylularında bulunduğu kapitalist saiklerle düşünen ve davranan bir

"şehir oligarşisi"nin, kentli mensubiyet duygularını hatta yerellik komplekslerini bir tarafa bırakarak monarkların yanında yer almasıdır. Kısacası merkantilizm monarkların yükselmesini sağlamıştır; ama kendilerini kuşatan bir toplumsal destekle birlikte. Dolayısıyla süreç kendi içinde çatallaşmaktadır. Bir yönüyle kapitalist kesimler modern kamusal oluşumlarda ve akılcı bir devlet projesinde kralı desteklemekte,diğer yandan ise onun güçlenmesinin yaratabileceği ve kendi menfaatlerine aykın gelebilecek olan özellikle mali konulardaki kararların alınmasına da engel olmaya çalışmaktadır. XVII ve XVIII. yüzyıllarda hakim toplumsal diyalektik nobless d'robe tarzı bir bir toplumsal oligarşi ile monarşiler arasında yatmaktadır[43]. Krallar açısından ise kendi güçlerini borçlu oldukları bürokrasiler ve onların gerçekleştirdikleri kurumlaşmalar karşısında bir aşamadan sonra kendileri de sınırlanmaktadır. Kısaca özetlemek gerekirse XVII ve XVIII. yüzyıllar itibarıyla hiçbir politik oluşum kendisini kuşatan toplumsallığın; hiçbir toplumsallık ise kendisini kuşatan politik oluşumlar olmaksızın varolamamak durumuna gelmişti. Politik teori de bu iki ana kulvar doğrultusunda şekillenmektedir. Machiavelli, Hobbes, Bodin vd. "egemenlik" konusunda yazarken, Herder, Locke, Rousseau vd ise "sivil toplum" odaklı çözümlemelere girişmişlerdi. Milliyetçilik ideolojisi ise burada sözü edilen ikinci kulvarda şekillenmiştir. Bu aynı zamanda milliyetçi süreçlerin neden belirli bir devlet tarzı ile potansiyel bir gerilim içinde olduğunu da anlamamızı kolaylaştırmaktadır.

Osmanlıda ise Tanzimat ile birlikte başlayan süreçler eksik ve gecikmiş bir merkantilizmi başarmak doğrultusunda olmuştur. Ş. Mardin'in saptamasına göre Tanzimat, Kameralizmin Osmanlıdaki uzantısı olarak anlaşılmalıdır[44]. Ne var ki devleti bütün unsurlarıyla modernize etmek ardında etkin bir toplumsal destek olmadığı için eksik kalmaya mahkum kalmıştır. Tanzimat reformasyonunu bir kültürel yabancılaşma olarak gösteren olgu budur. Tanzimatın başarısızlığını temellendirmek üzere çok sık başvurulan bir tez, hareketin "halka dayanmadığını" vurgular. Oysa bu tamamen anakronik, hatta demagojik bir değerlendirmedir. Tanzimatın başansızlığı "halka dayanmaması"ndan değil tarımsal bir devrim sonucu zenginleşen bir oligarşiye, mesela bir noblesse d'robe'a dayanmamasıdır. Eğer bu gerçekleşmiş olsaydı, etnik taleplerin panzehiri olarak ve politik bir kimlik olarak tedavüle sokulan Osmanlı kimliği, içerdiği Sultani geçmişine rağmen pekala başarılı olma şansını yakalayabilirdi. Oysa XIX. yüzyılın ayanları bir kaç bölge istisna edilecek olursa son derecede geri bir üretim tarzını ısrarla sürdürmekteydiler. Bunu değiştirmeyi de düşünmemekteydiler. Başka bir ifade ile Osmanlı ayanları hep bir noblesse d'epee olarak kaldılar. XIX. yüzyılda Osmanlının periferileşmesinde önemli bir rol oynayan,çoğunlukla gayrımüslim kökenli olan bir ticaret burjuvazi ise zaten Şark meselesinin etkin politikaları sonucu kolaylıkla manipüle edildiler ve güdümlü-ayrılıkçı politikaları desteklediler.

Osmanlı modernizasyonu, "modern devlet kurma" sürecinin belki hayli başarısız ama bu meyanda en katıksız örneklerinden birisini teşkil et-

mektedir. Bunun bilinçli bir politikanın eseri olduğunu düşünmek zordur. Tanzimat ricalinin Osmanlı bağı üzerinden şekillenmesini bekledikleri bir "uhuvvet-i politikye"nin gerçekleşmemesi ve dolayısıyla yalnız kalmalarının sonucunda de facto olarak ortaya çıkan bir durumdur bu. Başka bir ifade ile Avrupa'da hem birbirinin içinde hem de birbirine karşıt iki süreç olan "devlet-kurmak" (Hegelyen paradigma) ile "ulus-kurmak" (Herderyen paradigma) süreçlerinin oluşturduğu ve milliyetçilik süreçlerini anlamak açısından son derecede önemli olan gerilim, Osmanlıda gözlenmez. Süreç neredeyse saf bir şekilde "devlet kurmak" sürecidir. Bu sürecin, müstebit doğasını ilk olarak, Ali Paşa'ya ilişkin gözlemlerini aktarırken Ahmed Cevdet Paşa kavramıştı: "..Ali Paşa ...sadaratinden henüz azl olunmamış iken bir gece meclisinde bulundum. Böyle kalabalık meclis-i umumi akdini cerh sırasında 'Cenab-ı Hak bu millet ve memleketin saadet-i halini beş altı kişiye tevdi etmiş. Anlar hall ü akd-ı umır-ı devlet edivermelidirler' dedikte, fakir, bu mertebe istibdatı sevmediğimden sukut ettim. Sukutumdan hilaf re'yde bulunduğumu anladı. Ta'abbüs eyledi. Fuad Paşa anın kadar istibdata mail değil idi.Lakin bu misullu hususlarda çaresiz ana mümaşat eylerdi""[45]

Tanzimatın "müstebit" yönetiminin yarattığı sıkıntıları enerjik bir şekilde ortaya koyan Genç Osmanlılar hareketi olmuştur. Genç Osmanlılar, Namık Kemal ve Ali Süavi başta olmak üzere, 1840'lar itibarıyla moda olan ve Avrupayı kasıp kavuran bir "hürriyetçi-popülizm" ile yeni bir teklif getirmiştir. Kanımızca bunun önemi bir dereceye kadar devlet-kurma süreci ile ulus-kurma süreci arasındaki mesafeyi anlatmasıdır. Yusuf Akçura bunu, isabetli bir bakışla "tepeden inme modernizasyon" karşısında "aşağıdakileri de gözeten kurtuluş çareleri"[46] olarak vasıflandırmaktadır. Namık Kemal etkili söylemi ile dile getirdiği belki daha önceleri Sadık Rıfat Paşanın, daha sonra ise Ahmed Cevdet Paşanın kavrayışlarına konu olan toplumsal destek olmaksızın hiçbir kurumsal projenin başarılı olamayacağı düşüncesiydi. Bunu da "nokta-i istinad" olarak temellendirmekteydiler. Ama anlaşılamayan, söz konusu olan toplumsallığın (nokta-i istinad) somut olarak ne olduğu ya da daha açık ifade ile sınıfsal karşılığıydı. Yüzyılın fikir dünyasında yaşanan, mesela Savigny tarzı popülist mistifikasyonlar onları da etkisi altına aldı. Mistifikasyonlar "halk"tan bahsetmekteydi. Oysa milliyetçi mücadelelerin başarısını tayin eden bu sihirli söylemden çok,periferide kalan ama milli vasıfları belirginleşen bir kapitalist oligarşinin varlığıydı. Yusuf Akçura'ya ve ondan mülhem olan İttihatçılara gelinceye dek milli burjuvazi ile millet-kurma arasındaki bağ pek anlaşılabilmiş değildir. Bir millet kurma yolunda "halk" söylemi ya da daha ileri derecedeki mistifikasyonlar bu motor gücün destekleyici unsurları olabilirdi. Oysa Osmanlıda böyle bir motor vazifesi görebilecek toplumsal unsurların olmayışı mistifikasyonların gerçek gibi algılanmasına yol açmıştır. Bütün sorunların volkgeist ile staatgeist arasındaki mekanik uyumun ya da örtüşmenin, ikincisinden ilkine doğru sağlanmasıyla aşılabileceğine dair bir genel geçer iyimserliğin yerleşmesine yol açmıştır. Oysa bilinmektedir ki,

Avrupa'da XIX. yüzyıl itibariyla bu iki sürecin örtüşmesi konusunda çok ciddi kuşkular ve tartışmalar yaşanmaktaydı. Artık Herderci çizgi ile Hegelci çizgi, ya da bunun hukuk teorisi açısından bir versiyonu olan Savigny-Thibault arasındaki farklılık[47] hatta uyuşmazlık belirginleşmiş vaziyetteydi.

Osmanlı modernleşmesi tipik olarak Fransız ve Alman devlet modernizasyonun çizgisini kalın hatlarıyla ve biçimsel olarak izlediyse de popülist düşüncenin serüveni asla Herderci bir çizgide değerlendirilebilecek devletçi eğilimlere karşı tutarlı-sistematik bir vaziyet alış ya da mesafaye kavuşamamakta, daha çok bir devletçi popülizm olarak tezahür etmektedir. "Meşrutiyet ve milliyet davalarının çelişkileri,önemli ölçüde farklı nokta-i istinatların birlikte savunulma zaruretinden doğmuştur"[48]. Ortaya konulan kurtuluş reçeteleri nihayetinde devletin bek'ası sorununa endeksli olarak işlemiştir. Osmanlı'da geçen yüzyılın sonlarında ve yüzyılın başlarında tezahür eden Türkçü akım Georgeon'un da işaret ettiği gibi paternalist bir dairede takılı kalmaktaydı[49]. Osmanlı sınırları dışında oluşan Türkçü hareket ise, Çarlık Rusyasının baskılarına karşı bir peripheral direnişten doğmaktaydı. Yani özü itibarıyla devlete karşı mesafeli ve sivil dayanaklardan temellenen bir nitelik taşıyordu. Nitekim başta Yusuf Akçura olmak üzere, sonradan Osmanlıya iltica eden bir çok göçmen Türkçü,burada karşılaştıkları manzaradan sukut-u hayale uğramışlar ve Osmanlıdaki Türkçüleri küçümseyen tutum ve davranışlar göstermişlerdir[50]. Onları en çok hayrete düşüren olgu, sadece Jön Türkler çevresinde değil, örneğin milliyetçi eğilimler taşıyan Selanik Genç Kalemler çevresinde Ziya Gökalp ve arkadaşlarının oluşturdukları bir edebiyat çevresinin devletçi saplantılarıydı. Akçura bu nedenle Ziya Gökalp'e ve diğerlerine soğuk bakmıştır. Akçura'ya göre sorunsal,çok basit olarak devletin nasıl kurtarılacağı meselesinden çok Türklüğün birliğinin nasıl sağlanacağı meselesidir. Bunun sağlanabilmesi milli bir burjuvazinin başını çektiği peripheral bir dinamik ile mümkün olabilirdi. Akçura, Osmanlı'da bir Türklük şuuru yoktu derken ve Osmanlı'daki Türkçüleri küçümserken bu zaafları dile getirmekteydi.

Göçmen Türkçülerin en fazla şaşırdıkları husus kökeni Sadık Rıfat Paşa ve Ahmed Cevdet Paşa'ya kadar götürülebilecek olan, Ali Süavi ve Namık Kemal gibi Genç Osmanlılarda ve çok sayıda Jön Türk mensubunda ortak payda olan ve çeşitli biçimlerde işlenmiş olan volk-geist-staatgeist kavramlarının özdeşliğine dayalı akılyürütmelerdi. Mesela Ali Süavi devletin ruhu ile halkın ruhunu örtüştürecek olan bağın Şeriat olduğunu olduğunu ileri sürmektedir. Ama bu bağın gerçekleşmesi ancak meşveret usulü olarak bilinen bir geleneğin geliştirilmesine bağlıdır. Ama bu tür bir reformun nihai amacı devletin bek'asını sağlamaktan başka bir şey değildir. Muhbir'de yazdığı bir yazısında "Elhasıl hükümet-i İslamiye şura üzerine tertip olunmuştur.Milletle istişare eden devlet terakki eder..."[51] demektedir. Yani kısacası Ali Süavi önceliği ve bağımsız değişken rolünü "ulus kurma"ya vermez ve raison d'etat ilkesinden hareket etmiştir. Zaten onun halka güvensizlik duyguları o denli kemikleşmiştir ki parlamentarizmi reddet-

mesi bu çerçevede hiç de garipsenecek bir durum değildir. Namık Kemal ise Ali Süaviye göre bu konularda daha iyimser ve açık görüşlü olarak tanınmaktadır. Ne var ki, İbret ile Bosna'da yayınlanan Gülşensaray arasında yaşanan bir polemikde Namık Kemal'in tercihi dikkat çekicidir. Tartışmanın konusu "millet menfaati ile devlet menfaati bir midir?" sorusunda odaklaşmıştı. Burada Basiret'in tezi,her iki menfaat türünün farklı olabileceği,dolayısıyla,millet menfaatini tercih edenlerin de sayıca artmasının istibdatı ve keyfiliği önleyeceği doğrultusundaydı. Ama gazete,sonuçta, milletle hükümet arasındaki farklılığı reddetmekte, sadece menfaatlerin farklı olabileceğini ifade ederek tezini yumuşatmaktan da geri kalmıyordu. Tartışmaya katılan Namık Kemal, devlet menfaatleri ile millet menfaatlerinin özdeş olduğunu dile getirdikten sonra her toplumda bir "kuvvey-i galebe-i maddiyeye ihtiyaç vardır. Bu kuvvet ekseriyetin mecmu-ı kuvasından ibarettir. Ancak Adaletin muhafazasını çoğunluk doğrudan gerçekleştiremez. Bunun için aralarından bazılarını 'tevkil' ederler.İşte hükümet ve yahut devlet halkın böyle bir tevkilini icra etmek şartıyla bulunduğu tavrına denir" tarzında,bir idari üstünlük değerini savunmaktan geri kalmaz[52].

Jön Türklerin de bu konularda "ağabeyleri"nin yaklaşımlarından daha farklı sayılabilecek tezleri yoktu.Üstelik Ahmed Rıza Bey grubunda "devletçi" eğilim ve "avama güvensizlik hisleri" son derecede keskin bir hale gelmişti(53).Türkçüler de tıpkı Genç Osmanlılar ve Jön Türkler gibi Tanzimat Paşalarından hoşlanmıyor ve Tanzimatın modernleşme politikalarını reddediyorlardı. Mesela Mehmed Fuad (Köprülü) 2 Mart 1913 tarihli Tasvir-i Efkar'da Tanzimat'ı eleştirirken şöyle yazıyordu: "Bir memleketin icabatı, ihtiyacatı,an'anatı nazar-ı itibara alınmayarak yapılan yenilikler,eski mevcudları büsbütün ihlalden başka bir işe yaramaz"[54]. Aynı gün Ağaoğlu Ahmed bu kez Jön Türk Gazetesinde buna paralel şeyler yazmaktaydı: "Biz ne tarihi,ne an'aneyi,ne memleketimizin teşekkülat-ı hususiyesini ve ne de kavmimizin halet-i ruhiyesini hesaba katmadık.İşte bu esas kusurdur ki, Tanzimatın bizde hayata intikalini adem-i muvaffakiyete mahkum etti'"[55].

Türkçülerin bu Tanzimat aleyhtarlığını sadece Avrupa taklitçiliğinin reddi olarak görmek ve milliyetçi reaksiyonlar dairesinde görmek yeterli olamaz. İfadelerden çıkarılacak başka bir şey daha vardır. O da,Türkçülerin "politik kimlik" (Osmanlılık) aracılığı ilebir kültürel zatiyet (entity) olarak gördükleri milli kimliğin Tanzimatçılar tarafından küllendirilmek istenmesidir. Başka bir ifade ile Osmanlı kimliği ile Türk kimliği arasındaki mücadeleyi "milli mesele" karşısında aynı kulvarda yer alan iki seçenek olarak değil,birbirleriyle çatışan; ilki "politik" diğeri "kültürel" kulvarlarda yer alan bir mücadele olarak görmek gerekir. Pek çoğunda modernist eğilimlerin bulunmasına karşın Türkçülerin Tanzimattan soğumasının ve kolayca "muhafazakar" bir çizgiye kaymaları ve örneğin Türkçülüğüne göre Osmanlıcı tarafları daha belirgin olan Ahmed Midhat Efendi'de bu duyarlılıkların güçlü bir temsilini bulmaları nedeniyle ona sempati göstermelerinin(56) nedeni de budur.

Türkçüler açısından kanunların ruhu elbetteki milli ruhu taşımalıydı. Ama bu ikisi arasındaki özdeşlik o kadar kolay değildi. Hele hele politik bek'a sorununa endekslenemezdi. Başka bir ifade ile devleti kurtarmak için ulus-kurma düşüncesi tarihsel olarak mefluç kalmaya mahkum olan bir düşünceydi. Önceliği sivil dayanaklar üzerinden kültürel bir mücadele yoluyla ulus kurmak sürecine vermek gerekiyordu. Kısacası başta Akçura olmak üzere pek çok şuurlu Türkçü, milliyetçiliğin evrensel normlarıyla son derecede tutarlı olarak politik mücadelelerin dışında kalmaya özen göstermiş ve milli bir edebiyat ve tarih vücuda getirmek, Türk çocuklarının maarif problemini çözmeye çalışmak, milli bir iktisadi girişim dünyasını geliştirmek, Türk Ocakları örneğinde olduğu gibi milli nitelikli sivil toplum kuruluşlarını inşa etmek türünden somut çabalara yönelmişlerdir. Zaten Gaspıralı İsmail'in Usul-i-Cedit programı da sivil nitelikli bir ulus inşası amacını gütmekteydi.

Göçmen Türkçülerde Herderci bir kavrayış ve pratik sarih bir şekilde izlenebilir. Onlar bilinçli ya da bilinçsiz olarak tercihlerini ulus-kurmanın önceliğinden yana yapmışlardı. Özellikle Yusuf Akçura'nın yazılan ve yönelişleri bu yolda son derecede bilinçli bir tercihi aksettirmektedir. Akçura'nın Marks'tan etkilenmesi ve iktisadi unsurun ulus-kurmadaki hayati önemini anlaması,dikkat çekmiş ve üzerine yapılan bazı araştırmalarda özellikle vurgulanmıştır[57]. Akçura basit bir ekonomik indirgemecilik ya da determinizm peşinde değildi.Onun ekonomizmi ,başlı başına devletin altyapısı olarak gördüğü ulus-kurma sürecinin kapsamı içinde ele alınmalıdır.

Kesilen "Gordiyon Düğümü"

Bir Türk etnikliğinin oluşumunu besleyen süreçler,ağırlıklı olarak radikal modernizasyon süreçlerinin belirlediği iç politik-kültürel dinamiklerin eseridir. Türkiye 1920'ler itibanyla modern bir cumhuriyet olarak doğdu. Osmanlının son dönemlerindeki politik fikriyat dünyasında ,yukarıda sözü edilen Türkçü akımın,özellikle de Akçura'nın uyarılarına rağmen devlet inşası ile ulus inşası arasındaki bulanıklık egemen bir özellik olarak devam etmekteydi. Kanımızca Mustafa Kemal Atatürk'ün en önemli özelliklerinden bir tanesi radikal olarak bu bulanıklığı ortadan kaldırması ve bir bakıma, "öncelikler" konusunda münevverleri net bir tercihde bulunmaya zorlaması olmuştur. Bir benzetme yapacak olursak Mustafa Kemal Atatürk "Gordiyon düğümü"nü kesip atmıştır. Bu radikalizmin en önemli göstergesi de düsturlar dağarcığında yer vermekle birlikte, fiiliyatta tam tersine olarak popülizmi dışlaması ya da sıkı bir kontrole tabi tutmasıdır. Bu Ziya Gökalp'in beklentilerinin tam tersi olan bir durumdur. Ziya Gökalp, Türkçülük konusunda kaleme aldığı ve bir anlamda Cumhuriyetten beklentilerini ifade ettiği yazısında şu düşünceleri ifade etmekteydi: "Türkçülük politik bir fırka değildir.İlmi,felsefi,bedii bir mekteptir..... Mamafih Türkçülük büsbütün politik mefkurelere de bigane kalamaz..... Bugün Türkçülük Halk Fırkasına müzahirdir.Halk Fırkası hükümranlığı millete,Türk halkına

verdi... Müdafa-i Hukuk Cemiyeti hiç haberi olmadan Türkçülüğün politik programını tatbik etti..... İstikbalde de daima halkçılıkla Türkçülük elele vererek mefkureler alemine doğru beraber yürüyeceklerdir. Her Türkçü politika sahasında halkçı kalacaktır, her halkçı da hars sahasında Türkçü olacaktır."[58]. Oysa, Ş.Mardin'in çok yerindeki bir saptamasına göre Kemalist devrimin en zayıf ve yüzeysel vurgusu "halkçılık" konusunda olmuştur[59]. Bu saptama doğrudur. Ne var ki buna ilave edilmesi gereken, popülizm ile içiçe mütalaa edilmesi yadırgatıcı olmayacak olan "milliyetçilik"tir. Bizce, Kemalizmin milliyetçilikle ilişkisi, modern bir devletin alt-yapısını oluşturma yolunda gerçekleştirdiği devasa çabalara göre son derecede zayıf kalmıştır. Böylelikle Kemalist sürecin,söylem düzeyinde hiç bir şekilde böyle olmamakla birlikte yeniden Tanzimat mirası ile buluştuğu düşünülebilir. Tanzimattan farkı tabii ki radikal olması ve düalizmlere asla yer vermemesidir. Ama bu farklılık, politik kültürel tarihimiz açısından Tanzimat süreçleriyle Kemalist süreçleri kuşatan Hegelyen doğrultulardaki paralelliği görmezlikten gelmemize yol açmamalıdır. Mustafa Kemal Atatürk'ün doğrultusu "devlet kurma" ve "politik toplum inşası"ile ilişkili olan süreçleri belirginleştirmektir. Açılan meclisin kürsüsünü süsleyen "Hakimiyet Kayıtsız Şartsız Ulusundur" düsturu bir bilinçli tercihi yansıtmaktadır. Bu tercih E. Sieyes'in politik toplum anlayışının kalbinde yatan doğrultuyu ifade eder. E. Sieyes'in bu konudaki muarrızı ise J.J. Rousseau'dur. Rousseau'nun popülizmi egemenlik konusunda "halk" temellendirmesini yapmıştır. Yani, Rousseau'ya göre "Hakimiyet Kayıtsız Şartsız Halkındır". Bu kıyaslama üzerinde dururken aslında kavramları yer değiştirerek anlamak daha yerinde olacaktır. Sieyes'in "ulus" kavramı ile ifade ettiği aslında ulus inşası adına son derecede hayati olan etnik-kültürel köklerinden soyutlanmak suretiyle politize edilmiş olan yurttaşlar topluluğudur. Bu bağlamda Rousseau'nun "halk" olarak tanımladığı ise kültürel olarak temellendirilmeye son derecede müsait olan (Herder bunu yapmıştır) organik bir topluluğu yani millerdir. Yazılarının yeteri kadar ilgi görmediğini ama bu konularda son derecede berrak analizlere sahip olduğunu düşündüğümüz Mehmed İzzet, daha 1923'de yazdığı kitabında bu konuda şunları yazmaktadır: "Fransızcada milliyet kelimesinin bir de hukuki-politik manası vardır ki, bunu Türkçede 'tabiiyyet' ile ifade ederiz..... Burada millet kelimesi manasını devletten alır. O zaman millet,bir devletin hukuki organizasyonuna dahil olan fertlerin tamamı demek olur....milleti vakıadaki politik organizasyonlardan ibaret görmek,milliyetiigerçekleşmesi icabeden, iddiası meşru bulunan hakka inhisar ettirmek lazım gelecek. Fakat o zaman milli sıfatını, ki hem olanı hem de olması gerekeni, hem oluşu (bilfiili) hem de düşünce halinde (bilkuvve) olanı belirtebilir,millete mi yoksa milliyete mi işaret olarak kullanacağız? Milli vazife devleti teşkil eden millete mi, yoksa devlet teşkil etmesi lazım gelen milliyete mi aittir?

Biz bu sahifelerde millet kelimesini devlet esasına değil,milliyet esasına dayanan manasında kullanacağız. Çünkü kendimize sorduğumuz insanları, milli dedikleri politik ve içtimai; maddi ve manevi hayatı aramaya

sevkeden mefkure hangi sübjektif veya objektif esasa dayanmaktadır?`` suali bunu icabettirmektedir..... Millet hayatı devlet hayatından ibaret değildir... Millet politikae hakim olmak ister,fakat politikain mahkumu ve onun meydana getirdiği bir şey değildir."[60].

Mustafa Kemal Atatürk'ün yaptığı ulus tanımlan onun politik projesinin ya da devlet kurma misyonunun bağımlı değişkeni olarak anlamamız daha doğru olacaktır.. 1929'da kaleme aldığı bir yazıda Mustafa Kemal,tipik olarak Hegelyen bir çerçeveye yerleştirilebilecek olan ve Mehmed İzzet'in yukarıda gönderme yapılan düşüncelerine aykın olarak, şu tezleri ileri sürmektedir: "... Öyleyse devlet: Belli bir bölgede yerleşmiş ve kendine özgü bir güce sahip olan bireylerin bu tümünden oluşan bir varlıktır. Devletin sahip olduğu gücü anlatırken bu gücü 'kendine özgü' diye nitelendiriyoruz. Gerçekte devleti kuran ulusun bağrında işlev kazanan yetke(nüfuz) gücü, kişi olarak kimse tarafından verilmemiştir. O bir politik yetkedir ki; devlet kavramının özünde vardır. Devlet bu gücü halkın üzerinde uygulamak .....yetkisine sahiptir'"[61]. Devlet-toplum özdeşliğine dayanan bu politik proje, en sarih ve radikal ifadesini Türk politik kültürünün mottosu haline gelmiş olan "devleti ve milleti ile bölünmez bütünlük" düsturunda bulacaktır.

Teorik çerçeve dahilinde belirtildiği gibi,milliyetçilik devletin oluşturduğu bir politik kültür değildir. Devlet kurma ya da politik toplum inşası süreçleri bağlamında üretilen kurucu mitler ulus inşası sırasında milliyetçi entelijensiya tarafından geliştirilen mitlerle karıştırılmamak gerekir. Nitekim Kemalist süreçler içinde oluşturulmaya çalışılan ve Kemalist milliyetçilik olarak vasıflandırılan kararsız tarih tezlerinin, milliyetçiliğin kitlesel ölçekte tutunabilmesini sağlayacak olan herhangi bir toplumsal realite ile ilişkisi daima zayıf kalmıştır. Kemalist kurucu tarih mitleri, tutunumsuz kalmış, bir mythomoteur olamamıştır. Aslında Kemalizmin historiografik arayışlan özlü anlamda milliyetçi bir yönelişin eseri olduğunu ileri sürmek güçtür. Mustafa Kemal Atatürk, "Türk ulusu"nu kavramlaştırırken öncelikle ötekisiz bir jeo-politik kavrayış üretmeyi hedeflemiştir: "Türk ulusu Asya'nın batısında ve Avrupa'nın doğusunda olmak üzere kara ve deniz sınırlarıyla sınırlanmış, dünyaca tanınmış büyük bir yurtta yaşar. Onun adına Türkeli, Türk Yurdu derler. Türk Yurdu çok daha büyüktür. Yakın ve uzak çağlar düşünülürse Türke yurtluk etmemiş tek bir kıta yoktur. Bütün yeryüzünde Asya, Avrupa, Afrika, Türk atalarına yurt olmuştur... Mezopotamya, Mısır koyaklarından (vadilerinden) başlayan ve bilinen tarihten önce Sibirya steplerinden başlayarak Orta Asya, Anadolu, dünkü ve bugünkü Yunanistan, Girit ve Romalılardan önceki Orta İtalya; kısacası Akdeniz kıyılarına değin yayılmış, yerleşmiş ve birbirinden farklı iklimlerin etkisi altında başka soylardan gelen insanlarla binlerce yıl yaşamış, kaynaşmıştır"[62]. Bu cümlelerden anlaşılmaktadır ki; Mustafa Kemal Atatürk, Türklüğü türdeş olmayan unsurlara bağlayan milliyetçilik karşıtı bir tutum ile bir "sosyal -politik" zatiyet olarak temellendire bilmenin rasyolarına ulaşmak istemektedir. Aslında bu tahlil ve temellendirmeler aracılığı ile

E.Gellner'ın "amnesia'' dediği bir belleksizleştirme güdülmektedir[64]. Bu politik bir toplum olabilmenin önşartıdır. Çünkü "yurttaş"ın aktüel kültürel bağlarından sıyrılmış, tarihsel tecrübelerini aşmış olarak politik toplumdaki yerini alması beklenecektir. Zaten Mustafa Kemal Atatürk'ün bir "ulus"u inşa eden faktörler sıralamasında "politik" birliğin önceliği kesindir. Mustafa Kemal "politik öncelik" konusunda şöyle yazmaktaydı:

"Türk ulusunun kuruluşunda etkisi görülen doğal ve tarihsel olgular şunlardır:

a) Politik varlıkta birlik

b) Dil Birliği

c) Yurt Birliği

ç) Soy ve köken birliği

d) Tarihsel yakınlık

e) Ahlaksal yakınlık"[64]

Bu hiyerarşik kurgu hiç bir şekilde milliyetçi olarak nitelenemez. Milliyetçi kurgu tam tersine öncelikle daha "kültürel" olan temaları (ç,b...) politik temalara göre önplana çıkarması beklenir. Öte yandan bu kurguda "kültür birliği" gibi milliyetçilerin vurgulamaktan çok hoşlandıkları, adeta onların mottosu haline gelmiş olan bir kriterden hiç sözedilmemektedir. Temalardan, "ahlaki yakınlık" olarak temellendirilen kriter Mustafa Kemal Atatürk tarafından tipik bir Kantiyen-seküler ödev ahlakı çizgisine çekilmiş ve dinsel kaynaklarından izole edilmiştir. Mustafa Kemal Atatürk şöyle yazmıştır: "Bir işin, davranışın ahlaki bir değer taşıması onun, tek tek insanların ötesinde daha yüce,daha üstün bir kaynaktan doğmasındandır.O kaynak toplumdur; ulustur. Ahlak kutsaldır; çünkü en büyük ahlaksal gerçeklik sahibi olan bir gerçekleştiriciye dayanmaktadır. O gerçekleştirici de yalnız ve yalnız toplumdur. Ondan başka bir gerçekleştirici de yoktu[65]. Din ise ahlakın temellendiricisi olamaz: "Din birliğinin de bir ulusun kuruluşunda etkili olduğunu söyleyenler vardır. Ne var ki; biz, bizim gözümüzün önündeki Türk ulusu tablosunda bunun tersini görmekteyiz..... Ulusal duyguyu yok eden, bu dünyaya inandırmayan; yoksulluklar ve yoksunluklar ve kötülükler başgöstermeye başlayınca da, asıl gerçek mutluluğa öbür dünyada kavuşacağı inancını aşılayan dinsel dogma ve ve dinsel duygu ,ne var ki ulusun uyanıp aklı başına geldiği zaman acı gerçekleri görmesine engel olmadı böyle bir din duygusu,dünyanın en acı tokadıyla Türk ulusunun vicdanındaki çadırını yıktı, Türk düşmanı olan çağrılıları ise Arap çöllerine gitti"[66]. Oysa Gökalp hiç de böyle düşünmüyordu: "Filhakika iptida muhterem tanınan ve sevilen ferdler milletdaşlarımızdır... Fakat biz bir milli harsa mensup olduğumuz gibi,bir de medeniyetimizi de severiz.... Aynı ümmete mensup bir milletin husule getirdiği terakkilerin ya da duçar olduğu inhitatların derhal diğerlerine intikal etmesi tıpkı bunun gibidir. Çünkü dindeki birlik onları muttazıl kaplar haline getirmiştir"[67].

Kemalizm bir milliyetçilik değildir ve sahip olduğu proje de kültürel vurgularla donanmış bir milliyetçi proje değil, bunlan aşmaya dayalı bir politik projedir. Mustafa Kemal, Osmanlı sonrası demografik oluşumların içinde yegane fiili birleştirici bağın "İslami" kaldığını pekala görebilmekteydi.Onun yapmak istediği milliyetçilik ve popülizm yapmadan başka bir seçenek olan "politik toplum inşası" aracılığı ile yeni bir birleştirici bağ olarak "yurttaşlık" ilişkilerini kurumsal anlamda geçerli kılmaktı: "Bugünkü Türk ulusunun politik ve toplumsal birliği içinde kendilerine Kürtlük, Çerkeslik, Lazlık ya da Boşnaklık düşüncesi aşılanmak istenmiş yurttaş ve ve ulusdaşlarımız vardır. Ancak geçmişin zorbalık dönemlerinin bir sonucu olan bu yanlış adlandırmalar, düşmana alet olmuş bir kaç gerici beyinsiz dışında ulus bireyleri üzerinde üzüntüden başka bir etki yaratmamıştır. Bugün içimizde bulunan Hristiyan, Musevi yurttaşlar,yazgılarını ve geleceklerini Türk ulusallığına kendi vicdanlarından gelen istekleriyle bağlandıktan sonra kendilerine yan gözle yabancı diye bakılması, uygar Türk ulusunun soylu ahlakından beklenebilir mi?"[68].

Bu cümlelerin anlam dünyası ile Tanzimat metinlerinin anlam dünyası arasında dikkat çekici bir paralellik mevcuttur. Mustafa Kemal Atatürk'ün yukarıda gönderme yapılan düşünceleri ile Tanzimatçılann "bila tefrik-i cins-ü mezhep" anlayışı arasındaki paralellik son derecede dikkat çekicidir. Tanzimatçıların Osmanlı kimliği ile murad ettikleri ile Cumhuriyet kadrolarının Türk kimliği ile murad ettikleri aslında örtüşmektedir. Çünkü ne denli milliyetçi çağrışımlar yapsa da her iki kimlik, fiili ya da potansiyel milliyetçilikleri yatıştırmak amacına dönüktür. Buna ilaveten her iki kimlik de göreli tarihsel çağrışımlar yapsa da,sözkonusu çağrışımlar silikleşmekte ve gerek Osmanlılık gerekse Türklük birer politik projenin ürünü olarak temayüz etmektedir.Nihayet, her ikisi de eksik toplumsal sürükleyici ve destekleyici unsurlar açısından yeterlilik gösterememiş ve tutunum sağlamaları ancak yeniden üretilmelerine borçlu kalmıştır. Sözkonusu "yeniden üretim" süreci "hakim millet" temelde ve "Sünni ortodoks" bağlamda tezahür etmektedir. Mustafa Reşid Paşa ya da Ali Paşa'nın "Osmanlı Kimliği"nden anladıkları ile öncelikle yine bir Tanzimat Paşası olarak Ahmed Cevdet Paşa,daha sonra ise Genç Osmanlı Namık Kemal ya da Ali Süavi'nin aynı kavramdan anladıkları birbirine tezad teşkil etmektedir. Çünkü ,sözkonusu kavram ilk klik tarafından "politik toplum inşası" diğer klik tarafından ise yeniden üretilerek, gevşek ve ikircikli anlamda da olsa "ulus inşası" dahilinde istihdam edilmekteydi. Mustafa Reşid Paşa Osmanlı kimliğinden etnikliği tasfiye edebilecek bir politik bağ olarak sözederken, mesela Namık Kemal aynı kavramın "Sünni-Ortodoks" çağrışımlarını önplana çıkarmaktaydı. Aynı süreç, Cumhuriyetin kuruluş döneminde "Türk kimliği"nin kazandığı "politik" anlamın zaman içinde yeniden üretilerek kültürel düzeyde "milli" bir anlam kazanması olgusunda;ya da "devlet kurma" da istihdam edildikten sonra bu süreçlere itirazlarla yüklü olan "ulus kurma" süreçlerinde istihdam edilmesinde yeniden yaşanmıştır.

Kemal Atatürk ihtiraslı bir passeizmden, ya da Smith'in ifadesiyle "geçmişe dönük derin bir nostalji"den ve hatırlamadan yana değildir. Kemalist tarih tezleri asla hatırlamanın mümkün olamayacağı bağlantılar üzerinden yürümektedir. Kemalist doğrultular tam tersine unutmaktan ve unutturmaktan yanadır. Kemalizm özellikle topluluğun hakim inancı olan İslami ve Osmani bağların unutulmasında ısrarlıdır. Tarihçi Fuad Köprülü'ye ısmarlanan tarih tezi Selçuki-İslami temellendirmelere sahip bulunduğu için, ya da başka bir ifade ile bir şekilde "hatırlamayı" sağladığı için tasvib görmedi ve muteber sayılmadı[69]. Milliyetçilik ideolojileri yakın tarihleri göreceli olarak değiştirmekle kısmen reddetmekle,hatta ona karşı tavır almakla ayrımsanabilirler.Ama yine hiçbir milliyetçilik bu denli büyük bir kesinti üzerinde şekillenemez[70].

Kemalizmin "Gordiyon düğümü"nü kesmesi, tercihini "politik toplum inşası"ndan yana yapmak suretiyle, "gelenek ile temellenen ve "tarihsel süreklilik" kavrayışının biçimlendirdiği "ulus inşası"düşüncesinden vazgeçmesi ile birlikte, aralarında en modernist bakışa sahip olan Yusuf Akçura ve Osmanlının çöküşü sonucu İttihatçı kariyerinin o zamana dek gölgelediği,sivil bağlamlı bir uluskurmaya dönük toplumsal projeleri berraklaşmış olan Gökalp[71] de dahil olmak üzere, pek çok Türkçünün bir süre sonra politik hayattan silinmesine yol açmış, hemen hemen hepsi Kemalist sürece soğuk bakmaya başlamıştır.

Burada bir parantez açarak,Türk ırkçılığı üzerinde de kısaca durmak gerekebilir. Türk ırkçılığı,bazı yorumlarda aşırı bir abartma eseri olarak Kemalizme maledilmek istenir. Bu katılmadığımız bir düşüncedir. Kemalist sürecin kültürel dünyası, Türklerin, slam-öncesi ya da Osmanlı-öncesi dayanaklarına hiç kuşkusuz ilgi duymaktaydı. Öte yandan tıpkı Rıza Nur ve Abdullah Cevdet de olduğu üzere ırkçılığın pozitivist dünya görüşünden neşet etmiş olması ve pozitivizmin Kemalist modern devlet inşasında da rehber bir işlev görmesi bağlantıyı düşündürebilecek bir etkendir. Ancak bu bir özdeşleşmeden çok kısmi bir kader birliğidir. Bu anlamda Türk ırkçı tarih tezleri bu açıdan zaman zaman gündeme gelmiştir. Ama asla resmi tarih görüşü olabilmiş değildir. Kemalizmin, "raison d'etat" fikrinden hareket eden rasyonel ve modern bir devlet kurma projesi olduğunu, bunun ise milliyetçilik doğurmadığını, söylemek, ırkçılık ile ilişkilendirilemeyeceğini iddia etmek için güçlü bir gerekçe olarak değerlendirilebilir.. Çok sık işitilen bir cümle aslında burada anlatılmak istenenleri özetlemektedir. Kemalizmin etniklik güden bir milliyetçilik olmadığı sıkça ifade edilir. Bu değerlendirme milliyetçiliği kavramlaştırmakta zayıf kalan bir bakışın ürünü olsa da doğrudur. Çünkü, Kemalizmin, anti-emperyalist ve anti-kolonyalist bir içeriği olmakla beraber milliyetçilikle bir ilişkisi zaten son derecede zayıftır. Bunu kanıtlayan en büyük gösterge ise, yüzyılın ikinci yarısından itibaren Asya'da ve Ortadoğu'da yükselen diğer Üçüncü Dünya milliyetçilik hareketlerinin Kemalizmi çeşitli derecelerde dışlamasıdır.

Kemalizmin politik projesinin çağdaşları ve benzerleri dikkate alındığında en radikal ve en devrimci olduğu neredeyse tartışma götürmez bir gerçek olarak tezahür etmesidir. Bu aynı zamanda Kemalizmin orijinal doğrultuları içinde tutunabilmesini de alabildiğine zorlaştırmaktadır. Uzun erimli hedefleri, politikanın reel boyutlarının ürettiği zorunluluklar doğrultusunda ister istemez popülist açılımlar kazanmış ve yükselen yeni toplumsal istemler karşısında Kemalist süreçler ideolojik başkalaşmalara uğratılmıştır. Bu yorumlar devletin restorative nitelikteki yeni mitleridir[72]. İlginç olan husus aralarındaki mesafenin hala geçerli olmasına rağmen,devlet efsanesinin Kemalist söylem üzerinden yeniden üretilmiş halinin dinsellik öğeleriyle yüklü (bunlann ortodoks Sünni nitelikli olduğu kuşku götürmemektedir) milliyetçi efsanelerden beslenmesidir. Bir bakıma ve paradoksal olarak kendisi de dinselleştirilmek suretiyle geç-kemalizm de bundan nasibini almaktadır. Yukandaki benzetmeye dönersek, anılan bu gelişme ile birlikte Gordiyon düğümü yeniden atılmakta, 1920'lerde şekillenmiş olan devlet inşası ile ulus inşası arasındaki farklılaştırma yerini ,artan bir bulanıklığa ve tabiatı hayli karmaşık olan geniş bir karşılıklı manipülasyon ağına bırakmaktadır. Bunu bir bakıma beklenen bir gelişme olarak değerlendirmek gerekir. Çünkü Tek Parti Döneminde girişilen ve toplumsal bir destekten yoksun olan radikal modernist kültür politikaları,özellikle geleneksel taşra hayatına indirdiği ağır darbeler neticesinde için için "hakim millet" temelli, dinselliği, ırkçılığı ve maneviyatı önplana çıkaran bir Türk etnikliğinin popülist ve zaman zaman devlete karşı mesafeli olabilen (bu konudaki bulanıklı hala sürdüğü unutulmamalıdır) boyutlarını şekillendirmeye başlamıştır. Eller ve Coughlon'ın işaret ettiği gibi etniklik nihayetinde sosyal etkileşimin doğurduğu bir olgudur[73]. Newman ise modernizasyonun bir reaksiyon olarak etnikliği uyancı rolü üzerinde durmaktadır[74]. Bunun toplumsal köklerinin taşra,taşıyıcılarının ise taşracı bir entelligentsiya olması son derecede doğaldır.Sözkonusu kültürel süreçler tarihsel tutunum iddialarının ihtiraslı örneklerini sergilemektedirler.

Fiili Türklük

Öte yandan mevcut durum bu tür ihtiraslı arayışları destekleyen ve rasyonalize kılan bir muhtevaya sahiptir. Genç Türkiye Cumhuriyetinin sınırları içinde yaşayan nüfuslar son derecede farklı kültürel kökenlere ait,ama hakim milletten olma, yani müslüman olmak şuuruna ya da sezgilerine sahipti. Aslında Cumhuriyet bir bakıma, Tanzimat sonrası beliren ve müslümanlık bağı etrafında gelişen ve bilenen bir kolektif şuuru devralmıştı. Cumhuriyet, Türk kimliği etrafında zaten imparatorluğun bakiyesi olan yenilmiş ve gururu kırılmış "hakim millet"in mensupları olan müslüman toplulukları biraraya getirmekteydi. 1922'deki mübadeleler bunun apaçık göstergeleridir. Üstelik, yine Cumhuriyet döneminde, zorunlu olarak burada kalan bir kısım gayr-ı müslimlerin trajik tasfiyesi (ki bunu başlatan biz-

zat Tek Partinin varlık vergisi gibi sindirici uygulamaları, nihayete erdiren ise 6-7 Eylül Olayları ve Kıbrıs ve Ege konusundaki tansiyonlardır) söylem ne kadar da öyle olsa nüfusun Türkleştirilmesi değil, müslümanlaştırılması anlamına gelmektedir. Yani müslümanlık kimliği potasında "hakim millet sendromu" ve "hakim millet refleksi" T. Hanf'ın ifadesiyle "kendinde olan" bir durağan halden çıkıp, ideolojik bir manipülasyon neticesinde saldırgan boyutlar da içeren bir tarzda "kendisi için olmak" düzeyine çıkmaktadır[75]. Bu durumu Ziya Gökalp ve Ömer Seyfettin daha önceleri farketmiştir. Örneğin Ömer Seyfettin'e göre Türklükten ancak"fiili Türklük" olarak bahsetmek mümkündür: Fiili Türklük ise "dinde-dilde birlik"ten başka bir şey değildir.Ömer Seyfettin 1914'de yazdığı bir makalede şöyle demektedir:"Geçen gün Anadolulu bir neferle konuştum:

-Oğlum sen hangi dindensin?

-Müslümanım Elhamdülillah.

-Hangi milletdensin?

-Türküm.

-Devletimizin adı ne?

-Osmanlı devleti.

-Memleketimizde Türklerden başka milletler var mı?

-Vardır ya....

-Kimler gibi mesela?

-Rumlar, Ermeniler falan gibi.

-Onlar Türk değil midir?

-Hayır..

-Ya nedir?

-Rum Rumdur, Ermeni Ermenidir....

Münevverlerin içinde 'dini dinime,dili dilime uyan' cümlesiyle içtimai hayatın mahiyetini bir anda icmal eden bu köylü kadar vazıh, ciddi, hakiki mefhumlara sahip bir adam rastgelmedim"[76].

Cumhuriyetin kurucu ve devrimci mitlerine karşı geliştirilen Osmanlı şovenizmi ile taçlanan, Sünni ortodoks temelli, organik bir topluluk olma şuuruna dayalı, alternatif ve restorative mitler "hakim millet" kavramının yeniden üretimi ile ilişkilidir.Bu açıdan dikkat çekici benzerlikler taşıyan Fransız milliyetçiliğinin, örneğin C. Maurras'nın fikirlerinden mülhem olan Action Française'in iki genel savaş arası şekillenen doğrultularının, İkinci Genel Savaş sonrası şekillenen Türk milliyetçiliğinin doğrultuları, örneğin bir Türk "Derracine"i olarak Büyük Doğu hareketi ile inceden inceye kıyaslanması ortaya ilginç ve olgun sonuçlar koyabilmeye aday gözükmektedir.

Kanımızca Büyük Doğu hareketinin ideolojik çerçevesi içinde kalan unsurlar, Cumhuriyetin "politik kimlik" odağında yer alan Türklük kav-

rayışına karşıtlığı "idealtypus" düzeyinde bulabileceğimiz bir eklektik "milli kimlik" tezini sergilemektedir. Hareketin önderi olan Necip Fazıl Kısakürek Türkü ve Türk milliyetçiliğini şöyle tanımlıyordu. "Türk bizim nazarımızda bellibaşlı bir inanış, bağlanış, düşünüş, seziş hatırlayış (abç) duyuş davranış ve bildiriş hususiyetleri içinde, belli başlı bir iman, mukaddesat, tefekkür, tahassüs, hayal, hatıra (abç), meşrep, eda ve lisan birliğinin ördüğü,tek nüshalı (abç) ve şahsiyetli bir ruh nescinden ibarettir"[77]. Necip Fazıl'ın eklektizmi içinde "Anadoluculuk", "Irkçılık", "İslamcılık" ve "şartlı modernizasyon" iç içe geçmektedir: "Mutlak ve müstakil bir vahit temsil eden. (Türk) ruh nescinin zarfı da Anadoludur..... Türk ruhu dediğimiz şey iki vahidin mecmuundan ibarettir... Vahitlerden ilki Türkün duygu ve düşünce mihrakında parıldayıcı mutlak ve müstakil iman ışığı;ikincisi de bu ışık etrafında,hususi ve mahalli, bütün bir tahassüs ve tefekkür seciyesidir..... Bu ruhi kadronun ırki planda kendi maddesine karşı sevgisi, ancak belli başlı bir vahidin doğurduğu böyle bir ruha yataklık etmekten ibaret ve yalnız bu kayd ve şart ile sınırlıdır"[78].

Türkiye'de milliyetçiliğin laik bir çerçevede başladığı ve daha sonra dinselleştirildiği çok sık ve biraz da abartılı olarak vurgulanmaktadır. Oysa çatışma iki farklı kulvarda yürüyen, biri "politik" diğeri ise "milli" nitelikteki kimliğin mücadelesidir. Bu özünde Fransa'da bile hala süren devlet-milliyetçilik çatışmasının sonuçlarıyla ilişkilidir. Fransa'da bu çatışmayı hala Fransız devriminin ilkeleriyle özdeş olduğunu ileri süren Fransız devleti önde götürmektedir. Almanya'da ise tersi olmuş ve ulus, devlet karşısında kazanmıştır. Türkiye'de ise Türk milliyetçiliği ile Türkiye Cumhuriyeti Devletinin arasındaki mücadele tamamlanmış değildir ve değişik konjonktürlerde ortaya çıkan popülist politikalar bağlamında şaşırtıcı bileşimler doğurmaya aday gözüktüğünü urguladık. Neresinden bakılırsa bakılsın Türkiye'de laik gelişmelerle yüklü olan süreç devlet kurma (state-building) sürecidir. Fransız Devrimini bir ulus-kurmak(nation-building) olarak görebilmek nasıl mümkün değilse Türk Devrimini de bir ulus kurmak olarak görmemiz de o denli mümkün gözükmemektedir.

Milliyetçiliğin dinselleşmesi,dinselliğin her iki anlamıyla da, yani hem sosyolojik, hem de otantik anlamıyla zaten milliyetçiliğe içkin olan bir olgudur. Bu vurgu, milliyetçilik literatürünün klasikleri arasında anılan C.Hayes tarafından çarpıcı bir şekilde işlenmiştir[79]. Her dinin tarihsel-toplumsal macerası etniklik içeren oluşumlarla yüklüdür. Vahiy için seçilmiş bir topluluk olmak iddiası bunun açık bir örneğidir. Ayrıca, ister Dar-ül-İslam, isterse Regnum Christianum açısından bakılsın, mesajları ne denli evrensel olursa olsun, toplulukları gerçek müminler ve sahte müminler olarak ayırma eğilimi özellikle de heretik ve şistmatik oluşumlara karşı geliştirilen dışlamacı tepkilerde son derecede açık bir şekilde izlenebilir[80]. Türk milliyetçiliği başından beri dinsel duygulanımlara ve tepkilere açıktır ve bunun milliyetçilik açısından yadırganacak bir tarafı yoktur. Çatışan farklı milliyetçilik anlayışları (dinsel-dinsel olmayan) değil 1920'lerde ortaya atılmış bir politik toplum projesi ile ona çeşitli derecelerde tepki

olarak tezahür eden milliyetçi projelerdir. Önemli olan Türk milliyetçiliğinin hangi kültürel kodlardan neşet ettiğini bu kültürel kodlann milliyetçi ideolojiler aracılığı ile nasıl pekiştirildiği ve dönüştürüldüğünün anlaşılmasıdır. Bunun anlaşılması çok değişkenli kültürel çatışmaların sarsmakta olduğu günümüzün dünyasını anlamamız açısından ve onun içinde yer alan Türk milliyetçiliğinin ve ona muarnz olan diğer milliyetçiliklerin yerini tayin edebilmemiz bakımından ayrıca elzemdir.

SONUÇ

Türk milliyetçiliği,zaman zaman Balkanlar, Kafkasya ve Asya'ya yönelik açılımlar taşısa da ağırlıklı olarak Anadolu taşrasını vurgulayan, popülist ve totaliteryen bir demokratizm ile taçlanan; muhafazakar ve ırkçı-dinsel temalara sahip olarak gecikmeli ve sancılı süreçlerden sonra şekillenmiş bir ideolojidir.İdeolojik içeriği itibarıyla organik bir Sünni-ortodoks yapılanmayı öngörmektedir. Bunun karşısında fesatlarla dolu olan bir Hristiyan Batı ve onun "içimizdeki uzantılan" vardır. İdeali ise "hakim millet" olarak Türklerin ,kökü belki pre-islamik tarihlerinde yatan ,ama mutlaka Osmani-İslami geçmişlerinde mükemmelleştiğine inanılan üstünlüklerinden ilham alarak ihyasının sağlanmasıdır.

Türk milliyetçiliği 1920'lerde ortaya atılmış olan bir politik projenin reddiyesidir ve ulus inşası (sivil küre) ile devlet inşası (politik küre) arasında yatan bir mesafeyi ve çelişkiyi sergiler. Bunu paradigmatik olarak Herderyen ve Hegelyen çerçevelere oturtmak mümkündür.

Bu özellikleri ile Türk milliyetçiliğinin başka milliyetçiliklerden hiçbir farkı yoktur. Gerek bir pekişmiş ideoloji düzeyinde,gerekse bu ideolojik çerçevenin sınırları içinde yer alan unsurların birer sendrom olarak tezahür ettiği milliyetçi habituslar düzeyinde dayandığı ortak payda "hakim millet" kavramıdır. Bu kavramın dinsel içeriği zaman içinde ego şişmelerine dayalı olarak kültürel bir yeniden-üretimin konusu olmuş ve orijinal anlamından olağanüstü boyutlarda farklılaşarak bir Türk etnik kimliğini belirlemiştir. Bu tarihsel kavramın yaşadığı ve yaşamakta olduğu kültürel macera onu kuşatan "yüceltici" ve "yoksayıcı" reflekslerle , hem modern dünyadaki iğreti ama biricik tutunum çerçevemizin hem de yabancılaşmamızın farkına varmamızı sağlayabilecek önemdedir.

Notlar

(1) A.D.Smith,"The Myth of the Modern Nation and the Myths of Nations"Ethnic and Racial Studies,Vol.2,No.1,1988,s.3

(2) C.Calhoun, "Nationalism and Ethnicity", Annual Review of Sociology, Vol. 19, 1993, s.228.

(3) E.Gellner,Nations and Nationalism,1983,s.5.

(4) A.H.Richmond, "Ethnic Nationalism:Social Science Paradigms", International Social Science Journal, No:111, 1987, s.4

(5) P.Birnbaum, "Nationalism: A Comparison Between France and Germany",International Social Science Journal, 111, 1992, s.376.

(6) E.Weber, Peasents into Frenchmen:The Modernization of Rural France: 1870-1914, Cambridge, 1979

(7) W.Connor, "When is a Nation?", Ethnic and Racial Studies, Vol.13, No.1, 1990, s.94-95.

(8) P. Birnbaum, a.g.m., s. 378,379.

(9) A. Smith, a.g.m, s. 14.

(10) Schudson, "Culture and the Integration of National Societies", International Social Science Journal, No.139, 1994, s. 65.

(11) J. Nagel, "Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture", Social Problems, Vol. 41, No. 1, 1994, s. 53.

(12) W.Connor, "Beyond Reason:The Nature of Ethnonational Bond", Ethnic and Racial Studies, Vol. 16, No. 3, 1993, s. 382

(13) W..A.Douglass, "A Critique of Recent Trends in the Analysis of Ethnonationalism", Ethnic and Racial Studies, Vol.11, No.2, 1988, s.198.

(14) Waldron, "Theories of Nationalism and Historical Explanation", World Politics, No.37, 1985, s.422.

(15) J.A.Armstrong, "Contemporaray Ethnicity:The Moral Dimension in Comperative Perspectives" The Review of Politics, Vol.52, 1990; Waldron, aynı makale, s.422

(16) İ.Ortaylı, Türkiye İdare Tarihi, Ankara, 1979, s .286.

(17)-A.Toynbee,Tarih Bilinci,İstanbul,1978,C.I,s.63

(18)-İ.Ortaylı,a.g.e,s.218.

(19)-H.İnalcık,The Middle East and the Balkans Under the Ottoman Empire:Essays on Economy and Society,Bloomington,1993,s.1-19,70 vd.

(20)-T.Timur,Osmanlı Kimliği,İstanbul,1986,s.29.

(21)-İ.Sunar,Düşün ve Toplum,Ankara,1986,s.57.

(22)-H.İnalcık,Osmanlı İmparatorluğu:Toplum ve Ekonomi,İstanbul,1993,s.218,219

(23)-S.Ülgener,İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası,İstanbul,1981

(24)-N.Öztürk,Menşei ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar,Ankara,1983,s.140,141.

(25)-Ölçülü büyüklük düşüncesi için Bkz;T.Cansever,Ev ve Şehir,İstanbul,1994,s.83,84.

(26)-Bu konuda Ebussuud Efendi'nin fetvalarında Sultandan bahsederken kullanılan "sultan-ül müslimin" ve "padişah-ı alempenah" gibi sıfatlar son derecede mütevazıdır.Bkz:Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16.Asır Türk Hayatı,(Der:M.Ertuğrul Düzdağ),İstanbul,1983,s.109,123.Kemalpaşazade'nin kullandığı sıfatlar ise istisnai nitelikler taşır.Hilafet ile ilgili ünvanları kazanan Yavuz Sultan Selim ise sadece "Hadim'ul Haremeyn'uşşerifeyn" ünvanı ile yetinmiştir.

(27) Bu görüşlere ilişkin tipik bir örnek olarak Bkz;Ç.Altan,Öldürülmüş Şehzadeler ve Devrilmiş Padişahlar,İstanbul,1991,s.13 vd.

(28) H.İnalcık,a.g.e,1993,s.19-33,106.

(29) Cevdet Paşa,Tezakir,C.II,Ankara,1991,s.68.

(30) M.Akdağ,Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi,CII.İstanbul,1995,s.41.

(31) İ.Ortaylı,a.g.e,s.141.

(32) Cevdet Paşa,a.g.e,C.I,s.68

(33) M.Akdağ,a.g.e,C.II,s.41

(34) İ.Ortaylı,a.g.e,s.282.

(35) A.D.Smith,"TheOriginsofNations",Nationalism(Ed.J.Hutchinson,A.D.Smith),Oxford, 1994 ,s.147-154.

(36) E.Gellner,a.g.e,s.58-62.

(37) İ.H.Danişmend,Türklük Meseleleri,İstanbul,1983,s.51

(38) İ.Ortaylı,a.g.e,s.

(39) B.Anderson,Hayali Cemaatler,İstanbul,1993,s.20

(40) E.Gellner,a.g.e,s.55,56.

(41) A.Refik,Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı(1495-1591),İstanbul,1988,s.51.

(42) İ.Ortaylı,İstanbul'dan Sayfalar,İstanbul,1986,s.130-143

(43) G.Poggi,Modern Devletin Oluşumu(çev:Ş.Kut,B.Toprak),İstanbul,1991,s.70,71 vd.Ayrıca bu konuda Bkz,N.Hampson,Aydınlanma Çağı(çev:J.Parla),İstanbul,1991,s.107-121.

(44) Ş.Mardin,"XIX.Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti",Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi,C.I,İstanbul,1985,s.342.

(45) Cevdet Paşa,a.g.e,C.II,s.21.

(46) Yusuf Akçura,Yeni Devletin Öncüleri,Ankara,1981,s.10.

(47) N.Berkes,Türkiye'de Çağdaşlaşma,İstanbul,(Tarihsiz),s.220.

(48) M.Türköne,Politik İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu,İstanbul,1991,s.97.

(49) F.Georgeon,"Ziya Gökalp et Yusuf Akçura",Ümit Doğanay'a Armağan,İstanbul,s.378.

(50) M.E.Erişirgil,Bir Fikir Adamının Romanı:Ziya Gökalp,İstanbul,1984,s.66,97-100.

(51) H.Çelik,Ali Süavi ve Dönemi,İstanbul,1994,s.568.

(52) M.Türköne,a.g.e,s.260,261

(53) Ş.Mardin,Din ve İdeoloji,İstanbul,1983,s.154,155.

(54) Mehmed Fuad (Köprülü),Tasvir-i Efkar,İstanbul,2 Mart 1329,zik.Payami Safa,Türk İnkılabına Bakışlar,İstanbul,1990,s.39,40.

(55) Ağaoğlu Ahmed,"Tanzimatın Fenalıkları",Jön Türk,2 Mart,1329,zik.Payami Safa,aynı eser,s.40.

(56) Y.Akçura,a.g.e,s.48-51.

(57) F.Georgeon,Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri :Yusuf Akçura(1876-1935),İstanbul,1986,s.79.

(58) Z. Gökalp,Türkçülüğün Esasları,İstanbul,1977,s.153,154.

(59) Ş.Mardin,a.g.e,s.109.

(60) Mehmed İzzet,Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat,İstanbul,1981,s.43-45.

(61) Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri,(Der:N.Tezcan),İstanbul,1989,s.28.

(62) aynı eser,s.14,15.

(63) E.Gellner,Culture,Identity and Politics,Cambridge 1987,s.6.

(64) Atatürk'ün Yazdığı.....,s.20.

(65) aynı eser,s.127,128.

(66) aynı eser,s.18,19.

(67) Z.Gökalp,a.g.e,s.78.

(68) Atatürk'ün Yazdığı.....,s.23.

(69) Fuad Köpülü'nün ılımlı Osmanlıcılığı için,bkz,H.Berktay,Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuad Köprülü,İstanbul,1983,s.43.

(70) B.Ersanlı-Behar,İktidar ve Tarih;Türkiye'de Resmi Tarih Tezinin Oluşumu(1929-1937),İstanbul,1992,s.201.

(71) T.Parla,Ziya Gökalp,Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm,İstanbul,1989,s.72.

(72) Bu konuda bkz,G.Jaschke,Yeni Türkiye'de İslamcılık,İstanbul,1972.

(73) J.D.Eller-R.M.Coughan,"The Poverty of Primordialism:The Demystification of Ethnic Attachments",Ethnic and Racial Studies,Vol.16,1993,s.184.

(74) S.Newman,"Does Modernization Breed Ethnic Political Concept?",World Politics, No.43,1991,s.452.

(75) T.Hanf,"The Sacred Marker:Religion,Communalism and Nationalism"Social Compass,Vol.4,No.1,1994,s.14.

(76) Ö.Seyfettin,Türklük Üzerine Yazılar(Der:M.Uyguner),İstanbul,1993,s.154.

(77) N.Fazıl Kısakürek,İdeolocya Örgüsü,İstanbul,1976,s.356,357.

(78) N.Fazıl Kısakürek,aynı eser,s.376.

(79) C.Hayes,Essays on Nationalism,New York,1966,s.93-125.

(80) T.Hanf,a.g.m,s.11.

KISIM IV

YÖNETEN-YÖNETİLEN İLİŞKİLERİ: POLİTİK TEMSİL ve POLİTİK ÖRGÜTLER

SİYASAL TEMSİL OLAYININ OSMANLI İMPARATORLUĞUNDAKİ YERİ*

ŞÜKRÜ HANİOĞLU

19 Mart 1877 tarihinde İstanbul'da ilk kez bir Osmanlı Parlamentosunun toplandığını görüyoruz. Ancak, bu gelişmenin, Avrupa'da görülen örneklerinde olduğu gibi uzun bir sürecin beklenen bir sonucu olduğunu ileri sürmemize imkân yoktur. Bu kurumun ülkemizdeki oluşum süreci izlendiğinde, bunun arkasında çok değişik etkilerin bulunduğu ve bunların sonuçta söz konusu yapıyı ortaya çıkarttıkları görülür.

İlk olarak, Osmanlı ülkesinde parlamento şeklinde bir yapının kurulması, kuşkusuz elli yıllık bir süre içerisinde açıklık kespetmeye başlayan, bir zihniyet değişikliğinin ürünüydü. Osmanlı imparatorluğunun kurtuluşunun ancak, Batı'ya yönelmesi ve Batı'nın bir parçası olması ile çözümleneceğine inanan bir zihniyetin Osmanlı seçkinleri arasında yaygınlaşmaya başlaması ve bu kimselerin 1839'dan itibaren kısa fasılalar haricinde iktidarı ellerinde bulundurmaları bu alanda önemli etkileri karşımıza çıkartıyor.

Bu grup önce, toplumun dayanması gerektiği temel gücün "bilim" olması gerektiği kanaatine varmıştı. Fransız aydınlanmasında gördüğümüz gibi aklın ön plana geçirilmesi isteği ve toplumun bilimsel temellere dayandırılması arzusu, yönetimin de benzer bir şekilde biçimlenmesi düşüncesini karşımıza çıkartmaktadır:

> *"...Çünki, şu zamanda a'sârı sâbıkada olabildiği misillû idare-i umuri devlet, yed-i nâ-ehli cühelâda kalamayub mutlaka bazı fünûn-i mütenevvîya ve bahusus usûl-i idare-i mülkiye ve münasebât-ı düveliye'ye muttali' vezatın ser-kârda bulunması lâ-büdd olduğundan hey'et-i hâzıranın olvechile muktezayit-ı asra mutabakati şâyânı teşekkür ve mahmidet mevaddandır..."*[1]

Kısa bir süre sonra ise yöneticilerde bulunması gereken bu niteliklere, ülkenin gerçekten çağdaş yönetim biçimine kavuşması için, bir meclisin eklenmesi gerektiği şeklindeki düşüncelerin eklenmeye başladığını izliyoruz. Bu konuda, çeşitli dergilerde ve kitaplardaki yazılara baktığımız za-

---

* Bu bölüm Dr. Şükrü Hanioğlu tarafından, derlememizde yayınlanmak üzere kaleme alınmıştır.

man, "Acaba, akla en uygun ve çağdaş yönetim biçimi nedir?" şeklindeki sorunun "Avrupa'da geçerli olan yönetim biçimi, yani parlamentolu bir idare" biçiminde cevaplandırıldığını görüyoruz.

Batılılaşmanın, toplumda geleneksel değil akla dayalı yönetim biçimine doğru eğilimi hızlandırması yanında diğer bir etkisi de, bu hareketin Osmanlı imparatorluğu'nda gelişmenin ölçütü sayılan çeşitli Batı kurumlarının teessüsü fikrini de canlandırması olmuştur. Raymond Aron'un, Osmanlı yenileşme taraftarlarını anlattığı bir yazısında çok iyi belirttiği gibi "gelişmişlik Ölçütünün, fabrika bacası olarak değil de parlamento binası olarak görülmesi" bu kurumun modernleşme taraftarlannca benimsenmesi sonucunu doğurabiliyordu. Unutmamamız gereken bir nokta, Kanuni Esasi ve parlamento konusunun teknolojik ithaller de dahil olmak üzere pek çok konuda modernleşme taraftarları ile karşıtlan arasında ortaya çıkan tartışmaların bir benzerini doğurduğudur. Modernleşme taraftarlarına göre bu kurum, alınmaması halinde Osmanlı imparatorluğunun kesinlikle geri kalmasını temin edecek olan bir müessese idi:

> *"... Bir kere Avrupa kıt'asının üzerindeki devletlere nazar buyurunuz. Rusya Devletinden başka yerde hiç hükümet-i müstebide kaldı mı? O dahi tedric ile sair Avrupa devletlerindeki nizâmâtı taklid etmeğe uğraşmıyor mu? Fransa, Avusturya İmparatorlarının, İtalya ve Prusya krallarının ve İngiltere Kraliçesinin azamet ve şevketleri Rusya'dan noksan mıdır? Madem ki Avrupa'nın efkârı umumiyesi süylülarz gibi bu cihete akmakda ve Napoli ve İspanya devletlerinin muhafaza-i istikbâl için uğradıkları tahavvülât ve izmihlâlât meydandır, ve madem ki Devlet-i Aliyye dahi Avrupa devletlerinden madûddur. Bütün âleme muhalif olarak bizim bu halde bekâmıza imkân olamaz.... "*[2]

Batılılaşma çabasının üçüncü bir etkisi ise Osmanlı İmparatorluğu'nun yalnızca Batı kurumlarını tesis etmekle kalmayıp, Batı'nın bir parçası olmağa çalışması sonucunu doğurmasıdır. Yukarıdaki parçada buna açıkça atıfta bulunulduğunu gördük. Osmanlı yönetimi böyle bir parça durumuna gelebilmek için yer yer kendi yapısında isteği dışı değişimler de yapmayı göze almıştır. Örneğin, 1856 Islahat Fermanı'nın Paris Konferansı'nın toplantı halinde olduğu esnada yayınlandığını dikkate almalıyız. İkinci Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte, yeni meşruti yapının İmparatorluğun Avrupa diplomasisinde karşılaştığı sorunlan daha kolay çözebileceği fikri daha yaygın olmakla beraber ilk meşrutiyetin ilanının da Tersane Konferansı sırasında gerçekleştiğini unutmamamız gerekiyor.

Batılılaşmanın, Osmanlı İmparatorluğu'nda parlamento tesisi konusundaki düşünceleri nasıl etkilediğini gördük. Bunun yanı sıra önemli bir etki de imparatorluk yönetiminin Fransız ihtilali sonrasında büyük bir gelişme olarak gördüğü milliyetçilik akımlarına karşı gerçekleştirmeye çalıştığı 'Osmanlıcılık' politikainden kaynaklanmaktadır.

İmparatorluk içinde yaşayan çeşitli uluslara ve etnik gruplara, bir üst kimlik olarak "Osmanlı"lığı vermek düşüncesinin iki temele oturtulması mümkündü. Ya daha sonra Üss-i İnkılâp'da yapıldığı gibi mutlakıyetçiliğin

felsefi temellerinin işlenmesi ve kimliğin tek bir mutlak hükümdarın teb'asından olmak şeklinde bir birleştiricilik taşıması veya bu birliğin bir üst yasa karşısında eşit vatandaşlık şeklinde ortaya çıkartılması gerekmekteydi.

Temel sorunları Devlet'i kurtarmak olan Osmanlı aydınlarının önemli bir bölümü Kanuni Esasi ve parlamentoya böylesine bir birleştirici unsur olarak bakmışlardır. Ve burada düşünülen temsil, genel olarak halkın ve onun içinde gelişen belirli tabakaların temsili ve iktidarı paylaşması değil, etnik temele dayalı bir temsil olmuştur. Kuşkusuz, burada ilk parlamentoya gelen kimselerin Osmanlı İmparatorluğundan ayrılma amacını güden milliyetçilik fikirlerini dile getirdiklerini söylemek istemiyorum. Ancak, sadık kimseler arasından seçilseler bile bu kimselerin Osmanlı millet sistemine uygun bir yansımayı söz konusu kurum içinde oluşturdukları inkâr edilemez. Nitekim, ilk Osmanlı parlamentosunda, diğer çok uluslu imparatorluklarda varit olan veya gerçekleştirilen parlamentolar ile bir kıyaslama yaptığımızda millet-i hâkime dışındaki unsurların da geniş temsilinin bulunduğunu görürüz. Nitekim, ilk Meclis-i Meb'usan için yapılan araştırmalar bu oranın 47/119 olduğunu, Meclis-i Ayân'da ise 11/36 şeklinde bir oranla karşılaşıyoruz. Bugün anladığımız anlamda seçimin söz konusu olmadığı ve istenilseydi kolaylıkla bunun çok dışında bir oranın oluşturulmasının hiç de zor olmadığını göz önünde tutarsak, bu durumun istenilen bir gelişme olduğunu söylememiz mümkün oluyor. Bunun nedeni ise yukarıda işaret ettiğimiz gibi, bu kurumlardan bir birleştirici unsur olmasının beklenmesidir. Gene, İkinci Meşrutiyet sonrası yapılan ilk seçimlerde enteresan bir gelişme ile karşılaşıyoruz. Seçimde listesinin kazanması muhakkak görülen İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin, başlangıçta benimsediği temsilin genel olarak Osmanlı ülkesi içinde yaşayan Osmanlılara dayanması şeklindeki fikrinin daha sonra çeşitli etnik grup ve dini cemaatlerden gelen baskılar sonrası değiştiğini izliyoruz. Bunun en belirgin örneği Aydın'da (İzmir) görülmüştür ve Rum cemaati, listeye yaptığı yoğun itirazlar, metropolit efendinin Rum nüfusu hakkında, Cemiyete verdiği geniş izahattan sonra bir Ermeni adayın yerine yeni bir Rum adayın listeye konulması kararlaştırılmıştır. Bu bize söz konusu grupların da olayı benzer bir gözlükle gördüğünü gösteriyor.

Parlamentonun oluşturulması konusunda üçüncü etki, Avrupa temsil kurumlarının ilk ortaya çıkışındaki bir kaynaktan gelmektedir. Gerçi kaynağın niteliği biraz farklıdır ama düşünce sistematiği açısından arada hiçbir fark bulunmamaktadır. Bu da, Avrupa'da kralın yetkilerini sınırlamak gayesi ile ortaya çıkan ve sonuçta tedrici bir şekilde bunu başaran aristokratların çabalarından başka birey değildir. Kuşkusuz Osmanlı devletinde böyle bir aristokrasinin varlığından söz edemeyiz, ama 19'ncu yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren yeni zihniyetle yetişen Osmanlı bürokrasisinin, yeni bürokrasinin (Babıâli) temel amacını Sultan'ın yetkisini sınırlamak olarak belirlediğini görüyoruz. Bu açıdan 1868 Şûra-yi Devlet'ini "iptidai bir Meclis-i Meb'usan" olarak kabul etmek mümkündür. Her ikisi de sonuç olarak "değişen hükümdarlar karşısında değişmeyen müesseseler oluşturarak onun yetkisini sınırlama" düşüncesinin ürünüdürler.[3]

Dördüncü etki, bir parlamento kurulması fikrinin ulemanın bir bölümüne bunun İslam'da var olan Meclisi Meşveret'in eşi olduğu fikrinin benimsetilmesinden sonra ortaya çıktığını görüyoruz. Normal olarak, ulemanın yasama yapan bir meclisi Osmanlı ülkesi için arzulamasına imkân yoktu. Çünkü, İslami teori açısından olaya bakılacak olursa yasama faaliyetinin yapılması diye bir şey tasavvur edilemezdi. Ancak 19'uncu yüzyılın ortalarından itibaren, yenileşme yanlısı aydınlarla yakın temasa geçen bazı ulema temsilcilerinin söz konusu hareketi destekledikleri görülmektedir. Bu kimselerin fikirlerinin meclisin kapatılmasından sonra daha belirgin çerçevelere oturduğunu ve bunlann Jön Türk hareketi içinde önemli bir grubu oluşturduklarını göreceğiz. Hoca Muhiddin, Hoca Kadri gibi kimseler bu duruma güzel birer örnek teşkil ederler.

Bu dört etkinin yanında, temsil kavramının gelişmesinin çok daha sınırlı tesirinin olduğunu belirtmemiz gerekiyor. 1868 Teşkilât-ı Vilayet Nizamnâmesi, ülkenin vilâyâta ayrılması ve idare meclislerinin kurulması yeni bir temsil olayını karşımıza çıkartıyor. Ancak, belirttiğimiz gibi bunun etkisini abartmamamız gerekiyor. Vilâyat Meclislerinin, Şûra-yi Devlet ile olan temas ilgi çekicidir ama buradan gelen daha geniş bir temsil baskısı ile sonuçta parlamentonun ortaya çıktığını söyleyebilmemize imkân yoktur. Gene, yerel meclislerin üyelerinin, Osmanlılık politikainin uygulanması açısından yarısının Müslim diğer yarısının da gayrı müslim olarak seçilmesi bize burada da temel sorunun Osmanlılık olduğunu gösteriyor.

Osmanlı Parlamentosu'nun oluşumunda genel temsil fikrinin dışında unsurlann etkili olması, sonuçta, bu organın batıdaki gelişimlerin çok dışında özelliklerle doğmasına neden olmuştur. İlk olarak, seçimle (bugün anladığımız anlamda olmayan) kurulan meclis, doğrudan padişah tarafından teşekkül ettirilen organların karşısında çok güçsüz kalmıştır. Padişah, Âyan Meclisi, Heyet-i Vükelâ ve Şûra-yı Devlet karşısında çok güçsüz kalan Meclis-i Meb'usan bunlara karşılık kendisine verilmeyen yetkileri kullanmaya teşebbüs etmiştir.

Bu ilk yasama denemesi, bir yıldan beş gün daha az sürmüş ve 14 Mart 1878 tarihinde olağanüstü koşullar ve halkın ehliyetsizliği gerekçesiyle Meclis-i Meb'usan oturumları tehir edilmiştir. Ancak, bunun pratikte kapatılma işlemine dönüştüğünü belirtmemiz gerekir, gerçi her sene devlet salnâmelerinin başında Kanun-i Esasi yayınlanmaktadır ama sırf onun adını kullandıklarından dolayı sürgüne yollanan kimseler bulunmaktadır.

Bu tarihten itibaren, modernleşme taraftarlarının Kanun-i Esasi ve yasama organına sahip çıktıklarını görüyoruz. Yönetim tarafından ise politik temsil en büyük tehlike olarak kabul edilmektedir. Yönetim, bunun sonucu olarak kuşkusuz milliyetçi hareketlerin artabileceği kuşkusunu taşımaktaydı. Aşağıda yapılan bir ihbar ve alınan tedbirlere dair sunacağım bir belge durumu daha iyi kanıtlamaktadır:

Hülâsai Madde:

Beyoğlu'nda Doğruyolda kâin Ragıb Bey'in Rumeli otelinde cadde-i kebir üzerindeki kapusunda yağlı boya ile musanna' suretde yapılmış bir büyük tablo bulunub, bu resim Avrupa meclis-i meb'usanından birinin suret-i ictima'ını ve nutuklar iradını ve ahalinin isti'malarını ve alkış için ellerini hazırlayışlarını mutasavver olub birçok kişiler tarafından mütehayyirâne temaşâ, edildiğine dair.

Mülâhazat:

Mezkûr tablonun oradan kaldırılması esbabının istikmâliyle ne sebebe mebni ta'lik edildiğinin Ragıb Bey'den bilistiksâr arz-ı malûmat kılınması hakkında şerefsûdûr eden irade-i seniye-i cenâb-ı hilâfetpenâhi, Ragıb Bey'e tebliğ kılınmıştır.[4]

1878-1908 arasında yeniden meşruti rejimin kurulması için çalışan muhaliflerin 1890'dan itibaren halkçılık düşüncesine ilgi duymaya başladıklarını ve buradan hareketle meclisin yeniden oluşturulmasına büyük bir önem atfettikleri izleniyor. Ancak, daha sonra bu kimselerin Batı'da dönemin yaygın düşüncesi olan seçkinci düşüncelere ilgi duymaları ve kendi konumlarının böyle bir teorik çerçeveye çok daha uygun oluşu, meclis fikrinin de temsilden ziyade bir seçkincilik temeline oturtulması ile sonuçlanmıştır. Bir Jön Türk dergisinde meclisin ve mebusların özellikleri ile ilgili anlatım bize bunu açıkça gösteriyor:

"Her memleket, en akıllı adamlardan intihab ederler, kendilerini payitahta gönderirler". Nitekim, Meşrutiyet ve meclisin yeniden kurulması fikrini savunan kimselerin, ortak olarak hayranlık duydukları tek düşünürün Gustave Le Bon olması bize meclis ve temsil olayının daha ziyade onun cumhur ruhu kuramı çerçevesinde düşünüldüğünü göstermektedir:

24 Temmuz sabahı İstanbul'da gazetelerini açanlar, üçüncü sahifede küçük bir irade ile karşılaştılar. Bu irade, Kanun-i Esasi'nin yeniden yürürlüğe konulduğunu ve Meclis-i Mebu'sanın toplantıya davet edildiğini açıklamaktaydı. Bu tarihten itibaren yoğun politik gelişmelere ve ülkede rastlanmadık ölçüde bir hürriyet havasına şahit oluyoruz. 1908'Aralığı'nda toplanan ilk meclisi, seçimleri büyük ekseriyetle kazanan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin büyük üstünlüğüne şahit olmuşsa da bu durum ihtiyatla karşılanmalıdır. Çünkü, herkes bu dönem içinde niteliğini tam olarak anlayamadığı ittihatçılığı savunmuş ve onun taraftan olmuştur.

Bu sefer yürürlükteki meclis, sorunlann çok daha yoğun tartışıldığı, milliyetçilik problemlerinin meclis kürsülerinden gündeme getirildiği, partilerin mücadelesinin sergilendiği bir kurum olmuştur. Dönemin tüm anormal gelişmelerine, hiçbir iktidar değişiminin seçim sonucunda olmamasına karşın meclisin özellikle İkinci Meşrutiyet'in birinci döneminde (1908-1913) tarihleri arasında bir meşruiyet ölçütü durumuna geldiğini görüyoruz. Nitekim, 1919 koşullannda dahi ülkede seçim yapılarak yeni bir meclis oluşturulmaya çalışılması bunun göstergesidir. Gene Sultan Vahideddin, meclissiz dönemlerde kritik kararlar alınması durumunda en azından Şûra-yi Saltanatlar toplayarak kendisine yöneltilen eleştirileri cevaplamak istemiştir.

Ama, kuşkusuz en önemli gelişme demokrasi şampiyonluğu yapanlar tarafından kapatılmaya çalışılan ve basılan bir meclisin oturumlarına ara vermesi sonucunda 1920'de Ankara'da bambaşka bir boyuttaki kurumun doğmasıdır. Artık, karşımızdaki çok uluslu bir İmparatorluk meclisi değil temelleri atılmaya çalışılan bir ulus devletin parlamentosudur. Nitekim, başta Atatürk olmak üzere yönetim bu meclisin 1876 Kanun-i Esasi'si ile bağlı bulunmadığını açıkça belirtmiştir. Bu yepyeni ve çok değişik boyuttaki bir kurumdur. Konvansiyonel özellikler taşıması ve diğer özellikleri hukuk tekniği açısından önemlidir ama kuşkusuz en önemli farkı artık politik tarihimizde egemenlik ve onun ulus tarafından kullanımı problemini birinci plana alan bir ulus devlet meclisi olmasıdır. Nitekim, Saltanatın da bu meclis tarafından 1921 tarihinde kabul edilen Teşkilât-ı Esasiye Kanununun ilk maddesine dayandırılarak kaldırıldığını unutmamamız gerekir.

NOTLAR:

1 Münif, "Darülfunun Dersleri,". **Mecmua-î Fünûn**. no. 2(1279). s. 332.

2. **Ziya Paşa'nın Rüyânâmesi**, (12. Receb. 12/86), İbnülemin Mahmud Kemâl İnal Yazmaları, iUK-2461. v. 2.

3. Abdurrahman İdil, **Osmanlılaıda Ilk Parlamento**. (Hâdisatı Hukukiyye ve Tarihhiye) C. 12, ss. 164-166; zikreden Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye'nin politik Hayatında Batılılaşma Hareketlerl: Müşahedeler ve Tezler**, (İstanbul, Yedigün Matbaası, 1960) s. 41.

4. Bazı Hususî İradeleri Havi Defter. BBA-Yıldız Esas Evrakı, 24/11/162/VIII.

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDAN TÜRKİYE BÜYÜK MİLLET MECLİSİ HÜKÜMETİ REJİMİNE GEÇİŞ*

TARIK ZAFER TUNAYA

1919 GENEL SEÇİMLERİ VE OSMANLI PARLAMENTOSUNUN SON TOPLANTI DEVRESİ

Türklerin yeni ve milli bir Devlet1 kurmak üzere harekete geçmeleri Mondros Mütarekesi'nin imzalanması (30 Ekim 1918) ve uygulanmasındaki adaletsizlikler dolayısıyle başlamıştır. Böylece 1819 yılı başında, Anadolu ve Trakya'da yoğun bir kongre faaliyeti sonucunda Müdafaai Hukuk hareketi örgütlenmiş, Heyeti Temsiliye fiilî bir hükümet kimliğiyle ülkenin büyük bir kısmının geleceğine hâkim olmuş, İstanbul Hükümeti kendisini bir taraf olarak tanımış ve müzakereye geçmiştir.

Müdafaai Hukukçular "safha safha" gerçekleştirilmesini istedikleri bir eylem programına sahiptiler: Bu hareketin fiililikten kurtularak, yasal organlara sahip olması; bunun için de değişik 1909 Kanun-u Esasisi gereğince yasama ve yürütme organlarının oluşturulması; son bir aşamada da, ülke üzerindeki iç ve dış baskılar, bu arada Anadolu İstanbul ikiliğinin kaldırılarak Müdafaai Hukuk ideolojisine dayalı yeni bir Türk devletinin kurulması gerekiyordu. Bu cümleden olarak, İstanbul delegeleriyle yapılan konuşmalar sonunda genel seçimin yapılması ve Meclisin (geleceği önceden bilinerek) İstanbul'da toplanması kararlaştınlmıştır.

Gerek 1919 genel seçimlerinin gerekse son toplantı devresine girmiş olan Osmanlı Parlamentosunun, eski bir Devletten yeni bir Devlete geçişi, kurulu ve kurulacak hukuk düzenleri arasındaki geçiş dönemini belirlemek ve donatmak bakımından fevkalade dikkate değer bir faaliyet göstermişlerdir. Böylelikle bu devredeki olaylann incelenmesi, Anayasa Hukukumuzun ve devrim tarihimizin nispeten bilinmeyen bir kısmını aydınlatacak değere sahiptir[2].

---

* Bu bölüm Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük, Genişletilmiş İkinci Baskı, (Ankara, Turhan Kitabevi, 1981), s, 181-201'den yazarın ismiyle alınmıştır.

1919 GENEL SEÇİMLERİ

Katılma Sorunu

Osmanlı İmparatorluğu'nun altıncı genel seçimi[3] olan bu seçimler millî hareketin fiililikten sıyrılma ve hukukileşmesine açılmış ilk kapıdır. İstanbul Hükümetinin kararsızlık ve isteksizliğine karşın Müdafai Hukuk'un politik bir başarısı olan bu seçim ihtiyar başkentin havasını büsbütün elektriklendirmiştir. Resmen Hürriyet ve İtilâf Fırkası'ndan yana olan İstanbul Hükümeti, yabancı kuvvetlerden de yararlanmakta, ancak bu yolla varlığını ve kimliğini sürdürebilmektedir. Fakat çoğu kez İstanbul Hükümetinin önerileri ile yabancı otoritelerin isteklerini birbirinden ayırmaya imkan yoktur.

Mütareke devresinin İstanbul'u binbir politik ihtirasın çarpıştığı bir ortamdır. Çeşitli yayın organlan kamuoyunu kısım kısım temsil etmektedirler[4]. 30 Ekim 1918 tarihinden 1920 yılı başlangıcına kadar otuz üç politik parti ve dernek kurulmuştur[5], bunlara gizli veya açık faaliyette bulunan ve politik niteliği olmayan örgütleri de eklemek gerekir; hepsi de 1919 seçimleri ile ilgilenmekte ve bir kere daha kendilerini şaşırtan ve kararsızlığa düşüren bir soruya cevap aramaktadırlar: Müdafaa-i Hukuk gerçekten içten bir bağımsızlık savaşı mıdır, yoksa İttihatçılığın dirilmesi mi? İki şıktan birini benimseyenlerle hiç bir karara varamayanlar Mütareke devresinin sık rastlanan tipleridir. politik örgütler yıldınm hızıyla gelişen ve baskılannı artıran olaylar karşısında yönlerini belirlemek zorunluluğunu duymakta, yahut da cephe almaya yöneltilmekte ve davet edilmektedirler. Başta Sadrazam Damad Ferid Paşa ve Hürriyet ve İtilâf Fırkası, bütün şubeleri ve peyk dernekler ve partilerle birlikte başlangıçta seçime katılma konusunda kararsızdırlar. Gazetelere göre, katılma karan kat'i olmamakla birlikte katılma durumunda program gereğince hareket edeceği, bu arada çeşitli Osmanlı unsurlarla anlaşarak bunlardan da aday göstereceği bildirilmiştir[6]. Fakat Anadolu'nun Müdafaai Hukuk örgütü ile kaplı olduğu anlaşılınca seçime girmemiş ve şubelerine gönderdiği tamimde durumu bildirmiştir: "Harekâtı Milliye namı altındaki tahakküm dolayısıyle serbest intihap mümkün olamayacağından intihabata iştirak edilemeyeceği hükümete bildirilmiştir. Ef'ali gayri kanuniyeyi tetkik için fırkamızdan da murahhaslar terfik olunmak şartiyle bir heyet izamını musirran talep ediyoruz"[7]. Şubelerini bu tarzda bir boykota ve Hükümet üzerinde baskı yapmaya davet eden Fırka bir çok örgütü de kendisiyle birlikte harekete çağırmıştır[8].

Buna karşılık seçime katılan parti, dernek hatta politik nitelikli olmayan örgütlerin sayısı az değildi[9]. Bu örgütlerden büyük bir kısmı yalnız İstanbul'dan aday göstermişlerdir.

Seçimin Gelişme Seyri ve Sonuçları

a - Özellikleri: Bu husus özellikle belirtmeye değer niteliktedir. Gerçekten ortada çeşitli sorunlar vardı: a) Seçime yalnız Müdafaai Hukuk Teş-

kilâtı ve bazı örgütler katılmıştı; b) Seçim çevrelerinin bir kısmı işgal altında idi: c) Meb'usların, Müdafaai Hukukçu bir görüş birliğini sağlamak için belirli fikirler etrafında birleştirilmeleri gerekiyordu.

Evvelâ seçimi ezici bir çoğunlukla Anadolu ye Rumeli Müdafaai Hukuk Cemiyeti[10] kazanmıştır. Bunun yanında yalnız İstanbul'dan girmiş olan Milli Türk Osmanlı Mesai Fırkalarının birer adayı, Anadolu'dan katılmış olan Osmanlı Çiftçiler Derneği, Teceddüt ve Milli Türk Fırkalarının bazı adayları seçilmişlerdir[11]. Her ne kadar Hürriyet ve İtilâf mensubu yirmi kişinin Anadolu'dan seçildikleri söylenmişse de haberin aslı çıkmamıştır[12]. Bu sonuç üzerine Hürriyet ve İtilâf taraftarı basın şiddetli bir muhalefete geçmiş ve seçim üzerindeki şiddetli baskıdan söz eden yazılar yayınlanmıştır[13]. Diğer önemli sonuçlardan biri de, bu seçimden sonra kurulmuş olan politik parti ve örgütlerin bir çoğunun ortadan kaybolmalarıdır.

Seçim çevrelerine gelince, bu konudaki özellikler İstanbul ve taşra vilayetleri olmak üzere iki kısımda incelenebilir. İstanbul, resmi sıfatı ile Müdafaai Hukuk'un amansız hasmı idi. Fakat, son derece güçlü olan gizli teşkilat sayesinde seçilmiş olanların büyük bir kısmı Anadolu hareketini destekleyen kişilerden oluşuyordu[14]. Ve bu sonuç Padişah ve Hürriyet ve İtilâf muhalifi ile İtilâf Devletlerinin temsilcilerini korkutmaya kâfi gelmiştir. Hatta bir sosyalist adayın seçilmiş olması da, İstanbul'daki gizli teşkilatın Heyeti Temsiliye'ye sunduğu teklife uygundu[15]. Anadolu'daki sonuçlar da heyecanla beklenmiştir. Sorun, işgal altındaki çevrelerde seçimin nasıl yapılacağı idi. Heyeti Temsiliye bu konuda hükümetin teşebbüse geçmesini istemişse de, İstanbul Hükümeti bu güce sahip değildi. Bununla beraber işgal altındaki çevreler Türk vatanından ayrılmayacaklarını kanıtlamak için Meclisi Meb'usan'a vekillerini göndermek kararında direnmişlerdir.

İzmir ve Adana Seçimleri

Bu bakımdan son derece önemli olaylarla karşılaşılmıştır, bunlardan ikisi İzmir ve Adana seçimleridir. 15 Mayıs 1919 tarihinden beri işgal altında olan İzmir'in yalnız Kuşadası kazası ile Ödemiş'in iki nahiyesi (Yaylanbolu ve Kehlas) işgal edilmemişti. intihap kararnameleri her ne kadar İzmir'de uygulanmak istenmişse de, Yunanlılar tarafından baltalanmış, özellikle Menemen kazasında girişilen hareket işgal makamları tarafından yasaklanmıştı. Bunun üzerine seçim yalnız işgal altında bulunmayan bir kaza ile iki nahiyede yapılmış, mazbatalar Meb'usan Meclisi tarafından 3. in'ikadda alkışlarla kabul edilmiştir. Benzer bir durum Adana için de söz konusu olmuştur. Adana'nın mütareke hükümlerine aykın olarak işgal altına alınmış olması, işgal kuvvetlerinin seçim işlemlerini yasaklamaları üzerine, merkezi İstanbul'da bulunan Kilikyalılar Cemiyeti aracılığıyla, İstanbul'daki Adana'lılar toplanmış, gizli oyla 20 ikinci seçmen seçmişler bunlar da Merkez Sancağı, Cebelibereket, Mersin ve Kozan sancakları için dört meb'us seçerek seçim evrakını Meclisi Mebusan Reisliğine göndermişler, Meclis Komisyonu durumu Umumi Heyete bildirmiş (13. in'ikat)

nihayet gizli bir celsede bu meb'usluklar kabul edilmiştir (14. in'ikat, 20 Şubat 1920)[16]. 1919 genel seçiminin özellikleri bu iki olayla bir kere daha ortaya çıkmıştır. Bunlar Meclisi Meb'usan'ın ve geleceğin Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin durumu hakkında fikir verebilecek niteliktedirler.

Anadolu'dan gelecek meb'uslar Erzurum, Sivas ve Ankara'da toplanarak, elverdiğince, belirli konular etrafında birlik sağlanması yoluna gidilmiş, ayrıca Müdafaai Hukuk'un gelecek hakkındaki planı da kendilerine verilmiştir. 1919 seçimi böyle bir hava içinde yapılmış ve 12 Ocak 1920 tarihinde Meclisi Meb'usan'ın ilk oturumu açılmıştır.

OSMANLI PARLAMENTOSUNUN SON TOPLANTI VE ÇALIŞMALARI

Kanunu Esasinin terimi ile "Meclis-i Umumî"yi (Osmanlı Parlamentosunu) oluşturan Ayan ve Mebusan Meclislerinin karakterleri daha ilk oturumlardan itibaren belli olmuştur. Mansup Âyan Hükümet taraftarı ve bilhassa Hürriyet ve İtilaf Fırkası yöneticilerinin etkisi altında idi. 1919 genel seçiminin sonucu olarak, Meb'usan ise açıkça "Anadolucu" yani Müdafaai Hukukçu idi. Yakın tarihimizde bir parlamentonun iki meclisinin birbirine bu derece karşıt eğilimlere sahip oluşu ilk defa görülen bir olaydı. Ayanın gelenekçiliği Meb'usan'ın devrimciliği, her iki meclisin çalışma ve ürünlerinde açıkça görülecektir. Kayda değer önemli bir nokta da her iki meclisin daha doğrusu Osmanlı Parlamentosunun Müdafaai Hukuk örgütünün son derece şiddetli baskısı altında kalmış olmasıdır.

Meb'usan Meclisinin Çalışmaları

Meb'usan Meclisi derhal önemli sorunların çözümü ile karşılaşmıştır: Mazbataların incelenmesi; Erzurum-Sivas kongrelerinde kabul edilmiş ilkeleri, Meclis'e maletmek ve gereğinde bu ilkeler etrafında gruplaşmak, nihayet kongre reisliği sorununu çözmek.

a - Mazbataların incelenmesi ve izinler: Mazbataların incelenmesi ve kabulü konusunda Meclis son derece hoşgörülü davranmış ve zamanın nezaketini daima en başta bir sebep saymıştır. İzmir ve Adana seçimlerine ek olarak Ankara, Antalya ve Sivas meb'uslarının kabulü bu durumun canlı örnekleridir. Yalnız, hükümetin bu gibi konuları Meclise bildirmesinde de belirli bir amaç görülebilir[17]. Aynı hoşgörü, bazı mebuslara verilmiş olan izinler dolayısıyle de doğrulanmıştır[18].

b - Felâhı Vatan Grubu: Meb'usların Müdafaai Hukuk görüşleri etrafında toplanmalarını sağlamak amacı ile, daha Erzurum, Sivas ve Ankara toplantılarında Meb'usan Meclisinde bir grup oluşturulması telkin edilmişti. Bu hususu gerçekleştirmek için çekirdek görevi görecek bir heyet ilk toplantısından itibaren çalışmaya başlamıştır[19]. Önce bir Müdafaai Hukuk Partisi kurmak üzere sondajlara girişilmiş fakat başarı sağlanama-

mıştır. Bunun İttihad ve Terakki tahakkümünü andıracağı, Ankara'nın Selanik (Merkezi Umumi) olacağı ileri sürülmüştür. Bu durum karşısında daha uzlaştıncı bir faaliyetle "Felahı Vatan" adlı bir grubun kurulması kararlaştırılmış[20] ve bu haber muhalif çevreleri hayli korkutmuştur[21]. Meclisin bütün üyeleri hemen hemen bu gruba girmiştir. Grup bir politik parti olarak kurulmadığından özel bir program ve tüzüğe sahip olmamıştır. Bütün amacı, Erzurum ve Sivas kararlarının Meclis'e mal edilmesini sağlamak olmuş ve bu husus başarı ile gerçekleştirilmiştir. Grup devamlı olarak Ankara'daki Heyeti Temsiliye ile ilişki kurmuştur.

c - Meclis Başkanlığı: Bu sorun da zor aşamalardan geçilerek çözümlenmiştir. Mustafa Kemal Paşa'nın başkan olması hakkındaki yoklamalar olumlu sonuç vermemiştir. Meclis'te hazır bulunamayacak bir başkan düşünülemeyeceği başlıca red gerekçesi olmuştur. O sırada, Reşad Hikmet Bey'in tevkif edildiği Ankara'ya bildirilince, bütün Müdafaai Hukuk Teşkilatı bu haber üzerine protesto telgraflan yağdırmış ve Meclis tarafından Reis seçilmiştir. Ölümü üzerine, yerine, Meclisi, dağıtılması halinde, Anadolu'da toplantıya çağıracağı vaadinde bulunan Celaleddin Arif Bey geçmiştir[22].

d – İşgallerin reddi: Meclis çalışmaya başladığı tarihten başlayarak devamlı olarak Mondros Mütarekenamesi'nin zalimane ve haksız uygulaması işgallerin mütareke hükümlerine aykırılığı üzerinde durmuştur. Bu olay Meclis'e bir Müdafaai Hukuk organı niteliği verebilecek değerdedir[23].

e - Diğer sorunlar: Meb'usan Meclisi'nin üzerinde durduğu sorunlar arasında, Kanunu Esasi'nin 36. maddesinin değiştirilmesi (muvakkat kanunlann kaldırılması); Damad Ferid hükümetinin Divan-ı Âli'ye sevki, Ayandan Abdülkadir Efendi'nin bir gazeteye Kanunu Esasi hükümlerine aykırı beyanatta bulunmasının reddi ve nihayet iki geçici bütçe kanunuyla ağnam resmine ilişkin kanunun görüşmeleri vardır. Bunlardan özellikle ağnam resmi ile uğraşılmış fakat kanunlaştırılmasına imkân bulunamamıştır[24]. Meb'usların hareket birliği özellikle Ali Rıza Paşa Kabinesine ve geçici bütçe kanunlanna verdikleri oylardan anlaşılmaktadır[25].

f - Müdafaai Hukuk ilkelerinin Meclis tarafından kabulü, Misakı Milli Beyannamesi: Asıl sorun, Erzurum ve Sivas Kongrelerinde kararlaştırılmış olan ilkelerin Meclis tarafından politik bir program olarak benimsenmesiydi. "Felâhı Vatan Grubu" bu bakımdan birleştirici bir etkiye sahip olmuştur. "Arizai Cevabi"ye görüşmeleri ile uğraşan Meclis'in, uzun tartışmalar neticesi üzerinde uzlaşılmış ve kaleme alınmış bir "Ahdı Milli' ilân edeceği haberleri İstanbul basınını kuşkulandırmıştır. Nihayet 17 Şubat 1920 in'ikadının birinci celsesine ara verilmiş ve ikinci celsenin başında Edirne Meb'usu Şeref Bey'in bir takriri oya konarak kabul, Arizai Cevabiye görüşmesi ertelenmiş ve bir itiraza rağmen bütün Meclis adına bir beyanat ve tezahürat olarak kabul edilen beyanname okunmuş[26] ve oybirliğiyle kabul edilmiştir[27].

28 Ocak 1920 tarihini taşıyan ve Misakı Milli Beyannamesi olarak adlandırılan bu beyannamenin ana hatları şöyle toplanabilir:

aa - Ülke unsuruna ilişkin ilkeler: Mondros Mütarekesiyle ayrılmış olan Müslüman olmayan ve münhasıran Arap çoğunluğun oturduğu topraklardan ayrı olarak İslam çoğunluğun oturduğu topraklar "hakikaten ve hükmen hiç bir zaman" bölünemeyecek bir bütündür. Batı Trakya ve "Elviyei selâse" (üç vilayet: Kars, Batum, Ardahan) halkınızın bu ülkeye katılıp katılmayacaklarını bildirmek üzere serbest bir plebisit yapılmalıdır. Ayrıca İstanbul ve Boğazlar da bu ülkeye dahildir ve "her türlü halelden masun" bulunmalıdırlar; ancak "bu esas mahfuz kalmak şartıyla"dır ki Boğazlarla ilgili devletlerle Türkler arasında oybirliğiyle varılacak kararın bir değeri olabilir. Beyannamenin tespit ettiği bu ülkenin, Anadolu yarım adasiyle Trakya'nın bir kısmından ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

bb - Bu ülkede yerleşecek olan insan unsuru: Beyanname, Müslüman fakat Arap unsurunu da dışarıda bıraktığına göre, tespit edilen ülkede sadece Türkler oturmaktadır. Asıl sorun, bu hat içinde ve dışındaki insanların bir ülke üzerinde birlikte ve bir ulus olarak yaşayacak amillere sahip olup olmadıklarıdır. Beyannameye göre hudutları belirlenen bu topraklardaki insanları din, ırk ve ideal bağlan birbirine bağlamakta, aralannda beraber yaşamak isteği, karşılıklı sevgi ve fedakârlık hisleri bulunmakta sosyal örfî âmiller de yine onları birleştirmektedir. Bunlar Türklerdir ve aralarındaki bağlar onları birleşik bölünmez bir ulus haline getirmektedir. Tespit edilen ülkede yaşayacak olan nüfus unsuru şu halde **Türk Milleti**'dir. Osmanlı İmparatorluğu içinde "millet-i hâkime" olarak nitelendirilmelerine karşın Türklerin uluslaştıkları çok sonra, yaklaşık olarak 1911 yılından başlayarak, öne sürülmeğe başlanmıştı. 1918'de ise, **Türk Milleti'nin Ülkesi**'nden söz edilmektedir. Fakat acaba bu ülke içinde azınlıkların hakları ne olacaktır? Beyanname artık kapitülasyon devresine son vermekte, bu unsurlara da, bundan böyle Türk ve Müslümanlardan "fazla" değil, fakat "eşit" haklar tanınması gereğini benimsemekte ve böylece kapitülasyon zihniyetinden de aynlmış olmaktadır.

cc - Bağımsızlık ve Milli Egemenlik ilkesi: Bu ülke üzerinde yaşayacak olan insan unsuru, yani Türk ulusunun isteği şudur: Ulusal ve ekonomik kalkınma, modern bir idare örgütü. Bunun için de, her devlet gibi, gelişmenin tek koşulu "tam istiklâl"dir. Tam bağımsızlık Devletin yaşam ve var oluşunun temeli, beyanname deyimi ile "üssülesasıdır". Sonuç: Devletin politik, adli, mali ve diğer her türlü gelişmesine konacak sınırlamalara "külliyen, muhalefet" edilecektir, fakat borçlann ödenmesi yukarıdaki ilkelere aykın olmamalıdır.

Giriş kısmında ise Beyanname, iki önemli noktayı özellikle belirtmiştir: Amaç haklı ve devamlı bir sulh içinde Osmanlı Devletinin yaşamasıdır ve yukanda özetlenen ilkeler yapılabilecek azami fedakârlığı göstermektedirler; bundan fazlası yapılamaz.

Görülüyor ki Beyanname, bağımsız bir Devlet için gerekli bütün unsurlan nazara almış ve bu devletin dayanacağı ideolojik ilkeleri: Ulusçuluk, Batıcılık, ulus ve kişi hakları (demokrasi) gibi ilkelerden çıkarmıştır. Bu ilkeler-

den hareket edildiği takdirde, vanş noktasının teokratik bir saltanatın canlandınlmasından tamamen farklı bir devletin kuruluşuna yol açılacağını tahmin etmek yersiz olmayacaktır. Misakı Milli Beyannamesi; aslında yeni, ulusal ve bağımsız bir Devlet kurmak üzere harekete geçmiş olan Türklerin akdettikleri, birlikte yaşamak üzere anlaştıkları koşulları içeren bir "içtimai mukavele"dir. Yeni Devlet bu sözleşmenin içerdiği koşullara dayanacaktır.

dd - Teczie Maddesi: Misakı Milli maddesinin kabul ve ilanından sonra Erzurum Meb'usu Ziya Bey tarafından Beyannameye münferit bir teczie (cezalandırma) maddesinin eklenmesi önerilmiştir. On beşinci in'ikadda müzakeresine devam edilen bu madde, uzun ve gergin tartışmalar sonucunda beyannameden ayn olarak okunmuş ve kabul edilmiştir[28]. Bu madde beyannameye eklenip, aynı şekilde ilân edilmemiştir.

Misakı Milli Beyannamesini kabul eden bir Meclis, yabancı ve hatta işgale hazır kuvvetlerin hâkim bulunduğu bir şehirde Erzurum-Sivas kongreleri kararlarını dünyaya ilan etmiş oluyordu.

Ayan Meclisi'nin Çalışmaları

a - Karşı ağırlık önlemleri: Seçimle kurulmuş bir Meclisin ulusal hareketin temsilcisi olabileceği endişesi, Padişah ile Damad Ferid Paşa grubunu, Ayanı karşı bir ağırlık olarak elde bulundurmak amacıyla harekete getirmiştir. Gerçekten, Ayan'ın bilinen yetkileri[29] Meclis'in kararlarını durdurmak bakımından hayli ağır basabilirdi. Bu durumu sağlamak için Mehmed Vahdeddin ve Sadrazam Damad Ferid imzalarını taşıyan "iradei seniye" ve "tezkirei samiye"lerle çoğunluğu Hürriyet ve İtilaf yöneticilerinden olan kimseler Âyan üyeliğine atanmışlardır[30]. Fakat bu önlem Âyanda ilk çarpışmaları ortaya çıkarmıştır. Çürüksulu Mahmud ve Damat Ferid Paşalar arasındaki tartışma Âyan'da da bir aynlığın doğmasına sebep olmuştur. Mahmud Paşa itirazını iki nokta üzerinde toplamıştır: Âyan üyesi yeterli sayıdadır, yeni tayinlere lüzum yoktur ve yeniden tayin edilenlerin Âyan azalığı için gerekli niteliklere sahip olup olmadıklarını incelemek gerekir. Damad Ferid Paşa ise, Padişahın haklarını öne sürmüştür. Kendisine, parlamenter hükümet sistemi gereğince Padişah'ın Heyeti Vükelâ kararlanna göre hareket ettiği cevabı verilmiştir. Ferid Paşa Âyanın üye sayısının yeterli olmadığı noktasında direnmiştir, çünkü Meb'usan'ın tam sayısı 256 olmalıdır. Halbuki bir çok çevrelerden meb'uslar gelememiş ve seçim yapılamamıştır. Kanunu Esasi Âyan'ın mevcudunu Meb'usan'ın 2/3'si olarak kabul ettiğine göre bu sayı 85 olmalıdır. Oysa, halen 59'dur ve 26 üyesi de eksiktir. Tartışma zaman zaman alevlenmiş ve Mahmud Paşa ulusal hareketle ilgili olmakla[31] itham ve bir müddet sonra tevkif edilmiştir.

b - Muhafazakâr Ayan: Padişah tarafından "kaydı hayat şartiyle mansup" bir Meclisin Anadolu hareketi karşısındaki tutumu hakkında son Osmanlı Âyanı muhakkak ki canlı bir örnektir. 1876'dan beri azledilmemiş ve Meclisi Meb'usan'sız yaşamış, Meb'usan'ın kesintili hayatına karşılık kırk dört sene (1876-1920) muhafaza edilmiş olan Âyan üyelerinin bü-

yük çoğunluğu, bu Meclisin geleneklerine sadakatle Padişah ve Damad Ferid Paşa hükümetlerinin yanında destekleyici rollerini devam etmişler, devrimci tez karşısında Âyan gelenekçi görüşlerin sığınağı olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nun tamamen lafta ve harabe halinde bulunmasına ve yapısında hiç bir kalkınma gücü kalmamış olmasına rağmen, Âyan Müdafaai Hukuk hareketini kat'iyyen benimsememiştir; bazı üyelerinin bu harekete eğilim göstermeleri ise ona atfedilecek bir görüşü ifade etmekten uzaktır. Meclisi Âyan aynı zamanda sür'atle değişen olaylar karşısında hareketsiz kalmıştır. Bu durum Keçecizade İzzet Fuad Paşa'nın bir takriri görüşülürken açıkça belirtilmiştir: Âyan üyelerinin ülke sorunlarını "sabahleyin gazetelerden yabancılar gibi okudukları", kurtuluş için gerekli önlemlerin alınmasına fiilen katılmaları gerektiği söylenmiştir[32].

İstanbul'un işgaline beş gün kala bir çırpınma ruh haleti içinde değinilen sorunlar bütün Âyan Meclisini ilgilendirmekle beraber sonuçsuz kalmıştır. Hükümet, henüz oluştuğu için gerekli açıklamaları da yapamamıştır. Gizli felaket haberleri karşısında, Âyan'ın bundan habersiz olmasını Rıza Tevfik Bey kendine özgü üslûbuyla belirtmiştir[33]. Fakat görüşmeler yine bir sonuca bağlanamamış, aksine, Âyan'ın ülkenin geleceği bakımından ne kadar önemsiz bir rol oynadığı ve gelişmelere sağır kaldığı bu suretle bir kere daha ortaya çıkmıştır.

Âyan'ın işgaller karşısında, Mebu'san derecesinde heyecan ve tepki göstermediği gelenekçi görüşte direnmesinden kaynaklamıştır. Anadolu hareketine muhalefeti ile tanınmış ve bu hareketi "âsi" olarak ilan etmiş Damad Ferid Paşa'nın, bir Âyan üyesi sıfatıyla, Arizai Cevabiye görüşmeleri sırasındaki sözleri bu özelliği yansıtmış, galiplere boyun eğen gelenekçi görüşün tanımını yapmıştır: Mağlûp kavimlerin, mütareke veya sulh yapılırken galibin arzusuna boyun eğmesi zarureti dünya kadar eski bir insanlık kanunudur[34]. İtidal ile hareket lazımdır. Bütün hükümet kuvvetleri payitahtta temerküz etmelidir[35]. Ancak bu suretle sulh konferansına davet olunacak Osmanlı murahhaslarına bir müzakere zemini hazırlanmış olabilir[36].

MÜDAFAAİ HUKUK ÖRGÜTÜNÜN OSMANLI PARLAMENTOSU ÜZERİNDEKİ BASKISI

Anadolu ve Rumeli Müdafaai Hukuk Cemiyetinin Anadolu ve Trakya'da kök salmış olan şubeleri Âyan ve Meb'usan Meclislerinin bazı hareketleri karşısında tepkilerini düzenli biçimde bildirmişler ve bu suretle hükümet politikası üzerinde etkili olmuşlardır.

Müdafaai Hukuk örgütünün Meb'usan Meclisi'ne yağdırdığı telgraflar[37] bilhassa üç nokta üzerinde toplanmıştır: işe başlama dolayısıyle tebrikler, işgalleri red ve aynlıkları protesto, Ali Rıza Paşa kabinesinden sonra Anadolu hareketine anlayış gösterecek bir hükümetin oluşturulması. Böylece, Parlamento ile devrimci güç arasında sürekli bir bağlantı sağlanmış olmakta idi.

Kürtlük davasının reddi

Vatan bölünmezliğini dile getiren, ayrılık iddialar ile işgallerin haksızlığını vurgulayan protesto telgraflarında özellikle Kürtlük davasının parçalayıcılığı reddedilmiştir. Şerif Paşa'nın Paris'te Ermeni Başbakanı Boğos Nubar Paşa ile anlaşarak ortak bir Kürt-Ermeni devleti kuracakları haberi gerek Âyan gerekse Meb'usan'da reddedilmiş ve ülkenin her tarafından bu hususu protesto eden telgraflar alınmıştır[38].

Bu sorun, Meb'usan ve Âyan arasındaki çatışmalardan birini doğurmuştur. Âyan'dan Seyyid Abdülkadir'in Şerif Boğos Nubar anlaşmasını onaylar nitelikteki beyanatının Journal d'Orient gazetesinde çıkması dolayısıyle, beyanatın Kanunu Esasi'ye aykırı olduğu ve Âyan âzalığından iskatı gerektirdiği hakkında karar alınmasının Âyan'a bildirilmesi için verilen önergeler üzerine, Seyyid Abdülkadir bu tarz beyanatta bulunmadığını ve yayının doğru olmadığını açıklamış ve sorun bu şekilde kapanmıştır[39].

Ayrılık ve İşgallerin reddi

Memleket parçalarının Türk ülkesinden ayrılacağına dair duyulan en ufak haber derhal büyük yankılar uyandırmış ve çevre halkı bu duygularını Mebusan ve Âyan Meclislerine bildirmişlerdir: Trakya, Adana bölgelerinin, Ardahan, Oltu, Çıldır, Akbaba, Kağızman, Zaroşan, Sarıkamış, Sürekel, Kars halkının bu yoldaki telgrafları bilhassa belirtilmelidir. Yine işgallerin reddi de aynı anlamı taşımaktadır[40].

Yeni bir hükümet oluşturulması isteği

Ali Rıza Paşa hükümetinin istifası üzerine, yeni kurulacak hükümetin ulusun fedakârlığını temsil ve Meclisin güvenini kazanabilecek kişilerden oluşması konusunda çok etkili telgraflar çekilmiştir. Bu arada Heyeti Temsiliye'nin telgrafı, Müdafaai Hukuk'un istediği hükümetin vasıflarını belirtmekte ve Mustafa Kemal Paşa Meclisi Meb'usana direktif vermektedir: İtilâf Devletlerinin baskısı sonucunda Ali Rıza Paşa hükümetinin istifası ve yeni bir hükümet buhranının doğmuş olması üzüntü ve heyecanla karşılanmıştır: "Aydın cephesinde mübarek vatanı istila etmek isteyen düşmanla Kuvayı Milliye çarpışmakta ve her karış toprağa sadık ve fedakâr evlatlarının naaşlarını defnetmektedirler. Hiç bir kuvvet, hiç bir salâhiyet tarihin emrettiği bu vazifeden milleti men edemeyecektir." Ulus ancak güvenine dayanan, ulusal amaçları tam anlamıyla doyurabilecek bir Vekiller Heyetinin kurulmasını beklemektedir. Padişah Meb'usan Meclisinin çoğunluk grubunda yoğunlaşan amaç ve eğilimlerine yakınlık göstermelidir. Ulusal vicdanı tatmin edemeyecek bir Hükümet Reisine millet "hiç bir dakika tahammül edemez", böyle bir durum gerçekleştiği takdirde Osmanlı tarihinde görülmemiş ve beklenmedik olaylarla karşılaşılabilir. Heyeti Temsiliyenin 4 Mart 1920 tarihli (İstanbul'un işgalinden on iki gün evvel) telgraflarını, teşkilat da aynı üslupla desteklemiş ve bu suretle Anado-

lu'nun İstanbul Hükümeti üzerindeki etki ve baskısı artmıştır[41]. Padişahın Meclisin dağılmasından önce Damad Fenid Paşa'yı Sadarete getirememiş olması, Ali Rıza Paşa hükümetini izleyen Salih Paşa hükümetinin bir geçiş fasılasını temsil etmesi bu etkiye bağlanabilir.

MECLİSİ MEB'USANIN İŞGAL KUVVETLERİ TARAFINDAN BASILMASI VE TOPLANTILARIN ERTELENMESİ

Anadolu ile doğrudan doğruya fikri ve fiili beraberliğini kanıtlayan Meb'usan Meclisinin, galip devletlerin gözü önünde bağımsız bir Devlet Parlamentosu gibi hareket etmesi endişe doğurmakta gecikmemiştir. Ayan'ın muhafazakârlığına karşın, Misak-ı Milli Beyannamesi Meb'usan tarafından, tek başına hazırlanarak kabul ve ilan edilmiştir. Böyle bir kuvvetten kurtulmak ve içindeki Müdafaai Hukukçu liderleri bir arada yakalamak hesaplı bir hareket sayılmıştır.

İstanbul'un işgali ve Meb'usan Meclisinin Basılması

İstanbul 16 Mart 1920'de işgal edilmiştir. "İşgal Kuvvetleri" imzalı resmi tebliğ Birinci Dünya Savaşı'ndan önce başlamış olan Rus-İngiliz-Fransız, gizli anlaşmalarının uslubuyla yazılmıştı: İttihad ve Terakki "her nasılsa" beş buçuk sene evvel Osmanlı ülkelerinin geleceğine hâkim olmuş. Alman telkinlerine kapılarak "Osmanlı devlet ve milletini" savaşa sokmuştur. Bilinen yenilgiden sonra İtilâf Devletlerine bir görev düşmüştür. **Eski Osmanlı ülkesinde yaşayan bütün ahalinin cins ve mezhep ayrılığına bakılmaksızın müstakbel saadetlerini, gelişmelerini, sosyal ve ekonomik refahlarını sağlayacak bir barışın temellerini atmak**. Sulh konferansı bu ödev ile uğraşırken, kaçak İttihâd ve Terakki erkânının fikirlerini devam ettiren bazı kişiler "Milli Teşkilât", gibi takma bir isimle bir tertibe başvurmuşlar ve Padişahla Hükûmet Merkezinin emirlerini hiçe saymışlardır[42].

Aynı gün işgal kuvvetleri Meclisi sarmışlar, İngiliz müfrezesi kumandanından istenilen belge alındıktan sonra mebuslardan bir kısmı tevkif ve ertesi gün Malta adasına gönderilmişlerdir.

Meb'usanın son toplantısı ve protestosu

Meb'usan son toplantısını 18 Mart 1920'de yapmıştır. Gündemdeki sorunların konuşulmasından sonra, bir önerge dolayısıyle kürsüye gelen Sinop meb'usu Dr. Rıza Nur Bey son sözleri söylemiştir: Hiç bir sebep yokken İstanbul işgal altına girmiştir. Meb'uslardan bir kısmı işgal kuvvetleri tarafından zorla tevkif edilmişlerdir. Bu hal Anayasa ve insan haklarına tamamen aykırıdır. Kayıtsız şartsız fikir ve vicdan özgürlüğüne sahip olmayan bir Meb'usan

Meclisi'nin serbestçe karar alması mümkün olamayacağından "milletvekillerinin masuniyetine karşı ika edilen bu tecavüzü protesto ediyoruz. Bu protestonun bütün dünya Teşrii Meclislerine ve bilcümle Parlamentoların annesi olan Britanya Parlamentosuna ve bu tertip tarihi vak'alara defalarca sahne olmuş olan Fransız ve İtalyan Parlamentolarına duyurulmasını dileriz. Bugün deruhte ettiğimiz milli vazifeyi ifaya ancak bu derece kaniiz"[43].

Takdir oya konmuş ve oybirliği ile kabul edilmiştir[44]. Güven duygusunu kaybetmiş bir Meclisin Anadolu'da toplanması için artık ortam hazırdı.

Toplantıların ertelenmesi kararı karşısında Âyan'ın durumu

Meb'usan'ın kararı Âyan'a 21. içtimaında (20 Mart 1920) bildirilmiştir. Karar hakkındaki tartışmalarda, Âyan Anadolu ile Padişah hükümeti arasında, hükümetin tarafını gelenekçi görüşüne uygun olarak, tutmuştur. Âyan üyeleri tevkif edilmiştir. Ve son Osmanlı Âyanı Meb'usan'ın in'ikadları tehir kararından (18 Mart 1920) sonra beş toplantı yaparak, 24. içtimaında Reis Tevfik Paşa'nın şu sözleriyle faaliyetine son vermiştir: "Bundan başka müzakere edecek bir şeyimiz yoktur. İş olduğu vakit içtima ederiz. Celseye hitam veriyorum[45]. Aslında bu sözler bir daha toplanmamak üzere verilmiş kararın bütün yükünü taşıyordu. Altı yüz yıllık Osmanlı saltanatının 1876'dan beri devam eden bu organı 5 Nisan 1920'de varlığına fiilen son vermiş oluyordu.

HEYETİ TEMSİLİYE'NİN CEVABI

İlk Önlemler

Olayların gelişmesini isabetle hesaplayan ve haber alan Ankara derhal gerekli tepkiyi göstermiştir. Durum önce bütün mülki teşkilâta bildirilmiş, bunu İtilâf Devletlerine gönderilen protesto izlemiştir. Yerel Müdafaai Hukuk Heyetleri'nin mitingleri telgraflarla başkente bildirilmiştir. Müdafaai Hukuk Teşkilatına göre, İstanbul'un işgali İmparatorluğun hayatına son vermişti. Şu halde yeni bir Devlet kurmak mücadelesi başlıyordu ve "... Türk milleti medeni kabiliyetlerinin, hayat hakkı ve istiklâlinin ve bütün istikbalinin müdafaasına çağınlmıştı."[47]. Durum ayrıca bir beyanname ile bütün İslam âlemine bildirilmiştir. Heyeti Temsiliye derhal idari ve askeri önlemler alınmasını emretmiştir.

Seçim bildirisi

Müdafaai Hukuk'un yürütme organı ve Anadolu'nun fiili hükümeti olan Heyeti Temsiliyenin en önemli hareketi 19 Mart 1920 tarihli "intihabat tebliği" olmuştur. Artık Meb'usan Meclisi'nin İstanbul'da toplanmasına imkân kalmamıştı. Şu halde Anadolu'nun emin bir yerinde, Anka-

ra'da İhtilâl kuruculuğu yetkisine (salâhiyeti fevkaladeye) sahip bir Meclis'in kurulması zorunlu idi. İntihap tebliği yeni bir genel seçim yapılmasını, bazı koşullara bağlayarak, kararlaştırmış ve Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin oluşumuna bazı özellikler katmıştır[48].

Böylelikle Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin temelleri atılmıştır. Yer yer örgütlenen Müdafaai Hukuk ırmaklan, Sivas Kongresi kanalıyla Büyük Meclis'e aktılmış ve Müdafaai Hukuk hareketinin birinci safhası tamamlanmıştır[49]. Bu suretle Anadolu hareketi fiililikten kurtulmuş, yasal bir organa sahip olmuştur. 23 Nisan 1920'de toplanmış olan Türkiye Büyük Millet Meclisi bir Türk "Convention"u olmuş ve Meclis Hükümeti sistemini de kurmuştur.

MEB'USANIN FESHİ

19 Mart tarihli "İntihabat Tebliği" yayınlandığı sırada Ayan son görüşmelerini yapmaktaydı, Salih Paşa hükümeti yerini tekrar ve dördüncü Damad Ferid Paşa hükümetine bırakmıştı (5 Nisan 1920)[50]. Aynı gün Alemdar gazetesi, büyük puntolarla şu haberi yaymıştır: "Hükümet teşekkül etti Kuvayı Milliye âsidir". İstanbul Hükümeti artık milli harekete karşı cephesini kat'iyetle belirlemişti. Bundan böyle İstanbul, işgal kuvvetleriyle birleşerek Ankara'ya bir düşman muamelesi yapacaktır. Dördüncü Damad Ferid Paşa hükümeti ilk icraatından olmak üzere, Ankara'da toplanacağı ilan edilen Meclisi, gayn meşru saydırmak amacı ile Meb'usan'ı fesih iradesini yayınlamıştır (11 Nisan 1920)[51]. İradenin hedefi, in'ikadlan tehir ile daha emin bir yerde toplanmak imkânını saklı tutmuş olan Meclis hareketini önlemek, orada meşru bir Meclisin bulunmadığını, toplanacak meclisin ise fiili olduğunu ilan etmekti.

Bütün bu olaylar bize Osmanlı İmparatorluğu'nun Anayasa kurumlannın işleme kabiliyetlerini göstermiştir. Yeni bir Devlet bunlarla kurulabilir miydi? Bu kurumlar harabesi eski bir devlete bir hukuk düzeni vücuda getirmek ödevi ile karşılaştığı zaman bu sorulara cevap aramak zorunda kalmıştır. 1908'den beri iç ve dış olaylann baskısı altında Meşrutiyet rejiminin hukuk sistemi kurulamamış, gelenekleri oluşamamıştır. 1920 Nisanı'ndan itibaren, Türkiye Büyük Millet Meclisi bir taraftan Bağımsızlık Savaşını idare ederken bir taraftan da yeni, ulusal ve bağımsız bir Devletin temellerini atmıştır.

NOTLAR:

1. Bu devletin özeiiikleri arasında tek hakimiyetii basit Deviet olması ve kuruluşu gereği milli hâkimiyet ilkesine dayanması özellikle vurgulanabiilr. Bu özellikler yeni kurulacak Devletin, Osmanlı Imparatorluğu'na benzemedlğini göstermektedirler.
2. Türkiye'nin anayasa gelişmeleri incelenirken bu safhanın, gelişme zincirinin bir halkası olması bakımından, gözönüne alınmaması imkânsızdır. Biz aynı zamanda konuyu Türk Devrim Tarihi bakımından da incelenmekıe, sayın hocamız Ord. Prof. Muammer Raşit Seviğ'in faal bir ilmi ve politik şahsiyet olarak katıldığı bu devre olaylannı belirtmeye çalıştık.

3. Daha önceki genel seçimler: **1876, 1877, 1908. 1912** ve **1914 tarihlerinde** yapılmıştır. Bu seçime de öncekiler gibi iki dereceli ve nlsbl çoğunluk esasına göre ve 9 Ekim 1919 tarihli Intihap Kararnamesinden sonra Aralık ayında başlanmıştır. (Tarlk, No. 77, 8 Teşrinivvel, 13351919. s. 1). Bu konuda şu makalemize bk: Türkiye tarihinde seçimler, (Cumhuriyet 18.2.1964).
4. Bir fikir vermek üzere denebllir ki, Istanbul'da Alemdar, Peyam Sabah,' Mes'uliyet gazeteleri, meselA Mudumu'da Kürsii Mlliet, Kastamonuda Zafer Gazeteleri Anadolu hareketine muhalif olanlann seslerini duyurmuşlardır. Seçimi iyi karşılayan ve Anadolu'yu destekleyen gazeteler arasında Akşam, Tarlk, Ifham, EfkArı Umumive sayılabilir.
5. Ek. **Türklye'de Sıyası Partiler**, s. 775776.
6. Tank (1919, No. 81, s. 1).
7. Tamimi metni için bk. Alemdar (1336, No. 433.2722 s. 3).
8. Bu örgütlerin adları: Sosyal Demokrat Fırkası, Vahdeti Mllıiye Heyeti, Kürdistan Teaii Cemiyeti. İngiliz Muhipler Cemiyeti SUlhü SelAmeti Osmanlye Fırkası. Trabzon ve Havalisi Ademi Merkeziyet Cemiyeti, Nigeht,an Cemiyeti Askenlyesi, Radikal Avam Fırkası. Daha fazla bilgi için bkz. T.Z. Tunaya:**Türkiye'de politik Partiler**, s. 399403, 452.
9. Bu örgütlerin adları: Teceddüt Fırkası, Osmanlı Mesai Fırkası, Milli Ahrar Türkiye İşçi ve Çiftçi Fırkası. Ahali İktisat Fırkası, Milli Türk Fırkası, Osmanlı Sosyalist Fırkası. Daha sonra politik parti haline gelen Osmanlı Çiftçiler Cemiyeti, hattâ Mühendisler Cemiyeti de aday göstermişlerdir. Bu arada "Göz Tabibi Esat Paşa"nın liderliğl altında fırkalar arası bir topluluk olarak kurulmuş olan "Milli Kongre" gerek Müdafaai Hukukçu'lar, gerekse Muhafazakarlar tarafından ortak bir endişe ile karşılanmış, fakat örgütün Anadoluyu desteklediği anlaşılmıştır. Daha fazla bilgi için bk: T.Z. Tunaya: **Aynı Eser**. s. 399-471.
10. Su örgüt hakkında daha fazla bilgi için bk: T.Z. Tunaya : **Aynı eser**, s. 509-520.
11. Milli Türk Fırkası adayı Dr. Adnan (Adıvar) Osmanlı Mesai Fırkası **adayı** Numan Usta'dır.
12. Alemdar (20 Aralık 1919 s. 2).
13. Alemdar ve Peyam Sabah gazetelerinde bu yolda haber ve makaleiere rastlanmaktadır. örneğin, Tahirüi Mevlevi'nin Sivas'ın mı, Izmir'in mi? başlıklı yazısından: ... Fakat Sivas'ın her emir ve arzusu her kanunun fevkinde olduğunu israbediyor. Fazla söz söylemeye hacet yok. Allah bu milletin encamını hayretsin. Amln. (Alemdar, 1336, No. 4332722, S. 2).
14. Il Istanbul mebusu: Hâmit Selâhattin. Celâlettin Arif, Resal Hikmet. Dr. Adnan (Milli Türk Fırkası adayı). Numan Usta (Osmanlı Mesai Fırkası adayı). Muhtar Lutft Fikri. Mişon Ventura Hasan Ferlt Beyler: KAâmil Efendi.
15. Çanakkale Mevkii Müstahkem Kumandanı (Gaiataii) Miralay Şevket ve Karakol Cemiyeti Reisi Vasıl (Kara) eylerln M. Kemal Paşaya yaptıkları teklife hk. <Gazi Mustafa Kemal: Nutuk. Vesika No. 180. 1927 baskısı).
16. Meclisi Meb'usaıı Zabıt Ceridesl. Dördunculu Oevrei intihabiye. içtimai fevkalAde, s. 24. 148151, 172.
17. Meb'usanın 3. in'ikad4nda bu gibi hususlar görüşülmüştür. Ozellikie Sivas'ın Yenihan kazasında '.reyierin sandığa konulmayaral< bir zarf içine konulmuş olmaları intihaba suistimai karıştırılması. sayiimamıştır. Ankaraın Keskin kazasında Kaymakamın baskı yaptığı sayı, istenilen kimselerin zaten seçilmemiş olmaları nedeniyle gözönüne alınmamıştır. Yine Maraş ve Içel meb'uslarına ait mazbataiarda bu görüşle kabul edilmiştir. (Meclisi Meb'usan **Zabıt Cerldesi**, zikrediimiştir.)
18. **Meclisi** Meb'usan **Zabıt Ceridesi**, zikredilmiştir. s. 148.

19. Ankara'nın bu hususiaki fikirleri için bk. Gazi Mustafa Kemal: **Nutuk** 1927 baskısı, Vesika No. 217, s. 215: Vesika No. 227, s. 232: Vesika No. 234,s. 238: Vesika No. 236, 5. 240241; Vesika No. 238, s. 241 242.
20. Alemdar, 1920 No. 4192719, 4202720, 4492749.
21. Bu grup hakkındaki bilgilerimizi Sayın Rauf Orbay'la yaptığımız konuşmaya borçluyuz.
22. Başlangıçta Mustafa Kemal Paşa'nın Meclis Başkanı olmam akımı kuwetliydi. Bu hususta daha fazla ayrıntı için bkz. Gazi Mustafa Kemal **Aynı Eser**, Veslka No. 280 ve 231. s. 232236,
23. Sivas Mebusu Rauf Bey (Orbay), özellikle işgalierin reddi konusunda liderlik etmiştir. Söz konusu edildiği her zaman genel bir heyecan ve protesto havası yaratan işgaller hakkında Niğde Meb'usu Ata Bey'in Maraş Antep, Urfa mezalimine dair verdiği önerge de belirtilmeiidir (**Meclisi Meb'usan Zabıt Cerldesl**, s. 62, 79150). Bu konuda CelAl Nuri ve Şakir (Kesebir) Beyler'in Gelibolu olayları ve Malatya'ya sevkedilenlere dair önergeiert de işarete değer (Aynı Eser. s. 101, 175).
24. Geçiş devresinin cidden dikkati çeken bir örneğine bürada rastlamaktayız. Gerçekten Mebusannn çıkaramadığı bu kanun Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 1 numaralı ve 24 Nisan 1920 talihli kanunu olacaktır.
25. 10 meb'ustan hükümete 104 güven oyu verilmiştir (**Meclisi Meb'usan Zabıt Ceridesi** s. 70).
26. Şeref Bey'in önergesi: Ahdi Milli'nin partAmentolara ve umum matbuata tebiiğini ve tercihan müzakeresini teklif eylerim. Şeref Bey açıklamalarını şöyle bitirmiştir: "Biz hiç bir şey istemiyoruz; ancak hakkı sarthimizi istiyoruz. En tabii, en bedihi hakkımız olan yaşamak hakkının bizden nez'edilmesini Cenabı Hak takdir etmemiştir. Onun için peymanı milli olmak üzere bütün Meclisi Mebusanı teşkil eden umum rüfekayı muhtereminin meydana getirdikleri peymarıı mililyi şimdi okuyacağım ve bunun bütün muztartp beşeriyete bir yevmi huzur vermek için bu cidali mühimmi meydana getiren ve nihayet gailplerin neticede insanları çiğnemek ve esir yaşatmak istemediklerini ilAn eden bütün Avrupa Düveii mütemeddlnesi pai'lArfleiltoiai'ırıa tebllğini teklif ediyorum. (Bravo sesleri ve alkışlar)." (**Meclisi Meb'usaıı Zaflıt Ceddesl**, s. 115).
27 Metni Ek Belgeler kısmında verilmiştir. Bk.. s. 202. Misakı Milli metninin Anadolu'dan gönderildiğine dair Hamdullah Suphi bize bilgi vermektedir. 22 Ocak 1920 tarihli gizli ceisedeki beyanatına şu sözlerle başlamıştır: "Arkadaşlar. Mustafa Kemal Paşa Hazretlerlnin bize gönderdikleri Misaki Milli metnini Hüsrev Beyefendi bize okudular..." (**Dağ Yolu**, Birinci Kitap, s. 243, Ankara 1928). Maalesef bu metin ile Meclisin kabul ettiği metin arasındaki farkları tespit etmek imkAnını buiamadık.
28. 15. in'ikadda kabul edilen maddenin metni:

    "Maddei Müstakiie Harbi Umumi'yi tevlit eden buhranlardan başlayarak Meclisin küşadına kadar harbe iştirak ve harbi sevkü idarede ve alelümum politikai dahiliye ve harirayı intaç eden heyeti vükeiA ile müşariklerinin mes'uliyetlerini taharri, takip ve teczie sureti katiye'de vükelA ile müşarikerinin mesuliyetlerini otaharrl, takip ve teczie sureti katiyede matiubumuzdur. 29 KAnunusani 1336." (**Meclisi Meb'usan Zabıt Ceridesi**, s. 331).
29. Değişik Kanunu Esaslnln (1909). Heyeti çyan'a ilişkin 6064. maddelerine bakiimalıdır.
30. Su suretle Ayan üyeliğine seçiienier: Şeyhüiislam Mustafa Sabri Efendi, Rıza Tevfik Bey, eski Konya Meb'usu ZeyneiAbidin Efendi ve Vasfl Efendiler. Babanzade Ahmet Naim Bey, Maliye Nazırı Tevfik Bey. Kostaki Vayani Efendi, Keçecizade Izzet Fuat Paşa, Darülhikme Reisi Mustafa Asım Efendi Şürayı Devlet Reisi HAdi Paşa, Dahiiiye NAzırı Adil Bey (**Meclisi Âyan Zabıt Ceridesl**, 4. Devrei intihabiye, 1. Senei içtimaiye, s. 2).

31. Meclisi Âyan Zabıt Cerldesi, 4. Devrei İntihabiye 1. Senei içtimaiye, s. 25.

32. 8 Mart 1920 tarihli I<eçeci Izzet Fuad Paşa'nın önergesinden: ~Muharebeden çıkmak sıraiarındaki hatalar girmektekileri geçmesinl Bu zaman tecrübe zamanı değil: Memleket artık şu zatın, bu zatın tecrübe plAnçası olacek bir ha~de değildir, Eiyevm ameliyat masasında bulunuyoruz. Böyle cerrahi bir vaziyette tedbirlere müracaat etmeii. Tababet sıraları da geçti. Yeni gelen kablna kattl tedbirler Ittihaz etmezse gelenin gidenden daha muvaffaktyetsiz olacağı derkArdır. Zira adamlar geçiyor: hatalar duruyor. Bugün vatanımız nim tedblrierle eski halden de vahim bir devreye girebillr. (**Meclisi Ayan Zabıt Ceridesl**, zlkredllmiştir. s. 132, 137. 140).

33. "... Arıiiyorum ki iyi arı.4ılmıyor. Gayet kaba Türkçe olarak söyleyeyim: Biz Beyoğiu'ndaki Hıristiyan bakkallardan bir takım haberler alıyoruz. Maksadımız o haberleri onlardan alacağımıza Hükümet gelsin bize doğrusunu söyiesin demektir..." (**Meclisi Ay.ıı Zabıt Ceridesi**, s. 140>.

34. Devrimci ve Müdafai Hukukçu bir organ sıfatiyie Türkiye Büyük Mlilet Meclisi bu tarz iddiaları enerjik ve sistemli bir şekilde reddetmiştlr (Bk. **TBMM Zabıt Ceridesl**, 0. **1**, s. 34).

35. Bu iddia Anadolu'daki her türlü fiili direniş hareketlerinden bir meclis teşkilinden vazgeçilmesi sonucuna varıyordu. Bu bakımdan devrlmci görüşlere tamamen muhalifi.

36. Beyanatın devamı için bk. Meclisi Ayan Zabıt Cerldeal, zlkredllmlş*lr, s. 140.

37, 38. Meb'usan ve Ayar, Meclisierlne telgraf çeken Müdataal Hukuk şubelerinin listesi ve teigrafların metinlerl Için bkz. Meclisi Meb'usan Zabıt Ceridesi, zikredilmlştlr, s. 155, 188, 229, 230, 242, 254 ve. müt. Meclisi Ayan Zabıt Cerldesi, zlkredllmiştir, s. 1012. Sözü geçşn şubelere bazı kadın derneklerinin telgraflan da hAva edilmelidir : Amasya Anadolu Kadınları Müdalaal Hukuk Cemiyeti, Asri Kadınlar Cemiyeti, Bunlara ayrıca bazı cemiyetlerin telgrafları (Müdafaai Vatan Cemiyeti, Trakya Cemiyeti) ve bazı kişilerin teigrallaıı (Demirci Efe) da katı'ıaiidır. **Meclisi Meb'usan Zabıt Ceridesi**, zlkredllmiştir. s. 161. 242).

39. **Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesl**, zlkredllmlştlr. s. 81, 155, 164165.

40. **Aynı Eser**, s. 229, 230.

41. **Aynı Eser**, s. 251, 253.

42. General H.F. Wilson imzalı tebliğ ve işgale alt diğer belgeler hakkında bkz. **Alemdar**, 1 Mart 1920. Ayrıca bkz. Gazi M. Kemal, **Nutuk** 1927 baskısı, s. 299.

43. Dr. Rıza Nur sözlerini şöyle tamamlamıştır: "BU sebepiere btnaen verdiğimiz bir takrlr ile bir tekllfte bulunuyoruz. Bu takririmizi milli bir vesika olarak tarihe tevdl ediyoruz, (**Meclisi Meb'usan Zabıt Ceridesi**, s. 278).

44. Metni icin bkz s. 203204.

45. 20 Mart 1920 toplantısında Vasfl Efendi'nin sözlerinden: ..~u tatil değil, tecil değil, temdit değil fesih de değil.., vAki olan takibatı protesto etmek ve nümayiş yapmak şeklinde oluyor aşka mAnası yok," Rıza Tevfik Bey'in söz'erinden: .'... Malümu Aliniz Meclisi Meb'usan açılsın diye Kuvayı Milliye kıyameti kopardı... Meclisten bekienilen vazlfe asıl böyle mühim ve buhranlı ve Meclis'in tasvibi ile görülecek zamanlarda Meclisin huzurudur... Buna da bir vesile buluyorlar. Güya burada hürriyet yokmuş. Bu doğru değildir. Eğer hürriyeti efkAr olmasaydı bunu Meclis'te söyleyemez ve bağıramazlardı.~ Hamdi Efendi'nin sözlerlnden: .'Lüzumsuz bir karardır... Insidadı müzakereden başka bir şey değildir.~ (**Meclisi Ayan Zabıt Ceridesl**, 5. 164).

46. Meclİsi Ayar, Zabıt Cerideel, 5. 189.

47. Bu veslkaların metlnieri için bk. Gazi M. Kemal, **Aynı Eser**, s. 299300.

48. Metni için bkz. s. 204206 Bu tebiiğle yeni bir genel seçim, bazı kayıt ve şartlara bağlı olarak yapılmıştır. 23 Nisan 1920'de Ankara'da toplanmış olan Türkiye Bü-

yük Millet Meclisi orjinal bir şekilde iki seçimle seçilmiş mebu'uslardan oluşmuştur: Istanbul'dan katılmış olan ve yeni seçilmiş olan rneb'uslar. Bu suretie tam sayı hayli kabank olmuştur. 1943 tarihinde TBMM tarafından yayınlanan, bu devreye ait isim Defterine göre birinci devredeki meb'us sayısı 337 olmalıdır, seçim çevresi sayısı ise 66 dır. 92 meb'us Istanbul Meb'usanından (Bunlardan 13 meb'us Malta'dan, 1 meb'us Yunanistandan gelmişlerdir>, geri kalan kısım zikredllen tebiiğe göre seçilmişlerdir. Böylece Birinci Devredeki meb'us sayısı 451 'e yükselmiştir. Fakat bu sayıdan istifa e~n, etmis sayılan, ölen ıskat edilen, meb'uslukları reddedi.,n veya tasdik edilmeyen ve birden fa~,d seçim çevresinden seçilmiş olan kimselerin çıkarılması gerekir. Ayrıntıiar Için bk. **TBMM İsim Defteri**, (**Ankara1943**). Bu karışık ve kabarık tam sayı üzerinedir ki, 5 Eylül 1336 (1920) tarihli Nisahı Müzakere Kanunu çıkarılmıştır.

49. Bu safha, TBMM'nin açılışına kadar sürmüştür. (19181920). Ikinci safha Cumhuriyetin ilAnlyla tamamlanmıştır (19201923). Bu konuda bkz. T.Z. Tunaya: **Türkiye'de politik Partiler**, s.427637.

50, 51. Bu hususiarda ilgili Hattı Hümayunların metinlerl için bkz. s. 206207.

* Bu bölüm Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük, Genişletilmiş Ikinci Baskı, (Ankara, Turhan Kitabevi, 1981), s,181-201'den yazarın izniyle alınmıştır.

TÜRKİYE'DE POLİTİK REJİMİN EVRİMİ ve YASAMA SİSTEMİ

ERSİN KALAYCIOĞLU

GİRİŞ

Türkiye'de politik temsil olgusu Cumhuriyet'in ilanından öncelere uzanan bir geçmişten kaynaklanan bir niteliktedir. II. Mahmud yönetimiyle birlikte başlayan ve Tanzimat'la (1839) hızlanan bir süreç olan kitlesel politika (*mass politics*), politik hayatta bireyin bir değer ve eylem birimi (*actor*) olarak çıkmasıyla birlikte oluşmaya başlamıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nda, aynı zamanda bir bireyselleşme (ferdileşme) ve enfüsileşme (öznelleşme) yüzyılı olan 19. yüzyıl boyunca (Tanpınar, 1982: 78-79; Fındıkoğlu, 1940: 645) kitleselleşen politikanın, 1850'lerden itibaren kendi kurumlarını oluşturmaya hız vermesiyle birlikte yerel meclislerin, kanunu esası (anayasa) ve bir İmparatorluk Meclis'inin kurulduğunu görüyoruz. Bu gelişmelerin 1877-1908 arasında bir süre durdurulmuş olması, yeraltında da olsa geniş çaplı kitle örgütlenmelerinin oluşmasını durduramamıştır (Tunaya, 1984: 20-23). 1908 sonrasındaki kısa süren özgürlük ve çoğulculuk ortamı ilk kez yasal politik partilerin kurulmasına fırsat tanırken, Meclisi Mebusan'ın da yeniden işlerlik kazandığını görmekteyiz. Böylece, kitlesel politik hayatın kurum ve süreçleri olan politik katılma, baskı grupları, politik partiler ve yasama meclislerinin olağanlık ve meşruluk kazanması söz konusu olmuştur. Bireyin kulluktan vatandaşlığa doğru evrim gösterdiği bu ortamda, vatandaş politik hayatın temel öğelerinden birisi haline gelirken, bireyle hükümet arasındaki ilişkiler de köklü bir biçimde değişmiştir. Yavaş yavaş ortaya çıkan rneşruti monarşi uygulaması, politik yönetim kültüründeki değişmeden hızlı olmuş, politik yönetimin meşruluk ve iktidar anlayışı Osmanlı İmparatorluğu sonuçlanana kadar geleneksel kalıbını korumayı sürdürmüştür (Tunaya, 1995: 217-29).

Milli Mücadele içinde başlayan yeni eğilimler, kitlesel politik hayatın temel niteliklerinde önemli bazı değişmelere yol açmaya devam etmiştir. Yabancı işgali kadar padişah ve İstanbul hükümetleriyle de mücadele etmek zorunda kalan Mustafa Kemal Atatürk liderliğindeki Müdafaai Milli üyeleri için politik yönetimin, iktidarın hakça ve adil olarak algılanması için temel oluşturacak, saltanatın kullandığı kalıplarla sınırlı olmayan yeni bir meşru-

luk temeli gerekli olmuştur. Bu temeli ulusal egemenlik olarak tanımlarken, hem saltanatın dayandığı politik egemenlik reddedilmiş. hem de çağdaş bir ulus-devlet oluşturmanın gereklerinden bir tanesi yerine getirilmiş olmaktaydı. Egemenliğin hiçbir kayıt ve koşula bağlanmaksızın ulusta olduğunu kabul ve ilan etmek suretiyle temsili hükümeti meşru politik yaşantının odağına yerleştiren Müdafaai Hukukçular, işgal edilen ve kapatılan Osmanlı Meclisi'nin yerine, ulusu temsilen yeni bir meclis kurmanın da yolunu açmış oldular. 23 Nisan 1920'de Ankara'da kurulan Büyük Millet Meclisi (BMM) politik iktidann meşruluğunun temelini oluşturan tek kurum ve düzenleme olarak hem ulusu temsil ederken, hem de Milli Mücadele boyunca tüm devlet işlevlerini yerine getiren politik erk odağı oldu. Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar devletle Özdeş olmaya devam eden BMM, Cumhuriyet'in kurulması ve 1924 Anayasası'nın kabul edilmesiyle birlikte de, politik iktidann meşruluk temelini oluşturma tekelini elinde bulunduran kurum olma özelliğini sürdürdü (Soysal, 1969:12-28).

Bu bildiride 1923 sonrasında, özellikle 1924 Anayasası ile birlikte olağanlaşan politik hayatta Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin (TBMM) bir politik organ olarak değişimini incelemeyi hedefliyoruz. Türkiye'deki politik hayat içinde TBMM'nin konumu, işlevleri ve etkinliği nasıl bir değişme izlemiştir? politik sistemde ve temsili demokrasinin işleyişinde TBMM'nin bir kurum olarak rolü ve etkisi nedir? Zaman içinde bu kurumsal yapı bir değişim göstermiş midir? Bu değişim nasıl bir içeriktedir? Gerek politik rejimle ilintisi, gerek seçmenin politik sistemle ilişkileri açısından kritik ve temel bir rol oynama durumunda bulunan bir kurum olarak TBMM'nin izlediği değişimi, yukanda sıralamış bulunduğum sorular aracılığıyla incelemek suretiyle genel bir değerlendirme yapmak mümkün olabilecektir kanısındayım.

POLİTİK REJİM KARŞISINDA YASAMA ve POLİTİK TEMSİL

Büyük Millet Meclisi (BMM) kuruluşu itibariyle Cumhuriyet'ten eski olan politik yapılanmızdan birisidir. Ancak, Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) sadece Cumhuriyet'ten üç yıl daha yaşlı olması nedeniyle değil, aynı zamanda 1921 Anayasası'nı yapması, Kurtuluş Savaşı dönemindeki politik erki elinde bulundurması ve nihayet Türkiye olgusunun ortaya çıkmasına ortam hazırlayan ulusal egemenlik ilkesini politik hayatta gerçekleştirmek üzere kurulan politik yapı olması dolayısıyla da çok özel bir niteliktedir. Böylece, TBMM köken itibariyle egemenliğin saltanattan alınarak halka mal edilmesi işlevini gören ve egemenliğin tamamen ulusa ait olduğu ilkesinin gereği olarak, ulus adına halk tarafından seçilerek meşruluklan tescil edilmiş olan temsilcileri aracılığıyla egemenliği kullanma tekelini elinde bulunduran kurumdur. Nitekim, 1921 ve 1924 anayasalanna göre de milleti meşru olarak yönetme hakkının (politik otoritenin) tekeli ve kaynağı, seçilmek suretiyle milleti temsil etme yetkisine sahip olan temsilciler heyetinden oluşan TBMM'ye aittir (Özbudun, 1921: 6; Soysal,

1969: 12-13). Bu açıdan bakıldığında TBMM sadece demokrasinin olmazsa olmaz kurumu değil, aynı zamanda Türk ulusal direnişinin de temel dayanağı, olmazsa olmaz koşulu konumundadır. Bu nedenledir ki, 1920-24 arasında BMM devlet olarak akla gelebilecek olan her türlü egemenlik tasarrufunu yapabilen tek yapıdır. Yürütme ve yargı onun birer komisyonu mahiyetindedir. Egemenlik tasarrufu sadece ve sadece BMM'ye aittir.

Bu devletle özdeşleşen yasama organı görüntüsü 1924 Anayasası rejimiyle birlikte, adeta Westminster modelini andıran bir espri içinde yürütme, yasama, yargı kuvvetleri arasında dengelenen bir güç dağılımına doğru değiştirilmiştir. İlke olarak TBMM'nin meşru egemenlik hakkını kullanma tekeli zedelenmemiş, ancak hükümet kuvvetleri ayrıştırılmış, kurulan Cumhuriyet Halk Fırkası/Partisi (CHP) ile özellikle yasama ve yürütme arasındaki ilişkiler sıkılaştırılarak, yasama çoğunluğuna egemen olan yürütme uygulamasına geçilmiştir. Doktrinde yasama, uygulamadaysa politik parti yönetimi tarafından denetlenen yasama çoğunluğuyla yürütme kuvveti aracılığıyla yürütmenin denetiminde bir uygulama yerleşmiştir. İki veya daha fazla partili bir bağlama taşınabilse Westminster modeli demokrasi uygulamasına dönüşebilecek olan bu yapı, 1925 ve 1930 yıllarında girişilen deneyler başarısız olunca, iki dünya savaşı arası dönemin esprisine uyarak bir tek parti yönetimi olarak sürmüştür. 1930 sonrasında İtalya ve Almanya'daki gelişmelerden de etkilenen politik ortam, etnik milliyetçilik özellikleri ağırlık taşıyan bir tek parti yönetimi özelliği göstermeye başlamıştır. Ancak, II. Dünya Savaşı sonrasında değişen uluslararası ilişkiler ve iç politika zorlamalarının da etkisiyle bir çok parti deneyimine daha geçilmiş ve bu kez uzun dönemli bir demokratikleşme süreci başlamıştır.

Kolayca tahmin edilebileceği gibi 1945 sonrasındaki demokrasi uygulaması Westminster modeli demokrasiyi esas almıştır. İki partinin ulusal oyların yüzde 80-90'ını ve meclis sandalyelerinin büyük çoğunluğunu paylaştığı bir yasama organı, serbest seçimler, tek parti ortamına göre özgürleşen basın hayatı ile 1950'lere başlayan Türkiye, bir çift parti sistemini hayata geçirmiş gibi gözükmüştür. Ancak, sınırsız yasama çoğunluğu erkine yol açan Westminster modeli uygulaması, meclis çoğunluğunun politik rejimin temel öğelerini sorgulamaya yönelmesinin de doğurduğu hassasiyetle, iktidar muhalefet ilişkilerini gererek, müthiş bir çatışma ve boğuşma ortamına doğru gelişmiştir. 1955 sonrasında ortaya çıkan iktisadi zorluklar ve 1957 seçimlerindeki kaybının da verdiği gerilimle muhalefete hoşgörüsü azalan iktidar, yasama çoğunluğu diktası altında bir tek partileşme eğilimine girmiştir. Bu durumda başlayan protesto eylemlerinin 1960 baharında ciddi boyutlara ulaşması sonucunda bir küçük subay darbesiyle ilk demokrasi deneyimine son verilirken, Westminster modelinden de ilk ciddi sapma 1961 Anayasası'yla gerçekleştirilmiştir.

Türkiye'nin, Osmanlı dönemi dahil en özgürlükçü anayasası olan 1961 Anayasası, yasama çoğunluğu diktasını demokrasinin en ciddi sorunu olarak görmüştür. İnsan hakları ve özgürlükleri koruma altına almayı seçmenin ve yasama çoğunluğunun değişen hissiyatına terketmek suretiyle tek

partileşme eğiliminin ortaya çıktığını gözlemleyen anayasa yapımcıları, bu kez hem yasama çoğunluğunu, hem de dolayısıyla yürütmeyi denetleyen politik partinin popülizme, keyfiliğe veya zorlamaya varan mutlak iktidarını, bağımsız yargı, anayasa mahkemesi ve özerk kurumlar aracılığıyla sınırlama ve dengelemeye çalışmışlardır. Anayasal ilkeler ve kurumsal sınırlamalarla meclis çoğunluklarının dengelenmesi ve sınırlanması demokratik bir uygulama olmasına karşın, Westminster modelinden kesin bir ayrılıştır. Türkiye'deki politik kültürün yasama çoğunluklarını denetleyen yürütmenin, yalnızca seçmenin oyuyla dengelenmesi suretiyle demokratik bir rejimi sürdürmeye elvermediği 1950'lerdeki gelişmeleri izleyenlerce görülmüştür. Dolayısıyla, Westminster modelinin saf tipinin Türkiye'deki koşullara uyum gösteremediği sonucuna varılarak, parlamenter yapı korunmak suretiyle yürütmenin dengelenmesi ve denetlenebilmesi için özerk kurumlar, Anayasa Mahkemesi ve bir üst meclis (Senato) gibi eklemeler yapılması yoluna gidilmiştir. Yargının mali ve idari yönden yürütmeden bağımsız olarak çalışması için gereken kapsamlı adımların atılması 1961 Anayasası ile sağlanmıştır. Türkiye'nin 1961-80 arasında kendine özgü bir bağımsız yargı kurumu geliştirdiği ve çalıştırabildiği de görülmüştür.

Ancak, 1961-80 dönemi çok partililikte yeni bir aşama haline gelirken, Türkiye politik özgürlükleri artan ölçüde kullanma ve dolayısıyla politik dernekleşme ve politik katılma yayılmasına sahne olmuştur. Olağandışı katılmada da çok hızlı ve çeşitlilik içeren bir artış demokratik rejim içinde kalınarak denetlenememiş ve 1971-73 arasında bir askeri vesayet olgusu daha yaşanmıştır. 1973 sonrasındaki koalisyon hükümetleri döneminde de petrol bunalımı, Kıbrıs Harekâtı ve onu izleyen ambargo nedeniyle ekonomi büyük bir zorluk içinde kalırken, olağandışı politik katılma artışı, bu kez de bir şiddet dalgası ve adeta bir iç savaş ortamına doğru gelişerek ülkeyi ciddi bir politik bunalıma sürüklemiştir. Bu bunalımın derinleşmesinde yasama organının cumhurbaşkanı seçimi nedeniyle dumura uğramış olmasının da katkısı olmuştur. 1979-80 dönemi azınlık hükümetinin cumhurbaşkanlığını İhsan Sabri Çağlayangil'in vekaletinde, çalışmayan bir yasama organı sayesinde denetimsiz bir etkinlik içinde faaliyette bulunma eğilimi, 12 Eylül 1980 darbesini önleyemediği gibi onun oluşmasına, bir anlamda da katkıda bulunmuştur.

1980-83 döneminde yeniden kaleme alınan anayasa, yürütme üzerinde dengeleme ve denetleme etkisi yapacak olan kurum ve kuralları büyük ölçüde azaltma yönünde adımlar atmıştır. Senato feshedilmiş, Anayasa Mahkemesi'nin yasaların esastan anayasaya aykırılığını ele alması engellenmiş, yargı idari ve mali olarak yine Adalet Bakanlığı'na bağlanmış, üniversitelerde olduğu gibi özerklikler ya kaldırılmış ya da Türkiye Radyo ve Televizyon kurumunda olduğu gibi çeşitli kısıtlamalar altına alınmıştır. Dernekleşme, partileşme, dernek ve partilerin çalışma alanları da ciddi birer biçimde koşul ve kısıtlarla daraltılarak politik katılmanın her türünü azaltan yürütmeye TBMM çoğunlukları dışında hiçbir etkin denetleme ve dengeleme sınırlaması getirme yen bir rejim oluşturulmuştur. Cumhurbaşkanlık kurumunun da yetkileri ge-

nişletilerek yürütmenin gücü arttınlmaya çalışılırken, yönetimde bir iki başlılık olgusunun temelleri de atılmıştır. 1982 Anayasası her haliyle yürütmeye tabi, hatta boyun eğen bir yasama organının karşısında sınırsız iktidar kullanmaya eğilimli, dolayısıyla "muktedir yürütme" oluşturma adına hükümette keyfiliği kurumsallaştırmaya yönelik bir rejim tasarımı ortaya çıkartmıştır.

Ancak, 1982 Anayasası'ndaki görüntü Westminster modeline 1961 Anayasasına oranla daha yakın olmakla birlikte, aşırı yetkileri olan cumhurbaşkanı, yürütmeyi denetleme araçlarını kullanmakta daha zorlanacak bir yasama organı yapısı, Anayasa Mahkemesi gibi kurumların mevcudiyeti açısından Westminster türü demokrasinin temel olguları ile bağdaşmayan bir niteliktedir. 1982 Anayasası'nın öngördüğü politik rejim yürütme egemenliğinde, onaylayıcı, boyun eğici yasama ve idari vesayet altında yargıdan oluşmaktadır. Bu nedenle, bu rejime **yürütme üstünlüğü modeli** adının uygun olacağını düşünmekteyim. Gerek işleyiş esprisi olarak, gerek pozitif hukuki içeriği (doktrini) itibariyle bu tür bir rejimin, *de jure* yasama üstünlüğü esasına göre temellendirilen ve çalışan Westminster modelinin işleyişine uzaktan yakından uymadığını ileri sürmek yerinde olacaktır. Türkiye'nin 1920'lerde başladığı Westminster modeli demokrasiye öykünen rejim arayışı 1982 Anayasası ile sona ermişe benzemektedir. Ancak, bu gelişme sadece Westminster modelinden değil, aynı zamanda demokrasinin hayata geçirilmesi için elzem olan, sınırlı hükümet (*limited government*), bağımsız yargı, hukuk devleti (*rule of law*) gibi demokrasinin ayrılmaz parçalarının da ihmal edilmesi anlamına gelmiştir.

Bu durumda yasama organının içinde faaliyet göstereceği politik rejimin kural ve işleyişinin 1920'lerden itibaren büyük bir değişme geçirdiğini görüyoruz. 1940'ların sonunda demokrasiye doğru yönelme ve 1950'lerdeki demokrasi uygulamasında esas alman Westminster modeli bir çoğunluk diktasıyla son bulmuştur. 1961'de Türkiye koşullarında çalıştırılmak için ciddi bir revizyona uğrayan Westminster modelinde, yasama üstünlüğü ilkesi çoğunluk diktasına yol açmayacak biçimde korunmaya çalışılmış, ancak demokrasinin çökmesi engellenememiştir. 1982'den itibaren bir Westminster modeli bir yürütme üstünlüğü modeline terk edilirken, de jure olarak bile yasama üstünlüğünün korunması endişesi ile hareket edilmemiştir. Türkiye, sırasıyla Westminster modeli, özerklik ve Anayasa Mahkemesi ile dengelenmiş yasama çoğunluğu modeli ve yürütme üstünlüğü modeli olarak adlandıracağımız üç rejim uygulamasıyla demokrasiyi hayata geçirmeye çalışmıştır. Bu değişikliklerin yasama organı ve onun kurumsallaşması üzerinde önemli etkileri olmaması olanaksızdır. Aşağıda, yasama organının bu gelişmeler içindeki değişimi ve kurumsal öğelerinin bu değişim içinde aldığı biçim incelenecektir.

KURUMSALLAŞMA VE YASAMA ORGANI

Kurumsallaşma, politika bilimciler arasında oldukça geniş kabul gören bir tanıma göre, "örgütler ve prosedürlerin değer ve istikrar kazanmasıy-

la oluşur" (Huntington, 1968: 12). Bu tanımdan yola çıkılarak, yasama organının da bir politik örgüt ve prosedürler manzumesi olduğunu kabul edecek olursak, o zaman onun değer ve istikrar kazanması yoluyla kurumsallaşabileceğini varsaymamız mümkündür. Bir örgüt veya prosedürün değer ve istikrar kazanmasından, asgari düzeyde anlaşılabilecek olan onun kesintisiz olarak varlığını sürdürmesi keyfiyetidir. Süreklilik ve değişen koşullara ayak uydurmak bir Örgütün en önemli değer ve istikrar göstergesidir. Ancak, kurumsallaşmayı basit bir biçimde durağanlığa indirgemek de olanaksızdır. Onun değerli olması, o örgütle ilişki içine girenlerin onu güvenilir ve desteklemeye değer olabilecek bir yapı olarak görmesini de gerektirir. Yasama organı seçmenler ve temsilcileri arasındaki politik temsil ilişkisi üzerine inşa edilen bir yapı olduğu için bu yapının kurumsallaşması demek, aynı zamanda onun seçmenin gözünde itimada şayan ve desteklemeye layık bir örgüt olması anlamını taşır.

Kurumsallaşmayla birlikte örgütlerin iç yapılan da istikrar ve belirginlik kazanmıştır. Burada kurumsal çerçeve içinde rol alan tüm mevki sahiplerinin hangi kurallara göre davranacaklannın belirlenmiş olmasını beklememiz söz konusudur. Kurum içi kurallar, giderek karmaşıklaşan bir roller ve yapılar manzumesinin nasıl işleyeceğini belirleyen içtüzük, teamül ve geleneklerle oluşturulan normlarla bezenirler.

Kurumsallaşma ilerledikçe kıdem gibi normlan bilmeyi kolaylaştıran olgulann önemi artmaya başlar. Kuruma yeni katılan üye sayısı azalır. Yeni üyeler belirli bir toplumsal öğrenme sürecinden geçerek kurumsal kurallan öğrenir. Kurumsal toplumsallaşma önem ve değer arz etmeye başlar. Yasama organı gibi tüm üyelerin de jure eşitliğine dayanan ortamlarda bu süreç daha zorludur. Ancak, özellikle kurumsallaşmış yasama meclislerinde bu tür bir toplumsallaşma sürecinin varlığı da saptanmıştır (Fenno, 1966: 58-68, 166; Polsby, 1971: 218; Matthews, 1985: 37-38).

Kurumsallaşan bir örgüt artık kimsenin varlık nedenini sorgulamayacağı, doğal olarak içinde bulunduğu sistemin bir parçası olarak algılanan, onsuz yapılması düşünülemeyen, çevresinin saygı itimat ve desteğine sahip olan, iç çalışma koşullan belirginlik kazanmış, dayanışma içinde çalışan bir yapı görüntüsünü kazanır. Böyle bir yapının uzun ömürlü olmasını beklemek de doğaldır. Ancak, bir anlamda kurumlann tekrarlanan ekonomik, toplumsal veya politik sorunlann bir kereliğine oluşturulmuş ve adeta kalıplaşmış, değişmez yanıtları olduklarını da unutmamak gerekir (Feibleman, 1956: 52, aktaran Lenski ve Lenski, 1974: 53). Bu tanım hem kurumsallaşan yapılann süreklilik kazanacaklannı bize ima eder, hem de temel toplumsal sorunlarda bir değişme olursa, onlan yanıtlayan kurumlann nasıl değişecek veya ortadan kalkabileceklerini de ifade etmektedir. Kurumsallaşan yapılann da değişime uğrayabileceklerini böylece kabul etmiş oluyoruz. Üstelik, onların değişen koşullara kendilerini uyarlama becerisi gösterebilmelerini kurumsallaşmanın bir diğer göstergesi olarak görmemiz gerektiğini de kabul etmemiz gerektiğini Huntington (1968: 13-17) da bize hatırlatmaktadır.

TÜRKİYE'DE YASAMANIN KURUMSALLAŞMASI GELİŞMELER VE SORUNLARI SÜREKLİLİK

Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 1920'den itibaren gösterdiği gelişmeyi göz önünde bulunduracak olursak, göze ilk çarpacak olan husus 1960-61 ve 1980-83 dönemlerinde iki kez tam anlamıyla çalışmalarının durdurulmuş ve kapatılmış olması, 1971-73 arasında da, kapatılmamakla birlikte, askeri denetim altındaki hükümetin vesayetini kabullenmiş bulunmasıdır. Değer ve istikrar kazanmış olan bir politik kurumun 78 yıllık tarihi sırasında çalışmalarının, hatta mevcudiyetinin üç kez kesintiye uğraması söz konusu olamaz. Üstelik, aynı zaman diliminde yasama organının adeta devletle özdeş ve ulusal egemenliğin tek kaynağı olan üstün kurum olma niteliğini yavaş yavaş kaybederek, yürütmenin üstünlüğünü kabul eden bir meşrulaştırıcı kurum haline getirilmiş olduğunu da yukandaki satırlarda belirlemiş bulunuyoruz. Bu duruma paralel olarak, milletvekilliği rolünün de süreklilik ve değer kazanmasının zor olduğunu tahmin etmek yerinde olacaktır. Nitekim, kurumsallık düzeyi yüksek yasama meclisleriyle karşılaştırıldığında TBMM üyeliklerinin el değiştirme sıklığının bir hayli yüksek olduğu göze çarpmaktadır (bkz. Tablo 1). Bu durumda yeni üyeler zaman zaman TBMM'ye egemen olmakta, adeta kıdem ve profesyonelleşme silinip, kurumsal bellek temizlendikten sonra yeniden yola koyulunmaktadır (bkz. Çizelge 1).

Tablo 1: Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Süreklilik: Yasama Organında Daha Önce Görev Yapmış Olan Milletvekillerinin Oranı

Yıl	%	Dönemlere Ait Aritmetik Ortalama
1920	23	
1923	37	
1927	63	
1931	71	
1935	66	
1939	68	
1943	67	
1946	59	57[a]
1950	19	
1954	49	
1957	47	38[b]
1961	16	
1965	50	
1969	47	
1973	43	
1977	53	42[c]
1983	15[1]	

Yıl	%	Dönemlere Ait Aritmetik Ortalama
	09[2]	
1987	50[1]	
	46[2]	
1991	40[1]	
	37[2]	
1995	45[1]	
	43[2]	34[d]

Kaynak: Kalaycıoğlu, 1988: 51; Frey, 1965: 164; Tachau ve Good, 1973: 555. 1987, 1991 ve 1995 meclislerine ait oranlar 18, 19 ve 20. Dönem Meclis Albümlerinde verilen bilgilerden derlenerek, yazar tarafından hesaplanmıştır.

1) Bu orana milletvekilliği, senatörlük, danışma meclisi ve kurucu meclis üyelikleri yapanlar da dahildir.

2) Bu oranlara sadece daha önceki dönemlerde milletvekilliği yapanlar dahildir.

a) Tek parti döneminin aritmetik ortalaması

b) Çift parti döneminin aritmetik ortalaması

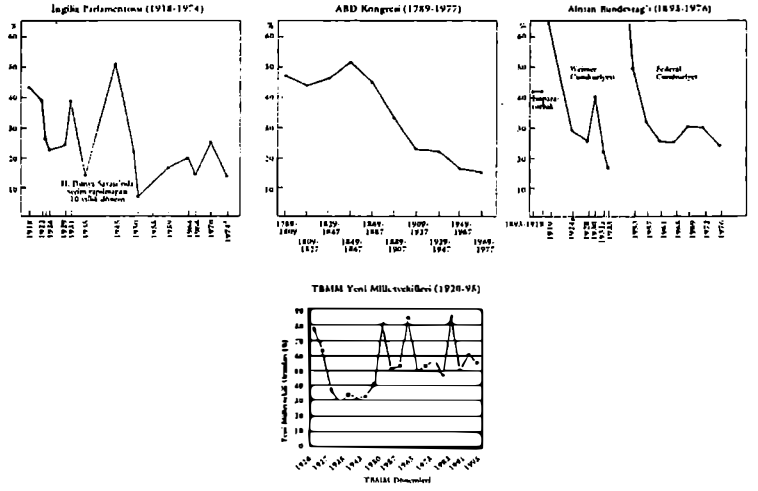
c) 1961-80 çok parti döneminin aritmetik ortalaması

d) 1983-98 çok parti döneminin aritmetik ortalaması (sadece milletvekilleri)

Politik rejim değişikliklerinin yaşandığı dönemlerde adeta tüm milletvekillikleri yenilenmektedir. Bu dönemlerde kurumsal gelişmede tam bir duraklama ortaya çıkmakta, deneyimi olan milletvekilleri adeta parmakla gösterilecek kadar azalmaktadır. 1950, 1961 ve 1983 seçimleri bu tür kesintilerin yasama organını derinden etkilediği yıllar olmuştur. 1971-73 döneminin bu türden bir etkiye sahip olmadığı da görülmektedir. Süreklilik açısından bakıldığında, Tek Parti Dönemi meclislerinin kurumsallaşma eğilimi taşıdığı görülmektedir. Çift parti döneminin kısa süren bir deneyim olması milletvekilliklerinin sık el değiştirdiği bir dönem olmasına yol açmıştır. Ancak, 1961-77 arasında da belirgin bir süreklilik eğilimi, 1971 darbesine karşın göze çarpmaktadır. 1980 ve 90'larda da, bir önceki döneme benzer bir süreklilik olgusuna tanık olmaktayız. 1920-98 dönemi incelendiğinde hem milletvekilliklerinin çoğunun sık sık el değiştirmesi, hem de yasama organının rejim değişikliklerinin etkisiyle kesintiye uğraması olgularının bir arada yaşandığı görülmektedir. Bu etkiler altında TBMM'nin sürekliliğinin ve uyarlanabilirliğinin yüksek olmadığını düşünmek gerekir.

Nitekim, Nelson Polsby'nin ABD (1971) ve Thomas Saalfeld'in Almanya (1997) için gösterdikleri gibi, milletvekilliklerinin el değiştirmesi olgusu yasama organlarının yeni kurulduğu dönemlerde çok yüksek düzeye tırmanmakta, sonraki yıllarda milletvekilliklerinin ancak yüzde 20-30 kadan el değiştirmektedir (bkz. Çizelge 1).

Çizelge 1. Yeni TBMM Üyelerinin Zaman İçinde Seyri: Bir Karşılaştırma



Kaynak: Loewenberg ve Patterson (1979: 110-112) ve Türkiye için bkz. Tablo 1.

Saalfeld'in (1997: 42) verilerine göre 1949'da Bundestag'a yeni seçilen üye sayısı 410 iken, 1980'lerde bu sayı 91-130 arasında değişen bir hal almıştır.

Süreklilik ve dolayısıyla istikrar kazanan yasama organlarındaki üyelikler uzun yıllara uzanan, profesyonel bir uğraş olmaktadır. Kurum içinde liyakatın yanı sıra, kıdemin (*seniority*) önem kazandığı görülmektedir. Liyakat ile birleştiğinde kıdemin son derece önemli bir güç kaynağı haline dönüştüğü de anlaşılmaktadır (Fenno, 1966:167-82). Kıdemle birlikte ortaya çıkan deneyim yazılı olan ve olmayan davranış düzenleyici kuralların (özellikle normların) oluşumunda önemli bir rol oynadığı, Amerikan Kongresi gibi parti disiplininin etkili olmadığı ortamlarda gözlemlenmiştir (Fenno, 1966: 166-263). Yüksek hızda el değiştiren yasama meclisi sandalyeleri yazılı ve özellikle yazısız kuralların oluşma ve saygınlık kazanmasını sekteye uğratmakta milletvekilliğinin "iyi anlamda" profesyonel bir uğraş olmasını engellemektedir. Bu durumda yasama organı bir politika okulu olmaktan çok, seçilmek için yapılan yatırımların nemasını kısa zamanda temin etme fırsatı, boş zamanlarda uğranılarak iyi söz söylenen "bir konuşma mekânı" (*talking shop*; terim von Hayek'e aittir) veya el kaldırılıp maaş ve yan gelirler elde edilen bir iş haline dönüşmektedir. Milletvekilliğinin saygınlık yüklü bir profesyonel uğraşa dönüşmemesi, kısa sürelerle yapılan bir faaliyet olması ve giderek daha fazla mali destek alınarak kazanılan bir statü haline gelmesi sonucunda, kamu harcamalarında israf, yolsuzluk ve düzensizlik denetlenemez birer olgu haline dönüşme eğilimi kazanmaktadır.

TBMM'deki durum yakından incelendiğinde (bkz. Tablo 1) görülmektedir ki sadece 1931 dönemi meclisinde el değiştiren sandalye oranı yüzde 29 civarında iken, 1930'larda bu oran yüzde 3234 arasında seyretmiştir. Çift ve çok partili dönemlerde bu oranların yakınına dahi ulaşmak mümkün olamamıştır. Sık tekrarlanan rejim değişiklikleri milletvekilliğini sürekli bir uğraş olmaktan alıkoymuş, bu açıdan yasama organının kurumsallaşmasını akamete uğratmıştır.

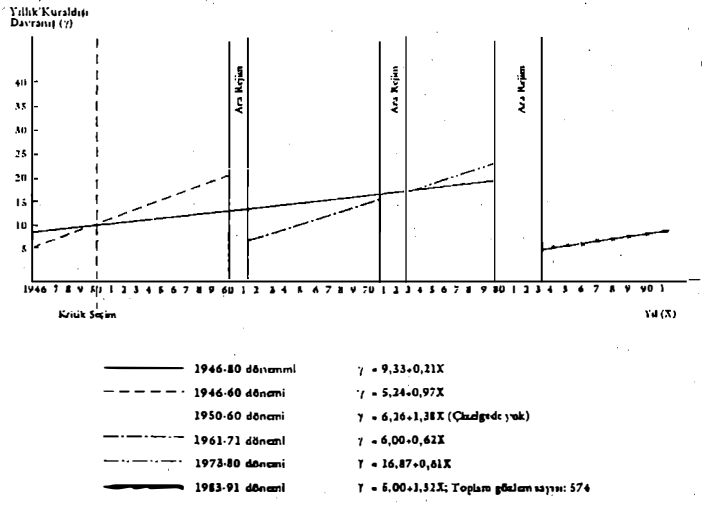
Kurallar, Normlar ve İçtüzük

Yasama organının işleyişini belirleyen ve belki de anayasa kadar önem taşıyan, ancak gözlerden uzak olan Meclis İçtüzüğü, yazılı kurallar aracılığıyla yasama organının çalışma düzenini belirler. Meclis Genel Kurulu, parti grubu toplantıları ve komisyonlarda sürdürülen yasama ve denetleme faaliyetlerinin etkin (efficient) bir biçimde yürütülebilmesi için bir dizi yazılı olan ve olmayan kurala gereksinim vardır. Söz alma sırası, fikir, görüş, eleştiri vb belirtme süreleri, görüşme sıklığı, yasa teklif ve tasarılarının ele alınış süreci vb hususların nasıl olacağı kurala bağlanmaksızın yasama organı gibi, eşit hak ve yetkilerle donatılmış 400-550 kişilik bir heyeti çalıştırmak mümkün olamaz. Bu nedenle anayasa, içtüzük ve yazısız kurallar (teamül, gelenek ve genel olarak normlar) oluşturulurlar. 1982 Anayasası bu konularda çeşitli saptamalarda bulunmuş olmakla birlikte 1983 yılından beri görev yapan 17, 18, 19, ve 20. dönem meclisleri hâlâ 1973 tarihli, 1961 Anayasası'nı esas alan içtüzükle yönetilmişlerdir. Kendi içtüzüğünü yapmakta 1961 Anayasası sonrasında 12 yıl çalışan TBMM, bu kez 1982 Anayasası sonrasında 16 yılda yeni anayasanın esaslarına özgü bir içtüzük belirleyememiştir. 1973 yılındaki içtüzük dönemin iktidarı tarafından, hiçbir uzlaşma aranmaksızın, partizanca çıkartılmış olan bir metindir. Yeni içtüzük konusundaki çalışmaların da uzun aralarla ve uzlaşma arayışı olmaksızın yapıldığını, parti grubu sayıları arttığında da rafa kaldırıldığını görmekteyiz. Kendi çalışma esaslarını politik rejimin ve günün gereksinimlerine göre uyarlamakta bu derecede yavaş kalan bir kurumun uyarlanma yeteneğinin fazla yüksek olmadığını söylemek abartılı bir önerme olarak kabul edilmemelidir.

Mevcut içtüzüğün yanı sıra, belirli bir konuşma adabı, davranış kuralları, zamana uymak, söz sırasına saygı göstermek, kıdeme hürmet etmek gibi normların varlığı göze çarpmakla birlikte, bunların zaman zaman ciddi ölçüde göz ardı edildiği görülmektedir (bkz. Çizelge 2). Kuraldışı, hatta anomik davranışlar zaman zaman artmakta, belirli, gergin dönemlerde yoğun bir biçimde küfürleşme, yumruklaşma, üzerine yürüme, hatibi konuşturmamak için sıra kapaklarına vurma, çanta vesaire eşyaları diğer milletvekillerine fırlatma, kavga etme, ateşli silah kullanma türünden davranışlar ortaya konulmaktadır. Çizelge 2 incelendiğinde görüleceği gibi, bu olayların zaman içinde artmaya eğilimli oldukları, darbeler sonrasında durakladıkları, fakat çok partili hayatın normal akışına dönül-

düğünde yeniden başlayarak artma eğilimine girdikleri görülmektedir. 1982 sonrasında, 1983-86 arasında hiçbir olaya rastlanmadığı, 1986 'dan itibaren başlayan kuraldışı davranışların zamanla arttığı görülmektedir. 1980 ve 90'ların kuraldışı davranışlardaki önemli iki yeni olgusu ateşli silahla bir milletvekilinin, 1. dönemden beri ikinci kez, kuliste vurularak öldürülmesi ve komisyonlarda daha önceki yıllarda rastlanmayan kuraldışı davranışlara sıkça rastlanmaya başlanmasıdır. 1920-80 arasında sadece genel kurulda rastlanan kuraldışı davranışlara, artık hem genel kurul, hem de komisyonlarda aynı çeşitlilikte rastlanmaya başlanmış bulunmaktadır. Bu olgunun, TBMM'nin kurumsallaşma açısından daha da ciddi bir aşınma sürecine girmiş olduğunun bir görüntüsü olarak kabul edilmelidir.

Çizelge 2. TBMM'de Kuraldışı Davranış (1946-1991)



Kaynak: Kalaycıoğlu (1988: 53) ve 1983-91 dönemi için *Milliyet* ve *Cumhuriyet* gazetelerinde bildirilen kuraldışı davranışlar yazar tarafından derlenmiştir.

Yasama Organına Duyulan Güven ve Destek

Yasama organına duyulan güven ve desteğin sadece yasama organının çalışmasının değil, aynı zamanda temsili demokrasinin çalışmasının da temeli olduğunu düşünmek gerekir. Yasama kurumuna duyulan güvenin, bir anlamda temsili demokrasiye duyulan güveni de yansıttığı varsayılmalıdır. Bu açıdan bakıldığında, Tablo 2'de sunulan veriler, ne kadar uzun bir demokrasi geçmişine sahip olurlarsa olsunlar, yasama kurumlarının halkın yaygın güvenine mahzar olmadıkları göze çarpmaktadır. Örneğin, en eski modern parlamento olan İzlanda yasama organına ancak seçmen yaşındaki nüfusun yarısı (yüzde 52.8) güven duyduğunu belirtmektedir. İngi-

liz Parlamentosuna güven duyanlann oranı daha da düşük (yüzde 48). Fransız Parlamentosu'na duyulan güven daha düşük bir düzeyde (yüzde 43.4), ABD Kongresi'ne duyulan güvense Fransız Parlamentosu düzeyine dahi ulaşamayan bir düzeydedir (yüzde 41.7). İtalyan, Japon, Finlandiya ve Brezilya yasama organlarına duyulan güven ise seçmenin yüzde 20-30'u kadar küçük bir azınlığı düzeyine İnmektedir. Bu durumda, 1990'da seçmen yaşındaki nüfusun yüzde 55.2, 1996-97 yıllarında ise yüzde 50.5'inin güvendiğini ifade ettiği TBMM'nin ciddi bir güven bunalımı ile karşı karşıya olmadığı görülmektedir. Eğer böyle bir güven bunalımından bahsetmek gerekecekse bunun Japon, İtalyan, Brezilya ve Finlandiya yasama organları için var olduğu düşünülmeli veya daha karamsar bir yorumla, tüm yasama kurumlarının bir güven sorunu, hatta bunalımı ile karşı karşıya olduğu kabul edilmelidir.

Zaten yasama organlarının sanayi ötesi toplum dinamiklerine ayak uyduramayan hantal yapılar olarak kaldıkları düşünülebilir. Tarım toplumunun endüstri devrimine ayak uydurmayı başaran bir kurumu olan yasama organının sanayi ötesi topluma ne derece ayak uydurabileceği bir zamandır sorgulanmaktadır (Loewenberg, 1971: 15-19; Bryce, 1990: 47-56). Yasama organı politik temsil gereksiniminin ortaya çıkarttığı bir yapıdır. Politik temsilin meşru politik otoritenin temeli haline gelmesi üzerine yasama organının rolü ve önemi artmıştır. Politik temsilin öneminin azaldığı, demokrasinin ya ortadan kalkmaya yüz tuttuğu ya da doğrudanlaştığı bir ortamda, yasama kurumuna duyulan güven ve desteğin de azalacağı beklenmelidir. Yerleşik demokrasilerde temsili demokrasinin giderek çekiciliğini yitirdiği, yerine referandum, seçmen inisiyatifi, görevden azil (*recall*) gibi kurumlara rağbetin arttığı görülmektedir. Bunların, artan ölçüde bir yerinden yönetim eğilimi ile birlikte ortaya çıktığı da göze çarpmaktadır. Bu durumda yasama kurumlarının giderek marjinal öneme sahip olacakları, temsili demokrasinin öneminin de azalmaya yüz tutacağı, bunun yerine doğrudan demokrasi benzeri uygulamalann yaygınlaşacağı ileri sürülmeye başlanmıştır. Böyle bir değişim durumunda yasama kurumuna olan destek ve güvenin zamanla ciddi ölçüde aşınması söz konusudur.

Türkiye'de bu tür bir eğilimin olduğunu söyleyebilmek çok zordur. Doğrudan demokrasi eğilimini popülerleştiren bir seçmen baskısı da, yerel yönetimlere yetki isteyen bir seçmenin bulunduğu önerisini de destekleyecek hiçbir veri bulunmamaktadır. Türkiye'de sanayi ötesi topluma geçilme olgusuyla karşılaşılmadığı gibi, kendi kendisini yönetme talebiyle ortaya çıkarak, tüm politik kararları yerel düzeyde ve doğrudan katılımla belirlemenin gerektireceği sorumluluk ve hakları bir arada talep eden bir seçmen olgusuyla da karşılaşmak olanaksızdır. Bilakis, seçmen temsilcisini seçtikten sonra ondan verdiği politik desteğe (oy) karşılık kayrılma (iş, nakil, tayin, terfi vb) isteklerde bulunmaya yönelen bir ilişki içindedir. Millet vekillerinin Zamanlarının önemli bir kısmının iş takibi (*case work*) diye adlandırabileceğimiz patron izleyici (*Patronclient*) ilişkileri ortamın-

Tablo 2: Yasama Meclislerine Duyulan Güven (1990)

Ülkeler	Biraz Güvenir (%)	Çok Güvenir (%)	Toplam (%)	Değişirlik Katsayısı
ABD	34.1	7.6	41.7	0.34
Almanya (Batı)	43.4	6.8	50.2	0.29
Avusturya	34.5	5.8	40.3	0.31
Belçika	37.5	4.0	41.5	0.33
Danimarka	35.7	5.6	43.1	0.31
Finlandiya	29.3	3.9	33.2	0.34
Fransa	39.1	4.3	43.4	0.35
Hollanda	49.4	3.2	52.6	0.28
İngiltere	36.6	11.6	48.2	0.35
İrlanda	37 1	12.8	49.9	0.33
İspanya	31.6	5.2	36.8	0.36
İsveç	37.9	7.5	45.4	0.32
İtalya	26.3	4.2	30.5	0.38
İzlanda	43.4	9.4	52.8	0.30
Japonya	23.8	4.5	28.3	0.33
Kanada	31.4	5.6	37.0	0.32
Norveç	50.8	7.9	58.7	0.27
Portekiz	33.0	4.2	37.2	0.36
Brezilya	17.7	5.6	23.3	0.52
Şili	36.3	27.1	63.4	0.32
Hindistan	45.5	19.6	65.1	0.32
Kore (Güney)	26.5	7.4	33.9	0.40
Çekoslovakya	39.9	4.1	44.0	0.32
Macaristan	31.3	7.8	39.1	0.39
Polonya	48.7	24.1	72.8	0.25
Türkiye (1990)	28.8	26.4	55.2	0.40
(1996/97)	34.0	16.5	50.5	0.46

Kaynak: Türkiye Değerler Araştırması 1990 ve 1996/97.

Not: İtalikle belirtilen yüzdeler o sütundaki en düşük, koyulaştırılarak belirtilen yüzdeler ise o sütundaki en yüksek oranları ifade etmektedir.

Değişirlik Katsayısı (Coefficient of Variation) V = standard sapma/aritmetik ortalama'dır. İlişikteki satır yüzdelerinin türdeşliğini ölçmek için tabloya dahil edilmiştir, V '0' a ne kadar yakın olursa yüzdelere esas alınan yanıtlardaki türdeşlik o derece fazladır (Nachmias ve Nachmias, 1987: 388-389).

daki işlere hasredildiğini gösteren bulgulara sahibiz (bkz. Tablo 3). Bu durumda, seçmen-milletvekili ilişkisi doğrudan demokrasinin kurumlarını canlandırma talebi altında marjinalize olmak bir yana, patronaj ilişkilerinin ağırlığı altında kalmaya devam etmektedir. Bu patronaj ilişkinin ba-

TABLO 3: Milletvekillerine Yönelen Taleplere Ayrılan Zaman (TBMM)

1984 Saha Araştırması Bulguları

Milletvekilinin Tüm Çalışma Zamanından Taleplere Ayırdığı Oran

Seçmen Talebi	Zamanının 1/4 veya azı	Zamanının 1/4 ila 1/2'si	Zamanının 1/2 ila 3/4'ü	Zamanının Hemen Tamamı
	%	%	%	%
Ulusal Sorunlar	0.0	2.9	4.8	0.0
Memurları Şikâyet	5.0	0.0	0.0	0.0
işyeri veya Yaşam yeri	25.0	8.6	7.1	4.3
Kişisel	70.0	88.6	88.19	95.7
Toplam %	100.0	100.0	100.0	100.0
Toplam Gözlem	20	35	42	23 = 120
Gözlem %	16.7	29.2	35.0	19.2 = 100

1988 Saha Araştırması Bulguları

Milletvekilinin Tüm Çalışma Zamanından Taleplere Ayırdığı Oran

Seçmen Talebi	Zamanının 1/4 veya azı	Zamanının 1/4 ila 1/2'si	Zamanının 1/2 ila 3/4'ü	Zamanının Hemen Tamamı
	%	%	%	%
Ulusal Sorunlar	18.6	7.2	2.8	21.7
Memurları Şikâyet	0.0	0.0	1.4	8.7
İşyeri veya Yaşam yeri	14.0	26.1	9.7	21.7
Kişisel	62.8	66.7	86.1	47.8
Toplam %	100.0	100.0	100.0	100.0
Toplam Gözlem	43	69	72	23 = 207
Gözlem %	20.8	33.3	34.8	11.1 = 100

Kaynak: Kalaycıoğlu (1995: 53)

şansı seçmenin yasama organına duyduğu güvenin de, ona verdiği desteğin de önemli bir nedeni olarak belirmektedir (Kalaycıoğlu, 1980: 131-37). Ancak, aynı patronaj ilişkileri ağının politik yozlaşmanın ve yolsuzlukların da altında yatan politik ve kültürel etken olduğu unutulmamalıdır. Patronajın politik destek yaratırken, bir yandan da politik yolsuzluk altyapısını hazırlaması, politik yolsuzlukla uğraşmanın zorluklarını da ortaya koymaktadır. Patronajın hem yasama kurumuna destek temin eden, hem de onun medyaya yansıyan görüntüsünü bozan bir içerikte olması, bir yandan medya aracılığıyla yasama kurumunun tefessüh ettiği izleniminin

yayılması, öbür yandan, bundan hiç etkilenmeksizin yasama organını destekleyen geniş seçmen kitlelerinin varlığına yol açmaktadır. Seçmenin fevkalade güçlü kayrılma talebi ortadan kalkmaksızın bu görüntünün değişmesinin olanaksız olduğu kabul edilmelidir. Seçmenin kayrılma talebini doğal ve meşru olarak yapabildiği en önemli kurum olan yasama organı, bu nedenle büyük ölçüde bir desteğe ve güvene mahzar olmaktadır (Kalaycıoğlu, 1980: 13235). Seçmenin kayrılma beklentisini yöneltmesi dışında, şikayet etmek ve imdat dilemekte en az zorlandığı politik kurum da TBMM'dir. Özellikle altsınıf seçmen için yasama organı sosyal ve iktisadi gereksinimlerine yanıt arayabileceği en önemli politik kurum olma özelliğini korumuştur. Yakın bir gelecekte bu durumun değişmeyeceğini de tahmin etmek kehanet olmayacaktır.

SONUÇ

Politik rejimin evrimi, yasama kurumunun politik egemenliğin tek meşru ve hukuki temsil edildiği yapı konumundan başlayarak, yürütmeyle politik egemenliği paylaşan, ona boyun eğmiş bir kurumsal onay mevkii haline gelmesiyle noktalanmış bulunmaktadır. Bu süreçte 1960-61, 1971-73, 1980-83 arasında giderek artan sürelerle kapatılması veya tamamen es geçilmesi suretiyle yasama organının kurumsal gelişiminin sekteye uğramasına yol açmıştır. Cumhuriyet'in kuruluşunun 75. yılında yasama organının politik rejim içindeki konumunun ilginç tezatlar içerdiği sonucuna varmaktayız.

Bu çalışmada Türkiye'de yasama kurumu için ilginç bir paradoksun varlığını ortaya koymuş bulunuyoruz: Seçmen tarafından desteklenmek ve güvenilmek için önemli olan patronaj ilişkileri, yasama organının kurumsal yozlaşması için en verimli koşullan oluşturmaktadır. Bu durumda politik seçkinler (elit) gözünde saygınlığı ve değeri azalan bir yasama kurumu ortaya çıkarken, kendisine profesyonel politikacı denmesinden gocunan, politik uğraşı na şüphe ile bakan, hatta zaman zaman kendisine özgüveni olmayan bir milletvekili tipi de ortaya çıkmaktadır. Medyada çizilen görüntüsüyle de pekiştiğinde politik seçkinler, orta ve üst sınıflar tarafından desteklenmeyen bir yasama kurumu olgusu ile karşılaşılmaktadır. Politik yönetime katkısı azalan yasama organının, işlevsel olmadığı izlenimi doğduğunda, kurumsal gücü de azalmakta, bir darbeyle askıya alınması ve ortadan kaldınlabilmesi düşünülür hale gelmektedir. Burada da ikinci bir paradoks ile karşılaşılmaktadır. Cumhuriyet'in dayandığı ulusal egemenlik ilkesinin timsali olarak anayasalarında tanımlanan bir yapıyı ortadan kaldırmak, Cumhuriyet'in üzerine dayandığı temelin meşruluğuna gölge düşürür. O halde Cumhuriyet'i korumak adına yapılan bir darbe girişimi, Cumhuriyet'in meşruluğunu tehlikeye atarak hayata geçebilmektedir. Bu durumda sadece yasama organının değil, onunla özdeş olduğu kabul olunan ulusal egemenlik esasına dayalı rejimin varoluşunun mantıksal nedenleri (*raison d'etre*) de sorgulanır hale gelmektedir.

Bu paradokslarla dolu politik gelişmeler bizi politik rejim arayışlarında Cumhuriyet'in temel ve kurucu kurumu olarak TBMM'den, yürütmenin üstünlüğüne boyun eğmiş kurum olarak TBMM'ye getirmiş bulunmaktadır. politik rejim içindeki konumu aşınmaya uğrayan yasama organının kurumsallaşmasının da aşınması söz konusudur. Sürekliliği sekteye uğrayan, profesyonel kadrolara sahip olmakta zorlanan, kurumsal davranışı düzenleyecek yazılı olan ve olmayan kurallarını oluşturmakta ve uygulamakta zorluk çeken, fakat seçmenin hiç olmazsa yarısının güvenine ve desteğine konu olan TBMM, Cumhuriyet'in 75. yılında kurumsallaşmasını tamamlayamamış bir görüntü çizmektedir. Yürütme üstünlüğü ilkesine göre yapılandırılmış olan 1982 Anayasal rejimiyle TBMM'nin kurumsallaşmasında fazla bir gelişme sağlanamadığını belirtmek yerinde olacaktır. Temsili demokrasinin temel kurumu niteliği yeniden oluşturulmadığı sürece TBMM'nin değer ve istikrar kazanmaya başlamasının zor olacağını düşünmek yanlış olmayacaktır. Patronaja dayalı politik ilişkiler yerini liyakata ve piyasa ekonomisine terk etmediği sürece, TBMM'nin değer ve istikrar kazanmasının fevkalade zor olacağını önermek de bir kehanet olarak addedilmemelidir. Bu değişiklikleri demokrasi içinde beceremeyen politik sistem, yasama organının içinde çırpındığı paradoksları aşamayacak, temsili demokrasiyi pekiştirmekte zorlanmaya devam edecek gibi görünmektedir.

KAYNAKÇA

Bryce, Lord (1990), "The Decline of Legislatures", Philip Norton (der.) Legislatures, Oxford University Press, Oxford, s. 46-56.

Fenno, Jr., Richard F. (1 966), The Power of the Purse: Appropriations Politics in Congress, Little, Brown and Co., Boston.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri (1940), "Tanzimatta İçtimai Hayat," Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul, s. 639-49.

Frey, Frederick W. (1965), The Turkish Political Elite, MİT Press, Cambridge, Mass.

Huntington, Samuel P. (1968), Political Order in Changing Societies, Yale University Press, New Haven ve Londra.

Kalaycıoğlu, Ersin (1980), "Why Legislatures Persist in Developing Countries: The Case of Turkey", Legislative Studies Quarterly, 1, s. 123-140.

Kalaycıoğlu, Ersin (1988), "The 1983 Parliament in Turkey: Changes and Continuities", Metin Heper ve Ahmet Evin (der.) State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980s, Walter de Gruyter, Berlin, New York, s. 47-62.

Kalaycıoğlu, Ersin (1995), "The Turkish Grand National Assembly: A Brief Inquiry into the Politics of Representation in Turkey", Çiğdem Balım vd. (der.), Turkey: Political, Social, and Economic Challenges in the 1990s, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, s. 42-60.

Lenski, Gerhard ve Lenski, Jean (1974), Human Societies: An Introduction to Macrosociology, McGraw-Hill, New York.

Loewenberg, Gerhard ve Patterson, Samuel C. (1979), Comparing Legislatures, University Presses of America, Lanham, New York, Londra.

Matthews, Donald R. (1985), "Legislative Recruitment and Legislative Careers", Gerhard Loewenberg,

Samuel C. Patterson, Malcolm E. Jewell (der.), Handbook of Legislative Research, Harvard University Press, Cambridge, Mass. ve Londra, s.17-55.

Nachmias, David ve Nachmias, Chava (1987), Research Methods in the Social Sciences, St. Martin's Press (3. baskı), New York.

Özbudun, Ergun (1986), Türk Anayasa Hukuku, Yetkin Yayınları, Ankara.

Polsby, Nelson (1971), "Institutionalization of the U.S. House of Representatives", Herbert Hirsch ve M. Donald Hancock (der.), Comparative Legistative Systems: A Reader in Theory and Research, The Free Press, New York, s. 188-221.

Saalfeld, Thomas (1997), "Professionalization of Parliamentary Roles in Germany: An Aggregate Level Analysis, 194-994", Wolfgang C. Müller and Thomas Saalfeld (der.), Members of Parliament in Western Europe: Roles and Behavior, Frank Cass, Londra ve Portland, OR, s. 32-54.

Soysal, Mümtaz (1969), Dinamik Anayasa Anlayışı: Anayasa Diyalektiği Üzerine bir Deneme, Ankara Universitesi politik Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara.

Tachau, Frank ve Good, Mary Jo D. (1973), "The Anatomy of Political and Social Change: Turkish Parties, Parliaments, and Elections", Comparative Politics, 5, s. 55-173.

Tanpınar, Ahmed Hamdi (1982), 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Çağlayan Yayınları (5. baskı), Istanbul.

Tunaya, Tarık Zafer (1984), Türkiye'de politik Partiler: İkinci Meşrutiyet Dönemi, cilt 1, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul.

Tunaya, Tarık Zafer (1995), "Hâkimeyet-i politikye ve Milli Egemenlik: Türkiye'de politik Rejimin Meşruluğunun Dayandığı Temeller", Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay (der.), Türkiye'de politika:

Süreklilik ve Değişim, Der Yayınları, İstanbul, s. 217-229.

TÜRKİYE'DE DEĞİŞEN SEÇMEN DAVRANIŞI ÖRÜNTÜLERİ*

ÜSTÜN ERGÜDER

Türk politik hayatının çözümlemelerini yapan uzmanlar, son zamanlarda, Türk politik hayatında üç önemli gelişmeye dikkat çekmektedirler. İlk olarak, Türk politik sistemi hâkim parti sisteminden çok partili sistemin ılımlı çoğulcu türüne doğru değişmektedir.[1] İkinci olarak, toplumsal ayrımlardaki (social cleavages) parçalanma (fragmentation) Türk politik hayatına, parti sisteminde artan oranda parçalanma (veya ufalanma) biçiminde yansımaktadır.[2] Üçüncü olarak, Türkiye istikrarlı seçmen gruplaşmalarının yeniden oluştuğu (critical realignment) bir dönem yaşamaktadır, ki bu yüzden politik partilere sağlanan destek örüntüleri (patterns) değişmektedir.[3]

Bu makale, halkın, 1969 seçimlerinden itibaren, oy tercihlerinde özellikle belli başlı partilerle (CHP ve AP gibi) ilgili olarak önemli değişmeler olduğunu incelemeyi amaçlamaktadır. Aşağıdaki sayfalarda, ilkin 1961-1973 yılları arasındaki parti destekleme değişikliklerinin toplu veri çözümlemesi, bu değişikliği belgelemek için sunulacaktır.[4] İkinci olarak, seçim öncesinde seçmenlerle yapılan bir anket kullanılarak ve böylece birey düzeyi seçmen davranışı çözümlenerek, yukarıda belirtilen toplu verilerle yapılan incelemenin bulguları yeniden sınanacaktır.

TÜRK SİYASAL PARTİLERİ VE İKİ PARTİ HÂKİMİYETİ

Rekabete dayalı parti sistemine 1946-1950 döneminde geçişten itibaren iki partinin egemenliği Türk parti sisteminin en belirgin özelliği olmuştur. Bu iki parti 1950-1980 arasında Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) ve Demokrat Parti (DP) ve 1960'tan sonra da Adalet Partisi (AP) ve CHP dir. Aslında, 1950, 1954 ve 1957 seçimlerinde CHP ve DP'nin bir arada topladıkları oyların toplam oya oranı sırasıyla yüzde 93.2, 91.4 ve 87.9 olmuştur. Aynı oy yüzdeleri yine CHP ve DP nin halefi olan AP için

---

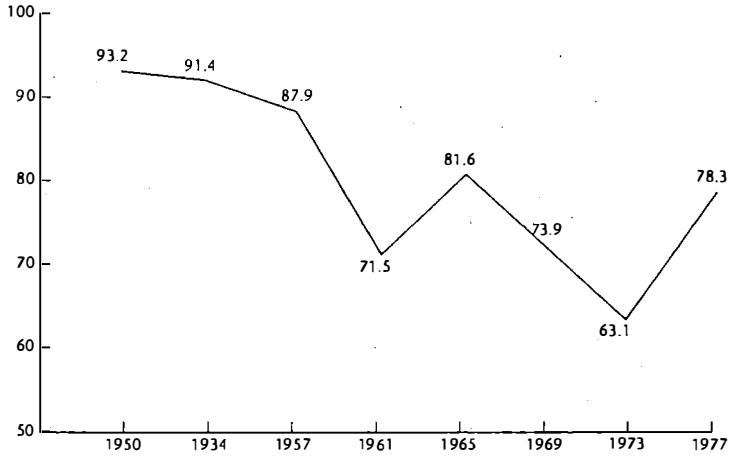
* Bu bölüm "Changing Patterns ot Electoral Behavior in Turkey". Boğaziçi Üniversitesi Dergisi, Sosyal Bilimler, Cilt 8-9. 1980-81 s. 45-69'dan yazarın izniyle çevrilerek alınmıştır. Çeviri sırasındaki 'yardımları dolayısıyla Özden Oktav'a teşekkürü bir borç biliriz.

1961, 1965, 1969, 1973 ve 1977 seçimlerinde, sırasıyla yüzde 71.5, 81.6, 73.9, 63.1 ve 78.3'tür. (bkz. Şekil 1).

1961, 1969 ve 1973 seçimleri istisna oluşturmaktadırlar, çünkü bu seçimlerde iki ana partinin aldıkları oyların bileşik yüzdesi, yüzde 75'in altında kalmış, diğer bütün seçimlerdeyse, yüzde 75'in üzerinde seyretmiştir.[5]

Şekil 1

Seçimlerde Kullanılan Oyların Yüzdesi Olarak İki Ana Partinin Beraberce Aldığı Oy Oranı (DP ve AP + CHP)



Seçim desteği açısından yalnızca 1973 seçimleri iki partinin genel egemenliğinden bir sapma niteliğindedir. 1961 seçimleri 1960 askeri yönetimi ve DP'nin feshedilmesinden sonra yapıldı, ki DP 1950 ile 1960 arasında, özellikle kırsal bölgelerde oy desteği sağlama yönünde büyük bir başarı göstermişti. Yeni Türkiye Partisi (YTP), AP, Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi (CKMP) gibi bazı partiler, DP'yi desteklemiş olan seçmenlerin oylarını alabilmek için ortaya çıktılar. 1965'e kadar DP'nin gerçek halefinin kim olacağı konusundaki belirsizlik AP'nin lehine sona erdi.

1969 seçimleri, aşağıdaki sayfalarda da vurgulanacağı üzere, Türkiye'de, partilere yönelen destek örüntülerindeki belli başlı değişikliğe işaret eden önemli seçimlerdir. Bu seçimlerde, her şeye rağmen, Türk parti sisteminin iki partinin egemenliği altında olması durumu sürmüştür. AP, nispi temsil sistemine rağmen genel oyun yüzde 46.5'ini alarak Büyük Millet Meclisi'ndeki sandalyelerin çoğunluğuna sahip oldu. CHP ise genel oyun yüzde 27.4'ünü alabildi. Hiçbir küçük parti yani Cumhuriyetçi Güven Partisi (CGP), Millet Partisi (MP), Milli Hareket Partisi (MHP); Türkiye Birlik Partisi (TBP), YTP ve bağımsızlar iki büyük partinin egemenliğine meydan okuyacak kadar oy temin edemedi.

1973 seçimleri Türk seçim tarihi için çok önemlidir, çünkü bu seçimler iki büyük partinin egemenliğinin son bulduğuna işaret eden seçimler oldu. Ne AP ne de CHP Büyük Millet Meclisinde mutlak çoğunluğu elde edebilecek kadar oy toplayamadılar. İki önemli küçük parti, Milli Selamet Partisi (MSP) ve Demokratik Parti (DP), seçimlerden genel oyun sırasıyla yüzde 11.8 ve 11.9'unu alarak çıktılar. Daha önemlisi, 1973 seçimlerinden sonra koalisyon hükümetleri olağan uygulamalar haline geldi.

1977 seçimlerine şöyle bir bakacak olursak, seçmen güçleri olarak iki parti egemenliğine dönüş biçiminde bir işaret göze çarpmaktadır. AP, 1973'teki genel oy içindeki yüzde 29.8 olan payını, 1977'de yüzde 38.9'a çıkartmak suretiyle eski gücünü kazanmakta olduğu izlenimini uyandırmaktadır. CHP'ye olan desteğin artmakta olduğu da göze çarpmakta, bu partinin 1973'te genel oyun yüzde 33.3'ünü oluşturan payı da 1977'de yüzde 41.7'ye tırmanış göstermiş bulunmaktadır. 1977 seçimlerinin önemiyse, bu güçlerine rağmen iki ana partiden hiçbirisinin seçmen desteğini parlamentodaki sandalye çoğunluğuna dönüştürememiş olmasıdır. Bu arada, dinsel duygulan istismar etmekte olan MSP, 1977 seçimlerinde, genel oy içindeki payının bir önceki seçimde yüzde 11.8 iken, yüzde 8.6'ya inmesi suretiyle destek yitirirken, militan sağcı MHP genel oy içindeki payını bir önceki seçime oranla iki katına çıkararak genel oyun yüzde 6.4'ünü almayı başardı. Böylece MSP ve MHP, büyük ölçüde olanaksız olan CHP-AP koalisyonlan dışındaki bütün koalisyonlar için kaale alınması gereken birer güç haline dönüştüler. Özetle, 1973 ve 1977 seçimlerinde bu iki küçük partinin istikrarlı birer sosyo-ekonomik tabana sahip olduklarına tanık olundu. Ancak, bu durum, Türk politik hayatında iki partinin egemenliğine de son vermedi.

İki ana parti arasındaki rekabet açısından bakacak olursak, 1960'ların sonlarındaki ve 1970'lerdeki en belirgin unsur AP'ye olan seçmen desteğinin giderek azalması ve CHP'nin seçmen desteğinin de artmasıdır. 1973 seçimlerine kadar, 1981 seçimleri istisna edilecek olursa, DP, (1950-1980 arasında), ve AP, (1961'den itibaren), her seçimde, geçerli genel oyun yüzde 46'sından fazlasını çıkarabilmişlerdir. Nitekim, Sayarı, Sartori'nin politik parti sistemleri sınıflandırmasını kullanarak Türk politik sistemini bir hâkim parti sistemi olarak tanımlamaktadır.[8] Bu tanımlamaya göre, bir partinin seçmenler tarafından popüler görüldüğü için, birkaç seçim arka arkaya tek başına iktidara gelmesi suretiyle hâkim tek parti sistemi oluşur. CHP'nin, 1973 seçimleri hariç, seçimlerde gösterdiği başarı iktidar olmasına yetmemiştir. 1973 ve 1977 seçimlerinin her ikisinde de CHP, seçmen desteği itibarıyla büyük başarılar sağlamıştır, (bkz. Tablo 1).

İki parti egemenliği eğiliminin devamına rağmen, 1969'u izleyen yıllar Türk parti sisteminde önemli değişmelere sahne olmuştur. Türkiye'de politikain sol-sağ yelpazesinde giderek ideolojikleşmesi ve radikalleşmesi,[7] Bülent Ecevit'in bir politik lider olarak sivrilmesi, CHP'nin ge-

Tablo I

Oyların Partilere Göre Dağılımı ve Millet Meclisi Seçimlerine Seçmenlerin Katılma Oranları (1950-1977)

SİYASAL PARTİLER

YILLAR	KATILMA YÜZDESİ	AP	DP	CHP	CGP	CKMP	CMP	DEM.P	HP	MP	MHP	MSP	TBP	TİP	YTP	BAĞ
1950	89.3	–	53.3	39.9	–	–	–	–	–	3.1	–	–	–	–	–	4.8
1954	88.6	–	56.6	34.8	–	–	4.8	–	0.6	–	–	–	–	–	–	1.5
1957	76.6	–	47.3	40.6	–	–	7:0	–	3.8	–	–	–	–	–	–	0.1
1961	81.0	34.8	–	36.7	–	14.0	–	–	–	–	–	–	–	–	13.7	0.8
1965	71.3	52.9	–	28.7	–	2.2	–	–	–	6.3	–	–	–	3.0	3.7	3.2
1969	64.3	46.5	–	27.4	6.6	–	–	–	–	3.2	3.0	–	2.8	2.8	2.2	5.6
1973	66.8	29.8	–	33.3	5.3	–	–	11.9	–	0.6	3.4	11.8	1.1	–	–	2.8
1977	72.5	36.9	–	41.4	1.9	–	–	1.9	–	–	6.4	8.6	0.4	0.1	–	2.5

KAYNAK: Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, **14 Ekim 1973 Milletvekili Seçimi Sonuçları**, ANKARA: 1974, p. 6-7

1977 seçiminin resmi olmayan sonuçları TRT'den temin edilmiştir.

(–) Bu işaret söz konusu partinin belirtilen seçime girmediğini göstermektedir.

Tablo II

Partilere Göre Milletvekillerinin Dağılımı

SİYASAL PARTİLER

SEÇİM YILI	MİLLET MECLİSİNDEKİ SANDALYE SAYISI	AP	DP	CHP	CGP	CKMP	CMP	DEM.P	HP	MP	MHP	MSP	TBP	TİP	YTP	BAĞ
1950[2]	487	–	408[1]	69	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	9
1954[2]	535	–	490[1]	30	–	–	–	–	5	–	–	–	–	–	–	10
1957[2]	602	–	419[1]	173	–	–	4	–	4	–	–	–	–	–	–	2
1961[3]	450	158	–	173	–	54	–	–	–	–	–	–	–	–	60	–
1965[4]	450	240[1]	–	134	–	11	–	–	–	31	–	–	–	14	19	1
1969[3]	450	256[4]	–	143	15	–	–	–	–	6	1	–	8	2	6	13
1973[3]	450	149	–	185	13	–	–	45	–	–	3	48	1	–	–	6
1977[3]	450	189	–	213	3	–	–	1	–	–	16	24	–	–	–	4

1 Mutlak çoğunluğu temin ederek tek başına iktidar olmuştur.

2 Seçim sistemi: Basit çoğunluk, iller aynı zamanda seçim bölgeleridir.

3 Seçim sistemi: Nisbi temsil, iller aynı zamanda seçim bölgeleridir.

4 Milli bakiyeli nispi temsil, iller aynı zamanda seçim bölgeleridir.

leneksel seçmen desteği, yerine kentli ve köylü düşük gelir gruplarının desteğini temine yönelmesi, MSP ve MHP'nin seçimlerdeki başarıları, Alevi ve Sünni gibi dinsel mezhepler temelinde ortaya çıkan toplumsal ayrımların politikalaşması, koalisyon hükümetlerine duyulan gereksinme ve küçük koalisyon ortakları tarafından patron-izleyici ilişkisinin yaygın kullanımı 1969 sonrası dönemin göstergeleriydi. Burada, iki partili eğilimin sürmesine karşılık, 1969 sonrası dönemin en belli başlı yanı olarak seçmenlerin yeniden partilere olan bağlılıklarını değiştirdikleri (critical realignment) [hipotezi] ileri sürülmektedir. Nitekim, nispi temsile rağmen, CHP, Büyük Millet Meclisi'nde, (13 eksiğiyle), mutlak çoğunluğu az daha temin edebilecekti, (bkz. Tablo 2). Eğer basit çoğunluk sistemi uygulanmış olsaydı, 1977 seçimleri V. O. Key'in kavramsallaştırmasına göre bir "kritik seçim"[8] olacaktı, yani, uzun süredir seçimlerde egemen olan bir partinin iktidarı sona erecek ve diğerininki başlayacaktı.

TÜRKİYE'DE SİYASAL PARTİ DESTEĞİNİN TEMELLERİ

Türk politika sahnesinin gözlemcileri, CHP'yi genelde kentlerde yaşayan bürokratların ve aydınların, kırsal kesimde ise toprak sahiplerinin ve eşrafın partisi olarak betimlemişlerdir. Diğer yandan; DP ve AP, köylünün ticaretle uğraşan toprak sahibinin, özellikle küçük kasabalardaki tüccarın, müteşebbislerin ve küçük kentlerde yaşayan dar gelirli vatandaşların partisi olarak kabul edilmişlerdir[9] Türkiye'nin seçim haritasına üstünkörü bakılacak olursa,[10] DP ve AP, CHP'nin aksine nüfusu yoğun ve kıyı şeridinde bulunan Marmara, Ege ve Akdeniz bölgelerindeki seçmenlerin desteğine sahip olmuşlardır. 1960'lı yıllarda Türkiye'de kentleşme ve sosyoekonomik değişmenin hızlanmasının yanı sıra politikate de önemli değişiklikler oldu. En belirgin değişmelerden birisi 1961 anayasasının imkân vermesiyle, Türk politik hayatına önemli bir boyut olarak ideolojinin katılmasıdır. 1950'lerdeki partiler arası rekabetteyse, 1960'ların aksine, politik partiler arasında ideolojik farklılıklaşmalar bulunmamaktaydı. Osmanlı İmparatorluğu'ndan miras kalmış bulunan ve uzun süredir varlığını korumuş olan "merkez-kenar"[11] ayrımı ve DP'nin, CHP'nin 1950 öncesi tek parti hükümetine duyulan hoşnutsuzluğu kullanmak suretiyle kenardaki gruplardan oluşturduğu koalisyon, 1950'lerin en önemli boyutunu oluşturmaktaydı.

1960'larda merkez-kenar ilişkilerinin Türk politik hayatına şekil veren unsur olmadığını düşünmek yanlış olacaktır. Gerçekten, merkez-kenar veya yönetici seçkinler-yerel seçkinler çatışması veya kentkır çatışması önemli ve hâkim bir öğe olarak Türk politik hayatını 1960'larda etkilemeye ve 1970'lerde de Türk politik hayatına karmaşıklık getirmeye devam etmişlerdir. 1960'lardaki sosyo ekonomik gelişme, yeni örgütlenmiş grupların işçi ve müteşebbis grupları gibi ortaya çıkışı, kentsel bölgelerle kırsal bölgeler arasındaki haberleşmenin artması, dinsel ve etnik un-

surlann[12] toplumsal ve politik ayrılıklar olarak önem kazanması ile şiddetin politik görüşlerin ifade edilme biçimi olarak kullanılması, yoğun ideolojikleşme, birlikte 1960 sonlarında 1970 başlarında Türk politik hayatının çok boyutluluğuna katkıda bulunmuşlardır.

1960'lann sonlannda 1970'lerin başlarında CHP'de İki önemli gelişme oldu. Bunlardan birincisi ortanın solunda sosyal demokratik bir ideolojinin kabul edilmesi ve ikincisiyse parti liderliğini yirmi yedi yıllık tekparti yönetiminden CHP'yi 1950'lerin muhalefet partisi olarak çok partili hayata geçiren efsanevi lider İsmet İnönü'den Bülent Ecevit'in almasıydı. İnönü, keza, 1965 seçimlerinden önce partinin ideolojik değişimini sağlama çabalarını da yürütmüştü. Bu önemli değişmelerin her ikisi de belki çok çabuk gelişmekte olan bir toplumda destek sağlamak bakımından yeni bir taban oluşturmaya yardımcı olabilecek bir çabayla ilişkilidir denebilir. Böylece CHP, kendisini seçimlerde başanya götürecek ve başarısız bir parti imajını silecek bir formül bulma çabası içine girmiştir. Değişik açıdan ele alırsak, CHP, Huntington'un ifadesiyle kurumsallaşma bunalımlarından birisi olan uyarlanabilme (adaptability) bunalımını yaşamaktaydı.[13]

AP'nin 1960'da kurulma ve DP'nin hem seçim başarısını hem de Örgütünü devam ettirme çabaları ve 1960-65 yılları arasında yeni liderler bulma çabaları diğer ana parti olan AP'nin 1960'larda geçirmiş olduğu bunalımın başlıca önemli cepheleridir. Diğer yanda DP'nin bir halefi olarak yerini bulduktan sonra AP destek sağlamak için birtakım yeniliklere başvurmak gibi bir sorunla karşılaşmadı. Toplumun değişmesine rağmen DP'nin merkeziyetçilik karşıtı, bürokrasi karşıtı ve kenar taraftarı mirası, solcu görüşlerin ılımlıdan aşırı uçlara kadar yayıldığı bir toplumda, AP'nin merkezin sağı imajı ile 1965 ve 1969 yıllarındaki seçimlerde başarıya ulaşmasını engellemedi.

PARTİ DESTEKLEME TABANINDAKİ DEĞİŞMELERİN TOPLU VERİLERE DAYANAN ÇÖZÜMLEMELERİ

Nicel veri çözümlemesi, 1969 seçimlerinde iki ana partiyi destekleme temellerinde önemli değişmelerin oluşmaya başladığını ortaya koymaktadır. Bu makalede, Türkiye'de parti destekleme veri çözümlemesi il düzeyinde yapılmıştır. Bu çözümlemede iki grup değişken kullanılmıştır. Birincisi, 1961'den 1977'ye kadar olan seçimlerle ilgili değişkenlerden oluşmaktadır. Bu değişkenler her bir politik partinin toplam geçerli oydan aldığı pay yüzdesi ve her seçim için oy verebilecek durumda olan seçmenlerden oy vermiş olanların yüzdesi oy verme oranıdır, (voting turnout). Bu veriler her seçim için il düzeyinde toplanmıştır (N = 67). Nihayet, bu değişkenler çoklu çözümlemede bağımlı değişken olarak kullanılmışlardır.

İkinci grup değişkenler ise Devlet İstatistik Enstitüsü[14] ve Devlet Planlama Teşkilatı[15] tarafından iller için yayınlanmış olan sosyo-ekonomik istatistiklerden oluşmuştur. Bu değişkenler faktör çözümlemesi (factor analysis) tekniğine göre çözümlenmiş ve varimax dik açılı rotasyona tabi tutularak iki tane doğrusal olarak bağımsız boyut (değişken) elde edilmiştir.[16] Bu iki boyutu oluşturan faktör ağırlıklarının incelenmesi sonucunda Türkiye'de sosyo-ekonomik modernleşmenin iki boyutu olduğu anlaşılmıştır: (a) "Endüstriyelleşme-ticarileşme" ve (b) "kırsal bütünleşme". Bizim bulgularımız Cameron, Hendricks ve Hofferbert'in[17] iddia ettiği gibi modernleşmenin "çok boyutlu" olduğunu doğrulayan ve Deutsch ve Lerner'in[18] modernleşmenin "tek boyutlu" olduğu iddiasını reddeden bir içeriktedir. Lerner ve Deutsch'u eleştirirken, araştırmacılar kentleşme ve sanayileşme ile beraber modernleşmenin diğer önemli bir boyutu da olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu boyut ulusal, ekonomik, toplumsal ve politik yapıyla bütünleşmedir. Bölgeleri ve illeri ulusal bir birimle karşılaştırdığımızda Cameron, Hendricks ve Hofferbert'in de belirttiği gibi bu iki boyuta göre modernleşme düzeylerinin farklı olduğu saptanabilir. Bir alt-ulusal (subnational) birim [il veya bölge gibi], bir boyut itibarıyla modern olmayıp diğer boyut itibarıyla modern, ya da her iki boyuta göre az gelişmiş, fakat başka bir boyuta göre ise gelişmiş olarak kabul edilebilir. Böylece, modernleşmeyi tek boyutlu olarak kabul etmek yetersiz bir basitleştirme olacaktır.

Faktör puanlarını kullanarak, illeri modernleşmenin her iki boyutuna göre sınıflamak olanağı doğmuştur. Daha fazla puanı olan iller daha çok modernleşmiş olarak kabul edilmişlerdir. Analizimizde bundan sonraki adım çok değişkenli modelde, modernleşme boyutlanyla seçim değişkeni olarak 1961'den 1977'ye kadar her seçimde partiler tarafından alınan oy yüzdesi biçiminde ölçtüğümüz değişken arasındaki ilişkiyi belirlemektir.[19] İkinci ve üçüncü şekiller, il düzeyinde sosyo-ekonomik değişkenlerin faktör analizinden elde edilen seçim değişkenleri (Y) ile (X_1 ve X_2) modernleşme boyutları arasındaki bağlantıları ortaya koyan kısmı korelasyon katsayılarının grafik ifadeleridir (illustration).

Şekil 2 ve 3'teki bulgular aşağıdaki biçimde özetlenebilir:

1) AP'nin her iki boyutla kısmi korelasyon katsayıları, olumlu ve oldukça güçlüdür. Bu ilişki, kırsal bütünleşme boyutuyla daha da güçlüdür. Korelasyon bağlantısının kuvveti zamanla düşüyor gibi görünmektedir. Bu sonuç AP'nin seçim desteğini bizim modernleşme boyutumuza göre modernleşmiş illerden aldığını gösterir. Ama yine de ticari-sanayi boyutu göz önüne alındığında bir değişme olduğu ifade edilebilir.

Bu boyutla AP'nin desteği arasındaki olumlu bağlantı zamanla daha zayıflamış ve istatistiksel anlamlılığını yitirmiştir. Bu durum bizi söz konusu boyut itibanyla modernleşme düzeyi yüksek olan illerde AP'nin oy kaybetmekte olduğu sonucuna götürmektedir. Çok güçlü kısmi korelasyon katsayılarında benzer bir aşağıya doğru iniş, keza kırsal bütünleşme

ile AP'nin seçmen desteği arasında benzer bir ilişki çok açık şekilde görülür. Ama, AP, 1977 seçimlerinde, daha kuvvetli kısmi korelasyon katsayılarının kanıtladığı üzere kırsal bütünleşme boyutu itibanyla gelişmiş olan illerde seçmen desteğini tekrar sağlamış görünmektedir.

2) Her iki faktör için de CHP değişkeninin kısmi korelasyonu kayda değerdir. 1961 ve 1965 seçimlerine de katsayılar oldukça düşük ve istatistiksel olarak anlamsızdır. Mamafih 1969 seçimleri için katsayılar daha kuvvetli, olumlu ve istatistiksel olarak anlamlı ilişkilere işaret etmektedir. Aslında, ticarileşme-endüstriyelleşme ve CHP değişkenleri arasındaki kısmi korelasyon katsayılannın hem 1973 hem 1977 seçimlerinde AP'nin benzer katsayılarıyla karşılaştırıldığında daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Bu bizi, 1969 seçimlerinden itibaren CHP'nin endüstriyelleşme ticarileşme boyutu itibarıyla gelişmiş olan illerde destek kazanmaya başladığı sonucuna götürüyor.

Diğer modernleşme boyutu olan kırsal bütünleşme ile CHP'nin seçim desteği arasındaki ilişki çok daha açıklayıcıdır. 1969, 1973 ve 1977 seçimleri için bu ilişkiyi gösteren kısmi korelasyon katsayıları zamanla artan olumlu bir ilişkiye dikkati çekmektedir. Sonuç olarak, bu boyut itibanyla yüksek düzeyde bulunan illerde CHP, AP'ye oranla daha güçlü bir parti izlenimi vermektedir.

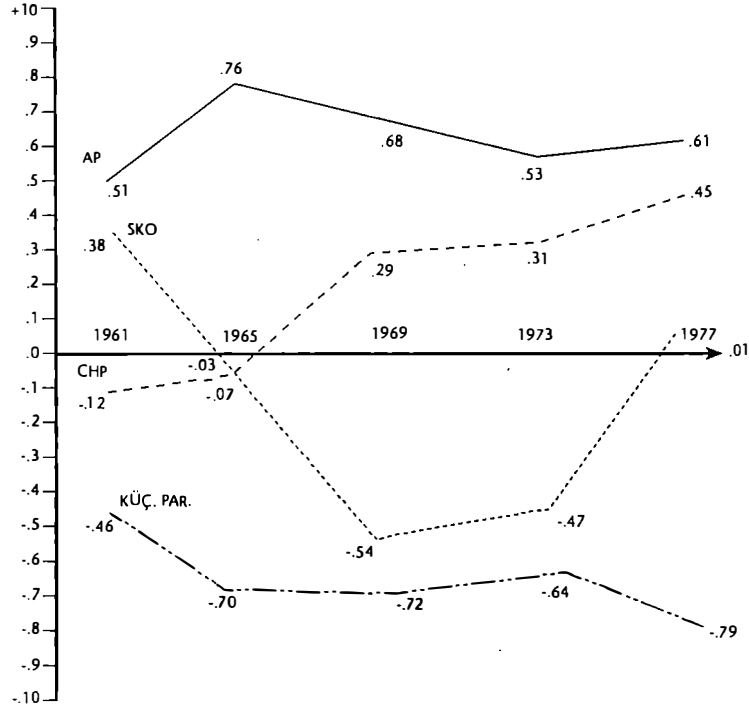
3) Küçük Parti değişkeni iki faktörümüzle kuvvetli ve anlamlı fakat olumsuz (negatif)[20] bir korelasyona sahiptir. Bundan çıkarabileceğimiz sonuç, Küçük Parti olayının iki faktörle ölçmüş bulunduğumuz modernleşme ölçüsüne göre modern olmama ile ilişkili olduğudur. Modernleşme boyutlanyla seçim desteği arasındaki ilişki incelendiğinde aynca önemli bir zıtlık ortaya çıkmaktadır. Güçlü bir sanayileşme ticarileşme boyutuyla Küçük Parti değişkeni arasındaki güçlü ters orantılı ilişki zamanla ve özellikle 1977 seçimlerinde azalmaktadır. Bu, küçük partilerin en önemlilerinden olan MSP ve MHP'nin 1977'de bu boyuta göre gelişmiş olan illerde biraz destek sağladığını göstermektedir.

Bunun tersine Küçük Parti değişkeniyle kırsal bütünleşme arasındaki olumsuz ilişki 1977'de daha da güçlenmiştir. Böylece küçük partilerin bu boyut açısından daha az modernleşmiş olan illerde görece olarak daha fazla destek sağladığı görülüyor.

4) Katılma değişkeni, (oy verme oranı) genellikle modernleşme boyutuyla olumsuz bir ilişki içindedirler. İkinci boyutta ise bu olumsuz ilişki 1961 ve 1977 seçimleri hariç daha da açıkça görülebilir. 1961'de olumlu bir ilişki vardır ve 1977'de bu ilişki olumlu fakat istatistiksel anlamını yitirmiş ve zayıf bir ilişki görünümündedir. Bu sonuç bize kırsal bütünleşme itibarıyla yüksek düzeyde olan illerde oy verme oranının yükseldiğini ve böylece iki değişken arasındaki ilişkinin zıtlığının azaldığını göstermektedir. Aslında 1961'den beri Türkiye'de oy verme yüzdesi yüzde 72.5'la, 1977'de en yüksek düzeye ulaşmıştır.

Şekil II

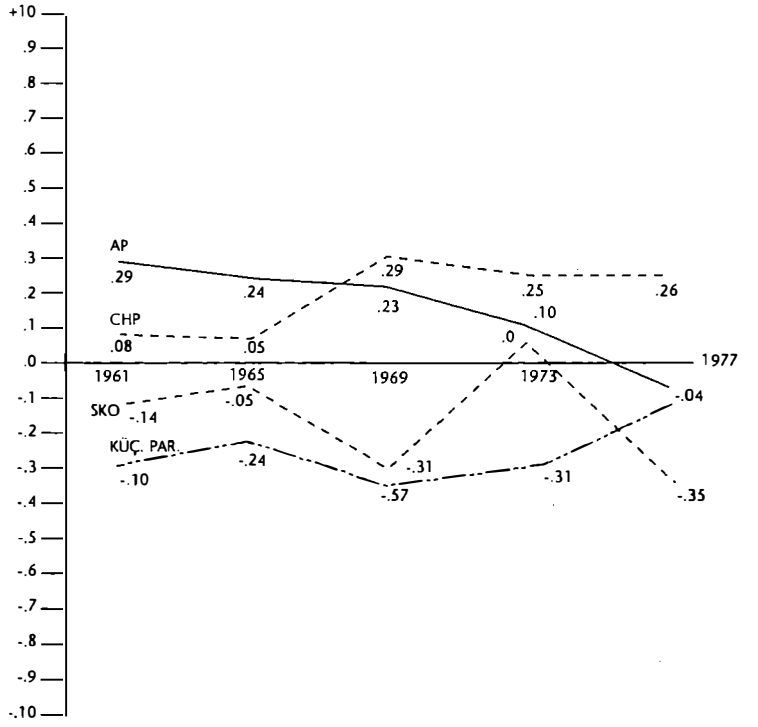
politik Değişkenlerle Endüstriyelleşme Ticarileşme Boyutu Arasındaki İlişkiyi Temsil Eden Kısmi Korelasyon Katsayılarının Grafik İfadelendirilmesi



AP : Adalet Partisi
CHP : Cumhuriyet Halk Partisi
SKO : Seçime Katılma Oranı
KÜÇ. PAR. : Küçük Parti

Şekil III

politik Değişkenlerle Kırsal Bütünleşme Boyutu
Arasındaki İlişkiyi Temsil Eden Kısmi Korelasyon
Katsayılarının Grafik İfadelendirilmesi



AP : Adalet Partisi
CHP : Cumhuriyet Halk Partisi
SKO : Seçime Katılma Oranı
KÜÇ. PAR. : Küçük Parti

Eğer oy verme yüzdesi ile sanayileşme arasındaki bağlantıyı incelersek çapraşık bir ilişki ortaya çıkar. Genellikle oy verme yüzdesi .değişkeni bu boyutla zıt bir ilişki içindedir. Bu zıt ilişki hem 1969'da hem 1977'de aynı derecede kuvvetlidir. 1977'de tüm ülkede seçimlere katılmanın artmasıyla bu ilişki şaşırtıcı bir hal almıştır. Bu bize seçime katılma oranının düşüklüğünün sanayi boyutundaki modernleşme ile bağlantılı olduğunu, yani seçime katılmanın az modernleşmiş olan yerlerde daha ziyade yüksek olduğunu gösterir.

Toplu verilerin çözümlenmesi daha modernleşmiş illerde CHP ve AP arasındaki seçim rekabetinin ikili bir yarış halini aldığını göstermiştir. Bu, AP'nin 1973 öncesinde aynı illerde hâkim parti olduğuna da işaret eder. 1969'dan beri bu hâkimiyet ciddi bir rakip olan CHP tarafından aşındırılmaktaydı. AP'nin kırsal entegrasyonda yüksek olduğu illerde seçmen desteğini yeniden kazanıyormuş gözükmesine rağmen, bu aşınma ticarileşme-sanayileşme boyutunda en bariz şekilde kendini göstermektedir.

Toplu verilerin çözümlenmesinden çıkarılacak bir diğer sonuç, küçük partilerin kırsal bütünleşme itibarıyla düşük düzeyde oldukları illerde desteklendikleridir. Bu ilişki 1973'te zayıflarken, 1977'de tekrar kuvvetlendi, belki de Demokratik Parti'nin 1977 seçimlerindeki başarısızlığına sebep oldu. Demokratik Parti 1973 seçimlerinde, AP'nin kuvvetli olduğu yerlerde, örneğin Aydın gibi, görece olarak gelişmiş ve piyasaya yönelik, gelişmiş bir ilde başarı kazandı. Bu verilerden çıkartılabilecek daha çarpıcı bir sonuç görece olarak sanayileşmiş ve ticarileşmiş illerde, olumsuz kısmi korelasyon kat sayılarının da işaret ettiği gibi, küçük partilerin başarılı seçim kampanyalan yürütmüş olmalandır.[21] Gerçekten, rahatlıkla belirtebiliriz ki, küçük partiler arasından MHP ve MSP bu gelişmelerden en fazla yararlanan partiler olmuşlardır. 1977 seçimlerinde bu iki parti ortak olarak toplam oylann yüzde 15'ini alırlarken, diğer dört küçük parti ve bağımsızlar toplam oyların ancak yüzde 6.7'sini alabilmişlerdi (bkz. Tablo 1).

Özetlemek gerekirse, CHP endüstriyelleşme-ticarileşme açısından modernleşmiş olan illerde daha ziyade seçim desteği temin etmiştir; AP ise 1977de destek kaybına uğramıştır daha önceki seçimlerde başlamış olduğu anlaşılan bir eğilimin 1977 seçimlerinde de sürmesi suretiyle bu sonuç ortaya çıkmış görünmektedir buna karşılık MHP ve MSP küçük birer parti olarak 1977 seçimlerinde bir miktar seçmen desteği temin edebilmişlerdir.

Bu çalışmanın geri kalan kısmında 1977 seçimleri öncesinde yapılan seçmen araştırmasının anket sonuçlan incelenmek suretiyle buraya kadar saptanan bulgular yeniden gözden geçirilecektir.

ANKET ARAŞTIRMASININ BULGULARI ÜZERİNE

Bu bölümdeki incelememiz, parti tutmanın nüfus, meslek, yaş, eğitim seviyesi, din ve etnik bağlılıklar gibi değişkenlerle olan ilişkilerinin araştınlmasına hasredilecektir. Bir parti tutma ölçüsü geliştirmek için deneklere (respondents) önce seçimlerde hangi partiye oy verecekleri, ikinci ola-

rak da, eğer henüz karar verememişlerse, hangi partiye daha çok eğilimleri olduğu sorulmuştur.

Çözümlememizde cevaplar, bir parti tutma göstergesi oluşturmak üzere birleştirilmiştir. Bilmiyorum ve cevap yok yanıtlarının tüm yüzdesi bütün deneklerin yüzde 3'ünü oluşturmaktadır. Tablo 3'ten 9'a kadar parti tutma ile, nüfus büyüklüğü, iş eğitim seviyesi, yaş, ideoloji, din ve etnik farklar gibi değişkenlerin ilişkileri rapor edilmektedir.

İdeoloji ve Parti Tutma

Tablo III, Türk seçmeni üstünde ve onun parti tutmasında ideolojinin etkisini özetle ifade etmek için sunulmuştur. 1977 seçim öncesi araştırmasında deneklerden kendilerini politik yelpaze üzerinde ortanın sağından ortanın soluna kadar sahip oldukları görüşe göre yerleştirmeleri istenmiştir. Deneklerin yüzde 24.4'ü kendilerini ortanın sağına yüzde 26.8'i ortaya, yüzde 27.7'si ortanın soluna yerleştirmiş, yüzde 20.9'u ise bu soruya cevap vermemişlerdir.

Tablo III-a incelendiğinde, politik yelpazenin soluna kendilerini yerleştirenler daha çok CHP'yi destekler görünüyorlar, aynı zamanda CHP'nin, ortanın sağındakilerden az da olsa destek aldığı anlaşılıyor. Dikkati çeken diğer bir nokta ise, kendilerini orta olarak niteleyenlerin iki ana partiyi de destekledikleri, fakat daha çok CHP'yi destekleme eğiliminde olduklarıdır. Yine bu soruya cevap vermeyenler ise desteklerini hemen hemen eşit oranlarda bu iki parti arasında bölüştürmektedirler.

Tablo III'ün (a) ve (b) şıklarından çıkarılan asıl sonuç, sağ-sol gruplaşmaların Türk politik yaşamında önemli bir boyut oluşturmasına rağmen kutuplaşmamış politik merkezin Türk seçmeni açısından hala daha önemini korumakta olmasıdır. "Bilmiyorum" cevabını verenler, eğer bunu ideolojiye ilgi duymamanın bir göstergesi olduğunu varsayabilirsek, merkezde olduğunu iddia edenlerle birlikte (bütün deneklerin yüzde 54.5 olarak) önemli bir, merkeziyetçi unsur oluşturmakta ve daha ziyade merkezdeki iki büyük partiden birini desteklemektedir. Bu noktaya, Türk politik hayatında artan radikalleşmeyi incelediğimizde tekrar değineceğiz.

Nüfus Büyüklüğü ve Parti Tutma

Tablo IV'ün incelenmesi, bizi nüfusun artmasıyla AP'nin desteğinin azaldığı ve CHP'nin ise güçlendiği sonucuna götürür. Metropollerde örneklem noktaları Ankara, İzmir ve İstanbul şehir sınırları içerisindedir. Parti gücündeki bu fark dikkati çekerken, nüfusu daha az olan bölgelerde partiler arasındaki rekabet daha eşit sonuçlar doğurmaktadır.

Nüfus büyüklüğü kategorisi üç ana kısma bölünürse bu ilişki daha iyi ifade edilir. Bu da toplam verilerle yapmış olduğumuz analizimizde ulaştığımız sonuçlardan bazılarını doğrular. Kentsel bölgelerde, daha çok sanayileşmiş yerlerde CHP, Tablo IV ve V (a)'da gösterildiği gibi, önemli ölçü-

de başarılar elde etmiş, yani CHP araştırma verilerinin gösterdiği gibi kırsal kesimde daha ziyade kuvvetlenmiştir. Fakat AP, yine de ufak partilerin zararına, geleneksel gücünün bir kısmını, biraz da olsa, sürdürüyor görünmektedir.

Tablo III (a)

Parti Tutma ve Seçmenin Kendisini Sağ-Sol Yelpazesi Üzerinde Konumlandırması

	ORTANIN SAĞI	ORTA	ORTANIN SOLU	FİKRİ YOK
AP	64.9	31.3	2.9	41.0
CHP	10.3	55.0	93.7	43.2
KÜÇÜK PARTİLER	24.8	13.7	3.4	11.0
TOPLAM (yüzde)	100.0	100.0	100.0	100.0

Tablo III (b)

Seçmenin politik Yelpazedeki Öznel Konumu ve Parti Desteği

	AP	CHP	KÜÇÜK PARTİLER
ORTANIN SAĞI	48.2	5.6	44.9
ORTA	23.6	30.2	25.0
ORTANIN SOLU	1.8	44.0	5.4
FİKRİ YOK	26.4	20.2	24.7
TOPLAM (yüzde)	100.0	100.0	100.0

Tablo IV (a)

Nüfus Büyüklüğüne Göre Parti Tutma

	METROPOL	10000-50000	KIRSAL BÖLGELER
AP	23.6	36.0	41.7
CHP	64.9	50.0	41.7
KÜÇÜK PARTİLER	11.5	13.5	16.5
TOPLAM (yüzde)	100.0	100.0	100.0

Tablo IV

NÜfus Büyüklüğüne Göre Parti Tutma

	1-499	500-999	1000-1499	1500-1999	2000-10000	10000-25000	25000-50000	50000'den FAZLA	METROPOL
AP	45.1	36.5	51.8	30.0	43.9	27.6	31.1	35.2	23.6
CHP	40.7	45.7	31.1	50.0	42.5	58.6	58.8	49.5	64.9
KÜÇÜK PARTİLER	14.2	17.8	17.1	20.0	13.5	13.8	10.1	15.3	11.5
TOPLAM (Yüzde)	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

* ANKARA, İSTANBUL, İZMİR belediye sınırları.

Meslek ve Parti Tutma

Parti tutma ile meslek ilişkisi Tablo V'te incelenmektedir. Bazı meslek kategorileri müteşebbisler, işadamlan gibi, örneğimizde iyi belirlenmeyen meslek grupları "diğer" adı altında toplanmıştır. Hemen hemen tüm meslek gruplannda (çiftçiler hariç) CHP bir avantaj sağlamış gibi görünüyor. Bu üstünlük memurlar ve işçiler için çok açık bir biçimde gözükmektedir.

Burada şaşırtıcı olan şey küçük tüccarlann, CHP'yi desteklemesidir. Halbuki bu meslek grubunda, küçük parti yüzdesi oldukça önemlidir (yüzde 19.7). Tablo V'teki yüzdeler CHP'nin meslek grupları açısından önemli başarılar elde ettiğini gösterir. Bu üstünlük şehirde yaşayan gruplar, örneğin işçiler ve memurlar arasında çok güçlüdür. Eğer AP'nin 1960'lardaki kentsel ve metropol bölgelerdeki seçim başarılarına göz atacak olursak güvenle iddia edebiliriz ki 1970'lerin başında kentlerde CHP lehine önemli bir seçmen yeniden gruplaşması söz konusu olmuştur. AP, Tablo IV ve V'in gösterdiği gibi kırsal kesimde biraz da olsa gücünü korumuştur.

Eğitim ve Parti Tutma

Tablo VI eğitim seviyesiyle parti tutma arasındaki ilişkiyi inceler. Tablo VI'ya şöyle bir bakıldığında, Türkiye'de eğitim görmüş vatandaş sayısının artmasıyla AP'nin aleyhine bir eğilim oluştuğu görülmektedir. İlkokula devam edip de mezun olamamışlar arasında AP ve CHP'nin gücü hemen hemen eşittir. Fakat eğitim düzeyi arttıkça, seçmenler kendilerini artan oranda CHP ile özdeşleştirmektedirler.

Eğer yüksek eğitim görmüş kişilerin daha çok kentsel ve modernleşmiş bölgelerde yaşadığını düşünürsek, Tablo VI Türk politik hayatı hakkında izlenimlerimizle edindiğimiz bilgiyi doğrulamaktadır. AP, özellikle yükseköğrenim görmüş kişilerin desteğine istikrarlı bir şekilde sahip olamamıştır.

Tablo V

Mesleklere Göre Parti Tutma

	MEMURLAR	ÇİFTÇİLER	İŞÇİLER	KÜÇÜK ESNAF	EV HANIMI	DİĞER*
AP	10.6	47.6	21.2	37.2	38.4	35.3
CHP	71.8	36.8	67.1	43.1	44.1	48.5
KÜÇÜK PARTİLER	17.6	15.8	11.7	19.7	12.5	16.1
TOPLAM (%)	100.0	100.0	100.0	100 0	100.0	100.0

* Serbest meslek erbabını, müteşebbisleri ve işadamlarını da içermektedir.

Tablo VI

Eğitim Düzeylerine Göre Parti Tutma

	OKUR-YAZAR AMA İLKOKUL TERK	İLKOKUL MEZUNU	ORTAOKUL MEZUNU	LİSE-ÜNİVERSİTE MEZUNU
AP	41.1	39.9	20.1	16.3
CHP	44.0	46.9	57.7	68.3
KÜÇÜK PARTİLER	14.9	13.2	22.1	15.4
TOPLAM (Yüzde)	100.0	100.0	100.0	100.0

Yaş ve Parti Tutma

Tablo VII'de rapor edilen yüzdeler, Tablo VI'nın bulgulannı doğrularken, aynı zamanda 1960'lann sonundaki ve 1970'lerin başındaki Türk politik hayatının önemli bir cephesine işaret etmektedir. Tablo VII'nin incelenmesi göstermektedir ki, AP'nin daha yaşlı gruplar içerisinde, yaşı 65 in üstünde olan seçmenler arasında desteği oldukça fazladır. Buna karşılık CHP ise daha genç gruplara hitap eder görünmektedir. Bu seçmen bileşimindeki kuşak değişikliğine ve böylece partilerin kaderlerinin nasıl etkilendiğine dikkati çeker. Gerçekten Tablo VII'de resmedilen görüntü konuyu bir miktar basitleştirmektedir. Bu tabloda açıkça görülen, gençlik faktörünün CHP lehine işlemekte olduğudur. Fakat diğer çalışmalar, CHP'ye gençlik üzerindeki etkili olmak bakımından rakip olacak bir başka partinin olduğunu göstermektedir. İl düzeyinde seçim sonuçlannın tahminini yapmak için hazırlanmış bir çalışmada, Selçuk Özgediz gençlerin desteğini kazanmak açısından CHP ve MHP'nin birbirine en kuvvetli rakip olduğunu, bunun özellikle 1973'te 21 yaşın altında olup, 1977'de[22] seçime katılan gençler için geçerli olduğunu rapor etmiştir. AP'nin yöneticilerinin CHP'ye gençlik kolumuz diye atıfta bulunduğunu hatırladığımızda bu bulgu şaşırtıcı olmaktan çıkıyor. 21-25 yaş grubundaki gençleri küçük partileri desteklediğini, bunlann da yüzde 41'inin MHP destekleyicisi olduklannı belirttiklerini, Özgediz ifade etmektedir.

Tablo VII

Yaş Gruplarına Göre Parti Tutma

	21-25	26-35	36-45	46-55	56-65	65'ten büyük
AP	30.9	32.2	35.8	39.2	43.9	54.9
CHP	49.6	53.3	51.7	47.3	33.0	37.8
KÜÇÜK PARTİLER	19.5	14.5	12.4	13.5	23.1	7.3
TOPLAM (yüzde)	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

Dindarlık ve Parti Tutma

Daha önce de belirtildiği gibi Türk politik hayatının 1970'lerdeki ilginç bir boyutu dinin öneminin gittikçe artmasıydı. Dini sembollerin 1950'lerde çok partili rejime geçildikten sonra destek sağlamak için politik partilerce sıkça kullanıldığı bir gerçektir. MSP gibi bir partinin kendisine özgü bir dini programla ortaya çıkması 1970'li yılları diğer yıllardan ayıran bir özellik oldu.

1977 seçim öncesi araştırmasında, parti tutma üzerinde dinin etkisi araştırılmaya çalışılmıştır.[23] Deneklere önce namaz kılıp kılmadıkları soruldu. Olumlu cevap verenler deneklerin yüzde 83.3'ünü oluşturuyorlardı. Yine bu kişilere ne kadar sıklıkta namaz kıldıkları soruldu. Bulgularımız Tablo VIII'de özetlenmiştir.

Tablo VIII'de Türk seçmeninin davranışı hakkında izlenimsel olarak bildiklerimizi belgeler gibi görünmektedir. Göstergelerimize göre daha dindar olanlar AP'yi desteklemekte ve dindarlık faktörü azaldıkça AP'nin desteği de bununla doğru orantılı bir şekilde azalmamakta fakat bunun yanı sıra CHP destek kazanmaktadır. Bu bulgu CHP'nin laik ve Kemalist geleneğine uygun bir görüntü çizmektedir. Eldeki verilerden çıkarılacak önemli bir sonuç, küçük partilerin din faktörünü kullanarak destek sağlamaları ve büyük partilerle, özellikle AP ile rekabete girebilmeleridir. Bu hesaba göre MSP küçük partilere verilen oyların, çoğunu almıştır. Toplam oyun yüzde 16.4'ünü oluşturan dindar kesimin küçük partileri desteklediği ve bunların içinden yüzde 63.3'ünün ise MSP'yi desteklediği anlaşılmaktadır.

Aynı şekilde, çok dindar kesimin yüzde 8.8'i küçük partileri ve yüzde 73.5'i MSP yi desteklediklerini belirtmişlerdir.

Dinin Türk politik hayatının bir boyutu olarak ortaya çıkışı sağdaki oyların parçalanmasına, dolayısıyla AP'nin CHP'den daha fazla zarar görmesine sebep olmuştur.

Etnik Bağlar Parti Tutma

Türk politik hayatının 1970'lerdeki önemli bir boyutu ise politik davranışı etnik ve mezhep farklılıklarının etkilemesi olmuştur.

Mardin, Osmanlı politik ve toplumsal sistemlerinin en önemli özelliği olarak merkez ile kenar ilişkilerini, toplumun yatay bir biçimden çok dikey bir biçimde bütünleşmiş olmasını belirtir.[24]

Bu toplumsal ve politik sistemlerde toplum, Osmanlıların devlete atfetmiş oldukları ikili işlevin yerine getirilmesiyle yani refah ve adaletin temini ile mümkündür ve kenar farklı kültürlerin oluşturduğu toplumsal bir mozaik olarak etnik grup ve mezheplerin yatay biçimde en az bütünleşmiş olduğu bir yapıdadır. Şehirlere göç ve ekonomik gelişme kenarı merkeze doğru itti. Ve böylece Türk toplumunda birbirini kesen etnik ve mezhep ayrımları oluştu. Bu bizi oy verme davranışında etnik unsurun mezhebin yanı sıra ne kadar etkili olduğunu yeniden incelemeye yöneltmiştir.

Tablo VII

Dindarlık ve Parti Tutma
(a) Düzenli İbadet Etme

	EVET	HAYIR
AP	41.0	14.5
CHP	42.6	79.0
KÜÇÜK PARTİLER	16.4	6.5
TOPLAM (yüzde)	100.0	100.0

(b) Dindarlık Derecesi

	HERGÜN İBADET EDER	HER CUMA İBADET EDER	YALNIZCA RAMAZANDA İBADET EDER	ARADA SIRADA İBADET EDER
AP	43.7	34.2	39.7	28.8
CHP	37.5	52.8	52.9	81.0
KÜÇÜK PARTİLER	18.8	13.2	7.4	10.4
TOPLAM (yüzde)	100.0	100.0	100.0	100.0

Son zamanlarda AP'nin kentlerdeki başansızlığı araştınldığında, neden olarak şehirde oy verenlerin artan bir sınıf bilincine sahip olduğu iddia edilmiştir. Ve AP lideri Süleyman Demirel, yazara, kentte yaşayan yoksul kesimin artan sınıf bilinci yüzünden kentlerde AP'nin destek kaybetmediğini söylemiştir. Bunun yerine, özellikle gecekondular başta olmak üzere, parti tercihinde mezhep ve etnik faktörlerin önemini vurgulamış ve İstanbul'da önemli sayıda, belirli mezhepteki etnik gruplann bulunduğunu eklemiştir. AP'nin bu potansiyeli, diğer partilerin aksine, istismar etmediğini de belirtmiştir.

Tablo IX

Etnik Bağlarına Göre Parti Tutma

(a) Ana Diline Göre

	TÜRKÇE	ORTA DOĞU TÜRKÇE DEĞİL
AP	36.6	25.0
CHP	49.0	55.0
KÜÇÜK PARTİLER	14.4	20.0
TOPLAM (yüzde)	100.0	100.0

(b) Türkçe'den Başka Dil de Konuşabilmeye Göre

	BİLMİYOR	ORTA DOĞU DİLİ KONUŞAN	DİĞER
AP	40.0	23.0	22.2
CHP	46.2	63.1	61.2
KÜÇÜK PARTİLER	13.8	13.9	16.5
TOPLAM (yüzde)	100.0	100.0	100.0

1977 seçim öncesi araştırmasında etnik boyut iki biçimde belirlenmeye çalışıldı. 1) anketörlerden deneklerin ana dillerini saptamaya çalışmalan istendi, 2) Deneklerin Türkçe'den başka dil kullanıp kullanmadıklannı araştıran bir soru ankete kontrol aracı olarak dahil edildi. Konunun politik duyarlılığı ve sorunun ifadelendirilmesinde karşılaşılan bazı problemler nedeniyle sonuçlar Tablo IX'da fevkalade büyük bir dikkatle ortaya konmuştur.

Tablo IX (a) ve (b) gözlemlenen eğilimler benzer gibi görünmektedir. Hem CHP'nin hem de küçük partilerin etnik farklılıklanndan destek sağladığı hesaba katılmıştır. Keza toplam verilerle bulduklanmızı bu tablo desteklemektedir. Türkiye'nin bütünleşmiş illerinde AP'ye oranla CHP'nin daha fazla seçmen desteğine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Yine eski toplu verilerimize bakacak olursak şehirlerde son zamanlardaki CHP'nin başansı, sadece artan sınıf bilinciyle değil, keza etnik farklılıklann varlığıyla da açıklanabilir.

SONUÇ:

1977 seçimleri parti destekleme açısından iki ana partinin üstünlüğüne dönüşe işaret eder. Bu durum birkaç faktöre bağlıdır. 1) 1973-1977 yılları arasında denenmiş olan koalisyon hükümetlerinin etkin olmayışı, 2) AP ve CHP liderleri olan Demirel ve Ecevit'in yürüttükleri seçim kampanyaları kadar basının koalisyondan kaçınılması için oyların bölünmemesi amacıyla giriştiği çabalar, 3) Demokratik Parti ve CHP'nin istikrarlı bir seçmen tabanı oluşturmaktaki başansızlıkları.

Koalisyon hükümeti mi yoksa tek partili bir hükümet mi "ülke için daha iyidir". sorusuna cevap verenlerin yüzde 88'i tek parti hükümeti istedikleri yolunda cevap verdikleri görülmektedir. Aynı yüzde küçük parti destekleyicileri arasında da yüksektir. Fakat yine de 1973 seçimleri hariç, geçmişe rağmen iki parti trendine dönüş konusunda daha ihtiyatlı olmak gerekir. Hem toplam veriler hem de anket araştırmamızın örnek büyüklüğü küçük partiler hakkında güvenilir bir sonuca ulaşmamıza yardımcı olmamasına rağmen MSP ve MHP'nin bundan böyle Türk politik hayatının birer unsuru olduklan söylenebilir. MSP, 1977 seçimlerinde gücünü bir miktar yitirmiş olsa bile gelişme stratejisi, açısından ağır sanayi hamlesi diye adlandırdığı ekonomik politikasıyla, dini yanı ağır basan bir programla pekişen sağlam bir taban oluşturmuş bulunmaktadır. 1973-1977 arasında basın tarafından kötülendiği halde MHP, militan milliyetçilik ve anti-ko-

münizm ile sosyo-ekonomik değişim dolayısıyla istikrarsızlaşan bir toplumda yapılan 1977 seçimlerinde şaşırtıcı bir başarı kazanmıştır. AP'li politikacıların ortak korkularından birisi, (ki bu liderliğin eleştirisi biçimine de dönüşmektedir), MHP'nin AP'yi destekleyen tabanı aşındırmakta başarılı olacağı; ve seçim öncesi ve sonrasındaki sağ kanat koalisyonlarında oynadığı rolün MHP'yi kuvvetlendireceğiydi.

Keza CHP'nin 1977 seçimlerinde önemli bir başarı kazanmasına rağmen bu partiye hem merkezden hem de soldan tehlikeler gelebilirdi. Soldaki küçük partiler CHP'yi solun oyları parçalanmasın diye 1977'de desteklediler... Bu aşamada CHP'nin daha solundaki küçük partilerin seçmen desteğinin ne olacağını tahmin edebilmek çok zordur. Daha önceki seçim sonuçlarından 1977 seçim öncesi anketinden bu desteğin ufak çapta olduğu ve Türkiye'nin kentsel kesimi ve Güneydoğu bölgesi ile sınırlı olduğu söylenebilir. Verilerimize göre CHP'nin 1977 seçimlerinde elde ettiği gücün diğer bir kaynağı da merkezden aldığı destektir. Hem AP hem de CHP'nin sağın ve solun aşırı uçlarına rağmen merkezdeki seçmenden güçlü bir destek aldığı görülmektedir. Verilerimizin gösterdiği odur ki, merkezdeki seçmenden gelen destek sayesinde CHP 1977 seçimlerinde başarı sağlamıştır. Gelecekte CHP hükümetinin partinin kaderi üzerindeki etkisini sınamak ilginç olacaktır. Deneklerimizin 1977'de önemle üzerinde durmuş olduğu iki konuda hükümet başarılı olamamıştır: 1) Yükselen fiyatlar, 2) politik şiddet. Yıllık enflasyon oranının yüzde 70'in üzerinde olması ve daha önce görülmemiş ölçüde politik şiddetten ötürü ölüm olaylarının artması partinin merkezden sağlamış olduğu, yukarda sözü edilen bu desteği sona erdirmiş olması beklenebilir. CHP ve AP arasındaki seçmenin yeniden gruplaşması konusunda daha kesin kanıtlarımız var. Şehirlerde ve sanayileşmiş bölgelerde CHP kesin şekilde AP'nin yerini almıştır. Bu gelişmenin sosyo-ekonomik değişme yüzünden sınıf tabanlı gruplaşma ve sağ-sol yelpazesinde bir yeniden ayarlama dolayısıyla olup olmadığını eldeki verilerden çıkarmak olanaksızdır.[25] Anket verilerimizin gösterdiği üzere kuşaklar arası değişme etnik oy kadar CHP'nin başarısında rol oynamış gibi görünmektedir.

CHP, kırsal bütünleşme ölçüsü bakımından modernleşmiş illerde önemli bir güç olmuştur. 1950'lerle 1960'lar karşılaştırıldığında bunun önemli bir gelişme olduğu söylenebilir. Diğer yandan AP, 1969 ve 1973'te kaybettiği yerini 1977'de bu illerde, tekrar kazanmış gibi görünmektedir. Bu esasen Demokratik Partinin 1973'teki başarısını tekrarlayamamasından kaynaklanmaktadır. Verilerimize göre Demokratik Parti'ye oy verenlerin 1977'de oylarını AP'ye verdiklerini söylemek çok güçtür. Örneğin, CHP yöneticileri ön seçimlere rağmen Samsun'da CHP listesine Demokratik Partinin eski bir milletvekilini yerleştirmişlerdir. Halbuki, Demokratik Parti 1969 seçimlerinden sonra AP içindeki liderlik çatışması sonucunda meydana çıkmıştır. AP'yi destekleyen ve daha önce Demokrat Partiye oy vermiş olanlardan bir kısmının 1973'te Demokratik Parti'ye yöneldiklerine dair izlenimsel kanıtlar bulunmaktadır. Eski DP'nin taraftarlarını kazanmak için AP'nin sarf ettiği çaba. Demokratik Partinin seçim desteğini za-

yıflatmış olabilir. 1973'ten sonra Süleyman Demirel'in eski DP liderleriyle yakın temas kurma çabaları da bu bakımdan önemlidir.

AP'nin kırsal bölgelerdeki görece başarısı için diğer bir açıklama da 1960'ların sonu ile 1970'lerin başında takip etmiş olduğu ekonomik politikalardır. Robinson ve Derviş, Princeton'un Türkiye gelir dağılımı projesi için hazırlanan bir çalışmada 1968-1973 yılları arasında ekonomik durumun tarım kesiminin lehine gelişmiş olduğuna dikkat çekmişlerdir. Her ikisi de iç ticaret hadlerinin tarım kesimi lehine dönmesini tanımsal fiyat destekleme politikası izleyen AP'nin bu politikasından kaynaklandığını iddia etmişlerdir. Yine aynı yazarlar CHP'nin, son zamanlarda, cömertçe tarımsal fiyat destekleme politikası izlemeye başlamış olduğunu kaydetmiş ve "Partinin halkçı, demokratik ve sosyalist bir organizasyon haline gelmesinden, gelir dağılımının tekrar gözden geçirilmesi konusunun parti programının temel teması olmasından"[26] sonra bu politikanın CHP tarafından izlendiğini belirtmişlerdir. 1977'den sonra enflasyon baskısı, Uluslararası Para Fonu (IMF) gibi uluslararası mali kuruluşların kemer sıkma önerileri yüzünden Ecevit'in liderliğindeki CHP, fiyat politikası konusunda çok dikkatli davrandı. İki ana partinin Türkiye'nin modernleşmiş illerinde daha egemen olduğu ve küçük partilerin desteklerini daha ziyade azgelişmiş illerinde aldığı izlenimi doğmaktadır. İki ana partiden AP'nin kentsel bölgelerde, belki de bir uyarlanabilirlik bunalımıyla karşı karşıya kaldığı söylenebilir. DP'den kalan miras AP'yi 1970'lere kadar başarıyla getirdi. Ama şimdi AP, son zamanlarda CHP'nin kazandığı güce ve küçük partilerden gelecek muhtemel tehditlere karşı Türk politik hayatında, artık yeni bir yer ve destek bulma sorunuyla karşı karşıyadır.

Makalenin sonuçlanmasından önce bir nokta üzerinde daha durulmalıdır. Bu makalede biz politikayı bağımlı değişken olarak ele aldık. Türkiye'de partilerin kaderi üzerinde etkili olan seçmen davranışı değişikliklerini gözlemlemeye çalıştık. Bunun gerisinde yatan iddia ekonomiye ve sosyal modernleşmeye bağlı değişmelerin zamanla seçim davranışı üzerinde bir hayli etkisi olduğudur.

Verilerimiz seçmen davranışı değişmelerinin seçmenin ideolojik kutuplaşmasıyla sonuçlanmadığını göstermektedir. Seçmen bakımından merkeziyetçi eğilim Türk politik hayatında hâlâ egemendir. Sesini duyurabilen iyi örgütlenmiş aşırı solun ortaya çıktığı fakat henüz seçmen desteğine sahip olmadığı bir gerçektir. Aşırı sağda ise seçim desteği bakımından epey yol almış olan en kuvvetli küçük parti MHP ise 1977'de toplam oyların yüzde 6.4'ünden daha fazla oy alamamıştır. Sayan Türk parti sisteminin ılımlı çoğulculuğun tüm niteliklerine sahip olduğunu fakat ılımlı çoğulculuğun ayrıcı özelliği olan ılımlı politik ilişkilerin 1973-77 arasında genel olarak bulunmadığına"[27] işaret etmektedir. Türk politik hayatının yakın zamanlardaki istikrarsızlığını açıklamak gerekirse, inanıyoruz ki politika bağımsız değişken olarak ele alınmalı[28] ve seçmen üzerindeki etkisini anlamak için seçkin (elit) kutuplaşması olgusu daha yakından incelenmelidir. Yine, Sayarı "Partiler arasındaki ideolojik kutuplaşmanın artmasının uzun

süren toplum içi ayrılıkları şiddetlendirdiğini."[29] belirtmektedir. Verilerimiz Sayarının çıkardığı bu sonucu kısmen desteklemektedir. Veriler, yine de oldukça güçlü bir şekilde merkezi bir eğilime ve merkezdeki seçmenlerin ana partileri desteklemekte olduğuna işaret etmektedir. İdeolojik kutuplaşma, seçmenden kaynaklanmaktadır.

NOTLAR

1. Bkz. Sabri Sayarı "The Turkish Party System in Transition", **Government and Opposition**, XII: 1 (Kış 1978). Sayarı incelemesinde Sartori'nin parti sistemleri sınıflamasını kullanmaktadır. Bkz. G. Sartori, **Parties and Party Systems**, (London: Cambridge University Press, 1976).
2. Sayarı, s. 48.
3. Bkz. Ergun Özbudun ve F. Tachau, "Social Change and Electrol Behavior in Turkey: Toward a Critical Realignment", **International Journal of Middle Eastern Studies** IV (1975), 440-480; Ergun Özbudun, **Türkiye'de Sosyal Değişme ve politik Katılma** (Ankara: Sevinç Matbaası, 1975); Üstün Ergüder, **Türkiye'de Tarım Fiyat Destek Siyasa ve politika** (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, İdari Bilimler Fakültesi, 1981).
4. Makale boyunca bu çalışmaya 1977 Seçim Öncesi Araştırması olarak atıfta bulunulacaktır. Seçim öncesi seçmen anketi Hürriyet Gazetesi tarafından düzenlenmiş, bu makalenin yazarı ve Selçuk Özgediz'in başkanlığı altında, Boğaziçi Üniversitesi araştırma grubu tarafından yürütülmüştür. Makaledeki verilerin çözümlenmesi yazar tarafından yapılmış olup bu proje ile ilgili diğer araştırmacıların ve Dr. Selçuk Özgediz'in bu konuda herhangi bir katkıları bulunmamaktadır.
5. D. W. Rae'nin geliştirmiş olduğu parçalanma (fractionalization) indeksini kullanarak Sayarı'nın hesaplamış bulunduğu parçalanma katsayısının yüksekliği de 1961, 1969 ve 1973 seçimlerinde verilmiş olan oyların nasıl parçalanarak dağılmış olduğuna işaret etmektedir.
6. **Ibid.**, s. 43-45.
7. Türk politik hayatındaki artan radikalleşme sadece ideolojik eğilimlerin ortaya çıkışıyla açıklanamaz. Sayarı, "Türk politik hayatındaki düşmanlığın ve seçkin (elit) arasındaki yoğun ayrılık geleneğinin partiler arasında ideoloji farklılıklarının artması sonucunda daha da belirginleştiğini ifade etmiştir" (s. 50). Diğerleri, seçkin kesim arasındaki bu yoğun ayrılığın oluşmasına neden olarak Türk politik seçkin kesiminin eleştiriye karşı hoşgörülü olma yeteneklerinin eksikliğini göstermektedir. Bkz. Şerif Mardin, "Opposition and Control in Turkey", **Government and Opposition**, I: (May 1966), 375-389.
8. V. O. Key, Jr., "A Theory of Critical Elections", **Journal of Politics** XVII (1955), s. 3-18.
9. Bkz. K. Karpat, **Turkeys Politics** (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1959), s. 387-442; F. Ahmad, **The Turkish Experiment in Democracy**, 1950-1975 (London: O. Hurst and Company, 1977), Chs. II-VI. IX.
10. Bu konudaki bir inceleme için bkz. W. Hale, "Particularism and Universalism", in **Aspects of Modern Turkey**, W. Hale der. (London: Bowker, 1976).
11. Ş. Mardin, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics", **Deadulus** (Kış, 1973).
12. Politik şiddet ve sosyal, politik ayrılıklarda dinin ve etnik bağların rolüne bir örnek olarak, 1978 Aralığı'nda Türkiye'nin Kahramanmaraş kentinde neredeyse iç savaş boyutlarına ulaşmış olan mezhep olaylarını özetleyen askeri savcının okuduğu

iddianame çok bilgi vericidir. BKZ. "Kahramanmaraş Toplumsal Olayları-İddianame", **Hürriyet**, 4 Haziran 1979, s. 5.

13. S. P. Huntington, **Political Order in Changing Societies** (London: Yale University Press, 1968), s. 12-24.
14. T.C. Devlet İstatistik Enstitüsü, **Genel Nüfus Sayımı:** Nüfus Sayımı: Nüfusun Sosyal ve Ekonomik Nitelikleri (Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası, 1969; T. C. Devlet İstatistik Enstitüsü, **Türkiye İstatistik Yıllığı-1973** (Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası, 1974).
15. T.C. Devlet Planlama Teşkilatı, **Kalkınmada Öncelikli Yörelerin Tespiti ve Bu Yörelerde Teşvik Tedbirleri**, (Ankara Başsakanlık Basımevi, 1973).
16. Ayrıntılı sonuç ve değişken tarifi için bkz. ek II.
17. D. R. Cameron, J. S. Hendricks, R. I. Hofferbert, "Urbanization, Social Structure and Mass Politics: A Comparison With in Five Nations", **Comparative Political Studies** V (1972), 259-280.
18. K.W. Deutsch "Social Mobilization and Politicai Development~, The American Politlcal Science Review LV (1961), 403-515; D. Lemer, The Passlng of Traditional Society (Giencoe: The Free Press,1958).
19. Regresyon modeli : $Y = B_0 + B_1 X_1 = B_2 X_2 + u$ idi. Modeide kullanılan tüm değişkenler standardize edlimlşlerdir.
20. Küçük Parti değişkeni, regresyon denklemlnde her küçük partiyi kendi başına ele almak suretiyle oluşturulmuştur. Pek çok ilde alınan oyların yüzdesi oldukça düşük olduğu için elde edilen sonuçlar önemsiz ve anlamsızdır. Bundan başka partilerin bir kısmı her ilde seçime katılmadıklanndan anlamlı bir istatistiksel inceleme için eltmizdeki olay sayısı (N) yetersizdir, istatistiksel tekniklerln oldukça yetersizliği bizi küçük partilerin Türk politik yaşamındaki öneminin az olduğu sonucuna götürmemelidlr. Bu nokta daha sonra makalede tartışılacaktır.
21. Türkiye'de toplam oy yüzdesi içinde MHP'ye verilen oylann yüzdesi, 1977'de yüzde 6.4'dü. iki önemil şehir merkezi olan Ankara ve Adana'da, MHP aynı yılda verilen oylann yüzde 7.0'ını toplamıştır.
22. **Hürriyet**. 30 Mayıs-2 Haziran, 1977.
23. Dindarlık öiçümüz Alevi (Şii) Sünni gibi mezhep ayrılıklannı içine almaz. Daha çok Sunnilerin dindanlığını ölçmek eğilimindedir.
24. Ş. Mardin "Center~Peribhery Relations: A Keyto Turkish Poitics?" **Polltlcal Paticipation in Turkey** Akarlı ve Ben-Dor (der.) içinde s.7-33 keza bkz. ~Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire", **Cornparative Studies in Society and History** XI:3 (1969) s.258-281.
25. Yakın zamanlarda yayınlanan bir makalede A.S. Zuckerman and M.İ. Lichbach, "Toplumsal mevkilere olan değil, politik partilere olan bağlılık oy tercihini belirler" demektedirler. "Stability and Change in European Electorates", **World Politics** XXIX (Temmuz 1 977)~ 650.
26. K. Derviş ve S. Roblnson, "The Stucture ot Income Inequality in Turkey: 1950-1973" **The Political Economy ol Income Distribution in Turkey**, Ergun Özbudün ve Aydın Ulusan (der), (New York: Holmesa&Meier, 1980) içinde s.94
27. Sayarı, s.49.
28. Böyle bir inceleme ve çarpıcı benzerlikte bir olay için bkz. A. Valenzueia, "Chhie" **The Breakdown of Democratic Regimes**, J. J. Llnz ve A. Stepan, (der) (Baltirnore: The John's Hopkins University Press, 1978), içinde.
29. Sayarı, s. 51.

TÜRKİYE'DE DİNİN DENETİM İŞLEVİ*

BİNNAZ TOPRAK

Dinin Türk toplumu üzerindeki etkisi geleneksel olarak laiklik çerçevesi içinde ele alınmıştır. Gerek politik bilimler literatüründe gerekse kamu oyunda din, Atatürk ilkeleri açısından ilericilik-gericilik tanımlamalarının temelini oluşturmuştur. Bu konumun bu kadar sınırlı bir biçimde tartışılmış olmasının çeşitli nedenleri olduğu kanısındayım. Bu nedenler arasında en önemlilerinden biri Batı modelini benimsemiş bir Cumhuriyet Türkiyesi'nde, Batılılaşma fikrinin karşısında, Şerif Mardin'in belirttiği gibi[1], en güçlü ve yaygın bir karşı ideoloji olarak dini bulmamızdır. Bunun yanı sıra, bence, ikinci ve belki de daha önemli bir neden de, laiklik konusunun cumhuriyet dönemi siyasî düşünüşünün gelişiminde çok önemli bir işlev görmüş olmasıdır. 1960'lara kadar tek parti döneminin entegralist retoriği Türk aydınları tarafından sorgulanmamıştır ya da sorgulanamamıştır. Bu retorik, Türk toplumundaki birtakım bölünmeleri reddetmiş, özellikle etnik ve sınıfsal bölünmelerin mevcudiyeti yok farzedilmiştir. Dolayısıyla, politik yelpazedeki en önemli ayrım, laikliği benimsemiş ve benimsememiş kesimlerin ilerici gerici olarak nitelendirilmeleri şekline dönüşmüştür. Diğer bir deyişle, laiklik ve millî birlikçilik, karşıtlarıyla beraber, ana ayrım eksenleri olarak takdim edilmiş, politik mücadele gün demine gelebilecek ve sınıfsal içeriği olan bir sağ sol ayrım boyutuna meşruluk tanınmamıştır. Cumhuriyet'ten bu yana din konusunda yazılanlara bakacak olursak, dinin gerek Türk toplumunda gerekse Türkiye'nin politik gelişiminde oynadığı rolü inceleyen çok az sayıda yapıt vardır. Bu tür incelemelere sadece iki örnek biliyorum. Bir tanesi Şerif Mardin'in Din ve Ideoloji[2] adlı kitabı, diğeri ise Ahmet Yücekök'ün Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı[3] adlı yapıtıdır.

Türkiye'de demokrasinin denetim mekanizmasını incelerken dinin denetim işlevi üzerinde tartışmak gereğini duyuyorsak, bu bence Türk toplumu ve Türk politik düşünüşündeki olumlu bir gelişmeyi simgelemektedir. Din artık gerek aydınların, gerek politikacıların, gerekse kamuoyunun bü-

* **Bu Bölüm Türkiye'de Dinin İşlevi** A.Ü. **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** Cilt XXXIII-Mart-Haziran 1978, No. 1-2. s. 173185'ten yazarın izniyle alınmıştır.

yük bir kesitini, biraz karikatürize edebilirsem, paranoyaya sürükleyen bir olgu olmaktan çıkmıştır. Demokratik yönetimlerde kitlelerin politik davranışlarını belirleyen faktörler arasında dinin de etkin bir faktör olduğu bir gerçektir. politik yapıya yansıyan toplumsal olgular arasında dini de saymamız gerekir. Bugün Türk seçmeninin partilere ya da hükümetlere yansıttığı iktisadi istekleri olduğu kadar, en azından bir kesitinin dinsel kültürel birtakım istekleri de vardır. Demokratik bir yapı içinde, doğal olarak, bu isteklere cevap verme zorunluluğu duyulacaktır. Demokratik kurumların bir kısmı demokrasinin denetim mekanizmasını oluşturuyorsa toplumdaki güçlerin de değişik türde bir denetim işlevi vardır. Birinci tür denetimin yaptırım gücü anayasa ve hukuk kurallarına dayalıdır. İkinci tür denetimin yaptırım gücü seçimlerdir. Nitekim, Türkiye'de dinin denetim işlevi 1946 yılında demokratik rejime geçişten sonra etkinlik kazanmıştır. Burada, denetim kavramının tanımını geniş tutmakta, iktidarın belirli konulardaki politikasına yön vermek şeklinde yorumlamaktayım.

Bence, Türk politik yaşantısında dinin politik bir sorun olarak ortaya çıkmasındaki nedenlerden biri bizzat dinin denetim işlevi ile ilgilidir. Dinsel çıkarların meşru bir baskı grubu oluşturabileceği Kemalist aydınlar tarafından kabul edilmemiştir. politik mekanizmayı denetleyen güçler arasında Özellikle dinin yer almamasına dikkat edilmiştir. Kanımca, Türk politik yaşantısının dinsel boyutu Kemalist elit tarafından abartılmıştır ve belki de bir ölçüde bu boyutun gereğinden fazla önem kazanmasına neden olunmuştur. Gerçi dinin sadece geleneksel toplumlar değil ileri sanayi toplumlarında bile politik yaşantı üzerinde belirli bir etkinliği vardır. Fakat dinin böylesine bir politik sorun haline gelmesi nüfusun çoğunluğunun aynı dinden olduğu toplumlarda nadiren görülmektedir.

Kuşkusuz Kemalist elitin bu tutumu, Türk toplumuna vermek istedikleri yön açısından son derece geçerli nedenlere dayanmaktadır. Laik bir programın Cumhuriyet kurulduktan hemen sonra uygulanmaya konması, Kemalist devrimler açısından dinin bir tehlike sayılmasındandır. Dinin neden tehlikeli sayıldığını anlamak için millîyetçi hareketin amaçlarına bakmamız gerekir. Mustafa Kemal'in önderliğindeki millîyetçi hareket bence şu politik amaçları içermekteydi

1. Birincisi, ulusal devlete ve ulusal devletin amaçlarına meşruiyet sağlayacak bir ideolojinin benimsenmesi,

2. İkincisi, toplumdaki bireylerin ve etnik, dinsel ya da başka grupların üzerinde devlet otoritesinin sağlanması,

3. Üçüncüsü de, kitleleri mobilize etmek amacıyla ulusal bilincin yaratılması.

İslam teolojisi ve gelenekleri, bu üç amaç açısından da gerçekten bir sorun teşkil eder. Bir kere, İslamiyetin teolojik olarak sosyal ve politik yapıyı önemsemesi ve bu yapının meşruiyetini kutsal bir güce bağlaması İslamiyeti adeta bir politik ideoloji düzeyine çıkarmaktadır. Bu konuya burada pek fazla değinemeyeceğim, fakat şu kadarını söyleyeyim ki diğer

birçok dinle karşılaştınldığında İslamiyet gerçekten politik bir dindir. Tarihe ve politik yapıya verdiği ağırlık büyüktür, çünkü tarihin gidişi ve politik yapının niteliği Tanrı'nın yeryüzünde kurmak istediği düzeni yansıtır[4]. islamiyetin bu ideolojik yönünü kabul edersek, Kemalist ideolojiyi karşısına alabilecek nitelikte olduğu için, Kemalistler tarafından tehlikeli görülmüştür.

Devlet otoritesi meselesine gelince, burada da, Kemalistlerin otorite tanımı ile İslamiyetin tanımı arasında çok önemli bir fark vardır. Gerçi İslam düşüncesi devlet otoritesine ve kişinin bu otoriteye itaat etme yükümlülüğüne büyük önem vermektedir. Fakat İslamiyete göre meşru otorite Allah'ın iradesini yansıtan otoritedir. Egemenliğin millete ait olduğunu savunan Cumhuriyetçi görüşle çelişkidedir. Nihayet, İslamiyetteki cemaat kavramı ulusal bilince ters düşen bir kavramdır. Kişinin kendisini tanımlamada ulusal bir tanımlamaya gitmesi yerine dinsel bir tanımlama söz konusudur.

İslamiyetin bu özellikleri, İslamiyet ile millîyetçi ya da devrimci bir hareket arasındaki ilişkilerde büyük gerginlik yaratacak niteliktedir. Bu gerginlik özellikle ideoloji düzeyinde belirgin hale gelmektedir. Bunu daha somut bir şekilde ifade edecek olursam, Kemalist elitin din konusundaki hassasiyeti ve laikliği çok katı bir biçimde uygulamaya yönelmelerinin nedeni İslamiyet'i bir karşı ideoloji olarak görmeleridir. Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki devrimlerin çoğu yapısal değişiklikler yerine Türk toplumundaki değerler sistemini değiştirmeye yöneliktir. Kemalist devrimin ana amacı modern bir devlet yaratmaktır, fakat bu modern devletin tanımlanması devrimin yan ideolojisi diyebileceğim Batılılaşma kavramına dayalıdır. Bu yan-ideoloji, Kemalist devrimlerin yönünü ve sınırlarını çizmiştir. Öyle ki, millîyetçilik kavramı bile millî bir konum yerine Batılı bir konum içinde anlaşılmıştır. Türk milleti ortak bir geçmişi olan insanlar topluluğundan değil, Batı'nın medeni milletleriyle ortak bir geleceği paylaşacak insanlar topluluğundan oluşur: Meseleyi gene biraz karikatürize edebilirsem, yapılmak istenen şey unutkan bir toplum yaratmaktır. Fakat bu tür unutkanlığın teşvik edilmesi yeni bir ulusal bilinç yaratma çabasında olanlar açısından hassas bir konudur. Ulusal bilincin yaratılabilmesi, bir ölçüde toplumu ortak bir tarihsel geçmiş etrafında birleştirebilmekle mümkündür. Dolayısıyla, Kemalist elit, Türklerin İslamiyet öncesi tarihini, reddedilen yakın tarihin yerine oturtmayı denemiştir. Örneğin, 1931 yılında Türk Tarih Kurumu ve 1932 yılında Türk Dil Kurumu'nun kurulması, bu kurumlann çalışmaları sonucunda Güneş-Dil Teorisi'nin ortaya atılması, bu çabanın bir parçasıdır. Bence bu çaba, Kemalist devrimin görünüşte çelişkili iki ayn amacını kuramsal bir çerçeve içinde birleştirme isteğinin ilginç bir örneğidir. Öyle bir kurumsal çerçeve ki Batılılaşma ve millîyetçilik kavramlannı özleştirebilsin. Güneş Dil Teorisiyle beraber Batı medeniyetinin kökeni Orta Asya Türklerinde arandığından Batılılaşma bir taklit olmaktan çıkıp Türklerin kendi medeniyetlerinin kökenine inmeleri şeklinde yorumlanabilecek. Kemalist devrimlerin birçoğunun şapka, kıyafet, alfabe devrimle-

ri gibi bugün sosyal bilimlerde kabul edilmiş çağdaşlaşma endeksleriyle pek ilgisi yoktur. Ama bu tür değişiklikler Kemalizm'in ana amacına hız kazandıracak niteliktedir. O amaç da, Türk toplumunu İslami bir konum yerine Batılı bir konuma oturtmaktır.

Kemalist elitin Batılı „mış bir Türkiye yaratma isteği geniş halk kitlelerinin değerler sistemi açısından pek az anlam ifade etmekteydi. Öyle bir Türkiye ki, kadınların sosyal ve politik haklarıyla erkeklerine eşit, kadını da erkeği de Batılı elbiseler giymekte, Batının felsefesini ve sanatını takdir etmekte, Batılı gibi dans edip, Batılı gibi yemek yemekte ve hatta 1928 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde kurulan bir komisyonun teklifleri kabul edilseydi, neredeyse Batılı gibi dua etmekte[5]. Uygulamaya konan laiklik programı geleneksel bir İslami toplumun değer sistemini sarsmış, fakat bu sarsıntının daha az önem kazanması için halk kitlelerinin yararına olabilecek yapısal değişiklikleri gerçekleştirmemiştir.

Tek parti döneminin laiklik uygulaması sırasında dinin denetimsel bir işlevi olmadığını görüyoruz. Daha doğrusu, uygulanan politika tepeden inme olduğu için dinsel güçlerin yönetim üzerinde meşru bir denetimi ya da baskısı söz konusu değildir. Bilakis, böyle bir baskı söz konusu olduğunda yönetimin tepkisi dinsel güçleri bastırmak olmuştur. Toplumdaki dinsel güçler denetim mekanizmasının dışına itildikleri için sistem dışı hareketler şekline dönüşmüştür. 1925'lerdeki ve 1930'lardaki isyanların tümünü, Kürtçülük boyutu dışında, tek parti dönemi laiklik uygulamasına karşı protesto hareketleri olarak nitelendirebiliriz. Bu hareketlerin hiçbirinin yönetimi uyarıcı nitelikte bile olsa denetimsel işlevi olmamıştır. Bilakis hükümetin laiklik konusunda daha katı bir tutuma gitmesine neden olmuştur. Örneğin, 1925 yılında Şeyh Said isyanı bastırıldıktan hemen sonra tekkeler kapatılmış, şapka kanunu çıkarılmış, din görevlilerinin dışındaki kişilerin dini kıyafet giymeleri yasaklanmış ve Batı takvimi kabul edilmiştir.

Dinsel güçlerin denetim mekanizmasının dışına itilmelerini bir ölçüde tek parti rejiminin özellikleriyle açıklayabiliriz. Juan Linz'in Franko rejimini incelerken belirttiği gibi[6], otoriter rejimlerin özelliklerinden bir tanesi, Linz'in deyimiyle, sınırlı bir çoğulculuğa izin vermeleridir. Rejim üzerinde denetim gücüne sahip çıkar grupları, ancak rejimin amaçları doğrultusunda işlev görenlerden oluşmaktadır. Hatta bu tür grupların oluşması politik iktidar tarafından bizzat desteklenebilir. Rejimin amaçlarına ters düşen çıkar grupları ya da toplumsal güçler ise, ya hukuken ya da fiilen sınırlandırılmaktadır. Nitekim Türkiye'de tek parti döneminde bu tür bir sınırlı çoğulculuk göze çarpmaktadır. Dinsel güçlerin ya da örgütlerin politik iktidar üzerindeki etkinliklerinin saf dışı edilmiş olması tek parti rejiminin her türlü denetimden uzakta kaldığı anlamına gelmez. Örneğin, o dönemde tüccarlar ve büyük toprak sahipleri Ticaret, Sanayi ve Ziraat Odaları çerçevesinde örgütlenmiştir, üstelik bu grupların örgütlenmesi hükümet tarafından desteklenmiştir. Bu desteğe örnek olarak, 1923 yılı İzmir İktisat Kongresinde İktisat Bakanı Mahmut Esat Bozkurt'un Kongreye ilişkin demeçleri ilgi çekicidir. Gerek Kongrenin hazırlıkları sırasında gerekse

Kongreyi açış konuşmasında, Mahmut Esat'ın üzerinde önemle durduğu konulardan biri, çeşitli meslek gruplarının örgütlenmesi gerektiğidir. Kongre sonrasında Akşam gazetesine verdiği bir demeçte Kongrenin yararlı bulduğu yönleri arasında şu görüşü de sıralamaktadır:

"Türkiyelilerin kadın erkek muhtelif mesleki iktisadi erbabının bir arada her sene haklarını ve ihtiyaçlarını tam bir hürriyet ve serbesti dahilinde ve en müterakki ve medeni bir usûl tahtında Meclise ve Hükümete bağıra bağıra izlağ ederek Devlet ve Hükümeti tenvir etmesi"[7]

Bu demeç o günün ortamından soyutlanacak olursa baskı gruplarını meşru kabul eden çoğulcu demokratik bir ortamda söylemiş sanılabilir. Fakat, çeşitli meslek gruplarının hak ve ihtiyaçlarını "bağıra bağıra" hükümete duyurmaları sadece belirli meslek grupları için meşru kabul edilmektedir. Burada, özellikle, bürokratik askeri bir kadronun toplumsal güçler arasında Anadolu eşrafına dayanması söz konusudur. Zaten odalar vasıtasıyla örgütlenmiş büyük tüccar ve büyük çiftçiler bu örgütlenmede hükümetten bizzat teşvik görmüş ve örgütlenme çabaları hükümetçe meşrulaştırılmıştır. Örneğin, dinsel güçlerin örgütlenmesi bu meşruiyetten yoksun bırakıldığı gibi işçilerin örgütlenmesi de aynı ölçüde kısıtlanmıştır. Başka bir deyişle, tabanı eşrafa dayalı bir politik iktidar, büyük tüccar ve büyük toprak sahiplerinin politik mekanizma üzerindeki denetimini kabullenmekte, fakat toplumdaki diğer güçleri bu denetim mekanizmasının dışına itmektedir.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında uygulanmaya konan laiklik programın iktidarın dayandığı, tabandan, yani büyük tüccar ve toprak sahiplerinden, destek görmüş müdür? Örneğin, Batı'nın gelişim süreci içinde kiliseye karşı tutum burjuvazinin güçlenmesiyle birlikte ortaya çıkan bir olgudur. Gerek politik gerek iktisadi yönden Batı liberalizmi laiklik akımıyla birlikte yürümüştür. Her iki akımın destekçisi de kilise ve monarşik devletin baskılarından kurtulmaya çalışan burjuvazi politik ideologları ise Cumhuriyetçi-laik kadrolardır. Osmanlı imparatorluğunda 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren önem kazanan laikleşme hareketini bu genel çerçeve içinde değerlendirebilir miyiz? Bu sorunun şüphesiz daha derinlemesine incelenmesi gerekmektedir. Laikleşmenin Batı'daki gelişimi göz önüne alındığında, Türk toplumunda da, en azından kuramsal olarak, aynı yönde bir ilişkiden söz edilebileceğini sanıyorum. Tanzimat'la başlayan, yüzyılın ikinci yarısında hız kazanan, Özellikle hukuk ve eğitim alanlarını kapsayan laikleşme çabalarının, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki toplumsal ve iktisadi yapının değişmeye başlamasıyla, özellikle eşraf ve büyük toprak sahiplerinin ortaya çıkmasıyla aynı zamana rastlaması herhalde sadece bir tesadüf eseri değildir. Elimizde daha derinlemesine bir inceleme olmadığı için belki bu aşamada şu kadarı söylenebilir. Din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması sonucunda, örneğin, ticaret ve miras hukukunun laikleşmesini, eğitimdeki laikleşmenin sonucu iktisadi ve teknik bilgilerin önem kazanmasını, İslamiyetin, faiz yasağı gibi ticaretin gelişmesine ayak bağı olan özelliklerinin genel bir laikleşme sonucunda önem kay-

betmesini ticaret burjuvazisinin desteklemesini beklemek doğaldır. Üstelik bu laikleşme, millî bir burjuvazi yaratmak istiyoruz diyen politik kadrolar tarafından gerçekleştirilmişse.

Tek parti döneminde din ve denetim konusunu ele aldığımızda dinsel güçlerin politik mekanizmayı denetlemesini değil, devletin dinsel güçleri ve kurumları denetlemesini görüyoruz. Burada, Türkiye'deki laiklik anlayışından farklı olduğunu belirtmekte yarar olduğu kanısındayım. Batı'daki gelişimin aksine, Türkiye'de din ve devlet birbirinden ayrılmamıştır. Daha önce de belirttiğim gibi, İslamiyet politik bir doktrin öne süren bir dindir. politik toplumun oluşumunu teolojik olarak yorumlar. Devlet ve toplum arasında bir ayrım yapmaz. Dinsel alan-laik alan ayrımını kabullenmez. Diğer bir deyişle, Sezar'ın dünyasının Allah'ın dünyasından bağımsız olması söz konusu değildir. Dolayısıyla, İslami bir çerçeve içinde sosyal ve politik yapının laikleşmesini savunabilmek son derece güçtür. Nitekim, 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki laikleşme çabalarına bakacak olursak, bu çabaların tümü, Tarık Zafer Tunaya'nın da belirttiği gibi[8], İslami kurumlarla laik kurumları bir arada yürütmeye yöneliktir. Toplumsal, hukuki ve politik yapı Laikleştirilmeden laik kurumların oluşturulması yoluna gidilmiştir. Cumhuriyet dönemindeki laiklik anlayışı da gene İslamiyetin bu politik özelliği tarafından belirlenmiştir. Eğer İslamiyette din ve devlet birbirinden ayrılamıyorsa, devletin dinden bağımsızlığının sağlanabilmesi için din devletin kontrolü altına girecektir. Nitekim dinsel kurumların otonom bir biçimde örgütlenmeleri yerine, devlet bürokrasisine bağlanmaları tercih edilmiştir. Denetim sorunuyla ilgili olarak burada ters yönde bir denetim söz konusudur.

1946 yılında çok partili rejime geçişle beraber dinin politik iktidar üzerindeki denetiminden söz etmeye başlayabiliriz. 1950 yılında Demokrat Parti'nin iktidara gelişinde ve 1950-60 döneminde iktidarda kalmayı başarmasında din faktörünün rolü Türk aydınları tarafından uzun yıllar tartışılmıştır. Genellikle bu tartışmalar, Demokrat Parti döneminde dinsel güçlere çok fazla taviz verilmiş olduğu ve Demokrat Parti'nin iktidar hırsından dolayı dini politikae alet ettiği doğrultusundadır. Demokrat Parti'nin başarısının ne ölçüde din sorununa ilişkin olduğu tartışmaya açık bir konudur. En azından 1946-49 yılları arasında DP liderleri laiklik konusunda gayet titiz davranmışlar, hatta Celal Bayar'ın 1949 yılı Bursa Kongresinde "Şeriatı yaşatmayacağız" demesi[9] ve gene aynı yıl Meclis'te DP ve CHP milletvekillerinin ortak desteğiyle Türk Ceza Kanununa 163. maddenin eklenmesi dinsel çevrelerin Demokrat Parti'yi karşılarına almalarına neden olmuştur. O yıllarda çıkan Sebilür-reşad dergisinin önceleri DP'ye karşı şüpheci bir tutum takındığını, daha sonraları ise açıkça karşı tavır aldığını görüyoruz[10]. Buna rağmen, 1950 seçimlerinin öncesinde Demokrat Parti adaylarının seçmen kitlelerine dinsel özgürlüklerin kısıtlanmasını önleyeceklerine dair büyük çapta vaatlerde bulundukları da bir gerçektir[11].

Demokrat Parti'nin 1950 seçimlerini kazanmasında din faktörünün belirli bir etkinliği söz konusu olabilir. Ancak eğer din sorunu tek başına

iktidarı ele geçirmeye yeterli bir neden olsaydı, o dönemde kurulan ve programlarında bu soruna yer veren diğer partilerin de benzer bir başarı göstermeleri beklenebilirdi. Örneğin, 1945-1950 yılları arasında kurulan Millî Kalkınma Partisi, Sosyal Adalet Partisi, Çiftçi ve Köylü Partisi, Antma Koruma Partisi, İslam Koruma Partisi, Türk Muhafazakâr Partisi ve Toprak, Emlak ve Serbest Teşebbüs Partisi gibi partilerin tümü programlannda İslami temaları işlemişlerdir[12]. Ayrıca, 1948 yılında kurulan ve dinsel partilerin en önemlisi olan Millet Partisi bile 1950 seçimlerinde 8 milyon geçerli oydan ancak 240 bin civarında oy toplayabilmiş ve Meclis'e sadece bir milletvekili gönderebilmiştir[13]. DP'nin başansının asıl nedenleri, tabanının toplumun hangi kesitlerinden oluştuğunun araştırılması ile açıklanabilir.

Dolayısıyla, bence, gerek 1950 seçimlerinde gerekse 1950-1960 döneminde, dinsel güçlerin politik iktidarı belirlemesi söz konusu değildir. Fakat 1946 sonrasında dinsel güçlerin politik iktidarı denetlemesinden bahsedebiliriz. Daha doğrusu, demokratik bir ortamda politik iktidarın oy kaygısı ile seçmenlerin birtakım dinsel-kültürel isteklerine cevap verme durumu vardır.

Aslında dinin denetim işlevi, 1950 seçimlerinden çok daha önce etkinlik kazanmıştır. Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1947 Kurultay'ında parti, 1923'ten bu yana uyguladığı laiklik programını bir özeleştiriye tabi tutmuştur. Kurultaya katılan delegelerin bir çoğu, tek parti döneminde din adamlarının yetiştirilmesinin ve gençliğe dini bir eğitim sağlanmasının ihmal edildiği görüşünü savunmuşlardır. Kurultayın önerilerinin doğrultusunda Halk Partisi iktidan 1947-1950 yılları arasında laiklik programında önemli değişiklikler yapmıştır[14].

Örneğin, 1948 yılında Millî Eğitim Bakanlığı tarafından İmam Hatip kurslan açılmıştır. 1949 yılında ilkokul müfredatına, öğrenci velilerinin yazılı izni alınması şartıyla, seçimli din dersleri konmuştur. Gene 1949 yılında CHP programında Ankara Üniversitesi'nde bir ilahiyat fakültesinin açılması öngörülmüştür. Bunun yanı sıra, 1948 yılında ilk defa olarak hacca gitmek isteyenlere döviz verilmiş ve 1949 yılında 1925'ten beri kanunen kapalı olan türbeler tekrar açılmıştır.

Demokrat Parti'nin 1950 seçimlerini kazanmasıyla beraber tek parti döneminin katı laiklik anlayışından daha da uzaklaşılmıştır. Meclis'te yeni hükümetin programını açıklayan Başbakan Menderes, hükümetinin genci güçlerin karşısında olduğunu fakat vicdan hürriyetine saygı göstereceğini belirtmiştir. Menderes'in konuşmasında özellikle önemli olan nokta, Atatürk devrimlerini halkın benimsediği ve benimsemediği devrimler olarak ikiye ayırmış olması ve kendi hükümetinin sadece milletin kabul ettiği devrimleri koruyacağını söylemesidir[15]. Halkın kabul etmediği devrimlerden kastettiğinin laiklik olduğu açıktır.

Nitekim, DP iktidarının ilk ayında ezanın Arapça okunma yasağı kaldırılmıştır. Dinin denetim işlevi açısından ilginç olan nokta, bu konuda

Meclis'te mutlak çoğunlukla karar verilmiş olmasıdır. Halk Partili milletvekilleri de bu karan desteklemiştir. Karara neden karşı çıkmadıklan sorulduğunda, Halk Partili bir milletvekili şu cevabı vermiştir: "Onu yapsaydık ta 1954 seçimlerini de kaybetseydik, Öyle mi?"[16]. Bu karardan bir ay sonra DP hükümeti devlet radyolannda Kuran'ın okunmasına izin vermiştir. Ayrıca, 1950-51 öğrenim yılında daha önceden Halk Partisi'nin ilkokullarda seçimli ders olarak koyduğu din dersleri zorunlu hale getirilmiştir. Gene 1951 yılında, Millî Eğitim Bakanlığı tarafından yedi ilde İmam Hatip okulları açılmış ve bunların sayısı 1954-55 ders yılında 16'ya çıkarılmıştır[17]. Bunların yanı sıra, 1950'den itibaren Diyanet İşleri Reisliği'nin bütçesi sürekli olarak genişletilmiştir[18]. Ayrıca, Vakıflar Umum Müdürlüğü'ne ayrılan fonlar çoğalmış ve bu kurumun 1951-54 yılları arasında 600'ü aşan cami ve türbeyi onarması sağlanmıştır. Gene 1950-60 yılları arasında, 15 bin civarında cami inşa edilmiştir.[19] Konumuz açısından daha da önemlisi, 1950'den sonra dinsel örgütlerin sayısında çok hızlı bir artış görülmesidir. Örneğin Kur'an kurslarının açılmasını ya da camilerin inşasını amaçlayan türde dinsel örgütlerin sayısı 1946 yılında 11 iken 1951 yılında 251'e 1960'ta 5104'e çıkmıştır[20].

Çok partili rejime geçişle beraber dinin denetim işlevinin etkinlik kazanması 1960 sonrasında da devam etmiştir. Demokrat Parti iktidarlarının dini politikae alet etmiş oldukları görüşünü paylaşan Türk aydınları, din ve politika arasında bu tür bir ilişkinin önlenebilmesi için anayasal ve hukuki birtakım önlemlerin alınması gerektiğinde birleşmişlerdir. 1961 Anayasası'nın 19. maddesi ve 1965 yılında çıkan Siyasî Partiler Kanunu bireylerin ya da partilerin dini politik amaçlar için kullanmalarını yasaklamıştır. Nitekim, 1972 yılında Millî Nizam Partisi'nin kapatılışı ve şimdi de Necmettin Erbakan aleyhine açılan soruşturma bu hükümlere dayalıdır. Fakat 1960'ta Demokrat Parti'nin iktidardan düşürülmesiyle beraber devletin dinsel güçleri yeniden denetim altında tutma çabası, tek parti dönemindeki sıkı kontrole kıyasla, sınırlı kalmıştır. Aynca, 1960'larda sol akımların etkinlik kazanması ve giderek politik yelpazede ilerici-gerici aynmının sağ-sol boyutları içinde düşünülmesi, laiklik sorununun gerek kamuoyunda gerekse politik çevrelerde önem kaybetmesine neden olmuştur.

1972 yılında Millî Selamet Partisi'nin kurulmasıyla beraber dinin denetim işlevinin yeni bir boyut kazandığını görüyoruz. Dinsel çevreler için artık sorun laiklik uygulamasının şeklinin ve yönünün saptanması olmaktan çıkmış, belirli bir politik görüşün meşruiyet kazanması ve bu görüşü paylaşan kişilerin iktidara katılmalan sorununa dönüşmüştür.

MSP kendi politik görüşünü "millî" olarak nitelendirmektedir. Buradaki "millî" tanımı, MSP'nin tarihi ve İslam medeniyetini yorumlamasına dayanmaktadır. Bu yoruma göre, güçlü bir imparatorluk geçmişine rağmen bugün Türk toplumunun gelişmiş ülkeler düzeyine erişememe nedenleri Batı ile olan ilişkilerde aranmalıdır. Türk toplumunun eski gücünü kaybetmesini MSP, kendi kültürel mirasını reddetmesi ve bunun sonucunda endüstrileşememesi ile açıklamaktadır. Laik aydınlar Osmanlı İmparatorlu-

ğu'nun çöküşünü bir ölçüde Osmanlı politik ve sosyal yapısında İslamiyet'in tutucu bir işlev görmüş olmasına dayandırmalarına karşın, MSP bu çöküşü İslam medeniyeti yerine Batı medeniyetinin benimsenmiş olmasına bağlamaktadır. İslamiyet'in tarihe verdiği öneme paralel olarak MSP de güçlü bir toplum yaratılmasını en önemli amaçları arasında görmektedir. MSP'nin "Yeniden Büyük Türkiye"si endüstrileşmiş bir toplum olacaktır, çünkü bugünün dünyasında güçlü bir toplum ve devlet olmanın koşulu endüstrileşmektir. Fakat Türk toplumu bu endüstrileşmeyi ancak kendi tarihine ve kültürüne geri dönmekle başarabilecektir[21].

Kemalist aydınların devrim anlayışının karşısına MSP, ilk defa olarak, yapısal değişiklikleri içermeyen ikinci bir çağdaşlaşma tanımı getirmektedir. MSP'nin tanımında Batılılaşma, çağdaşlaşmanın bir ön koşulu olmaktan çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında elit kültürü artık eskisi kadar monolotik değildir. Cumhuriyet tarihinde ilk kez Kemalist elitin karşısında ikinci bir merkez oluşmaktadır. Başka bir deyişle, elit-kitle ayrımının yanı sıra bir elit-elit ayrımından bahsedebiliriz. Kanımca, MSP'nin dayandığı taban da ya iktisadi ya da sosyal politik yönden Kemalist merkezin dışına itilmiş kişilerden oluşmaktadır.

MSP ile beraber dinin denetim işlevi çok daha etkinlik kazanmıştır. Dinsel güçlerin bir politik parti etrafında örgütlenmeleri ve iktidara katılmaları meşrulaşmıştır. MSP'nin başarısı, laik bir devlet çerçevesinde dinsel güçlerin politik yapıya ağırlıklarını koymalarını meşru olarak kabul ettirmiş olmasıdır. Bu da, Türkiye'de dinin denetim işlevi açısından küçümsenmeyecek bir başarıdır.

- * -

NOTLAR

1. "Ideology and Religion in the Turklsh Revolutlon", – **Intemationai Journal of Middle East Studies**. 2 (1971), 197-211.
2. Ankara: Sevinç Matbaası, 1969.
3. Ankara: Sevinç Matbaası, 1971.
4. Bu konuya ilişkin Bkz.: Wllfred Cantwell Smith, **Islam in Modem History** (New York: The New American Libraıy. 1957). H.A.R. Glbb, **Muhammedanism** (London: Oxford Unlversity Press, 1962), Fazlur Rahman, **Islam** (Garden City, N.Y.: Doubleday. 1968).
5. Komisyonun başkanlığını Fuad Köprülü yapmıştır: Komisyonun teklifleri arasında camilere kllliselerdekl gibi sıralann konulması ve Ibadetln müzik eşliğinde yapılması yer alır. Bkz : Gottard Jäschke, Yeni **Türkiye'de İslamlık** (Ankara: Bilgi Yayınevl, 1972), s. 40-42.
6. Juan Llnz, "Arı Authoritarian Regime: Spain", Erik Allardt ve Stein Rokkan (der), **Mass Politics: Studies in Politicai Sociology** (New York: The Free Press, 1970), s. 255-56.
7. A. Gündüz Ökçün, **Türkiye İktisat Kongresi, 1923-İzmir Haberler, Belgeler, Yorumlar** (Ankara: Ankara Ünlversitesi politik Bilgiler Fakültesi Yayınları No. 262,1968), 5. 332.
8. **Türkiye'nln PolitikHayatmda Batılılaşma Hareketleri** (İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960).
9. Bayar sonradan böyle bir demeç vermediğini beilrtmlştir. Bursa Demokrat Parti örgütü Hulusi Köymen vasıtasıyla **Şebilürreşad'a** bir tekzip mektubu göndermiş ve basında bu konuya ilişkin haberlerin/yanlış olduğunu ileri gürmüştür. **Bkz.: Şebilürreşad.** Cilt II. No. 43, 1949.
10. Bkz.: **Sebilürreşad**, Cilt II, No. 27, 1949; Cilt II. No. 39, 1949; **Cilt II**, No. 47, 1949; Cilt II, No. 42, 1949 Cilt II, No. 48, 1949. ~llt **II**, No. 50,1949, ve Cilt **II**, No. 76, 1950.
11. DP mllletveklji adaylannın seçmenlere bu tür vaatlerde bulunduklarını belirten konuşmalar için Skz: **Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Cerldesı; 48**, 1951;
12. Tarık Zafer Tunaya. **İslamcdık Cereyanı** (İstanbul: Saha Matbaası, 1962), .s. 190-192.
13. Nermin Abadan, **Anayasa Hukuku ve politik Bilimler Açısından 1965 Seçimlerinin Tahlili** (Ankara: Sevinç Matbaası, 1966), Ek: 1.
14. Cumhuriyet Halk Partisi, **CHP Yedlncl Kurultay Tutanağı** (Ankara, 1948) Celse 9 (2/12/1947), s.449-467 ve Cumhuriyet Halk Partisi, **CHP'de Islahat Yapılması için Teklif** (Ankara: Yeni Matbaa, 1950), s. 18-19.
15. Kazım Öztürk (Der), **Türkiye Cumhuriyeti Hüldimetıeıl ve Programları** (Istanbul: Saha Matbaası, 1968), s. 360-65.
16. **Vatan**, 17 Haziran 1950.
17. Howard A. Reed, "Turkey's New imam-Hatip Schools," **Die Welt Des Islams**, Cilt IV; 1956, s.152-153.
18. 1950-60 arası Diyanet İşleri Reisliği Bütçesi Için. Bkz.: T.C. Maliye Bakanlığı, **Bütçe Kanunu ve Eklerl** (Ankara: Damga Matbaası).
19. D.P. Neşriyatı, Kalkınan Türkiye (Ankara, 1954). Caml ve türbelerln onalması lle ilgili olarak Bkz.:Geoffrey 1. Lewis, "islam in Polflics : **The Muslim World**. Cilt LVI, No. 4 (Kasım, 1966), s. 231-36.
20. Yücekök, s. 133.
21. MSPnln bu görüşleri Için. Bkz.: Necmettin Erbakan, Üç Konferans (ıstanbul: Fetih Yayınevi, 1974) ve **Milli Gazete**, 1973-74.

MİLLİ DEVLET-LAİKLİK-DEMOKRASİ*

MÜMTAZ'ER TÜRKÖNE

Tarih 18.yüzyılın sonuna yaklaştığında farklı mecralardan gelen birikimler köklü bir nitelik değişikliğine yol açarak Modern Çağı başlattılar. Aydınlanma Düşüncesi kemale erdi, her alanda referanslar aklileşti. Newton Fiziği, tabiat kanunlarının keşfedilebilirliğini göstererek, tabiatı gizeminden sıyırdı. O zamana kadar insanın huzur ve emniyetle içinde yer aldığı kainat hiyerarşisi altüst oldu. İnsan özerkleşti. Büyük dinlerin Tanrı'yı merkeze alarak açıkladığı dünya, "insan"ın üzerinde yeniden kuruldu. Buhar makinesi ve arkasından işbölümü keşfedildi. Hayat biçimleri köklü dönüşümlerine uğradı, tabiatın endüstriyel amaçlı kullanımı ile gerçekleşen kitlevi üretim sosyal organizasyonları, bu organizasyonlan mümkün kılan gelenekleri yerle bir etti. Sınai kapitalizm insanlan piyasa ilişkilerinin nesnesi haline getirdi. Geleneksel toplum birimi olan cemaatler (gemeinschaft) çözüldü, nüfus hareketlerinin, iletişim ve ulaşımın yaygınlık kazanmasıyla daha büyük toplum birimleri ortaya çıktı. Dağılan cemaatlerin yerini siyasî birimler ve piyasa ilişkileriyle bütünleşen daha büyük ve kapsayıcı bir cemaat yani "millet" aldı. Demokrasi, bir yönetim biçimi olmaktan çıktı, rasyonel ve meşru tek yönetim biçimi haline geldi. siyasî iktidarların meşruiyeti, monarşik yönetimlerde bile halkın rızasına dayandırıldı. İnanç farkından kaynaklanan eşitsizlikler yerini laik düzenlemelere bıraktı. Dini kurumlaşma politikain dışına atıldı. Bu kısa özet, insanlık tarihinin en hızlı ve dramatik dönüşümünü, elan içinde yaşadığımız Moderniteyi doğuran süreçleri anlatmaktadır.

Modernitenin siyasî projesi en geniş haliyle demokrasiye dayanır. Laiklik bu projenin içindedir; Özgürleşmenin aracı olarak tanımlanır. Modernitenin öngörmediği, ama Modern Çağı bütünüyle tanımlayan asıl unsur "millî Devlet"tir. Modernizm, bireyciliğin üzerinde yükselen ve dünyayı tek bir piyasada bütünleştiren evrenselliği öngörmüştür; Milleti ve millîyetçiliği gerektiren "Millî Devlet"i değil.. Modernizm teorisyenleri gözünde millet, globalleşmeye doğru gidişte yok olmaya mahkûm bir atavizmdir. Ancak bugün de gördüğümüz gibi, modern tarih, Modernitenin öngörmemesine rağmen doğrudan ürünü olan bu güç tarafından yapılmıştır. Sonuç

* Bu bölüm. Türkiye Günlüğü 29/Temmuz-Ağustos/1 994'ten yazarın ve yayıncının izniyle alınmıştır.

olarak modernitenin ürünü olan modern siyasî dünyayı, laiklik ve millî devlet üzerinde yükselen tarihi bir zatiyet şeklinde tanımlayabiliriz.

Batı modernliğinin bu üç unsurunun etkileşimi ile var ettiği tarih, bugünün siyasî sistemlerini açıklamaktadır. Benim bu yazıdaki niyetim ise, bu üç unsurun yaşadığım toplumdaki tarihselliklerini ve bugüne ışık tutacak dinamiklerini anlamak ve analiz etmektir. Bunun için kendi tarihime eğileceğim.

Osmanlıların Millî Devlet Arayışı

Türk modernleşmesi Batı dışı bir toplumun modernleşmesi değildir. Modernitede bir **ilk** her zaman vardır. Bu ilkler Batı'nın tamamına ait değildir, bir ülkede çıkmış ve çevreye yayılmıştır. Sinaî kapitalizm İngiltere'nin marifeti olarak doğmuştur. Radikal demokrasi ve millî devlet Fransa'dan Avrupa'ya ihraç edilmiştir, en keskin biçimiyle laikliğin vatanı da Fransa'dır. Ancak bütün bunlar sonuçta Modernitenin ürünleri olarak evrensel geçerlilik kazanmışlardır. Osmanlıların Millî Devlet'in peşine düşmeleri, Batı dışı bir toplumun arayışına hiç benzemez. Osmanlı devlet ricalinin ve aydınlarının bu konudaki arayışı ve bulduklan formüller, ancak Avusturya ve Rusya gibi imparatorluklarla mukayese edilerek anlaşılabilir. Bu arayışın kısa hikâyesini aktararak "Millî Devlet" tarihimize bir giriş yapmaya çalışalım.

Millî devlet prensibini ve bu prensibi ateşleyen millîyetçiliği Napolyon Savaşları bütün Avrupa'ya yaymıştır. Napolyon Savaşları siyasî düzenleri bir daha eskiye dönülmeyecek şekilde kökünden değiştirmiştir. Nitekim, 1815'te kurulan Mukaddesliğin ihya etmeye çalıştığı eski düzen hiç bir zaman geriye dönüş olamamıştır. Monist bir hukuk sistemi içinde örgütlenen merkezî devlet bu savaşların doğrudan sonucudur. Napolyon Savaşları klasik savaşlardan savaşın kendisini değiştirecek ölçüde farklıdır. Bu savaşlar düpedüz politik sistemler arasındaki savaşlardır. Devrim Fransası savaştıkları ülkelerin halklarını monarşilere karşı başarıyla seferber etmişler ve geçerli siyasî meşruiyet anlayışını kökünden değiştirmişlerdir.

Napolyon dalgası geriye çekildikten sonra Avrupa monarşileri, yeni siyasî meşrutiyet anlayışına uygun olarak restorasyona girişmiştir. Bu restorasyon demokrasiye yer vermemekle beraber, halka eskisi gibi davranamayacağının farkındadır. Modern-merkezi devlet monist ve genel bir hukuk sistemi içinde halkın iktisadi ve sosyal seferberliğini sağlama ihtiyacı içindedir. Ferdi teşebbüsün, ticari güvenliğin ve iktisadi dinamizmin sağlanması, merkezi devletin varlık şartı haline gelmektedir. Tetikte bekleyen millîyetçi ayaklanmaların önlenebilmesi için halkın devletle özdeşleştirilmesi gerekmektedir. Merkantilist iktisadi politikaların geç dönemlerde bir kamu yönetimi sistemi olarak uygulanması, bu durumun bir icabı olarak ortaya çıkmıştır.

Osmanlı Devleti, Restorasyon Dönemi'nde, ilk Sırp isyanı ile birlikte millîyetçi ayaklanmalarının tehdidi ile yüz yüze gelmiştir. Osmanlı imparatorluğu millîyetler çağının en bağışıksız devletidir. Osmanlı İmparatorluğu'nun yüzyıllarca titizlikle uyguladığı "Millet Sistemi", yani kültürel-hukuki özerkliğe dayalı etnik siyası yapısı, millîyetçilikle birlikte patlamaya hazır bir bombaya dönüşmüştür. Devrim Fransası'nın dize getirildiği ve Monarşilerin Avrupa haritasını yeniden çizdiği Restorasyon döneminde Osmanlı Devletinin Yunan Bağımsızlığı ile ilk ciddi darbeyi yemesi, durumun vehametini göstermektedir.

İmparatorluklar Çağı'nın yerini Milletler Çağı'na bıraktığı bu dönemde, Osmanlı Devletinin yaşayabilmek için farklı dini ve etnik cemaatlerden meydana gelen halklarını bir "millet" haline getirmekten başka çaresi yoktur. Hikmeti hükümet (Raison d'etat) bir millet icat etmek zorundadır. Bu zorunluluk Kedourie'nin "Milletler keşfedilmekten çok icat edilirler."[1] hükmüne uymaktadır. "Milletler çağı"na uygun olarak bir millet icat etme ihtiyacı ve bu ihtiyacın karşılığının hikmet-i hükümet gereği sürekli bir politika haline getirilmesi çok erken tarihlere, Tanzimat öncesine uzanmaktadır. Tanzimat'ın resmi teknisyeni olan Mehmet Sadık Rıfat Paşa "Hubb-ı vatan u millet" ve "celbi telifi kulûb" gibi kavramlarla, erken tarihte bu zarurete işaret etmektedir[2]. "Hükümetler halk içün mevzu olup, yoksa halk hükümetler için mahlûk değildir" diyen Paşa, yeni siyasî meşruiyetin altını çizmekte ve Avrupa'da cereyan eden köklü meşruiyet dönüşümünün yansımalarını vermektedir. Neticede hikmeti hükümet gereği icad edilen millet Osmanlı Milleti'dir. Tanzimat'ın resmi politikası olan "imtizac-ı akvam ve ittihad-ı anasır" politikası bu milleti yaratmak için geliştirilmiştir. Ancak Osmanlı Milleti'ne gelmeden önce, Millî Devlet prensibinin dayattığı siyasî meşruiyet kavrayışı üzerinde bir miktar durmamız gerekiyor. Zira bu meşruiyet kavranmadan Millî Devlet'in dayandığı gerekçeler yeteri kadar anlaşılamaz.

"Millî Devlet" imparatorlukların anti-tezidir; çok yaygın bir yanılgının aksine dini cemaatin anti-tezi değildir. İmparatorlukların ve monarşilerin meşruiyetlerini kaybetmeleri ile millî devlet Modern Çağın, genel devlet biçimi haline gelmiştir. O zaman şu soruyu sormak gerekiyor: **İmparatorluklara, yani çok milletli monarşilere meşruiyet kaybettiren nedir?**

Akrabalığın, yerel bağların vücuda getirdiği cemaatlerin dağılması ile atomlaşan birey kendini, iletişimin de yardımıyla ve piyasa ilişkilerini bütünleştirmesiyle daha büyük ama muhayyel bir cemaatin üyesi olarak görmeye başladı. Bu cemaat, muhtevası çok farklı unsurlarla doldurulan millettir. Monarşi ise meşruiyetini bölük pörçük ve dağınık cemaatleri kritik bir konuda bir araya getirerek siyasî birliği temsil etmesinden alıyordu. Hiyerarşik cüzler kaybolup tek bir cemaat ortaya çıkınca, monarşinin kritik konumu ile birlikte meşruiyeti de kaybolmaya başladı. Öbür yandan, devlet feodal ayrıcalıklarla savaşarak merkezileşmeye

çalışırken bu hayali cemaati kuvvetlendirmeye yöneldi. Merkezileşme, tek bir hukuk sistemi, bütünleşmiş (iç gümrüklerin kalktığı) tek bir piyasa, tek tip bir eğitim sistemi ve merkezileşmiş tek bir idari yapı getirdi. Farklı yerel kültürler merkezden gelen bu monist tahakkümle kısa zamanda yok oldular ve sonuçta ortaya tek bir kültür çıktı. Birleştirici bir kültürden güç alan modern-merkeziyetçi devlet kendi yararı için ferdi aktif hale getirmeye çalıştı. Ferdi teşebbüsün yeşereceği vasatı geliştirmeye çaba harcadı: mal-can güvenliği, ticari hayatın güvenceye kavuşturulması gibi. Bu tablo, bireyde tanımadığı insanlarla ortak menfaatlere sahip olduğu, kısaca aynı milletin fertleri oldukları inancını yerleştirdi. Böylesine bütünlüklü bir toplumun devletle özdeşleşmesinin tamamlanabilmesi için gerekli son adım yönetme hakkını kurumlaştırması idi. Bu dönem liberalizmle millîyetçiliğin iç içe yaşandığı, Millî Devlet'in doğuşu sürecini de ifade eder. Aynı şekilde bu süreç millîyetçiliğin demokratik karakterini yansıtır.

Kısaca millî devlet, modern çağın merkeziyetçi devletini ifade eder; ancak aynı zamanda yeni bir siyasî iktidar prensibi, meşruiyet kaynağını da yansıtır. Bu prensip ve kaynak kısaca demokrasidir. Devletin homojenliğe olan ihtiyacı milleti ortaya çıkartmakta, millet palazlandıkça demokrasiyi talep etmektedir.

Fransa, Napolyon Savaşları ile "millet"in gücünü göstermiş ve yeni meşruiyet prensibini bütün Avrupa'ya yaymıştır. Geleneksel monarşiler ayakta kalabilmek için aynı gücü elde etmek ve ister istemez aynı meşruiyet prensibine göre, demokrasiye geçit vermeseler bile "celb-i kulûb"ü sağlamak zorundadırlar. Hele çok milletli imparatorlukların durumu içler acısıdır. Her çareye başvurarak ve her imkânı değerlendirerek modern merkezi devletin gereklerini yerine getirmek durumundadırlar.

Osmanlı Devleti'nin II. Mahmud'la başlattığı modernleşme hareketinin ve bir bütün olarak Tanzimat projesinin arkasında bu endişeler vardır. Tekrar Sadık Rıfat'a dönelim:

"Vakt ü hâlde ve mizâc-ı halkda olan kuvve-i maneviyyenin ekser-i zamanda kuvve-i cismaniyye-i düvelliyeye galebei müessîresi görülmüştür. Mizac-ı asr ve efkâr-ı zamane cûş u hurûşa gelmiş bir nehre şebihtir. Ve cihanda def ü izâlesi. muhal olan ahvâlden biri itikad ve diğeri efkârı ammeldir." Öyle ise "Milletin celb-i kulûbünü ve hüsn-i idaresini" temin etmek gerekir. "Beyne'l ahâli kin ü gayz u buğz u adavet bayağı âdet hükmüne girip itifak ve meveddet ü mürüvvetin vechen mine'l vücûh eseri kalmayup dâ'imâ müteferrik fırkalara münkasem olarak harekât ve sekanâtı reddiye-i dâ'imeleri" bir devlet için felâket demektir. **Bu satırlar Tanzimat'ın arifesine aittir ve Tanzimat projesinin mantığını açık-seçik anlatmaktadır. Mantık son derece sade ve o ölçüde de sağlamdır. Osmanlı Devleti Millî Devlet modelinin meydan okuyuşuna cevap vermelidir. Bu cevap bir Osmanlı Milleti meydana getirmektir. Bu milletin doğabilmesi ve modern merkeziyetçi devletin kurulabilmesi için monist bir hukuk sistemine, bu**

sistemin güvence altına aldığı temel insan haklarına ve bu haklara dayalı olarak devleti ile özdeşleşecek ve çok arzu edilen iktisadi sosyal dinamizmi sağlayacak millet haline gelmiş insanlara ihtiyacı vardır. Merkezileşmeyi sağlayacak idarî adlî, askeri reformlar tabloyu tamamlayacaktır. ilk adımlardan birinin valilerin idam cezası verme yetkilerinin kaldırılarak, devletin ayırıcı vasfı olan "ölüm iktidarı"nın merkezileştirilmesi bu çerçevede anlam kazanmaktadır.

Şimdi, bu sürecin laikliği nasıl devreye soktuğuna geçelim.

"Celb-i kulûb"ü temin etmenin temel şartlarından biri, Osmanlı tebası olan farklı din mensupları arasında eşitliği kurumlaştırmaktır. Osmanlı devleti klasik sisteminde Müslümanları "milleti hâkime", gayrımüslimleri ise "milleti mahkûme" olarak iki kısma ayırmakta ve siyasî sosyal ve hukuki eşitsizliğe göre tebasına muamele etmektedir. Osmanlı milleti yaratmanın ön şartlarından biri, dönemin en önemli meselesi olan bu "müsavat"ın tesisidir. Müsavat basit anlamıyla şer'i kuralların çiğnenmesi ile gerçekleştirilebilir; daha genel anlamıyla laik politikalara müracaat edilerek tesis edilebilir. Osmanlı millîyetçiliği laik bir ideolojidir; laik bir devlet (toplum değil) düzenini gerektirmektedir.

Üçüncü adım mantıki olarak demokrasiye varacak düzenlemelerdir. Osmanlı Devleti, I. Meşrutiyet'ten çok önce Tanzimat'ın başlarında bu süreci başlatmıştır. Seçimle işbaşına gelen Eyalet İdare Meclisleri, temsili demokrasinin ilk örnekleridir. Gayrimüslim cemaatler için öngörülen ve temsil esasını kurumlaştıran nizamnameler de farklı açıdan demokrasiye varan düzenlemeler olarak ortaya çıkmıştır.

Osmanlı Devleti'nin laik düzenlemelere ve demokrasiye yönelen "Osmanlı millî Devleti" yaratma projeleri, hikmeti hükümet açısından son derece tutarlıdır. Aslında "millet"e ihtiyaç hisseden de doğrudan devlettir; halkın henüz sesi çıkmamaktadır. Avrupa'da yükselen millîyetçi dalga ve bu dalganın yeni dünyanın muharrik güçlerinden biri olduğu inancı, Osmanlı Devleti'nin adeta can havliyle mukabil bir millî devlet oluşturmaya sevk etmiştir. Ancak çok milletli imparatorlukların tek bir millet yaratma gayretleri, tarihin mantığına terstir; yine de başka çare yoktur. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu da, aynı dönemde Kaisserreichnationalismus adı verilen benzer bir millîyetçiliği yaratmaya çalışmıştır. Bugün sadece tarihi değerinden başka hiç bir etkisi kalmayan bu çabalar, dönemi için olağanüstü emek harcanan politikalardır. Sanıldığının aksine, büyük ölçüde başarılı da olmuşlardır.

Farklı Millî Devlet Esasları

Milletler Çağında, Osmanlı siyasî toplumunda üç ayrı milletin yaratılması mümkündür: Osmanlı milleti, İslam milleti ve Türk milleti. Devletin resmi politikası, ısrarla Osmanlı milleti yaratmaya hasredilmiş ve imparatorluğun sonlarına kadar bu politikadan vazgeçilmemiştir.

Potansiyel olarak gelişmeye en müsait olanı, aydınlardan ve halktan en canlı karşılıklar bulanı ise İslam Milleti'dir. Osmanlı aydınlarının 1860'lı yılların sonundan itibaren geliştirdikleri ve kendilerinin "İttihadi İslam", Batılıların Panislamizm adını verdikleri ideoloji budur.[3] Bu ideoloji, hikmeti hükümet mantığından uzaklaşacak kadar iktidar boşluğu bulunan 1871-1876 yılları arasında revaçta olmuş ve II. Abdülhamid tarafından, sadece bir dış politika enstrümanı olarak kullanılabilmiştir. Türk milleti fikri ise, bir imparatorluk için bölücülükten başka bir şey olarak görülmemiş ve romantik ittihatçılara, daha doğrusu Kurtuluş Savaşı'na kadar ilgi görmemiştir.

Bu üç farklı millî istinatları irdeleyen ve farklı sonuçlara ulaşan metinler, dönemin ideolojik söyleminde önemli yer tutarlar. Bunlardan Ahmet Midhat Efendi'nin resmi ideolojinin belgesi olan kitabı üzerinde duralım. Berrak bir biçimde resmi ideolojiyi yansıtan bu kitabın, gayrı resmi bir benzeri, gayri-resmi olduğu için farklı bir neticeye ulaşan ancak aynı muhakemeyi yürüten eşi, Yusuf Akçura'nın Üç Tarzı politika isimli kısa broşürdür. Akçura, Ahmet Midhat gibi Osmanlı Milleti'ne değil, Türk Milletine ulaşmaktadır.

Ahmed Midhat Efendi'nin 1294'te (1878) yazdığı **Üss-i İnkılâb** başlıklı kitabı, resmi ideolojiyi oluşturmaya dönük ilk kapsamlı teşebbüslerden biridir. Önsözde kitabın, II. Abdülhamid'in siparişiyle yazıldığı özenle belirtilmektedir. "Saltanat-ı Seniye-i Osmaniye'nin üssi esası nasıl bir uhuvveti siyasîye ve kavanini kat'iye üzerine" inşa edilmiştir? "Muahharen o esasa halel getirilmiş olmasından dolayı ne tegayyürler vukua gelmiştir?" Her bir ikalın iki ciltten müteşekkil kitabın konusu bu sorulardır. "Uhuvvet-i siyasîye" doğrudan millîyetçiliği karşılayan orijinal terkiplerden biridir.

Uzun bir iktibas pahasına, artık tarih olmuş bir milleti yaratma gayretini, hem de resmi ideoloji mantığı içindeki çabayı aktaracağım.

"Kemâli ehemmiyetle dikkat olunacak ahvaldendir ki, Devlet-i Aliyye-i Osmaniye sırf bir devleti İslamiye gibi teşekkül etmemiştir."

"Zira, Devlet-i alliyye'den mukaddem teşekkül eyleyen düveli İslamiye nin dahi tarihleri mazbut olup, bunlar eğer ki, Şeriat-i Garra-i Ahmediye'nin kâffe-i ben-i beşer üzerinde müsavi olan adaletini derig etmemişler ve az çok o tariki adalete iktifada kusur eylememişler ise de, zîr-i idarelerine geçmiş olan milletler ile Osmanlılar misillü ittihad edemeyip, onları yalnız muhafazaya himmet buyurmuşlardır. Devlet-i Aliyye-i Osmaniye ise diyanet-i celile-i İslamiye'nin, düvel-i mütekaddime-i müslimeyi tezyin eyleyen bilcümle mekârim ve mehasinini haiz ve cami ve bilhassa hilafet-i celile-i İslamiye nin kudsiyet ve ehemmiyetine malik olduktan fazla Osmanlılığa mahsus olan... ahvalden dolayı düvel-i selefe-i İslamiyenin cümlesine bihakkın tevafuk edecek bir suret-i celilede teşekkül eylemiştir."

"Kezâlik, dikkat oluncak ahvaldendir ki, Devlet-i Aliyye-i Osmaniye bir devlet-i Türkiya gibi de teşekkül etmemiştir. Zira Türklüğün sunuf-ı saire-i ahaliden farkı pek az olup tevarihde sureti teşekkül ve güzeranları mukayyed olan düvel ve hükümet-i Türkiya'nın kafesi ahali-i saireden kendileri-

ni ayrı ve başka tutmuşlar ve hiç biri de ne kendileri ahali-i kadime ile kaynaşıp ne de ahali-i kadimiye kendilerine katmışlardır. Türklük bu millet-i cedide-i Osmaniye'ye bir çok mekarim ve mehasin-i ahlâk itasından ibaret bir büyük hidmet edip, erbab-ı tarihe hafî olmadığı üzre, medeniyet-i kadimenin Bizans ikliminde mucib olduğunca bunca su-î ahlâkı, Türklerin Asya-î Vusta'dan getirdikleri hüsn-i ahlâk tashih edebilmiştir."

"Devlet-i Aliye-i Osmaniye, müstakilen bir Devlet-i Aliye-i Osmaniye olarak teşekkül eylemiştir."

"Osmanlılık, Oğuz-Karahan nesl-i celilinden Gazi Ertuğrul Beyzade Osman Gazi hazretlerinin zatlarına ve ondan sonra bu hanedan-ı şevket ünvanını ekber ve erşad ve irsî olarak bi'l fiil hükümdar bulunan zatı şevketsimate tebaiyyeti mensubiyet-i asliye-i siyasîye bilmekten ibarettir. Bu mensubiyet için herhangi dinde, herhangi mezhebde bulunur ise bulunsun hiç bir beis yoktur. Bu mensubiyet-i celile için herhangi millîyet ve kavmiyette bulunur ise bulunsun yine bir beis yoktur. Zira, bu heyet-i celile-i Osmaniye kendi himayesi altına aldığı her millîyet ve kavmiyet erbabını himaye-i mezkûreden mukaddem ne kadar hür iseler ondan daha hür olarak muhafaza etmeyi deruhte eyledikten fazla, o halkı en asıl Osmanlı gibi mülahaza etmeyi dahi bina-i hükümetin mebnası addeylemiştir. İşte herhangi din ve mezhepten ve herhangi kavm ve milletden olur ise olsun liva-i Osmanî altında tecemmü eyleyen efrad-ı mütemeddineye "Osmanlı" ve bunlar üzerinde hükümet eyleyen devlete dahi Devlet-i Aliyye-i Osmaniye denilmiştir, ki bu devletin vazife-i asliyesi bi'listisna ben-i beşeri nimet-i hürriyetle mesud etmek için olanca himmetini gerek dahile ve gerek harice sarf eylemeye münhasır kalmıştır."[4]

Devletli Millet

Modern-merkeziyetçi ve millî devletin bir tarihî zatiyet olarak teşekkülünü ve bugüne intikal eden dinamiklerini eksik bırakmamak için, Osmanlı siyasî topluluğunun devletli bir toplum olduğunu unutmamak gerekir. Türkler, "Türk Devlet Geleneği" tezlerinin aksine, şahıslarla kaim olmayan bir sürekliliğe sahip tüzel kişilik anlamındaki devleti çok geç tarihlerde keşfetmişlerdir. Bu keşfin yapıldığı yer Anadolu'dur. Anadolu Selçuklularına gelene kadar ülke, hakanın özel mülkü addediliyor ve miras yoluyla varislerine taksim ediliyordu. Bu anlayışta bir devlet geleneğinden bahsedilemez; zaten göçebe topluluklar için böyle bir geleneğin mevcudiyeti söz konusu edilemez, ilk defa Anadolu Selçukluları Sasani bürokrasi Geleneğinden ilham alarak devlet için zaruri olan sürekliliği sağlamaya çalışmışlar, ancak en mükemmel haliyle devletin tesisi Osmanlılara nasip olmuştur. Osmanlıların sağlam dayanaklar üzerine kurmayı başardıkları devletin ilham kaynakları muhteliftir ve başarılı bir sentezi ifade eder.

Osmanlı Devleti, halkla siyasî iktidar arasında keskin uçurumlar bulunmasına rağmen belirli bir konsensusu cisimleştirir. Devlet, Hobbes'cu anlamda düzensizliğin karşıtıdır. Konsensusun halk tarafında, iktidar kapışma-

larından, iç savaşlardan ve yerel güç odaklarından emin olmanın çaresi olarak "devlet" durmaktadır. Devlet, bu haliyle "nizâm-ı âlem"in kurucusu ve sürdürücüsüdür. Bu statüko içinde devletten beklenen adalettir. Siyasî iktidar katında ise meşruiyetini "nizâm-ı âlem"i sürdürmekten ve adaletle hükmetmekten alan yönetici kadro bulunmaktadır. Padişah da dahil, bütün yöneten zümre devlet için vardır. Devlet gerekleri padişaha kardeşlerini, evlatlarını katlettirir. Kısaca devlet: huzur, asayiş ve adalet demektir. Devlet'in halk arasında "saadet" anlamına gelen kullanımı bu durumun yansımasıdır.

Bu anlayışta devletin aşkın referanslara dayandırılması ve felsefesinin yapılması söz konusu değildir.. Toplumun, geleneksel şartlar içinde pratik bir uzlaşması ve pratik ihtiyaçların karşılanmasıdır söz konusu olan. Padişah yönetme hakkını Tanrı'dan almaz, yönetiminin şer'i kurallara uygunluğundan alır. Burada şeriat, en yaygın haliyle adaleti ifade etmektedir. Bunun içinde örfler, kanunnameler de referans olarak bulunmaktadır. Osmanlı Devletinde siyasî sistemin özü olarak sık sık tekrarlanan meşhur "dairei adliye" özdeyişi, bu pratik ihtiyaçları ve uzantılarını içine almaktadır:

"Adldir mucib-i salâh-ı cihan, cihan bin bağdır divân devlet, devletin nâzımı şeriattir, şeriata olamaz hiç haris illâ leşker, leşkeri cem edemez, illâ mâl, malı cem'eden raiyettir, raiyeti kul eder padişahı ileme adil.[5] Formül son derece sadedir; o ölçüde de etkilidir, Kimse kimseyi kandırmamakta, iktidar hakkını mitlere dayandırmamaktadır. Padişah adaletle hükmederse iktidar hakkı meşrudur. Adaletle hükmetmenin sonucu ise hem halkın hem yönetenlerin huzur içinde yaşamalarıdır. **Buradaki "adalet" Platoncu adalet kavramıdır: Herkesin yerli yerinde olduğu, dikey taleplerin olmadığı durumu ifade eder. Modern Devlet ise adaletin yerine eşitliği koymak zorunda kalacaktır.**

Bu pratik politika anlayışının şekillendirdiği devlet kavrayışı, gerçekten de yerine başka bir şeyin ikame edilemediği ve üzerinde konsensüsün mevcut olduğu bir kuruma dayanmaktadır. Böyle olunca, devletin yaşatılması, devletin öncelikleri bir gelenek halinde her şeyin önünde yer almakta ve bu önceliklere riayet politika sanatının rüknü durumuna gelmektedir.

Modern Dünya, merkeziyetçi millî devletini kurarak yoluna devam ederken, modernleşmeye çalışan Osmanlı imparatorluğu, devleti yaşatmak için zarurî gördüğü reformları hikmeti hükümete dayandırarak ve devletin önceliği ile temellendirerek pervasızca uygulamaya geçmiştir. Monist bir hukuk sistemi, imparatorluğu bir millî devlete dönüştürme programı, teba'ya eşit hakların verilmesi, bunlar için gerekli laik politikalar devletin önceliği ile pratiğe herhangi bir ciddi tepkiyle karşılaşmadan aktarılabilmiştir. Bu manzaraya bakarak Türk modernleşmesinin, devletsiz diğer Müslüman toplumların modernleşmesinden çok farklı dinamiklerle geliştiği gerçeğini ihmal etmemek gerekir.

Bir toplumun sahip olduğu devlet geleneği, çok hayatî bir noktada olumlu bir yetenek halinde tezahür eder. Bu yetenek farklı dil, din, ırk ve meşrepteki insanların birlikte yaşama yeteneğidir. Milletler çağına gelindiğinde bu

yetenek önemli bir kültür birikimi olarak tecelli edecektir. Sadece bir örnek verelim: Yunan bağımsızlığından sonra Mora'dan Anadolu'ya uzun süren bir Rum göçü olmuştur. Sebep, yeni Yunan Devleti'nin adaletsizliği, hukuk tanımazlığı ve toplumsal çatışmaları önlemedeki beceriksizliğidir.

Türkler, milletler çağına kendileri ile özdeşleştirebildikleri bir devlete sahip olarak girdiler. İslam dünyasında bugün millî devletini idrake çalışan halklar arasında, sömürge yönetimi altında bulunmamış iki topluluk Türkler ve İranlılardır. Üstelik Türkler bu dönemi, çöken bir devlet de olsa, bir İmparatorluğun sahibi olarak idrak etmişlerdir. Bunun, millî devlete tevarüs eden sonucu ve manası nedir? Bu anlam, millîyetçiliğin keşfi ve millî devletin inşası sırasında yine olumlu bir unsur olarak kendini gösterecektir. Bu anlamı sanıyorum en çarpıcı şekilde Türkçülüğün keşfi boyunca görebiliriz.

Türkçülük

İlk Türkçüler iki gruptur: Türk etnik kökeninden gelmeyen Osmanlılar ve Rusya'dan Osmanlı Devleti'ne hicret etmiş müstemleke aydınları. Kural halinde, ilk Türkçü teorisyenler arasında Türk etnik kökeninden gelen yerli aydın yoktur. İlk Türkçü olarak kabul edilen Mahmud Celâleddin Paşa (Kont Konstanty Polkozic Borzecki) bir Leh asilzadesidir: Ahmet Vefik Paşa, bir Yahudi muhtedinin torunudur. Şemseddin Sami (Fraşeri) Arnavut, Ömer Seyfettin Çerkes, Ziya Gökalp Kürt'tür. Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Mehmet Emin Resulzade Rusya'da yetişmiş aydınlardır. Türkçülüğün bu geleneği, çok fazla değişmeden bugünlere gelmiştir. Bu geleneğin, Türkçülüğün "kökü dışarıda bir ideoloji" olmasıyla alakası yoktur; anlaşılabilir sebepleri vardır ve bu sebeplerin günümüz için kıymeti büyüktür.

Türkçülüğün entelektüel kaynaklarını kavrayabilmek için bu isimlerden ikisi üzerinde duralım. Mahmut Celaleddin Paşa, 1848 ihtilalinde Rus-Avusturya ordularının önünden kaçarken Osmanlı Devleti'ne sığınan Polonyalı ihtilalci subaylardan biridir. Osmanlı Devleti, millîyetçi ayaklanmalardan kendisi de zararlı çıktığı halde, Rusya'nın savaş tehditlerine göğüs gererek mültecileri topraklarına kabul etmiş ve iade etmemiştir. Borzecki. Batı kültürüne hakkıyla vakıf, bir kaç Batı dili bilen yetenekli bir entelektüeldir. Müslüman olup, Mahmud Celaleddin ismini alarak Osmanlı Devleti'nin hizmetine girdikten sonra bütün yeteneklerini yeni Devletine samimiyetle hasretmiştir. Nihayet, 1874 Sırp isyanında bir Osmanlı Paşası olarak şehit düşmüştür.

Mahmud Celaleddin Paşa'ya ilk Türkçü unvanının verilmesinin sebebi, Avrupa'ya karşı Osmanlı Devletini müdafaa etmek için kaleme aldığı Fransızca **Eski ve Yeni Türkler** isimli kitabıdır. Kitap, Avrupalılar tarafından aşağı bir ırk olarak görülen Türklerin ari ırktan geldiklerini, böylelikle üstün bir ırk olduklarını ispatlamak için yazılmıştır. Kitabın ilmi bir değeri yoktur. Mahmud Celaleddin Paşa, samimiyetle hizmet ettiği Osmanlıları, kendince bildiği en doğru yolda, milletler çağında Türkleri yücelterek savunmaktadır.

Yusuf Akçura bir Tatar aydınıdır, entelektüel dünyası Rus hâkimiyetindeki Tatar toplumunda şekillenmiştir. Sonuçta, ırk merkezli bir millîyetçilik anlayışına, Türkçülüğün ırkçı versiyonuna ulaşmıştır[6]. Zira, Rus imparatorluğu içinde Tatar kimliğini muhafaza etmek için dayanabileceği başka esas bulamamıştır, bulduğu esası Osmanlı Türklerine taşımıştır.

Öbür yandan Namık Kemal, Ali Suavi gibi Türk etnisine mensup aydınlar, açık bir şekilde Türkçülüğe karşı çıkmışlardır. Yabancı aydınların derdi, Osmanlı Devleti'nin Batılı millîyetçilikler türünde bir millîyetçiliğe ihtiyacı olduğu inancıdır. "Unsur-ı aslî"den gelen ve imparatorluk ufkuna sahip aydınlar ise, "yerli" bir ideolojiyi geliştirmek için çaba harcamaktadır. "Yerli" aydınlar için Türkçülük yapmayı zorlaştıran çeşitli faktörler vardır. Öncelikle bir imparatorluğun mesuliyetini taşıyan aydınlar için Türkçülük, bölücülükten başka bir şey değildir. Ayrıca, bu topraklarda yaşayan gelenek ve kültürde Türklerin üstünlüğüne dair bir iddia mevcut değildir. Bir üstün ırk vardır, ancak bu ırk Türkler değil, kavm-i necib olan Araplardır. Osmanlı hanedanı dışında asîl bir zümrenin mevcut olmayışı, aristokrasinin hayat bulmayışı, irsî olarak geçen bir üstünlük iddiasını, soya atfedilen ehemmiyeti sadet dışına itmiştir. Türk etnisi hâkim millet içinde unsur-ı aslîdir, Osmanlı hanedanının akrabasıdır. Devlet, İslâm milletine dayanan bir Türk devletidir. Devletin Türk devleti olması, padişahın "hakan" sıfatına sahip olması Türk unsuru ile devlet arasında, her zaman bu unsurun zararlı çıktığı bir özdeşlik yaratmıştır, zira savaşlarda tükenen onlardır. Türk unsurunda yaşayan gelenek, "devlette hisse sahibi olmak" gibi sembolik bir aidiyete yol açan tutumdur. Bütün bunlara rağmen Türklerin tarihî mirasları, gecikmiş saldırgan millîyetçiliklere sahip milletlerinki gibi malûl değildir, uzun bir tarih kesitinde, güçlü bir imparatorluğun unsur-ı aslisi olarak yaşanmış bir olgunluğu ifade eder. Bu yüzden, Osmanlı geleneğinin içinden çıkmış bir Türkün Türkçülük yapması ayıptır.

Bu topraklarda gelişen milliyetçiliğin, yine imparatorluk terbiyesi ile alakalı başka önemli bir özelliği daha vardır. Osmanlı merkezi devleti, potansiyel güç odaklarını muhtemel bir rekabete yol açmamak için ortadan kaldırmaya eğilimlidir. En yakın rakip ise aşiret yapılarını muhafaza eden Türk göçebelerdir. Fatih'in Türk aristokrasisinin kökünü kazımasından sonra Orta Asya'dan akıp gelmeye devam eden Türkmen aşiretlerini iskan politikası modern devletlerinki ile aynıdır. Gelen aşiretler mümkün olan en küçük parçalara bölünerek Anadolu'nun muhtelif yerlerine iskân edilmektedir. Göçebeler, her zaman devletin başına bela olmuş ve fırsat düştükçe yine parçalanarak mecburî iskâna tabi tutulmuşlardır. Osmanlı aydınları, milletler çağına gelindiğinde, aşiret bağları nerdeyse yok edilmiş küçük cemaatlerden bir millet yaratmaya girişmişlerdir. Bugün, Afganistan'dan Orta Doğu ülkelerine, Orta Asya'ya kadar bir çok devletin halâ aşiret bağları ile siyasî bilimler oluşturmaları ve bu bağların en önemli çatışma konularını teşkil etmesi, Osmanlının başardığı işin önemini gösterir.

Milletler Çağı'na girildiği zaman her etnik grup kendi tarihini yeniden yazmaya başlar. Başkalarına göre tarif edilebilecek millî kimlikler yaşanmış bir tarihin yeniden inşaya müsait kısımları üzerinde yükselir. Tarih, ne ölçüde yeniden yazılırsa yazılsın, millî kimliğin sınırlarını çizer. Tarihin getirdiği geleneğin, bağlantıların dışına çıkmak için ise olağanüstü çabalar gerekecektir. Yaşanmış tarihsellik, bugün ortaya çıkan envai çeşitteki millî kimliği olduğu gibi, Türk millî kimliğini de açıklamaktadır.

Nitekim, Modern Türkiye Cumhuriyeti'nin "bir millet yaratma" projesi, reel olarak bu tarihsellikle sınırlanmış, olağanüstü çabalara rağmen ırk esasına dayalı millet bu topraklarda üretilememiştir. Mustafa Kemal Atatürk tarafından kaleme alınan **Medenî Bilgiler** kitabında Renan'dan alınarak yapılan millet tarifi[7], yukarda aktarmaya çalıştığım reel olarak yaşanan tarihsellikle örtüşmektedir. Atatürk'ün tarifi şöyledir: "a) Zengin bir hatıra mirasına sahip bulunan: b) beraber yaşamak hususunda müşterek arzu ve muvafakatte samimi olan; c) Ve sahip olunan mirasın muhafazasına beraber devam hususunda iradeleri müşterek olan insanların birleşmesinden vücuda gelen cemiyete millet namı verilir".[8]

Millîyetçilik ve Millî Devlet

Buraya kadar yazdıklarımızı toparlayarak, bugüne gelelim.

Dünyada millîyetçilik üzerine yapılan devasa araştırmaların büyük kısmı II. Dünya Savaşı sonrasına aittir. Savaş sonrasında ortaya çıkan yeni millî devletler, bu araştırmaların muharrik gücünü teşkil ederler. 80'li yıllarda yeniden artan araştırmalar, yok olmaya yüz tutan bir ideolojiyi inceleme iddiasını taşırlar. **Sonuç olarak sosyal bilimcilerin millîyetçilik konusundaki araştırmalarının tam bir fiyasko olduğunu söylemek yanlış olmaz. Öngörülen gerçekleşmemiş globalleşme gibi millîyetçiliği tedricen ortadan kaldıracağı iddia edilen süreçler tam tersini doğurmuştur. Modern çağın tarihi yapan en önemli dinamiği olan millîyetçilik konusunda evrensel birikim tam bir başarısızlığı yansıtmaktadır.[9] Bu başarısızlığın sebebi millîyetçiliğin tabiatında yatmaktadır. Zira millîyetçilik evrensel değil sübjektif-tarihsel bir ideolojidir.** millîyetçilikleri ayrı ayrı doğuran süreçler, o toplumun tarihi, gelenekleri, modernleşme maceraları ve aktüel sorunlarıyla sınırlı olarak gelişmekte ve nihai olarak sınıflandırmalara dahil edilmesi zor millîyetçilik türleri ortaya çıkmaktadır.

Millîyetçilik icat edilir; ancak bu icat modernleşme ile ortaya çıkan köklü bir talebe, bir cemaate bağlanma talebine karşılık düşer. Bu talebi biçimlendirir, kanalize eder. **Milliyetçiliğin icadı, kırdan kent ekonomisine geçiş, kapitalizmin sosyal dinamikleri, endüstriyel hayat tarzı ve merkezileşen siyasî iktidarla örtüşür.** Geleneksel cemaat yapısının dağılması ile atomlaşan bireyler korkularını telafi edecek, birlikte yaşamaya yeni bir anlam kazandıracak ütopyalara açık hale geldiler. Devleti daha rantabl kılmaya çalışan elitler ve devletle kitleleri öz-

deşleştirmeye çalışan aydınlar "Yeni bir cemaat" olarak millete müracaat ettiler. **millîyetçilik elitler ve kitleler için bir kendini ifade vasıtası ve organizasyon vasıtası haline geldi bu haliyle millet bireyin hayatını sürdürürken yaşlanabileceği bir toplumsal dünya sunmaktadır[10]. Bu bir cemaattir (Gemeinschaft) bu cemaate aidiyet, bireyin kendisini bu cemaatle tanımlamasıdır. Bu ise millî kimliktir.**

Millî kimlik, bireyin mensup olduğu cemaate göre kendini tanımlaması ise, bu tanımlamanın iki unsuru vardır: Biz ve onlar. "Onlar" bu tanımlamanın en aslî unsurudur, belirleyici olanıdır. Millî kimlik başkalarıyla kendini ifade eder, başkası olmamakla anlam kazanır. Hatta, başkasına karşı olmaktan kuvvet bulur. Milliyetçiliğin bu noktası kitle psikolojisi açısından son derece önemlidir. Cemaat duygusunun geleneksel ve modern biçimleri de, büyük ölçüde "başkası"na göre oluşmaktadır.

"Millet"i ilk defa keşfeden Fransızların millîyetçilikleri, endüstrileşmede kendilerine fark atan İngiliz düşmanlığından ilham alır. Bu unsur her millîyetçilikte az veya çok vardır. Çokluğu saldırganlığın da bir göstergesidir. Faşizm, bu başkası üzerinde ifrat noktasına varan bir düşmanlığı ifade eden (antisemitizm gibi) millîyetçilik türüdür.

Modern-merkeziyetçi-millî devlet aynı süreçlere karşılık düşen modern çağın siyasî birimidir. Tekrar ediyorum: bu birim Modernitenin ürünü olmakla birlikte Modernitenin öngördüğü globalleşmenin tersidir. Millî Devlet formu, Türkiye'de bu forma radikal eleştiriler getiren İslamcıların Zannettiği gibi, ümmet biriminin, yani dini cemaatin yok edilmesiyle ortaya çıkmamıştır[11]. **Millî Devlet, en geniş anlamıyla imparatorlukların ve mutlak monarşilerin antitezi olarak vücut bulmuştur. Ümmete (yani dinî cemaate) dayalı siyasî birim, yani devlet formu, gerçekte millî devlet formunun bir versiyonundan başka bir şey değildir. Bu yüzden bugün millî devlet formuyla ümmet arasında bir çatışma değil, tarihsel millî devlet formuyla aşiret ve kabile formları arasında çatışmalar mevcuttur. Afganistan. Ruanda ve Somali bu çatışmaların canlı örnekleridir.** Ümmete dayalı bir devletin de çatışacağı güçler, aynı sebeple geleneksel asabiyet biçimleri olacaktır.

Millî Devlet formunu ayakta tutan (Ümmet Devlet formunu da aynı şekilde bu formla özdeşleştirecek olan) millî kimlikler ve millîyetçi eğilimler değil, bu kimlikleri ve eğilimleri tahrik eden milletlerarası rekabettir. Milletlerarası rekabet bu şekilde devam ettiği sürece, millî devlet formuna getirilecek alternatiflerin hepsi bir ütopya olarak kalacaktır. Millî Devlet formunun yok olması, millî menfaatlere dayalı milletlerarası rekabetin ortadan kalkmasına bağlıdır. Bu rekabet sürdükçe, millî devletin dahilî dinamikleri de millî kimlik üzerine inşa edilerek kurumlaştırılacaktır.

Şimdi buraya kadar aktardığımız tarihselliği günümüz Türkiyesi'ne taşıyarak "Millî mesele" üzerinde söylenebilecek bir kaç sözle yazıyı noktalayalım.

Türk Millî Kimliği ve Kürt Millî Kimliği

Tarihselliğin oluşturduğu aktüele gelip, "millet", "millîyetçilik" ve "millî devlet" kavramlarının ilham ettiği çerçevede Türkiye'nin yakıcı meselesi "Güneydoğu problemi" hakkında neler söyleyebiliriz? Meselenin diğer boyutlarını bir kenara bırakıp sadece "millet" ekseninde önermelerde bulunalım.

Milliyetçilik keşfedildikten sonra, icat edilen milletin yaşanmış tarihsellikle içinin doldurulacağını ve kendisini "başkası"na göre tanımlayacağını belirtmiştik. Türk millî kimliğinin millî devletle özdeşleşen (veya özdeşleşmesi arzu edilen) bir kimlik olduğu; Kürt millî kimliğinin ise sırasıyla kültürel özerklik, siyasî özerklik ve bağımsız millî devlet özlemlerini potansiyel olarak taşıyan separatist bir millîyetçiliğe dayandığı ilk adım olarak söylenebilir. Şimdi, bu iki millî kimliğin tabiatından yola çıkarak bir karşılaştırma yapalım.

1. Türk millî kimliği ve bu kimliği şekillendiren kültür dini şekillenmiştir. Türk olmak Müslüman olmayı da içermektedir. Cumhuriyetin "muasır medeniyet seviyesine ulaşmak" için oluşturmaya çalıştığı laik milliyetçiliğin toplumsal temelleri son derece zayıf kalmıştır. Milletlerarası rekabette, Türkiye'nin Hıristiyan Batı içinde Müslüman olduğu için haksızlığa uğradığı tezi, millî kimliğin dini içeriğini laikler için bile yeniden üretmektedir. **Dini içeren millî kimliğin "başkaları" tanımı, bu yüzden asgari düzeyde de olsa Müslümanları kapsayamaz. Başkası, ancak Hıristiyanlar, Yahudiler olabilir. Irsi olarak bu başkası, başroldeki kötü oğlan Rusya'dır. Yunanlılar, Ermeniler, nihayet Boşnaklar vesilesiyle Sırplar** Türklerin düşman ihtiyacını karşılamaktadır. **Türkiye'de PKK terörünün Kürtlerin değil Ermenilerin marifeti olduğu yolundaki propagandanın gördüğü geniş kabul, "başkalarının" Kürtler olamayacağı anlamına da gelmektedir.**

Türkiye sınırları içinde oluşan Kürt millî kimliği için "başkaları" açıkça Türklerdir. T(e). C (e)'de ifade edilen millî kimliktir. Kürt millî kimliğinin geç kalmışlığının ve bünyesel zaaflarının da sebebi büyük ölçüde budur. Kürt millî kimliğinin kendi ayakları üzerinde durabilmesi, hatta oluşabilmesi için laik olmak mecburiyeti vardır çünkü "başkası" ile aynı dini inanç paylaşılmaktadır. Geleneksel olarak dindar bir halk olan Kürtlerin ise bu konudaki istidadı sınırlıdır. Buna rağmen Türkiye'de Kürt separatizminin sulandırılmış bir marksist etiketle yola çıkması, Kürt millî kimliğinin "laik" olma mecburiyetinin bir göstergesi olarak alınabilir. Diğer taraftan Marksizm, her halükârda ilkel sınırlar içinde kalacak olan Kürt kimliğini evrenselleştirecek bir açılım da sağlamaktadır.

2. Kürt millî kimliği geç kalmanın, "başkaları"nın Türkler olmasının ve yörenin sosyoekonomik şartlarının getirdiği sıralamalarla cendere içine alınmışken, pozitif unsurlar olarak millî kimliği tanıyabilecek iki unsuru ön plana çıkartabilir: Irk ve dil. Kürtçe'nin bir kültür dili haline gelmesi ve

Kürt millî kimliğinin yapıştırıcı unsuru olarak işlev görebilmesi için çok uzun bir zamana ihtiyaç vardır. Türkiye Kürtlerinin kendi aralarında iletişimi kurmak için yaygın olarak Türkçe'ye müracaatları bu durumu yansıtmaktadır. Geriye sadece ırk kalıyor. Kürtler bölgenin otantik halklandır. Her millîyetçilikte olduğu gibi, millîyetlerine kolaylıkla bir ırkı temel bulabilirler; millî kimliklerini ırka dayandırabilirler. Kürt millîyetçiliği için ırkçılık mümkündür; hatta varsayım olarak temelinde bulunmaktadır. Kürt millî kimliği, potansiyel olarak ırkçılığı bünyesinde taşımaktadır. Türk millî kimliği için ise ırkçılık imkânsızdır. Yaşanan tarihsellik, yaşadıkları coğrafyanın bir ırklar halitası olması, göçlerle sürekli kanşması Türk millî kimliği için ırkçılığı imkânsız hale getirmektedir. Cumhuriyet'in ırkçı tarih tezlerinin fiyasko ile sonuçlanması ve ırkçı millîyetçiliğin hep marjinal bir ideoloji olarak kalması tarihsel malzemenin elverişsizliğinden kaynaklanmaktadır. Kürt millî kimliğinin ilkel bir ırkçılığa müsait yapısı, yukarıda belirttiğimiz gibi Kürt aydınlarının sosyalizm gibi evrensel ideolojilerle kimliklerini ifade etmelerine olan meyillerini açıkladığı gibi, yine evrenselliği yakalayan İslamcı ideolojilerin en keskin tabanlarını genç Kürt aydınlanndan devşirmelerini de açıklamaktadır. Her ikisinde de cendere içine alınmış bu sınırlayıcı kimliği aşma cehdi bulunmaktadır.

3. İmparatorluk varisi olan ve devletsiz kalmamış bulunan bir toplumunun millîyetçiliği, bir arada yaşama sanatının yetkinleştiği bir yumuşaklığı getirir. Bu yumuşaklık ihkak-ı hakkın devlete terk edildiği, toplumsal sürtüşmelerin, patlama noktasının çok yüksek basınçlarda mümkün olabildiği tecrübeyi ifade eder. Demokrasi, halkın siyasî iktidar prensibini kendisinin belirlemesidir. Devleti gerektirir ve millî kimliğin devletle özdeşleşmesi demokrasinin ileriliğinin de bir göstergesidir. Feodal ilişkilerin, aşiret bağlılıklannın yaygın olduğu bir toplumda, genel iradeyi yansıtan olumlu anlamda bir devlet geleneğinin oluşabilmesi çok zorlu badireleri aşmayı gerektirir. Güneydoğuda PKK'nin beceremeyeceği tek şey "devlet" olmaktır. Kastettiğim, tamamiyle sosyal nitelikli bireyler arasındaki menfaat çatışmalarını çözmede göstereceği beceridir: Bahçeye giren bir tavuk yüzünden iki komşu arasındaki kavga, bir kız kaçırma olayının çözümü, her yerde olduğu gibi güçlüler ve zayıflar arasındaki eşitliksiz ilişkiler, bütün bunların adalet içinde sonuca bağlanması, daha önemlisi sonucun taraflarca adil bulunmasıdır. Tarihte ve günümüzde yaşanan tecrübelerin gösterdiği istikamet ise, uzun yıllar demokrasiye geçit vermeyen baskıcı bir yönetimin kurumlaşmasını haber vermektedir.

Özetle Kürt millî kimliği için gelecek çok karanlık gözükmektedir.

"Millet" kavramı etrafında şekillendiği biçimiyle "millî devlet", "laiklik" ve "demokrasi" kavramlarının karşılık düştüğü tarihi zatiyetler hakkındaki nesnel ölçüler içinde söyleyeceklerimi bitirdim. Demek ki, "Millî Devlet"i yeşerten ve yaşatan Modern Çağın tek-tip devlet biçimi haline getiren ve iç dinamikleri de harekete geçirerek millî devlete uygun toplumsal-politik organizasyonlar oluşturan belirleyici güç dünyada cari olan milletlerarası (adı bile millî devletleri çağrıştırıyor) sistemdir. Bu sistem var olduğu süre-

ce millî devlet ve millî ideolojiler var olmaya devam edecektir. Öyleyse, millî devleti aşılması gereken bir siyasî birim olarak görenlerin çözüm arayacakları yer millî devletler değil, milletlerarası sistem olacaktır. **Tekrar ediyorum, ümmete (dini cemaate) dayalı olarak şekillenen, bir devlet de, bu milletlerarası sistem içinde yine bir millî devlet olacaktır: Aradaki fark, burada millet inanç bağı ile tanımlanacaktır.**

Teorik düzeyde "millet" eksenli tartışmaları içinden çıkılmaz hale getiren bir kaç sebep var. Bunlardan ilki kavramların kendileridir. "millî" kavramlann tamamı (millet, vatan, ümmet) galattır. Kavramlar, modern çağla birlikte dönüşerek, bugün murat ettiğimiz manaları karşılamıştır. Bu iki örnek: "Nation", Batı'da aileden büyük aşiretten küçük doğuştan benzerlik gösteren insanları ifade etmek için kullanılıyordu. Bizde, aynı inancı paylaşan insanlan ifade etmek için kullanılan kelime "millet", kavmi türdeşliği ifade etmek için kullanılan kavram ise "ümmet" idi. "Patrie" Hıristiyan teolojisinde "Tanrının şehri" anlamına geliyordu. St. Agustine "patrie"yi "Fatherland of all Christians" şeklinde kullanmıştır. Yine bizde de "Vatan" kelimesi "sıla" anlamına geliyordu. Bugün, Türkçe gramere uygun olmayan "ulus devlet"in, "nation state"in tercümesi olarak "millî devlet" yerine kullanılmasının tedai ettirdiği karşılıklar da, aynı cümleden sayılabilir.

Türkiye'de "millî Devlet" sorunu daha çok etnik takıntıların günah tekesi olarak tartışılıyor. Bu tartışmaların reel sonuçlara ulaşması imkânsız görünüyor. Anarşist politik düzeni geliştiremeyeceğimiz alanda 'devlet'i veri kabul etmek zorundayız. Devlet unutulmamalıdır ki, bir 'birlikte yaşama' formudur. Demokrasi, bu formu halkın, yönetilenlerin emrine' vermektedir. "Millî Devlet" de "birlikte yaşama" sorununa getirilmiş cevaplardan biridir ve dünyada cari sistemin zorlamasıyla tarihsel olarak bir zaruret haline gelmiştir.

Millî devleti biz icat etmedik; ama "millî" sıfatını yeniden tanımlama imkânına her zaman sahibiz....

* * *

NOTLAR

(1) Elle Kedourie, **Nationalism**. London, 1961 s. 3: Milliyetçilik üzerine yazılan yeni kitaplarda bu hüküm yeni bir keşifmiş gibi tekrarlanmaktadır.

(2) Mehmed Sadık Rıfat Paşa **Müntehabat-ı Asar**, Hazırlayan Rauf Bey (Paşa), İstanbul, 1290. Bu alıntı ile birlikte aşağıda yapacağımız alıntılar, bu kitapta yer alan: "Rıfat Paşa merhumun Viyana'da İbtidâki Sefâretinde Avrupânın Ahvâline Dâ'ir yazdığı Risale" ile, "İdare-i Hükümetin Bazı Kavâid-i Esasiyesini Mutazammın Rıfat Paşa Merhum Kaleme Aldığı Risale'ye aittir. Sadık Rıfat Paşa, (1807-1858) Tanzimat retormcularının ilk neslinden, mühim bır devlet adamıdır. Her IKİ risale Tanzimat Fermanı öncesine tesadüf etmektedir.

(3) Bkz. benim, **Slyasi Ideolojii Olarak İslamcılığın Doğuşu**. İstanbul, 1991.

(4) Ahmed Midhat, Üss-i Inkılab, (Kısm-ı Ewel) Takvimhane-i Amire Mt., İstanbul 294, s. 9-13.

(5) Bu özdeylş benzerlerine, klasikleşmiş hemen her kitapta tesadüf edilebilir. Bkz. Halil Inalcık, "Osmanlı Toplum Yapısının Evrlmi", Çev.: M. Özden, F. Unan, **Türkiye Günlüğü**, Sayı 11, Yaz 1990.

(6) BkZ. Mehmet Özden, **"Türk Yurdu" dergisi ve İkinci Meşrutiyet Devri Türkçülük Akımı** 1911-1918) H. U. S. B. E., Yayımlanmamış Doktora Tezi, Arıkara.1994, s. 59.

(7) Kitapta beiirtilmemektedir, ancak tanım Renan'ın meşhur **"Ou'est-ce qu'une Nation"**undakl tarifin aynısıdır.

(8) A Afet İnan, **Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazmaları**, Ankara 1988, s. 23-24.

(9) Sosyal Bilimciler arasında, Milliyetçiliğin bilimsel bir kavram olmadığı için inceleme nesnesi olamayacağını da söyleyenler vardır. Son zamanlarda Anderson, Geliner, Hobsbawn gibi yazarlardan tercüme edlen kitaplar, 50'li ve 60'lı yıllardaki araştırmalara yeni bir şey eklemeıniştlr. Eski çalışmalar içinde Karl Deutsch'un (Nationalism and Social Communication, New York 1963) kitabı hâlâ değerini korumaktadır. Milliyetçilik literatürünün temel zaafı Avrupa - merkezcilikle malûl ilkelliklerldlr. Hobsbawn'ın "Batı mlillyetçiliğini özgürleştirici" bulması gibi. Bkz. E. J. Hobsbawn, **1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik**. çeviren: Osman Akınhay, Istanbul 1993, s. 200.

(10) Rose Poole, **Ahlâk ve Modernlik**. Çev. Mehmet Küçük, İstanbul 1994. s. 129. Bu güzel çeviride, Poole'un miliyetçiliğin tabiatıyla ilgili nefis bir analizi bulunmaktadır.

(11) "Ulus-Devlet'e, bu istikamette getirilen eleştiriler için bkz. **Bilgi ve Hikmet**. Yaz 1993, s. 3.

YARGI AÇISINDAN KUVVETLER AYRILIĞI VE SİYASAL KÜLTÜR*

CEMİL OKTAY

GİRİŞ

"...Eğer bir muhafız bölüğü dindar olsaydı, onun için en uygunu İslâmiyet olurdu" diyor C. Lévi-Strauss[1]. Ünlü yapısalcı antropolog bu gözlemiyle, İslamiyet'in toplum yapısına yansıyan, toplumu en ince ayrıntılarına varıncaya kadar katı bir disipline sokan yönünü işaret etmeye çalışmaktadır. Gerçekten neresinden bakarsak bakalım, İslam'ın geliştirdiği politik kültür yapısının kışlalaştırılmış bir toplumun özüne oldukça denk düşen belirli özellikler taşıdığı görülür.

politik iktidarı örselemek, dolayısıyla bireyin güvencesini sağlamaya yönelik fren mekanizmaları demek olan kuvvetler ayrılığı ilkesinin Türkiye örneğinde işleme şansını tartışırken, İslamiyet karşısında yapısalcı bir yazarın bakış açısıyla konuya girmemiz önemli bir nedene dayanıyor. Bu neden, toplumsal yapının belirli bir iç mantığı bulunduğu temel önermesiyle ilgilidir. Toplum, gelişi güzel yan yana gelmiş unsurlardan oluşmaz. politik kurumların gerisinde, onları oldukları gibi yapan belirli bir "espri", başka bir deyişle kurumların üzerinde bulundukları bir zemin vardır.

politik örgütlenme modeli olarak kuvvetler ayrılığı ilkesinin üzerinde bulunduğu zemin, farklılaşmış toplum katlarının, yakın görünüme geçmiş özerk birey anlayışının ve ara grupların oluşturduğu sivil toplumun birlikte dokudukları bir örgüdür. Bu örgü aynı zamanda, içkin (immanent) değerlerin yaygın olduğu, misyoner tutumların fazla prim yapamadığı, çoğulcu ve bu anlamda da muhafız bölüğüne oranla disiplinsiz bir toplum yapısı demektir. Daha doğrusu, bu toplumun disiplin üslubu çok farklı ölçüler çerçevesinde kuruludur. Dışa dönük özerk birey geleneğiyle bu toplum, özgürlüğü ve toplumsal bütünlüğü bir arada örgütleyebilmiştir. Luther ahfadının dünya yalnızlığından doğan özerk ve dışa dönük birey[2], hukuk devleti ve çoğulculuk gibi bu toplumun birçok kurumunun temeldeki en başat güvencesidir.

---

* Anayasa Yargısı: Anayasa Mahkemesi'nin 22. kuruluş Yıldönümü Nedeniyle Düzenlenen Sempozyumda sunulan Bildiri ve Yorumlar (Ankara 1984) içinden, s.215-242'den yazarın izniyle alınmıştır.

Oysa, bir yandan İslâm geleneğinin, diğer yandan Acem, Selçuklu ve Osmanlı ahlâkçılarının yüzyıllar boyu ağır ağır biçimlendirdiği Türk politik kültürü ve zihniyet özellikleri şu çok kısa olarak betimlediğimiz politik iktidarı örseleyebilen zeminin alabildiğine yabancısıdır. Ümmet ittihadının, dünya hiçliğinin, aklın değil inancın, "can lezzetini tatmak için cemaatle bir rengi taşıma"nın biçim verdiği anlayış, daha çok misyoner tutumları, uğrunda her şeyin feda edilebileceği ve onlar için yaşanan aşkın (transcendant) değerleri, en başta da alabildiğine müttehid iktidar pratiğini yeğlemeye yönelik eğilimleri sürekli canlı tutmaktadır.

Gelenekselliğin oluşturduğu bu çerçevenin çağdaşlaşma dönemi sonrasına kadar uzanan derin etkileri olduğunu düşünebiliriz. Bu etkinin, belirli alanlarda sınırlı kalmayan, yaygın ve kapsayıcı bir yönünün bulunduğuna dair ciddi işaretler vardır. Başta hukuk devleti ve özerk birey anlayışı olmak üzere, çağdaş dönemle birlikte her alanda ortaya çıkan yeni, çoğu zaman gelenekselliğin ifade kalıpları içine sıkışmıştır. Bu nedenle, yeni üzerinde geleneksel kültürün izlerini göz önünde bulundurmadan Türk politik sistemine ilişkin birçok konuda olduğu gibi, çoğulculuk ve bağımsız yargı şansı konularında da yeterli açıklığı sağlayamayız.

Bu işaret edilen hususlar çerçevesinde tebliğin sunumunu iki alt başlık halinde örgütlemeyi düşündük. Öncelikle, kuvvetler ayrılığı ilkesinin anlamı üzerinde duracağız. Ardından, Türk politik gelişmesini bağımsız yargı ve çoğulculuk açısından ele alarak, bu alanda karşılaşılan güçlüklerin nedenlerini muhtemel bir yanıt çerçevesiyle sınırlı olarak göstermeye çalışacağız.

KUVVETLER AYRILIĞI İLKESİNİN ANLAMI: ÇOĞULCU TOPLUM VE BAĞIMSIZ YARGI

Gerek Kamu Hukuku, gerekse politika Bilimi edebiyatında en fazla mürekkep akıtan konuların başında kuvvetler ayrılığı ilkesinin geldiği görülür. Özellikle XIX'uncu yüzyıl boyunca Avrupa'da sık gündeme gelen politik rejim değişiklikleri bu konu etrafındaki tartışmaları doğal olarak sürekli canlı tutabilmiştir[3]. XX'nci yüzyıl başının ünlü hukuk bilginlerinin bilimsel tezlerinden ders kitaplarına kadar birçok yapıtında baş köşeyi işgal eden konu kuvvetler ayrılığı sorunudur. Gelişmiş toplumlar bugün artık söz konusu tartışmaya eski canlılığı ile bakmıyorlar. Bu, her şeyden önce bir dizi politik düzenleme sorununun çözüme bağlanmış olmasından kaynaklanıyor. Gelişmekte olan ülkelerde ise tartışma henüz çekiciliğini yitirmemiştir. Bu durumu da anlamak güç olmasa gerek. Toplumsal yapıları altüst olan yeni gelişen ülkelerin en belirgin niteliklerinden biri de, politik kurumlarını ve örgütlenmelerini kararlı bir duruma getirememiş olmalarıdır[4].

Kuvvetler ayrılığının bir anayasal ilke olarak ortaya çıkışı, Montesquieu'nün yapıtının yayını ile başlar. 1748'de ilk kez yayınlanan Kanunlann Ruhu çok kısa bir zamanda bütün Avrupa'da ve Atlantik ötesinde kendisine en fazla yollama yapılan bir yapıt oldu. XVIII'inci yüzyıl sonundan başlaya-

rak hızlanan anayasacılık hareketlerinde, bu yapıt hemen bütün Kurucu Meclis kürsülerinden adını duyurmayı sürdürdü. Gerçi gerek Locke, gerekse Machiavelli ondan önce, Aristo da Antik çağda soruna değinmişlerdi[5]. Ancak, ilkenin bütün açıklığı ile modern çağda ifadesi, esas itibariyle Montesquieu'nün kaleminden çıkmış, tartışmalarda daha çok onun adından söz edilmiştir. Bu nedenle, Montesquieu adı kuvvetler ayrılığı ilkesiyle adeta yan yanadır demek yanlış olmaz. Yazarın kuvvetler ayrılığından neyi anladığını açığa çıkartabilmek için, hemen belirtelim ki, Kanunlann Ruhu'nun yalnızca konu ile doğrudan doğruya ilgili olan XI'inci Kitabı'nın VI'ncı Bölümü'yle sınırlı kalmamak gerekir. Dahası, Kanunlann Ruhu'nu da tek kaynak olarak ele almak eksik bir yaklaşım olur[6]. Birçok hukuk bilgininin genellikle tartışmayı İngiltere'nin Anayasası ile ilgili bölüm çerçevesinde ele almalan çoğu zaman kısır sonuçlar vermiş, bu arada katı yorumlara neden olmuştur. Yazarın bizzat "kuvvetler ayrılığı" deyimini kullanmamış olması bile, yorumlamalarda ciddi bir kanıt olarak ele alınabilmiştir. Oysa, deyimin kullanılmış olup olmadığı, yapıtın genel esprisi açısından hiçbir öneme sahip değildir.

Montesquieu'nün her şeyden önce bir politika sosyoloğu olduğunu hatırlayalım. Gerek tek tek politik kurumların açıklanmasında, gerekse genel olarak politik sistemlerin karşılaştırılmasında toplumbilimsel bir yaklaşımın ilk kez onun kaleminden çıktığını da unutmayalım[7]. Montesquieu, politik sistemleri, içinde bulunduklan toplum yapılarıyla ve yerleşik politik kültürle birlikte ele alan bir yazardır. Tarihten coğrafyaya, iklimden toprak büyüklüğüne kadar birçok değişken, açıklamalarında devreye sokulmaktadır. politik alanın bu denli çok sayıda farklı değişken açısından ele alınması, yazarı belli modeller çerçevesinde çalışmaya itmiştir.

Bu noktada XX'nci yüzyılın ünlü bir Alman toplumbilimcisini hatırlamak gerekiyor: Bu Max Weber'dir[8]. Farklı değişkenleri sistemli bir biçimde inceleme aracı olarak, Weber, bize ideal tip dediği bir yöntemi önermektedir. Tarihsel planda karşılaşılan dağınık görgül bulguların belirli bir araştırma çerçevesi oluşturmak amacıyla bir araya getirilmesi ve bu bir araya getirme işinde maksatlı abartmalar yapılarak kurulan ideal tipler, üzerinde çalışılan konuya açık seçik bir model çerçevesinde yaklaşmamızı sağlar. Her ideal tip zihinsel bir kurgudur ve bu kurguyu biz araştırmalarımızda ölçek olarak kullanırız. Geliştirilen ölçek çerçevesinde sonradan yaşanan gerçeğe bakılarak bir gözlem yapılmaya çalışılır. Farklı görgül durumlar, daha önce zihinsel düzeyde yaratılmış olan ölçektip ışığında karşılaştırılırken[9] Montesqueieu'nün de yaptığı esas itibariyle budur[10]. Değişik politik düzenler tarih dışı (ahistorique) birer kategori olarak tanımlanmışlardır. Tarih, yazarın kaleminde ancak okuyucusuna muradını anlatabilmesi için başvurulan bir malzemeler yığını olarak kıymet ifade eder. Diğer taraftan hiçbir toplumsal kurum, içinde bulunduğu zeminden ayrı ve tamamen özerk bir varlığa sahip değildir. Toplumsal bütünü oluşturan kurumlar, yasalar ve âdetler tek bir bütünün ayrı parçaları gibidirler. Yasalar ve bu yasaların esprisi birbirini tamamlayan unsurlardır. Onun Monarşi, Cumhuriyet ve Despotluk diye adlandırdığı politik düzenler, temelde birer

ölçektip olup; yalnızca farklı politik düzenlerin değil, aynı zamanda belirli toplum yapılarının doğal uzantısıdır. Dolayısıyla Montesquieu, Monarşi dediği zaman, salt bir politik düzeni değil, beraberinde bir toplumsal yapıyı ve yerleşik bir politik kültürü de anlatmaktadır. Örneğin Monarşi, tek kişinin yasalarla sınırlı yönetimidir. Farklı yasal statülerdeki kişilerin statülerinin gereğini yerine getirebildiği yani monarşik toplumun şeref ilkesinin işleyebildiği bir toplum yapısı içinde varlığını sürdürebilir. Despotluk, tek kişinin yasal sınırlar tanımayan keyfi yönetimidir ve itaatin ancak korku sayesinde sağlandığı bir politik düzenin adıdır. Korkusuz, direnebilen bireylerden oluşmuş bir toplum, despotluğu değil, ya Cumhuriyeti, ya da Monarşiyi tamamlar. Cumhuriyete gelince, o, yurttaşların bir kısmının veya tamamının yasalarla sınırlı yönetim biçimi oluyor. Bu tür yönetim, yasalar karşısında tüm yurttaşların eşitliğinin ve yasaların en yüksek değerler olduğu düşüncesinin yerleşebildiği bir toplum yapısını gerektirmektedir.

Görülüyor ki, Kanunların Ruhu'nun yazarının gözünde, herhangi bir politik özellik bir dizi toplumsal özelliklerle tamamlanmaktadır. İşte üç ayrı politik kuvvetten söz edilen ünlü bölümü de bu belirtilen bağlamda anlamak gerekir. Bir kez sanılanın aksine, bu bölümde anlatılan İngiltere örneği yalnızca bir görüntüden ibarettir. Charles Eisenmann'ın çok yerinde bir tespitiyle, İngiltere yönetiminin çok ötesinde, onu aşan bir yönetim biçimi söz konusudur[11]. Bir tür örselenmiş politik iktidarın ölçek bir modeli bu bölümde anlatılmaya çalışılmıştır. İngiltere örneği etrafında, aşırılıklara kaçma yollarının tıkandığı, bireysel hakların korunabildiği bir anayasal düzenin gerekleri vurgulanmaya çalışılır. Aslına bakılırsa, aşırılıkları sınırlandırılmış, dolayısıyla bireysel özgürlüklerin keyfi politik kararlar sonucunda zedelenmediği bir politik düzen fikri Montesquieu'de İngiltere gözleminden önce de vardır. Nitekim yazar, Kanunların Ruhu kadar ünlü ve ondan çok daha önce yayınlanmış bir başka yapıtında, Roma yönetiminin hayranlık uyandıran yönünü bu yönetimde her türlü "iktidar aşırılığının düzeltilebilir."[12] olmasında bulur. "Aşırılıkların düzeltilebilirliği," ifadesi, "bir kuvvet, bir diğer kuvveti durdurmalıdır". ilkesinin temelde yatan anlamını ve yöneldiği hedefi yeterince açıklıyor sanırız. Aslolan politik iktidarın haklar ve toplumsal barış alanında menfi oluşumlar yaratmasını önleyebilecek mekanizmayı kurmaktır.

Ne var ki, kuvvetler ayrılığı hemen herkes tarafından böyle anlaşılmamıştır. Ona yazarının düşünmediği özelliklerin atfedildiğini görmek için Fransa tarihinin hararetli yıllarına şöyle bir bakmak yeter. Örneğin kimi zaman kuvvetler ayrılığı ilkesi, anayasayla eş tutulmuştur; kimi zaman da, aynı ilke adına yasama meclisi monarkın yanına kendi üyelerinden birini bakan olarak vermeyi veya bir bakanın meclis tartışmalarına katılmasını gözlemci düzeyinde bile olsa reddetmiştir[13]. Bütün bunları, kuvvetler ayrılığı ilkesinin saptırılmış katı yorumları olarak değerlendirmemek gerekir. Çünkü temeldeki sorun, Montesquieu'nün neyi savunup neyi savunmadığını entelektüel olarak doğru yanıtlama sorunu değildir. Başka bir deyişle, bu yüzyılın anayasacılık tarihini dönemin insanlarının bir politik düşünürün niyetleri üzerindeki kararsızlıkları ve yorum yapma yetersizlikleri gibi görmek çok yanlış olur. Asıl kararsızlık toplumsal dengeler arasındadır.

Kuvvetler ayrılığı üzerindeki tartışmalar ise, genelde söz konusu toplum dengesizliklerinin zorladığı farklı yorumlardan ibarettir. Nitekim, tartışmaların hızının kesilmesi, Avrupa'da parlamenter çoğulcu sistemlerin yerleşmesi zamanlarına rastlar. Bu zaman kesiti de, kimi Avrupa ülkelerinde XX'nci yüzyıl başlandır; kiminde ise II'nci Dünya Savaşı sonrasıdır.

Avrupa, politik sistemlerinin kararlı bir dengeye ulaşması sürecinde, kuvvetler ayrılığı ilkesi etrafında bir dizi farklı yorumlar getirmiştir. Bu yorumların bir bölümü normatif bakış açısının, bir diğer bölümü de politik bakış açısının ürünüdür. Normatif yorumların birleştiği konular başlıca şunlar oluyor: Kuvvetler ayrılığı ilkesi, üç politik kuvveti birbirinden kesin olarak ayırmakta ve onları bağımsız bir biçimde örgütlemektedir. Her iktidar, yani yasama, yürütme ve yargı kendilerine özgü alanda iktidardır. Üç iktidar da karşılıklı etkileşme fırsatlarından arındırılmış olarak çalışmaktadır ve aralarında iletişim söz konusu değildir. Her organın karşılıklı fesih yetkileri yoktur. Bu bakımdan çalışma süreçlerinde birinin diğerini etkilemesi mümkün değildir. Her organın kendi iktidar alanındaki faaliyetine bir diğeri katılamaz[14].

Hemen belirtelim ki, Kanunların Ruhu'ndan bu anlamları çıkartmak, yapıtın karikatürünü çizmekten başka bir şey değildir. Örneğin, Carré de Malberg, kuvvetler ayrılığını böyle görmekte pek ısrarlıdır ve bu yolda adeta metinleri zorlar. Ona göre, kuvvetler ayrılığı ilkesi politik iktidarın bütünlüğü ve birliği gibi önemli bir sorunu çözemeden bırakmıştır[15]. İlkeyi yukarıda ifade edilen şekliyle anladıktan sonra, -ki bu anlayış XX'nci yüzyıl başında birçok hukukçunun katıldığı bir anlayıştır- bütünlük sorununun askıda kaldığı sonucuna varmak yadırgatıcı olmamalıdır. Duguit, Alzaslı'ya göre çok daha temkinlidir. Hiç değilse, yukarıda genel hatlarıyla özeti verilen yorumun Montesquieu'ye değil, daha çok Fransız devrimcilerine ait olduğunu vurgular.[16]

Burada bir hususun altını önemle çizmek gerekiyor. Kuvvetler ayrılığı tartışmasına katılan yazarlar hangi eğilimde olurlarsa olsunlar, sorunun temelinde hukuk devletini yaratma endişesinin bulunduğunun farkındadırlar[17]. Yurttaşlar, yasaların öngördüğünün dışında bir işlemle karşılaşmayacaklarını bilebilmeli, bundan kesin olarak emin bulunmalı, aksine bir durumun ortaya çıkması halinde yasalar tarafından tanınan haklarını savunabilmek için gerekli güvencelere ve mekanizmalara sahip olmalıdırlar. Yasaların üstünlüğü ve herkesi bağlayıcılığı, kişi güvenliğinin ve hakların korunmasında en derinde yatan önemli bir ilke oluyor. politik iktidarın ılımlaştırılması aşırılıkların önlenmesi bir bakıma bu hedefe yönelik bir teknik sorun düzeyine inmektedir[18]. Bu bağlamda kuvvetler ayrılığı ilkesi asıl itici gücünü bireyin bir varlık olarak ortaya çıkmasından alır. politik iktidar karşısında bireyin korunması gereğini önemle vurgulayan bir teknik olmaktadır. Bireyi merkez alan bir dünya görüşünün politik ve anayasal düzeye yansımasıdır. Bu haliyle de, toplumsal bir olgu olarak Avrupa'nın uyanış dönemine kadar giden derin köklerin yüzeye vurmuş bir görüntüsüdür[19].

politik birlik ve bütünlük sorununun askıda bırakılmış olduğu savına gelince, bu alanda Montesquieu'nün kendi düşüncesi bir hayli uyarıcıdır. Şöyle demektedir yazar:

"Kendine Cumhuriyet adını veren bir devlette, eğer herkes sükunet halinde ise, genel bir kural olarak orada özgürlüğün bulunmadığından emin olunmalıdır. Birlik denilen şey, politik bir kuruluşta çok belirsiz (équivoque) bir kavramdır. Gerçek birlik, uyumun doğurduğu birliktir. Böyle bir birlikte bütün taraflar, kendi aralarında bize ne denli muhalif görünürse görünsünler, tıpkı müzikte zıt seslerin genel uyumu sağlaması gibi toplumun yararını oluşturmaya katılırlar. Görünürde yalnızca kargaşa olduğu sanılan bir devlette pekâlâ bir birlik var olabilir. Bu da gerçek toplumsal barışı sağlayan bir uyum birliğidir."[20]

Aslında bu cümleler, çoğulcu bir toplumun oydaşma üzerine kurulu, farklı toplumsal çıkarlar açısından hazmedilmiş, dolayısıyla uyumlu bir birliğin açık seçik ifadesidir. Daha doğrusu, despotluğun sağladığı suskunlar ve susturulmuş olanların birliği değil, özgürlükçü bir zeminin hararetli canlılığı içinde uzlaşma üzerine kurulu birliğin önemi vurgulanmaktadır. Eğer özgürlükçü bir birliğin politik plandaki yansıması kamu adına hareket eden organların karşılıklı denetimi ve bu organlardan birinin yasaların öngördüğünün dışına taşması halinde, bu taşmayı önleyecek fren mekanizması ise, bunda birlik ve bütünlüğün zedelenme nedenini aramak, olsa olsa daha başka üslupda bir birliği yeğlemek olur.

Frenlenmiş iktidar pratiğinin ne anlamda kullanıldığı sorusu da kuvvetler ayrılığı konusunda çıkan tartışmaları yakından ilgilendirir. Bu alanda da bir dizi katı yorumlara gidildiği gözden kaçmamaktadır. "İktidar kötüye kullanılabilir, kötüye kullanılmaması için öyle düzenlemeler yapılmalıdır ki, bu düzenlemeler aracılığı ile bir iktidar diğerini durdurabilsin."[21]. Bu ifadedeki "l'abus du pouvoir", yanlış bir yaklaşımla yasaların verdiği yetkileri aşmak olarak anlaşılmıştır. Oysa, aşırı iktidar pratiği ile kasdedilen asıl husus, bir yetki gaspı biçiminde değil, toplumun belirli bir fraksiyonunun çıkarları doğrultusunda sürekli ve yalnızca bu çıkarlar veya görüşler çerçevesinde iktidar olma eğilimidir[22]. Ilımlı yönetim, bir bakıma vasat çizgisinde seyreden yönetim olmaktadır. Böyle vasat bir ortamda politik iktidar pratiği ise, toplumsal açıdan aşırılıkları sınırlandırılmış bir yapıyı gerektirir. Unutmamak gerekir ki, Montesquieu sınıflı bir toplum varsayımından yola çıkar[23] Anayasal planda aradığı da, sivil toplum katındaki farklılıkların, birey ve merkez arasındaki ara grupların bir arada varlığını sürdürebilmesinin teknik koşullandır[24].

Normatif yaklaşımın yorumlannda yasama, yürütme ve yargı aynı nitelikte kuvvetler gibi görülüyor. Oysa, Kanunlann Ruhu'nda yargıya ayrı, yasama ve yürütmeye ayn açılardan bakılmaktadır. Bunun da çok önemli nedenleri vardır. Her şeyden önce yargı, yasama ve yürütmeden çok farklı bir iktidardır. politik yanı bulunmayan yargının tamamen politik içerikli yasama ve yürütme ile aynı bakış açısından değerlendirilmesi söz konusu olamaz. Montesquieu'nün yargı karşısındaki tutumu, XVIII ve XIX'uncu yüzyılın hukuk görüşü çerçevesinde anlaşılabilir bir tutumdur. Bu dönemin yerleşik kanısı, yargının bir tür "kıyas makinesi" olduğu yolundadır. Yargıç katıksız bir mantıkçı olarak tanımlanır, adeta "otomat yargıç"

görüşü yaygındır.[25] Montesquieu'nün kendi ifadesiyle, "Yargıçlar, yalnızca yasaların sözlerini telaffuz eden dilden ibarettirler."

Kanunların Ruhu'nda yargının yeri ile zamanın yargı anlayışı arasında paralellik kuran yoruma bir noktaya kadar katılmak gerekiyor. Gerçekten zamanın yargı faaliyeti üzerindeki anlayışın, yani yargıcı bir otomat gibi görmenin Kanunların Ruhu'na yansıyan bir yönü olsa gerekir. Ancak yargının politik çekişme alanından uzak tutulması endişesinin burada önemli bir etkiye sahip olmadığını söyleyemeyiz. politik alanın hararetli çatışmalarının uzağında ve bu çatışmalardan korunmuş bir yargı, sınırlandırılmış bir yönetim biçiminin ve yasaların egemenliğini bireyin tek güvencesi gören politik örgütlenmenin gerekli bir unsuru olmaktadır.

Yargıyı politik alanın heyecan ve hararet ortamının dışına iten bu tutumu açıklamada önemli bir ipucunu, tanımını Weber'e borçlu olduğumuz yasal-ussal örgütlenme modeli çerçevesinde bulabiliriz. Yasal-ussal örgütlenme, normatif adıyla hukuk devleti. heyecana. duygusallığa ve coşkuya yer vermeden "sine ira ac studio" işleyen bir otoritedir[26]. politik çatışmalar ise, bu açıdan çok değişik bir nitelik taşır. O alanda "désenchanté" (şenliksiz) tavır alışlar söz konusu değildir. politik mücadelenin içinde denge kaygıları çıkar gruplaşmaları ve yeni arayışlar zeminin alışılmış özellikleri oluyor. Burada durmuş oturmuş bir âleme değil, sürekli oynak, ölçülerin koşullar çerçevesinde değişebildiği, zaman zaman pek canlı bir hareketlilikle yeni atılımların yapıldığı bir âleme tanık oluyoruz. Oysa yargının yansız faaliyette bulunabilmesi bu tür bir ortamdan uzak, dingin bir ortamda söz konusu olabilir. Yargı alanında her şeyin önceden açıklığa kavuşmuş olması ve belirlilik esastır. Eğer VI'ncı bölümde yargı politik anlamda bir kuvvet olarak değerlendirilmiyorsa, bunun asıl nedeni, yargı alanının diğer iki kuvvete oranla daha az önemli olmasında değil, nitelik itibariyle yargılama faaliyetinin farklılığında aranmalıdır.

Yargı alanının kendine özgü niteliği, bizi doğrudan doğruya her türlü müdahaleden uzak bağımsız yargı ve güvenceli yargıç kavramına götürmektedir. Adaletin soğukkanlı bir atmosferde oluşabilmesi için, her şeyden önce politik çekişmenin dışında örgütlenmesi gerekiyor. Yansızlık çağdaş adaletin ilk ve en önemli ilkesidir. Yansız yargı faaliyetinin doğal koşulları da, başta bağımsız yargı ve güvenceli yargıç olmak üzere; gerekçeli karar, açık duruşma, doğal yargı mercii, karara itiraz yollarının açıklığı, görülmekte olan dava hakkında görüş açıklama ve hiç kuşkusuz savunma hakkı oluyor. Bu ilkelerin yerleşebildiği, sayıları bugün için yeryüzünde oldukça sınırlı olan politik sistemler aynı zamanda özgürlükçü ve çoğulcu demokrasilerdir. Sanıldığının aksine demokrasi yalnızca birçok partinin politik iktidar yarışına girebildiği, güçlerin önceden belirli kurallar ve barışçıl ortam çerçevesinde çekişebildiği politik düzenin adı değildir. Demokrasinin bunlara eklenen sine qua non koşulu bağımsız yargıdır[27]. Bağımsız yargı da, tıpkı farklı politik güçlerin Çoğulcu yarışma ortamı gibi, müttehid bir iktidar pratiği ve anlayışını değil, örselenmiş ve ideolojik anlamda laik (ideolojisiz) bir iktidar pratiğini gerektirir. Başka bir

deyişle, bağımsız yargı, ancak çoğulcu toplumun ve çoğulcu politik sistemin parçasıdır.

Yargının bir sükûnet ortamı içinde tutulması, bu bağlamda da politik bir faaliyet alanı olarak görülmemesi anlaşılır bir tutum olmakla beraber, bu tutum yargıcı inisiyatifsiz bir aktör olarak değerlendirmeyi gerektirmez. Çünkü yargıç, salt özel durumları a priori oluşturulmuş bir hukuk çerçevesinde belirleyen bir işlevle sınırlı değildir. Yargı, yeniyi yaratma konusunda da önemli bir kaynaktır. Burada altını çizmeye çalıştığımız husus şudur:

Çağımızda kamu gücü tarafından çok yeni alanlarda ve hızlı bir biçimde yeni yeni düzenlemeler yapılmasına tanık olunuyor. Özellikle iktisadi alanlarda, çalışma ve toplumsal güvenlik alanlarında izlenmesi bile ayrı uzmanlık işi haline gelen çok sayıda ve alışılmamış düzenlemeler yapılıyor. Kamu gücünün böyle yeni alanlarda düzenlemeler yapmaya başlaması, yargıca da geleneksel konular dışında hüküm verme, düşünce ve görüş geliştirme fırsatları getirmiştir. Bu yeni alanların çoğu, yorum esnekliği gösteren düzenleme alanlarıdır. Dahası birer hukuki düzenleme alanı olarak bazı deneyimsizlikleri, belirsizlikleri ve yeni arayışları içermektedir. işte bu noktada yargıcın önemi bir hayli artmış görünmektedir. Gerçekten, gerek özgörüleriyle gerekse yeni kavramlara hayatiyet kazandırma çabalarıyla, yargıcın önünde geniş bir inisiyatif alanının doğduğunu söylemek mümkündür. Yeni düzenlemelerin hukuk sistematiğinin içinde yerli yerine oturtulmasında yasama ve yürütme kadar yargıcada iş düşmektedir. Bu alanda yargıcı görmezlikten gelen bir tutumun en önce teknik bir dizi güçlükler doğurması şeklinde sonuçlanabileceğini ifade ederim. Bu hususu belirtirken, daha çok yasa önerileri üzerinde yargı kurumlarının teknik katkısını, yüksek yargı mercilerinin özgörü oluşturma faaliyetleri sırasında geliştirdikleri yeni kavramların pozitif hukukun kodlaştırılmasına etkilerini düşünüyoruz.

Aslında yargının hukuku geliştirici rolünü yeni bir faaliyet alanı gibi görmek ve göstermek pek o kadar doğru olmasa gerek. Zira, hukukun geliştirilmesinde yüzyıllardan beri yargı, asıl teknik çalışma alanını sürekli elinde tutagelmiştir. Örneğin Ortaçağ Avrupası'nın kent mahkemeleri, özellikle özel hukuk alanında, Roma Hukuku'na yeni bir hayatiyet kazandırmakta çok önemli katkılarda bulundular[28]. Bugün elimizin altında hazır bulduğumuz hukuk kodları uzun yılların özenli yargı çalışmalarının ürünüdür. politik otoriteye, yargının ağır ağır fakat emin adımlarla geliştirdiği kavramlarla, tanımlamaları ve kurduğu sistemleri çoğu zaman onaylayarak bütün bir topluma mal edecek biçimde her yerde uyulması gerekli kurallar haline getirmek kalmıştır.

Bütün bunlar gösteriyor ki, bağımsız yargı yalnızca çoğulcu hukuk devletinin zorunlu bir unsuru değil, aynı zamanda değişen toplum ve yönetim sorunlarının gerektirdiği yeni hukuk çerçevesini oluşturmada önemli katkıları olan bir organdır.

Kuvvetler ayrılığı ilkesinin anlamını ve bu ilke çerçevesinde yargının yerini açıklamaya çalıştığımız tebliğin bu ilk bölümünden şu genel sonuçlar çıkıyor: Birincisi, yargı bağımsızlığı, temelde kamu otoritesinin yasal-

ussal bir meşruiyet çerçevesinde örgütlenmesi sorunudur. İkincisi, çoğulcu bir politik yapının ve bireyi merkez alan bir dünya görüşünün sonucu olarak yargı bağımsız olabilmektedir. Her iki sonuç da, yargı bağımsızlığının genelde bir politik gelişme sorunu olduğunu gösterir. Nitekim, bağımsız yargı, birçok çağdaş politika bilimi çözümlemelerinde politik gelişme göstergesi olarak ele alınmakta ve yorumlanmaktadır[29].

TÜRK SİYASAL GELİŞMESİNDE ÇOĞULCULUK VE BAĞIMSIZ YARGI

Türkiye'nin çağdaşlaşma tarihine bakıldığında XIX'uncu yüzyıl başlarından itibaren, sınırlandırılmış iktidarın en doğal sonucu olan hukuk devletini kurma girişimlerine, bağımsız bir yargı yaratma çabalanna ve en önemlisi özerk birey anlayışının doğuşuna tanık olunur. Örneğin, Mahmut II döneminin önemli yöneticilerinden Sadık Rıfat Paşa, "Avrupa Ahvaline Dair Risale"sinde belki ilk kez bireyin güvencesini sağlayacak bir politik örgütlenme modelinin arayışı içine girmektedir. Hiç değilse, Sadık Rıfat Paşa'nın kaleminde "Tabay-i beşer icabınca," ve .kanun-u devlet üzere hareket" eden bir politik düzenden söz edilirken, birey, kıyısından köşesinden olsa da sahneye çıkmaktadır[30].

Aynı dönemin bir başka imzası, bu kez Akif Paşa, eski üslubun dışına taşan bir birey anlayışına doğru kaymaktadır[31]. Dahası, Tanpınar'ın ısrarla belirttiği gibi, Akif Paşa'da "ferdi meselelerin... bir nevi felsefi azaba yol açacak kadar plan değiştirmesi" söz konusudur.[32] Bireyin, kendinde özerk bir yön görmeden veya dışa doğru taşan varlığının bilincinde olmadan, "felsefi azaba yol açacak" derecede dünyasında bir sıçrama yapmasını bekleyemeyiz. O halde, daha çağdaşlaşmanın başlangıcında özerk birey gündemdedir dersek, bu pek abartmalı bir yargı olmaz. Z.F. Fındıkoğlu, bir yüzyıl sonra dönem üzerinde düşünürken, ister istemez çağdaşlaşmanın bu özelliğine parmak basmak zorundadır. Bu yazara göre, Tanzimat'la başlayan ortamda gittikçe "ferdileşmeye, enfüsileşmeye temayül eden" bir değişme söz konusudur[33]. Bu değişim ve politik plandaki yenilikler, bireyle birlikte "dünyevileşme"yi de başlatmaktadır.

Y. Abadan da, çağdaşlaşmanın ilk önemli adımı olan Tanzimat fermanındaki iki ana hedeften birinin,. "karikatür" düzeyinde gerçekleşmiş olmasına karşın, "ferdi hürriyet sahasını teşkil etmek" olduğunu yazar[34]. İ. Ortaylı'ya göre ise, bu yüzyılın önemli bir özelliği, artık "Osmanlı toplumunda insanın hayatı ve maddi varlığının geçmiş yüzyıllardakinden çok daha pahalı ve dokunulmaz olmasıdır. "[35]

. Özetle, Türk politik gelişme tarihinin bireye önem verilmeye başlanmasından kaynaklanan bir yönü vardır. Örneğin, N. Kemal, tarafsız yargı gereğini belirtirken bunu birey haklarının korunması açısından ele alır.[36] Z. Paşa da "idarei Cumhuriyet ile Hükümet-i Şahsiyenin Farkı" başlıklı yazısında bağımsız yargının gereği konusunda şöyle der:

"... Mahkemeler ise büsbütün birer hükümeti-i müstakile olup, her biri kanun-ı mevzu üzre icrâyı ahkâm eder. Millet Meclisinin ne azası, ne de reisinin asla müdahaleye selâhiyeti yoktur. Velhasıl reis ve aza ve ahad-ı nâs herkes bir kanunun gerden beste-i hükmü olmakla kimsenin bu daireden harice çıkma ihtimali olamaz. Bu sebebe mebni idare-i Cümhuriyede vükelâ entrikaları asla yürüyemez. Amma hükûmeti şahsiyeler tamamiyle bu idarenin hilâfına olup anlarda padişah veya imparator namlarıyla umum idarenin dizginini eline almış bir adam bulunur. Yahut onların vükelâsı ve müsteşarları ünvanıyla bazı şahıslar idarenin başına geçerler (...) Hükümet-i Şahsiyede işin başında bulunan kim ise istediğini yapar (...) Himayet ettiği şahıstan biri müttehem olsa pençe-i kanundan kurtarır. . Mahkemede haksız bir işi olsa haklı çıkarır. Kimse sesini çıkaramaz."[17].

Bu satırlar da gösteriyor ki, bağımsız yargı ve güvenceli yargıç çağdaşlaşma macerasında bütün boyutlarıyla gündemdedir. Bu konuda çok daha yetkili biri olan Cevdet Paşa'yı da benzer arayışların içinde buluyoruz. O da bir ıslahat lâyihasında şunları yazmaktadır:

"... Ancak gerek mehâkim-i şer'iyede ve gerekse mehâkim-i nizamiyede asıl lazım olan mahkemeler hakkında ammenin emniyeti olup, bu dahi hükkâmın kendi hallerinden emin olmalarına tavakkuf eder. (....) hâkimlerin bi güna töhmetleri olmadıkça azil olunmayacaklarına ve mahkemeler serbest olup, işlerine bir taraftan müdahale edilmeyeceğine dahilen ve haricen efkâr-ı ammeyi kandıracak tedbir ne ise anın ittihazı elzemdir."[38]

Cevdet Paşa'nın bu önerilerinden çok az bir zaman sonra, Savaş Paşa, yabancı temsilciliklere gönderdiği bir sirkülerde bağımsız yargı konusunda güvenceler vermeye çalışmaktadır. Paşanın bu girişimlerinden bir yıl önce 1879'da Teşkilâtı Muhâkim Kanunu Muvakkatı yayınlanmıştır.[39]

Fakat yargı, bütün bu temennilere, yapılan bir dizi düzenlemelere karşın gene de bağımsız değildir. Dönem üzerinde özenli bir araştırması olan Engelhardt, teşhisi bütün çıplaklığı ile ortaya koyuyor. "Tanzimat ve Türkiye" yazarının kaleminden çıkan ifadeler aynen şöyledir:

"Müslüman geleneklerine aykırı ilkelerin başında hangisi gelir diye bir soru soracak olursak, duraksamasız şu cevabı verebiliriz: idare ile kaza teşkilatı arasında ayrılık kadar Müslüman geleneklerine aykırı bir ilke daha yoktur. Bu nedenledir ki, Türk hükümetinin buna bir türlü girişmek istememesi haklıdır."[40]

Gene aynı yazar, "Valiler ve emri altındaki yüksek memurların hâkimlere baskı yapıp adli kararları dikte etme alışkanlıklarını sürdürdüklerini idare edilenler kadar vezirlerin de bildiğini" söyler[41].

Bu teşhisin geçen yüzyılı ilgilendirdiği ve aradan laik Cumhuriyet döneminin geçmiş olması bizi aldatmamalıdır. Daha Cumhuriyetin başlarında İstiklal Mahkemesi Müddeiumumi Vekili Bozok Mebusu Avni (A. Do-

ğan), zamanın Dahiliye Vekaleti'ne gönderdiği telgrafta, bakmakta olduğu dava ile ilgili olarak "... bana yürüyecek doğru yolun iradesini hürmetle rica ederim." diye yazıyor[42]. Gene aynı dönemde Şark İstiklâl Mahkemesi Üyesi Müfit Bey, "Bizim belli, millî bir amacımız vardır. Ona varmak için ara sıra kanun üstüne de çıkanz" derken[43] çok belirgin kendine özgü bir yargı ve hukuk anlayışının örneğini verir.

Çok partili politik yaşamın ilk deneyi hukuk devleti ve bağımsız yargı konusunda pek başanlı geçmemiş olmalı ki, 1961 Anayasası'nın en fazla önem verdiği alan bağımsız yargıdır[44]. Yargıya tamamen çağdaş bir hukuk devletinde olması gereken önemin verildiği bu Anayasa hazırlanırken, yanı sıra bağımsız yargı anlayışının yadırgayacağı türden uygulamalar da görülebilmiştir.

Keza, çoğulcu politik dönemin ikinci deneyi sırasında yargıya verilen önemin genellikle ne yasama meclisleri, ne de yürütme organı tarafından fazla benimsenmediği, dahası bunun başlıca yakınma konusu olduğu bilinen bir gerçek.

Şimdi, zorunlu olarak şu soru akla gelmektedir: Hukuk devleti etrafında dile getirilen bütün temennilere ve geçen yüzyıldan beri bu yolda yapılan ciddi girişimlere karşın, yargıya sürekli müdahale etme veya yargı denetiminden yakınma eğilimleri nereden kaynaklanıyor? Hukuk devleti ve bağımsız yargı niçin gereği gibi kök salamıyor? Bu soruların muhtemel yanıtlarından biri politik gelenek olabilir diye düşünüyoruz.

Montesquieu, XIX'uncu Kitap'ta "ulusun genel esprisi"nden söz eder. Bununla anlatmak istediği çağdaş antropologların kültür diye adlandırdığı hususdur[45]. Kültür, politik yaşamı ve örgütlenmeyi etkileyen bir değişken olarak ele alınıp incelendiğinde, gerçekten politik kurumların nasıl işledikleri konusunda yeni bilgiler edinebiliyoruz. Türk toplumunda politik kurumların işleme sorunlarını bir de toplumun tarih içinde geliştirdiği kültür ve gelenek çerçevesinde ele almakta sayısız yararlar vardır[46]. Burada politik geleneği açıklarken, kültüre, esas itibariyle toplum ilişkilerine verilen anlamların dokuduğu bir örgü olarak bakılmaktadır. Kültürün asıl ilgilendiğimiz yönü de yapısı, yani anlamların bir araya gelişindeki üsluptur[47]. Geleneksel kültüre ve politik pratiğe yollama yaparken, amacımız, tek taraflı bir determinizmi andıracak sabit yasalar ifade etmeye yönelik değildir. Yalnızca muhtemel bir yorumun ana hatlarına işaret etmeye çalışacağız. Muhtemel bir yorum deyiminin bir çalışma çerçevesi, (bir araştırma varsayımı) şeklinde anlaşılması gerektiğini de belirtelim.

Tebliğimizin girişinde belirtildiği gibi, Türk politik geleneğinin temel özellikleri arasında müttehid iktidar pratiği önemli bir yer tutar. İkinci bir özellik, politik merkezin misyoner bir tutum içinde bulunma alışkanlığı oluyor. Bu iki özelliğe eklenmesi gereken üçüncü özellik de, politik iktidarın sınırlandırılması geleneğinin oldukça zayıf kalmış olması ve bu zaafta politik merkezle birey arasında yer alan ara grupların yokluğunun önemli etkisidir[48]. Sivil toplum silikliği diye adlandırılabilecek[49] bu durum,

genellikle İslam toplumlarının bariz bir niteliği olarak biliniyor. Özerk birey fikri ise, Türk politik geleneğinin çok yakın tarih dışında hiç tanımadığı ve bilmediği bir kavramdır.

Böyle bir politik geleneğin şekillenmesinde hangi yapısal unsurlar rol oynuyor? Bu sorunun yanıtı, İslam sitesinin politika üslubunu tanımayı gerektirmektedir. İslam'ın politika üslubu derken asıl anlatmak istediğimiz husus, İslam'ın egemenlik ilişkilerini örgütlemede izlediği yapıdır. Çözümlemelerde yapı, genellikle arızi olanı değil, sürekli olanı belirleyen bir kalıp olarak kullanılmaktadır. Toplumsal eylemlerin ifadesinde, bu ifadelenmenin gayri ihtiyari olarak içine girdiği bir kalıbın varlığını yapı kavramıyla anlatmaya çalışıyoruz[50]. Yapı kavramının toplumsal bilimlerde kazandığı çekicilik de, yüzeydeki aldatıcı görüntülere karşı uyancı olmasından kaynaklanıyor[51].

Yapı kavramının zihniyeti ilgilendiren bir yönü var. Hiç kuşkusuz yapının süreklilik sağlama işlevi de geniş ölçüde zihniyet aracılığı ile oluyor. Çevremize bakış biçiminin adı olarak zihniyet, toplumsal eylemle bu eyleme verilen anlam arasında bağların kurulmasındaki rolünden dolayı önem kazanmaktadır. Nitekim, çağımızın doğubilimcilerinden Gardet'ye göre, bugünkü İslam toplumlarının politik sorunlarını anlamak, onun kendi deyimiyle "zihniyet derinliklerine" inmeyi gerektirir[52]. İslam'ın politika üslubu ve "zihniyet derinlikleri"nin bir dizi sabiteler içerdiği görülür. Bu sabitelerin neler olduğunu bilmek, bir bakıma İslam'da egemenlik ilişkilerinin ifadelendiği kalıbı, başka bir deyişle yapıyı tanımaya yarayacaktır[53].

İslâm politika üslubunun en belirgin niteliklerinin başında ideal devlet şeması gelir. Bütün yönleriyle "mükemmel" düzenlenmiş, her zaman ve mekânda geçerli aşkın bir politik örgütlenme çerçevesi fikri vardır[54]. Asrı Saadet dönemi de bu mükemmel şemanın yeryüzünde fiilen uygulandığı bir zamanın adıdır. M. Arkoun'un da belirttiği gibi, bu dönem İslam'ın politik yaşamında bir tür ilk zamanlar mitinin adıdır[55]. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, "mükemmel nizam"ın nasıl olduğu değil, daha çok mükemmel nizam fikrinin kendisidir. Gerçekten de bu mükemmel nizam dönemlere göre içerik değiştirebilmiştir. Varlığını asıl sürdürebilen ve asıl değişmez yapı unsuru ise ideal şema fikridir.

Bu sabitenin en yakın sonuçlarından biri, hem politik egemenlik ilişkilerinin, hem de genelde toplum ilişkilerinin üretilmiş ilişkiler değil, daha çok toplumun dışında, ona verilmiş ilişkiler biçiminde görülmesidir. Toplum, kendi kendine biçimlenen bir bütün olarak görülmez; önceden biçimlenmiş olarak görülür. Bunun, otorite, hukuk ve birey anlayışlarına yansıyan yönüne biraz ileride değineceğiz. Fakat hemen altı çizilmesi gereken husus, başlangıçta verili olan "mükemmel"e dönme yoluyla belirli bir anın politik ve toplumsal sorunlarının çözülmesi pratiği oluyor. H. Laoust'un işaret ettiği gibi, İslam'da ilerleme fikrinin oldukça özel bir anlamı vardır. İlerleme, şimdiki durumla ilk mükemmel durum arasındaki sapmayı gidermenin adıdır[56] Buna ihya etme yaklaşımı demek, herhalde anlatılmak istenene daha uygun olur. Verili ideal düzenle, zamanın zorunlu olarak getirdiği değişim arasındaki gerilimi asgariye indirmeye yönelik ihya etme gi-

rişimi İslam politik geleneğinin tarihi yaşama senaryosunun alışılmış bir sahnesi oluyor.

Gerçekten de Türk politik gelişme tarihinin genellikle bu kuralı doğrulayan yönleri çoktur. Toplumun dışında cereyan eden yeniden düzenleme çalışmalan politik pratiğin vazgeçilemeyen yönlerinden biridir. Her reform girişimi de toplumun ürettiği yeni ilişkilerin gereği çerçevesinde değil, daha çok genel bir çeki düzen verme havasında ele alınır. Toplumun çok açık ve belli bir kesitini içerdiği zaman bile, yeni düzenlemelerin sahipliğini yüklenme işi hep belirsiz kalmıştır. Veya çoğu zaman olduğu gibi, yönetimde bulunanlann niyetleri ve bireysel tutumlarıyla sınırlı olmuştur. Gelişme tarihinin bu yönüyle ümmet anlayışı arasında da bir bağın bulunduğu düşünülebilir. Belirli bir özgül çıkarın veya bir araç değerin savunulması, pek mümince olmayan, dahası "ayıp kaçan" bir davranış olarak görülmeye yatkındır. politik taleplerde amaç değerlere dayanmak, bu bakımdan daha fazla itibar gören bir yaklaşımdır.

İslam politika üslubunun ideal düzen fikri çerçevesinde örgütlenmesinin asıl eksenini monist (tekçil) anlayışta buluyoruz. İslam'ın kültür kodu esas itibariyle bu birlik ve teklik unsuru etrafında toplanır[57]. "Teklik", İslam kültür dokusunun temel sabitelerinden biri olarak, gerek örtük, gerekse açık bir biçimde toplumsal söylevin içine girdiği bir kalıp gibidir. Müttehid insanların oluşturduğu cemaat niteliği ile ümmet doğrudan doğruya bu sabitenin ürünüdür. Ümmet yalnızca dinsel bir birlik değil, bunun yanı sıra politik, toplumsal ve iktisadi yönleri olan bir birliktir[58]. Burada ortaya çıkan asıl yapısal unsur, toplum birliğinin kısmi alanlar etrafında oluşması yerine, bütün alanları içermek suretiyle oluşması özelliğidir. İttihad yalnızca bir alana özgü bir biçimde işlemez; toplumun tamamını kapsar. Ümmet üyesi olarak birey, yalnızca belirli konularda değil; bütün konularda diğer müminlerle aynı tek merkez etrafında ve onun çekim alanında bulunmalıdır. Aksi yönde davranışlar, genellikle ya "fitne", ya da "bid'at" suçlamasını gündeme getirebilir[59]. Ümmetin aynı zamanda politik nitelikli olması, mümin açısından ona yönetime ideolojik bir yön verme görevini yüklemektedir. Bunun en başta gelen doğal sonucu, İslam politika üslubunda yönetimin ideolojisiz olamamasıdır[60]. Keza toplum, bireye göre öncelik hakkına sahiptir. Örneğin iktisadi faaliyet alanında araç değer olan kârlılık değil, amaç değer olan toplum yararı ölçüsü daha ağır basar[61].

Monist anlayıştan kaynaklanan ümmetin bu kapsayıcılığının millet kavramı etrafında örgütlenildiği zaman da sürdüğü görülüyor. Ümmetin kapsayıcı rolünün günümüze kadar yansıyan yönünü, Gökalp'te tam ifadesini bulan "cemiyet mistiği"nde[62] bulabiliyoruz. Sanayileşme ve kentleşme gibi yeni değişimlerin toplum dokusunda meydana getirdiği farklılaşmaların kendi özgül taleplerini dile getirmelerinde karşılaşılan asıl engel, kapsayıcı ümmet yapısının sonucu olarak özerk alanlann kurulamamış olmasıdır. Özerklik hemen her konuda Türk politik geleneğinde kazanılmamış bir deneydir.

Nasıl ki, monizm anlayışının ümmet yapısında ortaya çıkışı birlik fikrinin kapsayıcılığı şeklinde sonuçlanıyorsa, otoriteye yönelik anlayışta da benzer bir şekilde sonuçlanmaktadır. İslam'da meşru otorite tek ve bölünmez bir otoritedir[63]. Aynı zamanda da devredilemeyen bir otoritedir. Yeryüzü yalnızca tek meşru otorite olan Tanrı'nın iradesinin düzenlediği bir yer olarak algılanır. Tek meşru otorite ile yeryüzü arasında aracı bir iktidar bulunamaz. Yetki devralmış bir aracı iktidar fikri İslam'ın yabancısı olduğu bir kavram oluyor[64]. Otoritenin bireyin yaşadığı âlemin dışında ve aşkın bir otorite olması, otorite imajını da İslam'da kendine özgü kılıyor. Nitekim, mekânda ve zamanın ürettiği bir otorite fikri yerine, her mekan ve zamanda geçerli aşkın bir otorite anlayışı söz konusudur. Otorite, toplumsal bir ürün olmayıp, toplumda etkilenmeyen bir otorite halinde karşımıza çıkar. Bu da son derece önemli bir başka noktadır. Egemenliğin ulustan kaynaklandığı görüşünün yerleşmesinde, aşkın otorite fikrinin ters yönde etkiler doğurmasını biraz bu açılardan değerlendirmek gerekir. Otorite, toplumla sınırları belli bir sözleşme çerçevesinde ilişki halinde değildir. Otoriteyle birey arasındaki ilişkiler, bireyden otoriteye tek taraflı teslimlik esprisinde kurulur. politik yaşam bir tür "onaylama". veya "teyit etme üslubu etrafında cereyan eder.[65]

Monizmin bir diğer önemli yönü de dünyevi-uhrevi ayrımını dışlamış olmasıdır. Burada önemli olan, uhreviden bağımsız bir dünyevinin, dolayısıyla kendi mantığını kendisinin oluşturduğu özerk alanların bulunmamasıdır. Paralel otoriteler, paralel dünyalar, dahası paralel rasyonaliteler bu yapının tanımadığı uygulamalardır. Özerk alanlann belirsizliğinde bu özelliklerin etkili olduğunu düşünebiliriz.

Sivil-politik alan farklılaşmasını tanımayan monist ideal site düzeninde politik alanın kendi hukukunu yaratmasını beklemek herhalde olağan olmasa gerek[66]. Böyle bir yapının en yakın sonucu da politik iktidarın sınırlandırma tekniğinin zayıflığı oluyor. Bu noktada, boşlukta kalan soruna vasatı ve itidali öneren ahlakçılann sık sık sahip çıktığı görülür.

İslam meşruiyet sorununu çözerken, otorite anlayışının belirtilen özelliklerinden kaynaklanan kendine özgü bir uygulama geliştirmiştir[67]. Bu uygulama, fiili iktidarın -ki İslam politik yaşamında iktidar önce fiili, sonra meşrudur- kendini meşrulaştırma konusunda izlenen yolla ilgilidir. iktidarın otorite haline dönüşmesi, yani meşrulaşması a posteriori olarak bazı girişimleri ve çabaları gerektirir. Bu durum, salt iktidann ortaya çıkışıyla ilgili olarak değil, eylemleri için de geçerli oluyor. De facto durumların de jure haline getirilmesi meşruiyetin oluşma biçimiyle çok yakından ilgili görünüyor. iktidar fiili yönüyle bir güç ürünüdür. Bu, kuşkusuz İslam'ın bir zor yönetimi olarak tanımlandığı anlamına alınmamalıdır. Önce bir güç olarak beliren iktidar, süratle meşru zemine geçme gereğini duyacaktır[68]. Güç-iktidardan Otorite-İktidara giden yolda ise önemli unsur "ilm" oluyor. İslam ulemasını son derece önemli bir noktaya getirip oturtan yapı özelliği de budur. Yani, meşruiyet ilanının ulema faaliyeti aracılığıyla olabilmesidir.

Ulemanın önünde çoğu kez tek bir seçenek olagelmiştir: Fiili durumu "kitabına uydurmak". Makbul alim, yararlı fakih de bu işi iyi yapan olarak anlaşılmıştır. "Kara Kaplı Kitap"ın temel işlevi ise a posteriori çalışabilmesinde aranmalıdır. Bu özelliğin hukuk kurallarını aşırı zorlamayla sonuçlanan bir yönünün bulunduğunu belirtmeliyiz. Gerçekten de İslam'da hukuk, zaruret haliyle ideal düzen arasında hep bir yerlere sıkışmıştır[69]. Zaruretin doğurduğu sorunları ideal düzen çerçevesinde çözmek, hukukçuyu, çağdaş yasal-ussal hukuk sisteminin hukukçusundan çok önemli noktalardan ayırır. Her şeyden önce Batı hukuku toplumsal bir üründür. Her zaman geçerli ideal bir düzenin kuralları değildir. Dolayısıyla zaruret haliyle ideal çerçeve arasında uyum sağlama gibi bir üslup ussal hukuk açısından pek söz konusu olamaz. Oysa İslam'ın hukuk pratiği sürekli böyle bir sorunsal çerçevesinde gelişmiştir. Bunun ussal anlamda ciddi bir "yasa" kavramının oluşmasını engelleyen yönleri vardır. Zaruret halini ideal çerçeveye uydurma çabasında, ideal çerçeveyi zorlamaya alışmış hukuk pratiği, bu özelliğinden çağdaş dönemlerde pek annmamışa benzemektedir.

Ünlü bir politika adamına mal edilen "Yok kanun, yap kanun" sözü[70] yasa kavramının ne denli hafife alınabildiğine dair yakın tarihten çarpıcı bir örnektir. ilginç olan husus, bu tür anlayışların belirli bir dönemle veya yönetim kadrosuyla sınırlı kalmaması, yaygın olarak hemen her zaman rastlanan bir anlayış olmasıdır. Ismarlama yasa uygulaması, hukukun a posterioni işleme üslubunun en açık örneği oluyor. Bu nedenle, Türk hukuk pratiğinde yasa ve benzeri düzenlemeler, geçerli oldukları zamanın kendine özgü sorunlarını kısa dönemler için geçiştirme amacından başka ciddi bir kimliğe bürünememektedir.

İslam politika üslubunun ideal ve monist düzen fikrini tamamlayan bir başka yönü birey anlayışında belirir. Ümmet üyesi kimliğiyle tanımlanan birey, müttehid iktidar pratiğine zemin olabilecek bir varlıktır. Öncelikle belirtelim ki, birey, ancak içinde bulunduğu cemaat üyesi olmaktan kaynaklanan bir saygınlığa ve hukuki statüye sahiptir. Yoksa, cemaate muhalif, dahası ondan biraz farklı görülmesi "münafık" olması, ya da "bid'at"la suçlanması için çoğu zaman yeter bir koşuldur. Birey ancak diğerleri gibi olduğu, "mümin" olarak kaldığı sürece topluma kendini benimsettirebilir. Bunun "kendiliğinden olamama" gibi inisiyatifsiz bir birey tipi yaratmış olduğu kuşkusuzdur[71]. Bireyin bu durumunu veciz bir biçimde ifade eden galiba Keykavus olmuştur. Onun, "Sen nakışsın, ve ol nakkaşdır/ Sen bilinmişsin, ve ol bilicidir"[72] deyişinde birey, gerçekten İslam'ın tanıdığı kimlikle karşımıza çıkıyor.

Toplumun ideal bir düzeni bulunabileceği fikri, ister istemez birey katında onun söz konusu ideal düzene uygun tutumlara sahip olmasını sağlayacak ahlak kuralları geliştirmeyi gerektirmiştir[73]. Ahlakçıların bu konuda pek önemli bir rolü üstlendikleri görülür. Her bireye içinde bulunduğu toplumun belirli bir işiyle yükümlü "memuru" gibi bakılmış; bu bağlamda ahlakçı söylevin işlevi, bir tür "hizmete mahsus tebliğler" aracılığıyla mekanizmayı çalışır durumda tutmaya yönelmiştir.

Ahlakçılann toplumun hemen her üyesine yönelik -buna iktidar sahipleri de dahildir- nasihatleri vardır. Bütün nasihatlerin dönüp dolaşıp geldiği yer de, vasatta ve itidal çerçevesinde davranan insan tipini yaratma noktasındadır[74].

Bu son gözlemle İslam politika üslubunun bir başka özelliğine daha değinmiş oluyoruz ki, bu "vasatta seyretmek" olarak adlandınlabilecek durumdur. Vasat olanla yetinme, aşırılığa kaçmama, galiba sivri davranışların toplumsallaştırma programı aracılığıyla engellenmesine yönelik işlemiştir. Bundan iktidar pratiğine de düşen bir payın olabileceğini düşünmek mümkündür. Vasata yönelik toplumsallaştırma programlan olan ahlakçı nasihatlerinin[75], bunun yanı sıra birey kimliği üzerinde yarattığı asil önemli etki çok daha başka bir alanda ortaya çıkıyor. Bu alanın bireyi örseleme alanı olduğunu söyleyebiliriz. Kuşkusuz, her toplumsallaştırma işlemi şu veya bu oranda belirli tutumlar kazandırmak yoluyla temelde bireyi biçimlendirmeye yöneliktir. Ne var ki, vasata yönelik toplumsallaştırmanın asıl özelliği bununla sınırlı görünmüyor. Vasat üzere toplumsallaştınlan bireyde asıl örselenen şeyin, onun yaratma ve dışa doğru davranma güdülerine takılan gemler olmasıdır. Eğer deyim yerindeyse, bu kültürün Prometeler yaratmamaya yönelik bir yapısı vardır demek pek yanlış olmasa gerek.

İtidal tavsiye eden ahlâkçıların toplumsallaştırma programlannın politik iktidarı ve onunla birlikte toplumun üst katlannı yeterince frenlemiş olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir[76].

Toplumun üst katlannda etkisiz kalmış gibi görünen ahlâkçı soluğunun, iktidar karşısında toplum üyelerini buyruk tutmaya yöneltmede nasıl etkili olduğunu kolay tutan saray darbeleri arasında görmemek mümkün değildir. Gerçekten de fiili iktidar karşısında hemen bi'ata hazır kitleler, ya da zaman zaman ortaya çıkan ve saman alevi gibi parlayan, bu nedenle de hiçbir dönemde tutarlı iktidar programlarına sahip olamamış anarşik ayaklanmalar, geleneksel.toplumun politika pratiğinde sık karşılaşılan birey-iktidar diyaloğunun değişik görüntüleridir[77].

Bu görüntülerin, dışa dönük atılımcı ve dünyasıyla hesaplaşan bireyin olmaması kadar, monist iktidar yapısıyla, silik sivil toplum olgusuyla ve toplumsal ürün haline gelememiş hukuk sistematiğiyle bir arada düşünülmesi gerekir. Özerk bir varlık olamayan bireyin kararlı düzenlemeler oluşturacak talepler üretmesi söz konusu olmadığı gibi, bir okul varsayımı çerçevesinde söz konusu olsa bile dile getirilen taleplerin sivil toplum aracılığıyla programlanması, bu ikincinin yokluğu nedeniyle zaten olanaksızdır. Dolayısıyla, anarşik kitle hareketleri veya tam bi'at dışında sistemin yapısı itibariyle üreteceği başka bir şey hemen hemen yok gibidir[78].

Çağdaşlaşma tarihimizle birlikte toplumda giderek önemli hale gelen bireyin bu önemini yeterince yerleştirememiş olmasında eski birey anlayışının, çağdaşlaşma döneminde de bir noktaya kadar ağırlığını koruduğunu görüyoruz. politik gelişme tarihinin çok önemli bir kesiti olan XIX'uncu yüzyıl sonu XX'nci yüzyıl başının en etkili düşünce biçimleri arasında bireyin büyük yer tuttuğu bir akıma rastlamak oldukça zordur[79]. Ş. Mardin,

"Jön Türklerin en derin özlemlerinin "hürriyet" olmuş olduğu doğru değildir".[80] derken, hiç de yadırgatıcı gelmeyen bir yargıyı dile getirmektedir. Oysa cemaatçı yaklaşımların çok daha çekici kaldığını görüyoruz. Nitekim, toplum üyesi herkesi bir memur gibi gören pozitivist anlayış, geleneksel islami politika üslubunu andıran bu yönü dolayısıyla, çok yakın tarihin Cumhuriyet dönemine kadar da uzanan gözde bir akımı olabilmiştir.[81]

Sonuç olarak, diğer yapısal özelliklerle birlikte düşünüldüğünde, geleneksel kültürün özerk bireyi yadsıyan (daha doğrusu tanımayan) bu yönünün oldukça derinlere inen bazı katı çerçevelerin ortaya çıkmasına neden olduğunu söyleyebiliriz. Bu katı çerçevenin çizdiği iktidar modeline gelince, bunun çoğulculuğun gerektirdiği niteliklerden bir hayli uzak olduğu kuşkusuzdur. Bugün çağdaş düzenlemelerin geleneksel toplumu tümüyle sildiğini söylemek pek kolay değildir. Geleneksel toplum özelliklerinin ve zihniyetinin silmemiş olmasının nedenleri de temelde yapısaldır. Çağdaşlaşma ile birlikte başlayan yenilikler eski üslubun kalıpları içinde ifadelendirilmişlerdir. Bu olgu da, geniş ölçüde hukuk devletinin yerleşmesini, çoğulcu bir politik pratiğin edinilmesini, kendiliğinden disiplinli özerk ve dışa yönelik bireyin oluşmasını engelleyici yönde sonuçlar doğurmuştur.

Burada genel hatlarını çizmeye çalıştığımız İslam politika üslubunun bireyin özerk bir nitelikte önem kazanmaya başladığı çağdaşlaşma tarihine yansıyan çok yönü vardır. Çağdaşlaşma tarihiyle birlikte ortaya çıkan özerk bireyi, çoğulcu politik pratik deneylerini, hukuk devleti ve bağımsız yargı eğilimlerini bu geleneksel üslup, değişik yönlerden eğip bükmüş, bir anlamda kendine benzetmiştir.

SONUÇ:

Çoğulcu toplum ve bağımsız yargı anlamına gelen kuvvetler ayrılığı ilkesinin politik birliği tehdit edici olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu ilke, yapısal olarak farklılaşmış ve bireyin önem kazandığı bir toplumun politik birlik yaratma üslubunun adıdır. Giderek sanayileşen ve kentleşen bir toplum, politik birliğini benzeşme üzerinde ve statü farklılıklarını esas alarak yaratamaz. Modern toplumun politik otoritesinin en belirleyici özelliği, onun a priori kurallar çerçevesinde sınırlandırılmış olmasıdır. Bu da, yalnızca ussal kurallan esas alan bir meşruiyet anlayışı demektir ve her türlü müdahaleden uzak bir yargıyı zorunlu kılar. politik gelişme de geniş ölçüde meşruiyet tipinin yasal-ussal bir mahiyete dönüşmesi anlamına gelir.

Türk politik gelişmesinin de iki yüzyıldır bu yönde bir oluşumun sıkıntılannı çektiği görülüyor. Örneğin, yeni gelişmeler, eski birlik yaratma üslubunun kalıplarından tamamen sıyrılıp çıkamamaktadır. Kuşkusuz eski üslubun yeniyi kendi kalıplan çerçevesinde örgütlemesi Türk politik gelişme tarihinin önündeki tek engel değildir. Böyle bir say açıklama ufkumuzu fazla daraltmak olur. Bu nedenle, daha önce de altını çizdiğimiz gibi, yapısal özelliklerin çağdaşlaşma tarihini belirlediği sayı yalnızca muhtemel bir yanıt çerçevesi, yani bir çalışma hipotezi olarak işletildiğinde yeni bilgiler edinmemizi sağlayabilir.

NOTLAR

1. C. Levi-Strauss, **Tristes Tropiques**, Plon Paris, 1958, s. 436.
2. Protestan ettiğiyle ilgili bu birey anlayışı için bkz.. M. Weber. **L'Etique Protestanto et l'esprit du capitalisme**, Plon, Paris,1967, değişik sayfalar.
3. R. Carré de. Malberg, **Contribution à la théoile generale de L'Etat**, Torne il, Flecuell Sirey-Paris, 1922. s.12.
4. S.P. Huntlngton, "politik Gelişme ve politik Bozulma", (çev. E. Özbudun), ADHF Dergisi, 0.22-23, S. 1-4 G. Germani, **Politique Société et Modernisation**, Duculot, Gembloux, 1972.
5. Örneğin, Machiavelli'de kuwetler ayrılığı ilkesini andıran şu görüşlere rastlıyoruz "Her cumhuri-yette lki taraf vardır: büyüklerin tarafı ve halkın tarafı. Ozgürlüğü sağlayan ve koruyan yasalar yalnızca bu ikisinin muhale fetinden doğmuştur." Bkz. Nicolas Machiavelli, **Discours surla preml~-re d~cade de Tlte-Llve**, Livre 1, Chapltre IV. Keza John Locke, 1 688'den hemen sonra 1 690'da yayınladığı ünlü yapıtında yasama, yürütmeye federatlf iktidar ayrırnını yapar (Bölüm : XI-XIV). Locke, yargtyı yürütme çerçevesinde ele alır. Federatif ve yürütme yetkilerinden söz ederken bunlar arasında uyum gereğini vurgular. Bkz. **L'Essat sur le pouvoir clvll**, (Fyot çevirisi), PUF, Paris. 1953. Aristo da **POLİTIKA**'sında yasama, yürütme ve yargıyı politik otorlteflin üç ayrı tezahClr şekli olarak inceleme alanına alır. Bkz. M. Tunçay'ın "Politika.. çevirisi, Remzi Kıtabevi.
6. Kanunların Ruhunun yanı sıra başvurulması gereğine işaret edilen Montesqule-Unüfl öteki yapıtı Ilk kez 1734'de yayınlanan Roma İmparatorluğu üzerindeki çalışmasıdır. Gerçi bu yapıt, onun İngiltere gezislnden (1729-1730) dört yıl sonra yayınlanmıştır ama, incelendiğinde açıkca görülü-yor ki, Montesquieunün kafasında -İngiltere deneyinden bağımsız olarak- sınırlandırılmış iktidar modeli Kanunların Ruhundakl kadar açık olmamakla beraber bastan beri hep vardır. Bkz. Se-condat de Montesquieu, **Gonsldöratlons sur los causes de la grandeur dos Romalns et de bur döcadence**, Librairie des Bıbliophiles, Paris, 1876. Özellikle Chapitre yIII. '.Des Dlvislons qui furent toujours dans la ville..~
7. AR. Radcliffe-Brown, **Structure et fonction dans la sociötö prlmltlve** Editions de Minuıt, Paris, 196B. s. 61. **Sociologie de Max Weber**, PUF, Paris, 1973. R. Aron, **Los Etapes de la PensAe Soclo-logique**, Galllmard, Paris, 1977.
8. Weberin yaklaşımıyla ilgili aynntılı açıklamalar için bkZ. .J.Freund, **Sociologle de Max Weber**. PuF. Paris, 1973. R.Aron, **Les Etapes de la Pens~e soclologlque**, Gallimard, Paris, 1977.
9. M. Weber, **Essais sur la thöorie de la sclence**. Plon, Paris, 1965, s. 181.
10. R. Aron, **Los Etapes**..., s. 38.
11. Charles Eisenmann, "La Pensöe Constitutionnelle de MonteSquieu... **Blcentenalre de L'Esprit des Lois, Recuell Sirey**. Paris, 1952, s. 133.
12. Montesquieu, **Considörations**'da şöyle demektedir: "Le Gouvernement de Rome tut admirable en ce quedepuls sa naissance, sa constitution se trouve telle, soit par lesprlt au peuple, la torce du Şönat, ou autorite de cerlains magistrats, que bul abus au pouvoir y pul boulours ~tre corrig6" s. 86.
13. Boris Mirkine-Guetzevltch, "De La Söparation des Pouvoır" **Bicentenaire da L'Esprit de Lois** s. 164-167.
14. Normatif yorumun bu özelliklerini vurgulayan Oh. Eisenmanndır. bkz. **a.g,m**.. s. 136-1 30
15. Carré de Malberg, a,g.e., s. ii. '~'azarın kendi ifadesiyle aynen şöyle deniliyor: ..Montesquieu ne sembl.e möme pas se pröoccuper de concilier sa theorie s-paraliste aves le principe de lunitö, soit de L'Etat, soit de sa puissance'..

16. Löon Duguit, **Traltö de Dm11 Constitutionne**l, 34me Edition. Tome :11, Paris, 1928, s. 660-882, özellikle bkz. s. 668.
17. Carr~ de Malberğ. **a.g.e.**, s.8. Mirkıne-Guelzevllclı. **a.g.m.**. s. 162.
18. ~Eisenmann, **ag.m.**. s.149-150.
19. Woodrow Wilson, **L'Etat**, V. Giard et E. 8rl4re, Paris, 1902, llncl cildin 1408 ve 1409 no-lu paragraf-lannda çağdaş devletin bireyin kazandığı önemden kaynaklandığı balirtilir.
20. **Consldöratlons**..., s. 93, -
21. **LEsprit dee Lols**, XInci Kitap, VI'ncı Bölüm.
22. Eisenmann, **a.g.m.**. e. 154.
23. **Ak**.. e. 165.
24. Montesquleu'nün kendi ifadesiyle aynen şöyle denlmektedlr : "Pour former un gouvemoment modörö, il faut combiner los pulssarıces, los rögler, los bomphrer, los falr aglr; donner pour alnsi dire un ost ~ l,ı,tne pour le meltre en ötat de röslster ~ une autre..
25. Eisenmann, **a.g.m.**, e. 151.
26. Max Weber. **Economle et Soclöt~**, Roma: 1, Plon, Paris, 1971, e. 222-225 ve 232.
27. B. de Jouvenel **Du Pouvolr, Hlstolre naturelbe de sa crolssaıice**, Cheval A114, Genöve, 1947, s. 380.
28. R. David, **Lee Grands systömes de dm11 contemporalns**, Paris, 1974.
29. B. Badie, **Le Devöloppemetıt Polbtlque**, Economlca, Paris, 1978, s.26-27. G.A Almond/G.B. Powell Jr., **Analyse Coınpar6 dee Syıtömes Polltlques** Los Edltlons Inter-Nationales, Paris; 1972. s. 114-117.
30. AH. Tanpınar, **19'ncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, Çağlayan Kltabovl, Istanbul. 1982, s. 120-122.
31. **Ak**., e. 95-96.
32. **Ak**., s. 98.
33. Z.F. Fındıkoğlu, ..Tanzimatta Içtimai Hayat" **TANZİMAT 1**, Maarif Matbaası. Istanbul, 1940, s. 634.
34. Y. Abadan, "Tanzimat Formanının Tahtili" **TANZiMAT 1**, s. 35.
35. T. Onaylı **İmparatoıiuğun En Uzun Yüzyılı**. Hil Yayınları, 1983, S. 66.
36. 29 Haziran 1868 tarihli HÜRRİYET.
37. Nakledan :1. Sungu. "Tanzlmatta Yeni Osmanlılar.. **TANZiMAT 1**, e. 856.
38. Nalçleden: H.V. Velidedeoğlu, ..Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", **TANZİMAT 1**, S. 205.
39. M.R. Belgesay, "Tanzimat ve Adliye Teşkilatı". **TANZİMAT 1**, e. 216.
40. Ed. Engelhardt, **Tanzimat**, Mllilyet Yayınlan, Istanbul. 1976, s. 360.
41. **Ak**., e. 316.
42. M. Tunçay, **Türkiye Cumhurlyetlnde Tek Parti Yönıeilml'nln Kurulması**, Yuri Yayınları, Ankara,1981, e. 145.
43. **Ak**., S. 169-170.
44. M. Soysal, **Anayasaya Giriş**. A,U. SBF. Yayını, 1968. s. 215.
45. R. Aron, **Los Etapos**..., s. 51.
46. politik kültürün araştırılmasında tarih yaklaşımıyla ilgili olarak bkz., B. Badie, **Culture et Polltlque**, Economica, Paris, 1983, s. 58 ve devamı.
47. **Ak**, s. 16-17.
48. Özellikle Osmanlı toplumunda ara grupların bulunmadığına dair bazı gözlemler için bkz.. Ş. Mardin, **Dln ve Ideoloji**, Iletişim Yayınlan, 2'ncl Baskı. Istanbul, 1983, Bölüm: IV.

49. "Sivil Toplum.. kavramıyia ilgili olarak bkz. Ş. Mardin, a.g.e., ş. 86; 110901. **Prlncipes de la philosophie de droit**, Gallimard, Paris, 1973, e. 217-221.

50. C. Lavi-Strauss, **La Pensée Sauvage**, Pbon, Paris, 1962, e. 225. Burada Levi-Strauss aynen şöyle yazıyor: "...moubes oü vlent sa prendre la fluid~e .multipllcltö dos cae."

51. Bu konuda bkz. R. Boudorı **A quot sert la noUon de structure**. Gabllmard, Paris, 1968, değişik sayfalar. Yapı kavramıyla çetişan bin diğer önemli isim de V. Propp oluyor. Bkz.: V.P., **Morphologie du Corıte**, Seuil, Paris, 1970. Propp, **bu** yapıtında palk masallarının içerdlği sabiteberl ve bu sabiteerin biraraya geliş üslübunu inceber. Ş. Mardin d e Türkçe llteratürde yapı kavramına başvurarak çalışmaktadır. Bkz.: **Din ve İdeoloji**, Islam'ın yapı unsurlan üzerinde Lavi-Strauss-dan yararlanarak çalışan M. Arkoundur.

52. L. Gardet, La **Cité Musulmane. vie soclale et politique**, J. Vrln, Paris, 1961, S. 19.

53. B. Badie'nin **a.g.e.** (bkz.: dipnot 46), bu ilgi alanı çerçevesinde yapilmış bir çalışmadbr. Kaza L. Gardenln araştırması da benzer konulan içerir. Türkçe literatürde zihnlyot sorunlarını etrafı olarak inceleyen çok önemli bir çalışma S.R Ulganer tarafından yapılmıştır. Bkz.: **Iktisadl Inhitad Tarihimizin Ahlâk ve Zlhnlyet Meseleleri**, İktisat Felç Istanbul, 1951.

54. Örneğln Farabi'nln emiri tıpkı Efbatun'un filozof kralına benzer ve ..hırka-l n0beweti giymiş bir Eflatun-i ilahi"dlr. Fanabi'nin Al MadlnatAl Fazıla yapıtı üzerinde ayrıntılı bir açıklama AA Adıvanın **Islâm** Ansiklopedlsl'ndeki Farabi maddesinde bulunabilir.

55. M. Arkoun, "Rellglon et soclAtö dapres b'exemple de L'Islam", **Studia Islamica**, LV, 1982, e. 9. L Gardet. a.g.e.. e. 24

56. H. Laoust, Lee **Schiemes dans L'Islam**, Payot Paris, 1966. M. AikOUfl. ~Comment Lira J.e Coran?", **Kuran'ın Fransızca baskısında** yayınlanan makale, Gamier-Flammaniofl, 1970. s. 23.

57. B. Badie.. **a.g.e.**, e. 82-84.

58. L. Gardeb, a.g.e., lll4me Pantie. S.M. Arsal. "Teokratlk Devlet ve Laik Devlet". **TANZİMAT 1**. s. 76.

59. M. Arkoun, Comment Lire..., e. 29.

60, L Gardet, **a.g.e.**. e. 22. ve değişik sayfalar.

S.H. Paşa **Buhranlanmız**, 1001 Temel Eser. Istanbul, e. 189,193. S.H. Paşa. (Prince Sald Halim), "Notee pour servir A la Röforme de la Societe Musulmane, Extmlt de la Revue Oıbent et Occldeıit, Paris, 1922. S.H. Paşa bu makalesinde IslAm'ın politik örgütbenmesinifl kendine özgü yönlerinin ayrıntılı bir tahlillni yapmaktadır.

61. J. Austruy, . **L'Islam face au development economique**, LOS Edltions Culas, Paris. 1961, Chapitre III.

62. Tanpınar'a göre, 191 7de Yeni Mecmuada Z. Gökalp, "Ben sen yokuz, biz varız" özdeyişjyle özatbenen bir görüşü ifade ediyordu ve bu "cemlyet m1stlği~.nin bir soniucuydu. 91<2.: AH. Tanpı-nar, "Türk Edebiyatında Cereyanlar". **Yeni Türkiye**, Istanbul, 1959, e. 351.

63. AF. Başgil, **Türkiye politik Relİml ve Anayasa Müesseseleri**, Ders Notlanı, Tekelr. İstanbul, 1955, e. 12-13. 9. Badie, a.g.e., e. 89-90.L. Gardet, a.g.e., e. 32.

64. 9. Badie, **a.g.e.**. e. 89.

65. **Ak.** S. 84.

66. Osmanlı devlet düzenlndeki ört hukuku ve kanunnAmeler bizi aldatmamalıdır. Laik planda gibi görünen örf hukuku temelde şeriat ideatne aykırı olamaz. Bu konuda bkz.: H. İnalcık, Osmanlı Hukukuna Giriş. SBF,Dergı si 0: XIII, N: 2,1958. İnalcık bu yazısında. Tanih-I Ebul Fetin y~zanı Tursun Beye yollama yaparak ~Umumlyatle ta-

kihler Için önü meşru gösteren esaslar İslAm cemaatinin hayrİ ve selAmoti ile adli prensibidlr'" diye açıklamada bulunur. Gerçekten de ön, hiçbir zaman şeniatten bağımsız bir meşruiyet kaynağına sahip olamamıştır. Bu konuda AF. Başgll de (a.g.e., e. 14). şöyle yazıyor: "Osmanlı Devletinin anayasası daima şeriat olmuştur." Bütün bu yargıları doğal karşılamak gerekmektedir. Zira IslAm, Hıristiyan kültüründe olduğu gibi, "civltas Dei" ve "civitas terrena" aynıniını tanımaz. Bununla beraber belirtelim ki, özellikle Osmanlı hukUkunda örfün yeri ve kapsamı yeterince açıklığa kavuşturuimuş değildir. Bu konularda yeterli bilgilere sahip olabilmemiz için, B. Dhverin de ifade ettiği gibi, "hukuk tarihi tetklklaninin çoğal-ması" gerekmektedir. Bkz.: B. DAver, **Türkiye Cumhuriyetinde Laiklik** A.U.S.B.F. Yayınları. Ankara, 1955. e. 30.

67. B. Badie, a.g.e., 5. 89-91.

68. Gardet IslAm'ın otonıle Ile iktidar aynımını tanımadığını açıkça belintir. Bkz.: a.g.e. s.32.

69. N. Boudarbela "Droıt et Sociötö : La Loi anma la l4gitimitö et la nöcessitö'., **Larnatif**, N: 116,

70. T.Z. Tunaya, "İkinci Meşrutiyet'in politik Hayalımızciaki Yeri",**Türk Parlamentoculuğunun Ilk Yüz Yılı.** politik ilimler Türk Derneği Yayınları, Arikara-1 976, e. 113.

71. S. Ülgener, a.g.e., s.202-203.

72. **Kâbusnâme** I'nci Bap.

73. Ahlâkçılarla ilgili ayrıntılı bir çalışma M.A Ayni tarafından yapılmıştır: Bkz.: **Türk Ahlâkçıları**, İstanbul. 1ğ39. Bu yapıtta, Aşık Paşa, Eşrefoğlu. Kınalızbde, Birgivi, Surln Çelebi gibi ünlü ahlhkcıların nishleleni özetlenir.

74. IslAm'ın bu özelliğine Gardot de değinmektedir. Bkz.: L. Gardet. **Les Hommes de L'Islam.** Hacliet-le, Paris, 1977, s.254:256.

75. M.A Ayni'nin ahlAkçılar Lızenındekı kitabı incelendiğinde bu açıkça görülebiliyor.

76. Nitekim IJlgenerin anlatım zenginliği içinde araya eokuşturuverdiği gibi -"Geçinir bir dilim ekmekle fakir/Yedi iklimi yiyip doymaz emir.~ diyen dilin haklı olduğunu düşündüntecek sayısız neden vardır. Bkz. ulgener, **a.g.e.**, 5.23.

77. L. Gardel, **La Cité**..., s.37.

78. Bır yanda politik olonte. diğer yanda ümmet üyesi birey, sistemin bu açmazını Fuzuli **Şikâyetname**'sinde şöyle ifade ediyor : "Bız Ana fltne, ol bize gussa / Müteneffir biz andan ol bizden'.. Dışa dönük birey tipinin olmaması, suskun bi'at ve anarşik ayaklanmalanın dışında, şairin de ifade ettiği gibi, aşağısı ile yukaneını.b.ın ucu iline diğer ucu tasa zıt kutuplar arasında hareket eden teryatlı yakınmalara dönüştürmüştür.

79. Prens Sabahattin bu konuda bir istisna oluyor. Ne var ki. Prens, hiçbir zaman etrafında fazla taraftar bulamamıştır. Bu durum da kendi başına bireye pek fazla önem verilmediğini açıklıyor. AH. Başar da gene fazla dikkat çekmemiş bir başka simadır.

80. Ş. Mardin, **Jön Türkierln politik Fikirleri**, İletişim Yayınlar,, İstanbul, 1983, s.219.

81. Pozitıvizmin babası Comte'un şu itadelarl her yönüyle İslAmi örgütlenmeyi andırır: "Dans but öiat normal de l'humanit~, chaque citoyen quelconque conetitue r~element un tonctionnaire public, dont los attnibutlons pius au moinsdefinies döterminent A la fois los obligations et lee prötentions. Ce principe universal..... Bkz.: Cornte, **Discours sur l'ensemble du Positivisme**, Sociöt~ Positivist Intomationale, Edition du Cinğuantenaire.Paris, 1907. s.165. Buraya aynen alınan bu İfade, poziti-vizmin en sadık yüzüdür. İmparatorluğun yoğun olarak Batı'ya açıldığı bir dönemde pozitivizmln Osmanlı aydınları arasında niçin en etkili bir akım pldugunu yeterince açıklama gücüne sahiptir.

KISIM V

YÖNETİLENLER: POLİTİK KATILMA VE POLİTİK KÜLTÜR

TÜRKİYE'DE SİYASAL KÜLTÜRÜN OLUŞUMU*

İLTER TURAN

Bir toplumun üyelerinin politikae ilişkin tutum, inanç, duygu ve değer yargılannın oluşturduğu bütüne "politik kültür" denilmektedir (Almond ve Powell, 1978: 25). Zaman içinde, sosyal, iktisadi ve politik alanda gerçekleşen değişmeler, politik kültürün içeriğini de değiştirir. Buna karşılık, politik kültürün içeriği de, söz konusu alanlardaki değişmeler üzerinde biçimlendirici bir etkide bulunur (ibid:25). Böylece, politik kültürün incelenmesi, toplumsal değişmeyi, politik sisteme yönelen desteği, bireylerin politik sistemle ilişki kurma biçimlerini, siyasa yapım ve uygulama yollannı anlamamız için bize bir anahtar sağlamaktadır (Bkz. Almond ve Powell, 1980).

TÜRK SİYASAL KÜLTÜRÜ

Bu yazıda Cumhuriyet'in kuruluşundan sonraki dönemde, Türk politik sistemin gelişmesi ve işlerlik kazanmasıyla bağlantısı vurgulanarak, incelenecektir.

Türkiye, demokratik içerikli bir politik kültürün oluşması açısından ilginç bir örnek oluşturmaktadır. Her ne kadar, dönem dönem aksamalarla karşılaşmışsa da, uzun vadeli bir bakışla düşünüldüğü zaman, Türkiye'nin son kırk yılda politik demokrasiyi yerleştirme çabalan başanlı gözükmektedir. Söz konusu sürenin otuz dört yılında politik iktidarlar rekabete dayalı seçimlerle belirlenmiştir. 1960-1961 ve 1980-1983 dönemlerinde doğrudan, 1971-1973 arasında ise dolaylı olarak gerçekleşen askeri müdahaleler, bir ölçüde sivil politik kadrolann başansız yönetimleriyle açıklanabilmektedir. Bununla birlikte, her müdahaleden sonra politik demokrasiye geçilmesi öngörülmüş, ve şu ana kadar olan deneyimler, bunda başarı sağlandığını göstermiştir (Turan: 1980 b).

Askeri müdahalelerin politik demokrasinin yozlaştığı gerekçesiyle yapılması, demokrasiye işlerlik kazandıracak yeni bir yasal yapının oluşturulmasından sonra ordunun politikaten çekileceği vaadi ile meşrulaştınlması, belirli bir süre sonra da gerçekten politik rekabetin iadesi, nasıl açıklanabilir?

---

* Bu yazı ilk şekliyle The Evolution of Political Culture in Turkey adı altında Dr. Ahmet Evinin derlediği Modern Turkey: Continuity and Change adlı kitapta yayınlanmıştır. (Leverkusen: Leşke Verlag. 1984). Türkçesinin yayınlanmasına izin verdikleri için Dr. Evin'e ve yayından sorumlu Duestsches Orient Institut'e teşekkür ederiz.

Aralıklarla da olsa, Türkiye'de politik demokrasinin süregelmesi ve canlılığını yitirmemesini, ülkemizin Batı demokrasileriyle yakın ve çok yönlü ilişkileriyle bağlantılandırmak hemen akla gelmektedir. Denilebilir ki, Türkiye'nin Batı demokrasileriyle yakın politik, kültürel, askeri ve iktisadi ilişkileri vardır. Bunlar ülkenin politik rekabete dayalı bir politik sisteme sahip olması yönünde güçlü dışsal baskılar yaratmaktadır.

Türkiye'nin, politik demokrasilerin varlığına, sürekliliğine ve gelişmesine ağırlık tanıyan Avrupa konseyi, Avrupa Topluluğu ve NATO gibi uluslararası örgütlere üye ya da ortak üye olduğu bilinmektedir. Ancak, politik rejimini salt başka ülkelerin istekleri doğrultusunda düzenleyen bağımsız bir ülke örneğini anımsamak olası değildir. Türkiye'nin Batı demokrasileriyle geliştirdiği bağlar, kendi yaptığı tercihlerin sonucudur. Türkiye'nin kendi isteğine bağlı olarak yakınlaştığı bir ülkeler topluluğunun, Türkiye'de bir politik demokrasinin oluşması ve süreklilik kazanmasının başlıca nedeni olduğunu savunmak inandırıcı gözükmemektedir. Eğer Türkiye'de rekabetçi bir politik sistemi destekleyen ortam ve politik güçler olmasaydı, Batı bağlantısının kendi başına rejimin niteliğini belirtmekte yeterli olamayacağını önermek belki de daha inandırıcıdır.

Söylediklerimizden, Türkiye'nin dış dünya ile kurduğu ilişkilerin, ülkede bir demokratik sistemin varlığını ve süregelmesini etkilemediği sonucu çıkarılmamalıdır. Vurgulanmak istenen, dış etkenlerin, ülkenin nasıl bir rejime sahip olacağını tek başına belirleyici bir rol oynamadığıdır.

Türk politik sisteminin, daha otoriter yönetim dönemlerinden sonra tekrardan politik demokrasiye dönme eğilimini, dış etkenler yerine iç etkenleri ön plana alan bir yaklaşımla da açıklamak mümkündür. Denilebilir ki, Türk Silahlı Kuvvetleri, temel görevini ülkeyi dış tehlikelerden korumak olarak algılayan profesyonellik düzeyi yüksek bir topluluktur. Sivil kadroların politikai düzenli yürütememeleri karşısında politikae müdahale etmesi, asli görevini yapmasında aksamalara yol açmaktadır. Örneğin, güncel politikae girmek; ordu mensuplan arasında politik mevki, prestij ve güç elde etme yarışını başlatmakta; bu da, ordunun iç dayanışmasını zayıflatmaktadır. Subay, astsubay ve erlerin, disipline dayalı kışla hayatının dışına çıkarak olağan sivil görevleri görmeye başlamalan, savunmada etkinliğin temeli olan disiplini zayıflatıcı sonuçlar doğurmaktadır. Özetle, politik müdahalenin uzun sürmesi, ordunun bütünlüğünü ve savunma görevini yapabilmesini olumsuz yönde etkilemektedir.

Uzun soluklu politik müdahalelerin, silahlı kuvvetleri zayıflatacağı açıktır. Ancak, bu gerçeğin bilinmesi, birçok ülkede ordunun politikae müdahale ettikten bir süre sonra kışlasına dönmesini sağlamamaktadır. Ordunun politikae müdahalesinin yoğunluğunu azaltmaya yöneldiği toplumlarda dahi, mutlaka bir politik demokrasiye geçişi öngördüğünü savunmak güçtür.

Yukanda önerdiğimiz iki açıklama, Türk politik sisteminin geçici olduğu görülen askeri müdahalelerden sonra tekrar rekabetçi bir yapıya geçme eğilimini anlamlandırmamız için yeterli gözükmemektedir. Bu nedenle başka bir açıklamaya gerek bulunmaktadır: Cumhuriyet kurulalı beri Türkiye'de re-

kabetçi bir politik sistemin var olması ve süregelmesini destekleyen duygular, tutumlar ve bir değerler sistemi oluşmuştur. Bunlar, sivil ve askeri liderlerin de içinde yer aldığı geniş kadrolar tarafından paylaşılmaktadır. Ancak, değinilen kültür öğeleri, ülkenin politik yaşamını etkileyen etkenlerden yalnız biridir. Daha sonra inceleyeceğimiz bazı politik ve iktisadi koşullar altında, kültür politik davranışları yönlendirmekte yetersiz kalmakta, politik rekabetin yerini iktidarın otoriterleşmesi ve çözülmesi almakta, bu durumu da bir askeri müdahale izlemektedir. Askeri müdahale döneminde, müdahaleye yol açtığı düşünülen politik ve iktisadi sorunların çözümüne gayret edilmekte, politik sistem yeniden biçimlendirilerek, demokrasiye dönülmektedir.

METODOLOJİK BİR NOT

politik kültürün, tutum, inanç, duygu ve değer yargılarından politikae ilişkin olanlarının oluşturduğu bir bütün olarak tanımlanması, bu çalışmada kullanılacak verilerin görgül yöntemlerle toplanması gerektiğini düşündürtmektedir. Ancak çalışmamızın kültürün evrimini de incelemeyi amaçlaması, alandan gelen verilerin yetersiz kalabileceğini bize hatırlatmaktadır. İlkin, kesitsel yöntemlerle saptanması mümkün olmayan sosyal, iktisadi ve politik süreçler, kültürü etkilemektedir. İkinci olarak, evrimin incelenmesi, politik kültürün belirli zaman aralıklarıyla ölçümünü gerektirmektedir ki, Türkiye'de böyle ölçümler yapılmamıştır. Kaldı ki, ölçümler arasındaki fark, bir değişmeyi saptamamıza yardımcı olmakla birlikte, değişmenin nedenlerini çözümlememiz için yeterli olmamaktadır. Çalışmada, anketler yoluyla toplanılmış bilgilerden yararlanılacaktır. Bunlar arasında yazarın yönettiği kapsamlı bir alan araştırması da bulunmaktadır. Buna ek olarak, ülkenin yaşadığı politik, iktisadi ve sosyal süreçlerle, kültür değişmeleri arasında bağlar kurmak için de çaba gösterilecektir.

SİYASAL DEMOKRASİNİN ÖNKOŞULLARI

politik demokrasiye başarılı bir geçiş yapılması için, geçişin yapılacağı toplumda bazı önkoşulların yerine getirilmiş olmasının gerekeceği bazı araştırmacılar tarafından ileri sürülmüştür (Turan, 1978 : 429-439; Rustow, 1970: 337-365). Örneğin, bir yazar, bir çalışmasında, politik rekabete dayalı bir politik sisteme geçiş için ulusal bir toplum olma duygusunun ve ulusal düzeyde bir politik yaşamın varlığının zorunlu olduğunu savunmuştur. politik çoğunluğun ne olduğunu tanımlayabilmek için, çoğunluğun bir parçasını oluşturduğu bütünün ne olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Aynı şekilde, çoğunluğun zaman içinde değişik bileşimlerden oluşacağından söz edebilmek için, çoğunluğun içinden çıktığı bütünün istikrarlı bir topluluk olmasına gerek vardır (Turan, 1978: 431). Buna karşılık, vatandaşların ulusal politik hayata ilgi duymaları ve katılmaları, ulusal politikain kendilerini etkilediğini algılamalarına bağlıdır. Doğaldır ki, vatandaşların kayıtsız kalması ve katılmacı eylemlerde bulunmaması durumunda, bir politik demokrasi işlerlik kazanamaz.

Politikanın toplumsal yaşamın görece özerk bir eylem alanı olarak görülmemesi de, politik demokrasinin işlerlik kazanmasına bir engel oluşturabilir. Toplumsal yaşamın politika, iktisat, din kültür gibi özerk alanlardan oluştuğunun algılanması, politik farklılaşmaların, diğer farklılaşmalardan ayrı tutulabilmesine olanak verir. Hatta, politik ayrışma eksenlerinin, diğer ayrışma eksenleriyle çakışmaması ya da çapraz olmasının, politik çatışmalar üzerinde yumuşatıcı bir etkide bulunduğu söylenebilir. Buna karşılık, toplumsal yaşamın bir bütünsellik çerçevesinde algılanması, çatışmaların yoğunlaşmasıyla sonuçlanabilir.

Laikleşme, politikanın özerk bir eylem alanı olarak görülmesini kolaylaştıran bir süreç olmuştur. politik sistemlerin birleşerek yeni birimler oluşturması sürecini inceleyen bir grup araştırmacı, insanların iktisadi çıkarlarını ilgilendiren konularda pazarlık yapmaya, ödünler vermeye ve uzlaşmaya yatkın olmakla birlikte, inanç ve kimlik gibi konularda uzlaşmaya kolay yanaşmadıklarını gözlemiştir, (Deutsch ve diğerleri, 1957). politik demokrasinin işlemesi, tartışma ve uzlaşmaya bağlı olduğuna göre, uzlaşmaya elverişli olmayan konuların politika dışına çıkarılması zorunlu gözükmektedir.

Laikleşme politik demokrasinin işlerliğini, diğer iki bakımdan da önemli ölçüde etkilemektedir. İlk olarak, kültürde laikleşme. doğal, toplumsal ve iktisadi çevrenin insan tarafından denetlenebileceği inancının yaygınlaşması sonucunu doğurur. Bu, hükümetlerin izlediği politikaların da çevreyi etkileyebileceğine inanmak anlamına gelmektedir. (Almond ve Powell, 1978: 48). İnsanlar, kendi eylemlerinin, hükümeti etkileyerek, çevrelerinde değişiklik yaratacağını düşünürlerse, politik katılmaya daha yetkin olacaklardır. İkinci olarak, laikleşme, iktidarın meşruiyetinin kaynağını tanrısaldan uzaklaştırdığı ölçüde, onun yönetilenlere dayandırılmasını zorunlu kılmaktadır. Böylece, iktidarın, eleştirilmesi, eylemlerinin denetlenmesi ve değiştirilmeye çalışılması da kolaylaşmaktadır.

Bir politik demokrasinin kurulması ve gelişmesi için gerçekleşmesi gerekli önkoşullar, politik kültürün kapsamına giren öğelerdir. Bu önkoşulların sağlanmış olup olmadığının anlaşılması için, aşağıdaki soruların sorulması gerekmektedir:

1) Vatandaşların çoğu aynı politik topluluğun üyesi olduklarını düşünmekte midirler?

2) Vatandaşların çoğu ulusal politikain, kendilerini, günlük yaşamlarını etkilediğini düşünmekte midirler?

3) Vatandaşların çoğu din ve politikain toplumsal yaşamın ayrı ve özerk alanları olduğunu düşünmekte midirler?

Bundan sonraki bölümde, bu soruların yanıtlarını, Türkiye çerçevesinde vermeye çalışacağız.

TÜRKİYE'DE SİYASAL DEMOKRASİNİN ÖNKOŞULLARI

Türkiye Cumhuriyeti, Birinci Dünya Savaşı sonrasında, kısmen Müttefiklerin işgali altına giren Osmanlı İmparatorluğu'nun Türk kalbi üzerin-

de bir kurtuluş savaşı verilerek kurulmuştur. Cumhuriyet sınırları içinde yaşayanlar çoğunlukla Türk olmakla birlikte, Türk ulusu adını alan bir bütünün üyesi olduklarını yeterince algılamamaktaydılar. İmparatorluk döneminde yönetilenlerden bir Osmanlı ulusu oluşturulmaya çalışılmışsa da bunda başarı kazanılamamıştı. Ahalinin çoğu kendini İslami bir topluluğun üyesi olarak görmekle birlikte, bu kimliğin politik anlamı açık değildi; ancak, politik bağlılığın Sultan-Halife'ye yöneldiği görülüyordu.

Osmanlı döneminde ulusal politik yaşam sınırlı bir varlığa sahipti, ve olduğu kadanyla İmparatorluk merkezinde cereyan ediyordu. Taşrada, ulusal hayatın en güçlü belirtisi vergi ve asker toplanmasıydı. Bunlar dışında, politika, yönetilenleri yakından ilgilendiren bir olgu olarak görülmüyordu. Özellikle, politikain kanunun denetlediği kaynaklann ve olanaklann yönetilenlere dağıtımı süreci olduğuna ilişkin yaygın bir anlayış yoktu.

İmparatorlukta savunma amaçlarıyla başlatılan modernleşme çabalannın bazı laikleştirici sonuçlar doğurduğu açıktı. Buna rağmen din-politika ayırımının kurumsallaşması yönünde büyük bir gelişme görülmemişti. Kurtuluş Savaşı'nda dahi, dinsel çağnlar ve simgeler kullanılmış, hem Ankara hem İstanbul hükümeti, meşruluğunu kısmen dinsel ilkeler de öne sürerek sağlamaya çalışmıştır.

Savaşın sona ermesi ve Cumhuriyet'in kurulması, Osmanlı politik seçkinlerinin tam Batılılaşma yanlısı kanadının da zaferi anlamına gelmiştir. politik sistemin temelinin ulus-devlet anlayışına dayandınlması, bu kadronun Batılılaşması yönelişinin en belirgin kanıtıdır (Turan, 1984). Yeni bir politik sistemin kurulması seçkinler arasındaki bir mücadelenin sonucu olduğundan, Cumhuriyet'in kuruculan, ilk yıllarda, özellikle kendilerini destekleyen seçkinlerin yerini sağlamlaştırmaya çaba göstermişler, toplumun kültürünü topyekûn değiştirme gibi bir yol izlememişlerdir. Frey'in dediği gibi:

> *"Atatürk devrimleri.... Türk toplumunda var olan iletişim ikiliğini yok etmek yerine..., ondan yararlanmak yoluna gitmiştir. ... Kemalistler yönetici seçkinler arasındaki modernleşmecilerin yerini sağlamlaştırmak ve genişletmekle uğraşmışlardır.. . Köylü yığınlarından başlayarak toplumu yeniden biçimlendirmek çabasına girişmemişlerdir" (Frey: 1963: 313).*

Modernleşme yanlılannın yerini sağlamlaştırma stratejisi, hukuk, politika ve kültür alanlannda bir dizi reform yapılarak uygulamaya konmuştur. Bunlar bir Türklük bilinci ve kimliğinin oluşmasını eğitim ve hukuk sistemlerinin dinin denetiminden kurtarılarak laikleştirilmesini, ve politik meşruiyetin kaynağının ulusa kaydınlmasını amaçlıyordu (Turan, 1969; Turan, 1985). Kuruculann ilk çabalan, ulusu en yüce politik topluluk olarak kabul eden; ulusçuluk, halkçılık, laiklik, cumhuriyetçilik gibi ilkelerin belirlediği bir politik sistemi meşrulaştıran sistemsel bir politik kültür oluşturmaya yönelmiştir.

Gerek Osmanlı döneminde, gerek Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde Türk toplumunda seçkin niteliğinin kazanılması eğitim aracılığıyla sağlanıyordu. Bu nedenle, Cumhuriyet'in önderleri, yeni yetişecek seçkinler

arasında, ulusun en yüce topluluk, Cumhuriyet'in en uygun rejim, ve laikleşmenin çağdaşlaşma gereği olduğuna ilişkin oydaşımı sağlamak için, eğitimi etkin bir politik toplumsallaşma aracı olarak görmüşlerdir. Eğitim yoluyla seçkinlik niteliğini elde edecek genç kuşakların, edindikleri politik değerleri yığınlara aktarmaya yönelecekleri; böylece, zaman içinde toplumun her kesiminde bir kültür değişiminin gerçekleşeceği ümit edilmiştir.

Her ne kadar, kanıtlar zengin değilse de, görgül veriler, yukarda özetlediğimiz kültür değişimi stratejisinin etkin olduğunu göstermektedir. Üniversite öğrencilerinin politik değerlerini inceleyen bir alan araştırması, Türk öğrencilerin diğer bazı ülkelerdeki yaşıtlanyla karşılaştırıldığı zaman, ulusçuluğa daha bağlı olduklarını saptamıştır. Sorgulananların yüzde 20'si çocuklarına ulusa hizmet etme değerini öğretmek istediklerini özellikle belirtmişlerdir. Yüzde 45'i ise, uluslarının iyiliği için en büyük özveriyi yapabileceklerini ifade etmişlerdir. Deneklerin yüzde 46'sı, en fazla gurur duyacakları başarıları arasında ulusun ilerlemesine katkıda bulunmanın da olduğunu söylemişlerdir (Hyman. Payaslıoğlu ve Frey, 1958: 282).

Diğer bir araştırmada, denekler, hayatta olsun olmasın, en fazla hayranlık duyduklan iki insandan birinin Atatürk olduğunu açıklamışlardır. Lise öğrencileri arasında yapılan bu yoklamada, Atatürk'ün adını söyleyenlerin oranı yüzde 90'ı bulmuştur (Frey, 1964: 225). Başka bir araştırmada, köylülerin ulusa dönüklüğünün, kentlilere kıyasla daha düşük olduğu gözlenmişse de, okur yazarlığın, ulusla özdeşleşmeyi de kapsayan daha yoğun politikleşmeyle ilişkili olduğu saptanmıştır (Frey, 1968: 964, 952865 ve passim).

Bu araştırmalardan vanlacak sonuç açıktır: Eğitimin yaygınlaşması, okur-yazarlığın artması, kentleşme oranının yükselmesi ve kitle iletişim araçlarının çoğalması, ulusla ve ulusal politik kurumlarla özdeşleşmeyi yoğunlaştıracaktır. Yazarın ülke çapında yürüttüğü alan araştırmalarında edindiği izlenim, bu yönde çok yol alındığı merkezindedir. Yerleşme birimine bakılmaksızın vatandaşlar, Türk ulusu adlı bir topluluğa üye olduklarının, başkent Ankara'da kendi yaşamlarını ilgilendiren çok sayıda politik karar alındığının bilincine erişmiş gözükmektedirler.

Cumhuriyet rejiminin yaygın kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Vatandaşların, Cumhuriyetin anahtar kurumu olan Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne ilişkin tutumlarını inceleyen bir araştırma, bu kurumun olağanüstü düzeyde desteklendiğini göstermektedir (Kim, Barkan, Turan, Jewell, 1984) ve (bkz. Tablo 1).

Laik değerlerin ne ölçüde benimsendiğini doğrudan ölçmemize elverişli veriler toplanmamıştır. Bununla birlikte, din ve politikain farklı yaşam alanları olduğu genellikle algılanır gözükmektedir. Bu alanlar arasında şüphesiz etkileşim vardır. Yine de, çoğu vatandaş, politikain kendisinin de katılabileceği, sonucunu etkileyebileceği ve sonucundan etkilendiği bir süreç ve dinden ayrı bulunduğunu bilmektedir.

1974'te bu yazann yönettiği bir araştırma, laikleşme düzeyinin dolaylı olarak ölçülmesine elverişlidir. Ülke nüfusunu temsil kabiliyetini haiz bir

örneğe girenlere, Türk toplumunun geleceğini etkileyen en önemli unsurun ne olduğu sorulmuştur[2]. Tablo II a'da görüleceği gibi, çoğunluk insanların kendi geleceklerini kendilerinin biçimlendireceğini varsayan yanıtlar vermişlerdir. Aynı eğilim, deneklere bir insanı yüksek mevkiye layık kılacak en önemli niteliğin ne olduğu sorulduğu zaman da kendisini belli etmiştir (Bkz. Tablo II b). Beklenebileceği gibi, daha modern bir tutumu yansıtan yanıtları yeğ tutma oranı yerleşme birimi büyüdükçe, eğitim düzeyi yükseldikçe artmakta, erkekler kadınlara göre daha modern yanıtlar vermektedir. Ancak, bir arada değişmeyi gösteren istatistik katsayılarının düşüklüğü, modern tutumların toplumun her kesiminde yaygın olduğunu, diğer bir deyimle kültürün türdeşleştiğini düşündürtmektedir (Bkz. Tablo II c).

Bir politik demokrasinin oluşması ve süregelmesi için gerçekleşmesi zorunlu önkoşullara Türkiye'de büyük ölçüde erişildiğini söylemek mümkündür. Şimdi, Türkiye'de demokratik bir politik kültürün evrimine katkısı bulunan politik gelişmelerin incelenmesine geçilecektir.

TABLO I

TBMM'ne YÖNELEN DESTEK*

Puan	Deneklerin Yüzdesi
1 (Çok düşük)	0.2
2	0.4
3	2.8
4	19.2
5 (Çok yüksek)	77.4

TABLO II A

"Bu Toplumun Geleceği İçin En Önemli Nedir?"

Yanıtlar		Yüzdeler
Halkın çok çalışması		30.2
Hükümetin işleri iyi planlaması		35.3
	TOPLAM	65.5
Tanrı'nın yardımı		33.1
İyi şans, talih		1.2
	TOPLAM	34.3

* Puanlar üçü kapalı ve iki seçenekli beş soruya verilen yanıtların toplanmasıyla elde edilen bir basit endekste alınan puanlardır. TBMM'yi destekleyici olduğu kabul edilen her yanıta 1 Puan verilmiş, puanların toplanmasıyla endeks oluşturulmuştur.

TABLO II B

"Bir İnsanı Yüksek Mevkiye Layık Kılan Nedir?"

Yanıtlar		Yüzdeler
Seçkin bir aileden olmak		12.0
Geleneklerine bağlı olmak		4.0
	TOPLAM	16.0
Halk tarafından sevilmek		25.9
Iyi tahsilli, bilgili olmak		58.0
	TOPLAM	83.9

TABLO II C

LAİK TUTUMLAR VE SOSYOLOJİK DEĞİŞKENLER*

A. Bu Toplumun geleceği için en önemli nedir?

Değişkenler	İlişki katsayısı
Yaş	İlişkisiz
Cinsiyet	0.10
Eğitim düzeyi	0.25
Sosyo-ekonomik durum	0.14
Yerleşme Biriminin büyüklüğü	0.12

B. Bir insanı yüksek mevkiye layık kılan nedir?

Değişkenler	İlişki Katsayısı
Yaş	İlişkisiz
Cinsiyet	İlişkisiz
Eğitim düzeyi	0.10
Sosyo-ekonomik durum	İlişkisiz
Yerleşme biriminin büyüklüğü	İlişkisiz

KÜLTÜR DEĞİŞMESİNİN SİYASAL ZEMİNİ

Ulusal Kurtuluş Savaşı asker-bürokrat seçkinlerin, yerel seçkinlerin ve yığınların tek amaç çevresinde harekete geçirilmesini zorunlu kılmıştı. Dış düşmana karşı verilen savaşım, geniş ölçüde ulus adına meşrulaştırılmış ve yürütülmüştü. Daha sonraları Saltanatın ve Hilafetin ortadan kaldırılmasıyla, en yüksek politik bağlılığın yönetilebileceği tek nesne olarak ulus kal-

* İlişki katsayısı olarak Tau C istatistiği kullanılmıştır, 0.10'dan daha düşük katsayıların elde edilmesi durumunda. değişkenler arasında ilişki olmadığı varsayılmıştır.

mıştır. politik meşruiyetin kaynağının tanrısaldan ulusala kayması. kendi başına, rekabete dayalı bir politik sistemin kurulmasını şüphesiz gerektirmiyordu. Ancak, bu değişme, simgesel düzeyde de olsa, yığınların politik katılmasını zorunlu kılmış ve daha sonra politikanın içeriğine ilişkin katılmanın başlangıç zeminini oluşturmuştur.

Cumhuriyetin ilanından az süre önce yapılan ilk seçimlerden başlayarak seçmen kütükleri, seçim sandıkları, seçim kurulları ve seçim kampanyalarını içeren düzenli bir seçim geleneğinin temelleri atılmıştır. Tek partiye ve tek listeye atılan oylar, bir tercihin ifade edilmesine olanak sağlamıyordu, fakat hükümetin gücünü ve meşruluğunu yönetilenlerden aldığı simgeliyordu. Bu süreçte oy kullanmak vatandaşlık görevi, seçimler ise ulusun iradesinin tezahürleri idi. Oy hakkı, önce yirmi bir yaşını dolduran erkekler için evrenselleştirilmiş, ardından bu hak kadınlara da yaygınlaştırılmıştır. Örgütlenmesini ülkenin idari taksimatına paralel olarak geliştiren Cumhuriyet Halk Partisi bir yığın partisi olma özlemini yansıtıyor, yığınlarla bağlar kurma, iletişimini yoğunlaştırma çabalarına girişiyordu. Bu parti gelecekte kurulacak partiler için hem kadro kaynağı hem de bir örgütsel model oluşturmuştur.

İlk dönem Cumhuriyet hükümetlerinin genel hedefi, ülkeyi "çağdaş uygarlık düzeyine" ulaştırmak olarak tanımlamıştır. Çağdaş uygarlıktan, o dönemde Batı Avrupa ülkelerinin sahip olduğu uygarlık anlaşıldığından, çağdaşlaşma Batılılaşma biçiminde yorumlanmıştır. Bu ülkelerin İngiltere ve Fransa gibi en önde gelenlerinde politik demokrasilerin yürürlükte olduğu anımsanacak olursa, Batılılaşmanın politik rekabete geçişi de ima ettiği, hiç olmazsa dışlamadığı kolayca görülebilir. 1924 ve 1930 yıllarında kısa süreler için muhalefet partilerine izin verilmesi herhalde politik sistemi çağdaşlaştırma isteklerinden tamamen bağımsız değildir. Nitekim, muhalefet partilerine izin verilmesi deneylerinin sona erdirilmesinin ardından, politik rekabet düşüncesine ve muhalefet partilerine karşı ideolojik bir saldırıya geçilmemiş, ülkemizdeki koşulların henüz olgunlaşmadığının açıklanmasıyla yetinilmiştir. Atatürk'ün açıklamaları da bu yöndedir:

> *...Şunu arzedeyim ki, başka memleketlerde fırkalar mutlaka iktisadi maksatlar üzerine kurulmuş ve kurulmaktadır. Çünkü o memleketlerde muhtelif sınıflar vardır. Bir sınıfın menfaatini muhafaza için teşekkül eden bir fırkaya mukabil diğer bir sınıfın menfaatini muhafaza maksadıyla bir fırka teşekkül eder. Bu çok tabiidir..." (Altan, 1965: 45).*

Böylece yirmi üç yıl süren tek partili yaşamın meşrulaştırılmasında ideolojik gerekçeler değil, pratik zorunluluklar öne sürülmüştür. Muhalefet yapma ve muhalif parti kurma girişimleri, her zaman Cumhuriyet Halk Partisi tarafından onaylanmamış olsa da kabûl edilmesi olanaksız, ihanet yüklü davranışlar olarak değerlendirilmemişlerdir. 1930'daki Serbest Fırka girişimi bunun aksinin doğru olabileceğini düşündürtmektedir. Atatürk, bu partinin kurulmasını teşvik etmiş, en yakın arkadaşlarından birini par-

tiyi örgütlemekle görevlendirmiş, kendi kızkardeşinin de bu partiye üye olmasını istemiştir.

1938'de Atatürk'ün ölümünün yarattığı boşluğun bir liderlik bunalımına dönüşmemesi, politik rekabete geçişi kolaylaştıran bir gelişme olarak değerlendirilebilir. Atatürk, önderliği, parti başkanlığı ve Cumhurbaşkanlığı doğal kabul edilen güçlü ve karizmatik bir kişiydi. Onun yerini alan İsmet İnönü de, önemli bir önder olarak görülmekle beraber, Atatürk'ün karizmasına sahip değildi, önderliği de Atatürk'ünkü kadar kayıtsız şartsız kabul edilmemişti. Atatürk'ün yüklendiği görevleri üstlenebilecek başka adaylar da akla gelebiliyordu. İnönü'nün düşüncelerine ve izlediği politikara muhalefet etmek daha kolay olmuştur.

Cumhuriyet Halk Partisi'nin kadroları arasında ciddi düşünce ayrılıklarının belirerek, bunlann güçlü bir muhalefet hareketine dönüştüğü 1940'lı yılların ortalarında Cumhuriyet döneminde bir kuşak yetişmişti. Rejim bürokrasi katında ve büyük yerleşme merkezlerinde yerleşiklik kazanmıştı. Cumhuriyetin tek rejim olması gerektiği anlayışı toplumun her kesiminde benimsenmişti. Muhalefet hareketinin önderliğini yüklenenler Cumhuriyet Halk Partisi'nin kadroları arasından geliyorlardı. Cumhuriyet'e ve onun temel ilkelerine bağlılıklarına ilişkin bir kuşku yoktu.

SOSYO-EKONOMİK DEĞİŞMENİN SİYASAL SONUÇLARI

politik kültürün değişmesine birçok faktör katkıda bulunabilir..Örneğin Kavanagh, yalın demografik değişmelerin, kuşakla ilgili değişmelerin, iktisadi ve diğer değişmelerin politik kültürde de değişmeleri uyaracağına değiniyor (Kavanagh, 1980: 137138). Toplumsal yaşamın bir alanında ortaya çıkan değişmelerin diğer alanlarda ne gibi sonuçlar doğuracağını kestirmek her zaman mümkün olmamaktadır. politik kültürde oluşan değişmelerin bir kısmı politik bir dürtü söz konusu olmadan meydana gelebilir, diğerleri ise politik otoritenin izlediği bilinçli politikaın sonucu olarak belirebilir. Değişmeyi zorlayan bazı dürtüler ülke içinden, bazıları ise ülke dışından kaynaklanabilir. Değişim amaçlanmış olabileceği gibi amaçlanmadan da gerçekleşebilir.

politik kültürün değişmesi sürecini tarihi bir yaklaşımla incelediğimiz zaman, geriye doğru bakarak, hangi etkenlerin ne gibi sonuçlar doğurduğunu bir bütünsellik içinde ele almak kolaylaşmaktadır. Salt güncel kültürün incelenmesi bizi betimlemeye zorlayacak, kültürün evrimini anlamamızı güçleştirecekti.

Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda, ülkenin düşman işgalinden kurtulması için asker bürokrat kökenli devlet seçkinleri ile yerel seçkinler arasında bir ittifak oluşmuştu. Savaşın başarıyla sonuçlanmasından sonra Cumhuriyet'in kurulması ise, daha çok devlet seçkinlerinin bir kesiminin yeğ tuttuğu bir çözümdü. Cumhuriyet'in kurulmasını başaran kadro, daha

önce de belirtildiği gibi, başlangıçta kentli ve okumuş kesim içinde desteklerini arttırmaya yönelmişti. Modernleşmeyi amaçlayan devrimler yerel seçkinlerin iktisadi güçlerini ve sosyal konumlannı etkilemiyordu. Görülebildiği kadanyla, Cumhuriyet hükümetleri, bu dönemde toplum içindeki iktisadi ilişkileri değiştirmeyi amaçlamıyorlardı. Devlet seçkinleri ile yerel seçkinler arasında karşılıklı ödünlere dayalı bir uzlaşma oluşmuştu. Yerel seçkinlerin toplumsal konumlarına, ve iktisadi çıkarlarını gerçekleştirmelerine ilişilmiyordu. Bunun karşılığı olarak da, yerel seçkinler devlet seçkinlerini politik alanda destekliyorlar ve kültür alanında yapılan devrimlere muhalefet etmiyorlardı. Zımni bir anlaşmayı yansıtan bu uzlaşmanın pek istikrarlı olduğu söylenemez. Nitekim, 1930'da Serbest Fırka'nın doğuşu, ülkenin iktisaden daha müreffeh ve piyasa ekonomisi ile daha fazla bütünleşmiş kesiminde büyük bir heyecanla karşılanmıştır. Bu olaydan bir sonuç çıkarmak gerekirse, iktisadi gelişmenin ilerlemesinin politik rekabete açılma isteklerini yoğunlaştıracağı söylenebilir.

Tarım ürünleri ve hammadde dışsatımıyla dışalım gereksinmelerini karşılayan Türk ekonomisi, Büyük iktisadi Buhrandan olumsuz yönde etkilenmiştir. Ulusal ekonomide görülen zayıflamayı gidermek, özel kesimin gerçekleştirmekte başarılı olmadığı sanayileşme atılımını başlatmak amacıyla devletçilik doktrini geliştirildi. 1933-1937 yılları arasında Birinci Beş Yıllık Sınai Kalkınma planı uygulandıysa da, kendi kendini besleyen bir sanayileşme süreci başlatılamadı, Ülke içinde kurulan fabrikalann yöneticileri, kâr dürtüleriyle hareket eden girişimci bir seçkin grubunun temsilcileri olmaktan çok, sorun yaratmadan bazı iç piyasa gereksinmelerine cevap veren bürokrat-yöneticiler görünümündeydiler. Diğer bir deyişle, iktisadi devlet teşekküllerini yönetenler, bürokrat seçkinlerine rakip olacak bir karşı elit oluşturmadılar, bürokratik seçkinlerin iktisadi alandaki uzantıları olarak hizmet verdiler.

İkinci Dünya Savaşı'nın patlaması ülke içinde de önemli değişmelerin başlangıcı oldu. Savaş, politik önemi de olan üç iktisadi sonuç ortaya çıkardı. İlkin, Türk dışsatım ürünlerine olan istem arttı ve bu alanda faaliyet gösterenlerin elinde önemli tutarda servet birikmeye başladı. Sınırlı dışalım yapılabileceği için, bu servet dıştan getirtilen malların tüketimine harcanamadı. Halbuki, savaş öncesi dönemlerde, bu kaynaklar, dışardan gelen tüketim mallanna aynlıyordu. Sınırlı olarak gerçekleştirilebilen dışalım da, yüksek bir getiri sağlıyor, servet birikimini arttırıyordu.

İkinci olarak, yığınlar giderek yoğunlaşan iktisadi güçlüklerle karşılaşıyorlardı. Gazyağı, şeker, bez gibi önemli yiyecek ve tüketim maddelerinin kıtlığı çekiliyordu. Bu tür maddelerin dağıtımında memurlara öncelik tanınması, yığınlarda beliren hoşnutsuzluğu yoğunlaştınyordu. Kıtlıklarla birlikte, fiyatlar yükselmiş, aralarında memurların da bulunduğu dar ve sabit gelirliler, iktisadi sıkıntılarla karşı karşıya kalmışlardı.

Üçüncü olarak, savaş seferberlik ilanını gerektirmiş, bu ise hükümeti toplumdan daha fazla kaynağı kamu kullanımına aktarmaya zorlamıştı. Tahıl, üreticiden düşük fiyatlarla alınıyor ve savaşa girilirse kullanılmak

üzere depo ediliyordu. Depolama olanaklan sınırlı, olduğundan, köylü yiyecek bulmakta güçlük çekerken, ürün depolarda çürüyordu. Buna benzer bir biçimde, hazinenin artan gereksinmelerini karşılamak üzere, vergi toplama çabaları yoğunlaşıyordu.

Köylünün ve sabit gelirlilerin sıkıntıları ile kentli tüccarla tarımda aracılık yapan yerel seçkinlerin refahı tam bir çelişki oluşturuyordu. 1942 yılında, hükümet, gelir gereksinmesini özel ellerde biriken serveti kamuya aktararak karşılamak amacıyla, Varlık Vergisini yasalaştırdı. Verginin kısa bir süre uygulanmasına ve yükünün daha çok gayrimüslim kentli tüccara yansımasına karşın, bu olay devlet seçkinleriyle yerel seçkinlerin yukarda değindiğimiz zımni anlaşmasını bozdu. Kendi denetimlerinde olmayan modernleştirici-bürokrat bir seçkin kadrosunun, yerel seçkinlerin varlığını ve refahını nasıl tehlikeye sokabileceği açıkça görülmüştü. Adeta yerel seçkinlerin kuşkularını doğrulamak istercesine, Cumhuriyet Halk Partisi, 1945'de bir toprak reformunu gündeme getirdi. Böyle bir reform, şüphesiz yerel seçkinlerin iktisadi, sosyal ve politik gücünü kıran sonuçlar doğuracaktı.

Bu bakımdan Cumhuriyet Halk Partisi'nin ileri gelen dört milletvekilinin 1945 yılında bir muhalefet partisi kurma ve tek partinin iktidarını sona erdirme çabalarına girişmesi bir rastlantı olarak değerlendirilmemek gerekir. Dört milletvekilinden biri özel bir banka olan İş Bankası'nın kurucusu, bir diğeri ise 1930'da Serbest Fırka hareketine katılmasıyla dikkatleri üzerine toplamış Aydınlı bir büyük toprak sahibiydi.

BİRİNCİ DEMOKRASİ DENEMESİ

Demokrat Parti gerek yerel seçkinler gerek yığınlar nezdinde olumlu karşılanmıştı. Özellikle, ülkenin iktisaden gelişmiş kesimlerinde ilgi ve destek görüyordu. Henüz örgütlenme aşamasında olmasına rağmen 1946 seçimlerine katılmış, az sayıda milletvekilini Meclis'e sokmayı başarmıştı. 1946-1950 yılları arasında parti gelişti, örgütünü sağlamlaştırdı, ve politik rekabetin herkes için eşit koşullarla cereyan etmesini sağlayacak yasal değişiklikleri gerçekleştirme çabasına girişti (Seçim sonuçlan için bkz. Özbudun, 1976; DP'nin tarihçesi için, bkz. Eroğul, 1971).

1950 seçimlerin Demokrat Parti'nin üstün bir çoğunluk elde etmesiyle, Türkiye'de rekabetçi sistem tam bir işlerlik kazanıyordu. Cumhuriyet döneminde ilk defa iktidar seçimler sonucunda ve barışçıl bir yöntemle değişmiş oluyordu. Buna karşılık, politik rekabetin nasıl yürütüleceğine, muhalefet iktidar ilişkilerinin nasıl düzenleneceğine, muhalefete karşı iktidarın nasıl davranacağına ilişkin ortak anlayışlar ve davranış kuralları gelişmemişti. Bu açıdan, Demokrat Parti dönemi hem seçkinlerin hem yığınların politik rekabet sisteminin işlemesini tanıdığı, deneyimler edindiği bir dönem olmuştur.

Demokrasiyi öğrenmenin yolu demokrasiye sahip olmaktır denilir. Bu sözlerde sosyolojik bir doğ.u saklıdır. işleyen bir politik rekabetçi sistemin ve onunla uyum gösteren bir politik kültürün gelişmesinin tek yolu, böyle

bir sistemin altında edinilen deneyimlerden geçmektedir. politik demokrasiyi destekleyen politik kültür, politik rekabete olanak veren bir ortamda oluşur. Bununla birlikte, politik rekabetçi bir sisteme geçilmeden önce var olan kültür öğeleri, rekabetin başlamasından sonra oluşan kültürün içeriğini etkilerler, biçimlendirirler.

1950 seçimleri, topluma, iktidarın seçmenlerin oylarıyla değiştirilebileceğini göstermiştir. Bu deneyim, Türk toplumunda politika olgusunun nasıl algılandığını derinden etkilemiştir. Ulusal ve yerel düzeylerdeki seçkinler, iktidarın elde edilmesi ve elde tutulmasının oylann çoğunluğunu kazanmaya bağlı olduğunu görmüşlerdir. Bundan öteye, çoğunluk desteğinin kendiliğinden şu veya bu partiye yönelmediği, seçmenlerin olumlu karşıladığı faaliyetin gerçekleştirilmesi ve politikarın izlenmesiyle bağlantılı olduğu da anlaşılmıştır. Seçmenler de, iktidarın ve politik partilerin, oy desteğine bağımlı olduğunu kavramışlardır. Böylece biçimlenen bir anlayış çerçevesinin sonucu olarak, sonradan yaşanan demokrasi deneylerinin başarısızlıkla sonuçlanmasına rağmen, bunalımdan çıkış yolu olarak aksamalara yol açtığı düşünülen yasal çerçevenin değiştirilmesi ve yeniden rekabetçi sisteme dönüşten başka yol düşünülememiştir.

Tek parti döneminde Cumhuriyet Halk Partisi, politikai, modernleşmeci seçkinlerin saptadığı toplumsal hedeflerin gerçekleştirilmesi için bir araç olarak görmekteydi. politik rekabete geçilmesiyle, "rasyonel", diye nitelendirebileceğimiz bu politika anlayışından, "pragmatik" bir anlayışa geçiş başlamıştır (Baykal, 1969). Hatırlanabileceği gibi "pragmatik" politika anlayışı, farklı toplumsal gruplann isteklerini bağdaştırmaya, onlara cevap vermeye dönük bir yaklaşımı ifade etmektedir.

Yavaş gerçekleşen politika anlayışı değişikliği karşısında, tek parti döneminin politik kültür mirası, yönetimin davranışlannı etkilemeye devam etmiştir. Bu mirasın başlıca öğeleri nelerdi? İlkin politik iktidar sahiplerinin, bu gücü kısıtlamalara bağlı olmaksızın kullanabileceği düşünülüyordu. Örneğin, Demokrat Parti, muhalefetin yıkıcı faaliyetini incelemek üzere yalnız kendi milletvekillerinden oluşan bir Tahkikat Komisyonu kurmuş ve bu komisyonu, olağan parlamento komisyonlannın sahip olmadığı yetkilerle donatmıştır. Yasalara uygunluğu çok tartışmalı olan bu eylem, daha da önemli olarak, rekabetçi bir sistemin işlerliği için gerekli olan temel bir anlayışı da ihlal ediyordu.

İktidann sınırsız kullanılabileceği anlayışının bir türevi de, politik muhalefetin faaliyetini ancak iktidann izin verdiği ölçüde ve sınırlar içinde yürütebileceğidir. Örneğin, 1957 seçimleri öncesinde, dönemin muhalefet partileri aralannda bir anlaşmaya vararak, bir seçim bölgesinde durumu en güçlü görülen muhalefet partisinin seçime girmesini, diğerlerinin onu desteklemesini öngörmüşlerdi. Demokrat Parti, dönemin yasalanna aykın olmamasına karşın bu güç birliğini yasaklamıştır. Aynı şekilde, muhalefetin lideri İsmet İnönü'nün nereye gidebileceği, nerede konuşabileceği de kısıtlanmak istenmiştir.

Söz konusu anlayışın ikinci bir türevi, devlet olanaklannın iktidar partisinin kullanımına bütünüyle açık olduğudur. Hükümet, tasarrufundaki olanaklan Demokrat Parti'nin kullanımına açmıştır. yargıçların bile, poli-

tik liderlerin tercihlerine uygun davranması beklenmiş, böyle davranmayanlar istemedikleri yer ve görevlere atanmışlardır.

Tek-parti döneminden devralınan ikinci tutum, parti içi muhalefete karşı hoşgörüsüz ve tahammülsüz davranmaktı. Bu bakımdan Demokrat Parti ile Cumhuriyet Halk Partisi birbirini andırmaktaydılar. Hatta, Demokrat Parti'nin doğuşunun Cumhuriyet Halk Partisi'nin parti içi muhalefete katı davranmasıyla da ilgili olduğu ya da bu tutumun yeni bir partinin kuruluşunu hızlandırdığı düşünülebilir. Demokrat Parti içinde "İspat hakkı"nı savunan bir grup milletvekiline karşı parti yönetiminin takındığı sert tutum da Hürriyet Partisi'nin kurulmasıyla sonuçlanmıştır.

Tek parti döneminde yerleşmiş politik tutumlann tüm politik seçkinlerce paylaşıldığını söyleyebiliriz. Ancak, iktidarda bulunması dolayısıyla, ilk demokrasi deneyinde, politik gücün sınırsız kullanımına ve oy desteği zayıfladıkça otoriterleşmeye yönelen Demokrat Parti olmuştur. iktidar partisinin rekabetin kurallarını ihlal edici eylemleri, muhalefet partilerinin de sert tutumlar benimsemelerini uyarmış, bir ihtimal, silahlı kuvvetlerin müdahalesine olumlu gözle bakmalanna dahi yol açmıştır.

İktidar-muhalefet ilişkilerini, üçüncü bir kültür öğesi de olumsuz yönde etkilemiştir. Cumhuriyetin kuruluş döneminde izlenen sistemi yerleştirme stratejisinin sonucunda, öğrenim görmüş kadrolar arasında –ki, bunlar çoğunlukla asker ve sivil bürokratlar ve politika kadrolarından oluşuyordu– ortak anlayışlar ve bakış açıları gelişmişti. Demokrat Parti iktidara gelince, bürokrasiyi Cumhuriyet Halk Partisi sempatizanı olarak gördüğü için ona kuşkuyla baktı. Buna karşılık, pragmatik bir politika anlayışına daha yatkın olan, sosyal ve dinsel muhafazakârlığa daha fazla sempatiyle baktığı düşünülen Demokrat Parti, bürokrasi nezdinde Cumhuriyetin modernleşmeci ideolojisini tehlikeye düşürebilecek bir hareket olarak algılanıyordu. Bürokrasi, kendi görevini Cumhuriyet'in temel değerlerini korumak biçiminde görüyordu. Yeni politik seçkinlerin (yani Demokrat Parti kadrolarının), eski politik seçkinlerle (CHP, askeri ve sivil bürokrasi) içine düştüğü uyumsuzluk, sistem düzeyinde bir soruna dönüşmek eğilimi gösteriyordu. Sistem düzeyindeki sorunların çözülmesinde ise politik demokrasi pek başarılı olamamaktadır.

Seçmenlerin zihnine, oy kullanmak ile vatandaşların isteklerine duyarlı yönetimin ilişkili olduğu düşüncesi yerleşmiş görünüyordu. Bu anlayış, zaman zaman vatandaşların iktidardan abartmalı bekleyişler içine girmesine neden oluyor, verilen oyların hemen ve somut karşılık görmesi isteniyordu. Seçmenlerin politikae bakışları pragmatikti, hizmet bekliyorlardı. 1957 seçimleri, seçmenin herhangi bir partiye koşulsuz bağlanmadığını, başarı grafiği düşen bir partiden oyunu geri çekerek, başka bir partiye verebileceğini göstermiştir. Bu seçimlerde Demokrat Parti, önemli oy kaybına uğramış, muhalefet partilerinin toplam oyu ise yüzde 52'ye ulaşmıştı.

1957 seçimlerinden sonra seçmenler arasındaki kutuplaşma eğiliminde bir artış görülmüş, politik dünyayı "bizonlar" ikiliği içinde görme eğilimleri yaygınlaşmıştır. Bu gelişme iki nedenle açıklanabilir. İlkin, kırsal bölgelerde parti tercihleri bazen zaten var olan geleneksel ayrışmalarla üst üste gelmiş-

tir. Böyle durumlarda, iktidar partisi yandaşlan devlet kurumlannın ve yerel bürokrasinin desteğini kendi lehlerine harekete geçirebiliyorlardı. Bu ise partililerin yerel düzeydeki ilişkilerindeki gerilimleri yoğunlaştınyordu.

İkinci olarak, kutuplaşma, partilerin yandaşlannı kendilerine bağlı tutmak için başvurdukları bir stratejiydi. Biraz sonra, politik kutuplaşmanın parti liderleri, milletvekilleri ve parti militanları arasında sıradan seçmenlere kıyasla daha yaygın olduğu kanıtlanmaya çalışılacaktır. Aynca, kutuplaşmanın, kültür öğelerinin bir sonucu olmayıp, parti liderlerinin yandaşlannı bir arada tutup oy kaybetmemek için bilinçli olarak başvurduklan bir yöntem olduğu savunulacaktır.

1950'li yılların sonuna gelindiğinde, iktidann seçim sonucu belirlenebileceği, Türk politik geleneğine köklüce yerleşmişti. Bu nedenle, 1960-61 askeri müdahalesinin birinci amacı politik demokrasiye işlerlik kazandırabilecek yeni bir yasal çerçevenin kurulması olmuştur. Bu amacın, salt müdahaleyi meşrulaştırmak için ortaya atılmadığı, Millî Birlik Komitesi'nin askeri yönetimi kurumsallaştırmak isteyen üyelerini arasından uzaklaştırmasından da anlaşılmaktadır. Nitekim, bir buçuk yıl içinde iktidar seçimle göreve gelen politik kadrolara yeniden verilmiştir.

İlk askeri müdahaleyi izleyen yirmi yıl süresince Türkiye'de demokrasi kurumlan gelişme göstermiş, politik kültürün içeriği demokratik bir politik yapıyla daha fazla uyum içine girmiştir. Bu dönem içinde düşünce özgürlüğünün sınırlan genişlemiş, yapılabilecek politik tercihler çoğalmıştır. politik katılmayı uyaran gönüllü kuruluşlar yaygınlaşmış, çıkarlann birleşmesi ve ifadesi kolaylaşmıştır. İşçi sendikalan, sanayi dünyasının vazgeçilmez öğeleri olarak toplumda yerlerini almışlardır. Türkiye, banşçıl yöntemlerle demokrasiye geçmeyi başaran örnek bir ülke olarak görülmeye başlanmıştır. Türk vatandaşlan demokratik bir sisteme sahip olmaktan övünç duymuştur. Vatandaşlann inanç, değer yargılan, tutum ve duygulannın da işleyen bir rekabetçi politik sistemle uyum içinde olduğu, aşağıda görülecektir.

Bundan sonraki bölümde, politik demokrasinin varlığı ve sürekliliği açısından özel önem taşıyan bazı kültür öğeleri incelenecektir. Eğer bu öğelerin demokrasiye uygun olduğu saptanabilirse (Bkz. Kalaycıoğlu ve Turan, 1978; Turan, 1980 a), o zaman, politik kültürün yatkın olmamasına rağmen, neden Türk demokrasisinin dönem dönem başansızlığa uğradığı araştınlacaktır.

TÜRK SİYASAL KÜLTÜRÜNÜN DEMOKRATİK BOYUTU

politik kültürün hangi öğeleri politik demokrasinin işlerliği ile ilişkilidir? Bu sorunun yanıtlanabilmesi için, demokratik bir sistemin başlıca niteliklerinin saptanması gereklidir. Çoğu demokrasi tanımı, bireylerin ve onlann oluşturduğu gruplann, toplum adına herkesçe uyulması zorunlu kararlar alan kurumları ele geçirmek için yarışmalarını vurgulamaktadır (Turan, 1980 a: 80). Bu yarışmanın hakemi seçmendir. Seçmen belirli aralıklarla kimin kamu adına karar alma ve uygulamaya yetkili görevlere getirileceğini belirlemektedir.

Kamu görevine geleceklerin bir yarışma sonucu belirlenmesi, aynı göreve gelmek isteyen en az iki aktörün var olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu aktörler bireyler de olabilir, ancak toplumsal düzeyde bunlar genellikle politik partilerdir. Öyle ise, demokratik politik kültürün önemli bir öğesi, rekabetçi bir parti sistemine yönelen destek olmak gerekir.

Seçmenlerin kamu görevlilerini seçmeleri ve bu faaliyetin belirli aralıklarla gerçekleştirilmesi zorunluluğu, iki hususu kavramaktadır. İlkin, bir toplumu yönetmek hakkına doğal olarak sahip olan kişi ya da topluluk yoktur. Yöneticiyi yönetilenler belirler. Bununla bağlantılı ikinci bir husus herhangi, bir anda yönetim kadrolarını dolduranların, bu görevlere gelecekteki seçimlerde gelmek isteyeceklere engel olmamalarıdır. Bu gözlemlerin ışığında, demokratik bir politik kültürde halk tarafından yönetim ilkesinin, halk için yönetime üstün tutulması gerekir. Aynı şekilde, toplumun seçimle göreve gelmeyen bir seçkinler topluluğu tarafından yönetilmesi ilkesi, demokratik bir politik kültürde, muhalefetin varlığının desteklenmesi, çoğunlukta olmayanlara düşüncelerini özgürce açıklama ve çoğunluğu elde etme olanağının tanınmasını sağlama eğiliminin yaygın olması beklenir.

Çok Partili Sistemin Desteklenmesi

Biri öğrenciler, diğeri, köylüler üzerinde yapılmış, kapsamı sınırlı iki araştırma, bu gruplar arasında çok partili sistemin yaygın kabul gördüğünü göstermektedir. (Ozankaya, 1966:53 ve Ozankaya, 1971:166). 1974 yılında ülke nüfusunu temsil kabiliyeti olan örneğe uygulanan bir araştırmada da, seçmenlerin çok partili sisteme ilişkin tutumları incelenmiştir. Tablo III'ten görülebileceği gibi, seçmenlerin yüzde 62'si, yerel seçkinlerin yüzde 91'i, çok partili sisteme yönelen desteği ölçmek için kullanılan

TABLO III

ÇOK PARTİLİ SİSTEME YÖNELEN DESTEK

A. Sisteme Yönelen Destek* (YÜZDELER)

Puan	Seçmenler	Yerel Seçkinler	Tüm Denekler
0	6	1	5
1	12	1	11
2	19	6	18
3	62	91	65

* Destek üç soruya verilen olumlu yanıtların toplanmasıyla elde edilmiştir. Sorular şunlardır.
1) Size göre, bir memlekette uyuşma olsun diye tek bir partinin bulunması mı yoksa fikirler serbestçe temsil edilsin diye birkaç partinin bulunması mı daha iyidir
2) Bazı kimseler siyasî partiler önemlidir derken, bazıları da siyasî partilere ihtiyaç yoktur diyorlar. Sizce partiler önemli midir, yoksa bunlara ihtiyaç yok mudur?
3) Bildiğiniz gibi hükümetle görev almayan veya iktidarda olmayan partilere muhalefet partilerinin bulunmasının bir manası var mıdır?

B. Sisteme Yönelen Destek ve Sosyo-Ekonomik Nitelikler*

Nitelikler	Seçmenler	Yerel Seçkinler	Tüm Denekler
Yaş	YOK	İlişkisiz	İlişkisiz
Cinsiyet	0.26	İlişkisiz	0.26
Eğitim Düzeyi	0.18	İlişkisiz	0.19
Yerleşme Birimi	İlişkisiz	İlişkisiz	İlişkisiz
Meslek Saygınlığı	0.17	İlişkisiz	0.19
Sosyo-Ekonomik Durum	0.11	İlişkisiz	0.14

* İlişkilerde. Tau c İstatistiği kullanılmıştır. Meslek saygınlığını ölçmek için Hollingshead Meslekten Sıralama Endeksi kullanılmıştır.

üç sorunun hepsine olumlu cevap vermişlerdir. Seçmenler arasında çok partili sistemi biçimlendiren en önemli değişkenin cinsiyet olduğu anlaşılmaktadır. Erkekler, kadınlara kıyasla çok partili sistemi daha olumlu karşılamaktadırlar. Her iki cins için eğitim düzeyi, sosyo-ekonomik durum ve mesleki saygınlık yükseldikçe, çok partili sistemi destekleme eğilimi artmaktadır, Ancak, bir arada değişmeyi gösteren istatistiklerin (Tau c) fazla yüksek olmaması, desteğin toplumun her kesiminde yaygın olduğunu göstermektedir.

Muhalefetin ve Azınlıkta Olanların Haklarının Desteklenmesi

İzlenimlere dayanan görüşler, muhalefet kavramının Türk vatandaşlarını huzursuz kıldığını ileri sürmüşlerdir. Örneğin, Şerif Mardin, Osmanlı İmparatorluğu'nda muhalefet diye bir şeyin olmadığına değinerek, Türk politik kültüründe "toplumun bölünmesi" endişesinin egemen olduğuna işaret etmektedir. Sonuç olarak Mardin, "Türk politik kültüründe muhalefet kavramını pek hoş görmeyen derin bir boyut bulunmaktadır", demektedir (Mardin, 1966: 379-380). Mardin, önerdiği açıklamanın, çok partili yaşama geçişi açıklamakta yetersiz kaldığını sezdiğinden, köylü gözünde Demokrat Parti'nin bir muhalefet partisi olarak görülmediğini, "ideal yönetimin yeniden doğuşu", olarak algılandığını ileri sürmektedir (ibid.: 384). Her ne kadar, 1946-1950 döneminde köylünün Demokrat Parti'yi idealleştirdiği düşünülebilirse de, Mardin'in savı, politik rekabetin Türk politik sisteminin otuz yılı aşkın bir süredir belirgin bir niteliği olmasını ve bunun muhalefeti de kapsamını açıklayamamaktadır.

Frey, Türkiye'de politik muhalefete karşı hoşgörüsüz davranılmasını Türk politik seçkinlerinin dünyayı "biz ve onlar" biçiminde ifade edilecek grup kategorileriyle görmesine bağlamaktadır. Frey'e göre, "Bu eğilim, açık ve meşru politik rekabet oluşturma çabalarının sürekli olarak yozlaşması, ve kuralsız bir politik savaşa dönüşmesiyle sonuçlanmaktadır" (Frey, 1975: 65).

Türk seçmenlerinin muhalefet partilerine karşı tutumlarının incelenmesinden, çoğunluğun, bu kuruluşların rolünü olumlu değerlendirdiği an-

laşılmaktadır. Tablo IV, Türk seçmeninin muhalefet partilerine ilişkin tutumlarını göstermektedir. Tahmin edilebileceği gibi yerel seçkinler, seçmenlere kıyasla, muhalefet partilerinin demokrasi sürecine katkılarını daha iyi değerlendirebilmektedirler. İstikrarlı demokrasilerde seçmenlerin muhalefet partilerine ilişkin tutumlarını aynı biçimde ölçen veriler elimizde bulunmadığından, Türkiye'deki durumu karşılaştırmalı olarak değerlendirmek güçleşmektedir. Burada kullanılan ve Kore'yi de kapsayan verilere ek olarak, Amerika Birleşik Devletleri ve Hindistan'da toplanan verileri kullanan bir çalışma, Türk yerel seçkinlerinin gerek çok-parti sistemini, gerek muhalefet partilerini Hintli, Koreli ve Amerikalı seçkinlere kıyasla daha fazla benimsediğini ortaya koymuştur. Seçmenler incelendiğinde,Hintli seçmenlerin çok partili sistemi Türk seçmenine göre daha az benimsedikleri, Amerikalı seçmenlerin ise, politik muhalefete daha olumlu gözle baktıkları görülmüştür (Kalaycıoğlu, 1981: 11-12).

TABLO IV

MUHALEFETE İLİŞKİN TUTUMLAR

A. Muhalefet Partilerine Yönelen Destek* (Yüzdeler)

Puan	Seçmenler	Yerel Seçkinler	Tüm Denekler
0	19	2	17
1	3	1	3
2	6	2	6
3	9	7	9
4	18	13	18
5	21	23	21
6	17	28	17
7	8	23	8

B. Muhalefet Partilerine Yönelen Destek ve Sosyo-Ekonomik Nitelikler (Tau C)

Nitelikler	Seçmenler	Yerel Seçkinler	Tüm Denekler
Yaş	İlişkisiz	İlişkisiz	İlişkisiz
Cinsiyet	0.43	İlişkisiz	0.43
Eğitim Düzeyi	0.29	İlişkisiz	0.30
Yerleşme Birimi	0.10	0.19	İlişkisiz
Meslek Saygınlığı	0.27	0.16	0.30
Sosyo-Ekonomik Durum	0.16	0.15	0.20

* Puanlar, muhalefet partilerine ilişkin tutumları ölçen yedi soruya verilen olumlu cevapların toplanmasıyla elde edilmiştir.

Azınlıkta olanların görüşlerinin hoşgörüyle karşılanmasına ilişkin tutumlara bakıldığı zaman, düşünceleri çoğunluğun düşüncelerinden ayrı olanların da, düşündüklerini söyleyebileceği fikri yaygın destek görmek-

tedir. Buna karşılık, çoğunluk tercihinin belirmesinden sonra yapılacak eleştiriler söz konusu olduğunda, hoşgörü azalmaktadır (Tablo V).

TABLO V

AZINLIKTA KALAN GÖRÜŞLERE HOŞGÖRÜ (Yüzdeler)

A. "İnsanların çoğunluğun fikrine karşı olan fikirlerini söylemelerine izin verilmemelidir".

Yanıt	Seçmenler	Yerel Seçkinler	Tüm Denekler
Tamamen Katılırım	38	9	17
Katılırım	11	3	10
Katılmam	17	13	16
Tamamen Karşı Fikirdeyim	55	76	55

B."Çoğunluk bir şeyi yapmaya karar vermişse, geri kalanlar onları tenkit etmemelidir."

Yanıt	Seçmenler	Yerel Seçkinler	Tüm Denekler
Tamamen Katılırım	38	25	36
Katılırım	16	5	15
Katılmam	15	12	15
Tamamen Karşı Fikirdeyim	31	38	34

Seçmenlerin çoğunluğu çok partili sistemi ve politik partilerin varlığını yararlı görmektedir. Tablo VI'da sunulan verilerden, politik liderlerin ve si-

TABLO VI

SİYASAL ANLAŞMAZLIKLARIN ONAYLANMASI

A. "Size göre partilerin her zaman anlaşması mı daha iyi olurdu, yoksa arada sırada anlaşmazlık olması mı?"

Yanıt	Seçmenler	Yerel Seçkinler	Tüm Denekler
Her zaman anlaşmalı	66	33	62
Anlaşmazlık zararsız	34	67	38

B. Politikacılar sık sık anlaşmazlığa düşüyorlar. Her zaman anlaşmaları mı daha iyi olurdu, yoksa bazen anlaşmamalarının bir zararı yok mudur?

Yanıt	Seçmenler	Yerel Seçkinler	Tüm Denekler
Her zaman anlaşmalı	64	27	59
Anlaşmazlık zararsız	36	73	41

yasal partilerin aralannda anlaşmalarının seçmen tarafından tercih edildiği anlaşılmaktadır. Yerel seçkinler düzeyinde, gerek partilerin, gerek politik liderlerin aralarında anlaşamamalan olağan karşılanmaktadır. Ancak, buraya metodolojik bir not da eklemek gerekmektedir. Kullanılan verilerin toplandığı alan araştırması yapılırken, Kıbrıs Barış Harekâtı gerçekleştirilmiştir. Böyle bir ortamda seçmenlerin partiler arası ve liderler arası uyumu özellikle vurgulamış olduklarını tahmin etmek zor değildir. Soyut düşünme konusunda daha becerikli olduklannı düşünebileceğimiz yerel seçkinler ise savaş ortamından daha az etkilenmiş gözükmektedirler.

Seçkinler Yönetimi – Halk Yönetimi

Türk politik kültürünün güçlü gözlemcilerinden Fred Frey, şöyle demektedir:

> *"Türk politik yaşamının süregelen ve güncelliğini koruyan başlıca sorunlarından biri seçkinciliktir. Bu deyimden, ayrıcalıklı bir azınlığın topluma egemen olma ve seçkin olmayanların kültürel veya entelektüel yetersizliğini öne sürerek, bilinçli veya bilincinde olmadan, egemenliğini isteme ve meşru görme eğilimini kastediyorum" (Frey, 1975:43).*

Türk politik kültüründe seçkinci bir boyut bulunmasının tarihi kökenlerini saptamak güç değildir. Osmanlı imparatorluğu "bürokrasiyle yönetilen bir imparatorluktu" (Bak. Eisenstadt, 1963:11 ve passim). Farklı öğelerden oluşan imparatorluk ahalisi, merkezce yetiştirilmiş ve denetlenen bir bürokrasi tarafından yönetilmekteydi. Cumhuriyetin kurucusu olan kadrolar da, Osmanlı yönetim geleneği çerçevesinde yetiştirilmişlerdi. Çok partili yaşama geçildiği zaman, şimdi modernleşme misyonunu üstlenmiş bu bürokratların, kısa sürede tutumlarını politik demokrasinin işlemesine uygun düşecek biçimde değiştirmeleri beklenemezdi.

Politik seçkinciliğin Türk politik kültüründeki yerinin belirlenmesi kolay olmamaktadır. Kentli, eğitim düzeyi yüksek seçkinler arasında seçkinci tutumların yaygın olması beklenebilirse de, bu tür seçkinlerin türdeş bir topluluk oluşturduğunu söylemek güçtür. Aralarında bürokratlardan başka serbest meslek sahipleri, işletmelerde yönetici ve memur olarak çalışanlar, ticaretle uğraşanlar da yer almaktadır. Kaldı ki, politik rekabete geçiş de, seçkinler arasındaki uzlaşmazlıklar sonucu mümkün olmuştur. Buna karşılık, yığınların seçkinler yönetimini olağan karşıladıkları, böyle bir ilişkinin yandaşı olduklan peşinen ileri sürülemez. Örneğin, toplumun tarihi birikiminin, yığınlann seçkin yönetimine yatkınlık kazanmasına yol açtığı düşünülebilir. Fakat, çok partili yaşama geçişin yığınlann seçkin yönetimini benimsememelerinin bir ürünü olduğu da söylenebilir.

Toplumun çeşitli kesimlerinin politik seçkinciliğe ilişkin tutumları, farklı zamanlarda yapılmış araştırmalarda incelenmiştir. 1960 öncesinde bürokrat yetiştiren politik Bilgiler Fakültesi öğrencileri üzerinde yapılan bir

araştırmada, "halk için yönetimi" tercih edenlerin oranı yüzde 47 olarak bulunmuştur ki, bu Gillespie ve Allport'un başka ülkelerde saptadıklan oranların daha altındadır (Hyman, Payaslıoğlu ve Frey, 1958:288). Diğer bir araştırmada Frey, Türk ortaöğrenim öğrencilerinin, halkın yönetime katılmasını yüzde 78 oranında, iyi yönetilmeye tercih ettiklerini bulmuştur. Aynı deneklerin yüzde 88'i, ulusal seçimlerde oy kullanmanın bir vatandaşlık görevi olduğunu vurgulamıştır (Frey, 1864: 225).

Üniversite öğrencileri ve öğrenci önderlerinin tutumlannı araştıran Ozankaya, önderlerin "halk için yönetimi" sıradan öğrenciye kıyasla daha sık tercih ettiklerini saptamıştır. Nitekim, "halk için yönetimi" tercih eden öğrencilerin yüzdesi 38 iken, önderler arasında bu rakam yüzde 47'ye yükselmektedir. "Halk tarafından yönetimin" tercih oranlan ise, öğrenciler ve öğrenci önderleri için sırasıyla yüzde 55 ve yüzde 46'dır.

Sözü edilen araştırmanın ilginç bir diğer bulgusu da herkesin eşit oy hakkına sahip olmasının, üniversite öğrencileri ve öğrenci önderlerinin çoğunluğu tarafından benimsenmemiş olduğudur. Eşit oy ilkesini benimseyen öğrenci ve öğrenci önderi oranlan sırasıyla yüzde 38 ve yüzde 39 iken, buna karşı olanların oranı yüzde 52 ve yüzde 47'dir. Türk köyünde politik kültürü inceleyen diğer araştırmasında ise, Ozankaya, köylülerin eşit oy ilkesini yaygın biçimde benimsediklerini gözlemiştir (Ozankaya, 1971: 168-169).

1985 seçimleri öncesinde iki ildeki kanaat önderlerinin tutumlarını inceleyen Abadan "halk tarafından yönetim" ilkesinin önderlerin yüzde 70'i tarafından benimsendiğini, "halk için yönetim" düşüncesinin ise deneklerin yüzde 27'si tarafından tercih edildiğini saptamıştır. Buna karşılık eğitim düzeyi yüksek olanların oyunun daha ağırlıklı olması gerektiğini savunan bir öneriye katılma oranı yüzde 46'yı bulmuş, herkesin oyunun eşit olduğunu düşünenler yüzde 54'ü aşmamışlardır (Abadan, 1966: 291-292).

1974 yılında bu yazar tarafından yürütülen araştırmada da seçkinciliğe ilişkin tutumlar ölçülmüştür. Uygulanan ankette, deneklere "Toplum halkın seçtikleri yerine birkaç aydın ve tecrübeli lider tarafından daha iyi yönetilir", önerisine katılıp katılmadıkları sorulmuştur. Seçmenlerin yüzde 35'i ve yerel seçkinlerin yüzde 14'ü öneriye katılmışlar, sırasıyla yüzde 64'ü ve yüzde 86'sı ise katılmadıklarını ifade etmişlerdir.

Ozankaya ve Abadan'ın saptadıkları eğilimlerin ulusal düzeyde yaygınlık derecesini saptamak için, seçkinciliğe ilişkin tutumlarını cinsiyet, eğitim düzeyi, yerleşme biriminin büyüklüğü, sosyo-ekonomik durum ve meslek saygınlığı ile ilişkisi araştırılmıştır. Tablo VII, öğrenciler ve kanaat önderleri arasında gözlenen eğilimlerin, toplumda yaygın olmadığını göstermektedir. Eğitim düzeyinin, sosyo-ekonomik durumun ve meslek saygınlığının yükselmesiyle birlikte seçkinler yönetimini olumlu değerlendirme eğilimi hafifçe azalmaktadır. Erkeklerin seçkinler yönetimine daha az yandaş olduklan da anlaşılmaktadır.

Birkaç araştırmanın sonuçlarını birlikte değerlendirirken, bunların farklı tarihlerde yapıldığını, belki de bu süre içinde tutumların hızla değiştiğini hatırlamakta yarar vardır. 1974 araştırması, politik seçkinliği destekleyen tutumların toplumda zayıflamış olduğunu göstermektedir.

Modernleşmeci yönelişi dolayısıyla seçkinci tutumları temsil eden Cumhuriyet Halk Partisi; 1960'lı yılların sonundan başlayarak bu tutumundan uzaklaşmış, eşitlikçiliğe daha yatkın olan pragmatik bir politika anlayışına yönelmiştir. İsmet İnönü'nün parti başkanlığından uzaklaşması, partinin politik seçkincilikten yığınlara dayalı politikae geçişini simgeleyen önemli bir gelişmedir. Bu değişme, eğitim düzeyi yüksek kentli unsurlara da, iktidara geçmenin temel koşulunun yığınların desteğini sağlamak olduğunu iletmiş olabilir. Partinin bu değişiklikten sonra oy desteğinin artmış olmasının da, yığınların politik olgunluğuna duyulan güveni pekiştirmiş olması olasıdır.

Politik seçkincilik eğilimlerinin zayıflamasının bir nedeni de seçkinler arası farklılaşmanın artmış olmasıdır. Seçkinlerin çeşitlenmesi sonucu, onların iç tutarlılığı yüksek özel bir katman oluşturduğu düşüncesi aşınmaya uğramıştır. Örneğin, 1960 Devrimi sırasında bürokratlar, üniversite kadroları ve silahlı kuvvetler üyeleri, modernleşmeci seçkinler olarak bir bütün oluşturuyorlardı. 1970'li yıllara gelindiğinde, bu ittifakın çözülmüş olduğu görüldü. Silahlı Kuvvetler, üniversiteleri politik istikrarsızlığın kaynağı olarak görüyorlar, bürokratlar ise farklı ideolojik kamplara dağılmış bulunuyorlardı. Cumhuriyet Halk Partisi'nin bürokrat ve subaylar katında eski çekiciliğini korumadığı görülüyordu.

Türk toplumunda politik seçkinciliği aşındıran güçlerin varlığı, bu olgunun tamamen ortadan kalktığı anlamına gelmemekle birlikte, öneminin azaldığını göstermektedir. Sayıları küçülen toplulukların sahiplendiği bir tutumun geleceği şekillendirmesi beklenmemelidir. Sivil politik kadrolar, seçkinciliğin askeri müdahaleleri meşrulaştırıcı sonuçlarını giderek daha açıkça algıladıkları ölçüde de seçkinciliği terk etmektedirler.

TABLO VII

SEÇKİNLER YÖNETİMİNE İLİŞKİN TUTUMLAR

A. "Toplum halkın seçtikleri yerine birkaç aydın ve tecrübeli lider tarafından daha iyi yönetilir"

Yanıt	Seçmenler	Yerel Seçkinler	Tüm Denekler
Tamamen katılırım	23	12	22
Katılırım	12	2	11
Katılmam	13	2	12
Tamamen karşı fikirdeyim	52	79	55

B. Seçkinler Yönetiminin Sosyo-Ekonomik Kökenleri

Nitelikler	İlişkiler (tüm denekler) (tau c)
Eğitim Düzeyi	0.16
Sosyo-Ekonomik Durum	0.13
Cinsiyet	0.14
Yerleşme Birimi	İlişkisiz
Meslek Saygınlığı	0.14
Yaş	İlişkisiz

SİYASAL KÜLTÜR VE SİYASAL SÜREÇ

1974'te yapılan alan araştırması, Türkiye'de çok partili sistemin, muhalefet partilerinin varlığının, iktidarın seçkinler yerine yığınlar tarafından denetlenmesinin yaygın kabul gördüğünü göstermektedir. Kısa aralıklara rağmen, Türkiye'nin 1946'dan beri demokrasiyle yönetildiğine değinen Karpat şu gözlemde bulunmaktadır.

> *"Türkiye nüfusunun yüzde 40'ını oluşturan bir buçuk kuşak demokratik sistemin yürürlükte olduğu dönemde yetişmiş ve onun değerlerini benimsemiştir. Bir yanda Batı kökenli olmayan Türk kültürüyle Batı Demokrasisinin arasında uyumsuzlukların bulunması, diğer yanda 35 yıldır ülkede demokrasinin süregelmesi arasında görünürde bir çelişki vardır. Ancak, bu çelişkili görünüm, demokrasinin değişerek, uzlaşarak, geleneksel Türk politik kültürüne uyum sağlamasıyla giderilmektedir" (Karpat, 1981: 8).*

Durum böyle ise, demokratik bir politik kültürün güçlenmesine rağmen, Türk demokrasisinin, kısa vadeli de olsa, tatil edilmesini nasıl açıklayabiliriz? Kanımızca. yanıt kültürde demokrasiyi destekleyen değerlerin yetmezliği ile ilgili olmayıp. politik partilerin iktidara gelmeye ve iktidardan gitmemeye verdikleri sınırsız önemle ilgilidir. iktidara geçmek ve iktidarda kalmak, şüphesiz politik partilerin doğasında vardır. Ancak bu amacı gerçekleştirmek için her türlü maliyete katlanma ve her türlü kuralı çiğneme eğilimine çoğu demokraside rastlanmamaktadır. Türkiye'de iktidarda bulunmaya atfedilen olağanüstü önem nereden kaynaklanmaktadır? Bu soruyu yanıtlayabilmek için Türk politik sisteminde iktidarda bulunmanın ve iktidarda bulunmamanın maliyetleri incelemek gerekmektedir.

Türkiye'nin yönetim sistemi aşırı merkeziyetçilik öğelerini taşımaktadır. Kamunun denetimindeki mali güç, mal ve hizmetlerin dağıtımı, en son kararın başkentte verildiği bir yönetim ağına bağlıdır. Yerel yönetim, seçimle gelinen görevleri de kapsamaktaysa da, merkeze karşı özerkliğe sahip değildir, onun görünümündedir. Maddi açıdan merkeze bağımlıdır. Yerel yönetim birimlerinin karar ve eylemleri merkezi yönetimin denetimine ve müdahalesine açıktır.

Türkiye'de devletin iktisadi rolü, tarihi ve pratik nedenlerden ötürü, sosyalist olmayan çoğu ülkeninkinden daha büyüktür. Cumhuriyet Osmanlı Borçlar İdaresi'nin sahip olduğu işletmeleri devralmıştır. Cumhuriyet'e Osmanlı toplumundan, ülkenin iktisadi kalkınması ve sanayileşmesinde önderlik yapacak girişimci bir topluluk kalmamıştır. Büyük iktisadi Buhran'ın ortaya çıkışı Sovyet sanayileşme çabalarının başarılı sonuçlar veriyor gözükmesi gibi etkiler altında, sanayileşmede devlete önemli rol veren devletçilik uygulamasına geçilmiş. iktisadi hayatta devletin ağırlığı artmıştır.

Demokrat Parti, liberal ekonomik anlayışlara yatkın gözükmekle birlikte, devletin en büyük yatırımcı olması geleneğini devam ettirmiştir. Demokrat Parti, özel girişimin de gelişmesini istemişse de, özel kesimin gelişmesi daha çok 1960'lı ve 1970li yıllara rastlamıştır. Özel kesim gelişmesini önemli ölçüde devlete borçludur. Ucuz kredi, vergi muafiyeti, döviz tahsislerinde öncelikler, yüksek gümrük duvarları ve kotalar, özel girişimin gelişmesini teşvik eden kamu politiklarından bazılarıdır. Kamu kurumlarının ürettiği ve çoğu zaman üretim maliyetinin altında sattığı hammaddeler de özel sanayinin temel girdisini oluşturmuştur.

Türk toplumunda devletin gerek politik gerek iktisadi açıdan merkezi konumu, iktidarda olanları dağıtabilecekleri zengin olanaklarla donatmakta, bu olanaklardan iktidar partisini (partilerini) destekleyenler daha fazla yararlanabilmektedirler. Bu nedenle, iktidarı destekleyen topluluklar ve örgütler, destekledikleri kadroların iktidardan uzaklaşması durumunda önemli kayıplara uğrayacaklarını düşünmekte, ve böyle bir olasılıktan çekinmektedirler. ilginçtir ki, iktidara olan bu bağımlılık, iktidar partilerinin desteğini de güvenilmez kılmaktadır, iktidarda bulunan partiler, kendilerini destekleyenlerin istediklerini yeterince veremezlerse, desteğin başka partilere kayması pek kolay olmaktadır. Bu gerçek, partilerin örgüt olarak varlıklarını sürdürebilmelerini de güçleştirmektedir. Bununla birlikte, iktidarda bulunmamanın maliyeti her politik parti için eşit değildir.

1945-1946 döneminde Demokrat Parti kurulurken iyi tasarlanmış ve açıkça ifade edilmiş bir düşünce bütününe sahip değildi. Sonradan da sistemli bir ideoloji geliştirdiği söylenemez. Parti seçmenlerine sağladığı hizmetlere karşılık, onların oyunu istiyordu. Partiyi oluşturan kadrolar, farklı kesimlerden gelen ve farklı eğilimlere sahip kişilerdi, fakat iktidarda bulunmanın hepsinin yararına olduğu anlayışını paylaşıyorlardı. Başbakan Adnan Menderes'in yönetiminden duyulan hoşnutsuzluğun artmasına rağmen istifa etmemekte direnmesi ve muhalefete karşı sert önlemler almaya yönelmesi, partisinin iktidara bağımlılığının ışığı altında daha iyi anlaşılabilir.

Adalet Partisi de aynı geleneğin içinde doğmuş ve gelişmiştir. 1960 Devrimi'nden sonra, kısa bir süre için Cumhuriyet Halk Partisi'nin temsil ettiği rasyonel-modernleşmeci eğilimler Türk politik yaşamına egemen olmuştur. Buna karşı, Adalet Partisi'nin izlediği modernleşmeci-bürokrat seçkinlere meydan okuma stratejisi, Demokrat Parti'nin uygulamasını

anımsatmaktadır ve 1973 seçimlerine kadar başanlı da olmuştur. Bu seçimlerde ve daha sonralan partinin aynı başanyı elde edememesi, bir yandan toplumda yoğunlaşan çıkar farklılaşmalarını bünyesinde bağdaştırmasının zorlaşması, diğer yandan Cumhuriyet Halk Partisi'nin de daha pragmatik bir politika anlayışını benimsemesiyle açıklanabilir.

İktidardan uzak bulunmak, Adalet Partisi için sorunlu olmuştur. Parti kadrolarının morali bozulmuş, parti içi çatışmalar, geçimsizlikler artmıştır. Parti başkanının bir gözlemi, sorunun ne olduğunu saptamamıza yardımcı olmaktadır, "Partimiz muhalefette bulunmaya alışık değildir!"

1950 yılından başlayarak Cumhuriyet Halk Partisi uzun süreler iktidardan uzak kalmış, ancak kısa süreler için ve koalisyon hükümetleri çerçevesinde iktidarda bulunabilmiştir. İktidardan yararlanamayan bu partinin varlığını sürdürebilmiş olması ve Türk politik yaşamının başlıca öğelerinden olması, nasıl açıklanabilir?

İlk olarak, Cumhuriyetin kuruluşu ve Türk modernleşmesinin önderi olarak görüldüğünden, Cumhuriyet Halk Partisi her zaman bürokratların, aydınlann, serbest meslek sahiplerinin yakınlık duyduğu bir parti olmuştur. İkinci olarak, parti rasyonel bir politika anlayışının ve modernleşmeci ideolojisinin temsilcisi idi; politikai modern toplumu kurmak için bir araç olarak görüyor, çatışan çıkarların bağdaştırılması için bir formül olarak algılamıyordu. Bu düşünce kalıbı, partiyi devrimlerin koruyucusu olarak görmeyi ön plana çıkarmış, iktidara geçmek için modernleşmeden ödün verilmemesi gerektiği anlayışına itmişti. Böylece iktidara geçmese de, partiyi bir arada tutabilen bir harç bulunmuş oluyordu. İktidar partileri seçmen katında destek yitirince, Cumhuriyet Halk Partisi'nin oyunda bir artış gerçekleşmekle birlikte, bu partiyi iktidara getirecek düzeye varmıyordu. Parti temel görevini Türk Devrimi'nin koruyuculuğu olarak tanımladığı sürece, iktidara erişememesi bir sorun oluşturmuyordu. Fakat, geçirdiği değişim sonucu daha pragmatik bir yönelişi benimseyip, 1973'te iktidara gelmeyi başarınca, Cumhuriyet Halk Partisi de iktidarda bulunmaya daha bağımlı duruma geldi.

Küçük partilerin oluşma ve davranışları da, aynı baskılardan etkilenmiştir. 1970'li yıllara kadar küçük partiler Türk politik yaşamında fazla başarılı olmamışlardı. Bunlar genellikle büyük bir partiden ayrılanlar tarafından kuruluyor, kısa ömürlü oluyor, kurucuları dahi bir süre sonra kendilerine daha fazla tatmin sağlayacak büyük bir partiye geçiyorlardı.

1973 seçimlerinde küçük partiler koalisyon hükümetlerini zorunlu kılacak ölçüde oy aldılar. Yeni sahneye çıkan millî Selamet Partisi ve millîyetçi Hareket Partisi, davranışları açısından diğer küçük partileri andırıyorlardı. Seçmen katında görünebilirliklerini ve diğerlerinden farklı kimliklerini kanıtlamak için, iktidara ortak oldukları dönemlerde dahi bir muhalefet partisi gibi davranıyorlar, buna karşılık kendi kadrolarına ve yandaşlarına hizmet verebilmek için mutlaka iktidara ortak olmak istiyorlardı[3].

Türk politik partilerinin varlıklarının iktidarda kalmalarına bağlı olduğunu düşünmeleri, seçimleri bir ölüm-kalım savaşı olarak görmelerine yol açıyor, seçimleri kazanmak için her yola başvurmayı olağan karşılıyorlardı. Örneğin, Demokrat Parti 1957 seçimleri sırasında ve sonrasında, seçmen desteğini yitirdiğini sezdikten sonra otoriter olma yoluna gitmiştir. Bu dönemde, muhalefetin özgürlüğünü sınırlama çabaları yoğunlaşmış ve politik kutuplaşma teşvik edilerek, yandaşların başka partilere kaçması engellenmek istenmiştir. Giderek artan kutuplaşma ancak 1960 Devrimi ile sona ermiştir. 1971 ve 1980'de gerçekleşen askeri müdahalelerin de benzer koşullar altında gerçekleştiğini önermek mümkün gözükmektedir.

Demokrasinin aksamasına yol açan politik yozlaşmanın iktisadi çözülmeyle de ilgili vardır. İktisadi koşulların bozulması, hükümetlerin politik desteğini zayıflatmakta ve seçimlerde iktidar değişmesi olasılığını güçlendirmektedir. Fakat, aynı zamanda, iktisadi güçlükler hükümetlerin yandaşlarına dağıtabileceği olanakları da kısıtlamaktaydı. Bu ise iktidar partisinin yandaşlarının kendisinden uzaklaşmasını teşvik ettiğinden, iktidar, destek kaybını politik nitelikli önlemlerle gidermeye çalışıyordu[4].

Türk demokrasisinin karşılaştığı dönemsel bunalımlar, demokrasiyi destekleyen politik kültür öğelerinin eksikliğinden değil, seçimi kazanmamakla katlanamayacakları kayıplara uğrayacaklarını düşünen politik partilerin ve onları oluşturan kadroların izledikleri bilinçli politikardan kaynaklanmaktadır. Bu ise kültürden çok yapıyla ilgilidir.

Eğer yaptığımız çözümleme doğru ise, iktidardan uzaklaşmanın kayıpları partilerce kabul edilebilecek düzeylere ininceye kadar, Türk demokrasinin yeni bunalımlarla karşılaşması, istenmese de önlenemez gözükmektedir.

NOTLAR

1. Sözkonusu alan araştırması parlamento-milletvekili-seçmen ilişkilerin; incelemek amacıyla Kenya, Kore ve Türkiye'de yapılmıştır. Çalışma ve Iowa Universitesi Parlamenter Araştırmalar Merkezi adına yürütülmüştür. Soru cedveti Haziran 1 973'de Iowa City'de toplanan iki haftalık bir seminerde hazırlanmıştır. Türkiye'deki alan çalışması bu yazarın başkanlığında yürütülmüştür.
2. Not I'de sözü edlten araştırma.
3. Bu tartışma büyük ölçüde daha Önce yazdığım "Potitical Perspectives". **Current Turklsh Thought** adlı çalışmama dayanmıştır. No. 44.45 (Fall-Wlnter. 1980), özellikle s. 41-44.
4. "Elite Political Cutture and Regime Stability". adlı tebliğinde, Ersin~ Kalaycıoğlu, Türk politik partilerinin önlerindeki ilk milli seçimi kazanmayı nihai amaçlarıymış gibi kabul ederek davrandıklarını söylemektedir. Davranışı yönlendiren diğer saiklerin ikinci derecede önemi olduğu da belirtilmektedir.

KAYNAKÇA

Abadan, Nermin (1966) 1965 Seçimlerinin Tahlili (Ankara: Politik bilgiler Fakültesi).

Almond, Gabriel ve G. Bingham Powell (1978) Comparative Politics (Boston: Little BRown).

Almond, Gabriel ve Sidney Verba (1963) The Civic Culture Revisited (Boston: Little Brown).

Altan, Çetin (1965) Atatürk'ün Sosyal Görüşleri (İstanbul, Dönem Yay.).

Baykal, Deniz (1969) Politik Katılma (Ankara: Politik Bilgiler Fakültesi).

Deutsch, Karl ve diğerleri (1957) Political Community and the North Atlantic Area (Princeton: Princeton University Press).

Eisenstadt, S. N. (1963) The Political Siystems and Empires (Glancoe: The Free Press).

Eroğlu, Cem (1971) Demokrat Parti (Ankara: Politik Bilgiler Fakültesi).

Frey, Frederick (1975) "Patterns of Elite Politics in turkey", Political Elites in the Middle East, derl. George Lenczowski (Washington D.C.: American Enterprice Institute).

Frey, Frederick (1965) "Politicaml Development, Power eand Communication in Turkey". Communications and Political Development, derl. Lucien Pye (Princeton: Princeton University Press).

Frey, Frederick (1964) "Education", Political Modernization in Japan and Turkey, derl. Robert E. Ward and Dankwart Ruslow (Princeton: Princeton University Press).

Frey, Frederick (1968) "Socialization to National Identification Among Turkish Peasans", Journal of Politics, 30: 934-935.

Hyrnan, Herbert - Arif T. Payaslıoğlu ve Frederick Frey (1958) "Values of Turkish Collage Youth", Public Opinion Quarterly, 22: 275-291.

Kalaycıoğlu, Ersin (1981) "Elite Political Culture and Regime Stability" The Centennial of Mosca's Theory of the Ruling Class adlı konferansa sunulan tebliğ. Northern Illinois University, DeKalb, Illinois, 7-9, Eylül 1981.

Kalaycıoğlu, Ersin ve İlter turan (1978) "The determinants of Attitutes Toward Political Opposition: The Case of Turkey". Uluslararası Politika Psikolojisi Derneği Birinci Yıllık Toplantısına sunulan tebliğ, New York City, Eylül 1978.

Karpat Kemal H. (1981) Turkisp Democracy at Impasse: Ideology, Party Politics and the Third Military Intervention", International Journal of Turkish Studies, 2: 1-43.

Kavanagh, Dennis (1980) "Politicam Culture in Britain: The Decline of Civic Culture", The Civic Culture Revisited, derl. Gabriel Almano ve Sidney Verba (Boston: Little, Brown)

Kil, C. L. - Joel Dr. Barkan - İlter Turan ve Malcolm Jewell, (1984) The Legislative Connection (Durham, N. C.: Duk University Press).

Mardin, Şerif (1966) "Opposition and Control in turkey" Government and Opposition, 1: 375-387.

Ozankaya, Özer (1971) Köyde Toplumsal Yapı ve Politik Kültür (Ankara: Politik Bilgiler Fakültesi).

Ozankaya, Özer (1976) Üniversite Öğrencilerinin politik Yönelimleri (Ankara: Politik bilgiler Fakültesi).

Özbudun, Ergun (1976) Türkiye'de Sosyo-Ekonomik Değişme ve Politik Katılma (Arkara: Hukuk Fakültesi).

Rustow, Dankwart (1970) "Transirtions to Democracy: A Dynamic Model", Comperative Politics, 2: 187-215.

Turan, İlter (1985) "Atatürk's Reform As a Nation and State Building Porcess", Southeastren Europe (yayınlanacak)

Turan, İlter (1984) "Continuity and Change in turkish Bureaucracy: The Kemalist Period and After", Atatürk and the Modernisation of Turkey, derl. Jacob Landau (Boulder, Colorado: Westview Press).

Turan, İlter (1980a) "The Attitudinal Correlates of Political Democracy: The Case of Corea and turkey", Orient (Hamburg) 21: 77-88.

Turan, İlter (1980b) "Political Perspectives" Current Turkish Thought, No. 44-45.

Turan, İlter (1978) "The Shaping of Democracy in developing Countries", Proceedings of the Sixth International Conference on the Unity of the Sciences (New York: International Cultural Foundations).

Turan, İlter (1968) Cumhuriyet Tarihimiz (İstanbul: Çaflayan yayınları).

1960 SONRASI TÜRK POLİTİK HAYATINA BİR BAKIŞ: DEMOKRASİ NEO-PATRİMONYALİZM VE İSTİKRAR*

ERSİN KALAYCIOĞLU

GİRİŞ

1945 sonrası Türk politik hayatında iki yeni ve büyük dönüşümsel olay (transformative phenomenon) ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi demokratikleşme, ikincisi de toplumsal hareketliliktir (social mobilization). Bu iki olayın da derin etkileri altında kalan Türk politik hayatı II. Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda ilginç bir görüntüye (pattern) sahip olmuştur. Türkiye, belirli aralarla çok partili bir demokratik rejimi yerleştirmek için politik seçkinleri ile olsun, kitleleriyle olsun yoğun bir çaba sergilemiştir. Bu amaçla politik rejimin kurallannda, yani anayasa ve/veya seçim yasaları, partiler yasası ve diğer politik hayata etkisi olacak yasalarda büyük çaplı değişikliklere gidilmiştir. Türkiye'nin çoğulcu, insan haklarına dayalı, serbest ve adil seçimlerle kurulan ve değişen hükümetler ve Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) tarafından yönetilen bir ülke haline geldiği ve dolayısıyla dünyada demokrasi ile yönetilen az sayıdaki ülke arasına katıldığı ilan olunmuştur.

Bu ilandan kısa bir süre sonra da çok partinin katıldığı bir seçim yapılmıştır. Ancak, 1946 yılında yapılan ilk çok partili seçimin adil olmadığı iddialan 1950'de ikinci kez yapılan çok partili seçime kadar muhalefet sözcülerince vurgulanan bir husus olmuştur. Daha sonraki yıllarda ortaya çıkan askeri müdahaleleri izleyen ilk genel seçimlerin de, (yani 1961 ve 1983 genel seçimlerinin de), 1946'da olduğu gibi ya adil, ya serbest, yahut ne adil ne de serbest olmadığı suçlamaları sık sık yapıla gelmiştir.

---

* Bu makalenin daha önce kaleme alınmış olan biçimini okuyup eleştirilerde bulunan sayın Kemal Kirişçi, Üstün Ergüder ve Binnaz Toprak'a teşekkür etmek isteriz. Doğal olarak, makaledeki tüm tartışma, sav ve çözümlemeler yazara aittir.

Bu bölüm, Tarih ve Demokrasi: Tarık Zafer Tunaya'ya Armağan'dan (İstanbul, 1992) alınmıştır.

Çok partinin katıldığı bir seçimle demokratik rejime hayatiyet ve işlerlik kazandırmaya yönelik, demokratikleşmenin simgesi olarak ilan olunan ilk seçimler, (ki biz bunlara, demokrasiye geçişi simgeledikleri için geçiş seçimleri adını vereceğiz), büyük ölçüde tartışmalı veya şaibeli olmuşlardır.

Geçiş seçimlerini izleyen bir veya iki genel seçimde, geçiş seçimlerini kazanan politik partinin veya geçişte önemli rol oynayan koalisyon ortağı bir politik partinin tekrar ve daha büyük bir sandalye sayısına sahip olarak TBMM'yi denetlediğini görmekteyiz. 1950'lerde Demokrat Parti (DP), 1960'larda Adalet Partisi (AP), 1980'lerde de Anavatan Partisi (ANAP) bu rolü oynamışlardır.[1]

Geçiş dönemi seçimlerini izleyen ilk seçimler yeni politik parti sistemini yerleştirme işlevi gören seçimler görüntüsündedir. Dolayısıyla, onlara yerleştirici seçimler diyebiliriz. Bu seçimleri kazanan politik partinin liderlik kadrolarını oluşturanlara daha büyük bir güven geldiğini ve bir önceki dönemde uygulamakta tereddüt ettikleri politik ve ekonomik politikaları, bu dönemde daha bir rahatlıkla uygulamaya koydukları görülmektedir. TBMM'deki desteklerinin artmasının veya büyük ölçüde korunmuş olmasının verdiği cesaret temsil ettikleri politik görüş ve çıkarları savunmakta onları daha serbest ve fütursuz kılmıştır. Bu koşullarda beklenebilecek iki gelişme ortaya çıkmış ve bir yandan muhalefet sertleşmiş, öte yandan yeni politikalardan, dünya konjonktürünün her zaman elverişli olmamasından da kaynaklanan etkilerle çıkarları zedelenen kimselerin sayısı artarken, sosyo-ekonomik sorunlar da büyümüştür. Bu durumda yerleştirici seçimleri izleyen genel seçimler örüntüyü ciddi bir biçimde değiştirememişlerdir. Genellikle, bunlar bir önceki seçimlerde beliren statükoyu, ufak tefek farklarla korumaya devam eden sonuçlar vermişlerdir. Bu nedenle onlara da, 1957 ve 1969 seçimlerinde görülen sonuçlardan da yola çıkarak, statükoyu korumak ve sürdürmek anlamında koruyucu seçimler diyeceğiz. Koruyucu seçimlerin ardından oluşan politik ortam gerilimlerin büsbütün tırmandığı bir kapsamdır. Politik ve ekonomik sorunların birikimi ile politik istikrar ciddi biçimde bozulmaya başlamakta ve "demokrasiyi tekrar rayına oturtmak üzere" 1960 ve 1980'de tam anlamıyla, 1971'de ise yarı müdahale biçimindeki askeri müdahaleler ortaya çıkmaktadır.

Her askeri müdahale sonrasında benzer bir dizi geçiş, yerleştirici ve koruyucu seçim birbirini izlemekte ve yine bir askeri müdahale söz konusu olmaktadır. On yıllık aralarla ortaya çıkan bu döngüsel örüntü demokrasinin çıkmazı veya askeri darbelerin kaçınılmazlığı gibi bir izlenimi Türk politika hayatına yerleştirmiş gibi gözükmektedir. Türk demokrasisinin içine düşmüş olduğu bu döngüsel örüntü nasıl açıklanabilir? Bu örüntünün dışına çıkmak veya onu aşmak mümkün müdür? Diğer bir deyişle, 1980'li ve 1990'lı yıllar da bu örüntünün yeni bir kesitinden mi ibarettir? Yoksa, Türkiye'de artık demokrasinin yerleşmesinden söz edebilmemiz mümkün müdür? Kısaca ifade etmek gerekirse, günümüzün demokrasi sorununa da ışık tutacak bir biçimde 1961-1980 döneminin incelenmesi bu çalışmanın amacını oluşturacaktır.

1. 1960'larda Politik Hayat: Merkez-Kenar İlişkileri ve Değişim

Türk politik hayatının gizemini çözmek için bir "anahtar"a gerek duyacak olursak, bunun Edward Shils'in önerdiği biçimde bir "merkez-kenar" modelinden türetilebileceği savı Şerif Mardin tarafından öne sürülmüştür (Mardin, 1975: 732).

Mardin, Osmanlı İmparatorluğu'nun güçlü bir merkez ve kurumlarıyla onun karşısında yer alan ayrışmamış ve türdeş olmaktan uzak bir kenardan oluşan patrimonyal bir sosyopolitik yapıda olduğunu ifade etmiştir (Aynı eser: 75-78). Kenarın, feodal Avrupa'da olduğu gibi de jure olarak, merkezin denetimi dışında, özerk ve geniş bir otorite alanına sahip olması en geniş hayal sınırlarının bile ötesindedir. Ancak, de facto olarak, özellikle 19. yüzyılda kenardaki güçlerin özerk otorite alanları oluşturmaları söz konusu olmuş ve bu gelişme de, ancak onlarla başedilemediği için merkezce kabullenilmek zorunda kalınmıştır (aynı eser:15-19). 19. yüzyıldaki modernleşme ve bürokratik rasyonelleşme bu merkez-kenar karşıtlığını gidermemiş, kenarın temsilcisi eşraf ile merkezin temsilcisi memur (bürokrat) arasında yeni çatışma zeminini oluşturmuştur. Ancak, kitlesel etkilerden büyük ölçüde yalıtılmış bir merkez yönetimi güçlü bir gelenekle birlikte Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal etmiş bulunmaktadır.

Cumhuriyet yönetimi de, üslup itibariyle kenara karşı çok benzer bir yönetim biçimi belirlemiştir. Tek parti dönemi merkeziyetçi, devletçi, millîyetçi bir görüşün iktidarına sahne olmuştur. Onun karşısına 1900'lerin başından beri var olan, ademi merkeziyetçi, kişisel girişim ve yerel politik tercihlere öncelik veren bir muhalefet Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM)'nin içinde de belirmiş, fakat uzun ömürlü olamadan dağılmıştır. Ancak, bu karşıtlığın oldukça derinlere uzanan kökleri olduğu, aynı karşıtlık büyük bir düzenlilikle 1950'ler ve sonrasında da ortaya çıkınca görülmüştür (aynı eser: 22).

Merkezin ve merkezdeki bürokratın gözünde "taşra" (kenar), ulusal politika yapımında etkisinin sınırlanması gereken ve Osmanlı'dan beri olası bir fitne, başkaldırı ve isyan alanı olarak görülmüştür. Bu görüşü pekiştiren bir kültürel uçurum da merkez ile kenarı birbirine bağlayacak, her iki kültüre de aşina ve merkez tarafından da, kenar tarafından da itimada şayan olarak kabul edilen eşrafın hizmetlerini elzem kılmıştır. Böylece, Osmanlı'dan devralınan ve Cumhuriyet döneminde de süren politik yapının ekseni merkezi temsil eden bürokrat ile kenarı temsil eden eşrafın ilişkilerinin ördüğü alandır (aynı eser: 22-25; Sunar ve Sayan, 1956: 171).

Bu ilişkiler Cumhuriyet döneminde değişmeye, daha karmaşık bir hal almaya başlamıştır. Ancak, daha önceleri olduğu gibi eşrafın merkezdeki güçle yakın ilişkiler kurup, bundan çıkar teminine dayanan bir işlevsel bağ oluşturması yine temel rolü oynamıştır. Merkezin eşrafla birlikte çalışarak güçlenmesi, köylünün politik yapıda çok daha etkin temsil edildiği bir yapılanmaya tercih olunmuştur. Onun yerine yeni bir ulusal kimlik yaratıl-

maya öncelik verilmiş bulunulmaktadır. Yerel dinsel ve etnik hareketler ise kendi kendilerine yok olmaya bırakılmışlardır. Aslında bu başarı pek sınırlı kalmıştır. Nitekim DP'nin etkin propaganda aracı olarak kullandığı adil ve refah dağıtan, yerel ve geleneksel kültüre saygılı devlet yaratma vaatleri başarılı olmuştur. (aynı eser: 24-45).

II. Dünya Savaşı'nın getirmiş olduğu yeni koşullar hem Batı Anadolu'daki köy ve kasabaları kentlere daha sıkı bağlarla bağlarken, hem de buradaki eşrafın konumunu egemen olmaktan, yalnızca güçlü olmaya dönüştürmüştür. Bu koşullarda demokrasiye geçen Türkiye'de gelişen Batı bölgeleri ve aynı yerlerde güçlenen kenar, geleceğini DP'nin programıyla daha parlak gördüğü için onu desteklemiştir (aynı eser: 30).

Ancak, 1950'ler merkez bürokrasisinin, seçilmiş kenar temsilcilerinin egemenliği altına alınmaya çalışıldığı bir dönem olmuştur. Mardin'in deyimiyle 1950'lerin temel çatışma ekseni olan "Bürokratik" merkez ile "Demokrat" kenar, ikincinin 1960'daki askeri darbede büyük bir yenilgisiyle noktalanmıştır (aynı eser: 30). Cumhuriyet'in ilk yıllarında oluşmuş bulunan sosyopolitik düzenin korunmasını amaçlayan devlet bürokrasisi ve aydınlardan oluşan merkezle değişim isteyen kenar biçiminde ifade edilebilecek olan bir çatışma ekseni 1960'lara da egemen olmuştur (aynı eser: 30-31). 1961 Anayasası, tüm, getirdiği hak ve özgürlükler ve örgütlenme olanaklarına karşın, kenar ile özdeşleşmiş olan politik kadroların gözünde bürokratik kurumlara (veya bürokratlara) ve Kemalist aydınlara da dokunulmaz egemenlik hakları getirerek millet egemenliğini sınırlandıran bir hukuki-politik denklem oluşturmuştur (aynı eser: 30).

Kenarın gözünde 1960 – 1961'deki CHP ne devrim, ne de demokrasi yanlısıdır. Yalnızca merkezin (veya devlet bürokrasisinin) partisidir. Bu görüntü 1960'lar boyunca, yine "mevzuatın" güçleneceği izlenimini veren planlı kalkınma modeli gibi yaklaşımlara sahip çıkmasıyla büsbütün pekiştirmiştir. Bu bağlamda Adalet Partisi'nin (AP) tercihe şayan olarak görülmesi pek de yadırganacak bir husus değildir.

Mardin'in çalışması Türk politik hayatını açıklamakta temel rolü toplumdan soyutlanmış bir merkezin kayıtsız ve yukardan bakan (üstün) yönetim uslubu ile yerel güçlerin koalisyonuna dayanan, patron-müşteri ilişkisi üzerine kurulu bir yönetim biçiminin oynadığını vurgulamaktadır. Bu yapıda, Mardin tarafından açıkça belirtilmemekle birlikte bizim kolayca türetebileceğimiz bir paradoksal durum Türk demokrasisini derinden etkilemektedir: Devlet bürokrasisi ve aydınlar tarafından oluşturulan bir merkez, asker seçkinleri de içerdiğinden, fiziksel kuvvet kullanımı tekeline sahiptir. Oysa, onun karşısındaki kenar ise türdeş olmayan yapısıyla ondan farklı bir kültürün temsilcisidir ve sayısal çoğunluğu bulunmaktadır. Serbest seçim durumunda kenarın benimsediği adayların iktidara gelmesi kaçınılmazdır. Oysa, bu seçilmiş seçkinler, ya merkezin temsil ettiği değerleri reddetmekte, ya da o değerleri aşındırarak veya onlara karşı durarak oy almaktadırlar. İktidara geldikleri zaman da merkezle seçilmiş politik

seçkinler arasındaki çatışma kaçınılmaz olmakta ve oldukça derin bir politik meşruluk tartışması hatta bunalımına yol açmaktadır.

Daha açık bir biçimde ifade etmek gerekirse, Türk politik hayatında politik otorite rolü oynayanların bir kısmı politik karar alma yetkisi ve hakkını ancak Atatürk'ün yürütmüş olduğu devrimlere tam ve kesin bağlılığı olanlarda görmektedirler. Diğerleri ise, Kemalizm'le olan ilişkilerini resmi ve hukuki bir asgari zorunluluk düzeyinde tutmaya özen göstermekte, seçim sırasında verdikleri ekonomik, politik, kültürel konulardaki sözleri gerçekleştirmek konusunda ne Atatürk ilkeleri ve devrimlerin, ne de onlardan etkilenerek kaleme alınan Anayasa ve yasaların değişmez bir sınır oluşturmaması gerektiğini vurgulamaktadırlar. İkinci görüşe göre millî irade seçim günü tecelli eder. Seçilenler; aldıkları oy desteği neyi ifade ediyorsa, ona göre davranırlar. 1960'ların başından itibaren, bu ikinci görüşe, adil, haklı veya Türkiye'ye uygun olduğu kabul edilmeyen bir Anayasa ile ülkeyi yönetmek külfeti savı da eklenmiş bulunmaktadır.

Dolayısıyla, kendisini 1961 Anayasası ile moral olarak bağlı addetmeyen, seçim günü seçmenden aldığı vekalet ile "O"nun istediği gibi hareket etmek hakkını kendinde gören bir politik seçkinler topluluğu oluşmuştur. Bunun karşısındaysa, 1961 Anayasası'na tam bağlılığı tek meşru politik otorite ilkesi olarak kabul eden bir seçilmiş politik seçkinler, (daha çok CHP'liler), devlet bürokrasisi ve aydınlar grubu oluşmuştur. 1961-1980 döneminin politik çatışmalarının ekseninde bu iki grup yer almıştır. Türkiye, bu dönemde, neredeyse bir ders kitabı örneği oluşturabilecek bir meşruluk bunalımına sürüklenmiştir. Bu bunalımın kökeninde Mardin'in yukarıda zikrettiğimiz çalışmasında ifade olunan politik örüntünün ve geleneklerin önemli bir rolünün olduğunu kabul etmek gerekir. Mardin'in merkez-kenar modelinin II. Dünya Savaşı öncesi ve hatta 1950'ler için olan geçerliliğini tartışmak bu çalışmanın kapsamını çok genişletirdi. Ancak, 1960'lara baktığımızda, artık yalnızca ne meşruluk bunalımının üzerine oturduğu tek bir sosyo-politik ayrım, ne de ilkel, geleneksel bağların insanları bir araya getirdiği bir kültürel mozaik söz konusudur (Bianchi, 1978; passim). Örgütlenme biçimleri tamamen gönüllü kuruluşlardan oluşan bir yapıdan da bahsetmek olanaksızdır. Ancak, 1960'larda, özellikle ekonomik hayattaki kuruluş ve dernekler de olduğu gibi, işlevsel (functional) temelde örgütlenmiş kuruluşların bir hayli yaygınlaşmaya başladığı da bir gerçektir (Aynı eser: 155-166).

1960'lı ve 1970'li yıllar Türkiye'de toplumsal hareketliliğin ivme kazanmış olduğu yıllardır. Yoğun bir ithal ikamesine dayalı endüstriyelleşme çabası ile birlikte oluşan geniş çaplı bir kente göç olayı söz konusudur. Merkez-kenar bağlamından ayrı olarak, bir kırkent ayrımından, ve işçi sayısındaki hızlı artıştan da anlaşılabileceği gibi bir işçi-işveren ayrımından da 1960'lardan itibaren söz edilmeye başlanmıştır. En azından seçimler söz konusu olduğunda üzerinde durulmaya değer değişkenler olarak yerleşim birimi, toplumsal sınıf, diğer ilkel, geleneksel bağların yanı sıra ortaya çıkmış bulunmaktadır.

Bu gelişmeyi izleyen, adeta Şerif Mardin'in bıraktığı yerden sürdüren İlkay Sunar'ın **State and Society in the Politics of Turkey's Development** adlı çalışması olmuştur. 1960'lı ve 1970'in başındaki yılları ele alan bu araştırmada da, merkezle kenar arasındaki ilişkiler incelenmekle birlikte, sorunsal bir miktar değişik olarak ortaya konulduğundan, toplumsal sınıflar ve politik seçkinler arasındaki ilişkilerin ekonomik gelişme ve onun doğurduğu sorunlar açısından incelenmesi söz konusu olmuştur.

1960'lar endüstriyelleşmenin hızla sürdüğü bir dönemdir. Ancak, Sunar'ın da belirttiği gibi, tüm hızına karşın endüstriyelleşme, aynı zamanda çok daha hızlı bir biçimde cereyan etmekte olan kentleşmenin üstesinden gelebilecek kadar hızlı olmamaktadır (Sunar, 1974; 96-97). Tarımsal gelişmenin de nüfus artışını izleyemediği bir ortamda hizmetler kesiminin hızla büyüyerek millî gelirin % 38-40'ı mertebesine çıktığını, ancak bu kesimin daha çok sayıları 1965'te 224400 olarak tahmin edilen evdeki hizmetkârlar, sokak satıcıları gibi iktisadi gelişmeyi destekleyen bir niteliği olmayan bir kesimi oluşturduğu dikkati çekmektedir (Aynı eser: 97). Nitekim, endüstriyelleşmede temel rolü oynayan işletmelerin çapının da genellikle esnaf ve sanatkârların sahip olduğu küçük işletmeler olması da ekonominin gelişimindeki bozuklukların bir diğer göstergesini oluşturmaktadır. Ayrıca, makine ve teçhizata yatırılmış olan sabit sermayenin çok düşük olduğu ve endüstriyel. yatırımın önemli bir kısmının taşa toprağa yapılan yatırım olması 1960-1980 döneminin ekonomisindeki sorunların ve yetersizliklerin temelini oluşturduğu, Sunar tarafından böylece vurgulanmaktadır (Aynı eser: 98-100).

Bu ortamda oluşan ekonomik gelişmenin büyük ölçüde gelir dağılımı dengesizlikleriyle bir arada olduğu görülmektedir. Tarımsal gelirin üçte birinin tarımsal işletmelerin % 3.7'si tarafından elde edildiği anlaşılmaktadır (Aynı eser: 102). Sanayicinin de toprağa yatırıma yöneldiği veya zaten, büyük toprak sahipliğinden gelip, bu statüsünü koruduğu bir ortamda, Türk orta sınıfının, Avrupa burjuvazisinin tersine, tarımsal orta sınıf veya büyük toprak mülkiyeti ile bir çelişki içine girmediği anlaşılmaktadır. Endüstride çalışan işçi sayısında da büyük bir artış 1960-1980 döneminde ortaya çıkmamaktadır. Kentte biriken nüfusa yönelen yatırımlar kent ile köy arasındaki farkları büyütürken, Batıdaki bölgelerde yoğunlaşan nüfus, Batı-Doğu bölgeler arasındaki gelir ve diğer olanaklar arasındaki farkları da büyütmüşlerdir (aynı eser: 103-106).

Toplumdaki ekonomik dengesizliklerin yoğunluk kazandığı bir ortamın 1960-1980 dönemini oluşturduğu izlenimi açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu dönem işadamı ve sanayicilerle, kamu bürokrasisinin önde gelenleri olarak ifade edilebilecek bir orta sınıfın Türkiye'de yükselmeye başladığına işaret etmektedir. Ancak, Batı'dan farklı olarak, bu orta sınıf reform veya büyük çaplı toplumsal ve ekonomik değişiklikler isteyen bir sınıf değildir. Batı'da monarşi ve aristokrasiden politik ve sosyo-ekonomik haklar elde etmek için yoğun ve şiddetli bir mücadeleye girmek zorunda kalan burjuvazi. Türkiye'deki orta sınıfın devlet himayesinde ve desteğinde kurul-

masından dolayı çok daha farklı bir politik ve toplumsal ortamla karşı karşıyadır. Onun için Türk orta sınıfı, Batıdakinin tersine ekonomiye karışmayan bir devlet istememektedir. Tarımsal gelirlerin ve gayrimenkullerinin yatırıma dönüştürülmesini de istememektedir. Toprak reformu sanayicinin bir arzusu değil popülist partilerin sloganı olmuştur (aynı eser: 114-120). Bu nedenle 1960-1980 Türkiyesi son derece geleneksel hisba'nın çağa uyarlanmış uygulamaları ile modern sanayi işletmelerinin iç içe yaşadıkları bir acayip görüntüdedir (aynı eser: 121). Hâlâ politika (devlet)'in ekonomiden (piyasadan) önce geldiği ve ona egemen olduğu bir görüntü sergilenmektedir. Ben buna Clapham'dan da mülhem olarak neo Patrimonyal bir sosyo-politik yapı da denebileceği kanısındayım (Clapham, 1988: 44-50).

Aynı neo-patrimonyal görüntü orta sınıfın diğer kesimi olan kamu bürokrasisi için de söz konusudur. Akrabalık (nepotism), kayırma, dostluk, arkadaşlık ağları ile politik ilişkilerden oluşturulmuş ölçütler (kıstaslar) işe alınmadan terfi ve tayine kadar uzanan geniş bir alanı etkilemektedir. Liyakate dayalı bürokrasi-içi kararlara ilişkin ölçütlerin ancak istisnai olarak uygulandığı göze çarpmaktadır (Aynı eser: 123-130). Ancak, bu yıllarda bürokrasinin ve bürokratın prestijinde büyük bir düşme de olmuştur. Hem maaşların reel değeri azalmış hem de mesleğin arzu edilirliği büyük darbe yemiştir. Sonuç itibariyle, bürokrasinin mesleki uygulamaları korumak ve ayrıcalıklarını kaybetmemek için girmiş olduğu mücadele, ekonomiye ayrılabilecek fonların, maaş ve yan ödemeler gibi, hiç de verimli olmayan alanlara kaymasına neden olmuştur (aynı eser: 137-139).

Kenarın da 1960-1980 döneminde önemli bir değişiklik geçirmiş olduğu görülmektedir. Kırın görece önemi azalırken, kentteki köylülerin önemi artarak gecekondu olgusu büyük bir ivme kazanmıştır. Gecekondulu kitle ne işçi sınıfı, ne de köylüdür. Kısmen sokak satıcılığı gibi ticarete veya esnaf olma idealine yönelik bir grup oluşturmaktadır. işçiler kentte çalışan nüfusun ancak % 10'u kadarını oluşturduklarından, büyük bir oy potansiyeline de ulaşamamışlardır. Kişisel bağlılıklar, paternalizm, kişiselleşmiş işçi işveren bağları ticari değerlerle özdeşleşme diyebileceğimiz eğilimler geniş bir kentli hizmet sektörü çalışanına yayılmış gibi görünmektedir (Aynı eser: 155). Bu kitle ne köyünün değer sistemi ile bağımlı, ne de işçi sendikalarının üyesi olmaya aday bir yapıdadır. Kentli işçiye yönelen politik hareketler böylece çok sığ bir destekle karşılaşarak, kısa zamanda marjinalleşmişlerdir (aynı eser: 153-158). DİSK ve Türk-İş arasındaki mücadelede olduğu gibi işçi sınıfının örgütlenmesinden çok liderlik kadrolarının örgütleme yetenek ve becerileri, işçilerin çalıştığı dallardaki iş koşulları gibi kenar koşulları, işçi örgütlerinin aldığı desteği belirlemiştir (aynı eser: 164).

Toplumsal ve ekonomik değişmenin yeni bir sosyo-politik ayrıma yol açmaya başladığı, ancak merkezkenar ilişkisinin de önemini korumaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Ancak, merkez-kenar ilişkileri artık bürokrat/politik seçkin-eşraf-kitle bağlantısından ibaret değildir. Merkez.

işadamı, tüccar, sanayicilerin de katılımıyla daha karmaşık bir görüntü alırken, kenar da kent ve kır olarak ikiye, kent de gecekondu ve eski yerleşik kent grupları olmak üzere ikiye ayrılmış gibi görünmektedir. Artık büyük kentlerdeki sorunlar ile ilgilenmeyen bir merkezin politik hayatı denetlemesi giderek güçleşirken, büyük kentin sorunlan ile ilgilenmemenin politik maliyeti de, protesto davranışlarının yoğunlaşmasıyla büyük artış göstermiştir. Bu potansiyeli iyi kullanan grupların hem solda, hem de sağda yoğun faaliyetlerine 1970'ler tanık olmuştur.

2. Toplumsal Hareketliliğin Politik Etkileri

1960-1980 arasındaki dönem hızla oluşan bir toplumsal hareketlilik olgusunu içermiştir. Yukarıda belirtildiği üzere kent nüfusu hızla tırmanırken, kentlerin gecekondulaşması, artan erkek işsiz nüfusun büyük kentlerde gözle görülür bir nitelik arz etmesi gibi sonuçlar ortaya çıkmıştır. Bu durumda politik hayat hızlı toplumsal hareketlilikten nasıl etkilenmiştir? Veya, süratli toplumsal hareketlenmenin politik davranışlar üzerindeki etkileri neler olmuştur?

Toplumsal hareketlenmenin politik etkilerini 1950-1970 dönemi için en kapsamlı olarak inceleyen Ergun Özbudun'un Türkiye'de Sosyal Değişme ve Politik Katılma adlı çalışması olmakla birlikte, 1960'ların ortalarından itibaren Türkiye'de politik davranış incelemeye yönelen araştırma sayısı oldukça kabarıktır[2]. Biz burada, söz konusu araştırmalar içinde toplumsal hareketlilik ile politik davranış arasındaki ilişkileri en belirgin ve geniş çerçevede incelemesi nedeniyle Özbudun'un araştırmasını öncelikle ele alacağız.

Özbudun'un "sosyo-ekonomik değişmenin, politik katılmayı etkilemesi en muhtemel yönleri üzerinde durulmak... " (Özbudun, 1975: 49) suretiyle yapmayı hedeflediği araştırmasında, seçim çevresi düzeyinde seçim sonuçlarına ilişkin toplu veriler (aggregate data) kullanarak yaptığı çözümlemede sosyo-ekonomik eşitlik (özellikle gelir dağılımı), toplumsal akışkanlık (hem dikey hem de yatay akışkanlık) ve özellikle kentleşme ile kırsal yaşamın, politik katılma (seçimlere katılma), politik parti tercihi ve politik parti tercihindeki değişmeler (oy kayması) üzerindeki etkileri incelenmiştir. Çözümlemede kullanılan tüm değişkenler ya resmi istatistiklerde geçen toplu verilerdir, ya da birey düzeyindeki (individual level) gözlemlerin toplulaştırılmasıyla elde edilen ölçeklerden ibarettir.

Sosyo-ekonomik eşitsizliğin politik katılmaya olan etkisi Özbudun'un İlk olarak incelediği hususdur. Meslek grupları olarak bakıldığında "yüksek eğitim düzeyleri ve politik hayat hakkında yeterli bilgi sahibi oluşları dolayısıyla (memurların) muhtemelen, en duyarlı grubu meydana getirdikleri" (aynı eser: 57) sonucuna varılmıştır. Tarımdaki gelir dağılımı bozukluğunun kırdaki politik katılma üzerinde bir etkisi bulunmadığı, ancak topraksız köylülerin, toprağını işlemekte oldukları kişilerin etkisiyle (uyarısıyla) oy kullanmaları olgusunun, bu bağlamda bir istisna oluşturduğu da sap-

tanmıştır (Aynı eser: 57-58, 66-68). Sonuç olarak, sosyo-ekonomik eşitsizlik 1960'lar ve 1970'ler Türkiyesi'nde artarken, politik katılmanın azaldığı saptanmıştır (Aynı eser:77).

Toplumsal akışkanlık ile politik katılma arasındaki ilişki incelendiğinde de kırdan kente göçün politik katılmayı artırdığını gösteren herhangi bir bulguya rastlanmamıştır. Hatta, kırsal kesimde politik katılmanın daha yoğun olduğu göze çarpmaktadır. Toplumsal sınıf değiştirme olgusu olarak toplumsal akışkanlık incelendiğindeyse, Özbudun bu tür toplumsal akışkanlığın "politik katılmanın genel düzeyinden çok, onun niteliğini etkileme eğiliminde olduğunu gösteren bazı kanıtlar[ın]" (Aynı eser: 77) varlığına işaret etmektedir. Daha düşük statülü toplum sınıflanna doğru sınıf değiştirenin, bireysel ve/veya toplumsal hoşnutsuzluğun artması ve böylece, ya sistem karşıtı, anomik katılma eylemlerine, yahut da radikal partiler yörüngesinde bir katılmaya yol açması olasılığının yükseltmesi beklenmelidir. Daha yüksek statülü sınıflara doğru bir akışkanlık durumundaysa, sistemin olağan saydığı türden politik katılma davranışlarının teşvik edilmesi, statüko ile özdeşleşmiş politik partilerin desteklenmesi beklenmelidir. Bu iki almaşık hipotezi sınayan Özbudun, politik seçkinler arasında yukan doğru toplumsal akışkanlık içinde olanlann daha çok AP'de, aşağı doğru akışkanlık içinde olanlann ise daha çok Türkiye İşçi Partisi'nde (TIP) toplandıklannı saptamıştır (aynı eser: 77-78). Kitledeki politik davranışlar incelendiğinde endüstriyelleşmeden olumsuz bir biçimde etkilenerek statü ve çıkar kaybına uğrayan esnaf ve zanaatkârların MSP ve millî Nizam Partisi'ni (MNP) en çok destekleyen gruplar olduğu saptanmıştır (aynı eser: 77-78). Gecekondu sakinlerinin 1960'larda AP'ye gösterdikleri teveccüh de, Özbudun'a göre, toplumsal akışkanlığın her iki türünden de etkilenen bir kitlenin, yani statüsü yükselen bir kitlenin davranışına örnek olarak sunulmaktadır.

Özbudun, 1950-1970 döneminde Türk toplumunun geçirdiği hızlı toplumsal hareketliliği ve bunun etkisinde politik katılmanın artması beklenirken tam tersine bir miktar azalma gösterdiğini saptamıştır. Bu olguyu Özbudun şöyle açıklamaktadır: "Sosyo-ekonomik gelişme özerk katılmayı artırdığı halde, mobilize katılmayı azaltır. Mobilize katılma ise, hemen hemen sadece oy verme biçiminde kendini gösterdiğinden, yöresel eşrafın seçimleri etkileme gücünün zayıflaması, oy verme oranında bir düşüşe yol açabilir, fakat özerk nitelikte olan diğer katılma eylemlerini etkilemez. İkinci ve belki de daha önemli bir etken, karşılaştırmalı verilerin de gösterdiği gibi, seçmenlerin yeniden gruplaştıklan dönemlerde seçime katılma oranının düşme eğiliminde olmasıdır. Çünkü eski partilerini terk eden seçmenler, hemen yeni bir partiye bağlanmayı psikolojik bakımdan güç görerek, seçime katılmama yolunu tercih edebilirler" (Aynı eser: 81).

Özbudun geleneksel yapı içinde patronizleyici ilişkisinin etkisiyle güçlü bir uyarılma olasılığından bahsetmekte, ancak bunun orta derecede sosyo-ekonomik gelişme göstermiş bir ortamda artık önemini yitirdiğini belirtmektedir. Patron-izleyici ilişkisi yerine bireye daha kısa dönemde

yarar sağlayan, somut, özgül çıkara (specific interest) dayalı lider-kitle ilişkisinin geçtiğini ifade etmektedir. Ancak, Özbudun daha gelişmiş sosyo-ekonomik ortamlarda, politik katılmanın sınıfsal çıkara yönelik olduğunu ve politikain işlevsel toplumsal farklılıklara oturan bir çerçevede oluştuğunu belirtmektedir (aynı eser: 199-200). Özbudun, sınıfsal temelde politik davranışın oluşma yoluna doğru girdiğine dair izler bulduğu kanısındadır. Bu görüş merkez-kenar etkileşiminin geri plana doğru itildiği, yerine toplum sınıfları arasındaki ilişki ve çatışmaları yansıtan bir politik yapının 1970'lerde oluştuğu önermesinin ortaya konması anlamındadır.

3. 1961-1980 Döneminde Politik Davranışı Belirleyen Etkenler

1961-1980 döneminde politik davranışı belirleyen etkenlerin neler olduğunu incelemek böylece önem kazanmaktadır. Politik davranışa neden olan etkenler, ilkel, geleneksel özellikler midir? Yoksa, Özbudun'un önerdiği gibi, kısmen de olsa toplumsal sınıf gibi işlevsel ayrımlar ve giderek modernleşen toplumsal ve psikolojik öğeler midir?

Bu sorunun yanıtını vermek için 1974 yılında Iowa Üniversitesi tarafından yapılmış olan bir alan araştırmasının Türkiye verilerinin çözümlenmesi ışık tutacaktır[3]. Türkiye çapında temsili bir örnek oluşturması ve birey düzeyinde verilerle çalışmanın sakıncalarının olmaması, hem de tutum ve güdüler (motives) gibi sosyo-psikolojik değişkenlere de yer verebilmesi bakımından 1974 çalışmasının veri ve bulguları, bu kısımda sorulan soruların yanıtlanması açısından son derece elverişlidir.

Aşağıda gösterilen Tablo 1'de görüleceği üzere toplumsal ve politik örgüt üyeliği, cinsiyet rolleri, yaş, politik ilgi ve bilgi ve eğitim düzeyi Türkiye'de politik davranışı en yoğun bir biçimde etkileyen değişkenler olarak görülmektedir. Seçmenin Sosyo-Ekonomik Statüsü (SES) ise ilke/geleneksel (primordial) bağlara oranla politik katılmayı etkilemekte çok zayıf kalmaktadır.

Nitekim, toplumun büyük çoğunluğunun köylü olduğu ve geleneksel çevrenin yoğun koşullandırması altında hayatını sürdürdüğü bir durumda, bu son derece türdeşlikten yoksun kesimin, akrabalık, komşuluk, hemşehrilik gibi ilke/geleneksel (primordial) bağlantıları aşan bir işlevsel aidiyet duygusunu geliştirmelerini beklemek pek gerçekçi olmayacaktır. Nitekim, Balıkesirli bir köylünün kendisini Konyalı bir köylüye, Balıkesirli bir esnafa olduğundan daha yakın hissettiğini gösterir hiçbir kanıta da sahip değiliz. Oysa, tersine kanıtlara, dolaylı da olsa, sahip bulunmaktayız.

Tablo 1: Politik Katılmayı Belirleyen Unsurlar.

	Oy Verme		Seçim Kampanyası Faaliyetleri		Tartışma Bürokrasiyle Temas	
	Et	Ed	Et	Ed	Et	Ed
Cinsiyet Rolleri	09	00	29	.15	.32	.21
Yaş Grubu	50	.48	.06	.04	.05	.00
Kentsel Yaşam	.80	.07	.02	.07	.005	.07
Eğitim Düzeyi	.05	.13	.21	.00	18	.00
Meslek Statüsü	05	.00	.08	.00	.18	.00
SES (Anketör)	.03	.08	.15	.08.	.05	.00
SES(Eğitim + Meslek)	-.04	.00	.24	.00	.21	.00
Kitle İletişim Araçlarını İzleme	.04	.06	.14	.06	.08	.00
Örgüt Üyeliği	.16	.24	.27	.24	.18	.15
Politik Etkinlik	.01	.11	.12	.11	.08	.07
Politik İlgi	.07	.17	.17	.17	.20	.20
Politik Bilgi	.06	.13	.13	.13	.18	.18

Not: Et: Toplam Etki; Ed: Dolaysız Etki anlamına gelmektedir.

Kaynak: Ersin Kalaycıoğlu, Çağdaş Politik Bilim (İstanbul, Beta: 1984) 248'den uyarılmıştır.

1980'ler ve hatta 1990'lar Türkiyesi'nde bir seçmenin hangi milletvekilini görmeye gideceğini belirleyen unsurların başında, eğer varsa kan bağı (akrabalık, kan hısımlığı, hısımlık, kirvelik v.b. nitelikler), hemşehrilik, (bir Trabzonlu seçmenin İstanbul'dan seçilmiş Trabzonlu milletvekiliyle temas etmesi gibi), sonra politik/toplumsal örgüt bağı (politik parti üyeliği, güzelleştirme derneği, Kur'an Kursu, vakıf, dernek üyeliği gibi bağlar), sonra işlevsel ilişki olarak ifade edebileceğimiz, meslek, iş vb. bağlar gelmektedir. En azından milletvekilleriyle temas türünden bir katılma faaliyetinde işlevsel ilişkilerin rolünün bir hayli kısıtlı olduğu göze çarpmaktadır. Nihayet, toplumsal sınıfa dayalı faaliyetlerin neredeyse vatan hainliği veya "komünistlik" olarak vurgulandığı bir 1980 askeri müdahalesi döneminin ardından, işlevsel bağlara dayalı kitlesel politik davranış veya ona temel olacak örgütsel yapı olarak ortaya ne çıkmışsa toptan yok edildiğini de söylemek yanlış olmayacaktır.

Bu koşullarda, Özbudun'un Türkiye'de politik davranışın giderek modern Batı toplumlarının endüstri kapitalizmi aşamasında gösterdikleri türden bir işlevsel bağlar temeline oturmakta olduğu yolundaki iyimser öneri ve beklentilerini paylaşmak olanaksız görünmektedir.

4. Seçimler ve Politik Parti Sistemi

Politik davranışın önemli kolektif sonuçlarından birisi olarak ifade edebileceğimiz seçimler ve onların belirlenmesinde kısmen etkin olan parti sisteminin aldığı yapı bundan sonra inceleyeceğimiz hususlar.

1960-1980 dönemi seçimleri ve parti sistemi incelendiğinde, yukarıda politik davranış ile ilgili olarak ifade ettiğimiz görüntü pekişmektedir. Tablo 2'de de görülebileceği üzere 1960'lar 1950'lerin çift partili yapısını devam ettirmiştir. CHP-DP karşıtlığı, 1961 seçimlerinin belirsizliği YTP aleyhine, AP lehine bozulduğunda CHP-AP iki partililiğine dönüşmüştür. 1965'teki TİP'in ve 1969'da sağdaki ufak partilerin gösterdiği performans, 1970'teki AP'den Demokratik Parti'nin (DemP) ayrılmasına kadar hiçbir önemli değişiklik getirmemiştir (Ergüder, 1980-81; 45-81; 107-143; Özbudun, 1981: 228-240, ve Tachau, 1984: 62-76, Ergüder ve Hofferbert, 1988: Bölüm 7).Çok eşitlikçi bir nispi temsil sistemine karşın AP, seçmenin büyük desteği ile TBMM'deki sandalye çoğunluğunu DemP olayına kadar, hiçbir ciddi sorunla karşılaşmadan korumuştur. Ancak, 1970'lerde son derece değişken bir yapı ile karşılaşılmaya başlanmıştır (Bkz. Tablo 2).

1960'ların ortasında CHP'de başlayan ortanın solu hareketi partiye egemen olup da eski kadroları ve hatta CHP'nin simgesi haline gelmiş olan başkanı İsmet İnönü'yü de ayrılmak zorunda bırakınca, ortaya yeni bir politik tablo çıkmaya başlamıştır. Devlet'in (Merkez'in) partisi CHP, kenarın ezilmiş olarak addettiği kitlelerin partisi haline dönüşmeye başlamış. Bu yeni görüntüye ilk seçmen tepkisi 1973 seçimlerinde gelmiş ve CHP en çok oyu alan ve AP'yi geçen parti olmuştur. Ancak, TBMM'de yeterli sandalye sayısını elde edemediği için de koalisyonlarla dolu bir dönem başlamıştır. 1973 seçimi sonrasının ilginç yönü, CHP'nin yeterli sandalyeye sahip ve kendisine ideolojik olarak yakın konumda bir politik partiyi koalisyon ortağı yapacağı bir ortam bulamamasıdır. Bu konumdaki tek parti, belki de AP'dir. Onun da CHP ile 1968 öncesi Avusturya'da bulunan türden bir ulusal mutabakat koalisyonu yapmak konusunda hiçbir endişesi bulunmamaktadır. Bu koşullarda, CHP yöneticilerinin bulabildiği tek ortak, ekonomik yapıda da değişiklikler öneren, küçük bir dini parti olan millî Selamet Partisi (MSP) olmuştur. Ancak, anlaşılamayan hususların anlaşılanlardan daha fazla olduğu bu koalisyon, Kıbrıs savaşı sonrası ortamdaki gerilime dayanamayarak çökmüştür. Ancak, böylece İslami ilkeleri öneren bir parti ve onun kadroları merkezdeki bazı konumlara ilk kez egemen olmuşlardır. 1960'larda AP ve 1950'lerde DP içinde olduğundan çok daha güçlü bir biçimde merkezin türdeş, kemalist odağı bir değişim geçirmeye başlamıştır.

Tablo 2: Genel Seçim Sonuçları ve TBMM'de Sandalye Dağılımları (1961-1987) (%)

	AP	CHP	MHP	MSP	ANAP	HP	MDP	SHP	DYP
1961 Oy	34.8	36.7	—	—	—	—	—	—	—
San.	35.1	38.4	—	—	—	—	—	—	—
1965 Oy	52.9	28.7	—	—	—	—	—	—	—
San.	53.3	29.8	—	—	—	—	—	—	—
1969 Oy	46.5	27.4	3.0	—	—	—	—	—	—
San.	56.9	31.8	0.2	—	—	—	—	—	—
1973 Oy	29.8	33.3	3.4	11.8	—	—	—	—	—
San.	33.1	41.1	0.6	10.6	—	—	—	—	—
1983 Oy	—	—	—	—	45.1	30.5	23.3	—	—
San.	—	—	—	—	52.8	29.2	17.7	—	—
1987 Oy	—	—	—	—	36.3	—	—	24.4	19.9
San.	—	—	—	—	64.9	—	—	22.0	13.1

Not: Yalnızca tek başlanna veya koalisyon ortağı olarak hükümete giren partilerle, belli başlı muhalefet partileri bu tabloya dahil edilmiştir.

Kaynak: Ersin Kalaycıoğlu, "Cyclical Breakdown, Redesign and Nascent Institutionalization," Ulrike liebert, Maurizio Cotta (der.), Parliament and Democratic Consolidation in Southern Europe: Greece, Italy, Portugal, Spain and Turkey, (Londra ve New York, Pinter, 1990), 187,190.

1977'ye kadar kurulan AP, MSP ve millîyetçi Hareket Partisi (MHP) veya diğer adıyla millî Cephe koalisyonlan merkezin parçalanması olayına büsbütün hız katmıştır. 1977 seçimleri, Tablo 2'de görüleceği üzere, CHP'nin oyunun büsbütün artarak, 1950'den beri en yüksek noktaya vardığı seçimler olmuştur. Ancak, CHP yine tek başına iktidar olamamış, önce kısa süreli bir MC koalisyonu, sonra onu izleyen CHP ve AP'den ayrılan bazı milletvekilleri, DemP ve Turhan Feyzioğlu'nun Cumhuriyetçi Güven Partisi'nin (CGP) katıldığı bir koalisyonla iktidara gelebilmiştir. Son derece istikrarsız veya etkinlikten uzak plan bu koalisyon ancak bir buçuk yıl kadar sürmüş, ağır ekonomik bunalım ve yayılan politik şiddet olaylan karşısındaki başansızlığının ardından yapılan ara seçimleri kaybederek 1979 Kasımın'da çökmüştür. Yine kurulan MC koalisyonu bir yılını tamamlayamadan 12 Eylül 1980'de yapılan askeri müdahale ile koalisyonlar dönemi de sona ermiştir.

Bu dönemin temel politik özellikleri, 1960'larda yoğun bir biçimde AP'yi destekleyen seçmenin, 1970'lerde tercihini, sistemli bir biçimde AP'den CHP'ye kaydırması; MSP ve MHP'nin AP'nin sağ-radikal oylannı cezbetmeye başlamalarıyla küçük, radikal sağ partilerin, antisistem bir programla koalisyonlann "anahtar" partileri olmaları; ve AP ile CHP'nin birlikte bir koalisyon kurmaktaki isteksizlik veya yeteneksizlikleridir.

Seçmen tercihlerindeki yukarıda zikredilen değişiklik 1950 ve 1960'larda DP ve AP'yi destekleyen büyük kent ve sanayileşen bölge seçmeninin tercihlerinin, 1973 ve 1977'de CHP'ye doğru değişmesidir (Ergüder, 1980-81: 53-56). Geleneksel bölgelerden AP'ye gelmekte olan destek de, MSP ve MHP'nin buralardaki örgütlenmeleri ile yerini bu partilere bırakmaya başlamıştır. Bu üç partinin de, daha önceki yıllarda rastlanmayan ölçülerde ideolojik veya doktriner bir görüntü almasıyla Türkiye'de, aslında yeni sosyo-ekonomik ve kültürel ayrımlara oturan bir ideolojikleşme eğilimi yaşanmaya başlamıştır. Liberal ekonomik politikalar izleyen, toplumsal muhafazakârlık taraftarı bir partinin, seçmenin çoğunluğunun desteğinde hâkim parti (predominant party) görüntüsü veren (Sayarı, 1978: 50) bir parti sistemi oluşturması uygulaması 1970'lerde sona ermiştir.

1977 yılında Boğaziçi Üniversitesi ve Hürriyet Gazetesi tarafından yürütülen bir alan araştırmasının bulguları burada yardımcı olacaktır (Ergüder. 1980-81). Türkiye çapında temsili bir örnekle yapılan mülakatlar göstermektedir ki, eğitim düzeyi yüksek olan, genç, dindar olmayan ve ana dili Türkçe'den başka olan seçmenler arasında CHP en fazla tercih edilen partidir. Meslek grupları içinde de çiftçiler hariç, hemen her meslek grubu ve özellikle işçiler ve memurlar arasında CHP, AP'ye oranla bir hayli daha fazla tercih edilmektedir. En ilginç olan bulgu, politik partiler arasındaki yarışın CHP ile sanayileşen, kentleşmiş bölgelerde AP, gençler arasında MHP ve dindarlar arasında AP ve kısmen MSP arasında olduğudur. Dolayısıyla, 1970'lerde parçalanmış bir sağ ile çok büyük ölçüde CHP'nin temsil ettiği bir solun karşı karşıya olduğu bir parti sistemi ortaya çıkmıştır. CHP hemen her toplumsal ayrım veya kesimde mevcut olmakla birlikte, sağ ortaya çıkan toplumsal ayrımların niteliğine göre kendi içinde bir bölünmüşlük göstermeye başlamıştır. Bir diğer deyişle seçmenin % 75-80 civarı orta sol ile orta sağ arasında konumlanmış bulunmaktadır (Sunar ve Sayarı, 1986: 179). Geri kalan %25'in yarısından fazlası sağ uca doğru, az bir kısmı da sol uca doğru yayılmış bir görüntü çizmektedir. Nitekim, 1990 yılı Ekimin'de Boğaziçi Üniversitesi'nden bir grup öğretim üyesinin yaptıkları araştırmanın sonuçlarının da aynen bu görüntüyü tekrarlaması, bunun geçici bir olgu olmadığını vurgulaması bakımından ilginçtir[4].

Bu durumda, Türk politik sistemi ya azınlık hükümetleri ya da koalisyonlarla idare edilmek zorunluğunda olan bir konumdadır. 1970 sonrasında, ve büyük bir olasılıkla bugün de seçmen ve dolayısıyla oylar öyle bir gruplaşma ve dağılıma sahiptir ki, tek bir partinin ulusal oyun yarısına yakın bir oy alabilmesi, ancak yapay bazı engellemeler ve uygulamalarla sağlanırsa, olası gibi gözükmektedir.

Türk politik hayatını derinden etkileyen toplumsal hareketlilik, kentleşme ve sanayileşme sonucunda ilginç toplumsal ayrımlar, ilkel/geleneksel bağların ördüğü toplumun eski fay hatlarını yeni sosyo-ekonomik ve ideolojik görüntüler içinde ortaya çıkmasını sağlamıştır. (Sayarı. 1978:

51). Solcu-Sağcı, Laik-İslamcı, Alevi/Şii-Sünni, Kürt şovenisti-Türk şovenisti gibi aynımlar son derece farklı ve karmaşık bileşimler yaparak Türk politik sisteminin üzerinde oturduğu toplumsal ve kültürel aynımları oluşturmaya başlamışlardır. Bunlara mürekkep yalamışlara duyulan düşmanlık, ırkçılık, farklı fikirlere hoşgörüsüzlük, yabancı düşmanlığı, erkeklik, kahramanlık gibi toplumun kültürel koşullandırılmaları da (Mardin, 1978: 229-254; Frey, 1975: 65-78; Ergil, 1980: 53-97, Keleş ve Ünsal, 1982: 25-42) eklendiğinde son derece kolay mobilize edilerek politik protestolarda kullanılacak bir heterojen kitle ortaya çıkmıştır. 1970'lerin politik protesto davranışları ve terörizminin çok sayıda ve çeşitli örneklerinin verildiği bir dönem olması böylece kolaylaşmıştır. Bu ortamın artan ideolojik kutuplaşmasının üzerine oturduğu toplumsal ve politik etkenler ise netlikten son derece uzaktır. Seçmenin büyük çoğunluğunun sağ ve solun ortasında yer alması, her iki büyük partiye kolayca kayabilecek konumda olması seçmenin çok kaygan bir zeminde hareket ettiği izlenimini vermiştir. AP'nin sağdaki partilerce devamlı tehdit altında kalarak kendisini "gerçek" bir sağ parti olarak ispatla yükümlü görmesi, onu olduğundan daha sağa kaydırarak, CHP'ye karşı olabileceğinden daha uzlaşmaz bir tutum içine girmesine neden olmuştur. Seçmende var olmayan bir ideolojik kutuplaşma, politik seçkinler arasında ortaya çıkmıştır (Ergüder, 1980-81: 68-69). Bu da adeta tek başına bir politik partinin iktidara gelmesini Türk politik hayatının temel değeri haline getirirken, başka hiçbir değere sonsal (nihai) bir değer atfetmeyen bir "amoral particilik" devrine yol açmıştır (Kalaycıoğlu, 1988: 165-166).

Politik seçkinler arasındaki kutuplaşmanın bir sonucu da politik katılmanın olağan türlerinin yanı sıra gelişen protesto davranışı ve onun bir türevi olarak ortaya çıkan ve ayrı bir boyut halinde gelişen politik suikast ve terör olmuştur. Terör örgütleri de, diğer politik örgütler gibi kurulmuş ve gelişmişlerdir. 1970'lerin gazete ve dergilerinin incelenmesi ve 1980'lerdeki sıkıyönetim mahkemelerinin ortaya çıkarttıklarından çizilen görüntü ilginçtir. Kemal Tahir'in Devlet Ana'sındaki İtalyan keşiş Benito gibi her türlü kötülüğü hiçbir pişmanlık veya utanç duymadan yapabilecek, toplumsal kökünü ve toplumsal normlarını yitirmiş, ahlak kurallarını içinde yaşadıklan yeni ortamlar için tanımlayamamış veya yeniden oluşturamamış bir kitlenin oluştuğu görülmektedir. Mehmet Ali Ağca gibi bunun en üst profesyonellik düzeyinde tiplemesini verebilen bu kişiler, kendilerine çıkar, gelecek için ümit, toplumsal-politik yükselme vaadi, yaşamlanna yeni bir anlam v.b. kaynakları sağlayacak örgütlerle çalışmaya başlamışlardır. Üst düzey politik kutuplaşmanın işlevselleştirdiği bu tür bir faaliyet biçimi, 1980 askeri müdahalesine kadar güçlenerek sürmüştür. Ancak, yaygın terör politik katılmanın ve çıkar grubu faaliyetinin "kötü" veya istismara uygun bir niteliği olduğu ve son derece sıkı bir biçimde denetlenmesi gerektiği izlenimini vermekte de başarılı olmuştur.

5. 1980 Rejimi: Neo-Hamidiyenizm[5]

1980'lerde de Türk politik sistemi güçlü bir merkez karşısında, türdeş olmayan, ilke/geleneksel bağlarla örülmüş, sanayileşmekte ve çok daha hızlı bir biçimde kentleşmekte ve hızla nüfusu artmakta olan bir toplumun neo-Patrimonyal politik yapısını sergilemiştir. 12 Eylül askeri rejimi bu dönemi derinden etkileyen bir öğe olmuştur.

12 Eylül 1980-6 Kasım 1983 döneminin otoriter bir yapısı olduğunu ifade etmek fazla ilginç olmayacaktır. Ancak, bu otoriter yönetim biçiminin ilginç bir içeriği olmuştur. Bu içerik üzerinde durmakta yarar görüyoruz.

12 Eylül yönetiminin politik otoritesinin içeriğini meydana getiren en belirgin özellikleri sıralamak gerekirse, hiç şüphesiz ilk sırada gelecek olan tek bir liderin merkezi ve pederşahi görüntüsüdür. Politik otorite, halkın babası görüntüsündeki, "Türk idare geleneklerindeki" güçlü, üstün, hayırsever, tatlı sert ve doğal olarak kişisel, öznel bir geleneksel otorite görüntüsündedir. Burada karizmadan çok "millî" gelenek ve görenekler atıf noktası oluşturduğundan sultani tip özellikleri ağır basan bir Patrimonyal yönetim biçiminden söz edilebilir. Bu yönetim üslubu, yasal-ussal önermelere göre oluşturulmuş olan bir bürokratik yapıya nüfuz ederek varlığını sürdürmüştür. Kamu bürokrasisi, görüntü itibariyle yasalussal yapısını sürdürürken, politik otoriteyle yasal-ussal yönetim ilkelerine göre değil de, üstün lidere ve etrafındaki seçkinlere kişisel bağlılık, sadakat, itaat gibi "geleneksel" ölçütlere göre, 1960-1980 döneminde görülmeyen ölçülerde çalışmaya başlamıştır. Geniş çaplı bürokrat ıskatı ve işe alınmada getirilen güvenlik soruşturması gibi uygulamalarla liyakat değil, bireyin şahsi ve öznel değerlendirmelere göre "politika" itimada şayan olup olmaması kamu bürokrasisinde temel bir ölçüt olarak addedilmiştir.

Bürokrasinin ve politik sistemin temel yapılarının yerine veya yanı sıra oluşturulan millî Güvenlik Konseyi (MGK) gibi kuruluşların temel politik kararları lider'in onayıyla almaya başlaması, aşırı merkezileşme ve merkeze önem atfetmeyi de beraber getirmiştir. Devlet'in (merkezin) azalan itibarının tekrar yüceltilmesi, adeta bir devlet fetişizminin oluşmasına yol açmıştır. 1982 Anayasası ile de millî Egemenliğin yanı sıra Devlet Egemenliği de tescil edilmiştir. Yasamanın yetki ve hareket alanı azalırken, başta Cumhurbaşkanı olmak üzere yürütmenin yetki alanının artırılması, 1980'ler neo-patrimoniyalizminin temel bir unsuru olmuştur.

Bir üçüncü unsur da, bürokraside itimada şayan olarak kabul gören grupların içinde İslamcı kesimin saygın bir yere kavuşması, bu grubunun hem bürokraside hem de toplumda yaygınlaşması olmuştur (Sanbay, 1986: 17; 18). Buna paralel olarak, İslam politik otoriteye ve lidere sadakat ve itaatin temelini oluşturacak biçimde kullanılmaya, yaygınlaşan bir eğilimle devam etmiştir. Devlet başkanının bir müftüyü aratmayacak yorumlarla halka doğru yolu göstermek için dini kullanmaya başlaması ile bir yenilik daha Cumhuriyet tarihindeki yerini almıştır. Din ve ahlak ders-

lerinin bir anayasal kural haline gelmesinin de aynı döneme rastlaması herhalde bir tesadüf değildir.

Politik itaat için halka din telkini sistematik bir uygulama olarak 1981-1983 arasında yoğun bir biçimde kullanılmaya başlanmış, 1983 sonrasında da azalmadan devam etmiştir (Cumhuriyet, 29 Aralık 1985). 1980-83 döneminin politik itaat konusundaki esas ilginç gelişmesi kitlelere İslam aşılanırken "aydınlar"a Atatürkçülük nutukları atılması olmuştur. Adeta merkez-kenar bağının bir Osmanlı toplumu ölçüsünde kopmasına neden olacak böyle bir ikiliğin, 1980'ler neo-patrimoniyalizminde oluşmasını da, Osmanlı politik yönetim ilkelerinin yeniden canlandırılması açısından ilginç bir gösterge olarak kabul etmekteyiz.

Devlet desteğinde tarikat ve din gruplarının çeşitlenmesini yaşandığı 1980'li yıllarla, II. Abdülhamit rejiminin Nakşibendilik, Mevlevilik, Rüfailik ve Ticani'lik gibi tarikatları İstanbul'a ithal edişi ve/veya yaygınlaştırması (Berkes, 1973: 299-340) arasındaki paralellik de aynı derecede ilginçtir. Bu nedenledir ki, **egemen olan neo-patrimoniyalizme, lider ve yakın çevresi ağırlıklı, şahsi, modern bir bürokratik yapı içinde geleneksel idare ilkelerine göre yönetim özellikleri itibariyle "Neo-Hamidiyen" adını uygun görmek mümkündür.** Nitekim, 1982 Anayasası'yla da bu rejim, Duverger'den mülhem bir deyimle, neredeyse bir de seçilmiş padişaha (monark) sahip olmuştur.

1983 ve sonrası dönem, bu neo-Hamidiyen uygulama içerisinden çok partili, çoğulcu bir politik yapı ve kültür türetme sorunu olarak betimlenebilir.

6. 1983 Sonrasının Politik Gelişmeleri

1983'ten sonraki gelişimlerin oluşturduğu politik yapının ilginç bir görüntü oluşturduğu göze çarpmaktadır. 1980'lerde politik hayatta önemli değişiklikler olduğu yadsınamaz. Ekonomik sistemin yapısında ve işleyişinde politik kararlara dayanılarak yapılan değişiklikler çok büyük çaplı olmuştur. Türkiye'nin politik gündemini oluşturan konular da ciddi bir biçimde değişikliğe uğramıştır. 1989'dan sonra dünyadaki değişmelerin de etkisiyle Türkiye, Paris Şartı'na imza koymuştur. Uzun yıllar boyunca gündemde kalan Ceza Yasasının 141, 142, 163'üncü maddeleri ve özgürlükler ile eşanlı (simultaneous) olarak işkence, geçmiş yıllarla kıyaslanmayacak kadar büyük ölçüde tartışılan ve üzerinde durulan konular olmuşlardır. Ancak, merkez-kenar ilişkileri ve onları belirlemekte etken olan toplumsal hareketlilik olgusu incelendiğinde bazı önemli değişikliklere işaret etmek yerinde olacaktır.

1980'lerde merkez artık Kemalist türdeşliğini tamamen yitirmiştir. Merkeze, Kemalizm'e olan bağlılığı son derece şüphe götürebilecek çok sayıda grup dahil olmaya devam etmiştir. Özellikle üst düzey sivil kamu bürokrasisinde rol alanların izledikleri sosyo-politik yükselme çizgisi, ya

millîyetçi/ırkçı, ya da İslamcı/muhafazakâr, veya kısaca non-Kemalist bir çizgi olabilmiştir. 1950 öncesinde kenar değerleri olarak kabul edilen değerlere sahip olan çok sayıda bürokratın İçişleri, Eğitim, Kültür ve çeşitli Devlet Bakanlıklarında üst düzey görevlerde bulunduklan göze çarpmaktadır. Kenar, hem merkeze nüfuz etmiş, hem de onun türdeş olma niteliğine son vermiştir.

Kenardaki değişim, hızlı toplumsal hareketlilik sonucunda artarak sürmektedir. Nitekim, "1985 yılında 5.8 milyona yükselen İstanbul nüfusunun 2.3 milyonunun (yüzde 61inin) başka yerlerde doğmuş olduğu anlaşılmaktadır" (Kara, Köksal, 1989: 1). Bunun sonucunda, Türkiye'deki her sekiz kişiden birisi 1990'larda İstanbul'da yaşamaya başlamıştır. Bu kentleşme hızı, 1960-1980 dönemindekinin üstünde seyrederken, ortalama yıllık ekonomik büyüme hızı 1980'lerde, % 56 gibi bir düzeyde seyretmektedir. Dolayısıyla, 1960'larda ilk kez gözlenmeye başlayan sanayileşmeyi çok aşan bir kentleşme ve onun yaratmış olduğu bir aşırı büyümüş, üretkenliği sınırlı bir hizmet kesimi olgusu, daha da büyük bir sorun olarak 1980'lerde sürmüştür. 1986'da yapılan bir araştırmada kent nüfusun içinde işçi hanelerinin oranı yalnızca %23.6 iken, esnaf zanaatkânn %24.2, marjinal kesim çalışanının %6.5, kamu kesimi memurunun %20.3, özel sektör memurunun % 10.1 düzeyinde olduğu görülmektedir (Fişek ve arkadaşlan, Aralık 1986: 31). Tüm Türkiye'deyse, işçi hanesi oranı % 11.8, rençber ve çiftçilerinkiyse %50.9'dur. Geleneksel tarım ve marjinal sektörü içeren hizmetler kesimlerinin Türk toplumundaki ağırlıklarını korumakta olduğu görülmektedir (Aynı eser: 31).

Hızlı toplumsal hareketlilik sonucunda, 1970'lerde başlayan, kenann eski ayrımlarının yeni konumlarda yeniden oluşmasıyla parçalanması olgusu sürmüştür. Kenann kentte dinsel, etnik gruplaşmalann ördüğü gecekondu karşısında, kentin gittikçe küçülen eski ve yerleşik nüfusu; dindar olan ve olmayan; Alevi/Şii ve Sünni, ırkçı ve ulusçu, sosyalist ve kapitalist, sol ve sağ gibi eskiden beri gelen aynmların yanı sıra, yuppie'ler, iş bitiriciler gibi toplumsal akışkanlığı yüksek yeni sosyo-politik, gruplaşmalar ortaya çıkmıştır. Din ve laiklik, ekonomik sorunlar yanı sıra Türkiye'nin politik gündeminin 1980'lerdeki en önemli tartışma konusunu oluşturmaya devam etmiştir. Bu konunun bir türevi olarak kadın haklan da önemi artan bir sorun olarak 1980'lerden 1990'lara geçen bir konu olmuştur. Keza, çevre sorunları da 1980 ve 1990'larda en çok çözümü arzulanan sorunların arasına girmiş bulunmaktadır.

Bu yeni toplumsal, ekonomik, ve politik sorunlann, tek boyutlu bir sağ-sol ayrımında konumlandırılması artık olanaksızdır. Merkez ve kenann bu denli parçalandığı bir ortamda, artık merkezkenar etkileşiminin de Türk politik hayatını açıklayıcı bir anahtar işlevi görmesi bir hayli zorlaşmıştır. Toplumsal sınıflar itibariyle bakıldığında, Türkiye'de politik davranışın sınıflaşmanın bir fonksiyonu haline gelmekte olduğunu söylemek de fevkalade zordur. Çok çeşitli sosyo-ekonomik ve kültürel bileşimlerle oluşmaya başlayan toplumsal ayrımların meydana getirdiği seçmen grup-

ları, 1970'lerden devralınan parçalanmış görüntüyü artırarak sürdürme eğilimindedir.

Nitekim, 1987 genel ve 1989 yerel seçimleri oldukça parçalanmış ve kaygan bir seçmen tabanının varlığına işaret etmektedir. Bu duruma 1983'te yasaklanan eski politik parti ve liderlik kadrolarının, ve yeni kurulan, orijinal isimli ve amblemli partilerin de etkileri olmuştur. Parti sistemindeki belirsizliğin yeni yeni giderilmekte olduğu ve 1990'lann ilk genel seçiminin bir yerleştirici seçim işlevini görmesinin de şüpheli olduğu söylenebilir.

Çok yüksek yıllık fiyat enflasyonuna, yüksek oranda işsizliğe, ekonomik belirsizlik ve ekonomik gelişme hadlerindeki dalgalanmalara, ciddi boyutlara varan politik meşruluk sorunlanna karşın, politik gerilimin ve istikrarsızlığın 1970'ler ölçüsünde artmamasının nedeni, öncelikle, demokrasinin yerleşmiş olmasından çok seçmenin politik istikrarsızlık yaratma eğiliminde göreceği politik parti ve liderlerden uzak duracağı işareti vermesinde bulunabilir. Askeri darbe isteklisi diyebileceğimiz bir basına artık rastlanmamaktadır. Özellikle aydınlar arasında okuyucu bulan, 1970'lerin Devrim gazetesi gibi askeri ihtilallerle iktisadi kalkınma mucizeleri arayan yayın ve gruplar 1980'lerde ortaya çıkmamıştır. Aydınlar ve basın askeri dönemlerden yarardan çok zarar görebilecekleri izlenimini edinmişlerdir. Askerin politik hayata müdahalesini adeta meşrulaştıran kamuoyu yapımcıları 1983 sonrasındaki Türk politik hayatında etkinliklerini kaybetmişlerdir. Politik gerilimleri artırarak askeri politik iktidara davet etmenin çekiciliği azalmış gibi görünmektedir. Oysa, 1983 sonrası politik gelişmeleri incelediğimizde Türk demokrasisinin ezeli sorunlannın henüz ele alınmamış olduğu da bir gerçektir.

7. 1983 Sonrasındaki Demokrasinin Görünümü

Türkiye 1983'te birçok politik parti ve lider seçime sokulmaksızın; küçük anti-sistem partilerin kritik bir rol oynamasını olanaksız hale getirmek için uygulanan bir % 10'luk ulusal baraj ve seçmenin zorunlu oy vermesi mükellefiyeti getirilmek suretiyle yapılan bir genel seçimle çok partili hayata yeniden adım atmıştı. Bunun sonucunda yapılan bir geçiş seçiminde kazanan Anavatan Partisi (ANAP), 1980 öncesi görüntüsüne uyan bir biçimde iktidara gelmiş ve iktidarını 1987 seçimlerini de kazanarak sürdürmüştür.

ANAP liberal bir ekonomik politika, serbest piyasa ekonomisi, teşebbüs özgürlüğü, devletçiliğin terk edilmesi yerel yönetimlere inisiyatif verilmesi, bürokrasinin azaltılması gibi görüşleri, İslamcı/muhafazakâr bir görüntüyle birlikte savunarak işbaşına gelmiş ve iktidarını sürdürmüştür. Bu görüşler yanı sıra ekonomiyi rayına oturtmak, enflasyon ve işsizliği aşağıya çekmek, yüksek bir kalkınma hızı, bolluk içinde bir piyasa sözleri vermiştir. Ayrıca, asayişin sağlandığı bir toplumsal barış ortamı vaadinde de bulunmuştur. 1984-1991 arasındaki uygulamalarına bakıldığında ser-

best piyasa ekonomisi, ihracata yönelik büyüme, devletçiliğin terki, 1989'a kadar güçlü, sonra zayıf bir yerel yönetim özerkliği politikalan izlemiştir. Fiyat enflasyonu ve işsizlik konularındaysa başan elde edememiştir. Toplumsal muhafazakârlık ve laiklik ile ilgili politikaları, daha çok günün koşullarına göre değişen bir çizgi izlemiş ve sürekli bir çatışma ve tartışma konusu olmuştur.

Ancak, 1980'lerdeki seçimlerden kaynaklanan meşruluk tartışmaları zaman zaman bir bunalım boyutuna yükselerek sürmüştür. Sonuçları ve onların nasıl yorumlanması gerektiği bakımından iktidar ve muhalefet partileri arasında tartışmaya yol açmayan tek bir seçim, ister yerel, ister ulusal, isterse Cumhurbaşkanlığı seçimi olsun 1980'ler Türkiyesi'nde yaşanmamıştır. 1983 ve 1987 genel seçimleri, 1989 yerel seçimleri ve 1989 Cumhurbaşkanlığı seçimi, bu satırların yazıldığı 1991 yazında bile tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Sorunsuz bir seçim yapamayan çoğulculuk iddiasındaki bir politik sistemin meşruluk sorunu ve zamanla meşruluk bunalımı yaratmadan varlığını sürdürmesi olanaksız gibi gözükmektedir. Politik otoritenin yönetme hakkı ve etkisi ile bu derece yakından ilgili bir husus olan meşruluk olgusunu bir bunalım haline getirmemeyi beceremeyen bir sistemde demokrasinin yerleşmesi (consolidation) genellikle fevkalade zor olmaktadır (Linz, 1978: Bölüm 1).

Türk demokrasisinin ilk ve ezeli gibi görünen sorunu politik otoritenin meşruluk sorun ve bunalımına çözüm bulamamasıdır. Politik otoritenin adil olarak kimler tarafından, nasıl ve ne zaman kullanılacağı sorusuna, neredeyse her politik parti ve gücün farklı bir yanıt verdiği bir ortamda politik meşruluğun bir sorun olması kaçınılmazdır: Böyle bir ortamda da demokrasinin yerleştirilmesi mümkün olabilir. Ancak, bu sonuca Batı Avrupa'nın son derece uzun ve kanlı boğuşmalannda olduğu gibi bir süreçle erişilebilir. Türkiye'nin bu derece uzun ve kanlı olabilecek bir sürece tahammülü var mıdır? Eğer bu soruya verilen yanıt olumsuzsa, bu soruya başka yanıtlar da aramak gerekecektir.

Türkiye'de demokrasinin yerleştirilmesini engelleyen unsurlardan ilki meşruluk sorunu ise, ikincisi de Türk politik sisteminde seçim kaybetmenin zorluğudur. 1961-1980 döneminde seçim kazanmakla bir politik parti tüm politik ve ekonomik kararlar üzerinde mutlak egemen hale gelmekteydi. Bu durum, aynı zamanda seçim kaybeden politik partilerin, bu alanlardaki etkinliklerini kaybetmeleri anlamını da taşımaktadır. 1980'lerde başlayan ve belediyelere yerinden yönetim konusunda bir miktar özerklik sağlayan uygulamalarla, genel seçim kazanan partilerin gücü bir ölçüde sınırlanmıştır. Ancak, ideolojisi belirgin olmayan ve yalnızca hizmet vermek için iktidarda olduğunu iddia eden partilerin muhalefette kalması ayn bir zorluk oluşturmaktadır. Böyle bir partinin verdiği hizmetlere karşılık aldığı seçmen desteğini kaybettiğinde, bunu yeniden oluşturması çok zor ve zahmetli olmaktadır.

Türkiye'de politika, politikacı gözünde bir savaş olarak görülmeye (Frey, 1975: 65), bir spor yarışması olarak görülmekten daha yakındır. Nitekim, 1984 yılında TBMM'de yapılmış olan bir anket çalışmamızda (Kalaycıoğlu, 1986) politika milletvekillerinin nasıl gördükleri sorulduğunda alınan yanıtlar güç mücadelesi olarak tanımlamaya ağırlık veren bir nitelikteydi. "Bu seçim kaybedildi, bir dahaki sefere kazanırız" türünden ılımlı ve sportmence bir yaklaşım yerine, seçimi bir hayati mücadele veya boğuşma olarak görme eğilimi ağır basmaktadır. Bu haliyle, Türkiye'de politik seçkinler arasındaki yarışma bir oyun teorisi deyimiyle, sıfır toplamlı oyun konumuna yaklaşmaktadır. Sıfır toplamlı oyunda riskler ve kaybetmenin maliyeti büyümekte ve gerilim büyük ölçüde artmaktadır. Buna bir de meşruluk sorunları eklendiğinde tam bir bunalım durumu ile karşılaşılmaktadır.

1946'dan beri girişilen çok-partili hayat ve demokratikleşme denemelerine karşın, özellikle politik hayatta yoğun faaliyette bulunan seçkinler arasında politik sistemde oynanacak olan "demokratik oyunun temelleri üzerinde bir görüş birliği bulunmamaktadır. Daha açık olarak ifade etmek gerekirse, aşağıda sıralayacağımız temel konuların hiçbiri üzerinde derin köklere oturan ortak görüşler ne kendiliklerinden oluşmuşlar, ne de İspanya, İtalya veya Hollanda'da olduğu gibi, koşulların da zorlamasıyla politik seçkinlerce oluşturulabilmişlerdir.

1980'lerde ortaya çıktıkları biçimleriyle sıralanmak gerekirse, politik egemenliğin kimde olduğu ve nasıl kullanılacağı (millet egemenliğidevlet merkezin egemenliği), politik rejim (parlamenter rejim-başkanlık rejimi), seçim yasaları (nispi temsil-çoğunluk sistemi), politik partiler yasası (politik partilerin nasıl örgütlenecekleri hususunda bir yasa ve/veya farklı modeller olup olmayacağı) kamu idaresinin yapısı (merkezcilik yerinden yönetim), yargının politik sistemdeki rolü ve bağımsızlığı, insan hakları ve özgürlüklerin nasıl uygulamaya konulacağı ve korunacağı konusunda politik seçkinler arasındaki bir ortak anlayıştan bahsetmek olanaksızdır. Üstelik, bu hususlar sürekli olarak tartışılan ve yeniden düzenlenmeye çalışılan konulardır. Bu nedenle de 1980'ler Türkiyesi'nde politik oydaşmaya (consencus) oturmayan bir yapıda demokrasi uygulanmaya çalışılmıştır.

Türkiye'deki demokratikleşme sürecinde, İspanya, Hollanda veya Polonya gibi ülkelerde gördüğümüz türden, önce sosyo-ekonomik ve politik rejime ilişkin temel hususlarda uzlaşma, sonra özgül bir demokratik rejimin uygulanmaya konması gibi uzlaşmacı bir yöntem uygulanmamıştır. Tam tersine, önce demokratik mekanizmalar eski dönemin sorunlarını çözme esprisi içinde oluşturulmuş, sonra bir referandum ile bunların biçimsel (formel) meşruluğu temin edilip, demokratik rejim uygulamaya konma yoluna gidilmiştir. Bu yöntemin demokrasinin yerleşmesini sağlamakta başarılı olduğunu söylemek olanaksızdır.

Neo-patrimonyal bir merkez yönetimi, kenara yaklaşımında demokrasinin gerektirdiği politika katılma ve insan hakları ile özgürlüklere saygılı olma titizliğine fevkalade yabancıdır. Demokrasinin uygulanması sırasında

yapılacak yasa, yönetmelik ve politikaların ilgili toplulukların nzasına dayanmaması halinde uygulanmakta ısrar edilmemesi, kamunun itiraz ve isteklerine kulak kabartılması gibi eğilim ve alışkanlıkların, temel yönelimi politik lidere sadakat ve itaat olan bir bürokratik anlayışta yer etmesi zordur. Bu durumda da insan hakları ihlalleri, özgürlüklerin kısıtlanması gibi uygulamaların önünün alınması fevkalade zor olmaktadır. Kamu bürokrasisinin demokratik yeteneksizliği diye ifade edebileceğimiz bu özellik, demokrasinin katılma dışındaki öğelerinin yerleştirilmesinde en önemli sorunlardan birisini oluşturmaktadır.

Sonuç

1961 sonrası Türkiyesi'nde toplumsal ayrımlar ekonomik ve/veya işlevsel olmaktan çok kültüreldir. Toplumdaki politik sorun ve konular da din, eğitim, etnik gruplar v.b. kültürel içeriklidir.

İnsan ilişkilerinin içeriğini belirleyen özellikler içinde kan bağı, akrabalık, hemşehrilik gibi ilkel/geleneksel (primordial) bağlar ağır basmaktadır. Politik hayatta da nepotizm (akraba kayırma) gibi uygulamaların yaygınlığı aynı olgunun bir diğer görüntüsünden ibarettir.

Türkiye'de derin tarihsel kökten olan bir merkez-kenar ilişkileri sistemi vardır. Cumhuriyetin ilk yıllarındaki türdeş, ahenkli, devrimci bir merkezle, onun karşısındaki çok büyük ölçüde köylü ve eşraftan oluşan türdeşlikten uzak kenar ilişkileri, sanayileşme ve kentleşmeden kaynaklanan etkilerle değişmiştir. Merkez de artık türdeş veya tekdüze değildir. Kenarın bir kısmı, özellikle 1980'lerde merkeze nüfuz etmiştir. Merkez asker/sivil, Kemalist/İslamcı, liberal/muhafazakâr, devletçi/serbest piyasacı vd. gruplarla bezenerek, bazı durumlarda birbirleriyle kesişen bileşimler halinde parçalı bir yapı arz etmeye başlamıştır. Bürokratların giyim kuşamından, konuştukları lehçeye kadar bu farklılaşmalar yansımaktadır. Ancak, merkez 1982 Anayasası dolayısıyla olsun, ekonomi ve politik hayattaki önemi dolayısıyla olsun, Türk politik hayatının temel bir unsuru olmaya devam etmektedir. Yine de, merkez-kenar etkileşimi, tek başına Türk politik hayatını açıklama yeteneğini kaybetmektedir.

Türk politik sistemi patrimonyal geçmişinden tamamen kurtulmuş da değildir. Hatta, 1980'lerde onu bir ölçüde diriltmeye de çaba gösterilmiştir. Politik istikrar ve statükonun güçlendirilmesi istendiğinde, yakın tarihin geleneksel çerçevesinin yeni konuma uyarlanmış bir biçimi ortaya çıkmaktadır. Kişisel, gayrı resmi, yüz yüze, yakın insani ilişkilerden oluşan bir politik yönetim eğilimi Türkiye'de hâlâ güçlüdür. 1982 Anayasası'nın oluşturduğu yapı da bunu teşvik eden bir niteliktedir. Bu görüntüsüyle Türk politik sistemi neo patrimonyal özellikleri ağır basan geleneksel ötesi (post-traditional) bir görüntü içindedir.

1982 Anayasası(nın değiştirilmesinin gündemde olduğu 1991 yazında, eğer demokrasinin oturacağı temeller üzerinde, tüm politik güçler arasında bir oydaşma sağlanabilirse, Türkiye'de demokrasinin çok hızlı bir biçimde yerleşmesi de söz konusu olabilecektir. Aksi takdirde, 1946'dan günümüze kadar kullanılan sınama ve deneme yöntemiyle, ancak oldukça uzun bir sürede ve büyük sıkıntılarla demokrasinin yerleştirilmesi mümkün olabilecektir.

NOTLAR

1) 1 970'ıerde de kısmen Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) benzer bir rol oynadığı görülmektedir.

   Ancak CHP tek başına ve koaıisyon ortağı olarak uzun süre hükümet edememesi dolayısıyla bir istisna oıuşturmaktadır. Ancak 1961-1980 dönemi tek bir aralık olarak ele alınır ve 1971-1973 yarı-müdahale dönemi sonrasında 1973 seçimleri bir geçiş seçimi olarak, kabul edilmezse, CHP'nin 1 970'ıerdeki rolü yukanda ifade olunan eğitime bir istisna oluşturmaz.

2) Yukarıda değinilmiş olan Ergun Özbudun'un araştırması dışında, bu konudaki belli başlı araştırma-lar şunlardır:

   Nermin Abadan, 1966 **Seçimlerinin Anayasa Hukuku ve politik Bilimler Açısından Tahlli**, (Ankara, A. Ü. S. B. F. yayını. 1966).

   Engin Akarlı ve Gabrlel Ben-Dor, **Political Participatlon un Turkey Historical Background and Present Problterns**, (İstanbul, Boğaziçi Universitesi yayını, 1975).

   Deniz Baykal, **politik Katılma**, (Ankara Au.S.B.F. yayını, 1970).

   Cenap Nuhrat, **Türkiye Köylerinde Olağandışı Oy Verme**, A.U.SBF Dergisi, 26 (Mart, 1971). 219-244.)

3) 1974te iowa üniversitesi tarafından Türkiye'nin de dahil olduğu üç ülkede yürütülen '.yasama sistemi ve politik gelişme" konulu araştırmanın Türkiye'deki kısmı İstanbul Üniversitesi Iktisat Fakültesi politika Bilimi Kürsüsünden Prof. Dr. Ilter Turan'ın başkanlığında Ankara Üniversitesi politik Bilgiler Fakültesi'nden Prof. Dr. Ahmet Nakl Yücekök ve Boğaziçi Universitesl Sosyal Bilim-ler Bölümü öğretim Uyesl Prof. Dr. Metin Heper tarafından yürütülmüştür. Projenin verilen 2007 kişiden ibaret ulusal ve temsili bir örneği oluşturan. deneklerte yapılan mülakatlana saptanan politik davranış ve politik tutum, inanç ve değerlere ilişkin bilgilerdir.

4) Bu araştırma Boğaziçi Universitesl öğretim Uyeleri Prof. Dr. üstün Ergüder, Prot. Dr. Yılmaz Esmer, ve Prof. Dr. Ersin Kaiaycioğlu tarafından yürütülen "Türklye.Değerlerl Araştırması"dır. Bu çalışma 44 ülkede yönetilen ve Michigan Üniversitesi institutefor Soclai Research elemanlarından Prof. Dr. Ronald ingıehart tarafından düzenienmiş olan bir araştırmanın Türkiye kısmından ibaret-tir. Araştırmenın Türkiye'deki bölümü TUS1AD tarafından destekienmiştlr. Bu araştırmada ulusal temsilciliği olan 1030 kişilik bir örneği oluşturan denekierle mülakatlar yapılarak, oniann toplumsal: ekonomik ve politik değer ve tutumları saptanmıştır. Araştırmanın sosyo-ekonomik değerlere ilişkin olan sonuçlan TUSIAD'a 1991 yazında yayınlanmak üzere bir rapör halinde teslim edilmiştir.

5) Bu bölümün yazılmasında Kenan Evren, **Kenan Evren'İn Anıları**, Cilt II ve ili, (Istanbul, Milliyet Yayınlar, 1991) passlm'den yararlanılmıştır.

6) Demokrasiye geçiş süreçlenlnin etraflı ve sistemli bir incelemesi için Ilkay Sunar (1987: 98-1 07)'ye başvuruıabillr.

KAYNAKÇA

Nermin Anadan (1966) **1965 Seçimlerinin Anayasa Hukuku ve Politik Bilimler Açısından Tahlili,** (Ankara, 4 U. S. 8. F. yayını).

Engin Akanlı ve Gabnlel Ben-Der (der.) (1975). **Political Participication in Turkey: Historical Backgraund and Present Problems.** (Istanbul, Boğaziçi Unlversltesi yayını).

Samuel H. Barnes, Max Kaase (der.) (1979) **Political Action: Mass Participication in Five Western Democracies,** (Beverly Hills, California, Sage Publlcations).

Deniz Baykal (1970) **Politik Katılma,** (Ankara, A. Ü. S 8. F. yayını).

Niyazl Berkes (1973) **Türkiye'de Çağdaşlaşma** (Istanbul, Blıgi Yayın,vl).

Chirstopher Clapham (1988) **Third World Pilitics: An Introducktion** (Madison, Wicsconsln, Universlty of Wisconsin Press).

Larry Diamond, Juah Unz, Seymour M. Upset (1990) **Politics in Developing Countries: Comparing Experiences with Democravy** (Boulder ve London, Lynne Rienner Publishers).

Karl W. Deutsch (1961) "Social Mobillzation and Political Development", **American Political Science Review,** 55: 493-51 4.

Doğu Ergil(1980) **Türkiye'de Terör ve Şiddet: Yapısal ve Kültürel Kaynakları** (Ankara. Turhan Kitabevi).

Üstün Ergüder (1980-81) "Changlng Patterns of Electoraı Behavlor in Turkey",. **Boğaziçl Üniversitesi Dergisi (Sosyal Bilimler),** 8-9: 45-69..

Üstün Ergüder ve Richard Hofferbert (1988) -The 1983 General Elections in Turkey: Continuity or Change in Voting Patterns?" Metin Heper ve Ahmet Evin (der.). **State, Democracy and the Military: Turkep i the 1980s,** (Berlin, New York, Walter de Gnuyter), içinde 81 -102

Kenan Evren, **Kenan Evren'in Anıları,** Cilt ll ve Cilt lll, (Istanbul, Milliyet Yayınlar, 1991).

Frederick W. Frey (1975) ~Patterns of Eilte Poiitics in Turkey.~ George Lenczowski (der.) **Political Elites in the Middle East** (Washington D; 0., American Enterpnise Institute for Publlc Pollcy Research), içinde 41-82.

Hamit Fişek, Yılmaz Esmer, Ersin Kaiaycıoğlu (1986) **Türkiye'de Sosyo-Ekonomik Öncelikler: Sosyolojik ve Demografik Yapı ile İlgili Bulgular** Cilt 1, (Istanbul, TUS~D Yayınları).

Metin Heper (1985) **The State Tradition in Turkey** (Walklngton: Eothen Press).

Samuel P. Huntington (1987) ~Tha Goals of Development" Myron Welner ve Samuel P.Hunllngton (der.), **Understanding Political Development: An Analitic Study** (Boston, Toronto, Littie Brown and Co.), içinde 3'32–

Ersin Kalaycıoğlu.(1983) **Karşılaştırmalı Politik Katılım,** (Istanbul, I.Ü.S.B.F. yayını).

Ersin Kalaycıoğlu (1986) "Türk Yasama Sistemi ve politik Temsil", Ersin Kalaycıoğlu ve A.Yaşar Sarıbay (der.) **Türk politik Hayatının Gelişimi** (Istanbul, Bela Yayınevl) içinde 313-332.

Ersin Kalaycıoğiu (1988) **"Political Culture and Regime Stabllity: The Case of Turkey",** B.Ü. Ekonomi ve İdari Bilimler Dergisi, 2:149-179.

Ersin Kalaycıoğlu (1990> .'Cyclical Breakdown, Redesign, and Nascent institutionali-Zation,- Uinike Liet~ent, Maurizio Cotta (der.), Padiameel and Democratic Coneolldalion in Sou'hern Europe: Greace, ila)>', Poitugal, Spaln, and Twkey, (London ve New York, Ptnter, 1990), içinde 184-222.

Nihal Karave Sema Köksal (1989>, **İstanbul'da Yerel Politika ve Büyük Şehlr Yöeıeliml** (Istanpul), Cun~huniyet GazeteSinde 19-23 Mart1989 Tarihleri Arasında Yayınlanmış Yazı Dizisi).

Ruşen Keleş ve Artun Ünsal (1982) **Kent ve politik Şiddet** (Ankara. AU.S.B.F. Basın ve Yayın Yüksek Okulu Basımevi).

Daniel Lerner (1958) **The Passing Traditional Society** (New York, The Free Press).

Juan Linz (1978) **The Breakdown of Democratic Regimes: CıMs Breakdown and Reeqilibration** (Baltlmore, Maryiand: Johns Hopkins University. Press).

Şerif Mardin (1975) "Center-Penlphety Relatlons: A Key to Turklsh Poiitlcs?", Engin Akarlı ve Gabnl-el Ben Don (der.), **a.g.e.**, içinde 7-32.

Şerif Mardin (1978) "Youth and Vlolence in Tunkey", **European Journal of Sociology** 19:229-254.

Donald J. McCrone ve Charles F. Cnudde (1971) ~Towards a Communications Theory ot Polltlcai Development," **American Political Sdiience Review**, 61: 72- 80.

Lester W. Milbrath (1965) **Political Partipication: How and Why Do People Gel Involved in Politicis?** (Chicago liiinois, Rand McNaliy).

Cenap Nuhrat (1971) ~Türkiye Köylerinde Olağandışı Oy Verme." **politik Bilgiler Fakültesi Dergisi**, 26: 219- 244.

Ergun Özbudun (1975) **Türkiye'de Sosyal Değişme ve Politik Katılma** (A.Ü.Hukul< Fakültesi Yayın-ları).

Ergun Özbudun (1980) "Turkey", Jacob M. Landau, Ergun özbudun, Frank Tachau (der.), **Electoral Politicis in the Middle East: Issues, Voters and Elites**, (London, Croom Helm). içinde 107-143.

Ergun özbudun (1981) -The Turklsh Party System: institutlonallzatlofl, Poiarlzation, Fractionalization,- **Middle Eastern Studies**, 17: 228-240;

Ali Yaşar Sarıbay (1986) "Religion in Contemporary Turkish Society and Polity", **Current Turkish Thought**, No: 58, 2-24.

Sabri Sayarı (1978) -The Turkish Pavty System in Transtion," **Government and Opposition**, 12.

Ilkay Sunar (1975) **State and Society in the Politics of Turkeys Development** (Ankara, A.U.S.B.F.).

İlkay Sunar ve Sabri Sayarı (1986) "Democracy in Turkey's Problems and Prospects", Gulilermo O'Donnell, PhiiippeC.Schnlltter, ve Laurence Whltehead (der.) **Transitions from Authoritarian Rule: Southern Europe**, (Baltlmore ve London, The Johns Hopkins Universtiy Press) 165-1 88.

ilkay Sunar(1987) "Dünyada ve Türklye~de Demokrasiye Geçiş Sorunları" **Boğazlçi Üniversitesi, Ekonomi ve idari Bilimler Dergisi**, 1: 87-108.

Frank Tachau ve Mary-Jo D. Good (1973) "The Anatomy of Politicai and Soclal Change: Turklsh Parties, Parliaments, and Eiections",- **Comparative Politics**, 5: 551 - 573.

Frank Tachau (1984) **Turkey: The Politics of Authority, Democracy and Development** (New York v.d., Praeger).

Gazete: **Cumhuriyet** (29 Aralık 1986> "Teşbihte Hata Olmaz mı?"

İLKOKUL ÇOCUKLARININ PARTİ TUTMASINI BELİRLEYEN ETKENLER *

ERSİN KALAYCIOĞLU
ALİ YAŞAR SARIBAY

GİRİŞ

1983 sonrası dönemde seçmenlerin büyük çoğunluğunun mevcut partilerle güçlü bir özdeşleşme duygusu göstermemiş olması, Türk politik hayatının en göze çarpan özelliklerinden biriydi. Bu dönemde, partilerin kendilerinden çok liderleri seçmenlerin gözünde çekiciliğe sahip olmuş ve politik tercihlerinin belirlenmesinde daha fazla rol oynuyor görünmüştür. Bu sebeple, eski kuşak seçmenler kendilerini yeni politik partilerle özdeşleştirmede göreceli bir güçlük çekmişlerdir. Örneğin, 1980 öncesinde Adalet Partili olanlar, kendilerini Anavatan Partisi ile mi, yoksa Büyük Türkiye Partisi ile mi özdeşleştirmeleri gerektiği konusunda belirli bir tereddüde düşmüşlerdir. Ayni tereddüdü Cumhuriyet Halk Partililer Sosyal Demokrat Halkçı Parti ile Demokratik Sol Parti arasında kalarak yaşamışlardır.

Daha önceki parti örgütleri yeni koşullar altında ve yeni liderler öncülüğünde farklı adlarla politik hayata doğarken; eski liderler ve yakın çevreleri kendi partilerini kurup politik faaliyete girişmişlerdir. Parti sisteminin bu şekilde yeniden biçimlenme sürecinin doğurduğu önemli bir sonucun, parti tutma konusunda yarattığı belirsizlik olduğu söylenebilir. Acaba parti sisteminin çalkantılı yeniden biçimlenişi sürecinde büyüyen çocuklar, müstakbel seçmenler olarak, politik tutumlarını geliştirmede hangi etkenlerin yönlendirmesine tabi olmuşlardır? Makalemizin ana konusu bu soruya aranan cevaptır. Fakat, hemen belirtelim ki, burada politik tutumların tümünü incelemekten daha çok, politik toplumsallaşma yazınında en çok üzerinde durulmuş tutum olan parti tutma (party identification) ile makalemizi sınırlandırıyoruz. Öte yandan makalemiz 1987'de gerçekleştirdiğimiz görgül bir araştırmanın bulgularına dayanmaktadır.

* Bu bölüm, TOPLUM ve EKONOMİ, 1 Mart 1991'den yayıncının izniyle basılmıştır.

Politik Partl Tutma Kavramının Anlamı ve İşlevl

Politik Parti Tutma (SPT = Party Identification) genel olarak bireyin herhangi bir politik partiye üyeliğini değil, o partiye psikolojik bağını kasdetmede kullanılan bir kavramdır. Bu kavram ilk defa Amerika Birleşik Devletleri'nde 1948 ve 1952 yıllarında yapılan Başkanlık Seçimlerini analiz eden Michigan Üniversitesine mensup bir grup bilim adamı tarafından ortaya atılmıştır. Ilk kullanılışı ile kavram, bireyin politik tercihlerini etkileyen bir grup olarak politik partiye karşı hissettiği bağlılık duygusu şeklinde tanımlanmıştır[1]. Daha sonralan kavram, bireyin oy verme kararını uzun dönemde etkileyen bir unsur olarak kuramsal işlev kazanmıştır. Buna göre, yetişkin bireyin herhangi bir partiyi tutmasının, onun çocukluk yıllarında ebeveynlerinin etkisi altında yaptığı tercihin bir sonucu olduğu; bunun bireyin daha ileriki yaşlarda politik davranışlarını belirlediği ileri sürülmüştür.[2]

Nitekim, bir çok araştırmada SPT, bireyin erken politikleşmesinin ilk belirtisi sayılmış; onun bir politik partiye bağlılık duygusunun tıpkı bir futbol takımına bağlılık gibi politik faaliyette bulunması açısından önemli bir motivasyon olduğu vurgulanmıştır.[3]

politik toplumsallaşma kuramlan, çocuğun politikaya aşinalık kazanmasının ebeveynlerinin tuttuğu partiyle özdeşleştiği oranda artarak çocuğa politik olaylan değerlendirme yetisi edindirdiğini belirtmektedirler.[4]

Bu bakımdan, genel olarak parti tutma duygusunun edinilmesi, politik toplumsallaşma sürecinin en önemli sonuçlarından olmaktadır. Özellikle aile ve arkadaş grubu bu sonucun ortaya çıkmasını sağlayan en önemli kaynaklardır.

Çocuk erken yaşlarda derin duygusal bağlarla bağlandığı ebeveynlerinin etkilerine maruz kalarak parti tercihlerini, örneğin babasınınkiyle uyumlu olarak veya ona benzer şekilde belirleyebilmektedir. Dolayısıyla, politik parti tutmak, bu bireyler için olağan politik tutum olarak kabul edilmekte, onlar da büyüdüklerinde babalan gibi parti tutmayı sürdürmektedirler. Buna karşılık, bireyin politik tutumlarının özgül, ayrıntılı bir nitelik kazanmaya başladığı yaşlarda, arkadaş grubunun etkisinin belki de ailenin etkisini aşan bir önem kazandığına dikkat çeken çalışmalar da vardır[5]. Bu sebeple, çocuğun SPT duygusu edinmesinde ailesi kadar arkadaş çevresinin de etkisi olması ihtimal dahilindedir.

İster aile, ister arkadaş çevresi olsun, SPT duygusunun bireyde oluşumu iki temel işleve sahiptir. Birincisi, birey SPT aracılığıyla karmaşık ve şaşırtıcı olan politik dünyayı anlaşılır hale getirebilmektedir. Ikincisi, SPT bireyin politik topluluğa irtibatlanmasını sağlıyabilmektedir[6]. SPT"nin gördüğü bu iki işlev, doğal olarak politik sistem açısından şu iki önemli sonucu da ortaya çıkarmaktadır: 1) Sisteme yaygın bir desteğin oluşması, 2) istikrarlı bir parti sisteminin işlemesi7.

Bu bağlamda SPT'ye ilişkin bir çalışma, makro düzeyde mevcut politik sistemin işleyişine dair ipuçlan verme olasılığına sahiptir denebilir. Nitekim, Batı ülkelerinde SPT konusunda yapılan araştırmalar bu niteliği içeren araştırmalardır.

Bu makalenin amacı, ilkokul çocuklarının parti tutmalarında hangi etkenlerin belirleyici olduğunu, yapmış olduğumuz görgül araştırmanın bir kısmına dayanarak ortaya çıkarmaktır. Söz konusu araştırma, 1987 bahannda Bursa'da gerçekleştirilmiş olup; kent merkezindeki 11 maarif, 2 özel ve 3 köy ilkokulundaki 800 beşinci sınıf öğrencisini kapsamıştır.

Makalemiz iki ana kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım, araştırma modelimizin ana hatlarını içermektedir. Ikinci kısımda bulgular sunulmaktadır ve bunlar çeşitli ülkelerde daha önce yapılmış olan benzer araştırmalann bulgulan ile karşılaştırılmaktadır.

Araştırmanın Modeli ve Hipotezleri

Erken yaşlarda parti tutmayı açıklamada kullanılan yaygın model, çocuğun yakın çevresindeki önemli kişilerin (significant others) davranışlannı taklit ettiği görüşüne dayanır. Hess ve Torney'in "özdeşleşme modeli" (Identification Model) olarak adlandırdığı bu modele göre, genel olarak herhangi bır politik objeye karşı takınılan tutum, başta ebeveynler olmak üzere çocuğun yakın çevresindeki önemli kişilerden taklit edilmiş olmaktadır[8]. Öte yandan, Greenstein'ın vurgulamış olduğu gibi, özdeşleşme esas itibanyla çocuğun kendisini hem diğer kişiler ile irtibatlandırmasını, hem de onlardan ayırtetmesini sağlayan psikolojik bir süreç olduğu kadar; onun herhangi bir partiye bağlanmasını da sağlar[9]. Böylece çocuk kazandığı kimlik (identity) ile etrafındaki politik dünyayı anlamada veya anlamlandırmada zorluk çekmez. Dahası yetişkinliğinde erken çocuklukta edindiği bu kimliğin yardımıyla politik davranışlanna yön verebilir.

Buna karşılık, bireylerin özgül şekilde bir parti ideolojisine yönelik olarak toplumsallaşmadığını belirten Hyman, politik partilerin bağımsız toplumsallaştırıcı etkiye sahip olduklannı belirterek, parti tutmayı daha geniş bir perspektife oturtmaktadır. Ona göre, bireyin çevresindeki dünya sürekli değiştiği ve yeni olaylan doğurduğu için; çocuklukta belirli bir tutuma, hatta tutumlar demetine yönelik olarak toplumsallaşma, ona yetişkinlik hayatında karşılaşacağı politik meselelerin üstesinden gelmeye yardım eden bir mekanizma sağlamaz. Hyman'a göre, SPT'yi de bu açıdan görmek gerekir. Çünkü, partiler çeşitli meselelere önerdikleri belirli çözümlerle, bireyin karşılaşması muhtemel yeni meselelere yaklaşımını da düzenler. Dolayısıyla, birey doğrudan bir partinin ideolojisine yönelik olarak toplumsallaşmaz; bir partiyi tutarak, ona edindiği bağlılık aracılığıyla o partinin meselelere yaklaşımını da kabul etmiş olur[10].

Özetlemek gerekirse, Hyman, çocuklukta parti tutmanın, yetişkinlikteki politikleşme açısından tam bir işlevselliğe sahip olmadığını ileri sürmektedir. Buna karşılık, özdeşleşme modeli, bir partiye yönelik olarak çocuklukta meydana gelen toplumsallaşmanın köklü etkilere sahip şekilde yetişkinlik ve hatta ileriki yıllarda belirecek politik davranışı yönlendirici olduğunu savunmaktadır.

Makalemizin amacı, belirttiğimiz gibi, çocuklukta SPT'yi belirleyen etkenlerin neler olduğunu açıklamaktır. Dolayısıyla, özdeşleşme modelinin bu amaça daha hizmet eder bir niteliği vardır. Bununla beraber, çocuklukta parti tutmanın bireyin ileriki yaşlardaki politik davranışını ne derecede etkileyebileceği meselesi, makalemizin sınırlan dışında kalmaktadır. Zaten böyle bir meselenin irdelenmesi her şeyden önce, bir panel araştırması yapmayı zorunlu kılar ki, böyle bir imkânımız şimdilik yoktur. Buna rağmen, çocuklukta sağlanan toplumsallaşmanın bireyin ilerideki yıllarda politik davranışlannı anlamamıza ipucu teşkil edebileceğini belirli sınırlar içinde kabul ettiğimizi belirtmek isteriz.

Araştırmamızda SPT'yi bağımlı değişken olarak ele almaktayız ve çocukluğun bu konuda toplumsallaşmasında rol oynayan ebeveynler, arkadaş grubu gibi yakın çevredeki kişileri bağımsız değişken olarak nitelemekteyiz. Bir başka deyişle, çocuğun parti tutmasını, özellikle aile (ağırlıklı olarak baba) ve yakın arkadaş; grubunun etkileriyle açıklamaktayız. Şüphesiz, bu noktada beliren sorular, çocuğun kaç yaşlarında bu etkilere maruz kaldığı; cinsiyete göre bu etkilerin değişip değişmediği; okul türünün (marif/özel okul, köy/kent okulu) bu etkiyi ne derecede belirlediğidir?

Bu sorular, esasen araştırmamızda hipotezler şeklinde formüle edilmiştir. Araştırmamızın beş ana hipotezi şunlardır:

1) İlkokul son sınıfa geldiğinde çocukta genel olarak toplumsal/politik organizasyonlarla psikolojik bağlar kurma olgusu ortaya çıkar. 11-12 yaşındaki çocuk, bir yandan popüler spor klüpleri, bir yan- dan da politik partileri tutmaya başlar.
2) İlkokulun son sınıfına gelmiş öğrencinin parti tutması konusundaki model babasıdır. Çocuk babasının parti tutmakta olduğunu bilirse, kendisi de parti tutmaya meyleder.
3) Politik toplumsallaşma çalışmalan, çocuğun politik tutumlannı etkilemekte ailenin yanı sıra arkadaş çevresini de (peer group) önemli bir etken olarak görmektedirler. Bu açıdan bakıldığında, arkadaş çevresi SPT duygusunu ilkokul son sınıftaki çocuğa aşılayan önemli bir kaynağı oluşturabilir. İlkokul son sınıf öğrencisi eğer yakın arkadaşlarının politik parti tuttuğunu bilirse, kendisi de parti tutma eğilimi içine girer.
4) Daha önceki bazı bulgular, kız çocukların 'hane"ye erkek çocuk ların ise "hane-dışı topluma" yönelik olduğunu ortaya koymaktadır.[11] Diğer bazı araştırmalarda ise, cinsiyete göre politikaya katılmada önemli bir farklılaşma olduğu belirtilmektedir[12]. İlkokul son sınıf öğrencileri arasında erkek öğrenciler kızlara oranla daha fazla parti tutma eğilimindedirler.

Bu hipotezlerimizi sınamaya yönelik olarak, öğrencilerin herhangi bir spor klubünü tutup tutmadığı; babasının, kardeş(ler)inin ve arkadaşlarının aynı klubü mü tuttuğuna dair sorular ayrı ayrı sorulmuştur. Aynı şekilde, öğrencinin babasının bir politik partiyi tuttuğunu bilip bilmediği; biliyorsa

bu partinin hangisi olduğunu bilip bilmediği; en yakın arkadaşlannın bir politik partiyi tutup tutmadığı; öğrencinin kendisinin bir politik partiyi tutup tutmadığı; tutuyorsa bunun babasınınkiyle mi, yoksa yakın arkadaşlannınkiyle mi aynı olduğu da sorulmuştur. Ayrıca, öğrencilere Bursa Milletvekillerinin (MV) bağlı olduklan politik partilerin hangileri olduğuna dair bir soru da yöneltilmiştir.

Veri Analizi ve Bulgular

1. Çocukların Toplumsal Örgütler ve Partilerle 11-12 Yaşında Psikolojik Bağ Kurmaya Başlaması

SPT'nin genelde toplumsal bir örgüte bağlanmayla ilintisinin niteliği Tablo l'de açıklanmaktadır.

TABLO I

Çocukların Spor Klubü ve Parti Tutması Arasındaki İlinti

		Parti Tutma			
		Tutmuyor	Zayıf	Güçlü	Toplam
En düşük	(1)	75.9	24.1	0.0	100.0
Spor	(2)	63.0	32.6	4.3	100.0
Klubü	(3)	61.7	33.0	5.3	100.0
Tutma	(4)	55.4	36.2	8.4	100.0
En yüksek	(5)	55.6	36.3	8.2	100.0
		Kendall tau$_c$ = 0.09; n =591 p = 0.0042			

Tablo 1'de herhangi bir spor klubü tutanlar bir parti tutuyor görünmektedir. Fakat, söz konusu ilişki beklediğimizden daha zayıftır. Sonuç itibariyle, ilkokul 5. sınıf çocukları spor klubü gibi toplumsal örgütlerle geliştirmeye başladıklan psikolojik bağı, esasen SPT konusunda da gerçekleştirmektedirler. Nitekim, diğer bazı araştırmalann bulgulan da aynı doğrultudadır. Örneğin, gerek Greenstein'in[13], gerek Hess ve Torney'in[14] ABD'de ilkokul çocukları üzerine farklı zamanlarda yaptıklan araştırmalarda, çocukların küçük bir kısmının politik partilerle psikolojik bağı 2. sınıfta geliştirmeye başladıklan, fakat bu bağın esas itibariyle 4. ve 5. sınıflara gelindiğinde oldukça yaygınlaştığı ve güçlendiği ortaya çıkmıştır.

2. Parti Tutmada Babanın "Model" Olması

Deneklerimiz arasında babasının tuttuğu partiyi bilenler bilmeyenlerin iki katı kadar güçlü parti tutma duygusuna sahip görünmektedir. Aslında deneklerimizin % 27.4'ü babalanyla aynı partiyi tuttuklannı bildirmişler-

dir. Öte yandan bir partiyi tutanlann % 62.3'ü babalanyla aynı partiyi tutmaktadırlar. Tablo 2 babanın parti tuttuğunu bilme ile bir parti tutma arasındaki ilintiyi göstermektedir.

TABLO II

Babanın Tuttuğu Partiyi Bilme ile Parti Tutma Arasındaki İlinti

		Parti Tutma			
		Tutmuyor	Zayıf	Güçlü	Toplam
Babanın Hangi Partiyi Tutuğunu Biliyor	Evet	72.9	21.9	5.2	100.0
	Hayır	21.1	69.3	9.6	100.0
		Kendall tau_c = 0.37; n = 690 p = 0.0000			

Babanın politik parti tutması ve bunun çocuk tarafından bilinmesi, çocuğun 11-12 yaşına geldiğinde politik parti tutmaya yönelmesinde önemli unsurlardan birisi olmaktadır. Gerçekten de çeşitli ülkelerde yapılan diğer araştırma bulgulanna göre de çocuklann tuttuklan partiler ile babalannınki arasında genelde önemli oranda bir benzerlik vardır. Örneğin Philip E. Converse ve Georges Dupeux Fransa ve ABD'de yaptıklan ortak araştırmada, ABD'li seçmenlerin % 76'sının babalannın tuttukları partiyi bilmelerine karşılık, Fransız seçmenlerin ancak % 25'inin babalannın hangi partiyi tuttuklan hakkında bilgi sahibi olduklannı ortaya çıkarmışlardır. Yalnız, hem ABD'de hem Fransa'da babalannın tuttuğu partiyi bilenlerin kendilerinin de bir politik parti tutmalan aynı araştırmanın bir önemli diğer bulgusudur[15]

Converse, daha sonra yaptığı bir başka araştırmada gene ABD ile Fransa'yı karşılaştırmış ve şunlan bulgulamıştır: Fransa'da babasının tuttuğu partiyi bilenlerin % 79.4'ünün kendileri de bir partiyi tutmakta; bilmeyenlerin % 20.6'sı bir parti tutmamaktadır. ABD'de ise, aynı oran sırasıyla % 81.6 ve % 18.4'tür. Buna karşılık, babasının tuttuğu partiyi bilmeyenlerin Fransa'da % 47.7'si, ABD'de % 50.7'sinin kendileri bir parti tutmakta, fakat % 52.3'ü (Fransa), % 49.3'ü (ABD) bir parti tutmamaktadır[16].

Jack Dennis ve Donald J. McCrone, 1966-1969 yılları arasında ingiltere, Fransa, Batı Almanya, Italya, Belçika ve Hollanda'da yaptıkları ortak araştırmada, ülkeler arasındaki göreli farklara rağmen, ebeveynlerin tuttuklan parti ile çocuklarının tuttukları parti arasında yüksek oranda benzerlik olduğunu ortaya çıkarmışlardır[17]. Aynı doğrultuda bulgular Japonya[18] başka tarihte yapılan bir araştırmada Ingiltere[19] ve Kanada[20] için de ortaya konmuştur. Bunlara ek olarak, Amerika'da M. K. Jennings ve R. Niemi'nin ortak araştırmalanndan da söz edebiliriz. Bu araştırmanın bul-

gusuna göre, Amerikalı çocukların % 59'unun (n=1669) tuttukları partinin babalarınınkiyle aynı olduğu saptanmıştır[21].

TABLO III
Arkadaşlarının Tuttuğu Partiyi Bilme ile Parti Tutma Arasındaki İlinti

		Parti Tutma			
		Tutmuyor	Zayıf	Güçlü	Toplam
Arkadaşları Parti Tutuyor	Hiçbiri	68.8	26.0	5.2	100.0
	Bazıları	32.6	55.1	12.4	100.0
	Hepsi	11.4	81.8	6.8	100.0
		Kendall tau_b = 0.33: n = 690 p = 0.0000			

3. Parti Tutmada Arkadaş Grubunun Etkisi

Arkadaşlarının parti tutmasını bilmesi halinde ilkokul son sınıf öğrencisinin parti tutma eğiliminin güçlendiğine dair bulgumuz Tablo 3'te gösterilmektedir.

Tablo 3'ten görüldüğü gibi, arkadaşlarının tuttuğu partiyi bilmeyenlerin % 68.8'i de parti tutmamaktadır. Tersine arkadaşlarının parti tuttuğunu bilen deneklerin kendileri de bir parti tutmaktadır.

Arkadaş grubu, bireyin yaşamındaki merkezi rol dolayısıyla onun politik tutum beklentilerini önemli ölçüde etkileme gücüne sahiptir. Bireyler arasındaki duygusal bağlar ne denli derin olursa, birbirlerinden etkilenmeleri de o denli kolay olmaktadır. Eğer arkadaş grubu için politik değerler ve normlar önem taşıyorsa, bunların o grubun üyesi olan bireylere aktarılması veya benimsetilmesi olasılığı çok yüksektir. Arkadaş grubunun genellikle anlaşan bireylerden oluşması bu olasılığı büsbütün yükseltmektedir. Nihayet, grubun bireyin gözünde önemi büyüdükçe onun üzerinde tutum belirleyici etkisi de artmaktadır22.

Ancak, bazı araştırmacılar, arkadaş grubunun etkisinin daha çok ailenin oluşturmuş bulunduğu temel politik tutumları güçlendirip geliştirmek dolayısıyla olduğunu; hatta bazı tutumları hiç etkilemediğini ileri sürmektedirler. Örneğin, Hess ve Torney, arkadaş grubunun "temel tutum ve yönelimleri" etkilemediğini, fakat bireyin politik sisteme daha sık ve düzenli katılmasına etki ettiğini bulgulamışlarıdır[23]. Öte yandan, Jennigs ve Niemi de ABD'de gençlerin parti tutma ve Başkan tercihine arkadaş gruplarının etkisi olmadığını ve onların bu konularda ebeveynleri ile büyük bir uyum içinde olduklarını göstermişlerdir[24]. Nitekim, daha önce belirttiğimiz çeşitli ülkelerde yapılmış olan araştırmalar da, özellikle parti tutmada arkadaş gruplarının etkisinden söz etmemektedirler.

Bizim bu araştırmadaki bulgulanmız ise, SPT'de arkadaş grubunun belirgin bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

4. Parti Tutmada Cinsiyet Farkı

Bu konudaki hipotezimiz, ilkokul son sınıf öğrencileri arasında erkeklerin kızlara oranla daha fazla parti tutma eğiliminde olduklan şeklindeydi. Bu hipotezin sınanmasından elde edilen bulgu, SPT eğilimi açısından erkekler lehine bir fark olduğunu göstermekle beraber, bu farkın az olduğuna da dikkatimizi çekmektedir. Dolayısıyla, kızlann da en az erkekler kadar parti tutma eğilimi gösterdiklerlni söyleyebiliriz. Tablo 4 bu durumu açıklamaktadır.

TABLO IV

Cinsiyete Göre Parti Tutma

		Parti Tutma			
		Tutmuyor	Zayıf	Güçlü	Toplam
Cinsiyet	Kız	65.5	29.6	4.9	100.0
	Erkek	56.5	36.1	7.4	100.0
		Kendall tau_c = 0.09; n = 681 p = 0.007			

Diğer ülkelerde yapılan bazı araştırmalar da, genel olarak erkek çocukların kız çocuklara göre politikaya daha çok ilgi duyduklannı göstermektedirler[25]. Özel olarak parti tutma söz konusu olduğunda durum değişmemektedır. Örneğın, R. Dowse ve J. Hughes'in Exeter'de (Ingiltere) toplam 627 okul çocuğu üzerinde yaptıkları araştırmada, parti tutan erkek çocuklann oranının kız çocukiannkine göre daha fazla olduğu ortaya çıkmıştır. Bununla beraber bu konudaki erkek ve kız öğrenciler arasındaki fark, yaş ile orantılı olarak azalmaktadır. Rakam vermek gerekirse, 11-12 yaşındaki erkek öğrencilerin % 63'ü (60 öğrenci) parti tutarken, kızların % 39'u (40 öğrenci) aynı tutumu göstermektedir. 13-14 yaşındaki erkek öğrencilerin % 52'si (50 öğrenci), kızların % 42'si (68 öğrenci); 15 ve daha yukan yaşlardaki erkeklerin % 50'si (43 öğrenci), kızlann ise % 46'sı (36 öğrenci) parti tutmaktadır 26

Hangi Değişken Parti Tutmayı Daha Çok Belirliyor?

Buraya kadar yaptığımız çözümlemelerde, SPT'yi belirlemede ebeveyn veya arkadaş grubu, cinsiyet gibi değişkenlerin göreli etkilerine işaret etmekle beraber, bunlardan hangisinin daha fazla belirleyiciliğe sahip olduğu üzerinde durulmamıştır. Şimdi bu konuya değinmek istiyoruz.

Parti tutmayı ancak nominal bir ölçekle veya en fazla ordinal ölçeğe yükseltebileceğimiz bir ölçekle (scale) ölçmek zorunda olduğumuz için, yukarıda sıralanan ve sınanan hipotezlerimizdeki ikili ilişkiler içinde en güçlü olanı saptamamızı sağlayabilecek istatistiksel araç, ayrıştırma çözümlemesi (discriminant analysis)'dir.

Parti tutma bağımlı değişkenini parti tutmayanlar, parti tutma eğilimleri güçsüz olanlar ve parti tutma eğilimleri güçlü olanlar şeklinde ifade ettiğimizde; bu üç grubun her birisine düşen denekleri (öğrencileri) en iyi tahmin etmemizi sağlayacak olan bağımsız değişkenler, yukarıdaki çözümlemelerde kullandıklarımız içinde hangileridir? Tablo 5'te görülen ayrıştırma çözümlemesi bu sorunun yanıtını içermektedir. Tablo 5'ten çıkaracağımız sonuç, 5. sınıf öğrencilerinin parti tutmalarını beliriemede en önemli etkenin babalarının parti tutmalarını algılama olduğuna dair bir önerme yapmamıza olanak sağlamaktadır. Arkadaş grubu ise, deneklerimizin parti tutmasını belirlemede ikinci güçlü etken olarak belirmektedir. Spor klubü tutma ile cinsiyet, baba ve arkadaş grubu kadar önemli bir etken niteliği taşımamaktadır.

Tablo V

5. Sınıf Öğrencilerinin Parti Tutmasını Belirleyen Etkenlerin Ayrıştırma Çözümlenmesi

Asama	Girilen Değişken			Wilks Lamdası	İstatistiksel Anlamlılık
1	Babanın Parti Tutması	1		.807	0000
2	Arkadaşlarının Parti Tutması	2	.734	.0000	
3	Cinsiyet	3	.728	.0000	
4	Spor Klubü	4	.723	.0000	

Kanonik Ayrıştırma Fonksiyonu

Fonk.	Eigen Değeri	Yüzde Varyans	Yüzde Küm.	Kanonik Korelasyon	Fonk. Sonrası	Wilks Lamdası	Ki Kare	D. F.	İst. Anl.
					0	72	188.1	8	00
1	3.7	97.8	98	52	1	99	4.8	3	19

Standardize Edilmiş Kanonik Ayrıştırma Fonksiyon Katsayıları

Ayrıştırma Fonksiyonları	Spor Ki. Tutma	Babanın Parti Tuttuğunu Bilme	Arkadaşlarının Parti Tuttuğunu Bilme	Cinsiyet
1	.04	.74	.57	.16
2	.90	.17	.39	.16

Ayrıştırıcı Değişkenler ile Kanonik Ayrıştırma Fonksiyonları Arasındaki Korelasyonlar

Ayrıştırma Fonksiyonları	Spor Ki. Tutma	Babanın Parti Tuttuğunu Bilme	Arkadaşlarının Parti Tuttuğunu Bilme	Cinsiyet
1	.16	.80	.66	.14
2	.90	.13	.31	.31

SONUÇ

Türk parti sisteminin radikal bir değişikliğe uğrayarak 12 Eylül öncesi kitle partilerinin politik hayattan silinmesinin, ebeveynlerin parti tercihleri ile çocuklarınınki arasında iletişimi ortadan kaldırmamış olduğu, incelememizin vardığı ilk önemli sonuçtur. Bununla beraber, araştırma kitlemizin parti tutma duygularının gelişiminde arkadaş grubu etkisinin varlığını da saptamış bulunuyoruz.

Arkadaş grubunun parti tutma duygusunu geliştirmede etkili olan kaynaklar hakkında belirgin herhangi bir ipucuna sahip değiliz. Fakat, kitle iletişim araçlarının etkisine maruz kalmanın 5. sınıf öğrencilerinin parti tutmalarında potansiyel bir kaynak olduğu düşünülebilir. Bu açıdan baktığımızda ise, kitle iletişim araçlarının etkisine maruz kalma ile parti tutma arasında herhangi bir anlamlı korelasyon saptayabilmiş değiliz. Akla 5. sınıf öğrencilerinin kendi aralarında yoğun ve sık politik tartışmalar yapma olasılığı gelmektedir. Böyle olmuş olsa bile, parti tutmaya arkadaş grubunun etkisiyle yönelme, Türkiye için gene de şaşırtıcıdır.

Araştırma kitlemizin parti tutmalarını belirleyen dikkat çekici bir etken olarak aradaş grubu etkisinin, kesin politik kesinti koşulları altında belirmiş olmasına karşın, 5. sınıf öğrencilerinin politik tutumları üzerinde ebeveyn etkisi azalmış görünmemektedir. Bununla beraber, ABD ve Avrupa'daki durumla kıyaslandığında 1987'de Türkiye'de çocuğun parti tutmasının kaynağı olarak babaların önemi göreceli olarak düşük görünmektedir. Fakat, pek muhtemeldir ki, parti tutmada baba etkisi benzer bir rolü gelecekte Türkiye'de de ağırlıklı şekilde oynamaya devam edecektir. Bunun için de, daha fazla ve daha kapsamlı araştırmaların yapılması, tahminimizin ne derecede doğrulanacağı açısından gereklidir.

NOTLAR

1 A. Campell et al., ilie VoterDeddes(Evanston, ıll.. 1954). 5.8889

Parti tutmanın psikolojik bir bağ olduğu daha sonra oy verme davranış anallzierinde Campbell ve arkadaşlarının yayınladıkları diğer bir çalışmayla oldukça yaygın bir şekilde kullanılmaya başlamıştır. Bk.. A. Campbell et al., The American yatar (New York, 1980).

2 M,K, .Jennlngs R, Nleml, The Polltlcal Character of Molesence (Prlnceton, New Jersey, 1974)

3 R. S. Katz, "The Dimenslonallty of Party Identlflcatlon", Compaıatlve Poll Ucs. 11, 2 (1979). s. 161 R. Rose 1. Mcallister, Voters Begin to Choose (Beverly Hills. 1986), s. 104

4 R. Rose - I. Mcallister, Voters Begin to Choose (Beverly Hills, 1986), s.104

5 R. Dawson K. Pre wtt, Pc4ltcal Sodallzatlo,ı (Boston. 1969), s.127 129

6 W. E. Mller, "The Cross Natlonal use of Party Identiflcation as a Stlmulus ta Political Inqulry, Paify Ideıitlfi~.llcn and Beyand~ Ian Budge et al., ada (London, 1976), s. 24.

7 d. Dennis D.J. Mc Crone, "Preadult Development of Poiitlcal Party Identiflcation in Western Democracles" Compa,atlve Buelness Sltdea, 3, 2 (1970). S. 244 248

8 R. D. Hess d. V. Torney, 17m Development of PoJatcalAttltudes in CMdron, (Chicago, 1967), s. 21

9 F. 1. Greenslein, Chlldren and p011108. (New Heaven, 1969, Revised Edltion), 5,74

10 H.H. Hymann. PolltlcaiSocializatian, (New York. 1969. First Press Paperback Edition) 5. 57 58.

11 Bk. Ç. Kağıtçıbaşı, ÇOOUğtNIDG~e1 (istanbul,19810.

12 8k. Ersin Kalaycıoğıu, Karşılaştınnalı politik Katılma (istanbul 1983).

13 Greensteln. a.g.e., s.6478

14 Hess ve Torney, a.g.e., s.195211

15 P.E.009verseG.Depoux Politlcization of the Electrate in France and the Unled States", Pitdlc Opln/on Qt~uituly~ 26,1 (1962), s.11,13.

16 P. E. Converse, "Of Time and Partisarı Stability", Conş,amilt'~ PohNtcal S*uclee, 2, 2 91969), s.145

17 J.DennlsD.J.Mccrone a.g.e. s.256258

18 A KubotaR. E.Ward, "Famliy Influence and Pollitical Socialization in Japan", Compwwıye PdJtJcal Sttdes, 3,2 >1970), 5.148151.

19 RE.00wse.J.Hughes, "The Family, the School, and the Politlcal Socialization Process", Soddoms 5,1 (1971). s.2428.

20 E.T.Zureik~ "Party Images and Partlsanshıp Among Yofng Englishmen," ilie Bdtlsh Jowıal of Sodo.'ogy~ 25, 2<1 974>, 1891 92.

21 M.K.aenntgsR.G.Nıemi The Transmissıon of politlcaı Values from Parent 10 Chiid, Sodajlzaı/on to Paiities; A Readw~ J.Dennls, ed. (New York, 1973), s. 329332. Yazarlar aynı dataya dayanan kitap boyutundaki ortak araştırmalarında da yanı bulguyu ayrıntılarıyla bellrtmişlerdlr. Bk. M.K.Jennings. AG.Niemı, ilie Pojitlcal Chaj'actej of Ado/escence, s.3854.

22 R.DawsonK.Prewltt, a.g.e., s.137.142.

23 RD.HessJ.V.Torney, a.g.e., s. 120125

24 M.K.JennlgsR.G.Nleml, PoRtlcal Charader of Adc4escence, s.240248.

25 Bk.F.I.Greenlein, SexRelated Politlcal Differances in Childood", The Jownaı of Po.'ltles, 23 (1961). Makale esas itibariyle yazarın New Haven'de gerçekleştirdiği görgül araştırmanın bulgularını kısmen sunmakladır. Bu bulgular yazarın tüm verlslne dayanan kitabında da yer almıştır. Bk.Greenslein, Chlldren and PafKlas, Bölüm 6.

26 RE.00wse.JAHugheS, Glrls, Boys and Polltlcs, ilie Bdlish Journal of SaclaJagj'. 22, 1(1971), s.61.

80 SONRASI POLİTİK KÜLTÜR*

NİLÜFER GÖLE

1980 sonrası Türkiyede politik kültür değişmiştir. Bu değişim, politik yaşama getirilen kısıtlama ve yasakların etkileriyle açıklanamaz. Dahası, bu değişim boyutlan politik sistem ve partilerin sınırlarında kalınarak değil, ancak toplum zaviyesinden bakıldığında anlaşılacaktır. Çünkü politik kültürün yenilenmesinde partilerin olduğu kadar toplumsal aktör ve hareketlerin de etkisi vardır. Başka bir deyişle, politik kültürdeki yenilikleri salt partiler arası mücadelelerde değil, toplumsal aktörler arası yeni ilişkilerde, yeni arayışlarda göstermek gerekir. Nitekim burada kavram olarak "politik-kültür"ün kullanılması, politik partilerle toplumsal hareketler arasındaki etkileşimlere işaret edebilmeyi amaçlamaktadır.

Bu amaca uygun olarak, 80 sonrası değişimleri üç ayrı düzeyde ele alabiliriz. Birinci olarak gözlemlenebilir düzeyde politik söylem değişmektedir. İkinci olarak, toplumsal aktörlerin devletle kendi aralarındaki ilişkilerin niteliği ve bunun politik mediasyonu değişmektedir. Üçüncü olarak ise toplum devlet arasındaki değişmelerin ne ölçüde politik partiler tarafından ifade edildiği, şekillendirildiği sorusu önem kazanmaktadır.

1. Polltlk Söylemde Değlşlm

"Yumuşama"' ve "icraat tartışmaları" 80 sonrası politik yaşamı sırasıyla biçim ve içerik olarak belirleyen Iki anahtar kavram olarak gözükmektedir. Bir yandan "yumuşama, hoşgörü, uzlaşma" gibi kavramlar ciddi ideolojiler ve davalar arası kavgaların yerini almaktadır. Politik üsluptaki bu değişime bağlı olarak, diğer bir yandan da sistem sorgulamaları ve rejime karşı çıkışlar yerlerini giderek icraat üzerine tartışmalara, eleştirilere bırakmaktadır.

80 öncesine baktığımızda, 60'lardan itibaren politik dinamiğin sağ ve sol hareketlerin farklılaşması ve hatta giderek 70 sonrasında birbiriyle çatışmasından oluştuğunu görürüz. Bugün ise farklı politik görüşlerin ve hatta farklı yaşam biçimlerinin bir arada var olup varolamayacağı sorusu gündemdedir. Bu nedenle politik üsluptaki yumuşama toplumda bir "consensus" arayışına da tekabül etmektedir. Çok kimsenin ileri sürdüğü gibi, 80 sonrasını "apolitik" bir dönem olarak değil, tersine yeni bir politika anlayışının gelişmekte olduğu bir dönem olarak görüyorum.

Bu bölüm, Türkiye Günlüğü 21/Kış 1992'den yazarın ve yayıncının izniyle alınmış

Unutulmamalıdır ki, farklılaşmaya ideolojik olsun, bireysel olsun kolay yer tanımayan bir toplumsal kültür taşımaktayız. Nitekim, toplumsal güçler 50'lerden itibaren devletten her ayrışma sürecini başlattıklarında tepkiyle karşılanmışlardır. 50'lerde piyasa ekonomisinin gelişmesine, en başta aydınlar olmak üzere karşı çıkılmıştır. 60'lardan itibaren gelişen sol hareket ve ideolojiler milli bütünlüğü bozmakla suçlanmışlar. 80 sonrasında güçlenen Islam hareketleri de benzer bir gekilde irtica ve gericilikten sorumlu tutuluyorlar. Bugün farklılaşan liberal ideoloji, sol hareket ve İslümcı kültür aracılığıyla bu toplumsal alanın, ekonomik gelişme ve demokratik katılımın eksenini oluşturup oluşturmayacağı sorusu önemlidir.

Bu soruya cevapta belirleyici olan sadece devletin sivil toplumun çoğulculuğuna olan tahammülsüzlüğü değildir; sosyal aktörlerin birbirlerinin farklılığına olan tahammülsüzlüğüdür. Işte bugün revaçta olan "consensus" kavramı bu tahammülsüzlüğün aşılmaya çalışmasına tekabül etmektedir.

Nitekim, farklı politik akımlar 80 sonrasında, yüzlerini devlete muhalefetten birbirlerine çevirmişler ve aralarındaki ideolojik duvarları yer yer yıkarak birbirlerinin varlığını keşfettiklerine, kabul ettiklerine dair işaretler vermişlerdir. Örneğin, ortodoks olmayan sivil sol'un öncülüğünü yapan Yeni Gündem dergisi, 80 sonrasında liberal kanadın temsilcilerinden Nazlı Ilıcak'la yaptığı röportajı kapaktan vermiştir. Sol sadece liberallerle değil, Islami hareketle de ilişkiye girmiş ve hatta Murat Belge'nin Batılı-ilerici/Islimcı-gerici ikilemleri üzerine eleştirilen, Islami hareketler camiasında referans kaynağı bile olmuştur. 1980 sonrasına özgün ifade biçimlerinden biri olan izleyici kazanmıştır. Islami hareketler de bu tür platformlann organizasyonundan geri kalmamışlar, paneller düzenleyerek sol ve liberal kanadın temsilcilerine masalannda yer vermişlerdir.

Tabiatıyla bütün bu göstergeleri çok farklı ve "oportunist" bir şekilde "dereyi geçene kadar" diye yorumlamak mümkündür. Farklı görüşler kendilerine ait özgürlükler elde ettikçe birbirlerinden kopacaklar ve kendi toplumsal projelerinin gerçekleşmesi için kıyasıya mücadele edeceklerdir demek de mümkündür. Ancak, görüşlerimizi saklı, söylenmeyen art niyetler üzerine kurmak yerine, göstergelerden hareketle kurduğumuzda, 80 sonrası, sarkaçın ideolojik dışlamalar üzerinde değil, consensus arayışında olduğunu ileri sürebiliriz. Bu tür göstergelerin ve gözlemlerin küçümsenmemesi gerektiği de, farklı politik ideolojilerin ve kültürel yaşam biçimlerinin bir arada var olup olmayacakları sorusuna verilecek olan cevabın demokrasinin geleceğini tayin edeceği bilindiğinde ortaya çıkar. Çünkü demokrasi yalnızca politik kurumlara değil, ayni zamanda toplumsal aktörler arasındaki ilişkilerin de niteliğine bağlıdır. Modernleşememiş ülkelerdeki demokrasiler devlet müdahalelerinden olduğu kadar, toplumsal aktörler arası şiddetten de zedelenmişlerdir.

Politik söylemdeki bir ikinci değişikliğin, sistem değil yönetim biçimi tartışmalanna ilişkin olduğunu söylemiştik. Nitekim devlet denilince bugün akla devlet düzeni değil, devletin idaresi ve hükümetin icraatı gelmektedir. Kapitalist ve sosyalist sistem kavgaları giderek yerlerini, liberal ve sosyal ada-

letçi çizgileriyle aynlan icraat tartışmalarına bırakmaktadır. Bunun bir sonucu olarak, bütün bir toplum sorunlan "yannki" düzen meselesine, politik sistem meselesine indirgenmeden aynştınlarak ele alınmaktadır. Buna paralel olarak da, dünün ideolojik retorikte uzman potitikacılan, bugün yerlerini sosyal mühendislikte uzman teknokrat kadrolara bırakmaktadır.

Cumhuriyet Türkiyesi'nin "sil baştan" ("tabula rasa") geleneğine uygun olarak "darbeci" ve "devrimci' arzulann beslendiği politik ütopyalar da zayıflamakta, ve "yönetim ve yaşam biçimlerini" bugünden seçebilme hakkı muhalefet hareketlerinin odak noktasını oluşturmaktadır. Ertuğrul Özkök'ün "Elveda Başkaldın" adlı kitabı 60'lı yıllann devrimci ütopyalarının zayıflamasıyla birlikte yükselen yeni başkaldın ifadelerini (daha az politik, daha çok bireysel ve kültürel) güzel bir anlatımla ortaya koymaktadır. Türkiye'de de geleceğe yönelik salt politik ütopyalann zayıflaması sonucunda çeşitli toplumsal aktörler ortaya çıkabilmiş kadınlar, yeşiller, türbanlılar, eşcinseller gibi ve yeni kültürel ve bireysel duyarlılıklan işlemeye başlamışlardır.

Zaten belki de ilk defa olarak Türkiye'de güçlü bir kamuoyu oluşması da rejim sorununun artık yönetim politikalan yaşam biçimleri tartışmasını boğamamasından ileri geliyor. Üstelik kamuoyu da sesini yalnızca doğrudan politik konularda değil, aynı zamanda modern toplumun yeni duyarlılık alanlarında da, özellikle de insan ve çevre sağlığını ilgilendiren konularda duyuruyor. Kamuoyu anayasayı tartıştığı gibi, sağlığa aykın deterjanları da tartışıyor ve alınacak kararları etkiliyor. 80 öncesinde sol hareketler tarafından küçümsenen doğa korunması, kadın kimliği, birey özgürlüğü gibi konular, bugün bu konulan işleyen yeni "radikal' hareketler ve kamuoyu arasında sempati köprüsü yaratmaktadır. Nitekim son zamanlarda görülen, kadınlann "erkek dayağına karşı" yürüyüşü, yeşillerin kaplumbağaların yaşamını kurtarma çabaları, türbanlı kız öğrencilerin üniversite önünde açlık grevleri, eşcinsellerin ve transseksüellerin bireysel özgürlükleri savunması, "gülünç, yoz, gerici" kavramlara indirgenemediği gibi, bu hareketlerin kamuoyunda ses çıkardığı da izlenmiştir.

Bu hareketlere katılmadan da, aktörleriyle özdeşleşmeden de, bir sürü insan bu hareketlerin ortaya çıkardığı temalarla ilgilenmekte, üzerine düşünmektedirler. Kadın kişiliğinin gelişmesine duyarlılık gösteren kadınlar sadece feministler değildirler. Nitekim Duygu Asena'nın "Kadının Adı Yok" adlı kitabının topladığı ilgi bunu kanıtlamaktadır.

Türban konusunu gericilik suçlamasıyla kapatmak zordur; özellikle türbanlı kızların, çarşaflı köylü kadınlar değil, üniversitede okumak isteyen kızlar olduğu hatırlanırsa. Kaldı ki talep edebilme modern anlayışın bir parçasıdır. Nitekim, türbanlı kızlardan çok uzak da olsalar, eşcinseller ve transseksüeller de kendilerine özgürlük alanları talep etmektedirler. Unutulmamalıdır ki, bireysel hakların ve farklılaşmaların kolay hazmedilmediği toplumsal kültürlerde, en çok bastırılan, en "mahrem"e itilen konulardan ve gruplardan özgürlük talepleri gelmektedir.

Yeşil hareketin filizlenmeye başlaması da, sanayi toplumunun gelişme modeli olan doğanın sömürülmesi ilkesinin bizde de sorgulandığını göste-

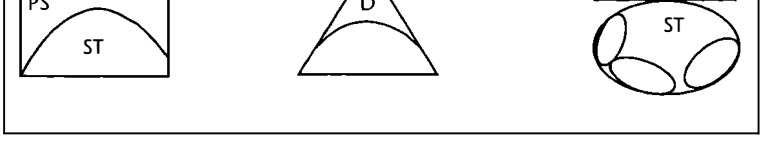
rir. Insanın doğaya hükmetmesi değil, onun bir parçası olduğu görüşü ve buna uygun olarak da teknokratik büyüme kriterleriyle doğanın korunması arasında optimum bir dengenin gözetilmesi gerekliliği artık modern toplumların hedefleri arasındadır.

Demek ki politik kültürümüz dava kavgalarından uzlaşma ve hoşgörü eksenine otururken, toplumsal projeler de politik düzen ütopyalarından kurtulup, insan-doğa ilişkisinin, insan-insana ilişkisinin yeniden düşünülmesine doğru zenginleşebiliyorlar.

II. Sivil Toplum

Aslında yukarda söylediklerimiz bir anlamda tekçi politik ütopyaların yerlerini daha çoğulcu ve böylelikle daha demokratik yaklaşımlara bıraktığını ileri sürüyor. Peki, bu demokratikleşme neye tekabül etmektedir? Burada satır aralarından da anlaşılabileceği gibi, demokrasi totalitarizm ikilemine, demokrasiyi toplumla, totalitarizmi devletle eşitleyerek yaklaşmıyoruz. Tam tersine, totaliter eğilimlenin pekâlâ toplumsal aktörlenin ütopyalarında, toplumsal aktörler arası ilişkilerde yatabileceğini söylüyorum. Bu nedenle "demokratikleşmeyi", başta da söylediğim gibi politik sistemin sınırlarında kalmayıp toplumsal zaviyeden analiz etmek gerekmektedir.

Aşağıdaki şema 80 öncesi ve 80 sonrası toplumsal aktörler arasındaki ilişkilerin niteliğini basitleştirerek tanımlamaya çalışmaktadır.



Üçgen, devletin hiyerarşik yapısını, dikdörtgen politik sistemin kurumsallığını, daire ise sivil toplumun hareketliliğini belirtmek için kullanılmıştır.

80 Öncesi: Tek Aktör Patolojisi

Demokratik hakların var olması sivil toplumun var olması için bir ön şansa da varlığının bir kanıtı değildir. Özellikle 80 öncesi Türkiye bunun güzel bir kanıtıdır. Demokratik alanın göreli olarak geniş olmasına rağmen, sivil toplumun varlığından söz etmek güçtür. Bu nedenle bugün de yapıldığı gibi sivil toplumu demokratik hak ve özgürlüklere indirgememek gerekir. Sivil toplum devletle olduğu kadar toplumsal aktörler arasındaki ilişkilerin niteliğiyle de belirlenir. Evet, sivil toplum için devletten özerk bir alanın varlı-

ğı gerekmektedir. Bu da demokratik hak ve özgürlüklere işaret eder. Ancak sivil toplumun oluşması devletten ayrışmasına bağlı olduğu kadar, sosyal aktörler arası yatay ilişkilerin de oluşmasına bağlıdır. Sosyal çelişkilerle, uzlaşma ilkesini bir arada barındıramayan toplumsal hareketlerin sivil toplumu oluşturması zordur. Nitekim, 80 öncesi Türkiyesi'nde ideolojik çelişkiler uzlaşma arayışlarından baskın çıkmış ve sosyal aktörler arası şiddete kadar varmış ve toplumsal alan kendi kendini boğmuştur, yok etmiştir.

Bu bağlamda, 1980 öncesi Türk toplumunu ele alırsak, tek aktör patolojisi diye adlandırdığım, tekçi ideolojilerin ve birbirini dışlayan aktörlerin hâkim olduğunu görebiliriz. Başka bir deyişle, sosyal hareketler devleti ele geçirerek toplumu yönlendirmek isterler ve her biri kendini gelecekteki toplumun tek varisi olarak gördüğü için de diğer aktörleri dışlarlar. Gelecekteki "ütopik sınıfsız toplum" için mücadele eden devrimci solcular olsun, geçmişteki "altın Türk çağını" yaşatmak isteyen kabileci milliyetçiler olsun, kendilerini kâh tarihsel materyalizmin, kâh tarihsel miraslann zırhlanyla donatarak geleceğin tek kahraman varisi olmaya hazırlanınlar.

Bu hareketler, yönetici seçkinlerin geleneğini sürdürerek, değişimi toplumsal aktörlerin katılımına bağlı olarak değil, yukardan aşağıya, devlet aygıtına bağlı olarak düşünürler. Bu nedenle de sivil toplumun bir parçalan olmaktan çok 'karşı yönetici" ("contreelite") kimliğine doğru kayarlar. Bunun bir sonucu olarak karşı yöneticiler, "halk", "işçi sınıfı" veya "millet"' adına da konuşsalar, onlar için değişim kolaylıkla darbe adını, hatta askeri darbe adını alabilir. Nitekim sağ hareketlerin darbe yollu değişimlere inançlan yanı sıra, sol hareketlerin de darbeleri özellikle 1960 ve 1970 müdahalelerinde görüldüğü gibi kendilerinden yana olabilir beklentisi içinde alkışladıklan hatırlardadır.

Başka bir deyişle ifade etmek istersek, sosyal aktörler gelişme mitosu adına, gelişmenin bir aracı olarak gördükleri devleti ele geçirmeye yönelik politik projeler ve eylemler ürettikleri ölçüde sivil ifadelerden uzaklaşırlar. Politik, sosyal olana baskın çıkar, hatta politik ifadeler sosyal ilişkileri gizler. Şemadan da görüldüğü gibi 80 öncesi, politiğin sosyal olana egemen olduğu, politik ideolojilerin sivil oluşumlan esir aldığı bir dönemdir.

Sivil toplum çelişki ve uzlaşma dinamiği üzerinde oluşmadıkça, merkezkaç güçler, merkezcil güçlerden baskın çıktığı müddetçe, dışarıdan sınırların tayin edilmesi kolaylaşacaktır. Nitekim, 1980 askeri müdahalesi politik sistemin özerkliğini yok etme pahasına toplumun iradesiyle kendi gücünü özdeşleştirir ve toplumun üzerine oturarak 'birliğin" tanımını askence getirin.

Ancak, 1980 darbesi 1920'lenin temalarını kullanmasına rağmen, Tanzimat'la başlayan Batı'cı, pozitivist ve jakoben geleneğin yerini yeni bir sürece bırakmasında, istemeden de olsa katalizör rolü oynamıştır.

Bu yeni süreç, devlet-toplum-batı üçlü ilişkisinin değişmekte olduğuna işaret eder. Değişimin ekseni giderek devlet ve seçkinler ekseninden topluma doğru kaymaktadır. Bundan devletin güçsüzleştiği anlamı değil, top-

lumsal yapıdaki oluşumlanın bundan böyle değişimi, seçkin yöneticilerin iradelerinden ya da Batı'cılığından daha çok etkileyeceği anlamı çıkarılmalıdır. Yönetici seçkinlerin Batı kültürel modeli aracılığıyla toplumu yönlendirme, ona Batı'cı bir kimlik kazandırabilme kapasitesinden çok, toplumsal oluşumları temsil edebilme, ifade edebilme kapasiteleri önem kazanmaktadır. Buna bağlı olarak da artık Batı'cı seçkinler ve cahil halk ikilemi yerini giderek yönetici kadrolar ve çoğulcu sivil toplum arasındaki ilişkilere ve onların politik ifadelerine bırakmaktadır.

80 sonrası: çoğulculuk arayışları

50'li yıllardan beri piyasaya yönelmeyle, profesyonel kadroların odalar kurma aracılığıyla, işçi sınıfının hareketinin gelişmesiyle birlikte toplumsal alan belli bir özerklik kazanmakta ve çeşitlenmektedir. 1980 sonrası da bu toplumsal alanın en çok ekonomik ve kültürel düzeylerde, en azından sınıfsal düzeyde yeniden oluşturulma çabalarını ifade eder. Nitekim, 80 sonrası çok revaçta olan liberal ideoloji ve hareketleri, bugün kültür-ahlak konusundaki girişimleriyle islamcı hareketler izlemekte, sınıfsal bağlamdaki sol hareketler ise arkadan gelmektedir.

Liberal ideoloji, devletçi ideolojiler aracılığıyla kendini halkçılıkla özdeşleştirmiş Batı'cı yöneticiler ve sol karşı yöneticilerin altematifi olarak gelişmiştir. Bu süreç, 1950'lerde özel sektöre yönelik gelişme politikalarının politik elit tarafından getirilmesiyle başlamış. 1980 sonrasında ise piyasa ekonomisi değerleri çoğunluk tarafından benimsenmiştir. Hatta o kadar ki, jakoben devletçi gelenekten "homoeconomicus" profiiine geçiş, politik kültüre de pragmatik değerlerin ağırlık kazanmasıyla yansımıştır. "Dava adamı" yerine "işbitirici' politikacıların yeğlenmesi, popülarite kazanması da bunun bir göstergesidir. Burada üzerinde durulması gereken, sözü edilen liberal ideoloji ve hareketlerin özgürlük ve bireycilik geleneğini değil, devlet ile toplumu ayrıştıran geleneği takip ettiğidir. Bu bağlamda, Türkiye'de liberalizm, Batı ülkelerinin tersine bireycilik doğrultusunda değil, daha çok ekonomik alanın politikaten ve devletten ayrışması doğrultusunda gelişmektedir.

İslamcı hareketler de toplumsal aların gelişmesine, özerklik kazanmasına bağlı olarak ele alınmalıdır. İslamcı hareketleri modernleşmeye karşı bir tepki olarak görmek kolaycılıktır. İslamcı hareketlerin, birçok diğer ülkede de modernleşmeci süreçlerin sonucunda ortaya çıktıkları hatırlanmalıdır. Modernleşme süreçlerine bağlı olanak sosyal akışkanlığı (sosyal mobiliteyi) ifade ettikleri ölçüde bir anlamda modernleşmenin ürünleridirler. Eğitim ya da kazanç yoluyla toplumun bir kesimi daha katılım imkanları bulmuştur. Bu bağlamda Islamcı hareketlerin ardında yeni aktörler, yükselen sınıflar, kentleşen kesimler olduğu unutulmamalıdır. Üniversiteye devam edip, meslek sahibi olmak isteyen kentli türbanlı müslüman kızlarla, örf ve adetlerini bırakmak istemeyen çarşaflı kadınları aynı kefeye koymak sosyoloji açısından mümkün değildir.

Bir başka yönden de İslamcı hareketler toplumsal ilişkilerin dokusunu inançlann da oluşturduğunu hatırlatır. Şerif Mardin din, insanın toplum içinde nasıl hareket edeceğinin haritasını verir, demektedir. Pozitivist sosyolog Emile Durkheim için dahi kutsal alandan tamamen soyutlanmış bir toplumsal alan, toplumsal ilişkiler düşünülemez. Kaldı ki, Max Weber Batı medeniyetini oluşturan kapitalist birikim ile protestanlık arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmıştır.

Batı'yla belki esas farklılık da budur. Batı, modernliği var olan toplumsal ilişkiler kümesinin üstüne inşa etmiştir. Bizde ise var olan toplumsal dokular gericilikle özdeşleştiği için bunlann aşılma çabasına gidilmiştir. Acaba yerlerine yeni toplumsal ilişkiler konulmuş mudur? Sanırız 80 öncesi toplumsal ve politik yaşamımız bunun sancılannı göstermektedir. Nitekim, Islamcı hareketler modernleşmeyle gelen bu boşluğa, bu kopukluğa parmak basmaktadırlar.

Burada önemli olan tarihi senaryo başka türlü yazılabilir miydi sorusu değil, İslam dininin nereye kadar modern değerlerle eklemlenip eklemlenemeyeceğini ortaya çıkarmaktır.

Nasıl ki liberal hareket politik kültürü pragmatik değerlerle beslemektedir. İslamcı hareket de muhafazakar değerlerle politik kültüre yansımaktadır.

Son olarak sol hareketlere gelince, 80 sonrası varlık göstermeme nedenlerini eski hatalarında ve yeni sürece katılamamalannda arayabiliriz. Devrimci sol hareketler yerlerini sosyal demokrat partilere bırakmışlardır. Ancak onlar da, popülist ve halkçı gelenekleri nedeniyle bir türlü yeni temalara açılamamaktadırlar. Halkçılık kavramı devlet ve toplum arasında bir özdeşleşme sağlayarak, sivil toplumcu bir solu engellemektedir. Hedef olanak, örgütlü toplum yerine, "fakir fukara aldatılmış halk" temaları işlenmektedir.

Aslında yeni özgürlük alanları yaratma konusunda ortodoks sol ve sosyal demokrasiden çok, eski politik anlayışlardan sıyrılmış, yazımızın başında da değindiğimiz gibi kültürel duyarlılıkları işleyen yeni toplumsal hareketler, feministler, yeşiller, eşcinseller gibi etkinler. Bu hareketler, kadın-erkek, toplum-birey ve insan-doğa arasındaki ilişkilerin yeniden düşünülerek toplumsal dokunun değişmesine katkıda bulunmaktadırlar.

Toplumsal alandaki bu yeni oluşumlar görüldüğü gibi politik kültürü de pragmatik muhafazakâr ve bireysel değerlerle beslemektedirler. Bir de politik pantilerden hareketle bu yeni politik kültür olgusuna bakalım. Nereye kadar ve nasıl politik partiler sivil toplumu temsil etmekte, yeni değerlerin taşıyıcılığını yapmakta, yeni gelişmelerin motorunu oluşturmaktadırlar.

III. Politik Partiler ve Yeni Politik Kültür

1980 sonrası seçimleri merkez sağın güçlendiğini ortaya koymaktadır. İktidardaki parti de, birinci muhalefet partisi de merkez sağın partileridir. Bu güçlenmenin nedenleri arasında sosyal demokrat kanadın zayıflığı yattığı gibi, Anavatan Partisi'nin yeni değerlere sahip çıkması da yatmaktadır.

Özellikle üç konuda Anavatan Partisi kimliğini oluşturmuş ve yeni toplumsal duyarlılıkların da temsilciliğini üstlenmiştir.

Birincisi sarkacın kavga değil uzlaşma üzerinde olmasına yumuşak politik üslubuyla öncülük etmiştir. Buna en son örnek öğrenci hareketlerine karşı tutumudur. Öğrenci hareketlerinin taleplerinin ardında "karanlık, bölücü güçlerin yattığı" gibi ortaya "dramatik" iddialar sürülmemiş, hükümet diyalogdan yana çıkıp, öğrenci hareketlerini meşrulaştırmasıyla, esasında hareketin radikal ideolojilere çekilmesini engellemiştir.

Ayrıca, çeşitli şehirlerde sosyolojik müdahale yöntemiyle yürüttüğüm araştırmalar seçmenin uzlaşma konusunda çok duyarlı olduğunu göstermiştir. Hatta diyebiliriz ki, seçmenin gözünde ANAP iktidan en çok bu yumuşamayı simgelemektedir. Bu da apolitikleşme anlamına değil, tam tersine farklı fikirlerin bir arada barındırılabilmesi anlamına gelmektedir. Nitekim araştırma sürecinde farklı politik görüşten seçmenler arasındaki grup tartışmaları sırasında, sertleşilmemeye ve tartışmaların sükûnet içinde devamına özel bir özen gösterilmiştir. "Toplumsal düzenin" askerce sağlanmasından çok bir arada yaşayabilmenin şartlan aranmakta, yani belki de Türk tarihinde ilk defa toplum kendi düzenini kendisi kurmaya çalışmaktadır.

İkinci olarak ANAP retorikten ziyade icraatını ("policy') kullanarak, ideolojik değerlerden çok pragmatik değerlerin savunuculuğunu ön planda tutmaktadır. ANAP'lı seçmeni de partisine, araştırmamızın da gösterdiği gibi, ideolojik bir dünya görüşünden çok, vergi iadesi, belediye hizmetleri, Avrupa Ekonomik Topluluğu'na müracaat gibi yönetim politikalan bağlamaktadır. Eğer sosyal demokrat bir seçmen için ideolojik ilkeler önemliyse, ANAP'lı seçmen için yapılan hizmet ön planda gözükmektedir. Bunun sonucu olarak artık "baba partilerinin" kalmadığı, partilenle "nikâhlı" olmadıklan için de verilen hizmete göre vatandaş olarak oy kullanacaklannı belirtirler.

Üçüncü olarak, ANAP'ın piyasa değeriyle İslamcı muhafazakârlık değerleri arasında oluşturmaya çalıştığı sentez, partinin kimliğini tanımlamaktadır. Kendilerini "modern muhafazakârlar" olarak gören ANAP'lılar, politik ideolojilerin öfkesine giderek, sosyolojik bir analizle "İslamcı Mühendisler" olarak tanımlayabiliriz. Kültürel düzeyde, özellikle birey-aile-toplum ilişkilerinde bir yandan Islamdan kaynaklanan muhafazakâr değerleri, diğer yandan mühendislik formasyonuna uygun olarak akılcı-rasyonalist değerleri taşımaktadırlar. Böylelikle, Islamcı mühendisler. muhafazakâr yerel kültürün değerleriyle, modern Batı kültürünün akılcılığını birleştirmeye çalışıyorlar.

Demek ki merkez sağdaki yenilenme özellikle, politik üslûpta yumuşama, pragmatik mühendislik ideolojisi ve muhafazakar sosyal değerler aracılığıyla oluşuyor. En zayıf noktalannın eğitim olması ise modernlikle İslami değerler arasındaki eklemlenme açısından endişelendiricidir. Nitekim İslamcı hareketlerin kolaylıkla doğa bilimlerini kabul ettiği, sosyal bilimlere ise inançlar çerçevesinde yanaşarak reddettiği bilinir. Unutulmamalıdır ki bir toplum kendi kendini sanat aracılığıyla ifade edebildiği ve sosyal bilimler aracılığıyla anlayabildiği ölçüde moderndir. Modernlik sadece tran-

sistorun, lazer ışınının kullanılması değildir; aynı zamanda da romandır, sinemadır, sosyolojidir. Batı kültürel modeli, sanat ve sosyal bilimler aracılığıyla, bireyi ve toplumu inançlardan ve ideolojilerden öteye götürerek, yapıtlan üzerine düşünerek, eleştirerek kendi kendine mesafe almasını sağlar. Bireye ve topluma inançlar düzeyinde yaklaşmak ise, tekçi ideolojiler gibi totaliter bir eğilim barındırırlar. Kısacası Islam ve modernlik arasındaki eklemlenmede, "eğitim" bir sorun olarak dikilmektedir.

Nitekim, ANAP iktidarı bu konuda geri adım atmıştır. Ortaokul, Lise eğitim tedrisatı, öğrencilerin düşünebilmesini ve eleştirebilmesini hedeflemekten ziyade resmi ideolojilerin ve muhafazakâr inançların pekişmesini hedefiemektedir. Üniversite ise bilginin araştırmalar aracılığıyla üretildiği, özgür bir kurum anlayışından ziyade, üretilmiş bilginin pasifçe iletildiği, özgürlük yerine idari kuralların ağır bastığı bir kurum olmaktadır.

Sosyal demokrat kanada gelince, seçim sonuçlarının da gösterdiği gibi, sosyal demokrat temalar geliştirilemediğinden, örneğin SHP üçüncü parti düzeyine düşmüştür. Gelişme meselesini ANAP'a, demokrasi meselesini DYP'ye kaptırmıştır.

Halbuki sosyal demokrat seçmenlerle yaptığımız araştırma, solun alternatif olarak, teknokratik yönetim ve örgütlü toplum kavramlarına sahip çıkılabileceğine işaret etmektedir. Nasıl ki, sağ kesim ekonomi ve demokrasi arasındaki ilişkiye, pragmatizm ve muhafazakârlık kavramıyla cevap vermiştir, sosyal demokrat kesim teknokratik planlama yoluyla gelişim ve örgütlü toplum aracılığıyla demokrasi anlayışına sahip çıkmalıdır.

Bu ise ancak yöneticilerle yönetenler arasındaki fark kabul edildiği takdirde olabilir. Halk kavramı, halkı temsil eden iktidar kavramı buna engeldir. Ancak bu ayrım yapıldığı takdirde, bir yandan gelişmeyi planlı bir şekilde yönlendirebilecek uzman teknokratik kadrolara yer verilebilir sivil topluma açılınabilinir.

Sivil toplumla organik bağları olması gereken bir hareket için halk kavramı yerinde değildir. Halk milli devlet ve Batılılaşma sorunsalının bir parçasıdır. Bugün ise rengi belli olmayan bir halk kitlesi yerine, rengini gösteren, ses çıkaran toplumsal aktörler vardır. Isimsiz halk yerini müslüman, mühendis, kadın, işçi olarak adlandırılan toplumsal aktörlere bırakmaktadır. Sosyal demokrat bir hareketin popülist muhalefetten kurtulup, bir yandan sivil topluma açılması diğer yandan ise yönetici kadrolar oluşturması gerekmektedir. Sosyal demokrat bir partinin merkez sağa alternatif otuşturabilmesi için ise temalarını yeni politik kültürün değerleriyle beslemesi gerekmektedir.

20'lerden 80'lere

Sonuç olarak 80'li yılları bir dönüm noktası olarak görebiliniz. Tanzimat'tan beri süregelen, 20'li yıllarda kurumsallaşan devlet ağırlıklı modernleşmecilik hareketleri yerlerini 50'lerde başlayan, 80lerden itibaren de değişimin eksenini oluşturan toplum ağırlıklı modernlik arayışlarına bırakmaktadır.

Modernleşmecilik tanımını Batı kültürel modelinden alır, taşıyıcıları ise Batı'cı seçkinlerdir. Modernlik ise ancak yerel toplumsal dokuların üzerine kurulabilir. Batı moderndir çünkü yeni olanı ekonomik, kültürel, bilimsel düzeyde içsel ve yerel bir süreç olarak doğurabilmiştir. "Azgelişmişlik' ise modernleşmecidir, çünkü sanayi medeniyetini kaçırdığından beri kendini bu medeniyete göre yeniden tanımlamak zorunda kalmıştır. Bu doğrultuda Batılılaşma çabaları tarihsel bir geç kalmışlık bilincine verilen cevaptır. Ancak bugün gelişen toplumsal alanla birlikte soru, modern olanın toplumsal dokudan çıkıp çıkamayacağıdır. Başka bir deyişle zayıf tarihselliğin aşılıp aşılamayacağını toplumun bizzat kendisi belirleyecektir. Çünkü tarih büyük harfle yazılan ve toplumun dışındaki kaçınılmaz kurallar ve evrimler anlamına gelmez. Tarih bir toplumun "mümkün olana tutkusuyla" yaratılır. Modernlik bir keşif, aktörlerin hayal ve yaptırım gücüne ve deneyimlerine bağlı bir keşiftir.

Modernliğin insan-doğa ilişkisinden kaynaklandığı kadar insan-insan ilişkilerden üretildiği 'unutulmamalıdır. Birincisi doğa bilimlenine ve teknolojiye yönelik keşifleri, ikincisi ise toplumsal bilimlere ve sanata yönelik yaratıcılığı kamçılamaktadır. Bir toplumun kendini üretmesi kadar, ürettiği yapıtlarını da anlamaya çalışması, eleştirilebilmesi modernliğin gereksinimleridir. Işte Türkiye 20'lerden 80'lere geçerken, devlet taşımalı modernleşmecilikten, toplum eksenli modernliğe geçme sınavını yaşamaktadır.

1980'LER TÜRKİYESİ'NDE KADIN HAREKETİ: LİBERAL KEMALİZM'İN RADİKAL UZANTISI *

YEŞİM ARAT

1980'ler kadın hareketi üzerine düşünmeye başlayınca bu hareketin Kemalist geçmişle ilişkisi kaçınılmaz bir şekilde gündeme gelmektedir. Bu yazımda kadın hareketi ile Kemalist geçmiş veya gelenek arasındaki bağları ve kopuşu araştıracağım. Kadın hareketi nasıl ortaya çıkmıştır? Kemalist değerleri savunur mu ret mi eder? Kemalist reformlar veya idealler işlevlerini yitirmiş midir? Kadın hareketi Kemalist bakış açısını yadsıyan kendi amaçları doğrultusunda ne derece başarılı olmuştur? Bu soruların araştırılması hem Kemalizmin itici gücünün daha net ortaya çıkartılmasına, sınırlarının belirlenmesine, hem de kadın hareketinin toplumun değişim sürecindeki rolüne ışık tutulmasına yardımcı olabilir.

Kadın hareketi ve Kemalizm ilişkisi karmaşıktır. Dönüşüm veya süreklilik değişik düzeylerde veya yönlerde gerçekleşmiştir. 1980'ler kadın hareketi, Kemalist geleneğin belki beklenmedik fakat kaçınılmaz bir uzantısıdır. Kadın hareketi Kemalist reformların önderliğinde gerçekleşen Batılılaşma sürecinin bir parçasıdır. Bu reformların yarattığı olanaklardan yararlanarak ortaya çıkabilmiştir. Kadın hareketi eğer Kemalist geleneğin bir uzantısı ise onu aşan bir uzantısıdır, çünkü, bu geleneğin sınırları içinde kadın konusuna eğilmenin yeterliliğini sorgular. Kemalist geleneğin önderliğinden ayrı, köktenci bir değişimden yanadır. İlginç olan gelişme, kadın hareketinin, belki de kendisi için tanımladığı amaçlara rağmen, kemalist ülküleri yaşatmış olmasıdır. Ataerkil toplumun yeniden şekillenmesi yolunda gösterilen çabalar, demokratik, laik bir toplum oluşturma çabalarına yardımcı olmuştur. Radikal amaçlar uğruna geleneksel değerler perçinlenmiştir. Kadın hareketi Türkiye'de popüler kültürün bir parçası olurken, hatta devletin liberal kanadı tarafından gerek kendini güçlendirmek, gerek kadın hareketini denetlemek amacı ile devlet saflarına çekilmeye çalışılırken, Kemalist idealleri yaşatmaktadır. Bu hipotezleri genişletmeden önce, Kemalist gelenek ve 1980'ler kadın hareketi ile ne anladığımı tartışacağım.

---

* Bu bölüm, TOPLUM VE BİLİM, 53/BAHAR 1991'den yazar ve yayıncının izniyle alınmıştır.

KEMALİST GELENEK

Kemalist gelenek, ideolojisi, idealleri ya da yönetim biçimi düzeyinde ele alınabilir. Bu değişik düzeylerin kesiştiği noktada Kemalizm veya Kemalist gelenek, devlet eli ile Batılılaşmayı içerir. Devletçilik ve Batılılaşma bu geleneğin mihenk noktalandır.[1]

Devletçi gelenek Osmanlı'dan mirastır. Cumhuriyetin ilanı ile meşruiyet kazanan Batılılaşma ülküsü her ne kadar, demokratik, liberal ve laik bir toplum olmayı gerektiriyor idiyse de OsmanlıTürk toplumu gerçekliği ile karşı karşıya kalan Kemalist seçkinler ve halefleri, Batılılaşma yolunda, demokrasi, liberalizm ve hatta laiklik ilkelerinden ödün vererek, devletçiliği kaçınılmaz bir araç olarak kullanmışlardır.[2] Batılılaşma idealinin gölgesinde, istiklal mahkemeleri kurulmuş, devrimler yapılmış, Halk Evleri ve Köy Enstitüleri ile Kemalist ideoloji yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır. Devletçi gelenek Türkiye'yi Varlık Vergisi'nden Tahkikat Komisyonu'na götürmüş, askeri darbeleri teşvik etmiştir. Osmanlı'dan bu yana, devlet, toplumdan özerk bir konumda, toplumu yönetmiştir.

Öte yandan demokrasi ve liberalizm adı altında yapılan atılımlar da Kemalist geleneğin yadsınamaz bir uzantısıdır. Kendi kendini yöneten, bireyi mihenk taşı yapan demokratik liberal toplum özleminin kökleri de en azından 19. yüzyıl Osmanlısı'na gider. Genç Osmanlılar veya Genç Türklerin Prens Sabahattin kanadından 1980'lere demokrasi ve liberalizm özlemi muhalefette de kalsa devletçi gelenek ile çatışma halindedir. Devlet kendi eliyle Batılılaşma yolunda demokrasi ve liberalizm deneyimlerine girmiştir. 1923 İzmir İktisat Kongresi ile ekonomik liberalizm arayışlan başlamıştır. İş Bankası kurulmuş, 1927 Sanayi Teşvik Kanunu çıkanlmıştır. 1930'da Serbest Cumhuriyet Fırkası deneyimi olmuştur. İnönü devrinin başansız Müstakil Grup arayışlanndan sonra tek dereceli seçimlere ve Demokrat Parti'ye gelinmiştir. Devletçi geleneğin baskın çıkmasıyla Demokratik Parti liberalizmi ve demokrasisi sönmüştür. 1960 Anayasası'nın bireysel hak ve özgürlüklere güvence veren tutumuyla demokrasi ve liberalizm savaşımında yeni bir aşamaya vanlmıştır. 1982 Anayasası ve Anavatan Partisi yönetimi ekonomik liberaiizmi gündemde tutarken kişisel özgürlüklere tekrar kısıtlamalar getirmiştir. Batılılaşma yolunda verilen demokrasi, laiklik ve liberalizm savaşımı, Kemalist geleneğin devletçilik kadar bır parçasıdır.

KEMALİST GELENEK VE KADIN HAKLARI

Kemalist Batılılaşma bağlamında kadın konusunun ayncalıklı bir yeri vardır.[3] Cumhuriyet döneminde kadın sorunlanna aranan çözümler, aynı zamanda, Batılılaşma yolunda engellerin aşılmasına da yardım etmiştir. 1926 tarihli Medeni Kanun ile kadınlara milletvekili seçme ve seçilme hakkı tanıyan 1934 yasası, devlet eli ile Batılılaşma projesinde önemli işlevler görüyorlardı. Gerek 1934 yasası, gerekse Medeni Kanun, Batılılaştırılmaya çalışılan toplumu daha demokratik, daha laik kılıyorlardı. Özellikle Medeni Kanun Şeriat'a önemli bir darbe idi. Ortadoğu'da, Batı'ya en fazla açılmış Mısır veya Şah devrindeki Iran örneklerine bakacak olursak, Müslüman ülkelerde, değil aile

hukukunu Şer'i kökeninden söküp laik temellere oturtmak, kadınlar lehine en ufak değişiklikleri getirmenin ne denli güç olduğu daha iyi kavranacaktır.4 Medeni Kanun değişikliği ve kadınlara tanınan politik haklar ile bu güçlükler aşılarak laik toplum, Batılılaşma yolunda, sağlam temellere oturtuluyordu.

Kadınlarla ilgili yasaların işlevsel önemlerinden öte, Batı toplumu olma yolunda gerçekleştirilen yapısal değişiklikler, kadınlara eğitim ve iş olanakları yaratıyordu. Kemalist seçkinler önderliğinde, Cumhuriyet Türkiyesi kişilerin kendilerini eğitip sosyo-ekonomik statülerini yükseltebilecekleri bir "fırsat alanı" oluşturmuştur.[5] Kadınlar da, sınıf, bölge, gelenek bağları el verdiğince, bu fırsat alanlarından yararlanabileceklerdi. Nitekim, özellikle kentsel kesimde, miras, boşanma, okuma, çalışma haklarından yararlanan, eğiten, öğreten, çalışma hayatına atılan bir kadın kesimi oluştu. Kemalist gelenek kadın haklarına, kendi Batılılaşma amaçları doğrultusunda sahip çıktı, kadınlara olanaklar yarattı.

1980'LER KADIN HAREKETİ

Kemalist çerçeve içinde tanınan olanaklar, kadına yeni roller veriyor, fakat belki de yarattığı iyimserlik havasında, kadınların kadın oldukları için karşılaştıkları sorunlar göz ardı ediliyordu. Oysa hukuk sistemindeki, eğitimdeki, ekonomik hayattaki eşitsizliklerden, kadının aile içinde dövüimesine kadın sorunları pek çoktu. Bu sorunlar ne devlet kanalıyla, parlamenter düzeyde ne de kadınlar tarafından toplumdan gelen istekler olarak sahipleniliyordu.

1980 askeri darbesi sonrasında, Türkiye'de kadınların kadın oldukları için karşılaştıkları sorunları gündeme getiren bir kadın hareketi oluştu.[6] Hareketi, devletten bağımsız, kendiliğinden oluşmuş, bazen belli yayın organları, bazen sadece ortak kimlikler çerçevesinde toplanmış küçük gruplar veya tek tek yazarlar, sanatçılar, gazeteciler oluşturuyordu. Ortak amaç kadınların kadın oldukları için karşılaştıkları sorunları sorgulamak, bu sorunlara çözüm aramaktı. Bu amaç çerçevesinde değişik ideolojiler, ideoloji 'bütünlüğüne kavuşamamış görüşler dile getiriliyordu. Çoğunlukla iş sahibi, eğitim görmüş, orta sınıf, kentli (İstanbullu, Ankaralı) kadınların önderliğinde başlatılan hareket içinde, kısa zamanda gençler etkin rol oynamışlardı.

Hareketin itici gücü kendilerini feminist olarak tanımlayan kadınlardı. Feminist sözcüğünün erkek düşmanlığından sapıklığa kadar olumsuz anlamlarla yüklü olduğu 1980 başlarında kendilerini feminist olarak adlandıran kadınlar Türkiye'deki kadın hareketine belirleyici bir ivme kazandırdılar. Feminist kelimesini ilk benimseyenlerden bir grup meslek sahibi kadın 1983 yılında haftalık Somut dergisinde "feminist" bir sayfa çıkarmak için toplandılar. 1983 sonlarında, Kadın Çevresi adı ile "ev içinde ve ev dışında ücretsiz ve ücretli çalışan kadınların emeğine dayalı ve bu emeği değerlendirme" amacıyla bir "yayıncılık hizmet ve danışmanlık" şirketi kuruldu, Kadın Çevresi aracılığıyla bir kitap kulübü oluştu. Feminist klasikler çevrilerek yaygınlaştırıldı.

Birleşmiş Milletler Kadın On Yılı sonunda 1985'te onaylanan, Türkiye'nin de imzasının bulunduğu "Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi'nin" uygulamaya konması için açılan dilekçe kampanyası ile toplu eylemlere başlandı. Toplu eylemlere geçiş kadın hareketini

çeşitlendirdi, budaklandırdı. 1987'nin 8 Martı'nda Feminist dergisi çıkmaya başladı. Dergiyi çıkaranlar ilk sayılarında amaçlarını şöyle tanımlıyorlardı: "Bir süredir kendi ezilmişliğimiz üzerine düşünmekteydik ama bu dergi bize kendi özelimizden sözetme cesaretini verdi. Bilirsiniz biz feministler özel olanın politik olduğunu düşünüyoruz... Biz her konuda ortak düşünüp düşünmediğimizi henüz bilmiyoruz; daha konuşmadığımız o kadar çok şey var ki..."[8]. Dergi benimsediği feminizm konusunda net bir tavır almamışsa da dergiyi çıkaranlardan Ayşe Düzkan'ın belirttiği gibi, "toplumsal muhalefete yeni bir soluk getirmiş", "hiyerarşiyi hatta otoriteyi sorgulamış", "genellikle küfür olarak kullanılan" feminist kelimesine "gayri ciddi, naif, neşeli, eğlenceli bir tanım" getirmişti.[9]

Aynı yıl "Dayağa Karşı Dayanışma" kampanyası açıldı. Mayıs ayında bir yürüyüşle açılan kampanya ekim ayında Kariye Müzesi önünde düzenlenen bir festivalle devam etti. Kampanyaya hazırlık sürecinde Ayrımcılığa Karşı Kadın Derneği (AKKD) kuruluş hazırlıkları tamamlandı ve kuruldu. Dernek, geleneksel kurumsallaşmaya ve hiyerarşik yapılanmaya karşı olan feminist hareket içinde yeni bir aşama idi. Derneğin kurucuları programlarında derneğe duydukları gereği vurguluyorlardı: "Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Uluslararası Sözleşmesi"nin yaşama geçirilmesi ve yüzyıllardan beri var olan ataerkil kurumların, geleneklerin, değer yargılarının dönüştürülmesi için örgütlenmenin gerekli olduğunu savunan biz bir grup kadın, "Sözleşme Kampanyası'nda ortaya çıkan potansiyeli de göz önüne alarak dernekleşme noktasında fikir birliğine vardık ve 25/6/1987 günü derneğimizi kurduk. Hayatın her alanında yaşanan cinsiyet ayrımcılığına karşı çıkan bütün kadınları derneğimizde buluşmaya çağırıyoruz."[10]

1 Mayıs 1988'de Sosyalist Feminist Kaktüs dergisi çıkmaya başladı. Dergiyi çıkaran kadınlar Kadın Çevresi veya Dayağa Karşı Dayanışma Kampanyası içinde çalışmış kişilerdi. Kendi kelimeleri ile "Kadın mücadelesinin ortak paydalarda birliğine dair önemli bir deney yaşa(mışlardı)".[11] Bu süreç içinde feminizmi farklı algılayışlar netleşmeye başlamıştı. Sosyalist feminist kadınlar da "feminizmi nasıl yaşamak istediklerini daha belirgin olarak görmüş" "nasıl bir bağımsız kadın politikası hedeflendiklerini tartışmak, geliştirmek" için Kaktüs'ü çıkarmaya karar vermişlerdi.[12] Kaktüs grubu "kadın-erkek eşitsizliğini üreten şey(in) yalnızca ideoloji değil, cinsiyet ve üretim ilişkilerini kapsayan tüm bir toplumsal ilişkiler sistemi"[13] olduğunu savunuyordu. Sosyalist feministler, kadın hareketi içinde, ideolojik farklılıklarını en net biçimde ortaya koymaya çalışan gruptu.

Bu arada Ankara'da sürdürülen çalışmaları yaygınlaştırmak amacıyla Ocak 1989'da Kadın Dayanışma Derneği kuruldu.[14] Yine Ankara'da kadınların oluşturduğu Perşembe Grubu feminizm, kadın hareketi konularında bilinç yükseltmeye dönük çalışmalar yapıyordu. Bu gruplar veya dergilere dahil olmayan fakat feminist hareket içinde aktif rol oynayan bir kısım kadın da kendilerini "münferit feministler" olarak tanımlıyorlardı.

Perşembe grubunun önerileri ile Şubat 1989'da İstanbul ve Ankara'lı feministleri bir araya getiren 1. Feminist Haftasonu toplandı. Toplantıda

belirginleşen öneriler çerçevesinde 1989 Kasımı'nda "Cinsel Tacize Hayır" kampanyası başladı. Kampanya çerçevesinde kadınların saldırılara karşı kendilerini korumaları için mor iğneler satıldı. Feministler yaptıkları başvurularla, Bakırköy ve Şişli belediyelerinin kadın sığınakları açmalarına yol açtılar. 1990 yazında da kendileri Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı'nı kurdular.[15] Bu arada bir grup feminist kadının çabalarıyla Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi kuruldu.

Feminist grupların öncülüğünde girişilen bu eylemler dışında, Kadın Hareketi yasalarda ve uygulamada görülen eşitsizliklere karşı çıkarak yol aldı. 1990'da TCK'nin (tecavüze uğrayan kadın, fahişe ise cezasının indirimini öngören) 438. maddesi kaldırtıldı. Medeni Kanun'un (kadının çalışmasını kocasının iznine bağlayan) 159. maddesi iptal edildi. İstanbul Üniversitesi bünyesinde, Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi kuruldu.

Feminist sözcüğünün benimsenmesi kadın sorunlarına yönelik, yeni, köktenci bir bakış açısını simgeliyordu. Bu değişik feminist gruplar arasında muğlak genellemelerden öte ortak paydalar bulmak kolay olmasa da, 1980'lerde kendilerini feminist olarak tanımlayıp, kadın hareketine öncülük eden kadınlar kadın sorunlarının kökeninin ataerkil toplum yapısından kaynaklandığını savunuyordu. Ataerkil toplum yapısı kadını eziyordu.[16] Sorun kadın hakları değil kadının kurtuluşu idi. Amaç kadın erkek eşittliğinden öte, kadınların kendi değerleri ile biçimleyebilecekleri adaletli bir' dünya yaratmaktı. Kadının ezilmişlikten kurtulması için ataerkil yapının ve devlet başta olmak üzere, bu yapının baskı araçlarının ("devlet himayesindeki aile, hukuk, sağlık, eğitim, bilim ve güvenlik kurumları") yeniden şekillenmesi gerekti.17 Özel alan ile kamu alanı arasındaki uçurum aşılarak, kadının özel hayatında güvenceye, seçme özgürlüğüne kavuşturulması şarttı.

Feminist kadınları Kemalist çerçeveden ayıran en önemli özellik bu noktadan kaynaklanıyordu. Başka bir deyişle, 1980 sonrası Kadın Hareketinin belirleyici çekirdeğini oluşturan feminist kadınlar devlete karşıydı. Çünkü devlet ataerkil bir yapıya sahipti; ataerkil yapıyı biçimler; devamlılığına yardımcı olurdu. Kadını ezen aile, hukuk, eğitim basın gibi kurumlara meşruiyet kazandırdı. Devlet politikaları eşitlikçi de olsa; kadını özel hayatında ezilmişliği ile yalnız bırakırdı.

Kadın hareketi teminstlerin önderliğinde yapılan eylemlerle, feminist olmayan fakat kadın sorunlarına Kemalist gelenek ve devlet sınırları içinde sahip çıkan kadınların oluşturduğu eylemleri kapsıyordu. Diğer bir deyişle, kadın hareketi içinde kendilerini feminist olarak tanımlamayan, devlet yapısını değil, eşitlikçi olmayan devlet yaptırımlarını eleştiren kadınlar da vardı.

NEDEN 1980 SONRASI?

Kemalist reformlardan sonra kadınların kadın oldukları için karşılaştıkları sorunlar kökünden kazınmamış ise de bu köklü dönüşüme çağrı yapan bir kadın hareketi neden ancak 1980 sonrası ortaya çıktı? Bu soruyu yanıtlarken kadın hareketi ile Kemalizm ilişkileri yeniden gündeme gelir.

1980'lerde Türkiye'de bir kadın hareketi oluşmuştur, çünkü 1960 sonrası Batı da gelişmiş feminist akımların etkileri vardır. Kemalist rejimle Batı'ya açılımı meşruiyet ve güç kazanan Türk toplumunun, Batı'da bu denli güç kazanmış bir akımdan etkilenmemesi olanaksızdı.

Ayrıca, Kemalist devletin yarattığı fırsat alanından yararlanabilmiş, eğitim görmüş, pek çoğu bir Batı dilini bilen, iş sahibi, ekonomik gücü olan ve feminist akımdan etkilenip, Türkiye'de feminist hareketin liderliğini yapacak bir kentsel kadın kesimi oluşmuştu. Bu kadınlardan bazıları Batı'daki feminist hareket içinde yer almıştı. Yine bu kesimde sol hareket içinde rol almış kadınlar vardı.[18] Sol hareket her ne kadar kadınların kendi sorunlarına sahip çıkmalarını önlemişse de, onlara belli bir ideoloji çerçevesinde eylem yapma, devlete karşı çıkma deneyimini kazandırmıştı.

Kemalizmin fırsatlar alanından yararlanmış kadınlar akademik hayatta da kadın konusunu gündeme getirmekteydiler. 1978 yılında Prof. Nermin Abadan Unat salt kadın sorunlarına eğilen yalnızca kadınların katkılarıyla gerçekleştirilen kadın hareketini bilinçlendirmede önemli bir rol oynayacak olan Türk Toplum'unda Kadın adlı kitabını derledi.[19] Berhunde Özbay'ın belirttiği gibi, köy monografilerinin, doğurganlık ve aile araştırmalarının ötesinde kadın konusu akademik bir ilgi görmeye başladı.[20] Kadın hareketini destekleyebilecek bilgi üretimi hızlandı.

Kadın hareketinin ortaya çıkmasında, Batı ve Batılılaşma etkisinin yadsınamayacak öneminden öte, 1980 sonrası Türkiyesi'nin özgün şartlarına bakmak gerekir. 1980 askeri rejimi politik hayatta bir baskı dönemi yarattığı kadar bir boşluk da oluşturmuştu. Geleneksel olarak sağ-sol ekseni çevresinde yerlerini belirlemiş olan politik güçlerin sindirilmesi ile ortaya çıkan boşluk politik hayatta yeni parametrelerin belirlenmesini yeni söylemlerin oluşmasını mümkün kılıyordu. Şirin Tekeli'nin deyimiyle, bu dönem toplumsal konsensusun oluşturulabilmesi için gerekli kavramların yeniden tanımına olanak yaratıyordu.[21] Böyle bir ortamda feminist ideoloji sağdan veya soldan bağımsız, onların gölgesinde kalma tehdidinden uzak, sesini duyurabilecekti. İslamcı kesimin veya Yeşillerin yaptığı gibi, feministler de politikayı yeniden tanımlama, kendi değerleri doğrultusunda özel olanın politik olduğunu vurgulama çabasına girebiliyorlardı. Ayrıca, İslamcı kesimden ve Yeşil'lerden farklı olarak, feministlerin önderliğindeki kadın hareketi Kemalist geleneğin kadın konusundaki duyarlılığından yararlanabiliyordu. 1980'lerin depolitize edilmeye çalışılan ortamında, içeriği radikal olsa da, kadını odak noktası yapan bir politik ideoloji, Kemalist geleneğin kadın konusuna kazandırdığı saygınlıkla meşru görülebiliyordu. Böylece, sağ-sol eksenine dayanmayan, kendi eksenini kendi yaratan, köktenci bir eleştiri ile kadınları politize eden feminist ideoloji 1980'ler kadın hareketine yol gösterebiliyordu.

KEMALİZM, LİBERALİZM VE KADIN HAREKETİ

Kemalist gelenek Türkiye'de, belli bir gelişmişlik noktasında, kadın hareketinin ortaya çıkmasında bir rol oynuyordu. Bu rolden bağımsız olarak,

kadın hareketi Kemalist değerleri aşıyor, fakat bir yandan da bu değerlerin yerleşmesine yardımcı oluyordu.

Kadın hareketinin itici gücünü oluşturan feministlerin ataerkil düzeni değiştirmeyi amaçladıklarına, bu nedenle düzenin savunucusu devlete, koruduğu, meşruiyet kazandırdığı aile kurumuna, iletişim araçlarına, eğitim, ekonomi kurumlarına karşı olduklarına ve bu amaçlar çerçevesinde Kemalist devlete ters düştüklerine daha önce değinmiştik.

Öte yandan kadın hareketi, Kemalist geleneğin önemli bir parçası, en azından ideali olan liberal bir anlayışın Türkiye'de yerleşmesinde rol oynamıştır. 19. yüzyıldan bu yana devlet ağırlıklı toplum içinde ezilen liberal görüş 1980 sonrasında da politik gündemde önemli bir yer tutmuştur. Liberal ideoloji bireyin önemi, gücü, çıkarları üzerine kurulu olduğundan, devlet olanaklarından bağımsız, hatta devlete karşı, bireyin oluşturduğu grupların çıkarlarını, gücünü, önemini savunur.

Kadın hareketi de bir birey olarak kadına saygınlık kazandırmayı amaçlar. Kadın hareketinin çok çeşitli eylemleri, renkli, teorik, ampirik yazını kadının bir birey olarak kendi hislerine, sorunlarına sahip çıkmasının önemini vurgular; kadınlara bu fırsatın yaratılmasına çalışır. Bu uğurda bir kamuoyu oluşturur. Kadın hareketi kadınları birey olarak güçlü kılmaya yöneliktir.

Feminist dergisine bir göz atalım. Dergi kadınlara seslenir. "Sevgili kadınlar, bize yazın. Hatırlamak, anlamak, anlatıp kurtulmak, yeniden kurmak, anılan kurtarmak, varolmak için Feminist'e yazın."[22] Ve Kadınlar yazar. Ataerkil mirastan sıyrılmaya özen göstererek, pek çoğu soyadı kullanmadan, olduklarına gibi bir birey olarak var olmaya çalışarak yazarlar. 1980'lere kadar su yüzüne çıkmamış, politik boyut kazanmamış sorunlar ses kazanır. Kadınların çocuk doğurmamayı seçmesi, alternatif yaşam tarzları, kürtaj, lezbiyenlik, politik gündeme girer. Yine Feminist'de İdil şöyle yazar: "Nasıl politika yalnızca "daha iyi bilenlerin" işi değilse, konuşmak ve yazmak da yalnızca "daha iyi yazanların", "iyi hatiplerin" işi değil... Yazmak, konuşmak hep erkek alanları olduğundan bu konularda tecrübesiz ve çekingeniz. Bir de bunlara kendimize güvensizliğimiz eklenince, kendimizi ifade edemez durumda kalıyoruz. Oysa ifade etmeye çalışmalıyız. Kendi sözümüzü kendimiz söylemek istiyorsak, yazmayı ve konuşmayı denemeliyiz. Kendi tarzımızla, uslubumuzla." Amaç birey olarak kadınlara saygınlık kazandırmak, birey olarak en azından toplumsal hak ve özgürlüklerini kullanmalarını desteklemekti. Feminist dergisinin renkli kâğıtlara baskıları, süslü çiçekler, böceklerle bezedikleri yazıları ile savunduğu bireysellik, 1980 sonrası kadın hareketinin gündeme getirdiği belki en önemli temalardan biriydi.

Her feminist liberal değildi. Ötesi, liberalizmin özü olan bireycilik pek çok feminist için yeterli bir amaç değildi. Aksine bireysellik feministlerin özlemlediği cinsiyet hiyerarşisine dayalı olmayan yeniden yapılanmayı güçleştirebilirdi. Yeniden yapılanma bireysellik olduğu kadar eşitlik, eşitlik olduğu kadar dayanışma gerektiriyordu. Kadın birey olarak var olmadan belki dayanışmaya gitmek olanaksız, en azından sağlıksızdı, fakat ülkü birliğinden yoksun bir bireysellik dayanışmayı zorlayacaktı.

Nitekim 1980 sonrası kadın hareketi birey olarak saygınlıklannın önemi vurgulanan kadınlan dayanışmaya yöneltebildi. Kadınlar arası yatay dayanışma ile sivil toplumdan gelen bir güç oluşturdu. Türkiye'deki kadın hareketi geleneksel politik kanallar kullanılarak kadın gücü yaratmaya yönelik bir kuruluş (mesela ABD'deki National Organization of Women gibi) oluşturmamıştı. Partilerle resmi bağlan, milletvekili çıkartmaya yönelik çabalan yoktu. Öte yandan somut güç odaklan oluşuyordu. Bir Kadın Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi açıldı. Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı kuruldu. Yasalarda somut değişiklikler (TCK 438. ve TMK 159. maddeleri) söz konusu oldu. Değişik görüşlü kadınlar veya kadın örgütleri eylemlerinde dayanışmaya özen gösteriyorlardı.

Elde edilen somut başarıların, özellikle kadın hareketine ivme kazandıran ve ataerkil yapıyı değiştirmeyi amaçlayan feminist kanat için belki de amaçlanmamış bir yanı, bir önemi vardı. Feminist kadınlar radikal bir değişim için uğraş veriyorlardı. Öte yandan, somut eylemleri ve başarıları ile, beklenmedik bir biçimde, liberal bir toplumun oluşmasına katkıda bulunuyorlardı. 19. yüzyıldan bu yana özlemlenen, Kemalist devrimle gerçekleştirilmeye çalışılan sivil toplumun bir yapı taşı konumuna gelmişlerdi. "Liberal bir sivil toplum ne dereceye kadar cinslerarası eşitlik ve işbirliğine dayalı ataerkil olmayan bir toplumun önkoşulu idi veya ön koşulu olabilir miydi?" sorusu feministler için cevap bekleyen veya feministlerin liberal topluma katkılarının sınırlarına işaret eden bir soru idi.

DEMOKRASİYE DÖNÜŞ VE KADIN HAREKETİ

Kadın hareketi yalnız liberal değil, aynı zamanda demokratik bir toplum oluşturmaya da katkıda bulundu. Kemalist reformlarla kadınlara tanınan haklann demokratik işlevlerine daha önce değinmiştim. Kadınlann da seçme ve seçilme haklanna sahip olarak politik hayata katıldığı bir toplum en azından demokratik bir toplum olma olanaklannan birine daha sahip olacaktı.

1980'lerde kadın hareketinin üstlendiği değişik bir demokratik işlevden söz edilebilir. Kadın hareketi kadınlann politik organlara seçme ve seçilme oranlannda bir artış sağlamamıştı. Kadın hareketi içinde daha çok kadın daha aktif bir biçimde politikaya katılıyordu. Belki daha önemlisi kadın hareketini oluşturan küçük gruplar grup içi demokrasiye önem veriyor, politik eylemlerinde demokratik olmaya özen gösteriyorlardı.

Öte yandan, kadın hareketi sadece bir grup kadının (o da küçük bir grup sayılabilir) politikada daha aktif bir rol oynaması ve demokratik katılımın artması değildi. Kadın hareketi 1980'lerin otoriter rejiminden yeniden demokrasiye geçişte de rol oynuyordu. 1930'larda kadınlara verilen politik haklar, otoriter rejime demokratik bir görünüm kazandırmıştı. 1980'lerde kadın hareketi çok değişik şartlar altında kurulmuş bir otoriter rejimin yeniden demokrasiye geçmesine katkıda bulundu.

Otoriter rejimlerin demokrasiye geçmesini inceleyen sosyal bilim literatürü, bu çözülme sürecinde, politik aktörlerin önemine dikkat çeker.[24] Demokratik rejimlerin çökerek otoriter rejimlere dönüşmesini inceleyen literatürün tersine otoriter rejimlerin çözülmesini araştıran çalışmalar sosyo-ekonomik

yapılan değil politik aktörleri, onlann algılamalannı, çıkarlannı, sorunlannı ortaya koyuşlannı ve politik eylemleri vurgular. Örnek kişiler, özel dokunulmazlığı olan gruplar, düşünürler, yazarlar çözülme sürecine ivme kazandırır.

Türkiye'de 1980'lerin baskı ortamında, kadın hareketi özel dokunulmazlığı olan bir grubu oluşturuyordu. Başka gruplar politik alanda bastırılırken, kadınlar politika yapabiliyordu. Belki önceleri kadın gruplarının önemsenmemesinden, belki Kemalist geleneğin kadın konusuna meşruiyet tanımış olmasından, kadın hareketi bu kritik dönemde politik alanda sesini duyarabilirdi. politik iradenin kısıtlandığı bir dönemde, bilfiil politik iradeyi kullanarak kadın hareketi, politik olmanın önemini vurguluyor, yeniden demokrasiye dönüş sürecine böylece katkıda bulunuyordu.

Sadece politik alana çıkabilmiş olmanın ötesinde, kadın hareketi otoriter devlete karşı idi. Feminist kadınlar kadının kurtuluşunu devlete bağlamıyorlardı. Buna rağmen kadın hareketini oluşturan eylemlerin büyük çoğunluğu, özel olarak politik rejime karşı olmasa da, devlet yaptınmlarına veya uygulamalarına karşı ortaya çıkmıştı. Kişi (kadın) hak ve özgürlükierini kısan devlete karşı çıkmak demokratikleşme sürecine katkı idi. Dayağa karşı dayanışma kampanyası Çankın Asliye Hukuk Mahkemesi yargıcının bir boşanma davasını reddi karanna tepki ile başladı. Yargıcın "kadının sırtını sopasız karnını sıpasız bırakmamak gerektiği" sayı ile kocasından dayak yiyen üç çocuklu dördüncü çocuğuna hamile bir kadını boşamayı ret etmesi feminist kadınlan bu konu çerçevesinde protesto eylemlerine yöneltmişti. Benzer bir biçimde TCK 438. maddesine tepki Antalya'dan bir yargıcın bu maddeyi Anayasa'ya aykın bularak Anayasa Mahkemesine başvurusu ve Mahkemenin başvuruyu reddi sonucu güç kazandı.

Yeniden demokrasiye geçiş sürecinde kadın hareketinin devlete karşı çıkışı yalnız oluşturulan kampanyalarla sınırlı değildi. Kadın hareketi içinde yer almış kadınlann devlet yasalanna veya yaptınmlanna birey olarak yazı ve demeçleriyle karşı çıkışlan da yönetilenlerin yönetime katılma için oluşturduklan baskının bir parçası idi. Günlük uygulamalar, kanunlar, tasanlar feminist bir açıdan değerlendiriliyordu. Kadınlar medeni kanun taslağını, kürtaj yasasını, sansürü, işkenceyi eleştirdiler. Kadına yapılan işkenceye sahip çıktılar.[25]

Demokrasiye geçiş sürecine kadın hareketinin katkılannın sınırları vardı. Kadınlann istek ve eleştirileri, kadınların hak ve özgürlüklerinin genişletilmesine yönelikti. Örnek olarak, kişisel hak ve özgürlüklerdeki anayasal kısıtlamalar kadın konularına bağlanmıyordu. Devlete karşı çıkışlar, politik sistemin açılması, politik rekabet ortamının genişletilmesi gereğini belki varsayıyor, fakat açıkça bu konuda tavır almıyordu.

LAİKLİK VE KADIN HAREKETİ

Kadın konusunda gerçekleştirilen Kemalist reformların belki en önemli işlevi, o günlerin koşullarında, laikleşme sürecine güç katmaktı. Reformlann öngördüğü eşitlik, kadın erkek arası hiyerarşik bir iş bölümüne dayalı Şeriat'a ve Şeriat'ı isteyen Islamcı kesime bir darbeydi.

1980'lerin çok değişik koşullarında, eşitlikten öte kadının kurtuluşu için çabalayan feministlerin önderliğinde ortaya çıkmış kadın hareketi Kemalist geleneğin kadın konusuna yüklediği laiklik işlevini nasıl yorumlamıştı? 1980'lerde 1920 veya 1930'lardan farklı olarak devlet İslamcı kesimi baskı altında tutmaya çalışmıyor, tersine destekliyordu. 1920'lerden bu yana gerçekleşen sosyoekonomik değişim ve 1980 rejiminin politik hayatı sağ-sol eksenlerinden kaydırma çabaları İslamcı gruplara yeni bir güç vermiş, yeni bir konum sağlamıştı.

Bu çok değişik şartlar altında, İslamcı kesimin ezilmekte değil güç bulmakta olduğu bir devirde, İslamcıları devlet kanalı ile kontrol etmek için bir araç olarak değil, kendi başına, İslamcı güçlerden ve devletten bağımsız ortaya çıkan kadın hareketi laikti. Laiklik kadın hareketi için vaz geçilmez bir önkoşuldu. Laikliğin olmadığı, ilahi iradenin sosyal ilişkileri düzenlediği bir ortamda eşitlikten söz etmek güç olacağı gibi, kadının kurtuluşundan söz etmek de olanaksızdı. Gerçi değişik İslamcı kesimlerin kadının İslam'daki yeri konusundaki yorumları farklıydı. Kuranda kadın erkek eşitliğinin Öngörüldüğünü savunan kesimler vardı. İslamcı gruplar arasındaki büyük bir çoğunluk da İslam'ın cinslerarası iş bölümüne dayalı, hiyerarşik bir sistemi öngördüğünü kabul ediyor bu sistemin ulvi adaletini, doğruluğunu, kadınları nasıl ezmeyip aksine yücelttiğini savunuyordu. Kadın hareketini oluşturan kadınları ister eşitlik ilkeleri ile ister kadının kurtuluşu veya özgürlüğü amacı ile eyleme geçmiş olsunlar, İslamcı gruplarla bağdaştırmak zordu[26]. Bu şartlar altında kadın hareketi laik kanatta önemli bir güçtü.

Laik bir güç olmanın ötesinde, kadın hareketinin içinde İslamcı gruplara karşı alınan tavırlar farklıydı. Bir kısım kadın için eşitlik konusu kilitti: Ne İslam'da eşitlikçi yorumlar yapılabileceğine inanıyorlar ne de cinsler arası hiyerarşik iş bölümünü adil buluyorlardı. İslam kadın erkek eşitliğine yöneltilen en büyük tehditti, İslamcı hareket kadın hareketinin en önemli sorunuydu. Daha da öte, kadının eşitliği veya özgürlüğünden önce laiklik için savaş vermek gerekiyordu.

Kadın hareketi içinde belirgin başka bir tavır daha söz konusuydu. Bu görüşe göre hiyerarşik iş bölümü kabul edilemezdi. İslamda belki eşitlikçi yorumlar yapılabilir, belki yapılamazdı; fakat yapılsa da sosyo-ekonomik ve politik hayatı olduğu kadar kadının da her türlü hak ve hürriyetlerini, ataerkil bir yapı içinde belirleyen, kontrol eden İslamcı ideoloji, ataerkil yapıyı yıkmayı toplumsal ilişkileri yeniden biçimlemeyi, kadına kendi kendini belirleme hakkı tanımayı amaçlayan feminist ideoloji ile bağdaşamazdı. Eşitlik sorununun ötesindeki bu ayrılıklara rağmen İslamcı grupların oluşturacağı veya oluşturduğu tehdit, kadının kurtuluşundan daha önemli bir öncelik değildi.

Bu farklı tavırların ötesinde, kadın hareketi İslamcı kesimde küçük bir grup kadınla etkileşime girmişti. Müslüman kadınlar feminist birikimin etkisi ile cinsiyetçi ideolojiyi sorguluyorlar, aynı zamanda laik-feministleri jakoben bir tutum takınmakla suçluyorlardı. Müslüman kadınların ithamları, feministlerin kendi tutumlarını netleştirmelerine yarıyordu[37].

SONUÇ

1980'lerin kadın hareketi Kemalizm'in liberal düşlerinin radikal bir uzantısı idi. Batılılaşma projesi doğrultusunda gerçekleştirilen Kemalist reformlar, ve sosyo-ekonomik gelişme 1980'in özgün koşullannda kadın hareketinin ortaya çıkmasına olanak yaratmıştı. Kadın hareketinin kökleri Kemalist reformlara dayanıyordu.

Buna karşı kadın hareketi eşitlikçi Kemalist reformlar açısından kadın konusuna eğilmeyi yeterli bulmuyordu. Devlet kanalıyla getirilebilecek eşitlikçi yasal düzenlemelerden öte, ataerkil toplumsal ilişkilerin kökten yeniden biçimlenmesinden yanaydı. Devlet'in yadsıdığı özel hayata eğilip, kadını özel hayatındaki ezilmişliğinden kurtarmayı amaçlıyordu.

Kadın hareketi ve Kemalist değerler arasındaki çelişkiye karşın, kadın hareketi kendi amaçları doğrultusunda gerçekleştirdiği somut eylemleri ile Kemalist düşleri yaşatıyordu. Toplumda marjinal bir konumdaydı, ama çoğunluğun benimsediği Kemalist değerlerin yerleşmesine katkıda bulunuyordu. Kemalizm'in özendiği liberal toplumu oluşturmada kadın hareketi, hem bireye saygıyı vurgulayarak, hem de bireylerin yatay dayanışma ile devletten bağımsız bir güç yaratmalanna yardımcı olarak bir rol oynuyordu. Kemalizm'in demokrasi savaşımını demokrasiye geçiş sürecine katkıda bulunarak surdürüyordu. Kemalizm'in laiklik ilkesine 1980'in çok değişik koşullan içinde sadıktı. Böylece kadın hareketi Kemalist reformlan ve Kemalist değerleri aşıyor, fakat, aynı zamanda, onlann tarihsel misyonlannı devam ettirmelerine olanak sağlıyordu.

Kadın hareketinin somut başanları kendi amaçlarını gerçekleştirmeleri açısından belki daha sınırlıydı. Kadınlann düzenledikleri kampanyalar, festivaller, yürüyüşler, çıkardıkları dergiler, yazılar ataerkil düzenin değişmesine belki de liberal, demokratik, laik bir düzenin yerleşmesine bulunduklarından daha az katkıda bulunuyorlardı. Liberal, demokratik, laik düzen, ataerkil toplumun değişmesi için ne dereceye kadar bir önkoşul ise kadın hareketi de kendi amaçları çerçevesinde o derece başarılı oluyordu.

NOTLAR

1 Devletçilik ve Batılılaşma konularında, bkz, Bernerd lewis, The Emergence of Modem Turkey. London: OxfordUniversity Press, 1976 (üçüncü baskı):Metin Heper, The State Tmclulon in Tuikey-North Humbersıde; The Eothan Press, 1985; Çağlar Keyder, Slate and Olasa in Turtcey:A Stuctyln Capltailst Developme.rut. London: Verso Press, 1987.

2 Tek Parti dönemi devletçiliğl konusunda bkz. Mete Tunçay, Tth*Jye Ownhwlyaıl'nde Tek Paslı Yönetiminin Kunjmas, (1923 1931) Ankara: Yurt yayınları 1981; Cemil Koçak, Tür*Iye'de Milli Şef Dc (1938 1945) Ankara: Yurt Yayınları, 1986

3 Bkz. Şirin Tekeli, Kadınlar ve politik Toplumsal Hayat, Istanbul: Eirikim Yayıncılık, 1982, s.214216: Yeşim Aral, ilie Palılarchal Pamdox: Women PoJlilclans in Turkey N.J.: Fairıeigh Dicklnson Universlty Press, 1989, s.2833.

4 Bkz. Nadia Hilab~ Womanpowel~ The Arab Delate Women al Wodc. Cembridge: Cambrtdge University Press, 1988. s.2931: Eliz Sanasarian, The Women's Rlgıls Moveme.'ıt in Iran, N.Y.: Praeger Publishers. 1982 s.79IOS.

5 "Fırsat Alanı" Şerif Mardin'in kullandığı 'Opportunity space' kavramının tercümesidir. Bkz. Şerif Mardin, "Turkey: The Transformalion of an Economic Code, Ergun Özbudufl ve Aydın Ulusan (der.),Ilie Polllicai Economy of Income DIstılbuflOn in Tuı* ey. N.Y.: Holmes and Meier Publisheıs. 1980, içinde s. 2829.

6 Kadın hareketi konusunda bkz. Şirin Tekeli, 80'lerde Türkiye'de Kadınlann Kurtuluşu Hareketinin Gelişmesi" BidlJm: Ayı?ikSoayaılatKtNhı~Darw'sl, Temmuz 1989. sayı 3; Şirin Tekeli, "Women ir~ the Changing Political Associatlons ot the 1980 s", Andrew Finkel and Nükhet Slrman (der;> TtitJah State, TıN*JSh Society, London: Routledge 1990 içinde: Nükhet Sirman, "Femlnism in Turkey: A Short His. tory', New Perapedlves mı Twkey~ sonbahar 1989, cilt 3, sayı 1.

7 Tekeli. 80'lerde Türkiye'de...

8 Femlnlat sayı 1, 8 Mart 1987, s. 34,

9 Femlnist Haftasonu 1112 Şubat 1989, s.32.

10 Aynmalığa Karşı Kadın Derneği Programı, 1987, Onsöz.

11 Sosyallst Feminlst Kaktüs, sayı 1. 1 Mayıs 1988, s.5.

12 agys.6

13 agys.16

14 1. FeminlstHaftaso.ıu 1112 Şubat ~989. s. 20.

15 "Dövülen Kadınlara Vakıf', Cumhuriyet, 17 Haziran, 1990.

16 'Kadınların Kurtuluş Biidlrgesi", 1. Femlnlet Hafta Sonu 11–12 Şubat 1989, s.84

17 agy.

18 Şirin Tekeli, 'Emergance ot the New Feminist Movement in Turkey', Drude Dahlerup (der.) The New Woman's Movement. Beverly Hills: Sage Pubiications, 1986 içinde

19 Nermin AbadanUnat (der.) Ttkk Tap4umunda Kadın, Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği, 1979

20 Ferhunde Ozbay, "Development of Studies on Women in Turkey". Ferlıunde Özbey (der.) The Study of Women in Tudcer An Antlıology, basiimamış Manuskri, 1986 içinde 3 87

21 Şirin Tekeli, 'Women in The Changlng Polltical Assoslatlons of the 1980's" ...s. 264

22 Femınıst, Sayı 1, 8 Mart 1987, s. 6

23 Femlnlst. sayı 3, Ekim 1987, s. 16

24 Guillermo ODonnell and Philippe Schmitter, Transltioıis h~,m Atlhodtaıları Rıle: TarlLallVG Ccmdusions about Unceılain Democrades, Baltimore: The John Hopklns Unlversity Press, 1986, s.1721.

25 Bir örnek, PKK eylemlerine karıştığı gerekçesi ile aranan Necla Yüce'nin kocasıyla cinsel temasta bulunup bulunmadığını tespit için lıastah~neye sevki olayını Şirin Tekell'nin kınayan yazısı bknz. Şirin Tekeli, "Tunceli Valisi İstita Etmelidlr~ Yeni Gündem, 713 Eylül /9B6 yılı 3. sayı 27; aynı yazı Tekell'nin benzer makale/er/ni topladığı Kadınlar Için, Istanbul: Alan Yayıncılık, 1988 kitabında da yer almaktadır.

26 Yeşim Arat, "Feminlzm ve Islam: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükler!" Şirin Tekeli (der.) Kadın Bakış Aç4wndan 1980'/ar Tik*lyeal'nde Kadırdar, Istanbul: iletişim Yayınlan, 1990.

27 Bu poıemiğe bir örnek için bkz. Sedat Öztürk, "Kadın Sorunu islamcılann Gündeminde Nereye Kadar?" Kaktüs, sayı 2. Temmuz 1988; Aysel Kurter, et. al., Kaktüs, "Kadınlara Rağmen Kadınlar için Tavrına Blr Eleştiri", Kaktüs, sayı 4. Kasım 1988; Sedet Öztürk, 'Eleştiriye Bir Yanıt", Kaktüs, sayı 4, Kasım 1988.

TÜRKİYE'DE DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM

ALİ YAŞAR SARIBAY

Giriş

"Demokrasi" ve "Sivil Toplum" kavramlan, Türkiye'de özellikle son on -on beş yıldır, neredeyse gündelik dilde bile en çok kullanılan kavramlar oldu.

Tarihsel olarak devlet geleneğinin köklü olduğu ve bu geleneğin askeri müdahaleler ile toplum üzerindeki etkisinin tepe noktalannın görüldüğü bir toplumda; sözkonusu kavramlann sık kullanılışı, hemen belirtmek gerekir ki, devlet-toplum ilişkisinin mahiyetinin doğurduğu bir durum-dur: Türkiye'de Osmanlı döneminden beri, politik düşüncemizi şekillen-diren rijit bir devlet-toplum karşıtlığı sözkonusudur. Osmanlıda Devlet geleneğinin ağırlığı, toplumda "devlete karşı fesad"ın olduğu anlayışı gibi bir merkez noktasına dayanmıştır adeta. Bu nokta Cumhuriyete geçişle merkezkaç hale gelmemiş; tek-parti dönemi, sözkonusu anlayışın "modern" kurum, kavram ve kurallarla sürdürülmesi şeklinde tezahür et-miştir. Çokpartili dönem ise, devlet iktidannın simgelediği Merkezde politik bir parçalanma olarak, toplumu ön plana getiren bir hareket olmuştur ama; bunu yaparken bu kez devleti "topluma karşı fesad"ın kaynağı anlayışının tohumlannı ekmiştir.

Askeri müdahaleler atılan bu tohumlan adeta yeşertmiş; sonunda vanlan ve yaygınlaşan, bugün de hakim olan anlayış; demokrasinin konsolidasyonunun, son tahlilde devleti dışlayan bir toplum örgütlenmesine bağlanması olmuştur. Dolayısıyla, Türkiye'de demokrasiyi şekillendirme mücadelesi de, bu bakımdan, basit olarak "toplumdan yana olanlar" ile "devletten yana olanlar" arasındaki çatışmaya indirgenmiştir. Fakat,ne devlet-sivil toplum ilişkisinin mahiyeti, dolayısıyla demokrasinin konso-lidasyonu bu kadar basittir, ne de burada kullanılan kavramlann içer-diği anlamlar. Öyle olsaydı, zaten demokrasiye dair hala yaşayageldiğimiz sorunlar da ortadan kalkmış olurdu.

Bu sebeple, gerek devlet-sivil toplum ilişkisinin, gerek sivil toplumun demokrasi ile olan bağlantısının karmaşıklığını öncelikle kavramsal dü-

zeyde vuzuha kavuşturmaya; daha sonra, kavramlan tanımladığımız şekilde Türkiye'de demokrasinin nasıl bir görünüm arz ettiğine bakmaya ihtiyacımız vardır.

Sivil Toplum

"Sivil Toplum", onsekizinci yüzyılda Batı Avrupa'da toplum halinde yaşamanın nasıl mümkün olduğunu anlamaya yönelik analitik bir araç olarak ortaya çıkan kavramdır. Bununla beraber, kavram, çeşitli aşamalardan geçerek bugünkü anlamına ulaşmıştır. Sivil toplumun geçirdiği ilk aşama bir devletin üyesi olmakla özdeşleşen anlamından kurtulmasıdır. İkinci aşama, sivil toplum içindeki bağımsız topluluklann kendilerini devlete karşı savunmalarının meşruiyet kazanmasına tekabül eder. Üçüncü aşama sivil toplumun içerdiği özgürlüğün, toplumsal çatışmaların kaynağı, devlet müdahalesinin bu çatışmalan önleyici faktör sayıldığı bir anlayışı yansıtır. Son aşama ise, üçüncü aşamaya tepki olarak,devlet müdahalesi-nin sivil toplumu yavaş yavaş boğacağından korkulmaya başladığı noktayı ifade eder. Nitekim,Türkiye'de güncel tartışmalardaki rijit devlet-toplum karşıtlığını şekillendiren de bu son aşamadaki anlayıştır.

Bu itibarla, gerek devlet müdahalesinin toplumu hangi durumlarda boğmuş sayılacağını, gerek rijit bir devlet karşıtlığının sivil toplumun adeta olmazsa olmaz koşulu şeklinde algılanmasını anlamamız için, sivil toplum kavramına yüklenen anlamı belirlemeye ihtiyacımız vardır.

Sivil toplum, gönüllü, kendi kendini oluşturan, kendi desteklerine sahip, devletten özerk, özel alan ile devlet arasında aracı niteliğinde örgütlü bir sosyal yapılanmadır. Bu yapı, yasal düzen veya ortak kurallar dizisi gibi özgürlüklerin ve özerkliklerin güvencesi olan kurumsallaşmış bir temele oturur. Bu, hem devlet iktidarını sınırlayıcı, hem de o iktidan hukuka dayandığı sürece meşrulaştırıcı bir gücü bağrında taşır. Dolayısıyla, sivil toplum devletten özerk olmayı içerir ama, ondan yabancılaşmayı zorunlu kılmaz. Bir başka deyişle, sivil toplum devlet iktidanna karşı dikkatli ama, saygılıdır[1].

Bu özelliğiyle,sivil toplum, devletle bir bağa sahiptir; ne var ki,formal bir devlet iktidan elde etmeye yönelmez. Bunu, hem farklılığı ve çoğulluğu, hem de nispiliği barındırdığı için yapar. Yani sivil toplumda hiç bir grup, topluluk ve/veya şahsın çıkarlann tümünü temsil etme arayışı olamaz[2].

Bu açıdan bakıldığında, devlet ve sivil toplum arasında demokratik bir ilişkinin tesisinin, ancak hiç bir toplumsal kesimin hakim iktidar olmaya yönelmemesiyle, dolayısıyla hiç bir hakim ideolojinin veya tek hakikatin rehberliğine ihtiyaç duyulmamsıyla kayıtlı olduğu anlaşılır. Doğu Avrupa toplumlarının durumu, bu konuda iyi bir örnek olarak belirtilebilir.

Sözkonusu toplumlardaki rejimler, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, siste-matik olarak bölgede sivil toplum adına ne kaldıysa tahrip etmişler-

di. Bunu sağlayan esas faktör, o toplumlann bir hakim ideoloji ekseninde totaliter şekilde örgütlenmeleriydi: Toplumun çoğulluğu bastırılmış, toplumsal gerçeklik tek boyutlu olarak tesis edilmişti. Sınıf(proletarya) toplumsal gerçekliğin kalbinde yer almış; farklı kimlikleri örtmenin meşruluk kaynağı olmuştu. Bu düzleştirme, bazen Polonya'da olduğu gibi, narod(halk) kavramı aracılığıyla gerçekleştirilmişti[3]

Bu durum, sivil toplumun tesisinde total bir kimliğe tekabül eden her türlü hakim ideolojinin reddinin kaçınılmazlığını gösterdiği gibi, "sivil toplum ve devlet içerisinde yurttaşlann ruhunu ele geçirmeye çalışan bütün kibirli ortodoksilerin" varlığının despotizmi yaratma tehlikesini de hatırlatmaktadır.

O halde, "yurttaşlann ruhunu ele geçirmeme", sadece sivil toplumun demokratik tesisi için değil; demokrasinin kalbinin bypass'a gerek duyuracak tıkanıklıklardan arındınlması için de ön koşuldur. Bu ön koşu-lu netleştirmek, biraz da demokrasi-sivil toplum ilişkisi üzerinde dur-mamızı gerektirmektedir.

Demokrasi ve Sivil Toplum İlişkisi

Günümüzde demokrasi, çok geniş ve çok yönlü bir kavram olarak kullanılmaya devam ediyor. G.Sartori'nin belirttiği gibi, "insanlar, 1940'lara gelinceye değin, ister beğensinler, ister beğenmesinler, demokrasinin ne olduğunu biliyorlardı; o tarihten beri hepimiz demokrasiyi beğendiğimizi ondan hoşlandığımızı ileri sürüyoruz ama, artık onu ne biliyor, ne anlıyor ve ne de üzerinde anlaşıyoruz. Onun için de ,tipik bir demokrasi karmaşası çağında yaşıyoruz."[5].

Bu karmaşanın sebeplerinin başında, demokrasinin "halkın iktidan" şeklinde benimsenen yaygın tanımının "halk" gibi belirsiz bir kavram üzerine oturtulmuş olması gelir. Gene Sartori'ye başvuracak olursak; eski Yunanca'da bile belirsizlikten kurtulamamış olan halk(demos), "toplumun tümü"nden "yığın"a, "çoğunluk"tan "kalabalık"a kadar bir dizi belirsiz anlam içermekteydi. Demos, Latinceye populus olarak çevrilince, bu be-lirsizlik azalmamış çoğalmıştır. Latinceden Batı dillerine geçtiğinde ise, halk kavramı,"bölünmez bir genel irade"ye dayanan "organik bir bü-tün" ile "herbir birimden oluşan ayrılabilir çokluk" gibi ikili bir an-lama gelmeye başlamıştır[6].Bugün çağdaş demokrasilerin çağrıştırdığı anlam, daha çok bu ikincisidir. Gerçi, çok uzun zamandan beri demos ve populus kavramları, kendi kendilerine karar vermeye layık tekil bireylerin bir toplamı değil, bir bütünü biçiminde algılanmıştır.

Ne var ki, halkın organik bir bütün olduğu anlayışı, "bütün adına" birey ve bütünün teker teker ezilebileceği tehlikesini içerdiğinden; bu anlayışın demokrasilerin değil, ancak "totaliter otokrasi"lerin haklı-lığını göstereceği düşünülmüştür[7].

Nitekim, modern demokratik devletin ayıncı özelliğinin "uyum" değil, "politik çatışma" olarak belirlenmesi[8], tabiatı icabı halkın organik bir bütün olduğu anlayışını reddettiği kadar, bütün adına bireyin, grupların ve topluluklann ezilmesine de izin vermez. Bu nokta, tam da demokrasi ile sivil toplumu bitiştiren önemli bir işlev görür.

Sivil toplumda hiç bir tekil öğenin, toplum çıkarlann tümünü temsil etme hakkına sahip görülmemesi, ister halk, sınıf veya bir zümre olsun, bütün adına bireylerin, gruplann ve topluluklann ezilmemesinin de bir güvencesidir. Bu, aynı zamanda, çoğul bir yapılanma içinde sivil toplum unsurlannın birbirlerine karşı sağlayacaklan nispi politik özgürlüklerin, ister istemez, uyum değil çatışma temeli üzerine inşaa edilmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Bunun olmazsa olmaz koşulu ise, politik özgürlüklerin cemaati değil, bireyi eksen alarak şekillendirilmesidir. Çünkü, cemaat, kendinde uyum olan ve kendi için uyum arayan bir yapı olarak, son tahlilde, bütün adına davranmaya daha yatkındır. Birey ise özgürlüğü esas alan ve onu her türlü uyumu reddederek gerçekleştirmeye yönelen bir varlıktır. Bu sebeple, sivil toplumun demokrasinin kalbi olarak çalışması, politik özgürlüklerin bireysel zeminde gerçekleşme olanağı bulmasıyla; neticede,uyumu çoğulluğu ve farklılığı reddetmeye esas alan her türlü cemmat iktidarına karşı politik çatışmaya yönelmesiyle mümkündür.

Eski Yunan'da "özgürlük" kavramı, cemmat ile sınırlıydı, onun dışına uzanmamaktaydı. Dolayısıyla, "birinin kendi üyeleri için olan özgürlük ne o cemaat içinde yaşayan diğerlerinin tümü için hukuki (medeni) özgürlüğü, ne de bir cemaatın üzerlerinde güç sahibi olduğu diğer cemaatla-rın üyeleri için politik özgürlüğü içeriyordu"[9].

Oysa, çağdaş demokrasiler uyumu gözetmeyen şekilde farklılığı ve çoğulluğu esas alarak, bunlann ihlalinde politik çatışmayı da meşru sayarak toplumun her kesimi için özgürlüğü gerçekleştirmenin, dolayısıyla cemaatlann birbiri üzerinde iktidar tesis etmelerini önlemenin mekanizmasını oluşturmaktadır. Bununla beraber, bu demokrasilerin politik çatışmayı meşrulaştırımlan, toplum kesimlerinin özgürlüklerinin ve özerkliklerinin yasal güvencesini ihmal etmeyi,dolayısıyla politik kurumsallaşmayı dışlamayı içermez. Hatta, bazı politika bilimcileri, demokrasinin pekiştirilmesinde politik kurumsallaşmayı haklı olarak sivil toplumdan daha asli bir faktör olarak görmektedirler[10].

Politik kurumsallaşmadan kastedilen ise; demokrasi için işlevsel olan örgütlerin ve usullerin sahip olduğu değer ve istikrann sağlam,sürekli bir zemine oturmuş olmasıdır. Politik kurumsallaşma düzeyinin yüksekliği ile demokrasinin o toplumun yurttaşlan arasında yaygın ve derin bir meşruluğunu sağlayan süreç olan konsolidasyon[11] doğru orantılıdır. Bu bağlamda,bir toplumun politik kurumsallasma düzeyi ne kadar yüksek ise; dolaylı şekilde o toplumda politik çatışma, cemaatlerin birbiri üzerinde iktidar kurmasının yöntemi olmaktan çıkar, sivil toplum bir "muharebe alanı" olma tehlikesine maruz kalmaz: Tersine, ihlal veya tahrip edilen özgürlükleri onarmanın önemli bir aracı olarak çalışır.

Politik çatışmanın demokrasilerdeki somut tezahürü, kamuya açık ve yasaya aykın, ama üçüncü kişilerin daha üstün bir hakkını çiğnemeyen barışçıl protesto eylemi olan sivil itaatsizliktir[12]. Eğer bir toplumda sivil itaatsizliğe olanak tanıyan bir politik kültür oluşmamışsa, mutlak ve tek bir hakikatin arkasına sığınmış bir öznenin (şahıs, grup, cemaat) halkın ruhunu sahiplenmesinin, dolayısıyla farklı kimliklerin ve söylemlerin bastırılmasının, nihayet demokrasi ve sivil toplumun silikleşmesinin yollan açık demektir. Bu sebeple, demokrasiye vücut veren politik haklar kadar,sivil toplumun ruhu olan medeni haklar da önemli olup; bunlann birbirini tamamlaması,yani demokrasi ile sivil toplumun örtüşmesi gereklidir.

Buraya kadar resmetmeye çalıştığımız kavramsal çerçeveyi, Türkiye'de demokrasi-sivil toplum ilişkisine uygulayarak daha somut tahlillere yönelebiliriz.

Türkiye'de Demokrasi-Sivil Toplum İlişkisinin Mahiyeti

1980 askeri müdahalesi ile Türk toplumu politikadan annma sürecine sokuldu. Bu süreçte devlet toplumun hemen her alanını totaliter bir biçimde kontrol altına aldı. Üç yıl sonra, 1983 genel seçimleriyle Türkiye'de tüm ana politik akımlar, devletin toplumdaki yerinin ne olması gerektiğini yoğun biçimde tartışmaya başladılar. Bu tartışmalann ortakvurgusu, devletin topluma müdahalesinin geriletilmesi gerektiğiydi ama; aslında daha geniş çerçevede tartışılan, neden Doğu toplumlannda devletin toplumun üstünde baskıcı bir konumda olduğu idi. Tartışmalann işaret ettiği sonuç şu oldu: Doğu toplumlannın temel sorunu, bireyi devlet gücü karşısında koruyacak mekanizmalann ve yapılann,yani sivil toplumun olmayışıydı.

Sözkonusu sonuca dayanarak Türkiye'de demokrasinin yeniden tesisi sivil toplumun varedilmesiyle özdeş olduğu,gene hemen hemen bütün ana politik akımlarca savunulmaya başladı[13]. Tartışmanın harareti,sivil toplumun "as-keri toplum"un karşıtı olduğu gibi anlamsız bir anlayışa bile yol açtı. Böylece, askeri yönetimin gadrine uğramış "sağcı" veya "solcu" hemen her politik kesim sivil toplum yandaşı haline gelip, kavrama adeta sihirli bir şekilde bağlandı. Neticede, dile getirdiği toplumsal/politik gerçeklikten çok kavramın kendisi önemsendi ve "sivil toplumculuk" diyebileceğimiz bir politik tutum oluştu. Bu tutum ise, zaten varolan ilk başlarda değindiğimiz rijit devlet-toplum karşıtlığını daha da katılaş-tırdı; giderek "toplumdan yana" olmayla özdeşleştirilen demokrasinin bir örgütlenme biçimi olduğunu unutturdu, onu her derde deva aşkın bir ideal araça dönüştürdü.

Bunun önemli sebeplerinden birisi, Osmanlılardan beri yapılagelen devlet kavramlaştırmasıdır. Bu kavramlaştırmanın dayandığı hakim anlayış devletin işinin toplumsal uyumu korumak, bunu vesayetçi bir yaklaşımla sürdürmekti. Ünlü "Adalet Dairesi" (Daire-i Adliyye) sözkonusu anlayışı

ve yaklaşımı şöyle formüle etmekteydi: Hükümdar devlet ile özdeştir; devlet örgütünü kurmak(veya ayakta tutmak) için gerekli mal reayadan sağlanır; adalete muhtaç olan reayaya bunu devlet devlet sağlar; bu şe-kilde hükmedilen ülke bayındır olur ve devlet ayakta durur[14].

Adalet Dairesi'nin doğurduğu iki sonuç olmuştur. Birincisi, devletin toplumsal tabandan yoksun olarak toplum kesimlerinin somut çıkarlarından çok, bazen de ne olduğu belli olmayan soyut genel çıkarlara önem vermesidir. İkincisi ise devlet yöneticileri için yönlendirici düşünce-nin, çıkar gruplarının uzlaştırılması gereğinin değil,ülke(devlet) için neyin en hayırlı olduğu ekseninde şekillenmesidir[15] Bütün bunlar, "devleti korumak" gibi temel bir endişe üzerine oturtulmakta, devleti kutsallaştırıcı işlev görmekteydi.

Sonunda gerçekleşen ise devletin toplumdan giderek uzaklaşması olmuş; başka bir döngüsel durum belirmiştir: Devlet toplumdan uzaklaştıkça kutsallaşmış, kutsallaştıkça toplumdan daha uzaklaşmıştır[16]. Batı toplumları için yaptığı tasvir,Osmanlı toplumundaki durumu da hatırlatıcı özelliktedir. Poggi'ye göre, Batı'da devlet toplumdan uzaklaşarak özellikle politik işlevlerin ve görevlilerin top-landığı farklı bir düzeye çıkmış; paralelinde faaliyetleriyle tüm toplumu etkileyecek güce sahip kılınmıştır.Devletin bulunduğu kattan bakı-lınca, toplum yalnızca çok sayıda kesimlerden(particuliers),bazen ayncalıklı da olsa salt bireylerden oluşuyordu. Devlet, toplumu sadece yönetilecek bir varlık olarak gördüğünden; bireyleri de vergi ödeyecek askere alınacak kişiler olarak algılıyor, ama devlet işlerinde etkin roller üstlenecek vasıfta görmüyordu.

Bu tasvir, bir yanıyla, devletin toplum üzerindeki hakimiyetinin tartışılmaz olduğu Osmanlı'dan beri Türkiye'de devletin, moral teslimiyet şahsi yakınlık, sadakat, sevgi, şeref gibi kavramlar etrafında oluşan duygusal derinliğin ağır bastığı cemaatsı yüzünü de işaret etmektedir. Nitekim, Türkiye'de devletten sözederken, çoğunlukla cemmatın belirti-len kavramsal öğelerine atıfta bulunulur: Türkiye'de devlet "sevilir"; devlete "sadık" olunur; devletin "şerefi" her şeyin üstündedir; ve devletin "dostu" olmayanlar vardır[17].

Bu cemaatımsı yüze sünni şeriat yorum-culannın tarihsel olarak verdiği şekil de devleti kutsal bir mertebeye kolayca çıkarmıştır. Onlara göre "cemaat-toplum düzeninin esası olarak şeriatın korunması şartıyla, ce-maatin devlet-hükümdar buyruğuna uyması" dini bir vecibe idi. Öyle ki "devlet töresinin ve hükümdar buyruğunun yasallığı, kuramsal/ilkesel olarak Allah'ın,dolayısıyla cemaatin hizme-tinde oluşuna bağlıydı. Eğer hükümdar cemaatten şeriata aykırı bir istekte bulunursa, hükmü zorbalık sayılırdı"[18]. Ama bu gene de sivil itaatsizliği meşrulaştıran bir şey değildi.

Bu çerçeve dahilinde sivil toplum-demokrasi örtüşmesi ne şekilde mümkündür sorusu burada önem kazanmaktadır. Soruyu cevaplamak üzere, öncelikle görgül (amprik) bir araştırmanın[19] bulgulannı zikretmek uygun olacaktır.

Bu araştırmada demokrasinin ancak bir demokratik politik kültür zemininde sağlam şekilde inşa edileceği noktasından hareketle; öyle bir kültürün toplumsal hoşgörü, başkalanna itimat etme, politik ve toplumsal kurumlara güven, politik etkinlik duygusu ve politikaya ilgi gibi ögelere muhtaç olduğu vurgulanmaktadır. Bu ögeler esas alınarak, 1990-1991 yıllarında 44 ülkede Michigan Üniversitesince toplanmış olan "Dünya Değerler Araştırması" bulgulan, Türkiye'deki bulgularla karşılaştınlmaktadır. Burada çözümlemelerimize esas teşkil etmek üzere vanlan sonuçlan aktaracak olursak; Türkiye'de "ciddi boyutlarda bir hoşgörüsüzlük ortamı"nın mevcudiyetini, bireylerin birbirine itimadının "son derecede düşük" olduğunu, toplumsal ve politik kurumlara güvenin olmadığını, sadece politik etkinlik duygusu ve politikaya ilginin "demokrasinin işleyişine katkıda bulunacak bir düzey" içerdiğini belirtebiliriz.

Politik ve toplumsal kurumlara güvenin olmayışı "aksak" bir yönetiminin varlığına bağlanabilir. Ama, toplumsal hoşgörüşüzlük ve başkalanna itimatsızlık herhalde sadece kurumsal ve yönetsel aksaklıklarla açıklanamaz. Sivil toplum, normatif olarak farklı olan Ötekileri tolere eden davranış ve değer kodlannı ima ettiğinden, sözkonusu öğelerin varlığı veya yokluğu sivil toplum için hayati niteliktedir.

Bu itibarla, Türkiye'de sivil toplum-demokrasi örtüşmesini engelleyen faktörlerin aranması, sosyal bilimcileri daha çok mevcut politik kültürün mahiyetini sorgulamaya yöneltmiştir. Bunu yaparken, genellikle takınılan tutum ise, aksaklıklann kökeninin tevarüs etmiş olduğumuz politik kültürde, özellikle onun "İslami" unsurlannda olup olmadığı merakına dayandınlmıştır. Şüphesiz, bu husus, bizi bu noktada İslam ve sivil toplum arasındaki ilişkiye daha yakından eğilmeye zorlamaktadır.

Özgül Bağlam: Ortadoğu Toplumlarında İslam ve Sivil Toplum

Son yıllarda İslam-Sivil toplum-demokratikleşme ilişkisi Ortadoğu toplumlan üzerine yapılan politik sosyolojik araştırmaların odak noktası haline gelmiştir[20]. Bu araştırmalann işaret ettiği üzere; İslam'da sivil toplum kavramlaştırmasının olup olmadığına dair negatif ve pozitif iki tutum vardır. Negatif tutum, bu tür bir kavramlaştırmayı haliyle reddeder ve İslamın yapısı ile bağdaşık bulmaz. Pozitif tutum, tam tersine, sivil toplumun inşasını İslami devletin köşe taşı olduğunu savunur. Hatta, bu tutum sahiplerince, sivil toplum tam da İslam'ın orijinal ve ideal toplum şeklidir. O kadar ki, ilk İslami cemaat coğrafi ve kabilevi esaslara göre bölünen Müslim ve gayn Müslim toplum kesimlerini biraraya getiren bir kent örgütlenmesine (al-mujtama'al-madini) dayandığı için, sivil topluma ilk örnek olarak gösterilebilmektedir[21].

Daha önce belirttiğimiz gibi, sivil toplum kavramı, onsekizinci yüzyılda Batı Avrupa'da toplum halinde yaşamanın nasıl mümkün olduğunu an-

Türkiye'de Sivil Toplum-Demokrasi İlişkisinin Politik Yelpazedeki Bazı İzdüşümleri

1980 askeri müdahalesi, tarihsel olarak zaten varolan devletin toplum üzerindeki ağırlığını, güncel şekilde hissettirdiği için, 1983 genel seçimleriyle demokrasiye geçişin ilk adımlarıyla beraber "devletin küçültülmesi" gerektiği sesleri de yükselmeye başladı. Seçimlerin galibi Anavatan Partisi (ANAP), bu sesleri, "bireyin devlet için değil, devletin birey için varolduğu" bir söyleme dönüştürdü. ANAP bunu yaparken, rijit devlet-toplum karşıtlığının çatışmacı açmazına da düşmedi; "uzlaşma"yı politik bir ilke şeklinde formüle edebildi. Öte yandan, ANAP, özel girişimciliği bir toplumsal değer olarak yaygınlaştırıcı politikalara yöneldi, son tahlilde burjuva toplumu(bürgerliche gesellschaft) olarak sivil toplum mimarisine girişti[36].

Şüphesiz ANAP'ın simgelediği, her şeyden önce, Jakoben bir politik gelenekten homo economicus'un öncülüğündeki politik ve kültürel düzeydeki pragmatik değerlere geçişti. Bunun önemli sonucu, ekonomiyi politikadan ayırarak, devlet iktidarını adem-i merkezi hale getirmeye yönelen mikro düzey çözümleri ön plana çıkarmak oldu; politik alanda "dava adamları"nın yerini "işbitirici politikacılar" almaya başladı[37].

ANAP'ın bu doğrultudaki felsefe ve uygulamaları, sivil toplumu belli davranış ve değer kodlarının vücut verdiği kültürel bir varlık olarak görmeyi önledi; onu ekonomik boyutuna indirgedi: ANAP, Demokrat Parti (DP) ile başlayan, Adalet Partisi (AP) ile devam eden "kalkınmacı-büyümeci dili" geliştirerek, onu "iktisadi rasyonalite"yi toplumsal hayatın her alanında eksen alan bir şekle soktu[38].

Bu sadece Turgut Özal ANAP'ının temsil ettiği bir anlayış olarak da görülemez. Gerek Mesut Yılmaz liderliğindeki ANAP'ın, gerek Tansu Çiller'in Doğru Yol Partisi(DYP)'nin genellikle aynı çizgiyi sürdürdükleri; Batı Avrupa ile ABD'deki yeni-muhafazakar çizgiye denk şekilde piyasa ile sivil toplumu özdeşleştirdikleri, son tahlilde "demokratik sivil toplum fikrinde içsel olarak varolan katılımcı normatif standartlara ve çoğulculuğa gereken önemi verme*dikleri*" görülür[39]

Bu bağlamda merkez sağın sivil toplum kavramlaştırmasının genelde DP-AP geleneğinin "milli iradeci" söylemini sürdürdüğü söylenebilir. Politik yelpazenin sağa doğru bir adım ötesinde geleneksel sağın sivil toplum anlayışı, Kemalizmi ve laiklik kavramlaştırmasını eleştiren anti-devlet bir söylemle karşımıza çıkar. Bu, merkez sağın "liberal" söyleminin bir yansıması olarak da belirir: "Yeni-liberal söylemin etkisi.... devleti 'millet hizmetinde' bir aygıt olarak gören yaklaşımı çıkarttı. Bu yaklaşım merkezden geleneksel sağa da nüfuz etti, devletin demistifikasyonu yaygınlaştı. 'Devletin demokratikleştirilmesi' sağın proğram maddeleri arasına girdi"[40].

Devletin demistifikasyonu, İslamcı hareketi ve Refah Partisi(RP)ni ilk bakışta "alternatif bir merkez" oluşturma girişimi olarak[41] karşımıza çıka-

nyor gibiyse de, RP'nin merkez sağın yukarıda değinilen "milli iradeci" söylemiyle malul olduğu açıktır. Çünkü RP de son tahlilde demokrasiyi çoğunluğun doğruyu ve haklıyı gösterdiği bir rejim olarak kavramlaştırmakta[42]; % 99'u Müslüman millet" deyişinde bu kavramlaştırmayı somutlaştırmaktadır.

Benzer şekilde, milliyetçilik de "millet" kavramını sivil toplumla değiştirerek hem liberal söyleme eklemlendi, hem de o söylemin "iktisadi rasyonalite"ye dayanan dilini edindi(43); neticede, piyasa ile sivil toplumu özdeş kılarak otoriter görünümünü yumuşatma yoluna girdi.

Görüldüğü üzere, 1980'lerde devleti demistifiye etmeye yönelik süreç kendiliğinden sivil toplumcu bir söylemi doğurmuş, ama bu söylem sivil toplumu sadece piyasa ekonomisinden ibaret sayan bir anlayışı yaygınlaştırmış, politik yelpazenin her cenahına sirayet ettirmiştir. O kadar ki, bugün sivil toplumun gücünü gerektiği düzeye kendi "elit gücüyle" getirme iddiasındaki Yeni Demokrasi Hareketi(YDH) bile, bu anlayışla maluldur[44]. Bu itibarla, YDH, her ne kadar sivil topluma özgü davranış ve değer kodlarına dayalı bir söyleme sahip olsa da[45] en azından tabiatı icabı burjuva toplumu olarak sivil toplumdan yana olması kaçınılmaz görünmektedir.

Öte yandan, 1980'lerden sonra sağın liberal söyleminin yelpazenin soluna da bulaşmış olduğu gözlenmektedir. Bu kanatta ilk önce Sosyal Demokrat Halkçı Parti (SHP), daha sonra Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) ve Demokratik Sol Parti (DSP), her ne kadar son tahlilde "devletçi" yanları ağır basıyor görünseler de; "iktisadi rasyonalite"nin somut aracı olarak sunulan "özelleştirme" politikalarını temelde red etmedikleri gibi, piyasa ekonomisinin yerleşmesine de yandaştırlar. Bununla beraber, sözkonusu partilerin, sağa göre sivil toplumun normatif boyutuna daha duyarlı oldukları da açıktır.

Batıda sivil toplum, ulus-devlet olma sürecine paralel geliştiğinden devlete karşı nispi bir özerkliğe sahiptir ve bu yüzden her ikisi arasındaki ilişki toplam sıfırlı değildir[46]. Bu itibarla parlamenter demokrasilerde partiler, devletle ilgili sivil toplum çıkarlarını ifade eden temel örgütsel araçlardır[47]. Bunun için de Türkiye'dekinin aksine, partilerin politik yelpazedeki "reel yerleri"nin muğlak olmaması gerekmektedir[48]. Politik partiler, sivil toplum ile devlet arasında dengeli bir ilişki oluşturmaya, neticede demokrasiyi pekiştirmeye ancak böyle katkı yapabilir.

Sonuç

Türkiye, sivil toplum anlayışına "Devlet sözcüğünün Türk-Osmanlı semantiğine göre, en büyük saadet anlamına geldiği", dolayısıyla "bireyselliğin kınanıp tek düzeliğin revaçta olduğu" bir evreden geçerek (49) ulaştı.

Sivil toplum anlayışı, toplum kesimlerine farklılığı altın bir değer olarak dayattı, ama aynı zamanda uzlaşmayı, farklılıkları bir arada meşru gösteren bir çerçeve olarak sundu. Özellikle 1980-90 arası bu anlayışın ya-

yılması ivme kazandı. 1980 öncesinin "sağ-sol", "komünist-mukaddesatçı" gibi politik dikotomilerinin yerini, farklılıktan ve tekdüzelikten yana olmak üzere, sırasıyla "sivil toplumcu", "devletçi" dikotomisi aldı. Uzlaşım çerçevesinde de eski dikotomilerin doğurduğu hasımlar arasındaki düşmanlığın yerini "şaşırtıcı bir entellektüel flört ve hatta konsensus [aldı][50]. Fakat, aynı zamanda, bu yeni dikotomi, politik kanatların kendi içinde yeni bir bölünmeyi de başlattı. İslamcı çizgiden milliyetçi sağa, liberal sağdan liberal sola uzanan politik konumlan bir anlamda yeniden tahkim etme yaygınlaştı. Örneğin, İslamcı kesimde kendini "eski sağ devletçi" çizgiden ayırıp "sivil toplumcu" konum kazananlar belirdi. Milliyetçi Hareket Partisi'nin "devletçi" yapısını reddedenler Büyük Birlik Partisi çatısı altında "sivil toplum"u seslendirmeye giriştiler. "Kemalist-Devletçi" cenahın "sivil toplumcu" "sol" bir sorgulaması başladı. DP-AP-DYP-ANAP bağlantısı "liberal" bir değerlendirmeye tabi tutuldu[51].

Sivil toplumcu-Devletçi dikotomisi, farklılık-tekdüzelik karşıtlığında iki tutumu belirgin hale getirdi. Birinci tutum, her türlü total kimliğin ve düzenin reddiyle ilgilidir. Bu tutum, politik yelpazenin her kanadında kendini "devleti demistifiye etme"de somutlaştırdı. İkinci tutum ise, farklılığı "ayrıcalığa" dönüştürme talebinde ortaya çıktı; her türlü marjinalliği "sahicilik" etiketiyle sivil toplumun vazgeçilmez unsurlan olarak postmodernist meşrulaştırıma yöneldi.

"Devleti demistifiye etme", anti-devlet olmanın otomatik olarak "demokrat" sayılmaya yeteceği gibi bir yanlışı "doğru" haline getirdi. Bu yüzden, politik cehahların tümü, "demokrat" ve "sivil toplumcu" olmasına rağmen, Türkiye hala bir "demokratikleşme" meselesiyle neden uğraşıyor sorusunun cevabını vermek güçtür. Öte yandan, "farklılıkların ayrıcalığa dönüştürülmesi", parçalanmışlığı(fragmented) en uç noktasına vardırıp, son tahlilde mikro iktidarlan teşvik edeceğinden, sivil toplum diye despotizme giden bir yola girme tehlikesini içermektedir.

Bir çok klasik düşünür sivil toplum ile meşgul olurken, temel sorunlan aslında kim yönetirse toplum iyi veya kötü olur sorusunun cevabını bulmaktı. Bu sorun, aynı zamanda, devlet-sivil toplum-demokrasi ilişkisinin etiği ile de ilgiliydi: Demokrasiyi hemen herkesin kabul edeceği bir "iyi"(common good) yapabilmek için; devlet-sivil toplum ilişkisini nasıl tesis etmeliyiz ve bunu kim yapmalı?

Modern anlayış, sivil topluma devlet karşısında öncelik tanıyan bir anlayış ise, soruyu şu şekilde de sorabiliriz: Sivil toplum devlet karşısında nasıl örgütlenmeli ki; a) devletin kolayca tahrip edemeyeceği bir kamu alanının varlığı sürsün, b) toplumun hiç bir kesimi diğeri üzerinde demokrasi aracılığıyla tahakküm kuramasın?

Bu sorulara verilecek cevaplar için başlangıç olarak sivil toplumun felsefi gelenek içinde hangi karşıtlıkları içerdiğine, daha sonra sivil toplum öğelerinin neler olduğuna, nihayet demokrasinin ideolojik mahiyetine bakmak gerekir.

Sivil toplum fikrinin gelişmesi, esasında İskoç Aydınlanmasının toplumsal hayat içinde varoluşsallığımızın karşıtlıkları arasında bir sentez arayışına bağlı olmuştur. Bu arayış; a) toplumsal karşısında birey, b) kamu karşısında özel, c) özgecilik(alturism) karşısında bencillik, d) duygu karşısında akıl etrafında olmuştur.

Sivil toplumun öğeleri, bu karşıtlıkların tarihsel aşamalardan geçerek çıkardığı sentezlerin bir toplamıdır. Sözkonusu öğeler şunlardır: a) çoğulluk (plurality), b) kamusallık (publicity), c) özellik (privacy), d) yasallık (legality).

Sivil toplum öğeleri, kökenlendiği karşıtlıklarla beraber düşünüldüğünde; devlet ve sivil toplum arasındaki demokratik ilişki, mantıksal olarak ancak hiç bir toplumsal kesimin hakim iktidar olmamasıyla; dolayısıyla, hiç bir hakim ideolojinin(veya tek hakikatın) rehberliğine ihtiyaç duyulmamasıyla mümkün olur. Bu anlamda "toplumu kim yönetirse iyi veya kötü olur?" sorusu, kaçınılmaz olarak yanıtı olmayan bir sorudur. Öte yandan, "sivil toplumu nasıl tesis etmeliyiz ki, demokrasi herkes için 'iyi' kabul edilsin?" sorusunda vücut bulan mesele de ancak "hakim ideolojisiz"(tek hakikatsiz) bir toplumsallık(sociality) tesisi ile çözüm bulur.

Bu çerçevede, sivil toplum içindeki topluluklar için çoğulluk, onların birbirlerine karşı özerkliklerini; kamusallık birbirlerine karşı sorumluluklarını; özellik birbirine karşı bireyselliklerini; yasallık ise tabi olacakları ortak çerçevelerini sağlar[52].

Ancak bütün bu özellikleriyle algılandığı takdirde Türkiye'de sivil toplum, toplumun kendisine tapınmasını stilize eden, aslında demokrasinin fetişleştirilmiş şekliyle her topluluğun kendi iktidarına tapınmasının bir sembolü olmaktan çıkar[53], toplumsal-politik bir realiteye dönüşebilir.

NOTLAR

(1) L.Diamond(1994) :"Toward Democratic Consolidation",Journal of Democracy, 5/3

(2) L.Diamond(1994) :"Toward Democratic Consolidation",Journal of Democracy, 6/7

(3) J.Rupnik(1994) :"Totalirizmin Yeniden Değerlendirilmesi" J.Keane(Derl.) , Sivil Toplum ve Devlet, İstanbul

(4) J.Keane(1994) :Demokrasi ve Sivil Toplum, (Çev.:N.Erdoğan) İstanbul

(5) G.Sartori(1993) :Demokrasi Teorisine Geri Dönüş, (Çev.: T.Karamustafaoğlu-M.Turhan), Ankara

(6) G.Sartori(1993) :Demokrasi Teorisine Geri Dönüş, (Çev.: T.Karamustafaoğlu-M.Turhan), Ankara, 2/3.

(7) G.Sartori(1993) :Demokrasi Teorisine Geri Dönüş, (Çev.: T.Karamustafaoğlu-M.Turhan), Ankara, 25.

(8) R.A.Dahl(1993) :Demokrasi ve Eleştirileri, (Çev.:L.Köker)Ankara

(9) R.A.Dahl(1993) :Demokrasi ve Eleştirileri, (Çev.:L.Köker)Ankara

(10) L.Diamond(1994) :"Toward Democratic Consolidation",Journal of Democracy, 15.

(11) L.Diamond(1994) :"Toward Democratic Consolidation",Journal of Democracy, 15.

(12) H.Ökçesiz(1994): Sivil İtaatsizlik, İstanbul

(13) B.Toprak(1996): "Civil Society in Turkey" A.R.Norton(Ed.) , Civil Society in the Middle East. Vol.2, Leiden, r.92-b

(14) E.Akarlı(1986) :"Osmanlılarda Devlet, Toplum ve Hukuk Anlayışı" E.Akarlı ve diğerleri, Çağdaş Kültürün Oluşumu İstanbul

(15) M.Heper(1985) :State Tradition in Turkey, North Humberside

(16) G.Poggi(1991) :Çağdaş Devletin Oluşumu, (Çev.: Ş.Kut-B.Toprak) İstanbul

(17) A.Y.Sarıbay(1995) :Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam, İstanbul, 2.Baskı

(18) E.Akarlı(1986) :"Osmanlılarda Devlet, Toplum ve Hukuk Anlayışı" E.Akarlı ve diğerleri, Çağdaş Kültürün Oluşumu, İstanbul, 27/28.

(19) E.Kalaycıoğlu(1995) :"Türkiye'de politik Kültür ve Demokrasi" Türkiye'de Demokratik politik Kültür içinde Ankara, Türk Demokrasi Vakfı

(20) A.R.Norton(1995) :"Introduction", A.R.Norton(Ed.), Civil Society in the Middle East, Vol.1, Leiden

(21) A.S.Moussalli(1995) :"Modern Islamic Fundamentalist Discourses on Civil Society, Pluralism and Democracy" A.R.Norton(Ed.), Civil Society in the Middle East Vol. 1, Leiden

(22) Ş.Mardin(1995) :"Civil Society and Islam" J.A.Hall (Ed.), Civil Society, Cambridge

(23) Ş.Mardin(1995) :"Civil Society and Islam" J.A.Hall (Ed.), Civil Society, Cambridge

(24) Ş.Mardin(1996) :"Civil Society and Islam" J.A.Hall (Ed.), Civil Society, Cambridge

(25) A.S.Moussalli(1995) :"Modern Islamic Fundamentalist Discourses on Civil Society, Pluralism and Democracy" A.R.Norton(Ed.), Civil Society in the Middle East Vol. 1, Leiden

(26) A.Y.Sarıbay(1995) :Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam, İstanbul, 2.Baskı

(27) A.Y.Sarıbay(1995) :Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam, İstanbul, 2.Baskı

(28) A.Y.Sarıbay(1995) :Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam, İstanbul, 2.Baskı

(29) E.Gellner(1991) :"Civil Society in Historical Context", International Social Science Journal, 129

(30) A.R.Norton(1995 :"Introduction", A.R.Norton(Ed.), Civil Society in the Middle East, Vol.1, Leiden

(31) A.Y.Sarıbay(1995) :Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam, İstanbul, 2.Baskı

N.Ayubi(1993) :Arap Dünyasında Din ve politika,(Çev.:Y.Alagon)İstanbul

(32) N.Göle : "Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey, Norton, a.g.d. Vol.2, s.26

(33) A.R.Norton(1995) :"Introduction", A.R.Norton(Ed.), Civil Society in the Middle East, Vol.1, Leiden

(34) A.S.Moussalli(1995) :"Modern Islamic Fundamentalist Discourses on Civil Society, Pluralism and Democracy" A.R.Norton(Ed.), Civil Society in the Middle East Vol. 1, Leiden

(35) Ş.Mardin(1994) :"Islam in Mass Society: Harmony versus Polarization", M.Heper-A.Evin(Ed.), Politics in the Third Turkish Republic, San Francisco

(36) A.Y.Sarıbay(1995) :Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam, İstanbul, 2.Baskı

(37) N.Göle(1994) :"Toward an Autonomization of Politics and Civil Society in Turkey"M.Heper-A.Evin(Eds.),Politics in the Third Turkish Republic, San Francisco

(38) T.Bora(1994) :"Türkiye Sağının İdeolojik ve politika Bunalımı", Birikim, 64

(39) L.Köker(1995) :"Kimlik, Meşruluk ve Demokrasi", Türkiye'de Demokratik politik Kültür, Ankara

(40) T.Bora(1994) :"Türkiye Sağının İdeolojik ve politika Bunalımı",Birikim, 64

(41) T.Bora(1994) :"Türkiye Sağının İdeolojik ve politika Bunalımı",Birikim, 64

(42) R.Çakır (1994) :Ne Şeriat Ne Demokrasi, İstanbul

(43) T.Bora(1994) :"Türkiye Sağının İdeolojik ve politika Bunalımı",Birikim, 64

(44) C.Kozanoğlu(1995) :Pop Çağı Ateşi, İstanbul

(45) E.Mahçupyan(1994) :"Türkiye'de politika Yelpazesi ve Yeni Demokrasi Hareketi", Pazar Postası, 39

(46) S.E.İbrahim(1995) :"Civil Society and Prospects for Democratization in the Arap World", A.R.Norton(Ed.), Civil Society in the Middle East, Vol. 1, Leiden

(47) Mouzelis(1995):

(48) M.A.Kılıçbay(1994) :"Türkiye'nin Reel politik Yelpazesi",Pazar Postası,42

(49) N.Vergin(1994) : "Demokrasi ve Sivil Toplum", Yeni Türkiye, 1

(50) S.S.Öğün(1995) : Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye, İstanbul

(51) S.S.Öğün(1995) : Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye, İstanbul

(52) A.Y.Sarıbay(1995) : Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam, İstanbul, 2.Baskı

(53) A.Y.Sarıbay(1995) : Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam, İstanbul, 2.Baskı J.L.Cohen-A.Arato(1992) : Civil Society and Political Theory, Cambridge M.Heper(1992) :"The Strong State and DemocracyThe Turkish Case in Comparative and Historical Perspective", S.N.Eisenstadt(Ed.), Democracy and Modernity, New York J.Rupnik(1993) :"Totalirizmin Yeniden Değerlendirilmesi" J.Keane(Derl.) , Sivil Toplum ve Devlet, İstanbul A.Seligman(1993): "The Fragile Ethical Vision of Society" B.S.Türner(Ed.), Citizenship and Social Theory, London

SONUÇ

ERSİN KALAYCIOĞLU
ALİ YAŞAR SARIBAY

Bu derlemedeki yaklaşımımız Türk politik hayatındaki gelişmeleri kuramsal bir çerçeve içinde incelemeye çalışan politika bilimi araştırmalarını araştırmacılara ve öğrencilere bir kitap halinde sunmaktı.

Türkiye Cumhuriyeti'ndeki politik gelişmelerin izlediği yol, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılı içinde ortaya çıkan dünyevileşme/laikleşme, modernleşme, ve ulusallaşma fenomenlerinin ortaklaşa etkileşiminden derin izler taşımaktadır. 1920 ve 1 930'lann kültür devrimi bu birikimi yeni bir platforma ve boyutlara taşıyan Ulusal Kurtuluş Savaşı ile mümkün olmuştur. Ancak, Osmanlı'dan miras kalan "merkez ve kenar" arasındaki politik ilişkiler ağının politik yapının temel betimleyici unsuru olmaya devam etmesi de politik kültürdeki devamlılığın bir işareti olarak kabul edilmelidir. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından gelen demokratikleşme ve toplumsal hareketlilik dönemleri Türk politik hayatını derinden etkileyen iki fenomen olmaya devam etmektedir. Ekonomik gelişmeye ivme kazandırarak toplumsal hareketliliğin etkilerini hafifletmeye çabalamak ve politik istikrar temin etmek için yapılan girişimler demokrasi içinde akîm kalıp, müdahalelerle de birleşince ortaya çıkan 1980'lerin politik rejimi, demokrasinin 1990'larda da pekiştirilmesi (consolidation) veya yerleştirilmesine izin vermemiştir. Toplumsal hareketliliğin (social mobilization) hızı da henüz kesilmemiştir.

Bu ortamda, Soğuk Savaşın bitmesi ile birlikte başlayan yeni dini ulusçuluk akımlan, Balkanlar ve Kafkasya'nın Ortodoks ve Gregoryen cemaatlerini derinden etkilerken, yeni bir Ortodoks-Müslüman ve Gregoryen-Müslüman çatışmalan dönemi de başlamıştır. Kısa süre içinde sosyalizmin etkisizleşmesi ile dini milliyetçilik Balkanlar, Kafkaslar ve Ortadoğuda en radikal ideolojik akım haline gelmiştir. Türkiye'de de bu gelişmelerin etkileri hızla görülmeye başlamıştır. Sovyetler Birliği'nin yıkılmasıyla ortaya çıkan yeni politik coğrafya yaratma uğraşı ile birlikte devletlerin egemenlik sahalannın yeniden tanımlanması, sınırlann yeniden belirlenmesi, ve politik rejimlerin yeniden inşası gibi son derecede temel politik sorunlar oluşmuştur. Bireyleri politik kimliklerini sorgulamaya sürükleyen bu gelişmeler, onlann etnik, dinsel, vesair karakteristiklerini yeniden hatırlamalanna ve hatta bu niteliklerini ön plana çıkartmalanna olanak sağlamıştır. Bu özellikleri programlanna temel alan politik partiler ve kurumlar da bu ortamda en fazla revaç gören politik özneler olmuşlardır.

Ortodoks ve Gregoryen milliyetçiliklerine karşı Müslüman milliyetçiliği Türkiye'de de 1990'larda ivme kazanmıştır. Türkiye, yeniden güçlenen bir dini milliyetçilik akımı ile karşılaşırken, aynı zamanda etkisini arttıran etnik milliyetçiliklerle de karşılaşmaya başlamıştır. 1980'lerde oluşturulan politik rejim tarafından da vurgulanan ilkel/geleneksel değerler (primordialism) bu gelişmelere yardım ederek kültürel olguları politik hayatta ön plana çıkartmaya başlamıştır. Bu nedenle, kitabın başlangıç ve son kısımlarını kültür ağırlıklı politik sorunlara eğilen makalelere ayırdık.

Türk politik hayatı incelemelerinde rastlanan en önemli özelliklerden birisi, özellikle 19. yüzyılın başlanna doğru inen araştırmalar söz konusu olduğunda, politik süreçte seçkinlerin son derece ağırlıklı bir biçimde incelenmiş olmasıdır. Bu eğilimin bir nedeni seçkinlerin politik faaliyetlerinin kolay erişilebilir kaynaklarda bulunmasıdır diyebiliriz. Politik otoritelerin aldıkları kararlar, yasa, tüzük, yönetmelik, irade v.b. biçimlerde mevcuttur. Ender de olsa otobiyografi, hatıra, seyahatname, yabancı diplomat, gezgin ve uzmanlarca kaleme alınmış olan incelemeler de, benzer olarak, yönetimde bulunan, kısaca yönetici seçkinler, olarak adlandınlabilecek olan kimseler hakkında bir hayli bilgi vermektedir. Oysa, yönetilenler hakkında elde edilebilecek olan bilgiler, özellikle müslüman Osmanlı nüfusu için bir hayli kısıtlıdır. Genellikle folklorik mahiyette olan kaynaklardan derlenebilecek olan bu bilgilerin Türk politik hayatına ışık tutabilecek bir biçimde aynntılı ve sistemli bir incelemeye tabi tutulmamış olduğunu görüyoruz. Bu konudaki edebiyat incelemelerinin daha çok linguistik ve edebi açıdan ağırlığa sahip olması kaçınılmazdı. İsyanlann, dilek, talep ve yardım isteklerinin merkeze ulaştığı bilindiği halde, bunlann etraflı ve sistemli incelemelerinin pek eksik olduğu da bir gerçektir. Unutulmamalıdır ki, hiçbir politik sistem, içerdiği rejim ne derece despotik olursa olsun, yönetilenlerin hiçbir politik işleve sahip olmadığı ve onlann politik otoriteye itaatinin sorun oluşturmadığı bir yapıda değildir. Bu nedenle, Osmanlı politik sistemindeki yönetilenlerin politik inanç, değer ve tutumlanyla, politik davranışlannı, örneğin isyan etme, savaşa katılma (veya katılmama), itaat etme, bir politik partiye üye olma, seçime katılma gibi olaylann oluşumunu ve gelişimini daha aynntılı ve sistemli olarak araştıran incelemelere bir hayli gerek duyulduğunu söyleyebiliriz.

Türk politik seçkinlerinin araştırmalarda sahip olduğu ağırlığa karşılık, onlann statü ve politik kültür unsurlan itibanyla[1] özellikle zaman aşın incelemelerine pek rastlanmadığı da göze çarpmaktadır. Politik seçkinler içinde milletvekillerinin toplumsal ve ekonomik statüleriyle ilişkili özelliklerin en ziyade incelenmiş olmasına karşılık, yürütmede görev yapanlann daha az, yargı organlannda görev yapmış ve yapmakta olanlann ise toplumsal ve ekonomik kökenleri itibariyle dahi sistemli ve etraflı bir incelemeye konu edilmediğini görmekteyiz. Kamu bürokrasisi incelemelerinde de çeşitli bakanlıklarda görev yapan ve yapmış olan bürokratlar daha aynntılı ve sistematik olarak incelenmiş bulunmaktadır. Yine de her Bakan-

lığın temsili bir örnek kullanılarak incelenmesi gibi bir sonuca ulaşılmış olduğu da söylenemez. Bazı bakanlıklarda çalışmakta olan bürokratlann bilimsel incelenmesi hemen hemen hiç yapılmamıştır. Dolayısıyla, görece olarak daha fazla incelenmiş olan politik seçkinler ve politik seçiliş olayının incelenmesinde de bir hayli yol alınmış olduğunu ileri sürmek pek mümkün değildir. Özellikle politik seçkinler içinde görece olarak daha fazla incelenmiş olan milletvekillerinin dahi politik inanç, değer ve tutumlarının, hele zaman aşın olarak incelenmesini başarabilen politik bilim araştırmaları yok denecek derecede azdır.

Üçüncü olarak. belirtebileceğimiz bir husus da, Türk politik hayatının bilimsel araştırmalarının, büyük bir çoğunlukla sistem düzeyinde veya makro modeller olarak tasarlanan ve yürütülen araştırmalar olmasıdır. Bu, durum özellikle seçim, politik katılma, politik seçiliş (recruitment) araştırmalarında, bilhassa bağımsız değişkenlerin politik tutumlar, inançlar ve değerler gibi birey düzeyi verilerden oluştuğu durumlarda sınanması olanaksız iddiaların ileri sürülmesi veya ekolojik yanılgı biçiminde mantık hatalarının yapılması tehlikeleriyle dolu çalışmalar ortaya çıkarmaktadır.

Eğer yukandaki satırlarda belirtmeye çalıştığımız hususlar çerçevesinde düşünülecek olursa, Türk politik hayatı incelemelerinde politik yapının çeşitli araştırmalarının da benzer bir biçimde, farklı ağırlıklarda yapılmış olduğunu görmekteyiz. Özellikle, politik partiler, yasama ve kamu bürokrasisinin bir kısmının görece olarak etraflı ve sistemli bir biçimde incelendiğini söyleyebiliriz. Özellikle Türkçe yazılmış olan Türk politik hayatı araştırmalarının baskı gruplan, yargı sistemi gibi bazı yapısal unsurların incelenmesinde hâlâ pek cılız olduğunu görmekteyiz. Görece olarak etraflıca incelenmiş olan Büyük Millet Meclisi'nin komisyon faaliyetleri, milletvekillerinin kurum içi idari görevlerinin belirlenmesi ve aday saptanması, milletvekillerinin idari görevler için seçiliş ölçütleri (kriterleri) gibi hususlar konusunda hemen hemen hiç bir etraflı ve sistemli araştırmaya rastlanmadığını belirtebiliriz.

Bu derlemede yer vermemiş olduğumuz belediye veya daha alt düzeydeki politik sistemlerin bilimsel incelemelere konu olması çok daha ender rastlanan bir durumdur. Oysa, özellikle politik seçiliş süreci içinde belediye meclislerinde görev yapmak, belediye başkanlığında bulunmak gibi bazı faaliyetlerin önemli bir konuma sahip olduğu izlenimsel olarak bilinmekle birlikte, sistemli ve kapsamlı bilimsel araştırmalara yeni yeni konu olmaktadır. Yerel (mahalli) politik yapıların incelenmesiyle, politik sisteme yönelen taleplerin oluşturulması, işleme konması ve tatmini hususlarındaki gelişmeleri incelemek ve kamu politikasının uygulanması ile oluşan neticeleri araştırmak da 1980'lerin sonunda mümkün olmaya başlamıştır. Bu gelişme sevindirici olmakla birlikte henüz bu konudaki araştırma sayısı pek azdır. Bu konuda özellikle çok sayıda bilimsel incelemeye sahip olmak, Türk politik hayatı incelemelerinde vazgeçilmez bir kaynağın ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Bu derlemede sunmuş olduğu-

muz çalışmaların kapsadığı alan dışında kalan geniş bir araştırma konuları dizisi mevcuttur. Yukarıda belirtmeye çalıştığımız işlenmemiş alanlarda ve hususlarda yapılacak çalışmalar sonucunda Türk politik hayatının gelişimi ve geleceği hakkında daha kapsamlı açıklamalar ve daha isabetli tahminler yapabilmemiz mümkün olabilecektir.

TÜRKİYE'DE POLİTİK DEĞİŞİM ve MODERNLEŞME

ALFA Basım Yayım Dağıtım Ltd.
Ticarethane Sk. No:41/1
34410 Cağaloğlu-İstanbul
Tel : +90 (212) 511 53 03
+90 (212) 513 87 51
Fax : +90 (212) 519 33 00
e-mail:alfabas@doruk.com.tr

ALFA®

ISBN 975-316-282-0