

Türkiye: Çoğulcu Toplum ve Tekçi Devlet

ERGUN ÖZBUDUN

Bu bölümün temel iddiası Türkiye'nin hayli çoğulcu toplumsal yapısının, çok partili siyasî hayattaki altmış yılı aşan deneyimine rağmen paradoksal bir biçimde yeterince kabullenilmemiş ve ülkenin siyasi yapısına yansıtılmamış olmasıdır. Bunun başlıca sebebi ise Türkiye Cumhuriyeti'nin "kuruluş felsefesi"nin gerçekten çoğulcu bir siyasî sistemin gelişimine uygun olmayan bazı özellikler taşımasıdır. Bu nedenle öncelikle "çoğulcu demokrasi" ve "çoğulcu toplum" terimlerinin anlamı açıklanacaktır. İkinci olarak Türk toplumunun çoğulcu nitelikleri tartışılacaktır. Üçüncü bölümde cumhuriyetin kurucu felsefesinin konu ile ilgili özellikleri tahlil edilecektir. Dördüncü bölüm ise, sivil toplum örgütlerinin özerkliği ve siyasî etkisi ile ilgili gelişmelerin analizine ayrılmıştır.

ÇOĞULCU DEMOKRASİ VE ÇOĞULCU TOPLUM

Çağdaş demokrasinin aslında çoğulcu demokrasi olduğu sık sık vurgulanmaktadır. Kısaca özetlemek gerekirse; bu deyim, "bazı demokratik olmayan rejimlerde de nispeten özerk kuruluşlar" bulunabilmekle birlikte, "devlet alanı içindeki nispeten (bağımsız) kuruluşların (alt sistemlerin) çokluğu anlamına gelen örgütsel çoğulculuğu" ifade etmektedir.¹ Demokratik bir siyasî sistem ile örgütsel çoğulculuk arasında gerçekten de güçlü bir ilişki vardır; örgütsel çoğulculuk, demokrasi için gereklidir ama "hem onun işleyişinin bir ön

¹ Robert A Dahl, *Dilemmas of Pluralist Democracy: Autonomy vs. Control*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1982, s. 5, 29.

şartı olarak, hem demokratik kurumların kaçınılmaz bir sonucu olarak yeterli bir koşul değildir. Büyük ölçekli bir demokrasi yolunda kazanılan haklar, nispeten özerk örgütleri hem mümkün hem gerekli kılar ... Çünkü bu örgütler, sadece mümkün ve yararlı değil, aynı zamanda vazgeçilmez niteliktedir.”² Özerk örgütler devlet gücünün kullanımı üzerinde bir kontrol mekanizması sağlar ve böylece Tocqueville ve diğerlerinin uzun zaman önce gözlemledikleri gibi bireysel hürriyet davasına hizmet ederler. Çağdaş demokrasi kuramcıları da, demokrasinin konsolidasyonu için özerk sivil toplum örgütlerinin önemini vurgulamaktadırlar. Bu nedenle Juan Linz ve Alfred Stepan, demokratik konsolidasyonun şartlarından birinin, “değerlerini ifade etmeye çalışan, dayanışma grupları ve dernekler oluşturan, kendi çıkarlarını koruyan, devletten nispeten özerk, kendi kendine örgütlenmiş gruplar, hareketler ve bireyler” olarak tarif edilen “hür ve canlı bir sivil toplumun geliştirilmesi” olduğunu savunurlar.³

Şu ya da bu biçimde bir demokrasi için vazgeçilmez bir şart olduğu halde, demokratik ülkeler arasında bu tür kuruluşların nasıl faaliyet gösterdikleri ve hükümet makamları ile nasıl bir etkileşimde buldukları hususunda önemli ulusal farklılıklar vardır. Menfaatlerin temsilinin farklı modelleri, diğer faktörler yanında, toplumdaki bölünme yapısına, siyasal kurumlara, örgütlerin kapsayıcılık ve merkezîyetçilik derecesine bağlı olabilir.⁴ Bu nedenle menfaatlerin temsili konusunda Philippe Schmitter, çoğulculuk ve korporatizm arasında ayırım yapar, bu ayırım, daha sonra değinileceği gibi Türkiye örneği bakımından da önemlidir.

Çoğulculuk; kurucu birimlerin, çok ve belirsiz sayıda, gönüllü, rekabetçi, hiyerarşik bir düzene tâbi olmayan, menfaatin tipini ve kapsamını kendi belirleyen; devletçe özel izne bağlanmayan, tanınmayan, finanse edilmeyen, yaratılmayan veya liderlerinin seçiminde ve menfaatlerin ifadesinde başka bir biçimde denetlenmeyen; kendi alanlarında bir temsil tekeline sahip olmayan örgütler oldukları bir menfaatlerin temsili sistemi olarak tanımlanabilir.

² A.g.e., s. 36-37.

³ Juan J. Linz ve Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1996, s. 7.

⁴ Dahl, *Dilemmas of Pluralist Democracy*, s. 55-80. Samuel H. Beer, “Group Representation in Britain and the United States”, *Comparative Politics: Notes and Readings* içinde, der. Roy C. Macridis ve Bernard E. Brown, Dorsey Press, Homewood, Ill., 1962, s. 144-155 ve *British Politics in the Collectivist Age*, Knopf, New York, 1965.

Buna karşılık,

Korporatizm; kurucu birimlerin, sınırlı sayıda tekil, zorunlu, rekabetçi olmayan, hiyerarşik düzene tâbi ve fonksiyonel olarak farklılaşmış; devletçe (yaratılmış olmasa bile) tanınmış ve izin verilmiş; liderlerinin seçiminde ve talep ve desteklerinin ifadesinde belli denetimlere uymaları karşılığında, kendilerine kendi kategorilerinde açıkça bir temsil tekelini tanıtmış kategoriler tarzında örgütlendikleri bir menfaatlerin temsili sistemi olarak tanımlanabilir.⁵

Stein Rokkan'ın “kurumsal çoğulculuk” olarak adlandırdığı sosyal korporatizmin en uç örnekleri, muhtemelen Norveç, İsveç ve Danimarka gibi İskandinav ülkelerinde bulunabilir. Bu sistemde ekonomi politikası ile ilgili başlıca kararlar, mecliste veya hükümet tarafından değil, ekonomik menfaat örgütleri arasındaki müzakereler, pazarlıklar ve uzlaşmalar yoluyla alınır. Norveç ile ilgili olarak Rokkan'ın yazdığı gibi:

Ekonomi politikası ile ilgili önemli kararlar, nadiren siyasi partilerce veya mecliste alınır: Ana alan, hükümet yetkililerinin sendika liderleri, çiftçi temsilcileri, küçük çiftçiler, balıkçılar ve İşverenler Derneği temsilcileri ile doğrudan doğruya görüştükları pazarlık masasıdır. Her yıl gerçekleştirilen bu müzakereler, vatandaşların hayatlarında gerçekte biçimsel seçimlerin ifade ettiğinden daha fazla anlam ifade etmektedir. Bu yoğun etkileşim süreçlerinde tek adam, tek oy ve çoğunluk yönetimi gibi parlamenter kavramlar, pek anlam ifade etmemektedir.⁶

Böyle bir sistemin parlamenter demokrasinin klasik kavramları ile uyumluluğu elbette sorgulanabilir; fakat homojen ve uzlaşmacı toplumlarda bu sistem, tatmin edici bir şekilde işliyor gözükmektedir.⁷

Bazı küçük Avrupa demokrasilerinin deneyimleri benzer süreçlerin salt ekonomik politika alanıyla ve çok homojen ve uzlaşmacı toplumlarla sınırlı olmadığı ihtimalini düşündürmektedir. Tersine, bazı çoğulcu veya bölünmüş Avrupa toplumlarında, Arend Lijphart'ın “ortaklıkçı demokrasi” diye adlandırdığı bir sistem aracılığıyla, istikrarlı bir demokrasiye ulaşılmıştır.⁸ “Ço-

5 Philippe C. Schmitter, “Still the Century of Corporatism?”, *Trends Toward Corporatist Intermediation* içinde, der. Philippe C. Schmitter ve Gerhard Lehmbruch, Sage, Beverly Hills, 1979, s. 13, 15.

6 Stein Rokkan, “Norway: Numerical Democracy and Corporate Pluralism”, *Political Oppositions in Western Democracies* içinde, der. Robert A. Dahl, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1966, s. 107.

7 Dahl, *Dilemmas of Pluralist Democracy*, s. 68-71, 79-80.

8 Arend Lijphart, *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands*, University of California Press, Berkeley, 1975; *Democracy in Plural Societies: A Comparative*

güçlü bir toplum, ... dinî, ideolojik, dilsel, bölgesel, kültürel, ırksal ya da etnik nitelikteki” derin kesimsel bölünmelerle bölünmüş ve bunlardan her birinin kendisine özgü bir alt-kültür yaratma eğiliminde olduğu bir toplumdur.⁹ Bu tür toplumlarda demokratik istikrar, ancak büyük koalisyon, karşılıklı veto veya “eşzamanlı çoğunluk” kuralı, nisbi temsil ve “her kesime kendi iç işlerini yönetmede geniş ölçüde bir özerklik” gibi yöntemlerin kullanılması suretiyle kendi kesimlerini temsil eden rakip elitlerin uzlaşması ile korunabilir.¹⁰ Avrupa’da Hollanda, İsviçre, Belçika ve Avusturya (1945 ve 1966 yılları arasında) bu tür bir ortaklıkçı sistemin örnekleridir. Lijphart’a göre, “kesimsel bölünmelerin elverişsiz şartlarında ortaklıkçı demokrasi soyut idealden çok uzak olmasına rağmen, gerçekçi olarak beklenebilecek en iyi demokrasi türüdür.”¹¹

Bu oldukça başarılı Avrupa demokrasileri, bölünmüş toplumların her halükârda karşı karşıya kaldığı ciddi sorunların göz ardı edilmesine sebep olmamalıdır. Robert Dahl’ın haklı olarak gözlemlediği gibi:

Ülke nüfusunun büyük bir bölümünün yaşam tarzının veya en yüksek değerlerinin toplumun başka bir kesimi tarafından tehdit edildiğini düşündüğü herhangi bir anlaşmazlık, rekabetçi bir siyasî sistemde kriz yaratır. ... Etnik veya dinî bir alt kültür, bir insanın kişiliğine çok erken nüfuz ettiğinden, din, ırk veya dil çizgileriyle bölünmüş gruplar arasındaki çatışmalar, bilhassa bir bölgeye de bağlı olduklarında özellikle tehlikelidirler. ... Bölgesel alt kültürler ile ırk, dil veya dinin birleşmesi, bir milletleşme başlangıcı, özerklik hattâ bağımsızlık talepleri yaratır. Bu alt kültürel çoğulculuğun bir kamusal yarışma sisteminin gerektirdiği hoşgörü ve karşılıklı güveni tehlikeli bir biçimde zorladığından kuşku duyulamaz.¹²

ÇOĞULCU BİR TOPLUM

Osmanlı İmparatorluğu çoğulcu veya dinî, mezhepsel, etnik ve dilsel çizgilerle bölünmüş toplumların klasik bir örneğiydi. Benjamin Braude ve Bernard Lewis’in ifadesiyle:

Exploration, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1977 ve *Democracies: Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-One Countries*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1984.

9 Lijphart, *Democracy in Plural Societies*, s. 3-4.

10 A.g.e., s. 25 vd.

11 A.g.e., s. 48.

12 Robert A.Dahl, “Government and Political Oppositions”, *Handbook of Political Science*, 3. Cilt, *Macropolitical Theory* içinde, der. Fred I. Greenstein ve Nelson W. Polsby, Addison-Wesley, Reading, Mass., 1975, s. 152.

Osmanlılar, tarihteki diğer büyük imparatorluklar kadar çeşitli bir imparatorluğu yaklaşık yarım binyıl yönettiler. Bu çok etnik gruplu ve çok dinli toplum, büyük ölçüde başarılı oldu. Bu toplumda Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler kendi özgün kültürlerini zenginleştirerek yan yana ibadet ettiler ve çalıştılar. Her toplumun yasal gelenekleri ve uygulamaları, özellikle de kişisel statü sorunları –ölüm, evlilik ve miras gibi– saygı gördü ve imparatorluk tarafından yerine getirildi. Şaşırtıcı çeşitlilikte alfabeler kullanan onlarca dil ve edebiyat geliştirdi. İlerleme ve refah fırsatları, imparatorluğun tüm tebaası için değişen derecelerde açıldı. Osmanlılar altın çağları sırasında bir yandan malî ve askerî açıdan güçlü, merkezî bir hükümeti korurken diğer yandan cemaatlerin özerkliğine büyük ölçüde izin veren bir toplum yarattılar. Osmanlı İmparatorluğu, çoğulcu toplumun klasik bir örneğiydi.¹³

Farklılıklar içinde böyle bir birliğin korunmasını mümkün kılan şey, Osmanlı *millet* sistemiydi. Bu sistem, “bölgesel olmayan” veya “korporatif” federalizmin erken ve ilkel bir örneği olarak da tarif edilebilir.¹⁴ Millet sistemi, gayrimüslimlere kişisel statü, din, kültür ve her türlü toplum hizmetleri alanlarında önemli ölçüde özerklik tanınmasını ifade ediyordu. Braude ve Lewis’e göre, “bunu yeknesak olarak uygulanan bir sistemden ziyade, yıllar içinde oluşturulan ve başlıca dinî toplulukların her birine Osmanlı Devleti’nin rızası ile belli ölçüde hukuki özerklik ve otorite veren, her ayrı duruma özgü bir dizi düzenleme olarak tanımlamak daha doğru olabilir.”¹⁵

19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’na ait nüfus verileri, nüfusun dinî çeşitliliğini göstermektedir. Kemal Karpat, 19. yüzyılda Avrupa’daki Osmanlı nüfusunun dinî yapısını rakamlarla aşağıdaki gibi vermektedir:

1820’lerde toplam gayrimüslimler: % 68.0; toplam Müslümanlar: % 32.0
 1840’larda toplam gayrimüslimler: % 63.9; toplam Müslümanlar: % 36.1
 1870’lerde toplam gayrimüslimler: % 57.0; toplam Müslümanlar: % 43.0
 1890’larda toplam gayrimüslimler: % 52.5; toplam Müslümanlar: % 47.5¹⁶

¹³ Benjamin Braude ve Bernard Lewis, “Introduction”, *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, 1. Cilt, *The Central Lands* içinde, der. Benjamin Braude ve Bernard Lewis, Holmes and Meier, New York, 1982, s. 1.

¹⁴ Korporatif federalizm hakkında bkz. Lijphart, *Democracies*, s. 183-185.

¹⁵ Braude ve Lewis, “Introduction”, s. 12-13. *Christians and Jews in the Ottoman Empire* (Osmanlı İmparatorluğunda Hıristiyanlar ve Museviler) adlı kitap çok iyi analizler ve örnek olay incelemeleri içerir; özellikle millet sistemi için bkz. Kemal Karpat, “Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era”, s. 141-169 ve Benjamin Braude, “Foundation Myths of the Millet System”, s. 69-88.

¹⁶ Kemal H. Karpat, *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics*, University of Wisconsin Press, Madison, 1985, s. 72.

Osmanlı’nın Avrupa topraklarındaki gayrimüslim nüfus oranındaki sürekli düşüş, Osmanlı İmparatorluğu’nun Avrupa’daki topraklarını art arda kaybetmesinin bir sonucudur. Ancak ağır bir yenilgiyle sonuçlanan Balkan Savaşları –Avrupa’daki toprakların neredeyse tamamının kaybı ile sonuçlanmıştır– sonrasında bile imparatorluk sınırları içerisinde hâlâ azımsanmayacak sayıda gayrimüslim azınlıklar bulunuyordu. Nitekim 1914’teki Osmanlı nüfus istatistiklerine göre başlıca dinî gruplar ile ilgili rakamlar şöyleydi: 15.044.846 Müslüman; 1.729.738 Rum Ortodoks; 1.161.169 Ermeni Ortodoks; 187.073 Yahudi; 62.468 Katolik; 67.838 Ermeni Katolik; 24.845 Protestan; 54.750 Süryani; ve 47.406 Maruni.¹⁷

Açıktır ki, gayrimüslim topluluklara verilen özeklik veya gayrimüslimlere gösterilen hoşgörü, genellikle Müslümanlarla tam eşitlik veya devlet işlerine katılma hakkı anlamına gelmemektedir. Bu sadece 19. yüzyıldaki Tanzimat reformları, özellikle 1856’daki Islahat Fermanı ve 1876’daki ilk Osmanlı Anayasası ile elde edilmiştir. Osmanlı bürokrasisinde gayrimüslim kamu görevlilerinin sayısı, 1856’dan sonra hızla yükseldi.¹⁸ İlk Osmanlı meclisinde Hıristiyanlar ve Yahudiler, oran olarak Müslümanlardan daha iyi şekilde temsil edildiler. Robert Devereux’nün rakamlarına göre, Mebusan Meclisi’nin ilk oturumunda 71 Müslüman, 44 Hıristiyan ve 4 Yahudi üye bulunmaktaydı ve ikinci oturumda bu rakamlar; sırasıyla 64, 43 ve 6 oldu. Devereux “bir bütün olarak imparatorluğun Müslümanları, Mecliste hakkaniyete uygun bir çoğunluk oluştururken, bir etnik grup olarak Türkler, Müslüman milletvekilliklerinin çoğunluğunu oluşturmakla birlikte, Müslüman milletvekilliklerini Araplar, Kürtler, Arnavutlar, Boşnaklar, vb. ile paylaşmak zorunda kaldıklarından, milletvekilleri arasında azınlıkta kalmaktaydı” gözleminde bulunmaktadır.¹⁹

Bu dönem, Genç Osmanlı aydınlarının dinî, etnik ve dilsel farklılıklar ne olursa olsun, ortak bir devlete ve ortak vatana sadakate dayanan Osmanlı vatandaşlığı kavramını ortaya attıkları dönemdi.²⁰ Bu kavram, anayasal va-

17 A.g.e., s. 188.

18 Carter V. Findley, “The Acid Test of Ottomanism: The Acceptance of Non-Muslims in the Late Ottoman Bureaucracy”, *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, der. Braude ve Lewis, s. 339-368.

19 Robert Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1963, s. 143-145. Enver Ziya Karal 67 Müslüman ve 48 gayrimüslim gibi biraz farklı rakamlar verir, “Non-Muslim Representatives in the First Constitutional Assembly, 1876-1877”, *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, der. Braude ve Lewis, s. 394.

20 Genç Osmanlılar hakkında genel olarak bkz. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1962.

tandaşlık ve anayasal yurtseverlik gibi çağdaş kavramların erken habercisi olarak kabul edilebilir. Gerçekten de reformlar, gayrimüslim topluluklar tarafından coşkuyla karşılanmış gibi görünmektedir. Enver Ziya Karal, özellikle yabancı devletlerin müdahaleleri karşısında Osmanlı Mebusan Meclisi'ndeki gayrimüslim milletvekillerinin vatansever beyanlarını aktarır.²¹ Aynı zamanda 1908'de anayasanın yeniden yürürlüğe konuluşunun da Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler tarafından ortak halk gösterilerinde coşkuyla karşılandığı bilinmektedir. Ne var ki, ne kadar iyi niyetli olursa olsun, Osmanlıcılık dâvası, güçlenen etnik milliyetçilik çağında ve büyük Avrupa devletlerinin kendi korumaları altındaki Hıristiyan topluluklar lehinde sık müdahaleleri karşısında, gerçekçi bir dâva değildi. Feroz Ahmad'ın dediği gibi "19. yüzyılın sonuna kadar Yahudiler hariç bütün gayrimüslimler, *de facto* bir koruyucu bulmuşlardı." Ahmad, İttihat ve Terakki Komitesi'nin desteklediği Türk milliyetçiliğinin yükselişine paralel olarak İttihat ve Terakki Komitesi ile Rum ve Ermeni cemaatleri arasındaki ilişkilerin kısa bir balayından sonra hızla kötüleştiğini de gözlemlemiştir.²²

Dinî ilişkileri temel alan Osmanlı nüfus istatistikleri, Müslüman toplum içindeki farklılıklar hakkında elbette bir şey söylememektedir. Türk nüfusun yanı sıra, Müslüman toplum Araplar, Kürtler, Çerkezler, Boşnaklar, Arnavutlar, Pomaklar ve Lazlar gibi etnik ve dilsel açıdan farklı birçok grubu içine almaktaydı. Bu nedenle Karal, ilk Osmanlı Mebusan Meclisi üyelerinin "14 farklı dil konuştuğunu ama kanunların gerektirdiği gibi hepsinin biraz Türkçe bildiğini" ifade etmiştir.²³ Etnik milliyetçiliğin yükselişi özellikle Arapları etkilemiştir ve Birinci Dünya Savaşı sonunda Arapça konuşan bölgelerin ayrılmaları ile sonuçlanmıştır.

1915'teki trajik Ermeni tehciri ve 1924'te Yunanistan ile Türkiye arasında gerçekleşen nüfus mübadelesi, en azından imparatorluğun Hıristiyan nüfusuna oranla yeni Türkiye Cumhuriyeti topraklarını çok daha homojen bir hale getirmiştir. Böylelikle Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Osmanlı nüfusunun yaklaşık yüzde 20'sini teşkil eden gayrimüslim nüfus, 1927'deki nüfus sayımında % 2,78'e (378.664) düşmüştür ve günümüze kadar da azalmaya devam etmiştir.²⁴ Bu grup, sırasıyla, mübadele ve tehcirden kurtulmuş İstan-

21 Karal, "Non-Muslim Representatives in the First Constitutional Assembly", s. 396-398.

22 Feroz Ahmad, "Unionist Relations with the Greek, Armenian, and Jewish Communities of the Ottoman Empire, 1908-1914", *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, der. Braude ve Lewis, s. 404. Ahmad 1908'deki Meclis'te 26 Yunan ve 14 Ermeni milletvekili bulunduğunu not eder (s. 430, n. 26).

23 Karal, "Non-Muslim Representatives in the First Constitutional Assembly", s. 396.

24 Arus Yumul, "Azınlık mı Vatandaş mı?", *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Süre-*

bul Rumları ve Ermenileri ile Osmanlı-Türk devletiyle hiçbir sorunu olmayan ve sadık tebaa olarak kabul edilen Yahudi topluluğundan (1927 nüfus sayımına göre 81.872 kişi) oluşmaktadır.²⁵ Gayrimüslim nüfusun toplu göçü Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir. Bugün gayrimüslim nüfusun oranı % 1'den çok daha azdır: 55.000 ila 60.000 arasında Ermeni; 2.000'den daha az Rum; büyük çoğunluğu İstanbul'da yaşayan 25.000 kadar Yahudi; ve Güneydoğu'da, İstanbul'da ve çeşitli yerlerde yaşayan tahmini 25.000 Süryani.²⁶ Azınlıklara karşı ayrımcı uygulamaların yanında, bu toplu göçte büyük tarihi olaylar da rol oynadı. 1934'te Trakya'daki Yahudi pogromları binlerce Yahudinin güvenlik arayışıyla İstanbul'a göç etmesiyle sonuçlandı.²⁷ Gayrimüslimleri Müslümanlardan on kat daha ağır vergilendiren ayrımcı ve utanç verici Varlık Vergisi (1942/1943), gayrimüslimlerden Müslümanlara çok önemli bir zenginlik ve mülkiyet transferiyle sonuçlandı.²⁸ 1948'de İsrail Devleti'nin kuruluşu, 30.000 Yahudinin İsrail'e göç etmesine neden oldu.²⁹ 6-7 Eylül 1955'te İstanbul'daki trajik pogrom ve yıkımda büyük çoğunluğu Rumlara ait, bunun yanı sıra aralarında Yahudi ve Ermeni mülklerinin de bulunduğu 5.000 kadar dükkân ve eve zarar verildi; ve bu İstanbul Rumlarının büyük çapta göçüne neden oldu.³⁰ Son olarak, Kıbrıs krizinin bir sonucu olarak 1964'te Türkiye tarafından 1930 Türk-Yunan anlaşmasının tek taraflı iptali, Türkiye'de yaşayan Yunan vatandaşlarını göçe zorladı. Rumların çoğu Türk vatandaşlarıyla evli olduğundan, göç bütün aileleri kapsamaktaydı ve bu nedenle göçe 30.000 kadar kişi dahil oldu.³¹ Türkiye'nin güneydoğusunda yaşayan kadim bir Hıristiyan topluluğu olan Süryaniler, 1980'lerde devlet ile Kürdistan İşçi Partisi (PKK) arasındaki çatışmaların ortasında kalarak büyük oranda Batı ülkelerine göç etmiştir. Sonuçta % 99.5'i Müslüman olan bir ülke, çok dinli Osmanlı İmparatorluğu ile tam bir tezat oluşturmaktadır.

cinde Yurttaşlık Tartışmaları içinde, der. Ayhan Kaya ve Turgut Tarhanlı, TESEV, İstanbul, 2005, s. 93. Gayrimüslim nüfusundaki hızlı düşüş için ayrıca bkz. Dilek Güven, "Bugün Malınıza, Yarın Canınıza: Etnik ve Ekonomik Homojenleştirme, 6-7 Eylül 1955 Olayları", *Türkiye'de Azınlık Hakları Sorunu: Vatandaşlık ve Demokrasi Eksenli Bir Yaklaşım* içinde, TESEV, İstanbul, 2006, s. 38.

²⁵ Ahmad, "Unionist Relations", s. 425-428.

²⁶ Baskın Oran, *Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, TESEV, İstanbul, 2004, s. 38-41.

²⁷ Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İletişim, İstanbul, 2000, s. 71-99.

²⁸ Ag.e., s. 172 ve çeşitli sayfalarda. Ayrıca bkz. Rıdvan Akar, "Tek Parti Dönemi: Varlık Vergisinin Ekonomik, Toplumsal ve Siyasi Boyutları", *Türkiye'de Azınlık Hakları Sorunu* içinde, s. 31-35.

²⁹ Aktar, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, s. 207-208.

³⁰ Güven, "Bugün Malınıza, Yarın Canınıza", s. 37.

³¹ Yumul, "Azınlık mı Vatandaş mı?", s. 92.

Bu yıkıcı olaylara ek olarak resmi politikalar ve Türk devletinin *de facto* uygulamaları, gayrimüslimler için hayatı zorlaştırmış ve güvensiz hale getirmiştir. Bu tür ayrımcı politika ve uygulamaların tam bir açıklamasını yapmak, bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Fakat bazı önemli hususların altını çizmek üzere, şu noktalara değinilebilir: Türk hükümetleri sadece üç büyük gayrimüslim topluluk olan Rumlar, Ermeniler ve Yahudilere bir dizi pozitif hak tanıyan ama Süryaniler gibi diğer küçük gayrimüslim toplulukları kapsayan Lozan Andlaşması hükümlerine uymuştur. İkincisi, üç büyük cemaat açısından dahi uygulama eksiklikleri olmuştur. Üçüncüsü, dil hakkıyla ilgili Lozan hükümleri (madde 39/4, 5) Kürtler gibi Müslüman dil azınlıkları açısından büyük ölçüde inkâr veya ihlal edilmiştir. Dördüncüsü din, ırk ve etnik köken temelinde ayrımcılığın yokluğuna ilişkin resmî iddialara rağmen, Türklüğü etnik köken açısından tanımlayan bir dizi mevzuat ve mahkeme kararı söz konusudur. Beşincisi, popüler kültür düzeyinde, gayrimüslimleri eşit vatandaşlar olarak değil, Türk Devleti'ne duyduğu sadakatten şüphe edilen yabancılar olarak görme eğilimi mevcuttur.³²

Gayrimüslim toplulukların göçü, yine de millî-devletin kurucularının hayal ettiği gibi “dil, kültür ve ideal”de birleşmiş homojen bir toplumun oluştuğu anlamına gelmiyordu. Müslüman nüfus içerisindeki önemli etnik, dilsel ve mezhepsel bölünmelerin olduğu gibi kalması sebebiyle Türk toplumu, hâlâ “çoğulcu” veya “bölünmüş” bir toplum olarak kabul edilebilir. Kürtler, en büyük etnik ve dilsel azınlığı oluşturmaktadır; sayıları tahminen 12 milyon ve 15 milyon arasındadır (nüfusun yaklaşık olarak % 15-20'sini oluştururlar ve yaklaşık % 75'i Sünni, gerisi de Alevidir). Onları Arapça konuşanlar takip eder; sayıları tahminen 1 milyon kadardır ve yine Sünniler ile Aleviler arasında bölünmüşlerdir. Bazı Alevilerin, öğretilerini bağımsız bir din veya “bir felsefe ve Anadolu insanına özgü bir yaşam biçimi”³³ olarak kabul etmelerine rağmen Alevilik, heteredoks bir İslâm mezhebidir. Muhtemelen Aleviliği ta-

32 Türkiye’de azınlıklar konusu, akademik yazılarda dahi, uzun süre bir tabu olarak kabul edilmiştir. Son yıllarda ise akademik dünyanın bir kısmında, medya ve edebiyat çevrelerinde konuyla ilgili artan ve eleştirel bir ilgi söz konusudur. Bu yöndeki çalışmalar için özellikle bkz. Oran, *Türkiye’de Azınlıklar* (Bu paragraf büyük ölçüde Oran’ın ayrıntılı açıklamalarına dayanmaktadır); Kaya and Tarhanlı, der., *Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları; Türkiye’de Azınlık Hakları Sorunu*; Aktar, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*; Umut Özkırımlı, *Milliyetçilik ve Türkiye-AB İlişkileri*, TESEV, İstanbul, 2008 ve Sevan Nişanyan, *Yanlış Cumhuriyet: Atatürk ve Kemalizm Üzerine 51 Soru*, Kırmızı, İstanbul, 2008.

33 Oran, *Türkiye’de Azınlıklar*, s. 41-45; Tahire Erman ve Aykan Erdemir, “Aleviler ve Topluma Eklemlenme Sorunsalı”, *Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları* içinde, der. Kaya ve Tarhanlı, s. 127-144.

nımlamadaki farklılıklar nedeniyle tahmini sayıları da büyük farklılık gösterir ve 6 milyon ile 17 milyon arasında değişir.³⁴ Baskın Oran, sayılarının 12 milyon olduğunu tahmin etmektedir; bunların büyük bir çoğunluğu Türkçe konuştuğu halde Aleviler. Türkçe, Kürtçe (özellikle Zazaca), Arapça ve Azeri Türkçesi konuşanlar olarak da ayrılmaktadır.³⁵

Elbette, resmî olarak tanınan azınlık statüsü ve beraberindeki pozitif haklardan ne Kürtler ne de Aleviler yararlanmışır. Aslında her ikisi de kendilerinin Cumhuriyet'in temel veya kurucu bileşenleri olduğunu savunarak, böyle bir statü talebini reddetmiştir. Fakat her ikisi de azınlığın genellikle kabul gören sosyolojik tanımına uymaktadır. Sosyolojik olarak bir azınlık, dil, ırk, etnik köken, din veya mezhep gibi objektif farklılıklar temelinde nüfusun baskın çoğunluğundan farklı olan ve farklılıklarının bilincindeki bir grup insandan oluşmaktadır. Bu, açıkça, Kürtler ve Aleviler için geçerli olan bir durumdur ve uzun süren zoraki bir suskunluk döneminden sonra her iki grup ayrı kültürel kimliklerinin tanınması taleplerinde bulunmaya başlamışlardır. Aslında bu tür talepler, bugün de Türk siyasetinde en çok tartışılan konular arasındadır.³⁶

Şüphesiz, çağdaş Türkiye'de sosyal çoğulculuk, Kürtler ve Aleviler ile sınırlı değildir. Çok dilli, çok etnik gruplu Osmanlı İmparatorluğu'nun varisi olan Türkiye Cumhuriyeti doğal olarak Araplar, Çerkezler, Gürcüler, Abazalar, Lazlar, Arnavutlar, Boşnaklar ve Pomaklar gibi bir dizi farklı etnik/dilsel grubu içine almaktadır. Ancak bunların çoğu, Osmanlı Devleti'ni sığınılacak bir yurt bulan komşu Kafkas veya Balkan ülkelerinden gelen göçmenlerdir. Bu nedenle bazı özgün kültürel özelliklerini korumuş olsalar da, Müslüman/Türk kimliğini benimsemekte hiçbir zorluk çekmemiş ve kendilerini nüfusun temel ve eşit parçaları olarak görmüşlerdir.³⁷

Bu etnik ve dilsel çoğulculuğa, 1970'lerde açığa çıkan yeni bir bölünme çizgisi eklendi. Necmeddin Erbakan'ın Milli Nizam Partisi'ni kurmasıyla, uzun süre bastırılmış İslâmcı veya İslâmî eğilimler, siyasal ifade olanağı bulmaya başladı. 1971'deki askerî müdahale sonrasında kapatılan Milli Nizam

³⁴ Mehmet Demiray, "Understanding the Alevi Revival: A Transnational Perspective", Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, 2004, s. 57.

³⁵ Oran, *Türkiye'de Azınlıklar*, s. 42-45.

³⁶ Alevilerin talepleri ile ilgili tartışmalar için bkz. Erman ve Erdemir, "Aleviler", s. 135-143; Kürtlerin talepleri için bkz. Bahar Şahin, "Türkiye'de Avrupa Birliği Uyum Süreci Bağlamında Kürt Sorunu: Açılımlar ve Sınırlar", *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları* içinde, der. Kaya ve Tarhanlı, s. 101-126.

³⁷ İlginç gözlemler için bkz. Suavi Aydın, "Azınlık Kavramına İçeriden Bakmak", *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları* içinde, der. Kaya ve Tarhanlı, s. 145-170.

Partisi'ni, halefi olan bir dizi İslâmî parti takip etti: Milli Selamet Partisi, Refah Partisi, Fazilet Partisi (hepsi askerî yönetim dönemlerinde veya Anayasa Mahkemesi kararıyla kapatıldı) ve Saadet Partisi. Türkiye'nin bugünkü iktidar partisi, Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) ise üst lider kadrosunun İslâmî köklerden gelmesine rağmen, artık İslâmî bir parti olarak kabul edilemez. Sosyal ve kültürel sorunlarda inanç temelli değerlerden esinlenen muhafazakâr demokrat bir parti olarak tarif edilmesi daha doğru olabilir. 1990'lar siyasal İslâm'ın hızlı yükselişine tanık oldu. Böylece Refah Partisi (RP) oyların % 21.4'ünü alarak 1995 seçimlerinden en güçlü parti olarak çıktı; ve 1996 ve 1997'de RP ile merkez sağ Doğru Yol Partisi'nin oluşturduğu kısa ömürlü bir koalisyon hükümetinin büyük ortağı oldu. Bu çalkantılı koalisyon hükümeti dönemi, hükümeti istifaya zorlayan ve RP'nin kapatılmasına, Erbakan ve partinin önde gelen bazı simaları hakkında beş yıllık siyaset yasağı getirilmesine sebep olan, "28 Şubat süreci" olarak da bilinen "yumuşak" veya "post modern" askerî müdahale ile sona erdi.

İslâmî partilerin yükselişi, İslâmî bir işadamları derneği (MÜSİAD); İslâmî bir sendika (HAK-İŞ), İslâmî gazeteler, çok sayıda televizyon ve radyo ağları, yayınevleri, ticarî işletmeler, okullar, öğrenci yurtları, kültür ve hayır dernekleri ve benzerleri gibi çok büyük sayıda İslâmî veya İslâmî sivil toplum kuruluşunun gelişmesi ile paralel bir şekilde gerçekleşti. Bunlara resmen tanınmayan ama aslında çok aktif olan bir dizi İslâmî tarikat ve cemaatleri de eklememiz gerekir. Böylece "bölünmüş bir toplumun" ayırt edici bir işareti olarak ayrı bir İslâmî alt-kültürün, katı laik görüşteki devlet kurumları ve sivil toplum örgütleri ile yan yana ortaya çıkışından söz edebiliriz. Tek-parti döneminden miras kalan devletçi ve vesayetçi zihniyet, tıpkı Kürtlerin ve Alevilerin tanınma ile ilgili artan talepleri örneğinde olduğu gibi bu yeni meydan okumayla karşılaşmaya da hazırlıksızdı. Şu anda, ultra-laikler ve dinden ilham alan muhafazakârlar arasındaki bölünme çizgisi Türk siyasetini bölen ana çizgidir.

Böylece Türkiye, Cumhuriyet'i kuranların asimilasyona ve homojenleştirmeye yönelik sistematik politikalarına rağmen, hâlâ çoğulcu bir toplumun birçok özelliğini korumaktadır. Günümüzün Türkiye demokrasisinin karşısındaki en temel sorun, topluma yapay bir homojenlik hatta tekdüzelik empoze etmek isteyen otoriter devlet geleneği ile bu toplumsal çoğulculuğu uzlaştırabilmektir. Bu devlet geleneğinin bazı unsurları Osmanlı döneminden miras kalmış olmakla birlikte, diğerleri buna cumhuriyetçi dönemin millet inşası sürecinde eklenmiştir. Bundan sonraki bölümde çoğulcu bir demokrasi-

nin gelişimi ile uyumu açısından erken Cumhuriyet (tek-parti) döneminin siyasî kültürü ele alınacaktır.

KEMALİST MİRAS

Bugün Türkiye'de "hâkim bir resmî ideoloji" olup olmadığı tartışmalıdır.³⁸ Tartışmanın konusu, Cumhuriyet'in kurucu felsefesini (Kemalizm) bir "zihniyet" olarak mı yoksa bir "ideoloji" olarak mı adlandırmanın daha uygun olacağıdır.³⁹ Eğer "ideoloji" kelimesi, aşırı sert, kapsamlı ve sistematik fikirler bütünü ile sınırlı değilse, o zaman Kemalizm yumuşak ya da "orta ölçekli" bir ideoloji olarak tanımlanabilir.⁴⁰ Bu semantik tartışmayı daha fazla ilerletmeden, çok partili siyasete geçişin ardından geride bıraktığımız neredeyse altmış yıldan sonra, Kemalizm'in kurucu ideolojisinin halen Türk siyasî kültürünün çok önemli bir bileşeni olduğu söylenebilir. Taha Parla'nın ifadesiyle; "Çağdaş Türk siyasal yaşamında, hem bilişsel hem duygusal-normatif planda, Kemalizm'e gönderme yapılmadan düşünce-duygu-yargı belirtildiği, ona dayanılmadan siyasî önerme ve proje üretildiği, ülkenin siyasi tarihi ve geleceği üstüne Kemalizm'le ilgisi kurulmadan (sembolik veya diskürsif) konuşulduğu ve iş görüldüğü yok gibidir."⁴¹ Gerçekten de Kemalist ideolojinin etkisi, askerî söylem ve eylemlerde; Anayasa Mahkemesi dahil yüksek yargı organlarında; bugünkü ana muhalefet partisinde (Cumhuriyet Halk Partisi [CHP]); ana akım medyada ve birçok yüksek öğrenim kurumunda şiddetle hissedilmektedir. Kemalist ideolojinin izleri, özellikle 1982 Anayasası'nda ve daha az ölçüde de 1961 Anayasası'nda bulunabilir. Bunun örnekleri, sonraki bölümlerde sunulacaktır.

Kemalist ideoloji, resmî olarak 1931'deki Parti Kongresi'nde kabul edilen ve 1937'de Anayasa'ya dahil edilen altı ilkedden ("altı ok") oluşmakta-

³⁸ Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, cilt 1, *Atatürk'ün Nutuk'u*, İletişim, İstanbul, 1991, s. 13-16. Ayrıca bkz. Mustafa Erdoğan, *Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji*, Liberte Yayınları, Ankara, 2000.

³⁹ İdeolojiler ve zihniyetler arasındaki fark için bkz. Juan J. Linz, "Totalitarian and Authoritarian Regimes", *Handbook of Political Science* içinde, der. Greenstein ve Polsby, 3, s. 266-269. Linz'e göre, ideolojiler "aydınlar ve sözde aydınlar tarafından veya onların yardımıyla, genellikle yazılı olarak, işlenmiş ve örgütlenilmiş düşünce sistemleridir." Oysa zihniyetler "durumlar karşısında kodlanmamış tepkiler göstermeyi sağlayan, rasyonel olmaktan çok, duygusal düşünme ve hissetme yollarıdır." Bu yönde bir Kemalizm analizi için bkz. Ergun Özbudun, "The Nature of the Kemalist Political Regime", *Atatürk: Founder of a Modern State* içinde, der. Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun, Hurst, Londra, 1981, s. 87-92.

⁴⁰ Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, 3. cilt, *Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*, İletişim, İstanbul, 1992, s. 12, 21-22.

⁴¹ Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, 1, s. 13.

dır. Bunlar; cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, laiklik ve inkılâpçılıktır. Bunlardan cumhuriyetçilik, 1923'te Cumhuriyet'in ilânından bu yana gerçek bir meydan okuma ile karşılaşmamıştır; devletçilik ve inkılâpçılık ilkeleri ise, en azından orijinal anlamlarında, 1945'te yarışmacı bir siyasal sisteme geçiş ile beraber tedavülden kalkmaya başlamıştır. Günümüzde siyasî bir terim olarak nadiren kullanılmasına rağmen, halkçılığın izleri ve çağrışımları, 1961 ve özellikle de 1982 Anayasalarında görülmektedir. Milliyetçilik ve laiklik, daha doğrusu bu kavramların gerçek anlamları, günümüzde hararetli siyasî tartışmaların konusudur.

Ancak Kemalist ideoloji, bu altı resmî ilkeye indirgenemez. Resmî olarak daha az sözü edilmesine karşın, muhtemelen altı ok kadar önemli bazı diğer bileşenler de söz konusudur. Güçlü bir seçkinci bakış, milletin mutlak birliği vurgusu, liberal demokrasi ve yarışmacı bir parti sisteminin reddi, sınıf mücadelesinin inkârı, rasyonalizm ve bilimselcilik, korporatizm, dayanışmacılık, otoriterlik, vesayetçilik, radikalizm ve kalkınmacılığın bunlar arasında yer aldığı söylenebilir.

Kurtuluş Savaşı yılları boyunca (1919-1922) "halkçılık" terimi, hem anti-emperyalist hem anti-kapitalist bir slogan olarak ve halk egemenliği ve halk hükümeti (yani siyasî demokrasi) ile eşanlamlı olarak kullanılmıştır. Bu kullanımın ilk örneklerinden biri, Atatürk'ün 1 Aralık 1921'deki Meclis konuşmasında bulunabilir:

Meslek-i içtimâî itibariyle dahi düşündüğümüz zaman, biz hayatını, istiklâlini kurtarmaya çalışan erbab-ı sâyiz, zavallı bir halkız! Mahiyetimizi bilelim. Kurtulmak, yaşamak için çalışan ve çalışmaya mecbur olan bir halkız! Binaenaleyh her birimizin hakkı vardır. Salâhiyeti vardır. Fakat çalışmak sayesinde bir hakkı iktisap ederiz. Yoksa arka üstü yatmak ve hayatını sâyden muarra geçirmek isteyen insanların bizim heyet-i içtimaiyemiz içerisinde yeri yoktur, hakkı yoktur. ... Halkçılık, nizam-i içtimâîsini sâyine, hukukuna istinad ettirmek isteyen bir meslek-i içtimaidir. Efendiler! Biz bu hakımızı mahfuz bulundurmamak, istiklâlimizi emin bulundurabilmek için heyet-i umumiyemizce heyet-i milliyemizce bizi mahvetmek isteyen emperyalizme karşı ve bizi yutmak isteyen kapitalizme karşı heyet-i milliyeye mücahedeyi caiz gören bir mesleği takip eden insanlarız.⁴²

Ancak bu anti-emperyalist ve anti-kapitalist ton, muhtemelen Kurtuluş Savaşı'nın kritik yıllarında Sovyetler Birliği'nin desteğini sağlamak ve ko-

⁴² *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, cilt 1, T.B.M.Meclisinde ve C.H.P. Kurultaylarında, 1919-1938, Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Ankara, 1961, s. 196.

rumak için tasarlanmıştır. 1922'de Yunan orduları karşısındaki askerî zaferden az sonra Türkiye yüzünü Batı Avrupa devletlerine çevirmeye başladığında da, artık telâffuz edilmez olmuştur.⁴³ Benzer şekilde, halk egemenliğine ve halk hükümetine yapılan vurgulamaların yerini, giderek dayanışmacı yeni bir halkçılık kavramı almıştır. Nitekim 1931 Mayıs'ında kabul edilen CHP Programı, halkçılığı şöyle tanımlamıştır:

İrade ve hakimiyetin kaynağı millettir. Bu irade ve hakimiyetin, devletin vatandaşla ve vatandaşın devlete karşılıklı vazifelerinin hakkıyla ifasını tanzim yolunda kullanılması Fırkaca büyük esastır. Kanunlar önünde mutlak bir müsavat kabul eden ve hiçbir ferde, hiçbir aileye, hiçbir sınıfa, hiçbir cemaate imtiyaz tanımayan fertleri halktan ve halkçı olarak kabul ederiz. ... Türkiye Cumhuriyeti halkını ayrı ayrı sınıflardan mürekkep değil ve fakat ferdi ve içtimaî hayat için iş bölümü itibariyle muhtelif mesai erbabına ayrılmış bir camia telâkki etmek esas prensiplerimizdir. A) Küçük çiftçiler, B) Küçük sanayi erbabı ve esnaf, C) Amele ve işçi, Ç) Serbest meslek erbabı, D) Sanayî erbabı, büyük arazi sahipleri ve tüccar, Türk camiasını teşkil eden başlıca çalışma zümreleridir. Bunların her birinin çalışması, diğerinin ve umumî camianın hayat ve saadeti için zarurîdir. Fırkamızın bu prensiple istihdaf ettiği gaye sınıf mücadelesi yerine içtimaî intizam ve tesanüt temin etmek ve birbirini nakzetmeyecek surette menfaatlerde ahenk tesis eylemektir. Menfaatler, kabiliyet ve çalışma derecesiyle mütenasip olur.⁴⁴

Bu halkçılık kavramının, dayanışmacı ve korporatist olduğu açıktır. Taha Parla'nın ifadesiyle; "bu hem anti-liberal hem de anti-sosyalist bir halkçılıktır. ... Durkheimci-Gökalçı solidarist korporatizmin, hem bir sosyolojik teori olarak, hem de bir siyasî teori-ideoloji olarak bundan daha özlü, reçetevari bir tanımı olamaz."⁴⁵ Bu anlamda halkçılık, tek-parti ideolojisinin belkemiğini oluşturmuş ve Atatürk'ün ve diğer parti ileri gelenlerinin konuşmalarında sıklıkla vurgulanmıştır. Nitekim Atatürk'ün 1922'deki bir konuşmasına göre, "bu milletin siyasî fırkalarından çok canı yanmıştır. Şunu arzedeyim ki, memalik-i sairede fırkalar behemahal iktisadî maksatlar üzerine teessüs etmiş ve etmektedir. Çünkü o memleketlerde muhtelif sınıflar vardır. Bir sınıfın menfaatini muhafaza için teşekkül eden siyasî bir fırkaya mukabil diğer bir sı-

⁴³ Taha Akyol, *Ama Hangi Atatürk*, Doğan Kitap, İstanbul, 2008.

⁴⁴ Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması, 1923-1931*, Yurt Yayınları, Ankara, 1981, s. 448-449.

⁴⁵ Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları*, 3, s. 42, 44. Benzer değerlendirmeler için bkz. Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması*, s. 209 ve Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim, İstanbul, 1990, s. 209.

nifin menfaatini muhafaza maksadiyle bir fırka teşekkül eder. Bu pek tabiidir. Gûya bizim memleketimizde de ayrı ayrı sınıflar varmış gibi teessüs eden siyasi fırkalar yüzünden şahit olduğumuz neticeler malûmdur. Halbuki Halk Fırkası dediğimiz zaman bunun içinde bir kısım değil, bütün millet dahildir. ... Binaenaleyh mesalik-i muhtelif erbabının menafii yek diğerine memzuç olduğundan, onları sınıflara ayırmak imkânı yoktur ve heyet-i umumiyesi halktan ibarettir.”⁴⁶ Parla, bu anlayışı “çok tipik, teknik bir solidarist (tesanütçü/dayanışmacı), korporatist, organizmacı, uyumcu (bir) toplum modeli ve tanımı” olarak tanımlamaktadır.⁴⁷

Halkçılığın bu dayanışmacı ve korporatist tasavvuru, farklı menfaatleri uzlaştırmak ve uyumlulaştırmak amacıyla devletin ekonomik hayatta aktif bir rol oynamasını gerektirir. Dolayısıyla bu, bizi başka bir okun (devletçilik) bir yönüne götürür. Diğer yönüyle ise devletçilik, özellikle özel sermayenin öncülük etmekte yetersiz veya isteksiz olduğu alanlarda hızlı sanayileşmeye ulaşmak amacıyla devlet girişimciliğini ifade etmektedir. Bu “kalkınmacılık” anlamındaki devletçilik, ekonomi politikasının oldukça esnek ve konjonktürel bir ilkesi olarak, burada bizi ilgilendirmemektedir. Ancak farklı menfaatlerle ilgili aracılık ve uzlaştırıcılık anlamında devletçilik, halkçılık ilkesinin önemli bir tamamlayıcısıdır. 1931’de Atatürk’ün ifade ettiği üzere; “Halkımız tab’an devletçidir ki, her türlü ihtiyacı devletten talebetmek için kendisinde bir hak görüyor. Bu itibarla milletimizin tabayii ile fırkamızın programında tamamiyle bir mutabakat vardır... (B)izim fırkamız... her sınıf halkın menfaatlerini müsavi bir surette bir diğerini mutazarrır etmeden temin etmeyi istihdaf eden bir teşekküldür.”⁴⁸ Benzer şekilde, parti genel sekreteri Recep Peker, 1935’te parti programını açıklarken, sınıf çatışmasını ve ayrıcalık ve tahakküm kavramlarını reddetmiştir. CHP’nin hem işçi sınıfının tahakkümüne (ilginçtir ki ondan çoğu zaman “milliyetçi” işçi sınıfı olarak söz edilmekte, böylece sosyalist doktrinlerin enternasyonalizmi açıkça reddedilmekteydi) hem de onların büyük işadamları tarafından sömürülmesine karşı olduğu belirtilmiştir. Bu nedenle, devlet onların menfaatlerini uzlaştırmak ve uyumluştırmak için aktif bir rol oynamalıdır; tröst ve kartellerin yanı sıra, grev ve

⁴⁶ *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, cilt 2, 1906-1938, der. Nimet Unan, Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1952, s. 97-98. Aynı temalar, 20 Nisan 1931’deki seçim manifestosunda da vurgulanmıştır: Taha Parla, *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, cilt 2, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, İletişim, İstanbul, 1991, s. 213-215.

⁴⁷ Parla, *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, 2, s. 217-219. Daha geniş ayrıntı için ayrıca bkz. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, İletişim, İstanbul, 1989.

⁴⁸ *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, 2, s. 262-264.

lokavt da yasaklanacaktır.⁴⁹ Böylece CHP'nin korporatist halkçılığı, gerek liberal kapitalizmden, gerek sosyalizmden farklı bir "üçüncü yol" olarak sunulmuştur.⁵⁰

Daha da önemlisi, halkçılığın tamamlayıcısı olarak devletçiliğin, sadece bir ekonomik politika konusu olarak değil, aynı zamanda eğitim ve kültür alanlarını da kapsayan daha geniş bir siyasî/idarî ilke olarak düşünülmüş olmasıdır. Böylece 1931 ve 1935 parti programlarında şu ifadelere yer verilmiştir: "Kuvvetli cumhuriyetçi, milliyetçi ve lâyük vatandaş yetiştirmek, tahsilin her derecesi için mecburî ihtimam noktasıdır. Türk milletine, Türkiye Büyük Millet Meclisine ve Türkiye Devletine hürmet etmek ve ettirmek hassas bir vazife olarak telkin olunur ... Terbiye her türlü hurafeden ve yabancı fikirlerden uzak, üstün, millî ve vatanperver olmalıdır."⁵¹ Parla'nın deyişiyle CHP'nin "devletçiliği iktisadi alanda ılımlı olabilir; ama devletçilik, devlet güdümü ve denetimi, kültür ve eğitimi de içine alacaktır. Kemalist devletçilik bu bakımdan 'ılımlı iktisadi devletçilikten' ibaret değildir. Entegralist ve totaliter boyutları da olan, bir idari-siyasi devletçiliktir aynı zamanda."⁵²

Kemalist ideolojinin omurgası olan halkçılık ile ilişkili ve onunla kaynaşmış olan bir diğer önemli ok da milliyetçiliktir. Her iki ilke de insanları derin bölünmeler ve çatışmalar olmaksızın aynı kültürü ve idealleri paylaşan birleşik ve uyumlu bir bütün olarak tasavvur etmektedir. Millî birlik ve hatta birörneklik, Atatürk'ün ve diğer parti ileri gelenlerinin konuşmalarında en sık kullanılan kavramlardandır. Meselâ, Peker'e göre: "sınıflaşma fikri, insafsız, ihtiraslı ve taassuplu bir sınıf mücadelesini ve bu da vatandaşların mütemadî çatışmasını doğuruyor. Bu çatışma bir devletin yaşamasında ve tehlikelerden korunmasında en büyük kuvvet olan millî birliği ve milliyet fikirlerini yavaş yavaş tahrip ediyor. Bu delkü temas millî kuvvetlerin beyhude yere israfına sebep oluyor. Bu sebeple biz sınıflaşmayı reddediyor ve bunun yerine millete kütleleşmek fikrini müdafaa ediyoruz."⁵³ Fransız siyasî düşüncesinin etkisi altında millet, belli bir zamanda ve belli bir bölgede yaşayan bir insanlar

49 Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, 3, s. 126-136.

50 A.g.e., s. 139-144. Kemalist korporatizm ve İtalyan faşist korporatist devleti arasında bir karşılaştırma için, bkz. Feroz Ahmad, "The Search for Ideology in Kemalist Turkey", *From Empire to Republic: Essays on the Late Ottoman Empire and Modern Turkey* içinde, İstanbul Bilgi University Press, İstanbul, 2008, s. 184-192. Kemalist korporatizm üzerine bkz. Taha Parla ve Andrew Davison, *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey: Progress or Order?*, Syracuse University Press, Syracuse, N.Y., 2004.

51 Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, 3, s. 71, 74, 78-85.

52 A.g.e., s. 144; aynı doğrultuda bkz. Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, s. 209, 226.

53 Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, 3, s. 112.

topluluğu olarak değil, toplumun geçmişini ve geleceğini kucaklayan manevi bir kişilik olarak tasavvur edildiğinden, halkçılık ve milliyetçilik ilkelerinin CHP'nin söyleminde kaynaşması, partinin bir yandan halkı siyasal katılmanın dışında bırakırken, öte yandan millet adına egemenlik talep etmesini kolaylaştırmıştır.

CHP'nin halkçılık anlayışının, çoğulcu ve yarışmacı bir parti sistemine hattâ gerçek bir sosyal çoğulculuğun ifadesine alan bırakmadığı açıktır. Kemalist yönetimin ilk günlerinden itibaren Atatürk ve yakın arkadaşları, yarışmacı bir parti sistemi fikrini reddetmişlerdir. Daha önce de belirtildiği gibi, siyasî partiler, sınıfa dayalı toplumun doğal ürünleri olarak görüldüklerinden, sınıfsız Türk toplumunda tamamen gereksiz hatta zararlı kabul edilmişlerdir. Nitekim CHP'nin kuruluşundan az önce Atatürk, “halkımızın müşterek ve umumî olan menafi ve saadetini temin için ‘Halk Fırkası’ namı altında bir fırka teşkil” edileceğini açıklamıştır. Ancak şunları da eklemiştir: “Fakat millî maksatlardan ziyade şahsî menfaatler esasına müstenit siyasî teşekküllerden ve bu teşekkülâtın iğfallerinden, müsademelerinden tevellüt etmiş olan tarzların elân cezasını çekmekte olan milleti aynı mahiyette bir takım bisût işgalilere sevk etmek kadar kebairden günah yoktur.”⁵⁴ Atatürk, 1925 yılındaki bir demecinde de benzer görüşleri şu şekilde ifade etmiştir: “Cumhuriyet Halk Fırkası, diğer memleketlerde olduğu gibi alelâde sokak politikası yapan bir fırka değildir ... Halk Fırkası Mûdafaai Hukuk Cemiyeti gibi bütün milleti tenvir ve bütün millete delâlet vazifesiyle mükelleftir. Fırkamıza âdi politikacılık atfedenler nankör insanlardır. Memleket mütesanit bir vahdete muhtaçtır. Alelâde politikacılıkla milleti parçalamak hiyanettir.”⁵⁵ Atatürk'ün 1927'deki *Nutuk*'u ve diğer bazı konuşmaları, kimileri eski silah arkadaşları olan siyasî muhaliflere karşı “şaşkın ve cahil beyinler” olmaktan hain olmaya kadar giden çok sert ithamlarla doludur.⁵⁶ Bu ifadeler, Türk siyasal kültüründeki “oybirliği tutkusu”nun,⁵⁷ muhalefet ve eleştiriye karşı güçlü bir hoşnutsuzluğun yaygınlığını göstermektedir ki, bunun bazı izlerini çağdaş Türkiye siyasetinde hâlâ görmek mümkündür.

Bu tavrın köklerinin Osmanlı siyasal kültüründe bulunabileceği de iddia edilebilir. Şerif Mardin'e göre, “Türk siyasal kültüründe muhalefet kavramını çok olumsuz gören bir unsur vardır. ... Hatta siyasî ortodoksiden en

⁵⁴ Atatürk'ün *Söylev ve Demeçleri*, 2, s. 60.

⁵⁵ A.g.e., s. 224.

⁵⁶ Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları*, 1, s. 100.

⁵⁷ Bu deyim, Carl J. Friedrich ve Zbigniew Brzezinski'ye aittir, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Praeger, New York, 1963, s. 57, 63, 82, 103, 132 vd.

ufak bir sapma ihanet (*fitne*) olarak görülüyordu; böyle bir ihanet olasılığı hakkında hep var olan bir şüphe, Osmanlı devlet adamlığının bir özelliği idi.” Ayrıca Mardin, bu özelliğin elit kültürüne özgü olmadığını, kitle kültürünce (onun deyişiyle “küçük gelenek”) de paylaşıldığını gözlemlemektedir: “Böylece, ‘küçük toplum’ ve onun kültürü düzeyinde, cemaatçi (*gemeinschaftlich*) bir toplum anlayışıyla ve kuraldan sapmalara karşı gösterilen bir hoşgörü yoksunluğu ile karşılaşılıyor.” Mardin, bu tutumun örneklerini gerek Osmanlı döneminden, gerek çağdaş dönemden (daha çok 1950’li yıllar) şu sözlerle vermektedir:

Bu satırları yazarken, Türk gazetelerinin manşetleri, kendi benzersiz tarzlarıyla, meşum amaçlı politikacıların Türk milletini ‘bölmek’te olduklarını ilân ederek, bu davranış biçimine katkıda bulunuyorlardı. Ama elli yıl önce de İttihat ve Terakki Partisi, muhaliflerine aynı suçlamalarda bulunuyordu. Cumhuriyet döneminde Terakkiperver Fırka, hainane faaliyetlerle suçlanırken, iddianame benzer şekilde kaleme alınmıştı. Atatürk’ün isteğiyle 1930’da kurulmuş olan Serbest Fırka da, benzer suçlamaların hedefi haline gelince, siyaset ufkundan kaybolmuştu.⁵⁸

Buna karşı elbette, 1930’da Atatürk’ün aktif desteğiyle sadık bir muhalefet partisi olarak kurulan Serbest Cumhuriyet Fırkası’na değinilebilir. Atatürk, muhalefet partisi liderliği için seçtiği Fethi Okyar’a mektubunda şu ifadeleri kullanmıştır: “Memnuniyetle tekrar görüyorum ki lâik Cumhuriyet esasında beraberiz. Zaten benim siyasî hayatta bir taraflı olarak daima aradığım ve arayacağım temel budur. Binaenaleyh Büyük Mecliste aynı temele istinad eden yeni bir fırkanın faaliyete geçerek millet işlerini serbest münakaşa etmesini Cumhuriyetin esaslarından sayarım. Bu itibarla nokta-i nazarlarınızı takip için siyasî mücadeleye girmenizi bittabi hüsn-ü telâkki ettim. Reiscumhur bulunduğum müddetçe Reiscumhurluğun uhdeme teslim eylediği yüksek ve kanunî vazifeleri hükümette olan ve olmayan fırkalara karşı âdillane ve bitarafane ifa edeceğim ve lâik Cumhuriyet esası dahilinde fırkanızın her nevi siyasî faaliyet cereyanlarının bir maniaya uğramıyacağına emniyet edebilirsiniz efendim.”⁵⁹

Ancak, Atatürk’ün CHP ile Serbest Fırka arasındaki ilişkilere ve kendisinin bu ilişkilerdeki rolüne dair algıları, amaçlanan şeyin, gerçek anlamda

⁵⁸ Şerif Mardin, “Opposition and Control in Turkey”, *Government and Opposition* 1, 1966, s. 375-387.

⁵⁹ Parla, *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları*, 2, s. 142-143; Walter F. Weiker, *Political Tutelage and Democracy in Turkey: The Free Party and Its Aftermath*, Brill, Leiden, 1973, s. 68-69.

bağımsız bir muhalefet partisi olmadığı izlenimini uyandırmaktadır. Nitekim Atatürk, Fethi Bey’le konuşmasında şunları söylemiştir: “Cumhuriyet Halk Fırkası reisleriyle çok mücadele edeceklerini tahmin ediyorum. Fakat ben, Cumhuriyet esaslarının kuvvetlenmesini temin edecek olan bu mücadeleyi memnuniyetle müşahade 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 ediyordu? Bu günden itiraf ederim ki, bu benim için yüksek bir zevk olacaktır.”⁶⁰ Bu ifadeler, düşünülen sistemin, bir hegemonyacı parti ve kontrollü muhalefet sistemi olduğunu açıkça göstermektedir. Her halükârda bu deney, yeni partinin önemli ölçüde halk desteği kazanmakta olduğu anlaşılınca, üç ay içinde sona erdi. Durum, CHP yönetiminde alarm yarattı; Atatürk de manevî desteğini çekince, parti kendisini feshetmek zorunda kaldı. Birçok gözlemci, Serbest Fırkanın feshinden sonra, CHP’nin toplum üzerindeki otoriter denetimini daha da güçlendirmiş olduğunda hemfikirdir.⁶¹

1930’lar ekonomik ve siyasî liberalizm ilkelerinin CHP tarafından açık ve net bir şekilde reddedildiği yıllardı. Peker’in 1935’te CHP programını açıkladığı konuşma, bu ruh hâletinin belki de en iyi örneğidir. Peker’in görüşüne göre liberal düzende hak ve hürriyetlerin istismarı, insanları yıkıp çürüten bir anarşi dönemine neden olmuştur. Herkes kendi sınırsız özgürlüğünü kullanırken, devlet otoritesini koruma ihtiyacı göz ardı edilmiştir. Sonuç olarak kitleler bitmek bilmeyen bir kavga içinde yaşamışlardır: “Liberal devlet sinesinde her türlü zarar ve karışıklık ve kavga unsurları yaşamağa müsaid bir zemin buldu.” Peker, liberal devletin “kendi içinden tefessüh neticesinde dünyanın her yerinde çök”tüğünü, “artık can çekişmekte olduğunu” eklemektedir.⁶²

Türkiye’deki tek-partinin kendisini demokratik çoğulcu bir partiye dönüştürmek gibi nihai bir amacının veya potansiyelinin olup olmadığı tartışma konusudur. Şu an buna olumlu cevap verenlerin başlıca kanıtı, 1940’ların sonunda yarışmacı siyasete barışçı ve düzenli bir şekilde CHP’nin kendi liderliğinin inisiyatifıyla geçilmesidir.⁶³ Başka bilim adamları ise, parti belgelerinin

⁶⁰ *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, 2, s. 256; Çetin Yetkin, *Serbest Cumhuriyet Fırkası Olayı*, Karacan Yayınları, İstanbul, 1982. Ayrıca bkz. Metin Heper, *The State Tradition in Turkey*, Eothen Press, Walkington, 1985, s. 51-52 ve çeşitli sayfalarında.

⁶¹ Weiker, *Political Tutelage and Democracy in Turkey*, çeşitli sayfalarında; Ahmad, “Search for Ideology in Kemalist Turkey”, s. 184-186.

⁶² Parla, *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları*, 3, s. 128-129.

⁶³ Örnek için bkz. Ergun Özbudun, *Contemporary Turkish Politics: Challenges to Democratic Consolidation*, Rienner, Boulder, Colorado, 2000, s. 21-24; Ahmad, “Search for Ideology in Kemalist Turkey”, s. 175-176, 180, 187.

deki ve liderlerin konuşmalarındaki bazı ifadelere işaret ederek, tek-parti sisteminin kalıcı olma niyetinde olduğunu savunmaktadırlar. Mesela 1931, 1935 ve 1943'teki parti programlarının girişinde partinin fikirleri ile ilgili olarak “yalnız birkaç sene için değil, istikbale de şamil olan” ifadeleri kullanılmıştır.⁶⁴ Benzer bir şekilde 1943 tarihli önemli bir parti belgesinde “eminiz ki yirminci asırda da Türkün devlet ve rejim telâkkisi, gene dünya milletlerinin bir çoğu üzerinde söylenerek veya söylenmiyerek örnek gibi görülecektir” sözlerine yer verilmiştir.⁶⁵ Parla'nın görüşüne göre bu tür ifadeler geçici değil, diğer devletler tarafından taklit edilecek kalıcı bir rejim fikrini anlatmaktadır.⁶⁶ Bu sorunun daha kapsamlı bir analizi bu bölümün konusu dışındadır. 1930'larda ve 1940'ların başındaki CHP ideolojisinin, gerçek bir sosyal ve siyasal çoğulculuğun gelişimi için uygun bir zemin oluşturmadığını söylemekle yetinelim. Bizim amacımız açısından en ilginç soru, bu ideolojinin izlerinin günümüz Türk siyaseti ve siyasi kültüründe de hâlâ bulunup bulunmadığıdır.

CHP'nin tek-parti ideolojisi Samuel Huntington'ın sınıflandırmasındaki “devrimci” tek-parti tipinden daha çok “dışlayıcı” modele uyuyordu. Huntington'ın görüşüne göre dışlayıcı ve devrimci (totaliter) tek-parti tiplerinin her ikisi de köklerini keskin bir toplumsal ikileşmeden alır; ancak aralarında, başlangıçtaki ikileşmeye ve yenik sosyal güce karşı tutumları açısından farklar vardır. Dışlayıcı sistemler, “toplumdaki ikileşmeyi kabullenir ve partiyi, bir yandan yenik sosyal gücün siyasal faaliyetlerini bastırmak veya sınırlandırmak, öte yandan kendi seçmen kitlesini mobilize etmek için bir araç olarak kullanır.” Devrimci tek-parti sistemleri ise, “ya yenik sosyal gücü tasfiye ederek toplumu küçültmek, ya da onu asimile ederek kendi seçmen kitlesini toplumla özdeş kılmak suretiyle, toplumdaki ikileşmeyi ortadan kaldırmaya çalışırlar.” Nitekim Huntington'a göre CHP yönetimi döneminde “siyasal katılma esas itibarıyla Batılılaşmış kentsel sınıflarla sınırlandırılmış ve geleneksel köylü kitlesi iktidardan dışlanmıştı.”⁶⁷ Aynı yönde olarak Frederic Frey de Kemalist devrimin, eğitimli seçkinlerle eğitimsiz kitleler arasındaki

64 Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, 3, s. 19-20.

65 A.g.e., s. 158.

66 A.g.e., s. 162.

67 Samuel Huntington, “Social and Institutional Dynamics of One-Party Systems”, *Authoritarian Politics in Modern Society: The Dynamics of Established One-Party Systems* içinde, der. Samuel Huntington ve Clement H. Moore, Basic Books, New York, 1970, s. 15-16. CHP'nin benzer nitelikli tek parti rejiminin bir analizi için, bkz. Ergun Özbudun, “Established Revolution Versus Unfinished Revolution: Contrasting Patterns of Democratization in Mexico and Turkey”, a.g.e. içinde, s. 380-405.

ikileşmeden rahatsızlık duymak veya onunla derhal mücadeleye girişmek yerine, bu ikileşmeyi kullandığını ileri sürmüştür. Ona göre Türk devriminin özü, Batılılaşmış aydınların kazandıkları kırılğan köprübaşını, bütün mümkün tehditlere karşı güvenli kılabilme amacıyla, onu genişletmek ve güçlendirmek konusuna yoğunlaşmış olmasıdır. “Bu, ‘aşağıdan yukarıya’ bir devrim, köylü kitleleri ile başlayarak toplumu yeniden şekillendirme yolunda bir girişim değildi. Böyle bir girişim, ne hareketin tarihine, ne liderlerinin tutumuna uygun düşerdi. Üstelik, böyle bir yaklaşımın gerektireceği görev çok büyük olurdu. Gelişmekte olan milletlerin çoğunda olduğu gibi, daha ufak bir tutamak, daha kolay kavranabilir bir kaldıraç gerekiyordu.”⁶⁸

Türkiye’deki tek-parti rejiminin dışlayıcı mahiyeti, onun belirgin seçkin ve vesayetçi özelliklerini de açıklamaktadır. Parti, ne “âdi sokak siyaseti” yapan sıradan bir parti, ne de bir kitle mobilizasyon partisi olarak değil⁶⁹ insanları eğiten, aydınlatan ve onlara yol gösteren bir araç olarak düşünülmüştür. Nitekim Atatürk’e göre, aydınlara ve bilim adamlarına “terettüp eden vazife halkın içine girerek onları irşat ve ilâ etmek ve onlara terakki ve temeddünde pişva olmaktır... Halk Fırkası halkımıza terbiye-i siyasiye vermek için bir mektep olacaktır ... Halk Fırkası ... bütün milleti tenvir ve bütün millete delâlet vazifesiyle mükelleftir.”⁷⁰

CHP’nin milliyetçilik ve laiklik anlayışı da (parti ideolojisinin en önemli bileşenlerinden ikisi) gerçek bir örgütsel çoğulculuğun gelişmesini zorlaştırmaktadır. 1931 yılının parti programında millet, “dil, kültür ve mefkûre birliği ile birbirine bağlı vatandaşların teşkil ettiği bir siyasî ve içtimaî heyet” olarak tanımlanmıştır. Milliyetçiliğe ilişkin olarak da “terakki ve inkişaf yolunda ve beynelmilel temas ve münasebetlerde bütün muasır milletlere muvazi ve onlarla bir ahenkte yürümekle beraber Türk İçtimaî heyetinin hususî seciyelerini ve başlı başına müstakil hüviyetini mahfuz tutma”⁷¹ amacını vurgulamaktadır. Dinî, ırkçı veya etnik tonlardan uzak olan millet tanımı esas itibarıyla “sübjektif” millet anlayışına uygun düşmekte; milliyetçilik tanımını da Kemalist milliyetçiliğin şovenist ve yayılmacı olmayan karakterini göstermektedir. Ancak dil ve kültür birliği üzerindeki vurgu, kültürel ve dilsel çeşitliliğin tanınmasına pek imkân vermemektedir. Nitekim Recep Peker 1931’deki bir konuşmasında “kendilerine Kürtlük, Çerkezlik ve hattâ Lazlık

68 Frederick W. Frey, *The Turkish Political Elite*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1965, s. 40.

69 Özbudun, “The Nature of the Kemalist Political Regime”, s. 93-94.

70 Atatürk’ün *Söylev ve Demeçleri*, 2, s. 98, 224.

71 Parla, *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları*, 3, s. 28, 35.

ve Pomaklık gibi fikirler telkin edilmiş olan vatandaşlarımızı kendimizden sayarız. Mazinin karanlık istibdat devirlerinden kalma bir miras olan ve uzun tarihî tekallübün mahsulü bulunan bu yanlış telâkkileri hulûsla ve samimiyetle düzeltmek vazifedir” ifadelerini kullanmıştı.⁷² Açıkçası bu farklılıklar, meşru gerçeklikler olarak değil dışarıdan yayılan “yanlış fikirler” olarak görülmektedir. Parla'nın sözleriyle;

Millî kültür zaten öyle tanımlanıyor ki, etnik kökenli çok-kültürlülüğe yer bırakmıyor. Egemen bir millî kültürün yanında/içinde yaşayabilecek başka kültürel özelliklere alan kalmıyor. Monolitik millet-halk ve kültür birliği yaklaşımı, etnik çoğulluğun inkârına varıyor. Kültürel Türk milliyetçiliği, dışlayıcı-tekçi bir etnik Türk milliyetçiliğine dönüşüyor. Başka bir deyişle bütünlük içinde çokluk değil, mutlak bir birlik ve teklik, egemen etnik kültürün kayıtsız şartsız üstünlüğü anlayışı ağır basıyor.⁷³

Milletin birliğine dair bu güçlü vurgunun doğal bir uzantısı, aşağıda da dile getirileceği gibi, katı bir üniter ve aşırı merkezîyetçi devlet kavramıdır. Gerçekten de, CHP tarihi içerisinde millet ve milliyetçilik kavramlarının uğradığı değişiklikleri izlemek ilginçtir. Atatürk'ün milliyetçilik anlayışının ırkçılık, şovenizm ve yayılmacılıktan uzak olduğuna daha önce işaret edilmişti. Kurtuluş Savaşı yılları boyunca “Türklük” ve “Türk milleti” ifadeleri neredeyse hiç telaffuz edilmemiştir. Aksine Misak-ı Milli'nin yanı sıra Erzurum ve Sivas Kongrelerinde, “millî camia” Osmanlılık ve İslâm gibi, daha geleneksel kriterlerle tanımlanmıştır; örneğin “Osmanlı toprakları” (*Memalik-i Osmaniye*), “bütün Müslüman unsurlar” (*bilcümle anasır-ı İslâmiye*), “Müslüman çoğunluk” (*ekseriyet-i İslâmiye*), “Osmanlı Müslüman çoğunluğu” (*Osmanlı İslâm ekseriyeti*). Daha da ilginç bu camia, monolitik bir topluluk olarak değil, “öz kardeşlik”, “karşılıklı saygı ve fedakârlık”, “mutluluk ve felaketlere tamamen ortak olma” ve “aynı kaderi paylaşma” hisleriyle birbirine bağlı farklı Müslüman unsurlardan oluşan bir topluluk olarak düşünülmüştür. Ayrıca bu unsurların “etnik ve sosyal haklarına” (*Hukuk-u irkîye ve içtimaiye*) ve onların “çevre koşullarına” (*şerait-i muhitiyelerine*) “tam saygı” gösterileceği üç önemli belgede de belirtilmiştir. Bu ifadeler, anlamları tam olarak açıklanmamış olsa bile, bir kültürel çoğulculuk ve ileri ölçüde bir idarî yerinden yönetim vaadi olarak yorumlanabilir. 1921 Anayasası'nda, bu tarihten önce veya sonra Türki-

72 A.g.e., s. 110.

73 A.g.e., s. 119-120.

ye’de hiç görülmemiş ölçüde geniş bir adem-i merkeziyet sisteminin benimsenmiş olması rastlantı değildir.⁷⁴

Bu ileri ölçüdeki çoğulcu devlet ve toplum kavramlarının niçin, kültür birliği üzerinde güçlü vurgu lehine terk edilmiş oldukları yönündeki ilginç soru, başka bir çalışmanın konusu olabilir. Akla yakın bir açıklama, kültürel çoğulculuk ve idari adem-i merkeziyet vaadlerinin Kurtuluş Savaşı döneminin zorunluluklarından – yani Türk olmayan Müslüman etnik grupların sadakatini koruma ihtiyacından kaynaklanmış olduğudur. Atatürk’ün 1 Mayıs 1920’deki Meclis konuşması bu hassasiyetin güzel bir örneğidir: “Meclis-i âlinizi teşkil eden zevat yalnız Türk değildir, yalnız Çerkez değildir, yalnız Kürt değildir, yalnız Lâz değildir. Fakat hepsinden mürekkep anasır-ı İslâmiyedir, samimî bir mecmuadır. Binaenaleyh bu heyet-i âliyenin temsil ettiği, hukukunu, hayatını, şeref ve şanını kurtarmak için azmettiğimiz emeller, yalnız bir unsur-u İslâma münhasır değildir. Anasır-ı İslâmiyeden mürekkep bir kütleye aittir ... Bu mecmuayı teşkil eden her bir unsur-u İslâm, bizim kardeşimiz ve menafii tamamıyla müşterek olan vatandaşımızdır.”⁷⁵

Tek-parti rejiminin yerleşmesinin ardından bu çoğulcu yaklaşımın gidecek terk edildiği ve bunun yerini, kültür temelli niteliklerini esas itibariyle korumakla birlikte, zaman zaman etnik hatta ırkçı özellikler geliştiren Türk milliyetçiliğinin aldığı genel olarak kabul edilmektedir. Buna karşılık dış ilişkilerde şovenist ve yayılmacı olmayan, barışçı politikalar özenle sürdürülüyordu; iç politikadaki ayrımcı uygulamalar da, o günlerde Avrupa’nın büyük bölümünde yaygın olan ırkçı ideolojilerin boyutlarına hiçbir zaman ulaşmamıştır.⁷⁶

Son olarak, Cumhuriyet’in kurucu felsefesi ile gerçek bir siyasal ve sosyal çoğulcu sistemin gelişimi arasındaki bir başka çatışma alanı, laiklik ilkesi

74 Ergun Özbudun, “Milli Mücadele ve Cumhuriyet’in Resmi Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu”, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* içinde, der. Nuri Bilgin, Bağlam, İstanbul, 1997, s. 63-65. Bu kitap, Türk kimliği konusuna da önemli katkılarda bulunmaktadır. Aynı konuyla ilgili makalelerin benzer bir koleksiyonu için, bkz. Artun Ünsal, der., *75 Yılda Tebaa’dan Yurttaş’a Doğru*, Tarih Vakfı, İstanbul, 1998.

75 *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, 1, s. 73-74. Aslında, Atatürk’ün 1931 yılında yayınlanmış olan *Medenî Bilgiler* kitabındaki millet tanımı da, onun daha önceki konuşmalarındaki görüşlerden pek farklı değildir: A. Afet İnan, *Medenî Bilgiler ve M. Kemal Atatürk’ün El Yazıları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1969, s. 18-25, 351-383.

76 Türkleştirme politikaları ile gayrimüslim ve Kürt azınlıklara karşı ayrımcı uygulamalarla ilgili örnekler için, bkz. Parla, *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, 3, s. 203-211; Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği: Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme*, Dost Kitabevi, Ankara, 1988, s. 157-159, 231, 237; Aktar, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, çeşitli sayfalarında ve Tanıl Bora, “Cumhuriyetin İlk Döneminde Milli Kimlik”, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* içinde, der. Bilgin, s. 53-62.

veya din ve devlet arasındaki ilişkiler alanıdır. Genellikle kabul edildiği gibi Kemalist laiklik anlayışı, çoğu Batı demokrasisindeki benzerlerinden önemli ölçüde farklılık göstermiştir. Kemalist laiklik, kendisini din ve devlet işlerinin ayrılığı ile sınırlamamış; Comte'çu pozitivistliği anımsatan bir şekilde, akılcı ve bilimsel düşüncenin rehberliğinde bir yaşam biçimi olarak tasavvur etmiştir. Bu nedenle 1931 ve 1935'teki parti programlarına göre "Fırka, Devlet idaresinde bütün kanunların, nizamların ve usullerin ilim ve fenlerin muasır medeniyete temin ettiği esas ve şekillere ve dünya ihtiyaçlarına göre yapılmasını ve tatbik edilmesini prensip kabul etmiştir. Din telâkkisi vicdanî olduğundan, Fırka, din fikirlerini Devlet ve dünya işlerinden ve siyasetten ayrı tutmayı milletimizin muasır terakkisinde başlıca muvaffakiyet âmili görür."⁷⁷ Kemalist laiklik, laikliği pasif ve dışlayıcı olarak sınıflandırmış olan Ahmet Kuru'nun "dışlayıcı laiklik" tipine uymaktadır. Pasif laiklik, devletin, herhangi bir dinin resmen kabulünden kaçınarak pasif bir rol oynamasını gerektirir; ancak "dinin kamusal görünürlüğüne de izin verir. Buna karşılık dışlayıcı laiklik, devletin dini kamusal alanın dışında bırakması ve dini özel alana hapseden bir sosyal mühendislik projesinin aracı olarak 'dışlayıcı' bir rol oynaması anlamına gelmektedir. Bu nedenle, 'dışlayıcı' laiklik dini kamusal alandan yok etmeyi amaçlayan 'kapsamlı bir doktrin' iken, pasif laiklik çeşitli dinlere karşı devletin tarafsızlığını korumaya çalışan pragmatik bir siyasal ilkedir."⁷⁸ Kuşkusuz böyle bir anlayış, dinî siyasal partilerin ve menfaat gruplarının ortaya çıkmasına izin vermez.

Kemalist rejimin, o anda mevcut olan şartlar altında bu otoriter, dayanımcı ve korporatist yolu takip etmek zorunda olup olmadığı konusu, bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Ayrıca, böyle retrospektif bir analizin özünde spekülasyon olacağı kesindir. Bizim amaçlarımız bakımından daha önemli olan, bu mirasın izlerinin çağdaş Türk siyasetinde halen varlığını sürdürüp sürdürmediğini ve eğer öyleyse, daha çoğulcu bir sistem yönündeki taleplerle nasıl bir etkileşim içinde olduğunu incelemektir. Son bölümdeki çabamız da buna yönelik olacaktır.

⁷⁷ Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, 3, s. 36, 39.

⁷⁸ Ahmet T. Kuru, "Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies Toward Religion", *World Politics* 59, s. 568-594. Ayrıca bkz. Charles Taylor, "Modes of Secularism" *Secularism and Its Critics* içinde, der. Rajeev Bhargava, Oxford University Press, Delhi, 1998, s. 31-53 ve Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması*, s. 218-225.

ÖRGÜTSEL ÇOĞULCULUĞUN YAPISI VE GELİŞİMİ

Tahmin edilebileceği gibi, örgütlü çoğulculuğun Türkiye'deki durumu, Türk siyasetindeki önemli değişim evreleri ile bağlantılıdır. Osmanlı İmparatorluğu; gayrimüslim millet örgütleri, Müslüman tarikatlar, mezhepler, aşiretler, klanlar, esnaf loncaları, vakıflar ve benzerlerinden oluşan nispeten yüksek derecede bir geleneksel veya *de facto* çoğulculuğa yer vermişse de, yönetenlerle yönetilenler arasındaki katı ayırım ve ilkel biçimde dahi temsili bir sistemin olmayışı, bu geleneksel çoğulculuğun modern bir devletin örgütlü çoğulcu alt-yapısına dönüşmesine izin vermemiştir.⁷⁹ Osmanlı-Türk siyasal kültürü, devleti her zaman toplumdaki bağımsız ve ondan üstün vesayetçi ve paternalist bir varlık olarak yüceltmıştır. Dolayısıyla kendilerini devletin muhafızları ve sürekli kamu yararının koruyucuları olarak gören her zaman hâkim konumdaki devlet elitleri, tüm çoğulcu menfaatleri ve onları temsil eden siyasal partiler ve menfaat gruplarını şüphe ile karşılamışlardır.⁸⁰ Hatta “menfaat grubu” deyimini Türkçede hâlâ “kamu yararı” ile çatışan, dar ve bencil özel menfaatlerin bir ifadesi olarak olumsuz bir anlam taşımaktadır. Robert Bianchi'nin gözlemlediği gibi, bu tür tutumlar çok partili dönemde de devam etmiştir. Bianchi'ye göre, “çok-partili dönem boyunca siyasî elitlerin büyük bölümü, kısmî menfaatler bastırılmadıkça, sıkı şekilde düzenlenmedikçe, ya da akıllı biçimde uyumlulaştırılmadıkça, sınıf, din ve bölge çizgilerindeki bölünmelerin milletin birliğini ve devletin otoritesini tehdit edeceği yönünde sürekli bir korkuyu paylaşmaya devam etmişlerdir.”⁸¹

Sonuç olarak modern anlamdaki ilk menfaat grupları, ancak 19. yüzyıl sonlarında ortaya çıkmıştır. Meselâ, ilk Ticaret Odası, 1880'deki bir düzenlemeye dayanarak 1882'de İstanbul'da kurulmuştur. Benzer bir şekilde ilk baro 1876 tarihli bir düzenlemeye dayanarak 1878'de İstanbul'da kurulmuştur.⁸² 1908'de Anayasa'nın yeniden yürürlüğe konulmasıyla başlayan II. Meşrutiyet Dönemi, umut vaat eden bir başlangıçtı. 1909'daki geniş kapsam-

⁷⁹ Ergun Özbudun, “Continuing Ottoman Legacy and the State Tradition in the Middle East”, *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East* içinde, der. L. Carl Brown, Columbia University Press, New York, 1996, s. 135-139.

⁸⁰ Ergun Özbudun, “State Elites and Democratic Political Culture in Turkey”, *Political Culture and Democracy in Developing Countries* içinde, der. Larry Diamond, Rienner, Boulder, Colorado, 1993, s. 247-268.

⁸¹ Robert Bianchi, *Interest Groups and Political Development in Turkey*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1984, s. 105. Bianchi menfaat grupları ile ilgili Osmanlı-Türk siyasal kültürünün derin bir analizini sunmaktadır (s. 73-107).

⁸² Harun Çetintemel, “Kamu Kurumu Niteliğindeki Meslek Kuruluşları”, yayımlanmamış çalışma, Daniştay Kütüphanesi, Ankara, 1976, s. 3, 12.

lı Anayasa değişikliği ile, devletin toprak bütünlüğünü ve anayasal rejimini ihlal etmemek, Anayasa'nın hükümlerine aykırı davranmamak ve Osmanlı'nın unsurlarını siyaseten bölmek gibi hedefler gütmedikleri sürece örgütlenme hakkı tanındı. Sonraki dönem (1908-1924) Bianchi tarafından "başlangıç aşamasındaki çoğulculuk" olarak tanımlanır; bu, "siyasal toplumun tanımı ve rejimin mahiyeti gibi temel sorunlar üzerinde zıt çözümler öneren çok çeşitli siyasal partiler ve gruplar arasında, yoğun bir örgütsel ve ideolojik rekabet olarak nitelendirilebilir."⁸³

Tek-parti rejiminin konsolidasyonunu izleyen dönem (1925-1946) boyunca menfaat gruplarına yönelik politikalar aşırı ölçüde otoriter ve kısıtlayıcı idi. Bu tür politikalar, 1930'da Serbest Fırka'nın kendisini feshetmek zorunda kalmasının ardından, daha da şiddetlendi. Kısa ömrü boyunca bu partinin kazandığı popülerlik, CHP liderliğini alarına geçirmiş, sürekli ve otoriter bir mobilizasyon politikası izleme ihtiyacı konusunda ikna etmiş olmalıdır. Atatürk'ün 1931'deki bir demeci yeni politikanın başlangıcını ilan etmekteydi: "Milletlerin tarihinde bazı devirler vardır ki; muayyen maksatlara erebilmek için maddî ve manevî ne kadar kuvvet varsa hepsini bir araya toplamak ve aynı istikâmete sevk etmek lâzım gelir ... Memleketin ve inkılâbın içeriden ve dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı masuniyeti için bütün milliyetçi ve cumhuriyetçi kuvvetlerin bir yerde toplanması lâzımdır ... Aynı cinsten olan kuvvetler müşterek gaye yolunda birleşmelidir."⁸⁴ Yeni politika, Türk Ocakları, Kadınlar Birliği ve Mason locaları gibi rejime sempati duyan başlıca gönüllü derneklerin bile, "gönüllü" olarak kendi kendilerini feshetmelerine yol açtı.⁸⁵ Bunu takiben, derneklerle ilgili 1938'de kabul edilen çok sert Cemiyetler Kanunu, sendikalar da dahil olmak üzere sınıf-temelli bütün dernekleri yasakladı. Bu dönemin, CHP tarihinde otoriter, dayanışmacı ve korporatist fikirlerin en coşkulu ve sistematik şekilde ifade edildiği döneme tekabül ettiği hatırlanacaktır. Böylece 1938 ve 1946 yılları arasında toplam dernek sayısı oldukça yavaş bir biçimde 205'ten 820'ye yükseldi; bunlar da, "ağırlıklı olarak İstanbul, Ankara ve İzmir gibi büyükşehir merkezlerinde yoğunlaşan yerel spor kulüplerinden oluşmaktaydı."⁸⁶

Çok-partili sisteme geçiş, 1946'da Cemiyetler Kanunu'nundaki yasakların/gevşetilmesinin yardımıyla, 1950'de 2.000'in üzerinde ve 1960'ta 17.000'den fazla olmak üzere dernek sayısında hızlı bir artışa tanık oldu: "Bu

⁸³ Bianchi, *Interest Groups and Political Development*, s. 139-140.

⁸⁴ Çetin Yetkin, *Türkiye'de Tek-Parti Yönetimi, 1930-1945*, Altın Kitaplar, İstanbul, 1963, s. 30.

⁸⁵ A.g.e., s. 52-66, 78-86.

⁸⁶ Bianchi, *Interest Groups and Political Development*, s. 155.

dönem, çok çeşitli dernekler açısından geniş bir coğrafi yayılım ve hızlı bir büyüme dönemi oldu. Bu, hemen her bölgede sosyal ve ekonomik yaşamın çeşitli alanlarında geniş ölçüde ama hâlâ eşitsiz şekilde yayılan ülke çapında bir örgütlenme fenomeninin ortaya çıkması anlamına geliyordu.”⁸⁷

“Herkes önceden izin almaksızın, dernek kurma hakkına sahiptir. Bu hak, ancak kamu düzenini veya genel ahlâkı korumak için kanun tarafından sınırlandırılabilir” diyerek örgütlenme hakkını tanıyan, liberal 1961 Anayasası dernek hayatının gelişimine daha büyük bir katkı sağladı. Anayasa serbest sendikalaşma, grev ve toplu sözleşme haklarını da tanıdı. 1960 ve 1971 yılları arasında, dernek sayısı gene iki buçuk kat arttı: “1970’e gelindiğinde, derneklerin toplam sayısı yaklaşık 42.000’e ulaşmıştı. Bunların büyük çoğunluğunun hâlâ küçük ve siyaseten önemsiz yerel toplum örgütleri olmalarına rağmen, büyük mesleki derneklerin birçoğu da, Türkiye’nin genişleyen menfaat grubu siyasetinin aktif ve etkili katılımcıları olmuştur.”⁸⁸

1980 askerî müdahalesi ve onun ürünü olan 1982 Anayasası ile birlikte örgütlenme hayatı, ciddi bir gerilemeye uğradı. Askerî rejim liderleri, rejimin temel hastalıklarından birinin derneklerin ve diğer sivil toplum kuruluşlarının aşırı siyasallaşması olduğunu düşünüyorlardı. Bu nedenle öncelikli hedeflerinden biri, dernek faaliyetlerini siyasetten uzaklaştırmak ve siyasî partiler ile her türlü sivil toplum kuruluşu arasındaki bağı kopartmak oldu. Belki de bu felsefenin en açık ifadesi, darbenin lideri Orgeneral Kenan Evren’in şu sözlerinde bulunabilir:

Yeni Anayasanın vatandaşlarca meydana getirilecek bütün teşekküller için kabul ettiği bir ilke vardır. İster parti, ister dernek, ister okul, ister meslek teşekkülü olsun, her teşekkül kendi maksat ve gayesine uygun ve bahusus görev alanı içinde kalacaktır. Yani parti partililiğini, dernek dernekliliğini, vakıf vakıflılığını, sendika sendikacılığını bilecektir ... Siyaset yapmak, siyasî partilerin ehliyeti dahilinde ve onlara aittir. Siyasî parti mahiyet ve hüviyetinde olmaksızın ve siyasî partilerin tabi bulunduğu düzenlemeler içinde ve bir siyasî parti statüsünde olmaksızın hiçbir kurum siyaset yapamaz. Nitekim siyasî partiler de sendikacılık, dernekçilik yapamayacaktır; meslek teşekkülü veya vakıflara ayrılan işlere girişmeyeceklerdir. Herkes kendi çerçevesi içinde işleyecektir.”⁸⁹

⁸⁷ A.g.e.

⁸⁸ A.g.e., s. 155-156. 1950’lerin ortalarından 1968’e doğru, en geniş ve tek gönüllü dernek kategorisi, cami inşası dernekleriydi, Ahmet Yücekök’ün rakamlarına göre. *Türkiye’de Dernek Gelişmeleri* içinde, 1946-1968, AÜSBF Yayınları, Ankara, 1972.

⁸⁹ *Türkiye Cumhuriyeti Devlet Başkanı Orgeneral Kenan Evren’in Yeni Anayasayı Devlet Adına Resmen Tanıtma Programı Gereğince Yaptıkları Konuşmalar* (24 Ekim - 5 Kasım 1982), TBMM

Böylece 1982 Anayasası siyasî amaçlar güden, siyasî faaliyetlerle uğraşan, siyasî partilere destek veren veya siyasî partilerden destek alan ve bu partilerle veya birbirleri ile birlikte hareket eden tüm menfaat gruplarını yasakladı (33., 52., 69., 135. ve 171. maddeler). Dernek kurma hürriyeti ciddi şekilde sınırlandırıldı (madde 33). Sivil toplum kuruluşlarının siyasal faaliyetleri üzerindeki yasaklar, 1995'teki anayasa değişikliği ile yürürlükten kaldırıldı; dernekleşme hürriyeti ve sendika kurma hakkı ile ilgili maddeler de (sıra-sıyla 33. ve 51. maddeler) 2001'deki anayasa değişikliği ile oldukça liberalleştirildi.

Daha yakın zamanlarda derneklerin hukuki rejimi 17 Temmuz 2004 tarihli, 5231 sayılı Kanun ile daha da liberalleştirildi. Türkiye'nin önde gelen sivil toplum kuruluşlarından biri (Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı [TÜSEV]) bu kanunu, "20 yıldır derneklerle ilgili en ilerici kanun" olarak nitelendirmiştir. Böylece artık derneklerin yabancı kuruluşlardan mali destek, işbirliği veya ortak faaliyetler için önceden izin almaları gerekmemektedir. Dernekler artık genel kurul toplantılarının yapıldığı yer, gün ve saat ile ilgili olarak yerel yönetim yetkililerini bilgilendirmek ve bu tür toplantılara bir devlet yetkilisi davet etmek zorunda değildir. Denetim görevlileri 24 saat önceden haber vermeli ve ani denetimleri için haklı sebep göstermelidir. Derneklerin uluslararası federasyonlar ve konfederasyonlar için temsilcilik açmalarına izin verilmiştir. Bir mahkeme kararı olmaksızın güvenlik güçlerinin dernek tesislerine girmesine artık izin verilmemektedir. Öğrenci derneklerine yönelik özel kısıtlamalar tümüyle kaldırılmıştır. Çocuklar 15 yaşından itibaren dernek kurabilirler. Yönetimin ve üyelerin hesap verebilirliğini sağlamak için iç denetim standartları yükseltilmiştir. Ortak hedeflerine ulaşmak üzere geçici platformlar ve girişimler oluşturmak da mümkün olacaktır. Devlet, projelerin % 50 kadarının gerçekleşmesi için finansman sağlayacaktır. Derneklerin gerekli taşınmaz malları satmalarına ve satın almalarına izin verilmiştir.⁹⁰

İlginçtir ki, 1982 Anayasası'nın askerî yapımcılarının niyetlerine ve Anayasa'nın aşırı kısıtlayıcı maddelerine rağmen, sivil toplum örgütlerinin siyaset üzerindeki etkisi ve sosyal prestiji en belirgin biçimde 1983 sonrası dönemde artmıştır. Bunun çeşitli sebeplerine değinilebilir. İlk olarak, Turgut Özal liderliğindeki Anavatan Partisi (ANAP) hükümetlerinin liberalleştirici ekonomik reformları içe dönük ithal ikamesine dayanan Türk ekonomisini

Basımevi, Ankara, 1982, s. 37-38, 41, 48, 56-58, 70-77, 128.

90 Ergun Özbudun ve Serap Yazıcı, *Democratization Reforms in Turkey, 1993-2004*, TESEV, İstanbul, 2004, s. 20-21.

dünya ekonomisi ile çok daha güçlü şekilde entegre etmiştir. Dünya ölçeğindeki globalleşme süreçleri de bu entegrasyona büyük ölçüde yardımcı olmuştur. İkincisi, popüler siyasal kültür düzeyinde devlet (1982 Anayasası'nın girişinde "kutsal" olarak tanımlanmıştı) artık toplumun üzerinde kutsal veya yüce bir varlık olarak değil, halkın hizmetindeki bir kuruluş olarak düşünülmektedir. Siyasî partilerin söylemleri daha az ideolojik ve daha çok hizmet odaklı olmuştur. Üçüncüsü, genel olarak kültürel globalleşme ve daha özel olarak 1993'te devlet tekelinin kaldırılmasının ardından özel televizyon ve radyo kuruluşlarının yaygınlaşması, insanların, yabancı demokratik ülkelerin deneyimlerinden daha fazla haberdar olmalarını sağladı. Demokratik kurumlara ve yöntemlere bağlılık daha önceki dönemlere kıyasla hayli güçlenmiş görünmektedir. Bütün bu faktörlerin bir sonucu olarak halkın gözünde sivil toplum kuruluşlarının prestiji ve güvenilirliği artmıştır.

Yapısal olarak, Türkiye'deki dernekler, iki önemli örgüt tipi arasında bölünmüş durumdadır: Dernekler ve kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları ile, ikisi ortasında kendisine özgü bir tip oluşturan sendikalar. Daha önce tanımlandığı gibi iki temel türün her biri, sırasıyla, menfaatlerin temsiliinin belirli bir biçimine –çoğulculuk ve korporatizme– tekabül etmektedir.

Türk hukukunda, gönüllü (özel) dernekler çoğulcu modeli andırırken, kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları korporatist modele benzetilmektedir. 1960'tan bu yana ayrı bir düzenlemeye tabi olan sendikalar, kendilerine has özelliklerini korumakla birlikte, çoğulcu modele daha yakındırlar. Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları melez bir yapıya sahiptirler. Bir yandan, kendi mesleki menfaatlerini korumak için belirli mesleklere mensup üyeleri bir araya getirirler; normal olarak, üyeleri devlet için çalışmazlar; temel fonksiyonları resmi nitelikte değildir, ve yönetim organları, herhangi bir resmi makamın müdahalesi olmaksızın kendi üyeleri tarafından seçilir. Öte yandan, kanunla oluşturulurlar; ilgili meslek örgütüne üye olmadan kimse'nin kendi mesleğini icra edememesi bakımından üyelik zorunludur; kamu hukukundan kaynaklanan düzenleyici ve disiplin sağlayıcı yetkileri kullanırlar; idarî vesayete ve merkezî idarî otoritelerin gözetimine tabidirler; eylem ve işlemleri diğer idarî kurumlar gibi genel mahkemelerce değil idarî mahkemelerce gerçekleştirilen yargı denetimine tabidir. Tüm bu nedenlerden dolayı, "kamusal" karakterleri baskındır ve anayasal olarak kamu tüzel kişisi sayılırlar. Ancak bu, onların devletin uzantılarından ibaret oldukları anlamına gelmez. Aksine, bugün birçoğunda görüldüğü gibi genellikle önemli bir muhalefet rolü oynarlar. Ticaret ve sanayi odaları, ziraat odaları, esnaf ve zanaatkâr-

lar, barolar, tabip birlikleri ve diş hekimleri derneği birlikleri, veterinerler, eczacılar, mühendis ve mimarlar, noterler ve onların ulusal düzeydeki birlikleri kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları arasında yer alırlar.⁹¹

Bianchi, 1980’lere kadar Türkiye’deki menfaat grupları siyaseti ile ilgili olarak şunu gözlemlemiştir: “Türk örgütsel yaşamının mevcut kurumsal yapısı, çoğulcu demokrasinin tedricî gelişiminden çok, korporatizmin daha da genişlemesi için sağlam bir temel sunmaktadır. ... Örgütsel güç, finansal sağlamlık, üyeleri üzerindeki ödüllendirme ve cezalandırma yetkisi ve yetkili karar alıcılara kolayca erişim açısından korporatist ağ, hâlâ dağınık ve parçalanmış durumdaki çoğulcu ağ karşısında açık bir üstünlüğe sahiptir.”⁹² Ancak 1980 sonrası dönemde yaşanan gelişmeler, bu beklentiyi doğrulamamıştır. Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları hâlâ önemli olmakla birlikte, çoğulcu derneklerin politikadaki ağırlığı çok daha hızlı olarak artmıştır. Özellikle, iki önemli işadamları derneği, TÜSİAD ve MÜSİAD, kamu politikasına katkıları hâlâ nisbeten sınırlı olmakla birlikte, sadece ekonomi politikalarıyla ilgili sorunlarla değil, geniş bir yelpazedeki toplumsal ve siyasal sorunlarla ilgili olarak da kamuoyu oluşturarak, giderek daha aktif ve önemli bir rol oynamaktadırlar.⁹³ Bu ekonomik menfaat gruplarına, kamuya, eski dönemlere kıyasla çok daha çeşitli görüşler sunan çok sayıda düşünce kuruluşu, medya, yayınevi ve benzeri kuruluşların da eklenmesi gerekir.

SONUÇ

Buraya kadarki tartışmamız, monolitik bir devlet yapısıyla çoğulcu bir toplumun uzlaşmasının zorluğunu göstermektedir. Dahl’dan Lijphart’a kadar pek çok demokrasi kuramcısının iddia ettiği üzere, çoğulcu bir toplumda demokrasi, ancak oydaşmacı düzenlemeler, kültürel farklılıkların tanınması, yüksek düzeyde bir hoşgörü ve karşılıklı teminatlar aracılığıyla sürdürülebilir. Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş felsefesinin bazı ilkelerinin, gerçek anlamda ço-

91 Ergun Özbudun, “The Post-1980 Legal Framework for Interest Group Associations”, *Strong State and Economic Interest Groups: The Post-1980 Turkish Experience* içinde, der. Metin Heper, de Gruyter, Berlin, 1991, s. 46-49.

92 Bianchi, *Interest Groups and Political Development*, s. 350.

93 Devlet ve menfaat grupları arasındaki karmaşık sevgi-nefret ilişkileri hakkında, bkz. Ersin Kalaycıoğlu, “Commercial Groups: Love – Hate Relationship with the State”, s. 79-87 ve Yeşim Arat, “Politics and Big Business: Janus-Faced Link to the State”, s. 135-147, her ikisi de *Strong State and Economic Interest Groups* içinde, der. Heper ve Ayşe Buğra, “Class, Culture, and State: An Analysis of Interest Representation by Two Turkish Business Associations”, *International Journal of Middle East Studies* 30, 1998, s. 521-539 ve *Islam in Economic Organizations*, TESEV, İstanbul, 1999.

ğulcu ve oydaşmacı bir demokrasinin gelişimi ve pekişmesi için pek elverişli olmadığına yukarıda işaret edilmiştir. Son on yıldaki seçimler, özellikle 22 Temmuz 2007 (Meclis) ve 2 Mart 2009 (yerel) seçimleri, Türkiye’de dört belirgin alt-kültürün varlığını açıkça gözler önüne sermiştir –Trakya ve Ege-Akdeniz sahil şeridinde laiklikçi CHP; İç Anadolu’da aşırı milliyetçi Milliyetçi Hareket Partisi (MHP); ve Güneydoğu’da Kürt milliyetçisi Demokratik Toplum Partisi (DTP)– bu Dahl’in özellikle tehlikeli gördüğü bir durumdur.⁹⁴ Şu anda muhafazakâr AK Parti, ülkenin her coğrafi bölgesinde önemli bir destek alan tek gerçek millî parti gibi görünmektedir.

Bu tarihsel ve sosyolojik arka plana karşın, Türkiye’nin anayasa sorunu, demokratik konsolidasyon açısından büyük bir engel oluşturmaktadır. Çoğulcu bir toplumda anayasaların önemli bir fonksiyonu da o toplumun her kesimi için karşılıklı güvenlik garantileri sağlamaktır; bu olmaksızın demokratik bir rejimin sağlıklı işlemesi beklenemez. Türkiye’nin anayasal sorunu ve son anayasa krizi, bu kitaptaki diğer makalede ele alınacaktır.

⁹⁴ 29 Mart 2009 yerel seçimlerinin bir analizi için bkz. Ergun Özbudun, “Değişiklikler ve Süreklilikler”, *Zaman* (daily), 10 Nisan 2009 ve “Merkez Partisinin İkilemleri”, *Zaman*, 11 Nisan 2009.