

T.C.
BEYKENT ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER BİLİM DALI

**ATATÜRK DÖNEMİNDE VATANDAŞLIĞIN VE
ULUSAL KİMLİĞİN İNŞASINDA EĞİTİMİN ROLÜ
(1923-1938)**
Doktora Tezi

Tezi Hazırlayan
DAVUT TAŞ

İstanbul, 2022

T.C.
BEYKENT ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER BİLİM DALI

**ATATÜRK DÖNEMİNDE VATANDAŞLIĞIN VE
ULUSAL KİMLİĞİN İNŞASINDA EĞİTİMİN ROLÜ
(1923-1938)**
Doktora Tezi

Tezi Hazırlayan

DAVUT TAŞ

17550150003

0000-0001-8928-4000

DANIŞMAN: PROF. DR. LEVENT ÜRER

İstanbul, 2022

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “Atatürk Döneminde Vatandaşlığın ve Ulusal Kimliğin İnşasında Eğitimin Rolü (1923-1938)” başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlak ve geleneklere uygun şekilde tarafımdan yazıldığını, bu tezdeki bütün bilgileri akademik ve etik kurallar içinde elde ettiğimi, yararlandığım eserlerin tamamının kaynaklarda gösterildiğini ve çalışmam içinde kullanıldıkları her yerde bunlara atıf yapıldığını, patent ve telif haklarının ihlal edici bir davranışımın olmadığını belirtir ve bunu onurumla doğrularım. 16.06.2022

Davut TAŞ

TEZ ONAYI

Beykent Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü *Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Doktora* öğrencisi **17550150003** numaralı **Davut TAŞ**'ın hazırladığı **“Atatürk Döneminde Vatandaşlığın ve Ulusal Kimliğin İnşasında Eğitimin Rolü (1923-1938)”** konulu DOKTORA TEZİ ile ilgili TEZ SAVUNMA SINAVI Lisansüstü Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca 16.06.2022 günü saat 14:30’de Zoom programı aracılığıyla on-line olarak yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonucunda adayın tezinin **KABULÜ’ne OYBİRLİĞİ’yle** karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ	İMZA
Prof. Dr. Le*** ÜR*** (Danışman) (Kurum Dışı)		
Doç. Dr. Uğ*** Ya*** AS*** (Üye) (İstanbul Ticaret Üniversitesi)		
Dr. Öğr. Üyesi Le*** DE*** (Üye)		
Dr. Öğr. Üyesi Mu*** KA*** (Üye)		
Prof. Dr. Al*** Po*** GÜ*** (Yedek Üye) (İstanbul Okan Üniversitesi)		

Adı ve Soyadı : Davut TAŞ
Danışmanı : Prof. Dr. Levent ÜRER
Türü ve Tarihi : Doktora, 2022
Alanı : Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler
Anahtar Kelimeler : Ulusçuluk, ulus, vatandaşlık, ulusal eğitim, vatandaşlık eğitimi

ÖZ

ATATÜRK DÖNEMİNDE VATANDAŞLIĞIN VE ULUSAL KİMLİĞİN İNŞASINDA EĞİTİMİN ROLÜ (1923-1938)

Ulus-devletler vatandaşlığın inşasında benzer araçlara sahip olsalar da bunların kullanımı, içeriği ve ortaya çıkan sonuç her ülkenin kendi siyasal ve toplumsal kültürüne bağlı olarak kendi özelinde incelenmelidir. Bu çalışmanın konusu da ulusal eğitim aracılığı ile Atatürk dönemi içinde ulusal kimliğin inşası ve vatandaşlığın oluşturulması sürecidir. Gerek ulus ve ulusçuluk kavramlarının karmaşık-eklektik doğası ve döneminin iç ve dış faktörleri nedeniyle durmadan dönüşüme uğraması gerekse Cumhuriyet rejiminin ideolojisini ancak zaman içinde yavaş yavaş oluşturması nedeniyle vatandaşlık ve ulusal kimlik Cumhuriyet'in kuruluşu ile tamamlanmış bir yapı olmamış, inşacı yaklaşım perspektifinde aktörler (kurumlar, devlet, zümreler veya toplumsal hareketler) tarafından devamlı bir şekilde yeniden oluşturulmuştur ve şekillenmiştir. Buna bağlı olarak bu çalışmada amaçlanan ise Türkiye'de laik ve modern vatandaşlık kimliğinin oluşturulması yönündeki ilk çabaların ardındaki düşünsel tutum ve temaların neler olduğunu, nelerden beslendiğini, inşaya konu olan “vatandaş tipolojisini,” eğitim politikasının bu inşa sürecindeki rolü, etkisi ve yansımaları konularının araştırılmasıdır. Böylece resmi söylemin tasavvur ettiği kimlik profilinin eğitim politikalarına nasıl yansıdığı ve süreç içinde hangi sapmalara uğradığı aydınlatılmaya çalışılacaktır. Öte yandan, kimlik inşasının başlanıp tamamlanan bir yapı değil, bir süreç olması nedeniyle Türkiye'de bu sürecin başlangıcına doğru eğilimin günümüzde etkisi devam eden kimlik tartışmalarını anlamaya ışık tutacağı düşünülmektedir.

Name and Surname : Davut TAŞ
Supervisor : Prof. Dr. Levent ÜRER
Degree and Date : PhD., 2022
Major : Political Science and International Relations
Key Words : Nationalism, nation, citizenship, national education,
citizenship education,

ABSTRACT

THE ROLE OF EDUCATION IN THE CONSTRUCTION OF CITIZENSHIP AND NATIONAL IDENTITY IN THE PERIOD OF ATATÜRK (1923-1938)

Although nation-states have similar tools in the construction of citizenship, their use, content and the result should be examined in its own way depending on the political and social culture of each country. The subject of this study is the process of constructing national identity and creating citizenship in the Atatürk period through national education. Citizenship and national identity were not a complete structure with the establishment of the Republic, because the concepts of nation and nationalism were constantly transformed due to the complex-eclectic nature of the concepts of the nation and the internal and external factors of the period, and the ideology of the Republican regime was formed only gradually over time, and actors (institutions) in the perspective of the constructivist approach It has been constantly reconstructed and shaped by the state, estates or social movements). Accordingly, the aim of this study is to examine the intellectual attitudes and themes behind the first efforts to create a secular and modern citizenship identity in Turkey, what they feed on, the "citizen typology" that is the subject of construction, the role, impact and reflections of education policy in this construction process. is research. Thus, it will be tried to illuminate how the identity profile envisioned by the official discourse is reflected in education policies and what deviations it has undergone in the process. On the other hand, since identity construction is a process and not a structure that is started and completed, it is thought that leaning towards the beginning of this process in Turkey will shed light on the ongoing identity debates.

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖZ

ABSTRACT

TABLolar LİSTESİ iv

KISALTMALAR v

SÖZLÜK..... vi

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL VE KURAMSAL ÇERÇEVEDE VATANDAŞLIK VE ULUŞÇULUK

1.1. Batı’da Vatandaşlığın Tarihi Referansları 13

1.1.1. Vatandaşlık Kavramının Doğuşu: Polis’e Hizmetten İmparatorluğa
Hizmete..... 16

1.1.1.1. Bir Erdem Olarak Polis’te Vatandaşlık 19

1.1.1.2. Yasal Bir Statü Olarak Roma’da Vatandaşlık 47

1.1.2. Orta Çağ’dan Fransız Devrimi’ne: Kilise’nin Vatana, Köylünün Vatandaşa
Dönüşümü..... 63

1.1.2.1. Orta Çağ Dönemi: Feodalizm Kısıkacında Vatandaşlık 63

1.1.2.2. Fransız Devrimi: Batı’da Geleneğin Keşfi 94

1.2. Ulusçuluğun Ortaya Çıkışına İlişkin Kuramsal Yaklaşımlar 108

1.2.1. Etnik Unsurlara Vurgu Yapan Yaklaşımlar: İnşa Edilen Ulusçuluk 111

1.2.2. Modernleşme Süreçlerine Vurgu Yapan Yaklaşımlar: İnşa Edilen
Uluslar 114

1.2.3. Tüm Ulusçulukları Açıklayabilecek Kuramsal Bir Çerçeve Oluşturulabilir
mi? 121

1.3. Vatandaşlık ve Ulusçuluk İlişkisi Bağlamında Kimliğin Gelişimi ve Temel
Yaklaşımlar 123

1.4. Ulus-Devlet, Eğitim ve Ulusal Vatandaşın İnşası 131

İKİNCİ BÖLÜM

MEŞRUTİYET'TEN ATATÜRK DÖNEMİNE:

VATANDAŞLIK VE ULUSÇULUĞUNUN TARİHSEL VE DÜŞÜNSEL GELİŞİMİ

1.1. Sened-i İttifak'tan I. Meşrutiyet'e Vatandaşlık: Osmanlı Hayali Cemaatinin İcadı	143
1.2. Kimlik Tartışmaları Bağlamında II. Meşrutiyet'te Yüksek Kültür Arayışı	156
1.2.1. Kimlik Tartışmalarını Doğuran Travmalar: İmparatorluğun Değişen Demografisi ve Sınırları	157
1.2.2. Üç Yüksek Kültürün Muhasebesi: Yusuf Akçura'nın "Üç Tarz-ı Siyaset" Makalesi	162
1.3. Etrak-i Bî-idrak'ten Ulusal Bir Kimliğe: Osmanlı'da Türkçülüğün Üç Evreli Gelişimi	169
1.3.1. Akademik İlgi Evresi: Türk Kültür ve Tarihinin Yeniden Keşfi	174
1.3.2. Yurtseverlik Ajitasyonu Evresi: İttihad-ı Osmanî'nin İttihad-ı Etrak'e Dönüşümü.....	176
1.3.3. Gerçekleşmeyen Evre: Türk Milli Hareketinin Kitleselleşmesi.....	183
1.4. Osmanlı'da Vatandaşlık Eğitimi Denemesi: Malumat-ı Medeniye Dersi	186
1.5. Atatürk Döneminde Türk Yüksek Kültürünün Öznesi Olarak Yeni Ulusal Vatandaş.....	192
1.5.1. Yeni Ulusal Vatandaşın Siyasi Niteliği	196
1.5.2. Yeni Ulusal Vatandaşın Hukuki Niteliği.....	201
1.5.3. Yeni Ulusal Vatandaşın Toplumsal Niteliği.....	202
1.6. Türk Yüksek Kültürünün ve Vatandaşlığının Etno-Sembolist Unsurları: Tarih ve Dil	205
1.6.1. Batı Tezlerine Reddiye Olarak Türk Tarih Tezi ve Tarih'in İcadı	209
1.6.2. Türk Tarih Tezi'nin Tamamlayıcısı Olarak Güneş-Dil Teorisi	215
1.7. Vatandaşlığın İnşasında Ekonomi Politikasının Rolü: Milli İktisat ve Devletçilik.....	219

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ATATÜRK DÖNEMİNDE ULUSAL KİMLİĞİN İNŞASI VE VATANDAŞLIĞIN OLUŞTURULMASINDA EĞİTİM

1.1. John Dewey'in Türkiye Maarifi Hakkında Raporu Ekseninde Muallim, Talebe ve Okul Profili	224
1.2. Malumat-ı Medeniye'nin Malumat-ı Vataniye Dersine Dönüşümü ve Değişen Sosyalleşme Algısı	232

1.3. Ders Kitaplarında Şekillenen Yeni Ulusal Kimlik ve Vatandaşlık Profili.....	235
1.3.1. Kimlik Temelinde Biz ve Öteki İmajı	237
1.3.2. Antropoloji ve Tarihin Kullanımı.....	242
1.3.3. Millilik, Din ve Laiklik Algısı.....	246
1.3.4. Vatan ve Ulusun Sınırlılıkları.....	251
1.3.5. Uygarlık ve Modernleşme Algısı	255
1.3.6. Beden Eğitimi ve Sporun İşlevi.....	259
1.4. Yeni Ulusal Kimlik ve Vatandaşlık Modelinde Görevler ve Haklar	262
1.4.1. Cumhuriyet Vatandaşına Yüklenen Görevler	263
1.4.2. Cumhuriyet Vatandaşına Verilen Haklar	266
1.5. Atatürk Dönemi Sonrası Eğitimde Değişen Ulusal Kimlik ve Vatandaşlık Politikası.....	269
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	276
KAYNAKÇA.....	282
EKLER	312
Ek-1: Dönemin Ders Kitaplarından Bazı Kesitler.....	312
Ek-2: Dönemin Önemli Kanun Metinleri.....	318
Ek-3: Vatandaşlık ve Ulusal Kimlik Anlayışında Dönemler Arası Devamlılıklar ve Sapmalar.....	322

TABLÖLAR LİSTESİ

Sayfa No.

Tablo 1: Roma İmparatorluğu'nda Temel Vatandaşlık Haklarının Dağılımı	54
Tablo 2: Osmanlı İmparatorluğu'nun Tümü için Bazı Nüfus Tahminleri	158
Tablo 3: Osmanlı İmparatorluğu'nda Eyaletlerin (Erkek) Nüfusları ve Cemaatlerin Oranları (1831)	159
Tablo 4: Meslek Grubuna Göre Cemaatlerin İstanbul Nüfusundaki Oranı (1885). 161	
Tablo 5: II. Abdülhamit Döneminde Eğitimde Reform Hareketleri (1876-1909)..	187
Tablo 6: Resmi ve Özel İlkokullardaki Okul, Öğretmen ve Öğrenci Sayısı	229
Tablo 7: Resmi Ortaokul ve Liseler ile Öğretmen Okullarının Öğrenci Sayısı.....	230
Tablo 8: 1948 Tarihli İlkokul Programı ile 1968 Tarihli İlkokul Programı'nın Karşılaştırılması	273

KISALTMALAR

ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
Bkz	: Bakınız
CHF	: Cumhuriyet Halk Fırkası
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
İT	: İttihat ve Terakki
İTC	: İttihat ve Terakki Cemiyeti
MÖ	: Milattan Önce
MS	: Milattan Sonra
ss	: Sayfa Sayısı
SSCB	: Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TTAH	: Türk Tarihinin Ana Hatları
TTH	: Türk Tarih Heyeti
TTK	: Türk Tarih Kurumu
TTT	: Türk Tarih Tezi
TTTC	: Türk Tarih Tetkik Cemiyeti
vb	: ve benzeri
vd	: ve diğerleri

SÖZLÜK

Aile Teorisi: Devleti sahip olduğu rolü ve gücü, ilk birlik sayılan “ataerkil aile”ye dayandıran teori. İlk izlerine Aristoteles’in felsefesinde rastlanan bu teoriye göre devleti ortaya çıkaran gelişme, kadın ve erkekten oluşan ailelerin bir araya gelmesidir.

Alter Ego: İkinci bir benlik veya kendinin farklı bir versiyonu. Alter ego, ilk benliğin (egonun) yerini almaz, aksine onunla karışmadan farklı bir düzeyde varlığını sürdürür. Kimlik dolayımında ele alındığında ise alter ego üst kimlik kavramına benzemektedir.

Biyo-iktidar: Foucault’ya göre insan türünün temel biyolojik özelliklerini oluşturan şeylerin bir politikaya, bir politik stratejiye, genel bir iktidar stratejisine dâhil olmalarını sağlayan mekanizmaların bütünü.

Edestinatio: Hristiyan felsefesinde insanın kaderle önceden belirlenmiş yaşamı içindeki irade.

Fizyokrazi: Eski Yunanca kökenli “Physis” (Doğa) ve “Kratos” (Güç) kelimelerinden oluşan ve gerçek=doğa=hâkim anlamına, başka bir ifadeyle, “doğa kudreti” anlamına gelen ifade. Tarımsal üretimin güçlü olduğu Fransa’da ortaya çıkan Fizyokratlar bulundukları döneme aksi yönde doğanın, dolayısıyla tarımsal üretimin büyük bir öneme sahip olduğunu savunuyor ve doğadaki değişmez kanunların benzerinin iktisadi yaşamda da olduğuna inanıyorlardı.

Homoerotizm: Homoseksüellik gibi kalıcı bir cinsel yönelim değil, erkeklerin siyaset ve askerlik gibi dışilere kapalı alanlardaki birlikteliğini ifade eden durum.

Laconophilia: Sparta’nın askeri üstünlüğünü ortaya koyan kurumsal ve kültürel yapısına olan hayranlık.

Makyavelizm: Pejoratif olarak amaca giden her yolun mubah olduğu yönündeki düşünce. Pejoratif bir anlama sahip olsa da bunu ortaya koyan Machiavelli’nin esas amacı İtalyan birliğinin sağlanmasıdır; zira Machiavelli için bu amacın her ne olursa olsun gerçekleştirilmemesi ülkenin elde tutulmamasına yol açacaktır.

Medimnos (medimnus): Yunanların özellikle mısırı ölçmek için kullandıkları ve 11 galona (yaklaşık 51 litreye) eşit olan kuru ölçü birimi.

Quid sit iustificatio: Hristiyan felsefesinde insan kaderinin önceden Tanrı'nın tarafından yazıldığını savunun anlayış.

Yanlış Adres Kuramı: İşçilerin ulusal bağlılıklarının ekonomik bağlılıklarından daha güçlü olduğunun anlaşılmasıyla ortaya çıkan kuram. Buna göre “uyarıcı mesaj” aslında sınıflar için tasarlanmıştı; ancak korkunç bir “posta hatasıyla” uluslara ulaştırıldı.

Yumuşak Güç (Soft Power): Gündemi belirlemek, belli durumlarda diğer devletleri değiştirmeye zorlamak, yani başkalarını sizin istediğiniz isteme noktasına getirmektir.

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu, Amacı ve Yanıt Arayacağı Sorular

Kırgız yazar Cengiz Aymatov, Rus yönetmen Andrey Konçalovski tarafından 1965 yılında filme de aktarılan *İlk Öğretmenim* adlı öyküsünde, Sovyetler Birliği'nin 1924 yılında bir Kırgız köyüne, parti gençlik kolundan bir üyesini öğretmen olarak göndermesini ve bu öğretmenin karşılaştığı güçlükleri anlatır. Öyküde, okulun açılmasına karşı çıkan köylülerden biri öğretmene şunu söyler: “Okumak bizim gibi halkın değil, bizi yöneteceklerin işine yarar.” Nitekim özellikle XVIII. yüzyılın öncesinde, eğitimin daha doğru bir ifadeyle, okuryazarlığın antik Yunan'daki askerlik hizmetinde olduğu gibi merkeze yakın dar bir zümrenin tekelinde olduğu görülmektedir. Modern devlete gelindiğinde ise siyasal birime (ulus-devlete) üyelik, ulusal kimlik ve yasal statü ile donatılan bir dizi bağa doğru evrilmiştir. Eski biçiminden çok daha farklı nitelikler taşıyan bu siyasal bağın kurulması noktasında ulus-devletin en önemli ve etkin aracı kitlesel ölçekteki ulusal eğitim olmuştur.

Bu bağlamda vatandaşın eğitimi, ulus-devletin, kendi var oluşuna ve sürekliliğine hizmet edecek üyelerinin üretimini gerçekleştirme amacıyla kullanılmıştır. Nitekim eğitim kavramı, bireyin hayatta kalması dolayımında oldukça eski bir tarihe sahip olsa da kitlesel bir ölçekte, bireyin içinde yer aldığı siyasal ve toplumsal çevreye uyum göstermesi ve buna hizmet etmesi dolayımında modern bir kavram (Foucaultcu anlamda “disipliner iktidar”) olarak ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak, örneğin, Ekim Devrimi öncesinde Rus coğrafyasında okullara rastlansa da okullarda öğretilen ilk ders çarın kim olduğu üzerine olmamıştır. Oysa ki 1924 yılındaki Kırgız köyündeki öğretmenin, okulun birinci günü çocuklara öğrettiği ilk şey duvara çakılı resimdeki kişinin kim olduğudur: Lenin.

Bu çalışmanın konusu da ulusal eğitim aracılığıyla Atatürk dönemi içinde ulusal kimliğin inşası ve vatandaşlığın oluşturulması sürecidir. Zira Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu'nun Türkiye'deki vatandaşlık olgusunu, *International Social Survey Program* (Uluslararası Sosyal Araştırma Programı) üyesi ülkelerde yürütülmüş olan araştırmaların sonuçlarıyla karşılaştırmasında görüldüğü gibi, vatandaşlık kavramı her ülke özelinde farklı anlamlara sahiptir. Örneğin, bu araştırmada, Türkiye'de saptanan *iyi vatandaşlık* olgusunun içeriklerinden birinin seçimlere katılmaya büyük özen

göstermek olduğu saptanmakla birlikte doğrudan ve olağandışı katılmayı ifade eden toplu dilekçe verme, toplantı ve gösteriye katılma gibi katılma eğiliminin oldukça düşük seviyede olduğu saptanmıştır. Dolayısıyla ulus-devletler vatandaşlığın inşasında benzer araçlara sahip olsalar da bunların kullanımı, içeriği ve ortaya çıkan sonuç her ülkenin kendi siyasal ve toplumsal kültürüne bağlı olarak kendi özelinde incelenmelidir.

Buna bağlı olarak bu çalışmada amaçlanan ise Türkiye’de laik ve modern vatandaşlık kimliğinin oluşturulması yönündeki ilk çabaların ardındaki düşünsel tutum ve temaların neler olduğunu, nelerden beslendiğini, inşaya konu olan “vatandaş tipolojisini,” eğitim politikasının bu inşa sürecindeki rolü, etkisi ve yansımaları konularının araştırılmasıdır. Böylece resmi söylemin tasavvur ettiği kimlik profilinin eğitim politikalarına nasıl yansıdığı ve süreç içinde hangi saptamalara uğradığı aydınlatılmaya çalışılacaktır. Öte yandan, kimlik inşasının başlanıp tamamlanan bir yapı değil, bir süreç olması nedeniyle Türkiye’de bu sürecin başlangıcına doğru eğilmenin günümüzde etkisi devam eden kimlik tartışmalarını anlamaya ışık tutacağı düşünülmektedir.

Özetle, ulusal eğitimin ulus-devlet için ulusal kimliğin inşası ve vatandaşlığın oluşturulması sürecinde temel araç olduğu ve doğal olarak bu süreci anlamak için bu araca yapısal olarak yaklaşılması gerektiği üzerine kurgulanan bu çalışmanın yanıtını aydınlatmaya çalışacağı temel soru seti, Atatürk döneminde bu sürecin nasıl başladığı, hangi nedenlere dayandığı, neleri içerdiği ve ne konuda başarılı ve başarısız olduğudur. Bununla birlikte, bu çalışma Atatürk dönemi ile sınırlı olsa da Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e gelindiğinde hangi düşünsel mirasların kabul edilip hangilerinin reddedildiğine ve bunların toplumsal karşılıklarına da yanıt aranacaktır.

Alanda Yapılan Çalışmalar

Vatandaşlık ve ulusçuluk üzerine yapılan çalışmalar son yıllarda geniş bir yazın oluşturmakla birlikte temel yaklaşım bu iki kavramın iktidar tarafından eğitim aracılığıyla inşa ettiğidir. Bu yaklaşımı temsil eden ilk çalışmalardan biri Fusun Üstel’in *Makbul Vatandaşın Peşinde* adlı eseridir. Üstel bu çalışmasında II. Meşrutiyet’ten 1990’lara uzanan süreçte devletin istediği -ulusal kimlikle içi içe geçecek biçimde- (makbul) vatandaşlık tipinin nasıl olduğu ve bunun için okullarda nasıl bir vatandaşlık terbiyesi verildiği sorularına ders kitapları yardımı ile yanıt aramıştır.

Bu yaklaşıma benzer olarak *Türkiye’de Vatandaşlık: Resmi İdeoloji ve Yansımaları* adlı eseri ile Birol Caymaz da vatandaşlık anlayışını yurt/yurttaşlık bilgileri kitaplarından hareketle incelemiş ve bu inşa sürecini eğitim aracılığıyla ele almıştır. Üstel’in temel yaklaşımını koruyarak ilerleyen bir başka çalışma ise Aylin Kılıç Oğuz’un *Fedakar Eş-Fedakar Yurttaş Yurttaşlık Bilgisi ve Yurttaş Eğitimi 1970-1990* adlı eseridir. Aynı perspektife oturtulan bir diğer çalışma ise Fatma Gürses’in Türkiye’de vatandaşlık kavramının ve eğitimin tarihsel dönüşümünü ders kitaplarındaki vatandaşlık söylemi özelinde ele alan *Kul Tebaa Yurttaş: Cumhuriyet’in Kuruluşundan Günümüze Ders Kitaplarında Yurttaşlık* adlı çalışması olmuştur.

Bir icat olarak vatandaşlığı siyasi seçkinlerin eğitim politikasında arayan yaklaşımdan farklı olarak *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)* adlı eserinde Ahmet Yıldız ise Üstel, Caymaz ve takipçilerinin izlediği kimliğin bir inşa olduğu kabulüne dayanmakta birlikte yasal bir statü olarak vatandaşlığı değil ulusal kimliği merkeze alır. Nitekim Üstel’in temsil ettiği yaklaşımda ulusal kimlik “makbul vatandaş”ın tamamı değil, tamamlayıcı bir ögesidir. Ancak Yıldız, “makbul vatandaş” yerine Kemalist ulusal kimliği yerleştirir ve bunun inşa sürecinin ardındaki etnik-seküler kodları eğitim, hukuk, asimilasyon, iskân ve tehcir politikası, modernleşme düşüncesi gibi geniş bir yelpazede inceler.

Bu nedenle Üstel, Caymaz ve diğerlerinin temsil ettiği yaklaşım geniş bir konunun (makbul vatandaşlık) dar bir çerçevede (eğitim) araştırılması iken, Yıldız’ın yaklaşımı ise dar bir konunun (etnik Türk ulusal kimliği) geniş bir çerçevede (eğitim, hukuk, asimilasyon, iskân ve tehcir politikası, modernleşme düşüncesi vb.) araştırılmasıdır.

Bu çalışmanın özgün yanı ise ne Üstel’de olduğu gibi dar bir çerçevede salt vatandaşlığı ne de Yıldız’da olduğu gibi geniş bir çerçevede salt ulusçuluğu konu edinmesidir. Bu çalışma temelde vatandaş, eğitim ve iktidar sac ayağına dayanmakla birlikte vatandaşlığın yanında ulusal kimliğe de eğilmekte ve sonuç olarak, ulusal kimlik ve vatandaşlığı birbirinin içlem veya kaplamı olarak değil, birbirinin tamamlayıcı unsurları olarak sunmaktadır.

Çalışmanın Kuramsal Altyapısı

Varsayım 1: İktidarların gücü meşruluğu, öznelerin ona gösterdiği rıza ve bağlılıkla doğru orantılıdır.

İktidarların sahip olduğu egemenliğin kaynağını sosyoloji disiplininde tartışan Max Weber'in, *Ekonomik ve Toplumsal Örgütlenme Kuramı* adlı eserinde egemenlik meşru bir buyurma gücü olarak, belli bir içeriğe sahip buyruğa boyun eğmeye hazır olan belli kişilerin bulunması olasılığıdır. Daha açık bir ifadeyle, Weber'in kuramında egemenlik olgusu bir yürütme yöneticiliğinin ya da bir kuruluş yöneticiliğinin varlığına değil; başkalarını başarılı olarak komuta eden bir bireyin varlığına bağlıdır.

Hannah Arendt ise iktidarı, itaat, meşruiyet ve otorite etrafında ele almıştır. *Şiddet Üzerine* adlı eserinde Arendt insanın uyum içinde eyleme kabiliyeti anlamına gelen ve devletin özüne ilişkin olan iktidarı (*power*) bireysel bir şeyi niteleyen kuvvetten (*strength*) ayırmaktadır. Kuvveti iktidardan ayıran temel farklılık kuvvetin bir grup adına hareket etmeksizin kendi başına var olmasıdır. Ancak iktidar buna sahip kişi ya da kişilerin kuvvetinden farklı olarak öncelikle adına hareket ettiği bir grubun varlığına dayanmakta ve doğal olarak varlığını sürdürmek için baskı ya da iknâya gerek duymaksızın, itaati istenen kişilerin verilen kararı sorgusuz sualsiz kabul etmesine yani otoriteye (*authority*) gereksinim duymaktadır. Bu nedenle Arendt, örgütlü topluluklarda kurumsallaşmış iktidarın sıklıkla otoriteye kılığın altında ortaya çıktığını ve örgütlü ve kurumsallaşmış iktidar yani devlet olmaksızın hiçbir toplumun işlemeyeceğini belirtmektedir,

Arendt'e göre iktidar, kendiliğinden siyasal toplulukların var oluşuna içkin bir şey olması dolayısıyla hiçbir haklılaştırmaya gerek duymasa da onun yaptığı şey, meşrulaştırılmaya muhtaçtır. Nitekim iktidar, meşruiyetini bu bir araya gelişin doğuracağı eylemden değil, bizatihi başlangıçtaki bu bir araya gelişten almakta bu meşruiyet, sorgulandığında ise temelini geçmişe oturtmaktadır.

Dolayısıyla bir iktidarın, üyeleri üzerindeki egemenliği ve bu egemenliği koruma ve kullanma yolundaki meşruiyeti saltık veya kendi varlığına içkin değil; ister dini, ister geleneksek ve isterse yasal olsun üyelerinin rızasına, itaatine bağlıdır.

Varsayım 2: İktidar ile özne arasındaki rıza ve bağlılığın çerçevesini çizen kavramlar “vatandaşlık” ve “ulusal kimlik”tir. İktidarlar ve dönemlerin değişmesi nedeniyle vatandaşlık ve ulusal kimlik kavramları da sabit içeriklere sahip olmamışlardır.

İktidar ile özne arasındaki bu ilişkiyi rıza ve bağlılık temelinde meşru bir zemine oturtan anahtar kavram antik Yunan’da ilk biçimlerine rastlanan “vatandaşlık” olmuş ve bu kavram iktidar ile özne arasındaki siyasal, toplumsal ve iktisadi ilişkilerin geniş bir tarihsel süreç içinde değişimi neticesinde iktidarlar tarafından siyasal, ideolojik ve dönemselsel ihtiyaçlara göre devamlı olarak değiştirilmiş ve dönüştürülmüştür. Zira vatandaşlık ve ardından gelen “ulusal kimlik” temelde iktidar ile özne arasında kurulacak ilişkinin biçimini ve bağlılığı ortaya koymaktadır. Başka bir ifadeyle, bu kavramlar öznenin iktidara olan yükümlülüklerini, bağlılıklarını ve bunun karşılığında sahip olduğu hakların ve böylece iktidarın kendi var oluşuna ve devamlılığına hizmet edecek türün çerçevesini çizmektedir. Bu nedenle, iktidarların tarihsel ve düşünsel sürecindeki değişimine ve dönüşümüne koşut olarak devletin örgütlenme biçiminin polis’ten imparatorluğu, feodal ilişkilerden ulusal devlete doğru gelişen farklılaşması onun özne ile olan ilişkisini de doğrudan etkilemiş ve bunun sonucunda vatandaşlık ve ulusal kimlik de buna koşut olarak durmadan değişmiş ve dönüşmüştür.

Bu bağlamda çalışmanın ilk bölümünde ele alınacağı gibi vatandaşlık antik Yunan’da polis’e hizmet olarak tanımlanırken, Roma İmparatorluğu’na gelindiğinde imparatorluğa hizmet, Orta Çağ’da lord ve Kilise’ye hizmet, Fransız Devrimi sonrasında ise çok daha farklı siyasal, kültürel ve iktisadi koşullar altında ulusal kimlik ile sınırlandırılmaya çalışılan vatana hizmet olarak şekillenmiş ve iktidar ile özne arasındaki rıza ve bağlılığın çerçevesini çizmeye devam etmiştir.

Bununla birlikte, bu varsayımlar özne ile iktidar ilişkisinin değişmesi nedeniyle Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti için de geçerli olmuş ve bu kavramların Sened-i İttifak’tan itibaren Atatürk dönemini de içine alan süre zarfında ne yönde değiştiği ve dönüştüğü çalışmanın ikinci bölümünde incelenmiştir.

Varsayım 3: Dolayısıyla belirli bir dönemde bir iktidarın siyasal, ideolojik ve toplumsal anatomisini çıkarmak için o iktidarın özne ile olan ilişkisini yansıtan vatandaşlığa ve ulusal kimliğe ne gibi anlamlar ve işlevler yüklediğine bakılması gerekir.

Çalışmanın bir diğer varsayımı belirli bir dönemde bir iktidarın siyasal, ideolojik ve toplumsal anatomisini çıkarmak için o iktidarın modern zamanda artık kendisinin ayrılmaz bir parçası ve katılımcısı olan özne ile olan ilişkisini yansıtan vatandaşlığa ve ulusal kimliğe ne gibi anlamlar ve işlevler yüklediğine bakılması gerektiğidir. Nitekim vatandaşlık ve ulusal kimlik kavramları iktidarın özne ile olan ilişkisinin tarihsel sosyolojik dönüşümü neticesinde ortaya çıkan yapılaşmasıdır. Bu yapılaşmanın resminin ortaya çıkartılacağı alan ise devletlerin ilgi alanında ve denetiminde olan ulusal eğitim aygıtıdır. Zira Durkheim'ın vurguladığı gibi her ulus siyasi ve dini örgütlenmelerindeki gibi kendisine uygun olan, kendisini tanımlamayı hizmet edebilen ve kendisine özgü bir eğitim sistemine sahiptir.

Böylelikle iktidar, itaat, meşruiyet kavramları bağlamında eğitim aracılığıyla ulusal kimliğin inşası ve vatandaşlığın oluşturulması, çalışmanın *sorunlaştırılan* kavramını oluşturmaktadır. Burada ulusal eğitim çalışmanın bağımlı değişkeni (etkileneni, sonucu) olurken, uluslaşma ve vatandaşlık bilincinin oluşturulması çabaları ise çalışmanın bağımsız değişkeni (etkileyeni, nedeni) olmaktadır.

Varsayım 4: İktidarlar ihtiyaçlarına göre oluşturdukları vatandaşlığı ve ulusal kimliği ulusal eğitim aygıtını kullanarak özneye empoze ederler.

Böylece son varsayım, modern iktidarların kendi var oluş ve sürekliliğine hizmet edecek üyelerini vatandaşlık ve ulusal kimlik ile yeniden üretirken/inşa ederken Yapısalcı Marksist düşünür Althusser'in devletin ideolojik aygıtlarından saydığı ve diğer ideolojik aygıtlardan bir adım öne çıkardığı okuldan (eğitim aygıtından) yararlandığıdır.

Benzer bir perspektifte eğitim, Foucault'nun düşüncesinde de davranış ve düşüncelere müdahale etmenin yollarından biridir ve bu müdahaleyle iktidar mekanizmaları (disipliner iktidar) kendisi için elverişli öğeler ve eylemleri için gereken elverişli bir alan oluşturmaktadır. Foucault okulu ise iktidarın insanların gündelik hayatlarıyla olan ilişkisini bağlamında ele almış ve okulların fabrika ve kışlalar gibi

hapishaneye benzediğini belirtmiştir: Hapishane, biraz daha sıkı bir askeri kışla iken, aynı zamanda hoşgörüsüz bir okul ve iç karartan bir atölyedir; fakat bunlardan niteliksel olarak farklı değildir. İçerdiği ceza, disiplin ve diğer unsurlarıyla okullar gözeten, hiyerarşik biçime getiren, ödüllendiren bir makine, iktidarın büyük araçlarından biri olarak da işlev görmektedir.

Bir süreç olarak nitelenebilecek olan vatandaşlık eğitiminin devletler için ne denli hayati bir konu olduğu hakkında fikir birliği mevcuttur. Örneğin, *Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşleri* adlı ünlü eserinde Paul Kennedy imparatorluk Almanya'sının I. Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde ulusal gücünü İtalya, Japonya, Fransa, Rusya ve İngiltere'yi geride bırakacak biçimde kısa sürede üç ya da dört kat artırdığını belirtip Alman ulusu hakkında şu ayrıntıyı aktarır: “İtalya’da askere alınan 1.000 kişiden 330’unun okuma yazması yoktu; buna karşılık diğer ülkelerdeki oranlar, Avusturya-Macaristan’da 220/1.000, Fransa’da 68/1.000 ve Almanya’da ise çok şaşırtıcı bir değer olan 1/1.000’di.”

Vatandaşlık eğitiminin gücüne aynı biçimde vurgu yapan Carlton J. H. Hayes ise Rusya örneği verir: “I. Dünya Savaşı’nda Rus ordularındaki erlerin çoğu okuryazar değilken, er ya da geç savaştan bıkmış subaylarına itaati terk etmiş, silahlarını atarak evlerinin yolunu tutmuşlardı. Rus askerlerinin büyük çapta okuryazar olduğu II. Dünya Savaşı’nda ise milli liderlere itaat ettiler ve nihai zafere kadar cepheden cepheye kahramanca savaştılar.”

Buna karşın bu örnekler temelinde vatandaşlık eğitimi ulus-devletlerin savaş zamanlarında yararlanılan soyut bir askeri gücü olarak ele almak kuşkusuz indirgemecilik tuzağına düşmek olacaktır. Zira vatandaşlık eğitimi, ulus-devletlerin gerek ekonomik ve askeri gerekse siyasal ve toplumsal istikrarlarını sağlanması noktasında kilit bir öneme sahiptir. Bu bağlamda vatandaşlık eğitimi, metalleri altına dönüştürmek için bir araç olarak kullanılan *felsefe taşı*’na benzetilebilir. Verilen eğitim ile birey, yeni aidiyetler, duygusal bağlar, semboller ve bunlarla iç içe geçen hak ve yükümlülüklerle donatılarak “iyi vatandaş”a dönüşür ve bu da ulus-devletin varlığı ve devamlılığını sağlar.

Bireyin, modern öncesi dönemdeki gibi kendi ekonomik ve düşünsel sahasında serbest bırakılması söz konusu değildir; bireyin bir vatandaş olarak detaylıca belirlenmiş yasal bir statüsü, yaşamının neredeyse her alanına sızmış ulusal bağları ve bunları edinmek için en başta eğitim görme gerekliliği bulunmaktadır.

Tüm bu kuramsal çerçeve içinde çalışmanın argümanı, gerek ulus ve ulusçuluk kavramlarının karmaşık-eklektik doğası ve döneminin iç ve dış faktörleri nedeniyle durmadan dönüşüme uğraması gerekse Cumhuriyet rejiminin ideolojisini ancak zaman içinde yavaş yavaş oluşturmaları nedeniyle tek bir vatandaşlık ve ulusal kimlikten söz edilemeyeceği, Meşrutiyet döneminden alınan miraslara karşın ulus-devletin inşa edildiği Atatürk döneminde iç ve dış kırılmaların etkisi ile birden çok vatandaşlık ve ulusal kimlik tipinin varlığının söz konusu olduğudur.

Çalışmanın, eğitim aygıtı üzerinden bu dönemdeki vatandaşlık ve ulusçuluk tiplerinin neler olduğunu ve neden ortaya çıktıklarını koşul ve kırılmalarıyla ele almasının nedeni de budur.

Çalışmanın Yöntemi

İçeriği, kurgusu ve kuramsal sac ayağı bu biçimde şekillenmiş çalışmanın, amaçlarına ulaşma yolunda izleyeceği metodoloji ise Post-yapısalcılık ile uyumlu olarak söylem analizidir. Nitekim bu çalışmada yapısal olarak ele alınacak olan eğitim politikası, diğer ulus-devletlerde olduğu gibi Türkiye’de de siyasal yapının sınırını ve biçimini belirleyen *hegemonik söyleme* göre belirlenmektedir. Buna bağlı olarak eğitimsel söylem eğitim içeriğini şekillendiren ve onu denetleyen seçkinlerce söyleminin ideolojik yeniden üretimi ile ortaya çıkmaktadır. Dahası bu söylemin gerisindeki dil, sosyal hayatı, kurumları, sembolleri ve değerleri anlamlandırma, açıklama ve dahası inşa eden iktidar mekanizmasıyla birlikte farklı bir boyut kazanmaktadır.

Öyleyse ideal bir ulusal vatandaşın diğer bir ifadeyle, iyi/makbul vatandaşın belki de en önemli inşa aracı durumundaki ulusal eğitimi anlamak öncelikle onun gerisindeki iktidarın söyleminin Post-yapısalcı analizini gerektirmektedir.

Bu ilkede iktidar, Teun A. Van Dijk'ın da ifade ettiği gibi:

“Söylem içinde dolaylı olarak ifade ve betimleme biçiminde temsil olarak güçlünün eylem ve ideolojisini meşrulaştırır. Söylemsel iktidar, genellikle dolaylı ve dolaysız olarak ikna edicidir, alıcıların zihinsel tasarımları inşa etme ihtimalini arttıran nedenleri, argümanları, vaatleri, örnekleri ya da öbür retorik araçları içerir. İktidar, söylem içinde ve söylem tarafından yeniden üretilmektedir.”

İktidarın ürettiği söylemin kim tarafından, hangi dayanakla, kime, hangi amaçla söylendiği noktasındaki boyutlar bu söylemin gerisindeki zihinsel, sosyal ve ideolojik tutum ve amaçları anlamak için birincil önemdedir. Fakat bu bağlamda bir nitel yöntem olarak söylem analizinde, nicel yönteme nicel yöntemi benimseyen içerik analizine benzer biçimde verilerin toplanması, tasnifi ve analizi sıralaması izlense de aralarında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Nicel yöntem, ele alınacak ham veriyi parçalarına ayırarak, parçaların/sözcüklerin sayısı, dizilimi ve yeri üzerinden çözümlemeye giderken söylem analizinde ise niceliksel özellikler yerine konum, hâkim tema, egemen ifadeler ve verilmeye çalışılan mesajlar ele alınır. Buna ek olarak söylem analizinde sözcüklerin niceliksel özelliklerinden daha çok bütün içerisindeki konular ve temalar ile odak noktasıdır. Böylece metindeki tema, konular arası ilişki ve sözcüklerin derinliği ele alınarak çözümleyici bir sonuca varılmaya çalışılır.

Sonuç olarak, söylem analizi söylemin etkinliği bağlamında önemli çıkarımlar sağlamaya yarayan bir analizdir ve metni bir bütün olarak ele alarak metnin içindeki egemen söylemin nasıl inşa edildiğini ortaya koymaya çalışır. Bir başka deyişle, söylem analizi metindeki kelime, cümle ve diğer işaretleri metnin tümüyle ilişkilendirerek açıklar. Dahası bu yöntemde verilen mesajların anlamının ne olduğu semantik (anlambilimsel), sentaks (söz dizinsel), semiyoloji (göstergebilimsel), yazılı, sözlü ve görüntülü mesaj üzerinden çözülür. Özetle, söylem analizi, görünen metnin altında ne olduğunun ve o metni ortaya koyan yazarın esas niyetinin çözülmesi çabasıdır.

Bu metodolojik çerçevede çalışma, iktidarın eğitim konusunda ürettiği verileri bütüncül olarak ele alarak dönemin hâkim temasını, egemen ifadelerini, iktidarın zihinsel, sosyal ve ideolojik tutum ve amaçlarını ortaya çıkarma gayreti içinde olacaktır. Ancak Atatürk dönemindeki vatandaşlık ve ulus kavramlarına yönelik söylem analizi metne indirgenmiş biçimde salt kitaplar üzerinden değil; ayrıca eğitim programlarını, çıkarılan kanunları, meclis tutanaklarını, dönemin aktörlerinin beyanlarını ve uygulamalarını kapsayan geniş bir örneklem üzerinden yapılacaktır.

Öte yandan, ders kitapları analiz edilirken araştırmanın amaçlarına uygun olarak belirli temalar belirlenmiştir:

- Kimlik Temelinde Biz ve Öteki İmajı: Biz Kimiz?
- Antropoloji ve Tarihin Kullanımı: Atalarımız Kimdir, Kimlerden Geldik?
- Vatan ve Ulusun Sınırlılıkları: Vatanımız Neresi?
- Millilik, Din ve Laiklik Algısı: İnancımız Bu Kimlikte Nerededir?
- Uygarlık ve Modernleşme Algısı: Dünya Uygarlığında Yerimiz Neresi?
- Beden Eğitimi ve Sporun İşlevi: Görünüşümüz ve Yapımız Nasıl Olmalı?

Bu temalar, bir ulusun ve vatanın üyesi olarak bireyin ihtiyaç duyduğu düşünsel ve sosyal donanımı ifade etmekle birlikte ulusal kimliğinin tamamlayıcı öğelerini oluşturmaktadır.

Ders kitaplarının tematik kodlama ile analize tabi tutulması ortaya çıkacak sonuçların genel bağlamla uyumlu olmasını sağlarken anlamlı çıkarımlar yapmaya da yardımcı olacaktır.

Bu temaların analiz edileceği ders kitapları ise şunlardır:

1. Maarif Vekâleti - İlkmekektep Kitapları IV. Sınıf Yurt Bilgisi (1933)
2. Maarif Vekâleti - İlkmekektep Kitapları V. Sınıf Yurt Bilgisi (1937)
3. Afet İnan - Yurt Bilgisi Notlarından Vatandaş için Medeni Bilgiler I. Kitap (1933)
Afet İnan - Yurt Bilgisi Notlarımdan - Askerlik Vazifesi (1930)
Afet İnan - Yurt Bilgisi Notlarımdan - Vergi Vazifesi (1930)
4. Abdülbaki Gölpınarlı - Yurt Bilgisi (1927)
5. Abdülbaki Gölpınarlı - Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri (1927-1931)
6. Recep Peker - Vatandaş için Medenî Bilgiler (1933)

7. Türk Tarih Tetkik Cemiyeti - Tarih (1931)
8. Hâmit & Muhsin - Türkiye Tarihi (1930)
9. Sadri Etem - Türk İnkılabının Karakterleri (1933)
10. Ahmet Refik - Tarih Öğreniyorum (1934)

Çalışmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Bu kuramsal ve metodolojik yapı üzerinden çalışmanın temel kavramlarının tarihsel ve kuramsal çerçevesinin ortaya koyulacağı birinci bölüm, vatandaşlık ve ulusçuluk etrafında kimlik, eğitim ve vatandaşın inşası kavramlarına odaklanmaktadır. Bu kapsamda, ilk olarak vatandaşlık kavramının tarihsel gelişimi irdelenecektir. Nitekim vatandaşlık, modern bir kavram olarak görülse de ayak izleri antik Yunan ve Roma'ya kadar uzanmaktadır. Dolayısıyla bu modern kavramın antik dönem pratiğinin -günümüzdekinden büyük farklılık gösterse de- vatandaşlığın ilk temsili olarak kabul edilmesi, bu kavramın antik dönem kaynağının araştırılmasını gerektirmiştir. Böylece antik dönemden Orta Çağ'a, oradan modern zamana uzanan tarihsel patikada vatandaşlık kavramının felsefi temelleri ve nasıl gelişim gösterdiği incelenecektir.

Bunun ardından sosyal bilimlerin tanımı güç kavramlarından olan ulusçuluğun ortaya çıkışına ilişkin kuramsal yaklaşımlar verilerek hem bu kavramın temel bileşenleri ayırt edilecek hem de bu Türk ulus inşasının anlaşılması noktasında bu modellemelerden yararlanılacaktır. Bu iki temel kavramın tarihi seyrinin ve kuramsal yapısının verilmesi ardından ise bu kavramların bağlamında kimliğin gelişimi ve ulus-devletin eğitim aracına yönelik inşacı yaklaşımı ele alınacaktır.

Sonuç olarak, birinci bölümde anahtar kavramların kendi tarihsel ve kuramsal gelişimleri çerçevesinde ulusal vatandaşın inşasında ne anlamlar kazandığı irdelenerek ilerleyen bölümde işlenecek Türk ulus inşası konusuna kavramsal ve kuramsal bir bakış açısı kazandırması hedeflenmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde edinilen bu bakış açısı ve ulusçuluk kuramları kullanılarak çalışmanın ikinci bölümünde Meşrutiyet'ten Atatürk dönemine uzanan çizgide cumhuriyet vatandaşlığı profilinin doğuşu ve Türk ulusal kimliğinin inşası çabalarının ardındaki felsefi temeller, kültürel kodlar, bileşenler, yönelimler ve karşılaşılan sorunlar ortaya koyulacaktır.

Bu amaç etrafında başlangıç noktası tabiiyet algısının değişime başladığı Meşrutiyet ve icat edilmeye çalışılan “Osmanlı hayali cemaati” olacaktır. Tabiiyetin vatandaşlığa doğru evrildiği bu dönemde kimlik tartışmaları ele alındıktan sonra, Osmanlı’da bir “yüksek kültür” olarak Türkçülük düşüncesinin doğuşu ve vatandaşlık eğitiminin ilk denemesi konu edilecek ve böylece Osmanlı’dan Cumhuriyet dönemine geçişte kesintiler ve devamlılıklar araştırılacaktır. Bununla birlikte, Meşrutiyet ile başlayan vatandaşlık uygulamasının Cumhuriyet dönemindeki yeni biçimi, ulusal kimlik ve bunun romantik-ideolojik-“Etno-Sembolist” kaynakları ile ele alınacak ve böylece bu dönemdeki vatandaşlık profili aydınlatılmaya çalışılacaktır.

Bu hedeflere sahip olan çalışmanın son bölümünde ise Atatürk dönemindeki bu vatandaşlık profilinin inşasında eğitimin rolü, ders kitaplarında bunun nasıl şekillendiği ve metnin gerisinde hangi temaların bulunduğu konu edilecek ve böylece Cumhuriyet seçkinlerinin yeni ulusal kimlik ve vatandaşlık inşası uygulamalarındaki algısına, anlayışına ve amaçlarına ışık tutulmaya çalışılacaktır.

Bu kapsam ve sınırlılıkları ile çalışmada kavramlar ve olaylar kendi tarihsel bağlamlarında dönemlere ayrılacak incelense de toplumların bu soyut tarihi ayrımlardan bağımsız olarak kendi nedensellik örüntülerine, düşünsel devamlılıklarına ve iç içe geçmişliğe sahip olduğu göz önünde bulundurulmuştur. Dolayısıyla çalışmada kavram ve olaylar irdelenirken dönemsel bakış açısının sağladığı analitik kolaylıktan yararlanılacak olsa da esas olarak bunların arasındaki bağlantılara ve ilişkilere yoğunlaşılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL VE KURAMSAL ÇERÇEVEDE

VATANDAŞLIK VE ULUSÇULUK

1.1. Batı'da Vatandaşlığın Tarihi Referansları

Çağdaş siyasal düşünüşün pek çok kavramı gibi vatandaşlık kavramının da izleri Batı uygarlığının temel kaynaklarını oluşturan antik Yunan¹ (M.Ö. 750-M.Ö. 146) ve onun kültürünü özümseyen Roma İmparatorluğu'na kadar götürülebilir.² Bu konuda hareket noktası sayılan Yunan uygarlığı, Batı uygarlığını iki yoldan etkilemiştir.³ Öncelikle Romalılar yoluyla; zira Yunan uygarlığı, Helenistik hükümdarlıklar aracılığıyla Roma İmparatorluğu'nu derinden derine etkilemiş ve böylece Yunan kültürünü özümsemiş olan Romalılar, bu kültürü aynı zamanda Batı'ya geçirmişlerdir; fakat Yunan uygarlığının Batı'yı doğrudan doğruya etkilemesi sonraki yüzyıllarda, özellikle Rönesans'ta olmuştur (Tanilli 2008:35–36).

¹ Antik Yunanların kökeni hakkında tarihçilerin ortak görüşü ise ilk antik Yunanların (başka bir ifadeyle, Erken Yunanların), dilleri ve dinleri göz önünü alındığında Mikenler (*Mycenaeans*) (M.Ö. 1600-M.Ö. 1200) olduğudur (Williams 2005:6–7). Öte yandan, Şenel ise Yunan uygarlığı ile Eski Yunan toplumu arasında ayırım yapar. Ona (Şenel 1995:110) göre Yunan uygarlığının kökeninde Girit (Minos) uygarlığı, Minos ve Miken uygarlıkları yoluyla da Ortadoğu uygarlıklarının üç bin yıllık birikimi bulunmaktadır. Benzer şekilde Sander de (2009:39) M.Ö. XII. yüzyılda Yunan yarımadasına gelen Dorların, eski Minos ve Miken uygarlığına karışarak Grek adı verilen uygarlığı oluşturduklarını belirtir.

² Batı siyaset teorisinin toplumsal tarihini antik Yunan'dan başlatan Wood'a (2008:14) göre tarım teknikleri, ticaret, gemicilik, her türlü zanaat ve yüksek sanat gibi bir çok alanda ileri olan diğer eski uygarlıklarda, büyük çaplı yazılı eserler üretilse de bu uygarlıklardaki siyasi düzen, sistematik, eleştirel teorilerin nesnesi haline gelemedi. Öte yandan, M.Ö. V. ve IV. yüzyıllara gelindiğinde, eski Mezopotamya uygarlığının kurulduğu topraklarda, bir tarafta yönetici aristokrasi diğer tarafta ise bunlar tarafından ezilen, edilgen, siyasete karşı kayıtsız köylülerin bulunduğu toplumsal ve siyasal bir düzen egemen olurken, Yunan yarımadasının şehir-devletlerinde ilk demokratik yönetimlerin kurulduğu görülmektedir (Sander 2009:40–41). Yunan uygarlığının siyaset teorisinde gelişmiş bir uygarlık kurmasının ve Batı uygarlığının siyasal zeminini oluşturmalarının temel nedeni de budur.

³ Başlangıç noktasının antik Yunan ve Roma İmparatorluğu olduğu yönünde genel bir kabul olmasına karşın Batı uygarlığının ne zaman başladığı sorusunun yanıtı hâlâ tartışmalıdır. Bu kapsamda, Peter N. Stearns, *Western Civilization in World History* (2003:35–49) adlı kitabında Batı uygarlığının ne zaman (kimlerden) başladığı sorusuna yanıt arar ve bu konudaki ileri sürülen üç seçeneği inceler. Bunlardan ilki, Amerikalı tarihçi James Harvey Robinson'ın (1863-1936) savunduğu antik Mezopotamya ve Mısır seçeneğidir ve bu seçenek Stearns'e göre kötü olanıdır. İkinci seçenek, bugün birçok akademisyen ve Batı uygarlığının muhafazakâr savunucuları tarafından kabul edilen, klasik Yunanistan ve Roma seçeneğidir. Son seçenek ise Stearns'ün kendi savıdır: Orta Çağ. Özetle, onun bakış açısında, teknolojinin kültürel temelini de içerecek biçimde kültürüyle, tüccarların rolüyle ve siyasetinin çeşitli boyutlarıyla Orta Çağ, Batı uygarlığının karakteristiğinin oluşmasına kalıcı temeller sağlamıştır. Bu nedenle tutarlı bir Batı uygarlığı ancak XI. ve XII. yüzyıllarda tanımlanabilir. Stearns yine de buna bir şerh koyar; zira bu, Batı uygarlığının ne tam bir versiyonudur ne de moderndir. Diğer yandan, Batı uygarlığının bazı özelliklerinin klasik bir özizlemesinin var olduğunu yadsımaz.

Dolayısıyla vatandaşlık kavramının da bu tarihsel-düşünsel patikadan geçerek, felsefi ve siyasal mirasıyla antik Yunan'dan Helenistik döneme, oradan da Romalılara ve nihayet Aydınlanma ile ulus-devlet yapısına doğru ilerlediği basitçe ifade edilebilir.

Avrupa-merkezci (*eurocentric*) bu tarihsel gelişme içinde pek çok değişikliğe uğramakla birlikte, modern devlet-vatandaş ilişkisinin karakteristiği olarak vatandaşlık, Batı'dan dünyaya yayılmıştır denebilir.⁴ Kuşkusuz, vatandaşlık uygulama ve ideali devletten devlete, kültürden kültüre geniş bir tayf oluşturur.⁵ Hatta haklar ve görevlerin içeriği bakımından aynı coğrafyanın farklı siyasal iklimlerinde farklı vatandaşlık anlayışlarının yeşerdiği görülebilir.

Bu durum sosyal bilimlerin pek çok kavramı gibi (örneğin, ideoloji, ulus, terörizm) vatandaşlık kavramını da farklı tanımlamalara sahip olmasına neden olsa da kavramın özünü oluşturan unsurları belirleyebilmek gayretiyle öncelikle çeşitli tanımlar ele alınabilir.

⁴ Vatandaşlık ve ulus kavramı, literatürde Batı dünyasının bir buluşu olarak ele alınmaktadır. Buna karşın Lévi-Strauss'a (1997:49-50) göre kendi başına ve kendiliğinden birikimsel olan bir toplum olmamakla beraber kültürlerin ve ırkların uygarlığa yaptığı katkıları doğrulamak amacıyla yapılan çabalar beceriksizdir ve tatmin edici değildir. Batı dünyasının kendinden menkul uygarlık anlayışına itiraz eden Lévi-Strauss, herhangi bir kültüre mal edilen bir buluşun esasında hangisine ait olduğunun hiçbir zaman kesin olmadığını savunur.

⁵ Bu konuda verilecek en basit örneklerden biri vatandaşlığın günümüzdeki kazanılma şeklidir. Bilindiği gibi, ülkemizde Türk vatandaşlığı, doğumla (*jus soli*) veya sonradan olmak üzere iki biçimde kazanılır. Doğumla kazanılan vatandaşlığa göre Türkiye'de doğan ve yabancı ana ve babasından dolayı doğumla herhangi bir ülkenin vatandaşlığını kazanamayan çocuk, doğumdan itibaren Türk vatandaşdır (Mevzuat 2009). Oysa ki doğum yerinin vatandaşlığı belirlediği ülkemiz ve Amerika Birleşik Devletleri'nin aksine örneğin, İsviçre'de, doğmuş olmak otomatik olarak vatandaşlığı kazanmak anlamına gelmemektedir. Ülkelerin vatandaşlık kazanımı, kaybedilişi ve çifte vatandaşlık uygulamalarının zengin bir listesi için bkz. United States Office of Personnel Management Investigations Service. (2001) *Citizenship Laws of the World*. American Immigration Lawyers Association. Türkiye ve diğer devletlerdeki anayasal vatandaşlık tanımlarının karşılaştırması için bkz. Korkut, Levent. (2015) "Siyasi Kimlik Olarak Vatandaşlık: Türkiye'de ve Dünya Devletlerinde Anayasal Vatandaşlık Tanımları". *İstanbul Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1(2):5-41. Türkiye'deki vatandaşlık olgusunu, International Social Survey Program (Uluslararası Sosyal Araştırma Programı) üyesi diğer ülkelerle karşılaştıran çalışma için bkz. Çarkoğlu, Ali ve Ersin Kalaycıoğlu (2015) *Türkiye'de ve Dünya'da Vatandaşlık*. İstanbul.

The Cambridge Dictionary of Sociology'de (2006:65–66) vatandaşlığın (*citizenship*) tanımı şöyle verilmiştir:

“Vatandaşlık kavramı, kadın ve köleler hariç olmak üzere şehir üyeliğine ilişkin hakları bağlayan Yunan polisine kadar uzanabilir. Vatandaşlığın modern versiyonu, Amerikan ve Fransız Devrimlerinin ardından gelen ulus inşası ve sanayileşmenin ikiz süreçleriyle bağlantılıdır. (...) Sosyal bilimlerde, vatandaşlık anahtar bir kavram haline gelmiştir ve çalışmalar hem sosyal haklara (sosyolojide) hem de katılım üzerine (siyaset biliminde) odaklanmıştır. Tanım üç farklı boyut içerir: (1) bireysel haklar ve yükümlülükler; (2) oy kullanma hakkını içeren siyasal katılım ve (3) bir ulus-devlete ait olma.”

Vatandaşlığın tarihsel gelişimi ve boyutlarına dikkat çeken bu tanımlamaya benzer biçimde *Macmillan Student Encyclopedia of Sociology*'e (1987:43) göre:

“Vatandaşlık: Topraksal (teritoryal) bir devlete tam katılımcı mensubiyet. Terim evrensel bir temeli ifade eder: Tüm yetişkinler ya da onların bazı genel kategorisi (örneğin, erkekler veya mülk sahipleri) vatandaşlırlar. Vatandaşlık baskın olarak Batılı bir kavramdır, Yunan ve Roma'da ortaya çıkmış, Orta Çağ Avrupa'sının şehir-devletlerinde devam etmiş ardından 19. ve 20. yüzyılın kapitalist toplumlarında muazzam bir şekilde genişlemiştir.”

Ve son olarak *The Encyclopedia of Politics and Religion*'a (1998:146–47) göre:

“Vatandaşlık, bireyin ulus-devlet üyeliğini tanımlayan özgürlükleri, hakları ve yükümlülükleri ifade eder. Mensubiyet ve ulus-devlete katılım koşulları, 19. ve 20. yüzyıllarda Avrupa ve Kuzey Amerika'da gelişti. Topluma mensup olmak için gerekli koşullar, bireysel vatandaşların birbirleriyle ve devlet otoritesi ile olan ilişkilerindeki hak ve yükümlülükleri açısından genel bir çerçevede yer almaktadır. (...) Modern ulus-devletin ortaya çıkmasıyla birlikte, korporatizm ve ayrıcalıklı sınıfların Orta Çağ gelenekleri, her bir vatandaşın devlet otoritesi ile doğrudan ilişkisi ilkesine dönüştü.”

Bu tanımların birbirine benzemesine karşın Amerikalı sosyolog C. Tilly ise vatandaşlık kavramının neden olduğu karışıklığa değinir ve vatandaşlığın bir kategoriye, bir bağa, bir role veya bunlardan biri üzerine inşa edilmiş bir kimliğe, hatta bunların birkaçına atıfta bulunabileceğini ifade eder. Ona (Tilly 1995:7–8) göre bir

kategori olarak vatandaşlık, belirli bir devlet karşısında ortak imtiyazlı konumlarıyla ayırt edilen bir dizi aktör -vatandaş- belirler; bir bağ olarak vatandaşlık, bir aktör ve devlet kurumu arasında uygulanabilir bir karşılıklı ilişkiyi tanımlar; bir rol olarak vatandaşlık, bir aktörün, belirli bir devletle olan ilişkisine bağlı olarak diğerleri olan tüm ilişkilerini içerir ve bir kimlik olarak vatandaşlık, deneyim ve kamu temsiliinin kategori, bağ veya rolüne atıfta bulunabilir.

Bu tanımlar ışığında vatandaşlık kavramının özetle: i. Kökeninin antik Yunan'a kadar götürülmesine karşın modern bir kavram olduğu; ii. bireyin devletle olan ilişkisini düzenleyen yasal bir mensubiyet anlamına geldiği ve iii. bu mensubiyetin haklar (özellikle siyasal katılım) ve yükümlülükler doğurduğu söylenebilir. Bundan hareketle vatandaşlık kavramın unsurları ise anayasal mensubiyet, siyasal ve toplumsal haklar ve yükümlülükler ve nihayet kimlik olarak sıralanabilir.

Sonuç olarak, vatandaşlık kavramı modern dünyaya ait bir olgu gibi görünse de tespit edilen temel unsurlarıyla antik Yunan'da ilk biçimlerine rastlanmaktadır. Antik Yunan'ın kendisinden daha kadim olan uygarlıklar arasından sıyrılıp günümüz siyasal düşüncesinin tarihsel başlangıç noktasını oluşturmasının nedenlerinden biri de budur.

1.1.1. Vatandaşlık Kavramının Doğuşu: Polis'e Hizmetten İmparatorluğa Hizmete

Antik Yunan toplumunun temel örgütleniş biçimi, Mikenlerin gücünü yitirmesini takiben M.Ö. VIII. yüzyılda ortaya çıkan ve halk (*ethnos*, *demos*) ile şehir (*polis*, çoğulu *poleis*) unsurlarının birleşiminden oluşan şehir-devleti, diğer bir ifadeyle, polis'tir. Dinsel, siyasal, iktisadi ve idari bir merkez olarak polis'in temel özellikleri, belirli bir mekânla sınırlı kalması, yani tüm vatandaşların birbirini tanıyacağı ölçüde belli bir büyüklüğü olması;⁶ bağımsızlık (*eleutheria*); özerklik (*autonomia*) ve kendine yeterlik (*autarkeia*) olarak sıralanabilir (Friedell 1999:107).⁷ Polis'in diğer özellikleri,

⁶ Çeşitli büyüklükteki 635 polis'in incelendiği bir kaynakta bunların yüzde 60'ının azami 100 km², yüzde 80'inin azami 200 km² ve sadece yüzde 10'unun azami 500 km² büyüklüğüne sahip olduğu belirtilmiştir; örneğin, bunlardan Atina yaklaşık 2.500 km², Sparta'nın ise yaklaşık 8.400 km² büyüklüğündedir (Hansen ve Nielsen 2004:71–72). Dolayısıyla polis'in ölçeği genel itibarıyla küçük olsa da bu kesin bir kural oluşturmamaktadır.

⁷ Friedell, "polis'i "yalnızca bir Yunan devlet anlayışına sığan temel bir yapı" (1999:107), "Yunanlara özgü bir devlet biçimi, dünya tarihinde yalnızca bazı nedenlerden ötürü Fenikelilerde görülen son derece özgün, siyasi bir yapı" (1999:16) olarak tanımlar. Wood da (2008:30) bu konuda aynı görüşe sahiptir. Ona göre, özellikle Fenikeliler ve Kartacalılar, Yunan ya da Roma Cumhuriyeti'ndekilere bazı açılardan benzeyen şehir-devletlerinde yaşamış olabilirler; ancak sivil toplum ve yurttaşlık fikri, Yunan ve

dinsel bir merkez olarak kendi mitolojik Tanrı'sına sahip olması (örneğin, Atina ve Sparta şehir-devletlerinde bu Tanrı Zeus'tu); kabul edilme koşulları yasal olarak belirlenmiş, sınırlı ve iktisadi olarak sınıflara ayrılmış (aristokratlar/toprak sahipleri ve köylüler/üreticiler) katılımcı bir vatandaşlık anlayışına dayanması; yönetimde örneğin, Atina'daki gibi meclis ve seçilmiş bir yönetici (*arkhon*), Sparta gibi iki kral ya da aristokratik/oligarşik bir zümrenin olabildiği söylenebilir. M.Ö. IV. yüzyılda Yunan dünyasında binden fazla şehir-devletinin bulunduğu (Tan 2015:469) göz önüne alındığında bu çeşitlilik anlaşılabilir. Bu çeşitliliğe karşın, Yunanca *demos* (halk) ve *kratos* (yönetim) kelimelerinden demokrasi ya da terimlerinin icat edenler yine de Yunanlar (muhtemelen Atinalılardı) olmuştur (Dahl 1998:11).

Kabaca bu niteliklere sahip şehir-devletlerinden oluşan antik Yunan'da ortaya çıkan vatandaşlık biçimini açıklamadan önce değinilmesi gereken ilk nokta literatürde geçen antik Yunan ifadesinin, çoğunlukla Atina (*Attica*) ve nadiren de Sparta (*Lakedairnon*) şehir-devletini (polis'ini) kastettiğidir. Dahası antik Yunan vatandaşlığı konusundaki bilgilerin ve atıfların pek çoğu Atina'ya (özellikle M.Ö. V. yüzyıl demokrasisine) dayanmaktadır. Atina şehir-devletinin güneyinde konumlanmış rakibi Sparta şehir-devleti, Peloponnesos Savaşı'nda Atina'yı mağlup etse de Batı siyasal düşüncesinin ilk biçimi olarak anılmaz.⁸

Romalılardan kaynaklanmıştır. Yine de bu görüşler bir örgütlenme biçimi olarak şehir-devletlerinin Yunan uygarlığına özgü olduğu anlamına gelmemektedir. Zira sadece Yunanlar değil, aynı zamanda *barbar* kasabalar da Yunan yazarlar tarafından *polis* olarak adlandırılıyordu; Herodot bu kapsamda 47, Thukydides 7 ve Ksenofon'da 20 *barbar* kasabasını polis olarak ifade ediyordu (Hansen ve Nielsen 2004:36). Nitekim *Encyclopedia of World History* incelendiğinde, bilinen ilk şehir-devletinin M.Ö. 3500'lerde Sümer uygarlığı tarafından Bereketli Hilal'de kurulduğu (2004:xvii), Eski Mısır'dan itibaren kuzey Afrika'da, günümüz Sudan ve Etiyopya'sında (örneğin, Meroë şehir-devleti [M.Ö. 900-M.S. 400] ve Axum [100-1000]) ve Sahra Altı Batı Afrika'da örnekleri olduğu (2004:4) görülmektedir; fakat aynı kaynağa göre Yunan *polis*'i, bir şehir-devletinden daha fazlasıdır; o aynı zamanda bir araya gelme, konuşma, siyasal evrim, vatandaşlık gururu ve sanatsal başarının da yeridir (2004:167).

⁸ Antik dönemin Atina ve Sparta'sının günümüzdeki algısı üzerine bir örnek, *The Washington Post*'tan Carter Eskew'in, 2016 yılında "*America's democracy makes a turn toward Sparta*" (Amerika'nın Demokrasisi Sparta'ya Yönelindi) başlığıyla kaleme aldığı yazıdır. Eskew (2016) bu yazısında Aristoteles'in ABD demokrasisini Atina'ya değil Sparta'ya daha yakın yerleştireceğini söyler. Bunun nedeni ise antik Yunan'daki gibi ABD'de oy kullanmak için herhangi bir mülk şartı olmamasına karşın sistemin küçük politik-endüstriyel bir grup seçkinler tarafından yönetilen bir oligarşi haline gelmiş olmasıdır.

Nitekim Popper da (1947:158–59) Atina’nın demokrasisine, siyasal katılımcılığına ve liberal uygulamalarına atıfta bulunarak onu “açık toplum” olarak; kabileci yapısı, eşitlikçi, demokratik ve bireyci ideolojileri dışarıda bırakması nedeniyle de Sparta’yı “kapalı toplum” olarak tanımlamaktadır.⁹

Atina ve Sparta’nın ileride değinilecek vatandaşlık anlayışıyla doğrudan ilişkili bu durumunun -bugün geçerliliğini yitirmiş olan- ırksal çerçeveye içinde anlatısı da yapılmıştır. Bu çerçevede üretilen görüşte (Hankins 1926:196) Sparta, Dorian mevcudunun saflığı nedeniyle özellikle Nordik olarak resmedilirken, Atina ise heterojendir. Sparta böylece askeri verimliliği, örgütlülüğü ve vatanseverliği ile her yerde İskandinav devlet özelliklerini sergilemiş ve modern Prusya’ya; Atina ise entelektüel gelişimi, istikrarsızlığı, aşırı bireyciliği, ihanet ve komplo eğilimleriyle modern Fransa’ya benzetilmiştir.¹⁰

Atinalı antik Yunan tarihçisi ve generali Tucídides’in (tahminen, M.Ö. 460-M.Ö. 396) anlatısı üzerinde şekillenen Atina ve Sparta kimliklerinin modern analojisinin bir başka örneğine Soğuk Savaş döneminde rastlanır. Nobel Barış Ödüllü Amerikalı diplomat ve siyaset bilimci Henry A. Kissinger (1976:57) ABD’yi Atina olarak, Sparta’yı ise Sovyetler Birliği olarak düşündüğünü ifade etmiştir.

⁹ Popper’a (2007:100, 226–27) göre “Tüm hayat problem çözmektir” (*All life is problem solving*). Dolayısıyla bütün canlılar, teknik sorunların çözümünde başarılı ya da başarısız birer mucit ve teknisyenlerdir. Böyle olunca da Popper’ın düşüncesinde teknik ve bilimsel ilerleme olumlu bir süreç (evrim) olarak konumlanır. Öyle ki Popper’ın düşüncesinde sanayileşme yoksullaştırma olamaz; zira kapitalizm, sanayileşme ve kitlesel üretimdir. Kitlesel üretim ise çok şeyin üretilmesi ve bu nedenle çok kişinin bir şeyler alması demektir. Ve bu akıl yürütmenin sonucu olarak demokratik liberal toplum düzeni, düzenin evrimiyle ortaya çıkmış ve şimdiye kadar dünya üzerinde gelmiş geçmiş en iyi ve en adil düzendir. Popper bu düzeni “açık toplum” olarak kavramlaştırıyordu. Fakat Cevizci’nin de (1999:696) işaret ettiği gibi Popper’ın anladığı biçimiyle demokrasi, yöneticilerin toplum sorunlarına önerdikleri çözümün umut verir gibi görünmediği durumda, değiştirdikleri bir sistemdir. Popper bu noktada tarihin sonu teorisyenlerinden ayrılır; zira örneğin, Francis Fukuyama’nın düşüncesinde liberal demokrasi insanlığın düşünce evriminde artık son noktaydı, kendi ifadesiyle “tarihin sonu”ydu. Oysa ki Popper, tarihi, gücün tarihi olarak gören Hegel ile birlikte Fukuyama’ya da karşı çıkar. Zira ona (Popper 2007:124) göre insanlığın bir sonu olsa da mantıksal bir son nokta yoktur.

¹⁰ Sparta’nın askeri üstünlüğünü ortaya koyan kurumsal ve kültürel yapısına olan hayranlık Laconophilia (*Laconism/Lakonizm*) olarak ifade edilmektedir. Lakonizmin ilk olarak ve antik dönemde, Atinalı bir devlet adamı ve general Kimon (M.Ö. 510-M.Ö. 450) ile başlayarak, Atinalı aristokratların “Sparta serabına” hayran kalıp, bunu taklit etmesiyle çoğaldığı iddia edilmektedir (Farrell 2012:13).

Yapılan bu analogiler Atina ve Sparta şehir-devletlerin nasıl algılandığı hakkında genel bir fikir verse de bu şehir-devletlerinin karakteristiğini oluşturan başlıca etkenlerin nasıl oluştuğu konusunu aydınlatmaz. Bu nedenle öncelikle Sparta ardından ise Atina şehir-devletinin ve toplumunun siyasal, toplumsal ve iktisadi düzlemleri analizi edilecektir. Ardından ise bu mirasın Roma İmparatorluğu'na geçişi ve orada geçirdiği dönüşüm açıklanacaktır.

1.1.1.1. Bir Erdem Olarak Polis'te Vatandaşlık

Sparta ya da resmi adıyla *Lakedaimon* polisi, Peloponnesos (Mora) yarımadasının Lakonia bölgesinde Hint-Avrupa kökenli Dorların akınları sonucu tahminen M.Ö. VII. yüzyılda oluşmuş bir polis'tir. Sparta toplumu, tam egemen aristokrat/oligarşik bir askeri sınıf olan Spartalılar (*Spartiates/homoioi*), bir takım hak ve görevleri olmasına karşın siyasal hakları olmayan yerel halk (*periek/perioeci/periokos*) ve en alt katmanda yer alan *serf* konumundaki savaş esirleri ve köleleştirilmiş halklardan (*helotlar/hilot/heilotes*) oluşmaktaydı.

Sparta'nın siyasal ve toplumsal kurumları yasa koyucu Lykurgos (Likurgus) (tahminen, M.Ö. 800-M.Ö. 730) tarafından oluşturulan Büyük Retra (*Great Rhetra*) adlı yasalara dayanmaktadır.¹¹ Buna göre Sparta'nın bir tiranı yoktu; yönetim, ihtiyar erkeklerden oluşan bir meclis (*gerousia*) ve *ephor* denilen beş yargıç arasında paylaşılmış gibi görünüyorken, kan yoluyla intikal etmiş iki kralın da (*archagetai*) özel askeri güçleri vardı (Roberts ve Westad 2013:176). Herodot'tan (M.Ö. 484-M.Ö. 420) (2012:465-67) anladığımız kadarıyla birisi Lakedaimon Tanrı'sı Zeus, diğeri Gök Tanrısı Zeus olmak üzere iki Tanrı'nın rahibi de olan bu kralların ayrıcalıkları, istedikleri ülkeye karşı savaş açabilmeleri ve hiçbir Spartalının buna karşı çıkamaması, çıkarsa günaha girmiş sayılması; savaşta önde gidip sonra dönmeleri; savaşta yüz seçme adam tarafından korunmaları; seferde istedikleri sürüyü almaları, kesilen hayvanların yünlerine ve derilerine sahip olmaları, vatandaşlar arasından *proksenleri* (günümüz

¹¹ Plutarkhos'un (1967:15-19) anlatısında Lykurgos'un, Sparta'ya sekiz ay krallık yaptığı, tahttan ayrıldıktan sonra ise gezileri çıktığı ardından ise bozulan düzeni toptan değiştirecek bir anayasa hazırlama işine giriştiği belirtilir. Fakat Lykurgos'un Sparta kralı olup olmadığı konusunda net bir bilgi bulunmamaktadır. Nitekim, Lykurgos için Robert (2013:176) Heater (2004:4) Gombrich (2005:46) "yasa-koyucu" (*law-giver*), Herodot (2012:36) "Sparta'nın hatırı sayılır yurttaşı" tabirini kullanır. Bunun yanında, Rhodes (2007:67) Lykurgos'un adının Spartalı krallar listesinde bulunmadığını belirtirken, Williams (2005:67) Lykurgos'un yaşayıp yaşamadığı ya da gerçekten var olup olmadığının kesin olarak bilinmediğini yazar.

konsolosuna benzeyen görevli) seçme hakkına sahip olmaları; geçimlerinin devlete ait olması; Yaşlılar Meclisi'nin doğal üyesi olmaları olarak sıralanmıştır.¹²

Yasa koyucu Lykurgos'un getirdiği ilk ve en önemli kurum Yaşlılar Meclisi'ydi (Senato). Yaşlılar Meclisi iki kralı ve Spartalıları temsil etmek üzere ayrıcalıklı aileler arasından seçilmiş, altmış yaşından büyük yirmi sekiz erkeği içeriyordu (Rhodes 2007:58). Kralların dinsel ve askeri liderliği karşısında beliren bu meclis krallar için bir danışma meclisiydi. Şenel (1970:175–76) bu meclisin, bir danışma kurulu durumundayken I. Messenia Savaşı'ndan (M.Ö. 743-M.Ö. 724) sonra çıkarlarını korumak isteyen zengin bir aristokrasinin ortaya çıkmasıyla bazı yönetim yetkilerini üstelenerek bir senato gibi düzenli toplandığını ve toplumun yönetimine yetkili bir organ olarak karıştığını ifade etmektedir.

Lykurgos hakkındaki efsaneyle karışık bilgilerin kaynağı olan Plutarkhos'a (*Plutarchus*) (tahminen, M.S. 46-M.S. 120) (1967:20–21) göre bu kurumun amacı, krallarının yükselen gücü karşısında, en önemli kararlarda eşit bir söz hakkı getirerek, devletin güvenliğini ve yöneticilerin dizginlenmesini sağlamaktır; zira yöneticiler ya kralları tutup zorbalığa ya da halkı tutup demokrasiye (halkın baskısına) kayıyorlardı. Senato ise bu yalpalanma arasında bir karşı-ağırlık olarak yönetimi dengeliyordu: Demokrasiye dur demek gerekince kralları tutuyorlar ve zorbalığı önlemek gerekince de halktan yana oluyorlardı.

Lykurgos tarafından yaratılan düzende kralları ve Yaşlılar Meclisi'ni dengeleyici unsur ise Spartalı erkek vatandaşların tümünden oluşan Apella'ydı. Bir halk meclisi olarak mevsimden mevsime toplanan bu meclis kralların ve Yaşlılar Meclisi'nin (senatörlerin) verdiği önergeleri, müzakere etmeden sadece “evet” ya da “hayır” diyerek görüşürdü. Plutarkhos'un (1967:22–23) belirttiğine göre halk, önergeleri, ekleme ya da çıkarmalar yaparak bozmaya kalkınca, Senatörlere ve krallara toplantıyı dağıtma yetkisi verilmişti; fakat yönetimin güçlü ve zorbaca bir oligarşiye dönüştüğünü ve aşırı bir taşkınlığa vardığını görünce onu dizginlemek için son bir kurum daha yaratıldı.

¹² Sparta'nın diğer şehir-devletlerinden farklı olarak aynı anda -sınırlı da olsa- hükmeden iki krala sahip olması Sparta polis'inin oluşum sürecinde bulduğu bir çözümdü. Zira köyler bir şehir-devlet oluşturmak için birleştiklerinde, iki egemen aile arasında birtakım uzlaşma biçimlerinin oluşması gerekmiş ve sonuçta Sparta, dinsel lider ve ordu komutanı olan iki krala bırakılmıştı (Freeman 2003:144–45). Bunun sonucunda yönetimde uzlaşma ve denge kurulmaya çalışılmıştır.

Lykurgos'un kurduğu düzeninin dengeleyici son kurumu Ephorus'tu. Bu kurum krallara ve Yaşlılar Meclisi'ne denge oluşturmaları için her yıl vatandaşlar arasından seçilen yüksek görevli beş yargıçtan oluşuyordu. Ephoruslar Sparta'nın gerçek hâkimiydi. Yargı yetkisine sahiplerdi ve ayrıca toplumsal yasalar ve ülke ekonomisi üzerinde genel bir denetimleri vardı; kralları mahkemeye çıkartabilir, aşırı durumlarda krallara ve diğer yargıçlara karşı suçlama yapmaya da yetkiliydiler; dahası gerekli gördüklerinde savaşa asker gönderirlerdi ve kralları kontrol altında tutarlardı (Smith 1851:136). Herodot'un (2012:687–88) anlatısında Perslerle yapılacak Platea Savaşı (M.Ö. 479) için yardım talebinde bulunmak amacıyla Sparta'ya ulaşan Atinalı elçilerin öncelikle ephorusların karşısına çıkması ve onlardan yardım istemesi Ephorus'un hâkimiyetini gösterir niteliktedir. Bununla birlikte, Aristoteles de (M.Ö. 385-M.Ö. 323) (1975:56) Ephorusların erkinin aşırı ve diktatörce olduğunu bu nedenle Sparta krallarının bile kendilerine yaltaklanmak zorunda kaldığını söylemektedir.

Sparta'nın bu kurumlarla düzenlenmiş siyasal ve toplumsal yapısının tepesinde bulunan Spartalı asker-vatandaşların ise (*spartiates/homoioi*), temel gayesi şehir-devletlerini korumak olmakla birlikte daha da önemlisi tabakalı toplumsal yapının korunması; diğer bir ifadeyle, helotların (köleleştirilmiş halkların) kontrol altında tutulmasıydı. Zira M.Ö. VII. yüzyıllarda yapılan savaşlar sonrasında, güney Peloponnesos'un Messenia adı verilen geniş bir alanı ele geçirilerek burada yaşayan insanlar köleleştirilmiş (*helot*); her zaman isyan etme fırsatı kollayan ve sayıca fazla olan bu helotlar, Sparta'nın bu büyük nüfusu kontrol edebilmesi için sıkı bir askeri toplum olmasını gerektirmişti (Williams 2005:23).

Bunun sonucu olarak Spartalıların (erkeklerin) askerlik dışında bir işle uğraşması yasaktı,¹³ her Spartalıya tahsis edilen kleros'taki (kamu arazisi) tüm üretim helotlar tarafından gerçekleştirilir, Spartalılar ise böylece tüm zamanlarını iyi bir savaşçı olmak için kullanırlardı. Nitekim vatandaşlık da bu toprak sahipliği ve bölük üyelerinin desteği üzerinden tanımlanırdı (Freeman 2003:208).

Toprağı işleyen helotlar Sparta vatandaşlarının hem asker olmasının nedenini hem de asker olabilmelerinin zeminini yaratmış oluyorlardı. Bu sistemin Spartalılar için zayıf noktası ise helotların artan nüfusuydu. Ağaoğulları'nın (2015:31–32) aktardığına göre Spartalıların nüfusu, Herodot'a göre M.Ö. 480'de 8 bin; Thukydides'e göre M.Ö. 418'de 3.500'e inmişti, Ksenophon'a göre ise M.Ö. 371'de sadece 1.500 spartiat bulunmaktaydı (bunun nedeni Spartalıların savaşlar yüzünden erimesinin yanı sıra, kendi içlerindeki eşitsizlikler yüzünden, mensuplarının spartiat statüsünü kaybetmesiydi). Diğer taraftan, Herodot'tan (M.Ö. 484-M.Ö. 420) (2012:691, 700) öğrendiğimize göre Sparta, Perslerle yapılacak Platea Savaşı için Atina'nın yardımına, 5 bin kişilik *periek*, 5 bin kişilik Spartalı ve bu Spartalıları korumak için ise 35 bin kişilik *helot* göndermiştir. Bu sayılar Sparta'daki toplumsal piramidin ölçeğini kestirebilmek bakımından anlamlıdır. Bununla beraber, Thukydides de (tahminen M.Ö. 460-M.Ö 400) bir sayı vermeden, Sparta'nın diğer Yunan devletlerinden daha fazla kölesi olduğuna belirtmiştir (Powell 2001:99).

Lykurgos tarafından karakterize edilen bu siyasal ve toplumsal yapı nedeniyle Spartalıların iyi bir savaşçı olması gerekliliği, bu vatandaşların çocukluktan itibaren sıkı bir eğitimden (*agoge*) geçmelerini zorunlu kılıyordu. Öyle ki Spartalı gençlerin vatandaşlık eğitimi bir devletin, -tüm vatandaşlık eğitimi tarihi içinde- vatandaşlığı

¹³ Spartalıların askerlik dışında bir iş yapmalarının yasaklanması, kuşkusuz, Sparta'nın Yunan edebiyat ve sanatına tüm katkılarını durdurdu (Williams 2005:78). Zira bu durum Spartalıların entelektüel ve sanatsal faaliyetlere zaman ayırmamasına neden olmakla birlikte, helotların tarımsal üretimine bağlanmış Sparta'da ticari canlılığı ve orta sınıfın ortaya çıkmasını engellemiştir. Şenel (1995:114) bu konuda, eşitlikçi düzenin ve her Spartalının yalnızca iyi bir asker olarak yetiştirilmesinin, kafa-kol işbölümünün gelişmesini önlediğini ve Sparta'nın ne kendi içinde düşünürler yetiştirebildiğini ne de dışarıdan gelen düşünürleri beslediğini söyleyerek durumu özetler. Ne var ki Sparta'nın entelektüel anlamda Atina gerisinde kalmasının tek nedeni kapalı askeri toplum düzeni değildi. Bir başka neden okuryazarlığı ihmal etmiş olmalarıydı; bu nedenle Sparta'da sadece bir adet klasik yazıt ortaya çıkarılabilmektedir (Freeman 2003:208). Sparta ile aynı dili konuşan ve aynı coğrafyada bulunan Atina'nın hâkim olduğu dönemde ise (M.Ö. V. yüzyıl) Euripides, Eshilos, Aristofanes, Sofokles gibi tragedya, komedya ve tiyatro yazarları; Sokrates, Platon, Aristoteles gibi düşünürler ve Thukydides, Ksenofon gibi tarihçiler ortaya çıkmıştır.

algılanan ihtiyaçlara göre şekillendirme amacındaki en kararlı girişimiydi ve sadece Girit ve Persler bu sisteme yakın düzenlemeler geliştirebilmişti (Heater 2004:4).

Plutarkhos, Lykurgos'un kurduğu yapıda Spartalıların eğitim süreci ve yaşamları hakkında uzun fakat önemli bilgiler verir (1967:52–53):

“Bir çocuğu olan baba onu büyütmekte serbest değildi. (...) Onlar [topluluğun en yaşlıları] yeni doğan çocuğu yoklar, kusursuz ve gürbüz bulurlarsa büyütilmesini emreder ve dokuz toprak payından birini ona ayırırlardı. Ama çocuk bozuk doğuşlu ve biçimsizse Apothetas denen bir yere yollarlardı onu, Taygetos dağının bir uçurumuna. Doğuştan çürük ve cılız olan çocuğun yaşamamasını kendisi için de, devlet için de daha hayırlı görürlerdi. (...) [Lykurgos] Kimseyi de oğlunu dilediği gibi yetiştirip yönetmekte serbest bırakmıyordu. Yedi yaşına basan çocuklara kendisi elkoyuyor, onları kümelerle (agelci) ayırıp ortak yaşamaya ve yemeye, birlikte eğlenip çalışmaya alıştırıyordu. (...) Onun dışında bütün öğrenim söz dinlemeye, yorgunluğa sabırla katlanmaya ve kavgada yenmeye alışmaktı. Onun için yaşları ilerledikçe idmanları çetinleşiyordu.

(...) Hep bir arada yatarlardı. (...) Yirmi yaşında olan bu eiren [küme lideri], kendi kümesindeki çocuklara savaş talimlerinde kumanda eder ve ev içinde de onlara yemekleri hazırlattırırdı. (...) Bunları [odun ve sebze] getirebilmek için çocukların kimi bahçelere hırsızlık etmeye gider, kimisi de sinsice ve büyük bir ustalıkla büyüklerin ortak sofralarına sokulurlardı. Hırsız yakalandı mı, beceriksizliği ya da savsaklığından ötürü bir hayli sopa yerdı. (...) Eiren yemekten sonra, uzandığı yerden, çocuklardan birinden türkü söylemesini ister; türkü bitince, (...) akıllıca karşılık isteyen sorular sorardı. Böylece, çocuklar erkenden güzel davranışları değerlendirmeye ve toplum hayatıyla ilgilenmeye alışırldı. Kimin iyi kimin kötü yurttaş olduğu sorusuna ne karşılık vereceğini bilmeyen çocuğa, gevşek ruhlu, onura erdeme kaygısız gözüyle bakılırdı.

(...) Varlıklarının kendilerine değil yurtlarına bağlı olduğuna iyice inanmışlardı.

(...) Genel olarak, Lykurgos yurttaşlarını özel bir hayat istemek ve yaşamaktan uzaklaştırıyor, onları arılar gibi birbiriyle kaynaşmaya, bir başın çevresinde yumaklaşmaya, coşkun bir bağlılıkla içlerinden dışarı çıkar gibi olup kendilerini toptan yurtlarına vermeğe alıştıırıyordu.”

Plutarkhos’un etraflıca anlattığı bu askeri eğitim yine de her Spartalının doğrudan bütün vatandaşlık haklarını kullanabileceği anlamına gelmiyordu. Çocuklar yirmi yaşına geldiklerinde de siyasal haklardan belli ölçülerde yararlanmaya başlarlardı ve ancak otuz yaşına gelen Spartiatlar Apella’da yer alabilmekteydi (Ağaoğulları vd. 2015:32).

Plutarkhos’un anlatımından öğrendiğimiz kadarıyla Sparta’da eğitim günümüz modern devletlerinde olduğu gibi öncelikle kamunun görev alanda yer almış ve daha da ötesinde çocukluğundan yaşlılığına kadar her vatandaş polis’in ereğine hizmet edebilmesi için nesneleştirilmiştir. Başka bir ifadeyle, devlet, askeri bir makine olarak bekasının gereklerine ilişkin kendi değer yargılarını zihinlere yerleştirme gayreti içindeydi (Freeman 2003:207). Bunun yanında Lykurgos’un, vatandaşları özel hayattan uzaklaştırıp “onları arılar gibi birbiriyle kaynaşmaya, bir başın çevresinde yumaklaşmaya, coşkun bir bağlılıkla içlerinden dışarı çıkar gibi olup kendilerini toptan yurtlarına vermeğe” alıştıırarak onlara kolektif bir kimlik kazandırdığı söylenebilir. Bu nedenle Spartalı erkeklerin diğer adı *homioi* yani akranlardı; nitekim kendi ayrıcalıklı saflarında, servetleri ne olursa olsun, hepsi eşit muamele görüyordu (Heater 2004:6).

Sparta’yı ayakta tutan askeri güç, diğer Yunan şehir-devletlerindeki gibi (örneğin, Atina) belli bir büyüklükteki toprağa ve zırh satın olma gücüne sahip olan azınlığa (vatandaş *hoplite/hoplites*) değil; asker olması dolayısıyla tamamı *hoplite* sayılan Spartalı vatandaşlara (ve vatandaş sayılmayan perikoiler ve helotlara) dayanıyordu. Üstelik Williams’ın (2005:25) değindiği gibi sıkı bir disiplin başarılı bir hoplites ordusunun anahtarıydı ve kimse Spartalılarından daha iyi bir disiplin uygulamıyordu. Bunun açık bir kanıtı Sparta’nın galip ayrıldığı Peloponnesos Savaşı’nın başlangıcında, Atina’nın 13 bin hoplite’ine karşılık Sparta’nın muhtemelen bunun üçte biri kadar hoplite’i vardı (Powell 2001:98).¹⁴

¹⁴ Sparta ordusunun sahip olduğu güç elbette diğer Yunan şehir-devletleri tarafından da bilinmekteydi. Öyle ki Spartalılar nihayet Leuktra’da (M.Ö. 371) Thebaililer’e yenildikleri zaman, Thebaililer kimsenin

Perikoiler (*Perioikoi*) Sparta şehir-devletinin toplumsal tabakasında yaşam koşulları ne Spartalılar kadar iyi ne de helotlar kötü olan, başka bir ifadeyle, özgür olmalarına karşın vatandaş olamayan topluluklardı (ağırlıklı Messenia halkı). Perikoiler, yani “civarda oturanlar” olarak bilinen elde tutulan köylerin bu ahalisi tamamen Sparta’ya bağlı olsa da, zanaat ve tarım işleriyle uğraşmakta özgürdü; bunlar, topraklarını ellerinde tutmuş, aynı zamanda orduya asker sağlamışlardır (Freeman 2003:145). Böylelikle Perikoiler, Helotlar ile birlikte Sparta hegemonyasına vatandaşlıktan yoksun olarak iktisadi ve askeri güç sağlıyordu.

Yurtlarında bırakılmış Messenialı perikoilerin konumu, Sparta’ya köle olarak götürülen Messenialılarla (kısaca Helotlarla) karşılaştırıldığında kuşkusuz çok daha iyiydi. Zira helotlar köle olmalarının yanında, askerlikten başka bir işle uğraşmaları yasak olan Spartalıların ve elbette polis’in tüm işlerini yapmakla görevliydi ve bunlara -Platea Savaşı’nda görüldüğü üzere- hafif silahlarla savaşa katılmak da dâhildi. Sayıları iki yüz bin civarında olan helotlar toprağa bağlı olarak, kleroslarda çalışıyor ve hem klerosun sahibi olan aileye hem kendi ailelerine bakıyorlardı (Ağaoğulları vd. 2015:32). Bunlara ek olarak helotlar Spartalıların askeri eğitiminin de bir parçaydı. Lykurgos’un kurduğu Krypteia denen bir töreye göre genç Spartalıların bazıları, sadece birer hançer ve biraz yiyeceklerle kırlara yollanıyor; gündüzleri saklanıp dinlenirken geceleri ise yakalayabildikleri Helotları öldürüyorlardı (Plutarkhos 1967:57). Öyle ki Plutarkhos, Aristoteles ve Platon’un bu töreyi Lykurgos’un kurduğunu söylemesine karşın, Lykurgos’un “her yerde ruh büyüklüğü ve doğruluğuyla tanındığını ve Tanrı’nın bile ondan yana tanıklık edeceğini” ve “Krypteia gibi korkunç bir törenin Lykurgos’tan geleceğine akıl erdiremediğini” söylemekteydi.

Helotların pek çok alanda kullanılmalarına karşın, bu köle nüfusu Spartalılar için aynı zamanda büyük bir sorundu. Zira daha önce değinildiği gibi her fırsatta isyan eden helotların artan nüfusu onların kontrolünü güçleştiriyordu. Yüksek nüfuslarına ek olarak, helotlar topluluklarının ve kaybettikleri özgürlüklerinin bilincinde olan Yunan halkıydı (Powell 2001:99). Bu sorunlar karşısında Sparta’nın bulduğu çözüm ise değinildiği gibi sıkı bir askeri toplum olmaktı.

yenilmez olmadığını herkesin görmesi için Spartalı askerlerin cesetlerini teşhir etmişlerdir (Freeman 2003:208). Askeri anlamda yenilmek Sparta hegemonyasının da sonu anlamına geliyordu.

Sparta şehir-devletinin anlatısında cinsiyet ayrımı olmadan genel bir çerçeve sunulsa da elbette kadınların durumu erkeklerinkinden ayrılmaktaydı. Öncelikle, Messenia'nın ele geçirilmesinden sonra oluşturulan sosyal sistemde, Spartalı erkek vatandaşların yasa gereği savaş dışında herhangi bir iş yapmaları yasaklanmıştı ve böyle olunca da kadın vatandaşlar ancak gelecekteki hoplitleri (Spartalı erkek askerleri) veya hoplitlerin gelecekteki annelerini yetiştirebiliyordu (Williams 2005:78). Erkeklerin sosyal hayattan çekilmesi, Sparta vatandaşı kadının, siyasal bir hakkı olmasa da Atina şehir-devletine kıyasla daha özgür olmasını sağlamıştır. Örneğin, Atina'da kadınlar ne miras bırakabiliyor ne de mülk sahibi olabiliyorlarken Sparta'daki kadınlar için bunun ikisi de mümkündü (Roberts ve Westad 2013:184–85). Üstelik Sparta'da kızların eğitim görmesi de söz konusuydu. Nitekim Plutarkhos'dan (1967:34) anladığımız kadarıyla Lykurgos, kadınların sağlıklı çocuklar yapabilecek bir bedene sahip olabilmesi için, eğitim konusunda, kadınların üstünde de duruyor, genç kızlara koşu, disk ve ok atma idmanları yaptırıyor hatta genç kızları da delikanlılar gibi geçit törenlerine çıplak olarak katılmaya alıştırıyordu.¹⁵ Ne var ki kadının Sparta polis'i karşısındaki konumu Spartalı erkeklerin konumu gibi araçsaldır. Lykurgos için çocuklar babalarının değil, vatanın çocukları olduklarından, bu sebeple bekarlık cezalandırılırken, bir erkeğin, başka bir erkekle evli olan kadından, kocasından izin olarak çocuk yapması mümkündü (Plutarkhos 1967:35,37,55). Amaç gelecekte iyi bir *hoplite* olabilmesi için en sağlam ve sağlıklı çocuğun üretilmesiydi. Öyle ki Sparta'da sadece, doğum yaparken ölen kadınlar ile savaşta ölen erkeklerin adı mezar taşına konabiliyordu. Böylece kadınların Sparta toplumunda sahip olduğu konum Atina'ya kıyasla farklılık göstermiştir ve Aristoteles tarafından eleştirmiştir.

¹⁵ Günümüze erişen Antik Çağ vazo, kupa ya da sanat ürünlerinde Sparta'da kadınlar çıplak olarak resmedilirken Atina'da bu nadiren olurdu (Lissarrague 2005:2016). Bu bakımdan Sparta'da ve Atina'daki kadının konumu salt siyasal ve sosyal bir takım dışlanmışlığın ve tanınmamanın da ötesindeydi. Bununla birlikte, çıplaklığın tanımı bir toplumdaki ya da kültürdeki kadının konumu hakkında önemli bilgiler vermekle beraber toplumların ve kültürlerin incelenmesinde de önemli bir konu başlığıdır. Nitekim çıplaklık olgusu, salt beden, mahremiyetin ve cinselliğin ötesinde uygar ve ilkel toplumların görünüşteki ayırdının temeli olmuştur. Buna nedenle uygar insan giyinik biçimde tasvir edilirken ilkel insan ise yarı çıplak biçimde tasvir edilir. Bu bağlamda Alman antropolog Hans Peter Duerr (1999) tarihsel olarak çıplaklığı ve utancı uygarlık kuramı çerçevesinde konu edinmiştir. Ona göre bugün yaygın olarak kabul gören uygarlık kuramı bir mittir. Kadının Minos uygarlığını da kapsayacak biçimde antik Yunan toplumu sanatına nasıl yansıdığını yorumlayarak bunun kadının toplumsal konumu ve rolü hakkında verdiği ipuçları inceleyen çalışma için ise bkz. Uslu, Laleş. (2018) *Antik Yunan'da Kadın Betimlemeleri ve Kadının Sosyal Statüsü*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji Anabilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi.

Aristoteles'e (1975:55–55) göre Sparta kadınlarına tanınan bu sosyal hareket alanı başıboşluktur ve hem anayasanın gayelerine erişmesini engeller hem de şehrin mutluluğa için zararlıdır; zira bu durumda bir şehir kadın ve erkek olarak eşit iki parçaya bölünmüş gibi olur. Böyle olunca da Aristoteles, Lykurgos'un erkeklerle ilgili birtakım çabalar göstermiş olmasına karşın kadınlar konusunda başarısız ve savsaklayıcı olduğunu savunur. Aristoteles için kadınların egemen olmasıyla, egemen olanlara kadınların egemen olması arasında bir fark yoktur. Yine de Sparta'nın bu durumuna şaşırılmaz Aristoteles; zira ona göre en eski zamanlardan beri kadınların denetimsiz olması Lakonia toplumunun bir özelliği idi.

Böylelikle Aristoteles'ten kadının Sparta'daki konumunu öğrenirken Atinalıların kadına olan bakışı da anlaşılmaktadır. Aristoteles'in bu eleştirisine karşın ortada duran gerçek, Olympos'un tanrıçalarla dolu olmasına rağmen Yunan şehir-devletlerinde kadın vatandaşın olmadığıdır (Duby ve Perrot 2005:10) ve durum çok uzun bir süre devam edecektir.

Lykurgos tarafından katı bir tabakalaşmaya ve askeri disipline dayandırılan Sparta şehir-devletinin toplumsal ve siyasal yapısı hakkında genel bir çerçeve sunulurken, Atina şehir-devletinin Sparta şehir-devletinden kadınların konumu dâhil pek çok konuda farklılaştığı açıkça anlaşılmaktadır. Bu farklılıklardan özellikle ikisi önemlidir. İlk olarak, Atina şehir-devletinde her vatandaş bir başka vatandaş ile *homoioi* (akran) değildi; vatandaşlar arasında zorunlu bir eşitlik kurulmamıştı. Zira her Atinalıya Sparta şehir-devletinde olduğu gibi sadece işletmek amacıyla bir kamu arazisi (*kleros*) verilmiyordu. Kaldı ki Atina vatandaşları ticaret yapmakla özgür olduklarından gelirleri, Spartalılar gibi salt tarımsal üretim ile vergi ve haraçlardan da kaynaklanmıyordu. Bunun nihayetinde Atina vatandaşları arasında iktisadi eşitsizliğin yarattığı tabakalar ortaya çıkıyordu.

Atina'da, Sparta'da ortaya çıkamayan iktisadi tabakaların oluşması ikinci bir farklılığı tetikliyordu. Buna göre, Sparta şehir-devleti toplumsal, siyasal ve iktisadi kurum ve kurallarıyla Lykurgos'un kurduğu biçimde istikrarla ayakta kalırken, Atina ise büyüyen ekonomisinin ortaya çıkardığı eşitsizliğe karşı yükselen seslerle uzlaşmayı sağlamak için, sık sık yasa koyuculara ve reformlara ihtiyaç duyuyordu. Bu arayış çerçevesinde Platon ve Aristoteles yönetim biçimlerini sınıflandırmasında, Sparta'da iyi

bir savaşıya eşitlenen erdemli vatandaş, Atina'da polisin yönetimine katılmakla eş tutuluyordu. Atina'da siyasal düşüncenin zenginleşmesini sağlayan da temelde bu arayıştı.

Atina'da vatandaşlık anlayışı, bu şehir-devletin yaşadığı toplumsal ve siyasal gelişmelere, başka bir ifadeyle, demokratik ilkelerin gelişimine koşut olarak şekillenmiştir. Bu bir bakıma polis'in vatandaştan, vatandaşın da polisten başka bir şey olmamasının (Ağaoğulları vd. 2015:45) doğal sonucudur. Bundan hareketle Atina polis'inin gelişimini anlamak, Atina'da vatandaşlığı anlamının koşuludur.

Atina'daki ilk toplumsal ve siyasal gelişme, M.Ö. VIII. yüzyılın sonlarına doğru, toprakların giderek az sayıda kişinin elinde toplanmasıyla, bir aristokrat sınıfının oluşması ve krallığın önemi kalmayan bir dinsel memurluk derecesine indirilerek, yürütme işlerini aristokratların aralarından seçilen “arkhon” denen üç yüksek memurla görmeye başlamalarıdır (Şenel 1995:115). Böylece Atina'da feodal aristokrasi siyasal bir güç olarak belirmiş oluyordu. Bu şekilde aristokratların egemenliği altına giren Atina, meclislerin toplandığı, mahkemelerin kurulduğu ve özgür vatandaşların toplantılara davet edildiği büyük bir merkez olmuş; Atina'ya yerleşen aristokratlar dışında buraya akın eden tüccar, sanayici ve zanaatçılar da Atina'nın büyümesinde başlıca etken olmuşlardır (Mansel 1999:110–11). Bu aristokrasinin, aristokrat olmayan vatandaşlardan farkı, ortalamanın üstünde olan mülk sahibi ve doğuştan asil olmalarına dayanmaktaydı ve köylü üreticilerle ilişkileri, toplumun giderek daha büyük ölçüde askeri güç olarak köylülüğe dayanması nedeniyle daha da karmaşıklaşmaktaydı (Wood 2008:45).

Zenginleşen aristokratların kendi içlerindeki hizipleri çözmek ve giderek fakirleşen kalabalık kitleleri kontrol edebilmek için attığı ilk adım Atina'nın sözlü yasalarının yazılı hale getirilmesi oldu. Bu kapsamda, M.Ö. 620'lerde Atinalı Drakon'a çok sert bir ceza yasası hazırlatıldı.¹⁶ Bu ceza yasa özetle, aristokratların ve zenginlerin mallarını ile canlarını çoğu kez ölüm cezalarıyla korumaya çalışıyordu (Şenel 1995:116).¹⁷ Bu amaca dayanması nedeniyle Drakon Yasaları beklenen yararı

¹⁶ Plutarkhos'tan (1967:449–51) öğrendiğimize göre tembellik, meyve ve sebze hırsızlığı suçlarının bile cezası ölüm olduğu için daha sonraki zamanlarda, Draco Yasaları'nın mürekkeple değil kanla yazıldığı söylenmiştir.

¹⁷ Şenel, Drakon Yasalarını, aristokratların kalabalık mülksüz sınıflara karşı kullandığı ceza, baskı ve şiddet yolu olarak tanımlarken Mansel (1999:186) gibi bu yasaların esas itibarıyla aristokratların haklarını

gösteremedi. Aristoteles (1975:66) için de bu “cezalarının sertliğinden başka özellikle anılmaya değecek bir yanı yoktu.”

Drakon Yasaları, aristokratlara karşı yükselen toplumsal hoşnutsuzluğu ortadan kaldıramadı. Daha önemlisi, şarap ve zeytinyağı ticaretiyle gittikçe kalabalıklaşıp zenginleşen orta sınıf, aristokratlara karşı siyasal hak kavgasında, yoksullarla birleşme eğilimi gösteriyordu (Şenel 1995:16–17). Bu baskı sonucunda aristokratlar, M.Ö. 594’te toplumsal uzlaşmayı sağlaması için Solon’u (tahminen, M.Ö. 630-M.Ö. 560) *arkhon* olarak seçip ona olağanüstü yetkiler vermişlerdir. Bir taraftan Atina’nın eski bir kral ailelerinin soyundan olduğundan aristokrat, diğer taraftan bir gezgin ve tüccar olmasına bağlı olarak alt tabakalara yakın olan, aynı zamanda bir bilgin ve bir yazar Solon, aristokratlar ile halk tabakaları arasında arabuluculuk ve köklü bir reform yapmak için bütün koşullara sahipti (Mansel 1999:186–87). Plutarkhos’un (1967:437–39) kısaca ifade ettiği gibi Solon, varlıklı olması dolayısıyla zenginler tarafından, dürüst olması dolayısıyla da yoksullar tarafından kolayca kabul edildi.

Solon’un yoksullar lehine yaptığı önemli düzenlemelerden ilki köylülerin ödeyemedikleri borçları nedeniyle özgürlüklerini kaybetmesi (köle olması) uygulamasını kaldırmak oldu. Zira diğer Yunan şehir-devletleri zenginlerin ve fakirlerin çıkarlarını dengelemenin yollarını bulmayı başarırken, Atina’da ise toprak sahibi yoksul köylüler, hasat kötü geçtiyse borçlarını ödemek için kendilerini köle olarak satmak zorunda kalabiliyordu (Williams 2005:24). Solon’un bu uygulamayı kaldırmasıyla yoksul vatandaşların hem ekonomik durumları iyileştiriliyor hem de ekonomik ve siyasal olarak özgür kalmaları sağlanıyordu ve böylelikle her vatandaşın özgür olması sağlanmış olmaktaydı.

Yoksul Atinalıların bir başka Atinalıya köle olmasını engelleyerek her vatandaşın özgür kalmasını sağlayan Solon’un sonraki adımı bu vatandaşların servetleri ölçüsünde yeniden sınıflandırılması oldu. Şiirlerinden birinde “İnsanların zenginliğine

koruduğuna işaret eder. Ağaoğulları ise (2015:37) Drakon Yasaları’nın ne kadar katı olursa olsun, önemli bir dönüşüm anını işaret ettiğini; artık tanrısal kökenli olduğuna inanılan ve ayrıcalıklı kesimlerin keyfince yorumladığı sözlü ve söylencesel tanrısal yasalar (*thesmoi*) yerini, içeriği ne olursa olsun, herkese açılmış, yazıya geçirilmiş ve özellikle de bir insan eliyle ortaya koyulmuş *nomoi*ye bıraktığını vurgular. Tekin de (1998:55) Ağaoğulları gibi aynı noktaya değinmekle birlikte, Şenel, Mansel ve Ağaoğulları’dan farklı olarak “adeta Tanrı buyruğu olarak kabul edilen ve aristokratların işine yarayan sözlü yasalardan (*thesmai*), toplumun her kesiminin sosyal ve siyasal yaşamını adil bir şekilde düzenleyen yazılı yasalara (*nomoi*) geçildiğini, demokrasi için de önemli bir adım” olduğunu ifade eder. Buna karşın Şenel, demokrasiye varan toplumsal siyasal gelişmeleri Solon’un reformlarından başlatmaktadır.

sınır konmamıştır” diyen Solon’un (Aristoteles 1975:19) vatandaşların (diğer şehir-devletlerinde olduğu gibi kadınlar, köleler ve metoikoslar hariç) hak ve görevlerini belirleyecek şekilde sınıflandırmasında dikkat çeken nokta, uygulanan ölçütün aristokratik değil ekonomik (servet temelli) olmasıdır. Bu ayrıma göre birinci sınıfa çiftliklerinde her yıl 500 *medimnos*¹⁸ buğday veya aynı miktar zeytinyağı ya da şarap üretenler; ikinci sınıfa 300; üçüncü sınıfa 150 (sonraları 200) *medimnos*, dördüncü sınıfa ise bu miktarlardan daha az üretimde bulunanlar giriyordu (Mansel 1999:188). Bunlara sırasıyla, *Pentakosiomedimnoi*, *Hippada Telountes*, *Zeugitai*, *Thetes* denmekteydi (Plutarch 1967:451).

Sparta hariç olmak üzere diğer Yunan şehir-devletlerinde olduğu gibi Atina’da da belli bir büyüklükteki toprağa ve zırh satın olma gücüne sahip olan azınlığa asker olma (*hoplite*) ayrıcalığı tanınmıştı. Bu nedenle bu dört sınıfın tamamı aynı biçimde bu ayrıcalığa sahip değildi. Bir savaş çıktığında birinci sınıf (*Pentakosiomedimnoi*) ve ikinci sınıf (*Hippeis/Hippada*) mensupları atlı olarak ve mahiyetlerindeki hoplit’ler ile yani ağır silahlı piyadeler bulundurarak ve üçüncü sınıf (*Zeugitai*) mensupları atsız olarak katılıyorken, dördüncü sınıf (*Thetes*) mensupları ise savaşa ancak olağanüstü bir durumda ve hafif silahlı olarak ulaşım işlerinde ya da kürekçi olarak gemilerde kullanılıyordu (Mansel 1999:189). Asker olma ayrıcalığı yanında bu sınıflar, siyasal hakları da doğrudan belirliyordu.

Vatandaşların ilk dilimi en üst servet grubuydu ve arkhon olmak ve elbette buradan da Areopagus’a girmek hakkı yalnızca bu sınıfa aitti; bu sınıfı ikinci servet dilimi izliyordu; üçüncü kesime Solon zamanında kurulan Bule (Dört yüzler Meclisi) ve jüri sistemiyle işleyen Heliaialara (bir tür halk mahkemesi) seçilebilirlerdi; tümüyle yoksul köylülerden oluşan son sınıftakiler ise yalnızca Bule’ye ve halk mahkemelerine girebilirler fakat başka hiçbir siyasal görev üstlenemezlerdi (Ağaoğulları vd. 2015:37). Bu eşitsiz düzenlemelerine rağmen Solon reformları, Atina’da demokrasiye varan toplumsal gelişmelerin önemli bir adımıydı. Bunun yanında Solon, örneğin, borç köleliğini kaldırdığında, bu ne aristokratların ne de toprağın herkese eşit bir şekilde

¹⁸ Bu ölçü birimi Plutarkhos’un Yunanca metninde *μέδιμνος* (*medimnos*) olarak geçse de Perrin (Plutarch 1967:449–50) tarafından yapılan 1914 tarihli İngilizce çeviride bu kelime *measures* olarak çevrilmiştir. Öte yandan, Türkçe kaynaklar arasında Şenel (1995:117) *kile*, Freeman (2003:153) *ölçü*, Tekin (1998:56) ve Mansel ise *kile/medinnos*’u kullanmışlardır. Bu nedenle Plutarkhos’un metnine sadık kalınarak Mansel gibi *medinnos* kelimesini kullanılmıştır. *Medimnos* (*medimnos*), Yunanların özellikle mısırı ölçmek için kullandıkları kuru ölçü birimidir ve 11 galona (yaklaşık 51 litreye) eşittir (Smith 1851:214).

dağıtılmasını talep eden borçluların hoşuna gitti (Bauer 2013:455). Vatandaşları servet durumlarına göre sınıflandıran ve buna göre siyasal hakları belirleyen Solon'un, yoksulların durumunu iyileştirse de siyasal gücü servete eşitleyen formülü, şarap ve zeytinyağı ticaretiyle gittikçe kalabalıklaşıp zenginleşen orta sınıfın lehine oldu. Böylece geniş siyasal hakları, asalet, kan ya da akrabalık ile doğuştan kazanan aristokratların konumu, servetleriyle siyasal hak kazanan orta sınıfın karşısında zayıfladı.

Solon'un yaklaşımı aristokrasiye (erkin asaleti dayalı olması) değil timokrasiye (erkin servete dayalı olması) yakındı. Diğer yandan, Aristoteles zengin orta sınıf ve aristokratların karşısında yoksul halkın yani dördüncü sınıfın (*Thetes*) durumuna dikkat çekmiştir. Aristoteles de (1975:65) Solon'un halka görevlileri seçmek ve onlardan hesap sormak hakkı gibi en az bir erk payı verdiğini ifade eder. Onun düşüncesinde halkı kölelerden ayıran çizgi de bu erk payıdır. Dahası Solon'un anayasası devlet görevlilerinin ileri gelenler ve varlıklı kimseler arasından seçilmesini öngördüğü için en alt mülkiyet sınıfını dışarıda bırakmıştır.

Bununla birlikte, Aristoteles, dördüncü sınıfa en az erk payını verin Solon'un gayesini de açıklar. Aristoteles'e (1975:88) göre Solon ve diğer yasa koyucularının gayesi devletin içinde bir düşman yaratılmamasıdır; fakat kendilerinin bu gibi görevlere geçmelerine izin vermemiştir. Nitekim Aristoteles için bu, Atina toplumunun birlikte hareket eden bütün vatandaşlar topluluğunun gerekli bir anlayışı olduğu, fakat her birinin tek tek karar verecek nitelikte bulunmadığı yolundaki ilkeye uygundur. Böyle olunca halk diğer vatandaşlarla iş birliği yaparak şehre faydalı olabilir.

Bu sebeple Solon'un reformlarının demokratik olduğunu söylemek bunlara çok fazla şey atfetmek olsa da bunlar aristokrasinin gücünü azaltmakta etkili olmuş, aristokrasiyi giderek daha büyük ölçüde vatandaş toplumunun bir parçası haline getirmiş ve polis'in yargı yetkisinin içine sokmuştur (Wood 2008:46). Aslında demokrasi ile oligarşi ya da timokrasi arasında konumlanabilecek Solon'un siyasal reformlarının genel niteliği, Şenel'in de (1970:119) belirttiği gibi oligarşik ilkelerle demokratik ilkelerin bir karışımıydı. Vatandaşların eşitsiz siyasal haklara sahip dört servet sınıfına ayırması oligarşıktı: fakat her vatandaşın bir üst servet sınıfına geçebilmesi demokratikti.

Belki de özünde bu ikilikleri taşıması nedeniyle Solon'un reformu Atina toplumunda tartışılmaya devam etmiştir. Solon ise yaptığı düzenlemeler sonrasında “dünyayı göreceğim” diyerek, on yıllık bir yolculuk için denize açılmıştır; fakat Herodot'tan (2012:18) öğrendiğimize göre aslında koyduğu yasalardan herhangi birini kaldırmaya kendisini zorlamasınlar diye gitmiştir, zira Atina halkı bunu kendiliğinden yapamazdı.

Solon'un gidişinin ardından Atina'da tartışmalar bitmemiş ve Atinalılar üçe bölünmüştü: İlk grup olan *eupatridesler/pedionlular*, iyi doğmuşlar, soylular, verimli ova topraklarını ellerinde tutanlardı; ikinci grup olan *paralialılar*, deniz bölgesinin tüccar ve zanaatkârlarını temsil ediyordu; üçüncü grup ise dağlılar (*diakrialılar*), yoksul theteslerdi; bu grubun başında soylu olmasına rağmen, soyuyla bağlarını koparmış Peisistratos vardı (Ağaoğulları vd. 2015:38). Bu bölünme temel olarak siyasal gücün, soylularda mı, orta sınıfta mı yoksa yoksullarda mı olması gerektiği üzerine bir tartışmaydı.

Bu bölünmeler arasında tartışmalar devam ederken, faal ve girişken bir partici, bir diplomat ve yetenekli bir komutan olan Peisistratos M.Ö. 561/560 yılında Attika'nın iç bölgelerinde oturan köylülere dayanarak Atina'yı ele geçirip böylece tiran olmuştur (Mansel 1999:193). Peisistratos tiran olarak nitelense de onun tiranlığı zorba bir yönetim biçiminde değildir.¹⁹ Nitekim bir halkçı tiran olarak Peisistratos, Solon anayasasına dokunmamış, önemli memurluklara kendi adamlarını geçirmiş; kendine karşı çıkan aristokratları sürerek, topraklarını halka dağıtmış; şehre göçen köylülere iş bulmak için büyük kamu binaları yapımına girişmiş; tarımdan çok zanaata ve ticarete önem vererek, Atina ekonomisini geliştirmiş ve kurduğu askeri filo ile Atina emperyalizmine varacak yolda ilk adımı atmıştır (Şenel 1995:118).

Bu dönem hem askeri ve kültürel hem de iktisadi olarak Atina'nın altın çağıydı; ancak Peisistratos'un ardından yerine geçen oğulları aynı başarıyı gösteremeyince, M.Ö. 508-507 yılına kadar süren iç karışıklıklar yaşayan Atina nihayet, *arkhon* olarak seçilen Kleisthenes'in reformlarıyla yeniden demokratikleşmeye başlayacaktı (Ağaoğulları vd. 2015:38) ve hatta Herodot'a (2012:502) göre Atina demokrasiyi

¹⁹ Şenel (1995:118) Peisistratos'un tiran yani zorba olarak nitelendirilmesinin nedeninin tarihin aristokratlarca yazılmış olması kaynaklı olduğunu savunur.

Kleisthenes'e borçludur.²⁰ Nitekim Kleisthenes aristokratların etkisini kırmak amacıyla polis'in ilk olarak yapılanmasını kökten değiştirmiştir. Öte yandan, Solon borçluları özgürleştirmiş, vatandaşlık işlerine dâhil etmiş ve hepsini yasalar çerçevesinde eşitlemişti; ancak vatandaşlığın en eski zamanlardan beri var olan karmaşık dini, kabile ve aile niteliklerine müdahale etmemiştir (Riesenberg 1992:20). Kleisthenes'in reformlarının köklü sayılmasının nedeni de buydu: Solon'dan beri gücü kırılamamış olan aristokrasinin vatandaşlıkta dayandığı karmaşık dini, kabile ve aile niteliklerine müdahale edip bugün *demokrasi* sözcüğünün *demos*'unun dayandığı *demes*'i oluşturmuş olması.

Kleisthenes'in yaptığı, Atina polis'inde önce on coğrafi grup oluşturmak, ardından bunları *demes* adı altında yeniden bölmek ve vatandaşlığın tanımlanmasını bu coğrafi birimler üzerinden oluşturmaktır. Kleisthenes'in karmaşık uygulaması şu şekilde özetlenebilir: Öncelikle tüm Atina halkını, coğrafi nitelikte olan on "file"ye böldü; ardından polis'i idari bakımdan "şehir" (Atina'daki tüccarlar ve sanayiciler), "kıyı" (gemi inşaatçıları ve balıkçılar) ve "iç bölge" (küçük toprak sahibi köyler) olmak üzere üç ana bölgeye, her ana bölgeyi de on bölüme (*trittis*) ayırdı; bunun sonucunda elde edilen otuz trittis üçer üçer, biri şehirden, diğeri kıyıdan ve üçüncüsü iç bölgeden olmak üzere kurayla birleştirildi ve yukarıda saptadığımız anlamda on file elde edildi ve sonuçta her *file* üç sosyal sınıf mensuplarından, yani birbirinden uzak yerlerde oturan, örneğin, "şehir" de tüccarlar ve sanayiciler, "kıyı"da gemi inşaatçıları ve balıkçılar iç bölge de ise küçük toprak sahibi köylerden ibaret, aralarında toplumsal ve siyasal bakımlardan bir takım çelişmeler bulunan insanlardan meydana geliyordu (Mansel 1999:201-2).

²⁰ Öte yandan, Aristoteles (1975:65, 81) üyeleri bütün vatandaşlar arasından seçilen yargı düzenini getirmekle, Atina'da demokrasiyi kuranın Solon olduğunu belirtir. Bununla birlikte, "demokrasi"nin Aristoteles'in siyaset felsefesindeki yerinin, bu kavramın günümüzde kazandığı anlamla eş olmadığını vurgulamak gerekir. Bugün, Batı dünyasının temel niteliklerinden biri olarak ideal bir yönetim biçimi olarak sunulan demokrasi, Aristoteles'in felsefesinde doğru yönetimlerden bir sapmadır; zira nasıl ki tiranlık tek yöneticinin ve oligarşi varlıklı kişilerin çıkarı içinse demokrasi de yoksul olanların çıkarı için çalışmaktadır. Bu üç yönetim de bütün topluluğun yararını amaçlamadığından Aristoteles'e göre bozulmuş yönetimler arasında yer alırlar.

Demokrasi sözcüğünün demos'unun dayandığı *demes* ise bu file'ler içindeki yönetsel yapılanmalara verilen addı. Dahası her *demes*, kendi meclisleri, kendi memurları ve hatta kendi bayramları olacak biçimde özerk hale getirildi ve Kleisthenes reformlarıyla vatandaşlar artık aile ya da kabile adıyla değil, vatandaşlık hakkını kazandıkları demenin adıyla tanımlanmaya başlandı (*demotikon*) (Ağaoğulları vd. 2015:38). Böylelikle Kleisthenes, vatandaşlığın geleneksel bağlarını ve temsil niteliğini Solon'dan daha köklü bir biçimde aristokrasi aleyhine dönüştürmüş oluyordu.

Kleisthenes'in reformlarının vatandaşlığa başka açılardan yansıması da söz konusuydu. İlk olarak demos'lara yerel düzeni sağlama görevi verilirken bütün demos'ların üyeleri doğrudan kayıt altına alınmış ve on sekiz yaşındaki genç erkeklerin de yazıldığı vatandaş listeleri düzenlenmiştir (Freeman 2003:158). Daha da önemlisi aristokrasi karşısındaki vatandaşın siyasal gücü deme'ler aracılığıyla artarken Solon tarafından oluşturulan Bule'nin²¹ de temsil niteliği artırılmıştır. Zira Bule, servet sahibi ilk iki sınıftan oluşan arkhon makamı ve onlardan oluşan Areopagus'un karşısında, üçüncü ve dördüncü sınıfta yer alan vatandaşlardan oluşan zayıf nitelikli bir meclisti. Oysa Kleisthenes reformlarıyla Areopagus ve arkhon'lann yetkileri sınırlandırılmış ve tiranlığı önleyebilmek için Kleisthenes, tiranlık niyetinden kuşkulanan vatandaşların Ekklesia'da oylanıp 6 bin oyla on yıllığına, polis dışına sürülmesi (*ostrakismos*) uygulamasını hayata geçirmiştir (Ağaoğulları vd. 2015:38–39). Bunların sonucu olarak, Kleisthenes, reformlarla vatandaşlık statüsünü güvenli bir hale getirirken, Bule aracılığıyla vatandaşların yüksek bir yüzdesinin günlük olarak demokrasiyi yürütme işine aşina olmasını sağlamış ve böylece bir katılım kültürünü, özgürlüğü ve Atina vatandaşlarının kendilerini siyasi eşitler olarak görebilecekleri somut bir yasal çerçeveyi teşvik etmiştir (Balot 2006:49); fakat yine de bu aristokrasinin polis yönetimindeki gücünün tam olarak kırıldığı anlamına gelmiyordu. Kleisthenes'ten sonra Atina'da demokrasi ve pek tabii vatandaşlık kavrayışını derinden etkileyecek isim ise bir başka aristokrat ve Kleisthenes'in yeğeni olan Perikles (M.Ö. 495-M.Ö. 429) olacaktı.

Perikles dönemi (M.Ö. 444-M.Ö. 429), Perslerle yapılan mücadelede başarılı olması dolayısıyla Atina'nın diğer Yunan şehir-devletleri arasında lider olarak yükseldiği bir dönemdi. Atina polis'in bu liderliğini ise yayılcılığı izleyecekti. Bu

²¹ Eski adıyla Dörtüzler Meclisi, her *file*'den elli kişinin katılımıyla artık Beşüzler Meclisi olmuştu.

yayılcılığın daha fazla askere ve askerliğin bir vatandaşlık hakkı olduğu için vatandaşa ihtiyaç duyması Atina'da alt tabakada yer alan ve nüfusun büyük kısmını oluşturan sıradan vatandaşların güçlenmesini sağladı. Nitekim Pers Savaşı ve sonrasında ilk defa, özellikle donanmada olmak üzere savaşa katılan çok sayıda yoksul vatandaşın talepleri artık göz ardı edilemezdi ve böylece Atina siyasetinde otuz yılı aşkın bir süre baskın bir rol oynayacak olan Perikles, Kleisthenes anayasasını daha da özgürleştiren değişiklikler yaptı (Hause ve Maltby 2004:40).

Perikles'in döneminde öncelikle, alt sınıflara kapalı olan *arkhon* dâhil devlet görevleri herkese açık bir duruma getirildi; Bule üyeleri ve arkhonlar da dâhil olmak üzere askeri komutanlar gibi uzmanlık gerektirenler dışındaki tüm devlet memurlarının seçimle değil, bu görevlere talip olan vatandaşlar arasından kura ile saptanması benimsendi; her vatandaşa bir yasa tasarısına ve onu öneren kişiye karşı anayasaya aykırılık gerekçesiyle dava açma yetkisi tanındı ve bunun ardından mahkemelerde ve meclislerde (*Bule*, *Heliaia*, *Ekklesia*) görev yapanlara ve kurayla atanmış memurlara görevlerini rahatça yapabilmeleri için bir ücret ödenmesi ilkesini getirildi (Ağaoğulları vd. 2015:40–41). Böylelikle vatandaşlar polis'in yönetiminde artık tam olarak etkinlik kazanırken, Atina'da ortaya çıkan bu doğrudan demokrasi, pek tabii vatandaşlığın rolünü, değerini ve kapsamını da artırmış oluyordu.

Perikles'in siyasal anlayışı ve Atina'da kurmaya çalıştığı düzen, Peloponnesos Savaşı sırasında ölen askerleri anmak için yaptığı, *Cenaze Söylevi* olarak bilinen ünlü konuşmasında özetlenmiştir. Bu konuşmada, Perikles'in, demokrasiye, yasalar önünde eşitliğe, yasalara itaate ve liyakate yaptığı vurgu açık bir biçimde görülmektedir. Bu konuşmayı Thukydides şöyle aktarır (2009:91):

“Komşularımızın uygulamasını taklit etmeyen bir hükümet şeklimiz var: Biz başkalarını taklit etmekten daha ziyade onlara örnek oluyoruz. İdare şeklimize demokrasi denilir, çünkü biz sadece azınlığın değil çoğunluğun çıkarlarına hükmediyoruz [çoğunluğun yararı]. Yasalarımız kişisel anlaşmazlıklarda herkese eşit haklar vermektedir [yasa önünde eşitlik], kamusal atamalar bireysel ayrımlara bağlıdır ve kendi içinde değişimden ziyade büyük ölçüde liyakat ile belirlenir ve bir adam şehre iyilik yapma yeteneğine sahipse, yoksulluğu ve soylu olmaması bunu engel değildir [liyakat]. Kamusal işlerimizin yürütülmesinde ve

sansürsüz bir şekilde birbirimizin günlük yaşamlarını gözlemlemek konusunda açık ve özgürüz [özgürlük]: Eğer komşumuz kendi zevki peşinde koşarsa ona ne kızgın oluruz ne de cezanın gerisinde kalan ama yine de zarar verebilecek olan onaylamayan bir bakış atarız. Birbirimizle olan özel ilişkilerimizde hoşgörülüyüz, ama tüm kamusal meselelerde yasalara bağlıyız [yasalara bağlılık]: Bizi günün yetkililerine ve yasalarına, özellikle zarar görmüşleri korumak için konulmuş ve çiğnenmesi utanç verici kabul edilen yazılı olmayan yasalara itaat ettiren her şeyden önce korkudur.”

Drakon’dan Perikles’e uzanan tüm bu süreçte şekillenen Atina polis’inde, toplumsal yapı vatandaşlar, metoikoslar (*metics*/yabancılar), köleler, çocuklar ve elbette kadınlardan oluşuyordu. Bu çerçevede, Perikles döneminde dört yüz binlik Atina şehir-devletinin nüfusunun sadece elli bininin (yüzde 12,5) siyasal hakkı, vatandaşlığı bulunmaktadır (Şenel 1995:122). Zira Atinalı vatandaşlar vatandaşlığın değerli ayrıcalıklarının elde edilmesi için kendi aralarında savaşılmaya hazır olsalar da bu safkan vatandaşlar vatandaşlığın kendi “topluluk”ları dışında herhangi bir şekilde genişletilmemesi konusunda hemfikirlerdi (Canfora 2006:32). Ayrımlar incelendiğinde vatandaşlığın kriterlerinin, öncelikle ergin olmak, ardından özgür olmak, metoikos olmamak ve nihayet erkek olmak olduğu görülür. Yine de vatandaşlık çok aşamalı ve resmi bir süreçtir.

Aristoteles’ten (1998:69) anladığımız kadarıyla öncelikle hem annesi hem babası Atinalı olanlar Atina vatandaşı sayılmaktadır; fakat bu sürecin sadece başlangıcıdır. Atinalı bir anne ve babadan olan ve on sekiz yaşını dolduran gençler demotlar (bucaklılar) listesine yazılır ve ant içtikten sonra demot’ların kararını bekler. Bir kurul gibi çalışan demotlar, ilkin, gencin önce on sekiz yaşını doldurup doldurmadığını; ikinci olarak doğumunun yasal bir evlilikten olup olmadığını oylayarak karar verir. Vatandaş olma kriterlerine sahip olamayanların kararı mahkemeye taşıma hakkı da bulunmaktadır. Bu durumda mahkeme gencin aleyhine karar verirse polis o genci köle olarak satar. Mahkemenin gencin lehine karar vermesi halinde ise demotlar onu listeye yazıp vatandaş olarak kabul etmek zorundadır. Özetle, vatandaş adaylarının on sekiz yaşında, özgür ve Atinalı bir ailenin yasal evliliğiyle oldukları diğer vatandaşlar tarafından incelenmektedir.

Görüldüğü gibi ergin erkek bir metoikos'u Atinalı vatandaştan ayıran şey, metoikos'un polis'e kayıtlı Atinalı anne ve babadan doğmamış olmasıdır. Bu açık kriterlere rağmen vatandaşlık türdeş bir yapıda değildi. Atina'da kimi reform dönemlerinde küçük değişiklikler söz konusu olsa da vatandaşlık, kendi içinde genel olarak dört ayrı kategoriye ayrılıyordu: i. Ellerinde tuttıkları büyük toprakları ve soy bağlarıyla polis içinde ayrıcalıklı bir kesim olarak örgütlenen aristokrasi (*eupatridler*); ii. soylu kökenleri olsa bile Solon gibi, daha çok ticaret ve zanaatlarla zenginleşen şehirli orta sınıflar (*demiurgoiler*); iii. topraklarının küçüklüğü nedeniyle her an tümüyle mülksüzleşmeye aday yoksul çiftçiler (*georgoiler*) ve nihayet iv. topraklarını yitirmiş, mülksüzleşmiş, bu nedenle de daha çok pazar merkezine yığılmış olan emekçilerdir (*thetesler*) (Ağaoğulları vd. 2015:43). Vatandaşların ayrıldığı bu dört hizip diğer taraftan Atina'yı demokrasiye götüren siyasal istikrarsızlığın da kaynağı durumundaydı.

Atina'da aşamalı ve resmi bir sürecin sonunda elde edilen ve bir erdem olarak kabul edilen vatandaşlık bir takım hak, yükümlülük ve imtiyazları da beraberinde getirmektedir. Atina şehir-devletinde vatandaşların hak ve görevleri, Atina kültlerine, festivallerine, ibadetlerine ve halk meclisine (*ekklesia*) katılmak, burada konuşmak ve oy vermek; otuz yaşından sonra mahkemelerde jüri üyesi olarak hizmet vermek; seçilmiş ve tahsis edilmiş görevler için oy kullanmak (yaşa ve niteliğe bağlı olarak); yasalar tarafından korunma altına alınmak ve tazminat hakkına sahip olmak; Attica'da toprak edinecek yeterliliğe sahip olmak ve sunulan bu hizmetler için kamu ödemeleri almak oluştururken, vatandaşların başlıca yükümlülüğü ise polis'in yasalarına uymaktı (Manville 1997:8-9). Zira polis'in yasalarına uymak vatandaşlığın temeliydi ve yasaları çiğnemek polis'e yapılacak en büyük kötülüktü. Öyle ki Sokrates'in, ölümüne mahkûm edilse de yasaları çiğneyip hapisten kaçmamasının nedeni de buydu.²² Zira Sokrates'e (Platon 2017:53) göre kaçması durumunda yasaları çiğneyecek ve devletin tamamına zarar vermiş olacaktı.

²² Verseniyi'e (1995:213) göre Sokrates'in kaçmayı reddetmesinin asıl nedeni, kaçışıyla mahkûmiyetinin adil olduğunu ve kendisini yargılayanların da doğru bir karar vermiş olduklarını kanıtlamış olacağını düşünmesidir; zira Sokrates, tüm yasaları hor görmekle suçlanmıştı ve şimdi adil olduğuna inandığı bir yasayı ihlâl ederse gerçekten de onların tümünü hor gördüğünü göstermiş olacaktı.

Dahası yasaların ve kararların çiğnenmesi durumunda devletin her şeye rağmen varlığını sürdürmesi mümkün olmayacaktı. Oysa Sokrates için vatandaşlık, polis'in yasalarına ve karalarına uymak için polisle anlaşmış olmak anlamına geliyordu ve bu nedenle ölüm cezasına mahkûm olsa da hapisten kaçarak anlaşmayı bozamazdı.

Sokrates gibi Aristoteles de yasalara uymanın gerekliliğini özellikle vurgular. Onun (1975:10) felsefesinde yasalardan ve kurallardan ayrılması durumunda insan hayvanların en kötüsü olacaktır; zira adalet devletin orta direğidir. Diğer taraftan, Atina'da vatandaş olmak, bir takım hak, görev ve imtiyaz anlamına gelmekle birlikte polis'in varlığı ile vatandaşların varlığı arasında polis lehine bir dengesizlik bulunmaktadır. Bunun nedeni Aristoteles'in felsefesinde görüldüğü gibi, devletin bir organizmaya benzetilmesidir. Aristoteles'in kendi ifadesiyle “Bütün, parçadan önce gelmelidir; el ya da ayağı tüm bedenden ayırın, artık el ya da ayak olmaz.” Aristoteles ayrıca devletin (polis'in) hem doğal hem de bireyden önce olduğunu ifade etmekle birlikte polis'e katılma yeteneği bulunmayan herhangi bir varlığın ya sessiz bir hayvan ya da kendi kendine yeten ve devlete hiçbir gereksinmesi olmayan bir varlık (örneğin, bir Tanrı) olduğunu belirtmiştir.

Bu bakış açısının devamı olarak, vatandaşın nasıl olması gerektiği (ne yapması gerektiği) ile nasıl olmaması gerektiği (ne yapmaması gerektiği) noktasında “iyi vatandaş” ve “kötü vatandaş” profilleri de zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Sıklıkla kullanılan bir modele göre²³ şehir, vatandaş oğullarına karşı baba rolünde durmaktadır: Vatan (*patris*) yardımsever bir şekilde oğullarını besler ve yükseltir ve onlar da karşılığında iyi vatandaş olarak hizmet ederler (Christ 2006:26). Bu da “iyi vatandaş”ın polis'in yasalarına yadsınamaz bir biçimde uyan vatandaş olduğu anlamına gelmektedir. Bunun tersi olarak, yasalara uymayan ve böylece polis'teki yükümlülüklerini (dinsel törenlere katılma, oy verme, meclise görev alma gibi) yerine getirmeyen vatandaş “kötü

²³ Bu model, devleti sahip olduğu rolü ve gücü, ilk birlik sayılan “ataerkil aile”ye dayandıran Aile Teorisi'ne dayanmaktadır. Devletin kökeni konusunda ortaya atılan bu teoriye göre devleti ortaya çıkaran gelişme, kadın ve erkekten oluşan ailelerin bir araya gelmesidir. Bu teorinin ilk izlerine Aristoteles'in felsefesinde rastlanmaktadır. Aristoteles'e (1975:8–9) göre aile, doğa yasası uyarınca kurulan ve günbegün sürüp giden bir birliktir; birçok evler birleşince köy; köyler birleşince ise şehir ya da devlettir (polis) ortaya çıkar. Aile Teorisi'nin sonuçlarından biri devlet-vatandaş arasında kurulan eşitsiz ilişkinin, devletin yapıtaşı olarak kabul edilen aile içindeki baba-oğul ya da karı-koca eşitsiz ilişkisine dayandırılmasıdır. Buna karşın Aristoteles (1975:7) aralarındaki büyüklük, nitelik farkı nedeniyle devlet adamıyla devlet, kralla uyrukları, aile reisiyle ev halkı, efendiyle köleleri arasındaki ilişkilerin hep aynı olduğunu sanmanın yanlış olduğunu vurgular.

vatandaş” sayılmaktadır. Diğer taraftan Atinalılar, iyi vatandaşlığı ortaya çıkarma ve bunun tersini caydırma konusunda zorlamayı değil ikna etme yöntemini kullanmayı tercih etmişlerdir; zira demokratik değerlerine uygun olarak, Atinalılar iyi vatandaşlığı özgür vatandaşlar için bir dayatma yerine gönüllü ve rasyonel bir seçenek olarak görmüşlerdir (Christ 2006:206–7).

Atina’da bir erdem olarak yüceltilen vatandaşlık kavramıyla birlikte vatandaşlık eğitimi de önemli bir konu olarak ele alınmaktaydı. Hatta Platon (2010:236) her ruhta bir öğrenme gücü olduğunu ve eğitimin de, ruhun bu gücü için en kolay, en şaşmaz yolu bulma sanatı olduğunu savunmuştur. Zira Platon eğitime salt vatandaşlık perspektifinde bakmaz; eğitimi mağara alegorisinde,²⁴ “gözün karanlıktan aydınlığa çevrilmesi, varlığın en ışıklı yönüne, ‘iyi’ denilen yönüne çevrilebilmesinin,” kısacası aydınlanmasının yolu olarak düşünür.

Aristoteles ise eğitimi, hocası Platon gibi metafiziksel olarak değil vatandaşlık bilinci ekseninde siyasal olarak ele almıştır. Ancak Platon gibi, Aristoteles de eğitimi, bir toplumun yaşamında insanlar için en yüksek iyiliğin peşinden gitmesi olarak kavramıştır (Chambliss 2002:116). Aristoteles (1975:162) için eğitim, anayasal sürekliliğin sağlanmasına yarayan güvencelerden (koruma tedbirlerinden) en önemlisidir ve vatandaşların anayasaya uygun bir şekilde yaşamak için eğitilmeleri anlamına gelir. Buna göre bireyler, toplumun yasaları demokratikse demokratik, oligarşikse oligarşik yaşamak üzere yetiştirilmeyecek ve ona uygun alışkanlıklar edinmeyeceklerse bu topluma ve polis’i zarar verir. Başka bir deyişle, Aristoteles’in felsefesinde eğitimin temel amacı, polis’in devamlılığı için ve istikrarı için vatandaşların, polis’in yönetim biçimine göre yetiştirilmesidir. Bu yetiştirme sonucunda vatandaşın toplumsal ve siyasal uyumluluğu sağlanır; fakat Aristoteles eğitimi salt bu

²⁴ Platon’un (2010:231–36) mağara alegorisinde, yer altında mağaraya benzeyen bir yerde, insanlar çocukluklarından beri ayaklarından, boyunlarından zincire vurulmuş şekilde hareketsizce yaşamaktadırlar. Arkalarında yüksek bir yerde yakılmış bir ateş parıldar. Mahkûmlarla ateş arasında dimdik bir yol ve bu yol boyunca alçak bir duvar bulunmaktadırlar. Bu alçak duvar arkasından ellerinde türlü türlü araçlar; taşan, tahtadan yapılmış, insana, hayvana ve daha başka şeylere benzer kuklalar taşıyan insanlar geçer ve bunların taşıdıkları kuklalar arkalarındaki ateşin aydınlığıyla, mahkûmların karşısına gölge olarak belirir. Bu adamların gözünde gerçek, yapma nesnelerin gölgelerinden başka bir şey olamaz. Buradaki mağara görünen dünyayı, mağaranın dışı ise idealar dünyasını oluşturur. Dünyada kavranan tüm varlıklar, tek ve değişmez “idealar”ın bozuk kopyalarıdır, başka bir ifadeyle, gölgeleridir. Sonuç olarak, Platon’un felsefesinde bilgi tikel olanın ve değişenin beş duyu yoluyla kazanılmış empirik bilgisi değil; değişmez ve tümel olanın akıl yoluyla kazanılan ezeli-ebedi bilgisidir (Cevizci 1999:686). Her ruhta bir öğrenme gücü olduğundan, eğitim ile gözün karanlıktan aydınlığa çevrilmesi mümkündür.

amaç üzerinden açıklamaz. Özetle, Aristoteles'in (1975:219–21) felsefesinde bir şehrin iyi ve mutlu olması, anayasasını paylaşan vatandaşların iyi olmalarına dayanır. İyi ve erdemli bir insan olmanın nedenini de -akıllı bir adam olarak doğmak koşulu ile- eğitim oluşturur. Dahası eğitim doğuştan belirlenmiş yönetici sınıfın yetiştirilmesi için de gereklidir.

Eğitimin amaçlaması gereken hedefler ise -insanların yaşamlarına ve ne yapmayı seçtiklerine de bakılarak- bir kimsenin çalışabilmesi ve savaşabilmesi; fakat daha önemlisi zorunlu ve faydalı şeyleri, özellikle de kendi iç değeri olan şeyleri yapmak için barış içinde yaşayabilmesini sağlamaktır.

Aristoteles'in bu kavrayışına uygun olarak Atina polis'inde eğitim -Sparta polis'indeki sıkı ve tek yönlü (askeri amaçlı) eğitimin aksine- siyasal nitelikli ve çok kapsamlı olmuştur. Bunun yanında yine Sparta'dan farklı olarak eğitim devletin tekelinde değildi ve dahası çocuğun okula gönderilmesi yönünde yasal bir zorunluluk bulunmamaktaydı.

Çocuğunu büyütme hakkına sahip olan Atinalı bir baba yasal bir zorunluluk bulunmamasına karşın toplumun manevi baskısı nedeniyle çocuğunu eğitime zorunluğu hissederdi ve ücretli öğretmenlerle, çocuğuna okuma yazma, müzik, beden eğitimi (*gymnasium*) dersi aldırırdı (Blanck 1999:163–66). Bu serbestliğe karşın M.Ö. IV. yüzyıla gelindiğinde yöneticilerin eğitim konusuna eğildiği ve efeblük (*ephēbia*) sistemin kurulduğu görülmektedir.²⁵

Efeblük o dönemde, vatandaşları vatandaş olmayanlardan ayırmanın bir yolu olarak Yunan dünyasında yaygınlaşan bir eğitim tarzıydı; ancak polis'ten polis'e ve kurumunun geçirdiği uzun yıllar boyunca uygulamasında farklılıklar mevcuttu (Heater 2004:10). Bu sistemi göre on sekiz yaşına gelmiş vatandaşlar (*ephēboi*) iki yıl sürecek askerlik ve vatandaşlık eğitim için çağrılırlardı. Vatandaşları görev ve haklarına hazırlamak için verilen bu eğitimler ilk başlarda askeri olarak verilse de ilerleyen süreçte sivil amaçlı bazı ahlaki ve dini eğitimler de buna eklenmiştir (Heater 2004:10). Bu yoğun ve geniş eğitim Sparta'da olduğu gibi Atina'da da vatandaşlığın kriterlerindendi. Zira genç vatandaş efeblük ile birlikte babasının demos'undaki listeye kaydedilir ve

²⁵ Bu sistem Atinalı Lykurgos (tahminen, M.Ö. 390-M.Ö. 324) tarafından kurulmuştur. Kendisiyle aynı isimde olan Spartalı yasa koyucu Lykurgos (tahminen, M.Ö. 800-M.Ö. 730) ile karıştırılmaması gerekir.

yemin ettikten sonra reşit olmuş olurdu (Blanck 1999:167). Çocuklar vatandaş sayılmadığından bu eğitim oldukça önemliydi. Yine de vatandaşlık eğitimi Atina'da bununla sınırlı kalmıyordu. Bu eğitim evde, askerlikte ve tapınaklarda başlıyor ve ardından tiyatroda ve mahkemelerde yaşam boyunca devam ediyordu (Riesenberg 1992:10).

Bununla birlikte, çocuğun eğitimi Sparta'da olduğu gibi doğrudan devletin elinden değil, kimi ailelerde eğitilmiş kölelerle başlayıp kimi zaman felsefe okullarına (Platon ve Aristoteles'in okulları gibi) kadar uzanan serbest bir süreç olmuştur.

Atina toplumunun bir diğer kısmını, özgür ve Atina'da oturum hakkını edinmekle birlikte, Atinalı bir anne ve babadan olmamaları nedeniyle vatandaş sayılmayanlar, yabancılar (*metoikos*) oluşturuyordu. Metoikosların Atina'ya göçünü Solon'un yasaları teşvik etmişti; ancak yüz elli yıl sonra vatandaşlığın daha değerli olduğu kabul edilmiş ve Perikles, vatandaşlığı Atinalı bir anne ve babadan olmayla kısıtlamıştı (Williams 2005:65). Metoikosların Atina polis'indeki bu konumu Sparta polis'indeki perikoilere benzemektedir; iki sınıf da özgür olmasına ve vergi vermesine karşın vatandaş olarak kabul edilmemiştir.

Metoikoslar ticaretle veya zanaatlar uğraşmakla birlikte elde ettikleri servete polis tarafından bir bahaneyle el konulabilirdi ve bu nedenle Yunan demokrasisinin en parlak çağında kültürel ve sanatsal etkinlikleri -biraz da sistemin içinde yer edinebilmek adına- finanse edenlerin başında geliyorlardı (Ağaoğulları vd. 2015:43). Bu bakımdan Metoikoslar vatandaş sayılmadıkları için polis'te hiçbir görev alamazlar da Atina'da iktisadi ve sosyal yaşamın içinde yer alabilmişlerdir. Atina'nın ünlü metiklerinden bazıları Hipokrat (tahminen, M.Ö. 460-M.Ö. 377), tarihçi Herodot ve Aristoteles'ti²⁶ (Williams 2005:65).

Atina'da metoikosun vatandaştan temel farkı, metoikosun vatandaş olmaması nedeniyle siyasal haklardan ve dolayısıyla bunun getirdiği haklardan ve imtiyazlardan mahrum olmasıydı. Atina'da köleyi metoikostan ayıran ise kölenin metoikos gibi vatandaş sayılmaması yanında özgürlüğe de sahip olmamasıydı. Fakat köleleri metoikostan ayıran tek nitelik özgürlüklerini kaybetmiş olmaları değildi. Köleler

²⁶ Bir metik olmasına karşın, Aristoteles, metoikosları "siyasal merkezle bağlarını kesenler" biçiminde olumsuz olarak tanımlar ve polis için bir sakınca olarak görür (Aristoteles 1975:198, 204).

bunlara ek olarak, mülke konu canlı bir mal olarak düşünülmüştür. Dahası kölelerin savaşlarla elde edilen tutsakların köleleştirilmesiyle oluşmuş olmasına karşın, kölelik doğaca belirlenin bir nitelik olarak görülmektedir. Bu bağlamda Aristoteles'e (1975:8) göre "gereken şeyleri zekasıyla önceden görebilen bir kimse, doğaca yönetici ve efendiyken; beden gücüyle bunları yapabilen bir kimse doğaca köledir." Böylece Aristoteles kölenin varlığını efendi-köle ayrımıyla doğallaştırırken bunun ardından kölenin, kendi varlığına içkin işlevini de belirlemiş oluyordu.

Atina siyasal düşüncesine koşut bir biçimde kölelik kurumunu Platon gibi doğallaştıran Aristoteles bunun ardından kölenin işlevini açıklar. Onun (Aristoteles 1975:12) felsefesinde köle, canlı bir yaratık olduğu için, bir araçtır ve köleye ihtiyaç duyulmasının başlıca nedeni cansız araçların (örneği, dokuma tezgâhının) kendi başına çalışmıyor, eyleme geçmiyor olmamasıdır. Bu nedenle, mülkiyet konusu olarak köle, eyleme yarayan şeylerden biridir. Aristoteles'e göre köle bir araç olduğundan, bu nedenle kendi kendisinin olmayan, ayrı bir varlığı olmayan ve böylece bir başkasına bağlı olan bir kimse, doğadan köledir. Zira bu durumda bir başkasının malı olmaktadır. Aristoteles'in toplumsal rollerin doğuştan belirlendiğine yönelik bu anlayışı hocası Platon tarafından çok daha önce dile getirilmişti.

Platon'un (2010:111) felsefesinde Tanrı, lider olarak yarattığının mayasına altın; ona yardımcı olarak yarattığının mayasına gümüş; çiftçiler ve diğer işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır. Böyle olunca da toplumsal roller doğal olması yanında Tanrısal bir buyruk olarak kabul ediliyordu. Nitekim Atina toplumunda köleler Sparta toplumu ile kıyaslandığında daha düşük seviyede de olsa ekonomik üretimin temel araçlarından olmuşlardır. Zira Atina da, Sparta dâhil diğer tüm Yunan şehir-devletlerinde olduğu gibi yiyecek ve mal üretmek için, fetih, satın alma veya doğum yoluyla elde edilen köle emeğine bağımlıydı (Riesenberg 1992:29). Bu durum yine de kölelerin Sparta'da olduğu gibi vatandaşların ve polis'in askerlik dâhil tüm işlerini üstlenen, her vatandaş veya metoikosun rahatlıkla sahip olduğu araçlar olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim Atina toplumunun en fazla dörtte birinin köleye sahip olacak ekonomik gücü vardı ve ayrıca kölelerin büyük çoğunluğu kömür ocaklarında çalışır ya da esnafılık ve toprak işçiliği yapardı (Blanck 1999:182). Bunun sonucu olarak da kölelerin durumu sık sık ayaklanma çıkardıkları Sparta'dan çok daha ılımlı görünüm ortaya koyabilmiştir.

Yasa önünde eşitlik, yasalara itaat, siyasal katılım ve liyakate yaptığı vurgu ile Atina polis'i demokratik değerlerini yıllar içinde genişletse de kadına ve elbette köleye olan eşitsiz, ataerkil yaklaşımını korumuştur.²⁷ Nasıl ki köleleri metoikoslardan ayıran özgür olmamaları ise kadınları kölelerden ayıran ise özgür olmalarıdır. Nitekim kadınlar da köleler gibi vatandaş kategorisinde değildir; siyasal ve iktisadi haklardan mahrumdurlar. Ayrıca kendi topraklarındaki mülkleri miras alamazlar ya da ellerinde tutamazlardı ve bu nedenle kamusal yaşama girmeleri engellenmiş olurdu (Riesenberg 1992:29). Atina'daki bu duruma karşın, kapalı ve oligarşik bir polis olarak Sparta'da kadının konumu Atina'ya kıyasla -Aristoteles'in eleştirisini çekecek düzeyde- ılımlı seyretmektedir. Örneğin, -daha önce ifade gibi- Atina'da kadınlar ne miras bırakabiliyor ne de mülk sahibi olabiliyorlarken Sparta'daki kadınlar için bunun ikisi de mümkündür.

Platon'dan (2010:154) anladığımız kadarıyla Atina'daki temel anlayış, kadınla erkek arasında büyük bir yaradılış ayrılığı olduğudur. Bu yaradılış ayrılığı kadının sosyal ve siyasal konumunu belirlemekle birlikte, sonuçta erkeğe tâbi olması anlamına gelmektedir. Aristoteles ailede erkeğin (babanın) konumunu kadın ve oğul ilişkisinde ayrı ayrı açıklar. Ona (Aristoteles 1975:26, 28) göre bir adamın karısı üstündeki yönetimi bir devlet adamının yönetimi gibi siyasal; çocukları üstündeki yönetimi ise bir kralın yönetimi gibi kralca bir yönetimdir. Siyasal yönetimde adamla ile kadının konumu sabit ve doğalken; kralca yönetimde ise adamın konumu sevgiden ve yaştan ötürüdür ve oğul büyüyünce bu konum ona devredilecektir. Kölelik kavrayışında görüldüğü gibi kadının kavrayışında da rollerin ve konumun kaynağı doğallıkla, yaradılışla açıklanır. Bu nedenle Aristoteles'e göre ruhun düşünme yetisinin kölede hiç olmaması, kadında olsa da işlememesi, çocukta ise daha gelişmemiş olması nedeniyle, özgür kişinin köle, erkeğin kadın ve adamın oğul üstündeki yönetimi hep doğaldır. Böyle olunca da kadının konumu, siyasal ve iktisadi haklardan dışlanarak, ev idaresi, çocuk bakımı ve soyun devamlılığı noktasında sabitlenir.

²⁷ Atina siyasal düşüncesini kadın ve kölelere olan dışlayıcı-eşitsiz yaklaşımı özelinde tartışmak mümkün olmakla beraber, Williams'ın da (2005:8) ifade ettiği gibi kadınların ve vatandaş olmayanların (tüm yabancıları ve köleleri içeren) benzer durumunun, XX. yüzyıla kadar ABD'de yaşandığına tanık olunmuştur. Tüm itirazlara rağmen bugün bile beyaz erkeklerin sanat, felsefe, bilim ve akademiye de kapsayacak biçimde toplumsal ve siyasal yaşamda -kültürlerden kültüre farklı yoğunluğa sahip olarak- hâkimiyetinin sürdüğü de görülmektedir.

Geleceğin vatandaşları ve yöneticileri olan çocukların eğitimin, eğitimsiz bırakılan ve doğal olarak aşağı bir varlık olarak kabul edilen kadınlara emanet edilmesi ise paradoksal bir durum ortaya çıkarmaktadır (Sissa 2005:66). Aynı paradoksal durum çocuğun eğitiminde, eğitilmiş de kölelerin kullanılması durumunda da görüldüğünü belirtmek gerekir.

Bu gelişmeler ve düşünceler ışığında ortaya çıkan Yunan uygarlığı Roma İmparatorluğu'nu derinden etkilemekle birlikte bunun aracılığını Helenistik dönem yapmıştır. Dolayısıyla Helenistik döneme de kısaca değinmek gerekir.

M.Ö. 339 yılına gelindiğinde Yunanistan Makedonya Kralı II. Philip (M.Ö. 382-M.Ö. 336) tarafından ele geçirilmişti; fakat çok geçmeden II. Philip bir suikast sonucu öldürüldü ve ardından oğlu III. (Büyük) İskender M.Ö. 336 yılında tahta geçti. Büyük İskender M.Ö. 323 yılında otuz iki yaşında öldüğünde imparatorluğun sınırları Yunanistan'dan Hindistan'a kadar uzanıyor ve böylece polis ile sınırlanmış Yunan kültürü ve dili doğu kültürü ile temasa geçerek, Helenistik dönemi başlatmış oluyordu.²⁸ Başka bir ifadeyle, Büyük İskender'in fetihleri, Yunan dünyası (Batı) ile Mısır'dan Hindistan'ın batı sınırlarına kadar uzanan bölgede yer alan eski Doğu uygarlıklarını (Doğu'yu) birleştirmiş ve böylece o zamana kadar var olmayan siyasal-kültürel bir birlik ortaya çıkmış oluyordu (Arslan 2008:4).

Aynı dili, coğrafyayı ve dinsel mitolojiyi paylaşan fakat buna rağmen birleşmeyerek kendi içinde mücadele eden Yunan şehir-devletleri artık geniş bir imparatorluğun parçası olsalar da geniş bir krallığın içinde kaybolmak yerine kültürel varlıklarını korumuşlardır. Bunda elbette Büyük İskender'in, hocası Aristoteles²⁹ aracılığıyla öğrendiği Yunan kültürüne duyduğu hayranlığın da payı vardı (Roberts ve Westad 2013:204). Buna karşın, kültürel varlığını korusa da siyasal yapının yani polis'in

²⁸ Helenistik dönemin ne zaman başladığı ve bittiği konusunda literatürde farklı tarihlere rastlanmaktadır. Örneğin, Marriott (2016:33) *Sayılarla Dünya Tarihi* adlı yapıtında bu dönemin M.Ö. 336-M.Ö. 146 yılları arasında yaşandığını belirtirken, *Bir Nefeste Dünya Tarihi* (2015:35) adlı yapıtında ise bu dönemin yaklaşık olarak M.Ö. 323-M.Ö. 30 yılları arasında yaşandığını belirtir. Arslan ise (2008:3) bu dönemin İlk Çağ tarihçileri tarafından M.Ö. 323 yılında (Büyük İskender'in ölümü) başlatılıp M.Ö. 31 yılında Büyük İskender'in imparatorluğundan kalan son devletin yıkılmasıyla bitirildiğini yazar. Cevizci ise (1999:410) bu dönemin şehir-devletlerinin sona erdiği M.Ö. 323 yılından başlayıp M.Ö. 30 yılında sona erdiğini belirtir.

²⁹ Büyük İskender'in hocası olması Aristoteles'i Atinalıların gözünde şüpheli kılmış ve Atina'ya döndüğünde Aristoteles'in çeşitli nedenlerle suçlanmasıyla sonuçlanmıştır. Sokrates'in akıbetine uğramak istemeyen Aristoteles, Atina'dan ayrılarak Makedonya etkisinde olan bir yere çekilmiş ve hastalıktan ölene kadar (M.Ö. 323) orada yaşamıştır (Ross 2011:25).

artık bir krallığın parçası olması Yunan düşüncesinde yeni bir sayfanın açılması anlamına geliyordu. Nitekim gerek Platonculuğun gerekse Aristotelesçiliğin birey kavrayışı, bireyin ancak polis'in bir vatandaşı olarak ahlaklı, erdemli ve mutlu olabileceğiydi. Eğitim ve bilgi aracılığıyla polis'in vatandaşı olarak var olmak, polis'in varlığını korumak örneğin, Aristoteles'in düşüncesinde insanı hayvandan ayıran temel özellikti. Özetle, polis'in varlığı vatandaşın var olmasının gerekçesi ve önemi idi. Ne var ki, polis'in bağımsızlığını yitirmesi, bireyin de kendi içine çekilerek kendi mutluluğunun yolunu kendinde araştırması zorunluluğu doğurmuştur (Sarıca 1977:34). Bunun devamı olarak, bireyin mutluluğunu polis'te siyasal bir varlık olmasında değil başka yerlerde arayan Helenistik düşüncenin en önemli temsilcileri ise Epikürosçular, Stoacılar ve Septiklerdi (Pironculuk).

Bu okulların ortak paydası en yüksek iyi ve mutluluk anlayışları ve bireyin bireysel-ahlaksal hayatına karşı gösterdikleri yoğun ilgi çerçevesinde siyasal hayata karşı genel ilgisizlikleriydi (Arslan 2008:12). Ancak bu Helenistik okulların bu anlayışları ve buna nasıl ulaşılacağı temelde farklılık göstermekteydi.

Bu okullardan Epikürosçulara göre yaşamın amacı, en yüksek iyi ve mutluluk, acıdan ve üzüntüden kaçıp hazzıya yönelmektir. Epikür'ün (M.Ö. 341-M.Ö. 27) (1962:33–34) felsefesinde Tanrı mutlu bir varlıktır. Dahası bütün iyi ve kötü şeyler sadece duygulara dayanır ve ölüm de duyguların ortadan kalması anlamına geldiğinden ölüm bir hiçtir. Epikür'ün veciz ifadesiyle “Biz var oldukça o yoktur o varken de artık biz yokuz, bunun sonucu olarak da o, ne dirileri ne de ölüleri ilgilendirir çünkü birincilerin olduğu yerde o yoktur, ikincilerin de artık kendileri yoktur.” Öyleyse biricik bir varlık olarak yaşamın amacı hazzıya ulaşmaktır. Ancak Epikür için bu haz düşüncesi ölçüsü aşmış zevk ve sefa alemleri değildir. Epikür için haz, ölçülülüğü temel olarak, “bedensel acı çekmemek ve bununla birlikte, ruh alanında hiçbir huzursuzluk duymamaktır.” Dahası akıllı, namuslu ve doğru yaşamadıkça mutlu olmak, mutlu olmadıkça da akıllı namuslu ve doğru yaşamak imkansızdır. İnsanın varlık nedenini ve ereğini dünyaya, bedensel yapıya indirgemesi, Tanrı'nın evrene müdahalesini reddetmesi ve ölümle, tanrısal/dinsel düşünceyi insan davranışının hareket noktası olmasından çıkarması dolayısıyla Epikür, Sarıca'nın (1977:36–37) haklı olarak ifade ettiği gibi materyalist bir düşünürdü.

Septikler ise Epikürosçular ve Stoacılar karşısında çok daha farklı bir noktada bulunmaktadır. Zira Epikürosçuların en yüksek iyi ve mutluluk kavrayışları hazza, Stoacıların kavrayışları ise *logos*'a dayanırken, Septisizmin kurucusu Phyrrohon (M.Ö. 365-M.Ö. 275) insanın bilgiye ve gerçekliğe erişmesinin imkansız olduğunu savunmuş ve bu nedenle en iyi şeyin hiçbir tarafa meyletmemek ve kesin bir yargıda bulunmamak olduğunu söylemiştir (Cevizci 1999:684). Septiklere göre insanın gerçekliğe ulaşmasının imkansızlığı ise bu gerçeklik arayışında kullanılan akıl (Platonculuk) ve duyu organlarının (Aristotelesçilik) yetersizliğinden kaynaklanmaktadır.

Öte yandan, felsefesinin temelinde şüphe bulunduğundan, ilk Çağ Yunan felsefesinin başlarında sorulan “Evrenin kaynağı (arkhesi/tözü) nedir?” sorusu da bir bakıma septiktir. Örneğin, Thales (M.Ö. 624-M.Ö. 546) doğa felsefesinin bu ana problemine yanıt ararken septik bir felsefe yürütür ancak sonunda kendi akıl yürütmesiyle bu ana problemin yanıtını (su) bulur ve neticede bir yargıda bulunur. Oysa ki öncüsü Phyrrohon'un da görüldüğü gibi Septikler bir konu hakkında kesin bir yargıda bulunmaktan kaçınırlar. Böyle olunca da duyu bilgisinin belirsizliği üzerinde ısrar eden Septikler, seleflerinin dogmatizmini yok etseler de bunun yerine hiçbir dogmatizmi koyamamış, onların yerine geçmemişlerdir (Lewes 1857:270–73).

Diğer okul Stoacılık ise bir felsefe olarak, Kıbrıslı Zenon (M.Ö. 336-M.Ö. 264) tarafından kurulmuş, Roma'da ise Seneca (M.Ö. 4-M.S. 65) ve İmparator Marcus Aurelius (121-180) tarafından savunulmuştur. Stoacılık da Epikürosçuk gibi birey temellidir; fakat aralarında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin, Epikürosçuların yadsıdığı ve duyguya indirgediği Tanrı kavramı Stoacılar için evrenin temeliydi. Başka bir ifadeyle, Stoacılar göre bu dünya düzenli, ussal, canlı ve akıllı bir yaşayandır ve yalnızca tanrısal değil Tanrı'nın (*logos*) kendisidir ve dahası dünya akıllı bir varlık olduğundan, bilge kişi de bu ortak akla göre yaşadığından sadece doğduğu ülkenin vatandaşı değil, dünyanın “eşvatandaş”ıdır (Brun 2003:53, 103, 107, 108). Kozmolojiye uzanan görüşler sonuncuda da Stoacıların Sokrates'ten Aristoteles'e kadar uzanan felsefi çizgide onlardan ayrılarak kadınlar ve köleler dâhil tüm insanların doğal eşitliğine, kardeşliğine (kozmpolitizme) işaret ettikleri görülür.³⁰ Bununla birlikte, bu

³⁰ Stoacıların tüm insanların doğal eşitliğine yaptıkları vurgu önemliydi; zira Yunanlar kendi vatandaşları dâhil Atina'da yaşayan tüm insanları eşitsiz bir biçimde kategorize etmekle birlikte, kendi kültürlerinden olmayan insanları da “barbar” olarak nitelemişti. Bu bakımdan Stoacılık Lévi-Strauss'un (1997:21) belirttiği gibi insanların bu biçimde kategorize edilmesine karşı çıkan dinsel ve felsefi sistemler

dünya vatandaşlığı görüşlerinin dayanağının *logos* olması ve eşitliği manevi bir alana dayandırması, felsefelerinin Romalılar ve Hristiyanlarca kolaylıkla benimsenmesini ve dönüştürülmesini sağlamıştır. Zira birey bu kardeşlik içinde, bütünün bir parçası olarak Tanrısal tek bir çatı altında (panteizm) yaşamakta, Epikürosçuların aksine toplum hayatının parçası olabilmek (tanrısal düzene saygı), elinden geldiğince ahlaki düzeni savunmak (devlete hizmet) ve elinden bir şey gelmediğinde de olayların seyrine katlanabilmek (tutumluluk) görevleri yüklenmekteydi (Freeman 2003:474). Böylece dindar, kadercı, tutumlu ve kutsallaştırılmış topluma ve devlete saygı duyan ve ona her koşulda hizmet etmeye hazır olan vatandaş idealinin felsefi zemini oluşturulmuş oluyordu.

Stoacılığın bu etkisine karşın Borrow (2006:164–68) Roma Stoacılığının güçlü bir dinsel biçimde belirlediğini ve Romaların bunun felsefi yanına eğilmedikleri için felsefi bir sistem değil hayata karşı bir çeşit davranış olduğunu belirtmiştir. Borrow, Stoacılığın Roma'ya etkisini üç bakımdan inceler. Birincisi, İncil'in bazı bölümlerine son derece yakındı ve nihayetinde dinin kabul olunamayacak dogmalarından uzak, asil bir ahlâk sistemi kuruyor gibiydi. İkinci olarak, Roma'nın vatandaşlarına uyguladığı hukukun üstüne dayanacağı ortak kavramların, ortak bir temeli olabileceğini gösteriyordu. Stoacıların doğaya yaptıkların vurgudan hareketle Romalı hukukçular ve imparatorlar hukuku “doğal hukuk” olarak düşündükleri şeye yaklaşıyorlardı. Son olarak, Stoacılığın insanların kardeşliği konusunda düşüncelerin, kölelere yapılan muamelenin yumuşatılmasında büyük etkisinin olduğu görülmektedir.

1.1.1.2. Yasal Bir Statü Olarak Roma'da Vatandaşlık

Vatandaşlık en basit tanımıyla bir devletin uyruğu ile olan ilişkisinin çerçevesi olduğundan, şehir-devletinden merkezi imparatorluklara geçiş yapıldığında bu ilişki zorunlu olarak birtakım değişimler gösterdi. Böylece vatandaşlık anlayışı antik Yunan'dan -Helenistik dönemi aşarak- Roma'ya uzandığında, pek çok açıdan yeniden kavranmış ve tanımlanmış oluyordu. Bu kapsamda, vatandaşlığı şekillendiren temel etken polis ile imparatorluk arasındaki coğrafi ve siyasal farklılıklardı. Polis coğrafi

(Budacılık, Hristiyanlık, İslamiyet, Kantçı ve Marksist öğretiler) arasında yer alır. Öte yandan, kültürlerin, kendilerinden olmayanları bu biçimde nitelemesi, Türklerde (örneğin, Frenk), Araplarda (örneğin, Acem) Yahudilerde (örneğin, Gentile) sıklıkla görülen bir durumdur. Avrupa'da ise “Türk” deyimini Müslümanların tamamını kapsayacak biçimde ve onun yerine kullanılmıştır. Bunun bazı örnekleri için bkz. (Ginzburg 2011:53, 86, 137, 144, 161, 176).

olarak küçük bir alanı kaplarken ve siyasal olarak belirlenin bir ölçeği geçmesine izin verilmezken, Roma İmparatorluğu ise durmadan genişlemekteydi. Dolayısıyla Yunan vatandaşlığının özü katılımken Roma vatandaşlığının özü katılım değil, -sosyal ve coğrafi gerçekler bu uygulama üzerinde çok ciddi sınırlamalar getirdiğinden- yasal hakların mülkiyeti olarak belirdi (Heater 2004:2). Bunların da uzantısı olarak, Wood'un da (2008:126) işaret ettiği gibi egemen aristokrasi ile Roma'da uyum mekanizmasının siyasi biçimi, Atina usulü demokrasi değil, aristokratik senatonun egemen olduğu cumhuriyetti. Başka bir ifadeyle, antik Yunan'ın uygarlığa katkısı esasen zihinsel ve ruhsalken, Roma'nın katkısı yapısal ve pratikti; özü imparatorluğun kendisiydi (Roberts ve Westad 2013:232). Bununla birlikte, tıpkı Atina örneğinde olduğu gibi Roma örneğinde de vatandaşlığın oluşumu siyasal yapının geçirdiği tarihsel dönüşümün bir uzantısıydı. Bu nedenle öncelikle Roma'nın şehir-devletinden cumhuriyete oradan da imparatorluğa uzanan siyasal ve toplumsal gelişimi irdelenecektir.

Roma İmparatorluğu siyasal ve toplumsal yapısı eski çağ tarihçileri tarafından üç döneme ayrılarak izlenmektedir. Bunlar: Krallık dönemi (M.Ö. 753-M.Ö. 509/510), cumhuriyet dönemi (M.Ö. 509-M.Ö. 27) ve yıkılışına kadar sürecek olan imparatorluk dönemidir (M.Ö. 27-M.S. 476).

Krallık Dönemi (M.Ö. 753-M.Ö. 509/510)

Efsane ile karışık bilgilere göre Roma Etrüskler ve Latinler halklarının yerleşik olduğu bölgede (Palatium tepesi üzerinde) bir şehir-devleti olarak tahminen M.Ö. 753 yılında Romulus ve Remus adlı ikiz kardeşler tarafından kurulmuştur.³¹ Bu dönemde Roma, ilk kral Romulus'u izleyen altı kral ve aristokraziyle yönetilen bir devlet olarak

³¹ Bauer'in (2013:386) aktardığı efsaneye göre M.Ö. 776 yılında Numitor adlı bir kral İtalya Yarımadası'nda yer alan iki Latin şehrine hükmediyordu. Numitor'un kötü yürekli erkek kardeşi Amulius, bir saldırı düzenleyerek kralı sürgüne kaçmaya zorlamış ve ardından tahtı ele geçirmişti. Amulius, ağabeyinin oğullarını öldürdükten sonra, torunlarının ileride tahtta hak iddia etmelerini önlemek amacıyla ağabeyinin kızı prenses Rhea Silvia'nın yeni doğan ikiz oğlanların nehirde boğulmasını emretmiş; fakat çocukları suya atsin diye gönderilen hizmetçi onları nehrin yatağına yakın bir yerde bırakıp geri dönmüştür. Yine bu efsaneye göre bu ikiz oğlanları dişi bir kurt bulmuş ve emzirerek beslemiştir. Kısa bir süre sonra da kralın çobanı onları bulup büyütmek için karısına götürmüştür. Çoban çocuklara Romulus ve Romus adını verip ve onları büyütmiştir. Çocuklar büyüdüklerinde, büyük amcalarından kurtulmuşlar ve babaların krallığını geri almışlardır. Roberts ve Westad'a (2013:215) göre bu efsanedeki kurt kültürünün kaynağı, kütlerinde kurda saygın bir yer ayıran Etrüsklerdir. Powell ise (2001:258) Spartalı yasa koyucu Lykurgos adındaki "Lyk-" ifadesinin "kurt" anlamına geldiğini ve Aristoteles'in Spartalıları kurda benzettiğini ve dahası Sparta ile birlikte diğer militarist halklardan Romalıların ve Türklerin de kendi temel mitlerinde bir kurda belirgin bir rol vermiş olduğuna dikkat çekmektedir.

varlığını sürdürür. Bu dönemde Roma siyasal yapısı dinsel, siyasal, yargısal ve askeri kimliği ile kral (*rex*), onu atayan Senato (*Senatus*), rahipler ve Patricius'lardan oluşan Halk Meclisi'nden (*Comitia curiata*) oluşmaktadır. Bu yapıda, Senato tarafından atanan kral, ordunun komutanı, en yüksek hâkim ve en yüksek rahip olarak; rahipler ve yüz kadar büyük arazi sahibi ailenin (*patricius*) başkanlarından oluşan Senato, yasama ve kralın danışma organı olarak; Patricius'lardan oluşan ve savaş ve barışa karar veren Halk Meclisi askeri bir birlik olarak yer almaktaydı (İplikcioğlu 2007:68).

Örgütlenme biçimi “bir soy toplumu” olan Roma’da Romalıların üç ismi bulunmaktaydı. İlk isim olan *pronomen*, mensup olunan klanı belirten *nomen* ve o klanın içinde hangi aileye dâhil olunduğunu belirten *cognomen* (Ağaoğulları vd. 2015:167). Roma’nın bu devrinde toplum dörde ayrılmaktaydı (İplikcioğlu 2007:69): Bunlardan ilki Patricius’lar (toprak sahibi soylular); siyasal haklara sahip tek grup olarak Senato ve Halk Meclisi’nin oluşturuyor ve asker olabiliyorlardı. İkinci grubu oluşturan ve vatandaş sayılan Pleblerin (küçük çiftçiler, zanaatçılar, tüccarlar, çobanlar) ise özgürlüğe ve mülkiyet hakkına sahip olmakla birlikte siyasal hakları yoktu ve askerlik yapamıyorlardı. Üçüncü grup olan Clienler (yanaşmalar): Patriciler’e bağlı, fakat aynı zamanda onların himayesinde bulunan bu kişilerdi, genellikle arazi kiracısı ya da zanaatkar olarak çalışıyorlardı. Plebler gibi özgür olmalarına karşın siyasal hakları yoktu. Son grubu, hiçbir hak ve özgürlüğü olmayan köleler oluşturmuyordu. Bu toplumsal tabakalar arasındaki eşitsizlik tıpkı antik Yunan’da olduğu gibi Roma’da da siyasi gerilimlerin esas sorumlusuydu.

Roma’da krallık devrinin M.Ö. 509/510 yılında yedinci ve son kral Tarquin’in tahtan indirilmesinin ardından, Patriciler (*Patricius*) daha fazla kral olmadığında, şehri yönetecek yetkilileri seçme hakkına sahip olmuştur (Gombrich 2005:74). Böylece Roma’da krallık düzeni yıkılıp yerine cumhuriyet (*republic*) kurulmuş olacaktı.

Cumhuriyet Dönemi (M.Ö. 509-M.Ö. 27)

Roma’da cumhuriyet “aristokratik bir cumhuriyet”tir. Bu kapsamdan nüfusun yüzde onunu oluşturan ve iyi örgütlenmiş büyük toprak sahipleri olan Patriciler tam vatandaşlık haklarına sahiptiler ve sınırlı vatandaşlık hakları tanıdıkları, ancak nüfusun yüzde doksanını oluşturan Plebler üzerinde aristokratik bir cumhuriyet yönetimi kurmuşlardı (Şenel 1995:187). Bu yönetim de bir önceki gibi siyasi gerilimleri artıracak

nitelikte çok katmanlı ve eşitsiz olmuştur. Nitekim cumhuriyet yönetiminde güç, en üst düzeydeki memurlara (*consul/magistratus/praetor maximus*); Patriciler'den oluşan üç yüz kişilik Roma Senatus'una ve Patriciler ve Pleblerin ortaklaşa oluşturdukları bir halk meclisi olan *Comitia centuriata*'ya geçmekle birlikte; Plebler askere de alınmalarına rağmen hâlâ pek çok siyasal hakka sahip olmadıkları için, cumhuriyetle birlikte Patriciler'le aralarındaki sosyal gerilimler artmaya başlamıştır (İplikcioğlu 2007:71). Zira yönetimin en güçlü organı olan, devlet erkini kullanma yetkisine (*imperium*) sahip iki kişilik Consul, vatandaşların oluşturduğu halk meclisince (*Comitia centuriata*) seçilse de Patriciler arasından seçiliyordu ve bu anlamıyla oligarşıkti. Diğer etkili güç Senatus ise sadece Patriciler'den oluşmaktaydı ve Consul makamı bir yıl süreli bir makam olsa da senatörlüğün görev süresinin kısıtlanmamış olması Plebler karşısında Patriciler lehine büyük bir dengesizlik yaratıyordu. Patriciler karşısında ikinci sınıf vatandaş olarak yer alan Plebler ise Roma kabile konfederasyonunun en altında yer alan ailelerden ve klanlardan gelmekle birlikte üst düzey memur (*magistratus*) ve senatör olma hakkına sahip değillerdi ve dahası borçlarını ödeyemedikleri takdirde borç kölesi olma tehlikesiyle karşı karşıyaydılar (Ağaoğulları vd. 2015:169). Öyle ki bu Pleblerin giderek yoksullaşanları, çocuklarından/oğullarından (*proles*) başka malı olmayan insanlar anlamında “proletarya” olarak adlandırılıyordu.

Bu gerilimleri öncelikle Pleblerin, *consul*'un sonsuz yetkisinin (*imperium*) azaltılması yönünde talepleri izledi ve ardından M.Ö. 450 yıllarında Oniki Levha Yasası oluşturuldu ki bu aslında zaten var olan yerleşik uygulamanın resmileşmesinden başka bir şey değildi (Barrow 2006:47). Bununla birlikte, Pleblerin talepleri devam etti. Böylece M.Ö. 445 yılında Patriciler ile Plebler arasındaki evlenme yasağı da kaldırılmış; M.Ö. 367 yılında Pleblerin de *consul* olabilmeleri ve *magistratus*'ları seçilebilmesi sağlanmış (Licinius-Sextius Yasaları); nihayet M.Ö. 287 yılında ise Hortensius Yasası Patriciler ile Plebler arasında yasal bir eşitlik sağlanmıştır (İplikcioğlu 2007:72). Böylelikle M.Ö. 509 yılından itibaren başlayan Patrici egemenliği *imperium*'un dağıtımı neticesinde M.Ö. 287 yılına geldiğinde yasal olarak kırılmış oluyordu. Yasal ve siyasal bu düzenlemelere karşın Patriciler ile Plebler arasındaki iktisadi eşitsizlik ortadan kalkmadı. Artık mücadele Patriciler ile Plebler arasındaki evlenme yasağının kalkması ortaya çıkan yeni karışımındaki *optimates* (varlıklı vatandaşlar) ve *populares* (varlıklı olmayan vatandaşlar) arasında olacaktı. Ancak tüm bu gelişmeler Roma'nın

hukuksal yapısının oluşmasına ve cumhuriyetin daha geniş bir anlam içermesini büyük katkı sağladı. Zira Roma'nın geleneksel olarak örf ve adete dayalı olan hukuk sistemi, Cumhuriyet ile birlikte toplumun yönetimiyle ilgili kuralların, siyasal, toplumsal, iktisadi ve hukuksal sebeplerle yazılı biçimde ortaya çıkması sonucunu doğurdu (Küçük 2017:212). Ancak bu Roma'nın istikrarını sağlamak için yeterli değildi; zira Roma Cumhuriyet'i iç hukuksal yapısını oluştururken, M.Ö. 493 yılında otuz Latin şehriyle kurduğu Latin Birliği'nin yardımıyla Akdeniz'de egemenliğini ve genişlemesini sürdürmekteydi. Roma'nın siyasal çalkantılarını tetikleyen toplumsal dönüşümlerin en önemli nedeni de Roma'nın bu emperyal yayılmasıydı (Ağaoğulları vd. 2015:170).

M.Ö. 340 yılına gelindiğinde ise Roma şehri tarafından yönetilen Latin Birliği'nin halkları, kendilerine de Roma vatandaşlık haklarının tanınması talebiyle ayaklandılar ve Roma vatandaşlığı statüsünü elde ettiler. Şehir-devleti ölçeğini ve cumhuriyetin sınırlarını giderek aşmakta olan Roma M.Ö. 168 yılında Makedonya'yı M.Ö. 146 yılında ise Yunanistan'ı sınırlarına kattığında imparatorluk dönemini başlatacak gelişmeler hızlanmış oluyordu.

İmparatorluk Dönemi (M.Ö. 27-M.S. 476)

Roma'da bir imparatorun belirmesine giden süreç cumhuriyetin son yıllarında giderek şiddetlenen *optimates* (varlıklı vatandaşlar) ve *populares* (varlıklı olmayan vatandaşlar) arasındaki çatışma ile başlamaktaydı. Bu çatışmayı bitirmek üzere önce M.Ö. 84 yılında optimasler'e dayanan Sulla (M.Ö. 138-M.Ö. 78) ve ardından populares'e dayanan Julius Sezar (M.Ö. 100-M.Ö. 44) Senato tarafından diktatör olarak yetkilendirildi. Diktatörlük kısa süreli bir yetki olmasına karşın Sezar M.Ö. 46 yılında kendisini on yıl için, M.Ö. 45 yılında ise ömür boyu diktatör seçtirdi ve "imparator" yani baş komutan adını aldı (Şenel 1995:191). Bu durum, Sezar'ın cumhuriyet geleneklerine aykırı olarak *de facto* (fiili) despotizme kayacağı endişesiyle sonunda Sezar'ın Senato tarafından M.Ö. 44 yılında öldürülmesiyle sonuçlandı. Ancak cumhuriyetin restore edildiği ilan edilse de bu cumhuriyetin aslında can çektiğini ve Sezar'ın eylemlerinin onaylandığı gerçeğini gizleyemedi (Roberts ve Westad 2013:231). Öyle ki Sezar'ın öldürülmesi ardından Roma'da iç savaşa varan bir isyan ortaya çıktı.

Bu isyan sonucunda öldürülenlerden biri de Roma siyasal düşüncesinin en önemli temsilcisi olarak kabul edilen Romalı devlet adamı Marcus Tullius Cicero'ydu (M.Ö. 106-M.Ö. 43). Bu karışıklık sonrası imparatorluk dönemini başlatacak olan ise Caesar'ın büyük yeğeni/evlatlığı ve varisi Octavius (63-14) olacaktı.

Octavius, imparatorluğun doğusunu düzene sokup, M.Ö. 27 yılında olağanüstü yetkilerini bırakırken “Roma Cumhuriyeti”ni yeniden kurmuş, Roma Senatus’u kendisine “Augustus” (yüce, ulu) adını vermişti ve böylece Roma’da ılımlı meşruti bir monarşiye (*Principatus*/birinci kişinin yönetimi) tekabül eden bir egemenlik biçimi kurulmuş oldu (İplikcioğlu 2007:91–92). Cumhuriyet dönemi yapıları devam etmekle birlikte *imperium*, *princeps* (birinci kişi/vatandaş) olarak Augustus’ta toplanmış oluyordu.

Augustus’un geliştirdiği yönetim uygulamalarının temelinde eyalet yönetimi yani Roma vatandaşların adalet ve güven içinde yaşamaları, kurulu düzenin sağlıklı biçimde işlemesi ve farklı özerk bölgelerin uyum içinde olması amacı vardı (Roux 2006:57). Roma vatandaşlığı Augustus zamanından itibaren Latin olmayanlarda giderek artarken (Heater 2004:196) İmparator Caracalla (188-217) zamanında imparatorluk içinde yaşayan özgür insanların tamamı vatandaşlık hakkı kazanmıştır (Bauer 2013:786). M.S. 235 yılından sonra ise imparatorluk kurumu, imparatorluğu ele geçirmek isteyen kendi komutanlarınca yıpratıldı ve Roma’nın çöküşü başladı ancak imparatorluğun (Batı Roma) yıkılması V. yüzyılda barbar akınlarıyla olacaktı (Şenel 1995:189).

Roma’da vatandaşlık önceleri Patriciler ve Plebleri kapsarken M.Ö. 445 yılında Patriciler ile Plebler arasındaki evlenme yasağının kalkması sonrası ortaya çıkan yeni karışımındaki *optimates* (varlıklı vatandaşlar) ve *populares* de (varlıklı olmayan vatandaşlar) yeni bir vatandaşlık sınıfı oluşturmuş oluyordu. Dahası çekişme de Patriciler ile Plebler arasında değil *optimates* ve *populares* arasında olacaktı. Bu çekişme Atina şehir-devletlerindeki aristokrasi ile yoksul halk ve kentsoylular arasındaki çekilmeye oldukça benzerdi. Ancak esas farklılığı Roma’nın şehir-devleti ölçeğinin aşarak bir imparatorluk haline gelmesi ve vatandaşlık statüsünü giderek genişletmesi oluşturunca. Bununla birlikte, Roma savaşa girdikçe Patriciler’in Pleb nüfusunun askeri ve iktisadi kaynaklarına olan ihtiyacı artmaktaydı (Tan 2015:2009).

Daha önce de ifade edildiği gibi Roma'nın coğrafi ve demografik ölçeğinin büyümesi vatandaşlık anlayışının da bunun bir zorunluluğu olarak katılımcı demokrasiden daha çok, kazanılmış ayrıcalıklı yasal bir statüye (yasal hakların mülkiyetine) dayanmasına neden oldu. Atina'nın soy ve mekân zincirine bağlı vatandaşlık anlayışı felsefi temelini Platon ve Aristoteles'in düşüncesinde bulurken, Roma'nın giderek genişleyen vatandaşlık anlayışı felsefi temelini, tüm insanlığı *logos*'a bağlayarak “eşvatandaş” sayan Stoacılar da buluyordu. Bu genişlemenin sonucu olarak Roma bu insan gücünü ve vatandaş ordusunu belki de tarihte hiçbir iktidarın yapamadığı güçte seferber edebilirken emperyal yayılmasını sürdürebiliyordu (Ağaoğulları vd. 2015:170).

Roma Hukuku ve Vatandaşlık

İki bağımsız güç odağı durumundaki mülkiyet ile devlet karşıtlığını ilk kez kabul ederek, imperium (egemenlik) ve dominium (mülkiyet hakkı) ayrımını yapan ve iktidarı, hükümlanlık hakkı ve mülkiyete dayanan bir güç olarak anlayanlar Romalılar olmuş (Wood 2008:35) ve bunun sonucu olarak da vatandaşlığın yasal çerçevesini detaylıca belirlemişlerdir. Nitekim belirgin farklılıklarına karşın antik Yunan'da olduğu gibi Roma'da da vatandaşlık ayrıcalıklı bir statü olarak haklar, görev ve yükümlülükler anlamına geliyordu ve her şeyden önce Roma vatandaşı olmak yasaya dayalı bir ayrıcalıktı. Başka bir açıdan Roma vatandaşlığı bir alışverişti: Yasal koruma karşılığında, Roma sınırları içindeki özgür insanların para (vergi) ödemeleri gerekiyordu (Bauer 2013:787). Bunun bir yansıması olarak bir Roma vatandaşı, Roma dışında yaşasa dahi statüsünü korumakla birlikte, bir Roma yetkilisine “*Civis romanus sum!*” (Ben bir Roma vatandaşıyım!) dediğinde büyük bir saygınlık görür işlerine kolayca hallettirebilirdi (Gombrich 2005:84). Roma vatandaşının hakları ise şunlardı: *Ius connubii* (medeni hukuk kapsamında Romalılarla evlenme ve baba olarak, aile ve malları üzerinde tam egemenlik/otorite hakkı [partia potestas/agnatio]), *ius commercium* (ticari konularda mahkemelerde dava açma, sözleşme yapma ve mülkü üzerinde tasarrufta bulunma hakkı), kendisine verilen ölüm cezasına karşı savunma, bedensel ceza görmeme (işkence, çarmıha gerilme, kırbaçlanma gibi) ve itiraz hakkı (yasal yargılanma hakkı) (Riesenberg 1992:73–74) *ius suffragiorum* (meclislerde oy verme hakkı), *ius honorum* (magistratus olma hakkı), *ius gentium* (milletler hukukundan yararlanma hakkı) (Smith 1851:83–84) ve bazı vergilerden ve yasal yükümlülüklerden

muaf olma hakkı. Vatandaşın temel yükümlüğü ise gerektiğinde askerlik yapmak ve vergi vermektir.

Roma'nın yanında savaşa katılan ve imparatorluğa dâhil halk sayısı arttıkça bunlara Roma vatandaşlığı vermenin yönetimde yaratacağı baskılar da artmış oluyordu. Böyle olunca Roma vatandaşlığı içinde oy (katılma) hakkı olmadan vatandaşlık hakkına sahip olmayı ifade eden bir başka kategori (*Latini, civitas sine suffragio*) oluşturuldu (Bauer 2013:612). Bunun dışında bir başka vatandaş kategorisi ise yabancıları kasteden *Peregrines*'ti. *Peregrines*, bir Roma vatandaşının karakteristik hakları olan *ius connubii* ve *ius commercium* haklarını kullanamaz; ancak *ius gentium* (tüm uluslar yasası) tarafından izin verilen her türlü sözleşmeyi yapma kapasitesine sahipti (Smith 1851:85). Bununla birlikte, kölelerin duruma da vatandaşlık açısından önemliydi; zira özgürlük verilmiş bir köle, eğer sahibi de bir vatandaş ise vatandaşlık haklarını elde edebiliyordu (Freeman 2003:501). Fakat özgürlüğüne kavuşmuş bir köle efendisinin aksi yönde bir kararı olmadıkça, ona bağımlı kalırdı. Bu noktada Roma'da azat edilmesine rağmen efendisine bağlı olarak yaşamını sürdürmeye devam eden köle, azat edilince yabancı (*metoikos, periokos*) konumuna yükselerek tam özgürlüğüne kavuşan antik Yunan'daki köleden farklılık gösteriyordu. Roma'da azat edildikten sonra vatandaş olan kölelerin yanında, vatandaşlık, devlete yaptıkları hizmetlerden dolayı yabancılara ve Roma şehrine taşınan bazı İtalya halklarına kolaylıkla verildi ve bu politika imparatorluğunun güvenliğini sağlamaya yardımcı oldu (Brainard vd. 1998:135–36).

Sonuç olarak, bu üç kategorinin sahip olduğu temel haklar şöyle gösterilebilir:

	<i>ius connubii</i> (Evlendirme ve ailede egemen olma hakkı)	<i>ius commercium</i> (Ticari haklar ve mülkiyet hakkı)	<i>ius suffragiorum</i> (Meclislerde oy verme hakkı)	<i>ius honorum</i> (magistratus olma hakkı)	<i>ius gentium</i> (Milletler hukukundan yaralanma hakkı)
Tam Vatandaş (<i>Cives</i>)	√	√	√	√	√
Latini	X	√	√	X	√
Peregrini	X	X	√	X	√

Tablo 1: Roma İmparatorluğu'nda Temel Vatandaşlık Haklarının Dağılımı³²

³² Bu tablo bu başlıkta yer alan kaynaklardan derlenerek hazırlanmıştır.

Ancak 212 yılında İmparator Caracalla'nın (188-217) yeni bir yasa ile imparatorluğundaki tüm özgür insanları Roma vatandaşı haline getirmesiyle vatandaşlığın niteliği değişmiş oluyordu. Her şeyden önce Roma artık bir cumhuriyet değil imparatorluktu ve Roma vatandaşı olmak siyasal bir katılımı ifade etmiyordu. Ancak Romalı kimliği üç şey demekti: İmparatora itaatkar olduğunuz; tüm Roma vatandaşları gibi bazı haklara sahip olduğunuz (bir suçtan ölüme mahkûm edilmeniz halinde Roma'ya itiraz başvurusu, evliliğin ve diğer sözleşmelerin Roma mahkemelerinde yasal kabulü ve miras bırakma gibi) ve vergilerinizi ödeyeceğiniz (Bauer 2013:786–87). Roma'nın sınırlarının giderek genişlemesinin vatandaşları kategorize etmek dışında bir diğer sonucu ise vatandaşların hangi toprağa bağlılık duyacağının belirlenmesiydi. Buna çözüm olarak çifte vatandaşlık ilkesi geliştirildi. Cicero'nun (M.Ö. 106-M.Ö. 43) imparatorluğun üç yüzyıl boyunca işleyişinin sosyal temelini oluşturan bu ilkesine göre her vatandaşın kendi memleketi ve Roma olmak üzere iki *patriae*'sı (vatani) vardı (Millar 2004:351). Ancak bu çözüm de doğal sınırlarının sonuna gelen imparatorluğun Cermenlerin akınlarına karşı gelebilmesini ve bir arada kalmasını sağlayamadı.

Roma'da Eğitim

Roma'da vatandaşın eğitimi ise bazı özellikleriyle antik Yunan mirasına dayansa da şu üç noktada ondan ayrılıyordu. Bunları Heater (2004:17–18) şöyle sıralar: Birincisi, Yunan vatandaşlığı, özellikle de Atina, vatandaşın siyasal işlevini tanımlayan esasen siyasal bir kavram ve statü iken Roma'da vatandaşlık esasen yasaldı (kimin vatandaş olduğu ve hangi haklara sahip olduğu tanımlanmıştı), ancak gerçekte her iki halk da vatandaşlığı bir erdem (*virtue, arete*) olarak görürdü. İkincisi, sivil eğitimi askeri eğitimden farklı olarak tasarlayan Yunan eğitiminde, müzik gibi ruhsal ya da duyuşsal eğitime odaklanırken Roma'da eğitim yasaları ve içinde yaşanılan topluma uyum sağlama açısından pragmatik olarak tasarlanmıştı ve üçüncüsü, Yunanlar okullarda eğitimin kurumsallaşmasının gerekliliğini kabul etmişlerdi; ancak Roma, eğitimin esasen ailesel bir sorumluluk olduğu inancını korudu. Zira antik Yunan'da olduğu gibi Roma'da da toplumun özü aileydi (*familia, ius civile*).

Yasal evlilik (*ius connubii*) ise aile yapısının ve onlar üstündeki baba egemenliğinin/otoritesinin (*partia potestas/agnatio*) temeliydi; bu otoriteyi hukuken sadece babanın (*pater familias*) aileyi bırakması ya da ölümü kaldırabilirdi (Roux 2006:72).³³ Oysa antik Yunan’da babanın oğlu üzerindeki egemenliği çocuğun erişkin olmasıyla sona eriyordu.

Roma’da evlilik içi ve sonraki uygulamalarda evlilik dışı bir çocuğun doğumunun resmen bildirilmesi zorunluydu.³⁴ Blanck’tan öğrendiğimiz kadarıyla (1999:189–92) çocuk yedi yaşına bastığında yasal bir zorunluk olmamakla birlikte kız erkek karışık olarak günde altı saat eğitim veren ilkokula gönderilir ve ayrıca Yunanlardan örnek alınarak, eğitilmiş ev köleleri ve ücretli öğretmenler çocuğun büyütülmesi için görevlendirilirdi; fakat Romalılar Yunanlardan farklı olarak çocuk eğitiminde okuma, yazma ve hesap bilgisini pratik yaşamda yeterli bulup, müzik ve beden eğitimi gibi derslere değer vermemişler ve bunları sınırlamışlardır. Çocuğun eğitimini genelde ilkokul ile sınırlanmakla birlikte daha sonra Yunancanın ve Yunan edebiyatının öğrenilmesi için devam edebilirdi. Okul sistemindeki en yüksek dereceye sahip olan, politika ve hukuk mesleğinin öğrenildiği retorik okuluysa. Çocukluk döneminin bittiği en geç on yedinci yaşının bitiminde ise zorunlu askerlik hizmeti başlamış olurdu.

Roma’da Kadın

Antik Yunan’da olduğu gibi Roma’da da kadınların yasal hiçbir hakkı yoktu ve dahası babanın (*pater familias*) otoritesinin (*partia potestas/agnatio*) geleneksel ve hukuki olarak tanımlanmış olması kadının konumunu daha zayıflatıyordu. Buna karşın Yunan ailelerindeki gibi eve kapatılmış değildi; kadın, karılık ve annelik ödevleri (*materfamilias*) yanında edebiyatla ilgilenir, kocasının işlerini yetkili ve sorumlu olarak izler ve kocasının hayatını paylaşır ve çocuğun eğitimini üstlenirdi (Barrow 2006:17-

³³ O dönemde ortalama yaşam süresinin günümüzdekinden çok daha düşük olması nedeniyle bir *pater familias*’ın, çocuklarının evlenmesi ve bir ev kurmasından sonra uzun yıllar yaşaması nadir görülen bir durumdu ve eğer baba arkasında reşit olmayan çocuklar bırakmışsa bunlar bir *tutor*’un (genelde babanın erkek kardeşi olan vasi) vesayeti, geride torun kalmışsa babalarının vesayeti altına girerdi (Blanck 1999:186). Ancak ortalama yaşam süresi nedeniyle Roma ailesi (*ius civile*) antik Yunan’dakine benzer biçimde genellikle anne, çocuklar ve kölelerden oluşmaktaydı.

³⁴ Antik Yunan’da olduğu gibi Roma’da da vatandaşlığın erkeklikle bütünleştirilmesi, totolojik sayılmıştı; ancak Roma’da vatandaşlık erkek soyuyla sahih nesepli çocuklara intikal edebilmekle birlikte antik Yunan’dan farklı olarak evlilik dışında metresler ve kapatmalar yoluyla da intikal edebiliyordu (Thomas 2005:104).

18, 110); fakat bu, kadının antik Yunan'da doğaya atıfla belirlenen aşağı konumunun Roma'da hukukla belirlendiği gerçeğini değiştirmiyordu. Birçok Roma hukukçunun paylaştığı ortak inanç ve Roma yasal sistemin temel ilkesi olan, kadının zihin zayıflığı (*imbecillitas mentis*), hafifmeşrepliği ve genel çelimsizliği (*infirmitas sexus*) kabulleri kadının yasal ehliyetsizliği için hazır bir açıklama işlevi görse de, Augustus'un evli olsun ya da olmasın doğurmasa dahi üç kez hamile kalmış kadınlar üzerindeki her türlü erkek soy denetimini (*partia potestas*) kaldırmasıyla, kadınların kamusal görevleri kapsamayacak biçimde hukuksal ehliyet kazandıkları görülür (Thomas 2005:99, 147-148). Bunun yanında Erken Roma tarihinde en yaygın evlilik biçimi *in manus* (gelinin çeyizi ve bütün hak ve sorumlulukları ile kocanın ailesine geçmesi) iken M.Ö. I. yüzyıla gelindiğinde *sine manu* (gelinin baba evindeki üyeliğinin ve miras hakkının korunması) en yaygın evlilik biçimi haline gelmişti (Freeman 2003:440). Dolayısıyla kadın ekonomik olarak kendine bir alan yaratmış oluyordu. Bu açıdan Roma'daki kadının siyasal hayattan dışlanarak iktisadi ve toplumsal konularda sınırlı da olsa birtakım rollere sahip olması onu, Sparta şehir-devletindeki kadına yaklaştırmaktadır.

Romalı Düşünürler

Mezopotamya, Mısır, Hint ve Çin uygarlıklarının etkisiyle İyonya şehir-devletinde başlayan bilimsel düşünce doğa felsefesi mirasını devralarak bu felsefi düşünüş geleneğini insan, toplum ve polis üzerinde gerçekleştiren ve bütüncül bir felsefi düşünüş ortaya koyan antik Yunan'ın felsefi mirası Helenistik dönem aracılığıyla Roma İmparatorluğu'nu derinden etkilemişti. Öyle ki Plutarkhos, ünlü Romalılar ile onların Yunan eşdeğerlerini karşılaştırdığı *Hayatlar* adlı büyük bir eser yazmıştı.³⁵

Bu derin etkiye karşın Atina'nın felsefi düşünüş zenginliği Roma'da görülmesi de Roma'nın siyasal ve toplumsal sorunlarına çözüm arayan düşünürler ortaya çıkmıştır. Bunların ilki Yunan olmasına karşın Roma'ya yerleşen tarihçi Polybios'tur (tahminen, M.Ö. 204-M.Ö. 120).

³⁵ Roma'nın antik Yunan'dan devraldığı bir başka miras ise mitoloji olmuştur. Nitekim gerçek anlamda mitoloji yaratmayan ve efsanelerini özellikle Yunanlardan alan Romalılarda, antik Yunan tanrılarından örneğin, Zeus Jüpiter'e, Hera Juno'ya, Poseidon Neptunus'a, Hades Pluton'a, Afrodit Venüs'e, Athena Minerva'ya dönüşmüştü (Estin ve Laporte 2002:204–2015).

Polybios (M.Ö. 204-M.Ö. 120)

Yunan şehir-devletlerinin kurduğu birlikte Roma'ya karşı Makedonya Krallığı'nın yanında savaşan Polybios, savaşın M.Ö. 168 yılında mağlubiyetle sonuçlanması ardından Roma'ya rehine olarak götürülmüş ve bu tutsaklığı sırasında Roma toplumsal düzeni ve siyasal elitiyle tanışmıştır (Şenel 1995:191). Yunanistan'a geri dönmeyen Polybios Romalılarla birlikte çeşitli savaşlara katılarak İspanya ve Afrika'yı gezmiş ve ardından Helenistik tarihi anlatan büyük eseri *Historiai*'yı (Tarihler) kaleme almıştır.

Polybios'un (2010:3–4) bu eserdeki amacı kendisinin de belirttiği gibi neredeyse tüm bilinen dünyanın nasıl bir siyasi sistem tarafından ele geçirildiğini ve tek bir imparatorluğa (Roma) getirildiğini ve üstelik bunun benzeri görülmemiş bir biçimde elli üç yıldan az bir sürede nasıl gerçekleştiğini açıklamaktır. Polybios'a göre bu çalışması “imparatorluğun nasıl kazanıldığını daha açık bir şekilde anlamayı mümkün kılacak ve hiçbir okuyucu siyasi tarihi okumakla elde edilecek birçok önemli fayda hakkında şüpheyi düşmeyecektir.”

Polybios, Roma'nın üstünlüğünü onun hükümet sistemi (anayasa biçimi) ile açıklar ve ardından Roma'yı Pers İmparatorluğu, Girit, Kartaca, Mantinea, Atina ve Sparta şehir-devletleri ve Makedonya Krallığı ile karşılaştırarak inceler. Bununla birlikte, onun (Polybios 2010:378) felsefesinde bir döngü içinde yönetim biçimlerin (hükümet sistemlerinin) gelişmesi, başkalaşması (kötüleşmesi) ve yeniden başa dönmesi doğal bir yol izlemektedir. Başka bir deyişle, Polybios bu kuramında, krallığın karşılığının tiranlık, aristokrasinininkinin oligarşi, demokrasinininkinin ise kaba kuvvet olduğunu (*mob-rule*, *oklokrasi*, *ayak takımı yönetimi*) ve bu siyasi sistemlerin her birinin bu kısır karşılıklarına kaçınılmaz olarak dönüşeceğini belirtmektedir. Bu anlamda, Roma anayasası Polybios göre oluşumu ve büyümesi her zaman doğal olan ve bu nedenle düşüşü de doğal yasalara (döngüye) uygun olacak bir sistemin mükemmel bir örneğidir.

Yönetim biçimlerini iyi ve kötü olarak kategorize ederek bunların doğal ve zorunlu bir döngü içinde gelişmesi, başkalaşması (kötüleşmesi) ve yeniden başa dönmesi hakkındaki kuramı (Yönetimlerin Dolaşımı Kuramı) Polybios'un, benzer kuramları oluşturan Platon ve Aristoteles'in görüşlerini benimsediğini göstermektedir.

Son olarak Polybios'a (2010:380–84) göre Roma anayasası, konsüllerin güçleri odaklanması bakımından monarşik, Senato'nun güçlerini odaklanması bakımından aristokratik ve sıradan insanların güçlerine odaklanması bakımından ise demokratik bir görünüm sergiliyordu. Bu nedenle Roma anayasası Polybios'un düşüncesinde diğer anayasalardan üstün durumdaydı ve Roma'yı "akla gelebilecek en iyi hükümet sistemi yapıyordu," zira ona göre Roma anayasasının bu üç bölümden oluşan bütünü, her duruma (tiranlık, oligarşi ve oklokrasi) uygun bir yanıt verebiliyordu.

Cicero (M.Ö. 106-M.Ö. 43)

Roma siyasal düşüncesinin Polybios'tan sonra gelen temsilcisi ve cumhuriyet Roma'sının devlet adamı Marcus Tullius Cicero (M.Ö. 106-M.Ö. 43) Roma siyasal düşüncesinin en önemli temsilcisi olarak kabul edilir. Bunun nedeni Şenel'in (1995:195) özetlediği gibi Cicero'nun Polybios gibi yarı Yunan yarı Roma düşünürü sayılmayıp tam bir Roma düşünürü olması ve Roma Stoacılığının doğal hukuk öğretisini formülleştirip, kendinden sonraki Roma düşüncesini bu yolda etkilemesidir.

Cicero'nun eserlerinde öncelikle Platon'dan etkilendiği görülür. Öyle ki Platon'un *Devlet* ve *Yasalar* adlı eserlerine benzer olarak o da *Devlet Üzerine* (*De Re Publica*) ve *Yasalar Üzerine* (*De Legibus*) adlı eserleri kaleme almıştır. Kaldı ki Cicero Platon'a hayranlığını da gizlemez. *Yasalar Üzerine* adlı eserinde geçen bir diyalogda Platon'u örnek alıp herkese tercih ettiğini ve ona hayranlık duyduğunu açıkça yazar (Cicero 2016:9).

Öte yandan, Şenel'in de (1995:196) işaret ettiği gibi yapıtlarını Platon gibi diyaloglar biçiminde düzenlese de Cicero'nun siyasal düşüncesi Platonculuğa değil Stoacılığa dayanmaktadır.³⁶ Bunun en temel göstergesi onun da Stoacılar gibi bir üst akla, Tanrı'ya sık sık atıfta bulunmasıdır. Nitekim Cicero'nun (2016:11–13) felsefesinde yasa kökü doğada bulunan en üst akıldır ve insan da akıl, düşünce ve yargı gücü ile Tanrı tarafından seçkin bir statüde yaratılmakla birlikte bu özelliği dolayısıyla Tanrı ile temel bir akıl birlikteliği içindedir.

³⁶ Şenel'in bu görüşüne karşın Ağaoğulları (2015:180) Cicero'nun felsefi zeminini oluştururken, zamanının Roma'sında etkili olan Epikürosçuluk, Septisizmin ve Stoa akımları arasında, daha çok Platon ve onun eski Akademisine sadık kaldığını belirtmektedir. Diğer taraftan, Cevizci (1999:176) Cicero'nun felsefesinde Stoacılar ve bu arada Sokrates'e yöneldiğini belirtirken, Wood ise (2008:144–48) benzer biçimde Cicero'nun Stoacılık dâhil var olan düşünce akımlarının, Roma senatörler sınıfının koşulları ve çıkarlarıyla uyumlu hale getiren dâhice bir sentezini yaptığını savunur.

Hukukun kökenini doğallığa, üst akla ve Tanrı'ya bağlayan Cicero, Stoacılık etkisindeki görüşlerinin devamında bu kez dünya vatandaşlığına değinir. Böylece Cicero'nun Stoacılar gibi dünyada Tanrısal, doğal bir yasanın var olduğu, bunun Tanrı tarafından yaratılan insanlarca akıl ile kavranabileceği ve bu yasanın doğal ve evrensel olmasından hareketle tüm insanlar arasında bir ortaklık bulunduğu düşüncesini paylaştığı görülür. Ona göre madem ki insanlar ile tanrılar arasında bir hukuk ortaklığı vardır öyleyse insanlar da bu yasa ile oluşan ortak bir devlette (Roma'da) bulunmalıdırlar.

Seneca (M.Ö. 4-M.S. 65)

Stoacı felsefenin etkisi Cicero'da yoğun olarak bulurken Seneca'ya gelindiğinde bunun ahlakla sınırlandığı görülmektedir. Nitekim Seneca, Stoacı felsefenin kader, akıl, eşitlik ve tanrısalılık kavramların benimserken, bu felsefenin siyasal düzeni mutlaklaştırıp ona boyun eğişi idealize etmesi görüşlerini benimsemez. Bu nedenle Seneca, Roma Stoacılığının en açık sözlü taraftarı olarak tanımlanabilir (Freeman 2003:475).

Stoacı felsefenin doğaya yaptığı vurguyu benimseyen Seneca'nın siyasal düşüncesinin hareket noktası daha sonra T. Hobbes (1588-1679), J. Locke (1632-1704), Montesquieu (1689-1755), J. J. Rousseau (1712-1778) ve J. Rawls'ın (1921-2002) kendi felsefesini üzerine inşa edeceği “doğa durumu” (devlet öncesi durum) kavramıdır.

Öncelikle, Seneca'nın (1969:161–63) felsefesinde hayat nasıl ki ölümsüz tanrıların armağanıysa, iyi yaşamak da felsefenin armağanıdır; fakat herkese onu edinmenin imkanı verilse de felsefe bilgisi herkese verilen bir nimet değildir. Felsefenin tek görevi ise ilahi dünya ile insan dünyasını keyfetmektir. Dahası dinsel vicdan, görev duygusu ve adalet gibi erdemler topluluğu felsefeden ayrılmaz. Felsefe insanlara ilahi olana ibadet etmeyi, insanı sevmeyi ve kardeş olmayı anlatır.

Yine Seneca'ya göre ilk insanlar ve onların soyundan gelenler, doğayı bozulmadan izlemiş ve liyakat sahibi bilge bir kişiyi liderleri olarak belirleyip onun yasalarını almışlardır. Bu seçim doğada görülen, daha kötü olanın daha iyiye tâbi kılınmasıydı. “Altın Çağ” olarak adlandırılan bu dönemde lider, barışı sağlarken zayıf olanı daha güçlüden korumuş ve halkına refah getirmiştir. Bu çağda yönetmek, yönetmek değil, hizmet etmektir ve hiç kimsenin adaletsizlik yapmak için ne nedeni ne

de eğilimi vardır; fakat ahlaksızlıkların kademeli olarak sızması ve sonuçta krallıkların tiranlıklara dönüşmesiyle başlangıçta bilge tarafından hazırlanan kanunlara, yasalara (devlete) ihtiyaç doğmuştur.

Devlet ve toplum konusunda ise Seneca, Hristiyan düşüncesini de derinden etkileyecek ikili bir ayrım yapar. Ona (Seneca 2020:37) göre biri insanları ve tanrıları kapsayacak şekilde, sınırları güneşle ölçülen büyük ve genel devlettir. Diğeri ise doğum gerçekliğimizin bizi bağlı kıldığı tüm insanları değil sadece belirli bir kesimi içeren devlettir ve bazı kişiler aynı anda her iki devlete de ilgi gösterir; hem büyüğüne hem küçüğüne, bazıları sadece küçüğüne, bazıları da sadece büyüğüne. Tüm insanları büyük bir devletin (kozmpolis) üyesi olarak görmesi dolayısıyla Seneca'ya (1969:145) göre tüm Roma vatandaşları kanun önünde eşit olmalıdır.

Devleti bu şekilde tanımlayan Seneca, iyi insanın görevinin ise Stoacılarla benzer ve yine Hristiyan düşüncesini etkileyecek biçimde kadere boğun eğmek olduğunun belirmiştir. Seneca'nın (2014:294) düşüncesinde, nasıl yaşanacağını ve ölümü emreden kader, -tanrılarca yazılmış olmasına karşın- insanları bağladığı kadar onu yazan tanrıları da bağlar. İnsanın kadere boğun eğişinin zorunluluğu üzerinde durduktan sonra Seneca “Ama Tanrı, kaderi dağıtırken neden iyi adamları yoksulluk, yara ve zamansız ölümlerle eşleştirecek kadar adaletsizdi?” sorusunu sorarak kader ile adaleti uzlaştırmaya çalışır.

Bu noktada Seneca, insanın içine girdiği edilgenlik içerisinde, kaderindeki zorlukları da aşacağını savunmuştur. Zorlu bir kader, insanı iyiye doğru şekillendirmekle birlikte, onun kanıtıdır da. Kendi ifadesiyle “ateş altını sınar, sefalet ise cesur adamları.”³⁷

Seneca'nın (1969:230) düşüncesinde onurlu bir yaşam ise zenginlik, zevkler, güzel görünüm, politik ihtiraslar ile ölüm, acı, utanç gibi duygulardan sakınılarak elde edilebilir. Bu bakımdan o bilge olan kişinin devlet işlerinden uzak kalması gerektiğini ifade etmektedir. Bu uzak kalma isteği yanında Seneca, doğanın yapısına en uygun yönetim olarak düşündüğü krallığın tiranlıkla olan farklılıkları üzerinde de durur.

³⁷ “*Quid sit iustificatio*” (insan kaderinin önceden Tanrı'nın tarafından yazıldığını savunun anlayış) ile “*edestinatio*” (insanın kaderle önceden belirlenmiş yaşamı içindeki irade) izleyen dönemlerde Hristiyan (ve de İslam) felsefesinin temel tartışmalarından birini oluşturmuştur.

Ona göre doğanın zalim olmasını istemediği kral (İmparator Neron [37-68]) cumhuriyeti bir arada tutan zincir ve akıldır; dahası kendi başına bir yük ve av dışında hiçbir şey olmayacak binlerce insanın nefes aldığı yaşamsal ruhtur (Star 2012:120).

Krallığı ve öğrencisi İmparator Neron'u böyle yüceltmesine karşın Seneca, 65 yılında bir grup senatörün Neron'a başarısız bir suikast düzenlemesi ardından ihanetinden kuşkulandığını öğrendiğinde, işkence ve idamdan kurtulmak için evinde kendini ve karısını öldürmüştür (Bauer 2013:755); fakat Seneca'nın öncülüğündeki Roma Stoacılığı yüzyıllar boyunca etkisini devam ettirmiştir. Roma Stoacılığından etkilenen Hristiyan düşünürleri de yasalar önündeki eşitsizliği ("yer devleti"ndeki eşitsizliği) doğal bulup, "gök devleti"ndeki eşitlikten söz ederek Tanrı önünde eşitliği öne sürecekler ve sonuçta, insanlara öte dünyada, eşitlik umudunu sunacaklardır (Ağaoğulları vd. 2015:193). Bu anlamda, siyasal düzen, insan ve Hristiyanlık arasındaki düşünsel bağ kurulmuş olacaktır.

Özetle denilebilir ki, Roma'nın mirası Yunan'ın mirası gibi her alanda zenginlik gösteren bir nitelik taşımamış; buna karşılık, asker, idareci, büyük mimar ve büyük hukukçuları yetiştirmiştir ve neticede Tanilli'nin (2008:42) deyişiyle, Batı uygarlığının "fıkri" temelini Yunanlar, "idari ve hukuksal" temellerini de Romalılar kurmuşlardır.³⁸ Zira Roma'da egemenlik, yavaş yavaş, devlet ve topluluklar, iktidar ve vatandaşlar arasında, bireylerin kendi aralarındaki ilişkilerde kabul edilebilir normlar yaratmayı hedefleyen bir imparatorluk hukuk bilimi üstüne inşa edilmiştir (Roux 2006:61). Nitekim Schnapper'ın da (1995:95) belirttiği gibi modern demokrasi Roma'dan, hukuki statü terimleriyle tanımlanmış bir vatandaşlık görüşünü miras almıştır.

Sonuç olarak, antik Yunan'dan Roma'ya, oradan modern vatandaşlığın doğumuna kadar geçen sürede dünyayı etkileyecek olan üç önemli yapısal düşüncenin biçimlendiği görülmektedir: (i) Mezopotamya, Mısır, Hint ve Çin uygarlıklarının katkılarıyla İyonya'da doğan bilimsel düşünce, (ii) Makedonya ve daha sonra Roma'da ortaya çıkan "dünya politikası" kavramı, kısaca uygarlığın küresel bir nitelik almaya başlaması ve (iii) evrensel Tanrı anlayışı (Sander 2009:44). Batı Roma'nın çöküşü

³⁸ Yunan ve Roma mirasının birbirini bu denli tamamlaması ve iç içe olması bugün sıklıkla kullanılan "Greko-Romen" terimini doğurmuştur.

sonrası Orta Çağ'da “karanlığa” gömülen bu miras ancak bin yıl kadar sonra “aydınlanacaktır.”

1.1.2. Orta Çağ'dan Fransız Devrimi'ne: Kilise'nin Vatana, Köylünün Vatandaşa Dönüşümü

1.1.2.1. Orta Çağ Dönemi: Feodalizm Kısacasında Vatandaşlık

Schnapper'ın da (1995:101) belirttiği gibi antik Yunan ve Roma toplumlarında birey her şeyden önce bir *homo politicus*'tu; Orta Çağ kentinde ise birey her şeyden önce bir *homo economicus*'tu. Başka bir ifadeyle, antik dönemde siyasal katılımı karakterize olan vatandaş (birey) tanımı Roma'nın genişlemesine koşut olarak siyasal çerçeveden yasal çerçeveye geçmiş, Orta Çağ'da ise bu yasal çerçeve toprağa bağlı üretim ilişkileri (feodalizm) ile doldurulmuştu. Hatırlanacağı üzere, Antik Çağ'da ekonomik etkinlik egemen sınıf tarafından büyük oranda köle nüfusuna bağımlı olarak gerçekleştirilmekte ve bu ekonomik etkinlik egemenliğin paylaşımı anlamına gelmemekteydi. Orta Çağ'da ise Roma'nın köleler tarafından işlenen tarım arazileri (*Latifundium*) “malikane”ye, bunu işleyen köylüler ve köleler “serf”lere, büyük toprak sahipleri ise “feodal bey”lere (*senyör/lord*) dönüştü (Şenel 1995:2019).

VI. ve XI. yüzyıl arasında karakteristiğine kavuşan feodal toplumu ortaya çıkaran bu dönüşümün siyasal ve iktisadi olarak iki hareket noktası bulunmaktaydı. Bunlardan siyasal olanı Batı Roma İmparatorluğu'nun Hunların bazı barbar kavimleri batıya sürmesiyle başlayan Kavimler Göçü sonrası dayanamayarak 476 yılında yıkılmasıydı. İmparatorluğun doğusu ayakta kalsa da Batı Roma'nın yıkılışıyla *Pax Romana* (Roma Barışı) sona ermiş ve Batı Avrupa Cermen krallıklar (Franklar, Vizigotlar, Burgundlar vb.) arasında bölünmüştü. Ortaya çıkan karışıklık ve güvensizlik ortamında toprak sahipleri himaye edenler olarak güç kazanırken, güvenli bir yaşam ve üretim alanı halk da himaye edilenler olarak tabiiyet kazandı.³⁹

³⁹ Poggi'nin (2014:48–49) ifade ettiği gibi feodalizmin temelini oluşturan bu ilişki biçimi Cermen kabilelerinin siyasi kurumlarına dek uzanıyordu: Cermenler büyük ve tek bir askeri güç oluşturmak ve bunu sürdürmek amacıyla, içlerinden lider olacak niteliklere sahip birini kral ilan ederlerdi. Kral ise kabiledaki en iyi savaşçılar (*vassi*) arasında özel bir ilişki kurardı. Bu ilişki, her iki taraf için de son derece şerefli bir ilişkidir: Birbirine yardım eden ve danışan kral ve *vassus*. Roma İmparatorluğu'nun büyük topraklarında hüküm sürmeye başlayan Cermen krallığının iyiden iyiye artırılmış güç ve yetkileri *vassi* diye adlandırılan bu grubun başında olduğu bir dizi idari birimde ifadesini bulmuştur. Bu konuda Şenel de (1995:208) aynı noktaya vurgu yapar ve Orta Çağ Batı toplumunun, uygar Roma (Yunan ve Doğu) toplumuyla barbar Cermen kabilelerinin bir karışımının, karşılıklı etkileşmelerinin ve sonuçta birleşiminin (sentezinin) ürünü olduğunu belirtir.

Bu dönüşümün iktisadi hareket noktası ise Barkan'ın (1962:37–40) ifade ettiği gibi Akdeniz'deki İslam hâkimiyetinin Avrupa'yı, Yakın Doğu uygarlık merkezlerinden ve Doğu Roma İmparatorluğu'ndan büsbütün koparmasıydı. Akdeniz'in zengin doğu ve batı sahilleri kendisini kapayan Avrupa bu nedenle doğu ve böylece dünya ticaretinin dışına atılmış oluyordu. Bunun sonucu olarak, Avrupa'nın ticaret merkezleri olan şehirler, bu yolla zenginleşen sınıf güç ve para ekonomisi güç kaybederken; malikaneler, toprak sahipleri ve tarım ekonomisi (aynı ekonomi) ise güçleniyordu.

Feodal örgütleniş en tepede kralın bulunduğu bir piramit biçiminde yapılanmıştı. Kral en tepedeki senyör olarak sahip olduğu toprak parçası üzerindeki egemenliğini ve kamusal rolünü (yargılama, yönetme, vergi alma ve işleme hakkını) ikinci bir kişiye (vasala) *fief* sözleşmesi ile devrediyordu, daha net bir ifadeyle, kiraliyordu. Bu sözleşmeyle vasal senyöre sadakat yemini edip, onun gireceği savaşlarda, kendine bağlı vasalları varsa onlarla birlikte yardım etme (*auxilium*) yükümlülüğüne girerken senyör ise vasalın can ve mal güvenliğini sağlama, onu koruma, ona hakça davranma borcu altına giriyordu (Şenel 1995:215). Öte yandan, kral en tepede yer almakla birlikte *fief* sözleşmesi yaptığı vasalının vasalı üzerinde söz sahibi değildi. Başka bir deyişle, kralın *fief*'i yani söz hakkı sadece kendi vasalını kapsıyordu; bir vasalın kraldan veya senyörden aldığı saha üzerindeki egemenlik ve kamusal rol, kendi himayesine girmek isteyen başka bir vasala parçalanarak devredilebiliyor; fakat oluşan basamaklar arasında en tepeye bağlanan hiyerarşik bir ilişki kurulmuyordu. Böylelikle feodal yapı himaye edilenler ve doğal olarak yönetilenler (*serfler*) ile himaye edenler ve doğal olarak yönetenler (senyör/lord) olarak iki katmandan oluşmakla birlikte yönetenlerin de kendilerinden daha güçlü feodal beylerin himayesi altına girebildiği çok basamaklı bir örgütlenişten oluşuyordu. Bu nedenle feodalizm Bloch'un (1962:145) haklı tanımlamasıyla “başka bir adamın adamı olmak”tı. Diğer yandan, egemenliğin bu şekilde “parselizasyonu” tüm feodal üretim tarzının kurucusuydu (Anderson 1974:148). Zira Huberman'ın da (2013:19–20) vurguladığı gibi zaman geçtikçe büyük araziler -her lordun daha çok vasala sahip olma isteği nedeniyle- parçalanıp çeşitli rütbedeki soylulara dağıtılarak bölünüyordu.

Bu topraklardaki üretim ve yönetim organizasyonunun en alt tabakası olan serfler ise fief'in tarafı değil; toprak parçası ve egemenlikle beraber fief'in konusunu oluşturuyordu.⁴⁰ Nitekim bu organizasyonda üretim bir saha dâhilinde serfin zorunlu çalışması ve angaryasıyla gerçekleşiyor, artık emeğe ise toprağın yegane sahibi olan senyör tarafından el konuluyordu (Beaud 2016:19–20). Dolayısıyla serfler Antik Çağ'daki köleler gibi kendilerine ait olmayan üretim araçlarıyla herhangi bir ayrıcalığa, siyasal hakka ve güce sahip olmadan üretim faaliyeti gerçekleştiriyorlardı. Fakat serf, - Latince köle anlamına gelen “*servus*”tan türeyen bir ada sahip olsa da- kölelerden farklılık gösteriyordu. Orta Çağ'ın serflerini XIX. yüzyılın ABD zenci kölesiyle karşılaştıran Huberman'ın belirttiği üzere (2013:15): Sahiplerinin isteğine göre bir zenci ailesi parçalanıp mal gibi satılsa da bu bir serf ailesini bir arada bulundurma hakkına sahip ve ayrıca toprağa bağlı olduğundan topraktan ayrı olarak alınıp satılamazdı. Başka bir ifadeyle, lord, malikanesinin mülkiyetini bir başkasına bıraktığında bu durum serfin efendisinin değiştiği anlamına gelirdi; serf kendisi toprağında kalırdı. Böyle olunca da serfin ailesi kölenin hiçbir zaman sahip olmadığı bir çeşit güvenliğe sahip olarak, bir evi ve küçük bir toprağı kullanma hakkını korumuş oluyordu.

Egemenliğin parsellenmesi sonucunda ortaya çıkan bu feodal örgütleniş, iktisadi ve sosyal bir düzen olmanın yanında hukuki bir düzen anlamına da geliyordu. Her şeyden önce egemenliğin parçalanması feodal toplumda hukukun da parçalanmasıydı. Hukuk, evlilik gibi kişisel ve dinsel meselelere uygulanan Katolik (Kilise) hukuku, yerel

⁴⁰ Serflerin feodalizm içindeki bu konumları dikkate alındığında, feodalizmin tanımı üzerinde bir anlaşmazlık olduğu görülmektedir. Wood'un (2008:178) özetlediği gibi bir uçta, feodalizmin, egemenlik ve bağımlılıkla ilgili olmayıp yasal olarak eşitler arasındaki bir sözleşme ilişkisi olması dolayısıyla senyörler/lordlar ile onlara bağımlı serflerin ilişkilerine feodal denemeyeceğini savunanlar; diğer uçta ise feodalizmi, sadece Batı'ya özgü köylü bağımlılığı için değil, rant alınan herhangi bir tarımsal sömürü biçimi olarak görerek bütünüyle toprak sahibi-köylü ilişkisiyle tanımlayanlar bulunmaktadır. Öte yandan, literatürdeki baskın görüş ise feodalizmin ne ilk uçtaki hukuki karakteri gibi dar ne de ikinci uçtaki gibi tarihsel bağlamından çıkartılmış biçimde iktisadi karakterde geniş olduğudur. Örneğin, Huberman (2013:11) feodalizmi, dua edenler (din adamları), savaşanlar (toprak sahipleri, senyörler) ve çalışanlardan (serfler) oluşmuş, sosyal, siyasal ve iktisadi bir ilişki biçimi olarak Avrupa özelinde kapitalizme uzanan bir tarihsel dönem olarak ele alır. Benzer biçimde Bloch da (1962:xxvi) feodalizmin yorumlanmasına ilişkin çelişkilere değindikten sonra Avrupa tarihinin parçası olarak ele aldığı bu dönemin onu tek başına ele almayı sağlayacak toplumsal yapısına, onu birleştirici ilkelerine çok yönlü olarak odaklanır. Roberts ve Westad ise (2013:427) feodalizmi, sömürülebilir iktisadi malların verilmesiyle belirli hizmet ve yükümlülükler karşılığında toprak parçalarının ademi merkeziyetçi hale getirilmesi biçiminde tanımlamışlardır. Marx ise (1966:122) P. J. Proudhon'un 1846 yılında yayımlanan *Sefaletin Felsefesi* adlı eserine cevaben yazdığı *Felsefenin Sefaleti* adlı eserinde feodalizmi, toplumsal ilişkilerin üretici kuvvetlerle sıkı sıkıya bağlı olduğundan hareketle “elle işletilen değirmenin, bize, feodal toplumu; buharla işleyen değirmenin ise sanayici, kapitalist toplumu verdiğini” belirtir. Böylece Marks feodalizmi, kapitalizmin geri aşamasına yerleştirerek, kendine özgü bir üretim tarzı ve toplum biçimi olarak kabul eder.

örf ve adet kurallarını uygulayan geleneksel topluluk hukuku ve toprak sahipliği sorunlarına uygulanan feodal beylerin hukuku arasında bölünmüştü (Stein 2004:61). Zira daha önce de ifade edildiği gibi, lord *fief* sözleşmesi ile vasala yargılama yetkisini de vermiş oluyordu. Bu nedenle Huberman da (2013:18) feodal kuruluşu anlamının anahtarı olarak “malikane geleneği”nin altını çizmektedir; zira malikane geleneği (yasası) bugün şehir ya da belediye meclisinin çıkaracağı yasalarla eş anlamlı olmakla birlikte serf ile efendisi arasındaki yükümlülükleri belirlemekteydi.

Orta Çağ Batı Avrupa toplumun sacayağının, toprak sahipleri ve serfler ile birlikte üçüncü ayağını Kilise oluşturmaktaydı. Toprak sahipleri ve serfler iktisadi ve sosyal bir düzen olarak feodaliteyi oluştururken; bu toplumun değerler sistemini ise hemen hemen tek başına Hristiyanlık ve onu temsilen Kilise meydana getiriyordu (Tanilli 2008:53). Zira Roma’nın yıkılışı ve egemenliğin parsellenmesi sürecinde Kilise ayakta kalmış ve II. yüzyıldan itibaren kristalleşen hiyerarşik örgütlenmesiyle toplumun tümünde kök salmıştı. Dolayısıyla feodal beyler arasında parçalanan ve basamaklaşan kamusal egemenlik ve otoritenin yanında, başında Papa’nın bulunduğu, en alttakinin en üstekine sıkı sıkıya bağlayan hiyerarşik bir evrensel Kilise bulunmaktaydı.

Öte yandan, kuruluşuna takip eden ilk yüzyıllarında Hristiyanlığın, Stoacı mirasa dayanarak, bütün insanları tek bir çatı altında manevi alana yönelttiği ve böylece bu “gök egemenliği”ni, yer egemenliğinin karşıtı değil koşutu olarak idealize ettiği görülmektedir. Bu düşünce, baskıcı Roma İmparatorluğu karşısında hayatta kalabilmenin pratik bir çözümüydü ve “Sezar’ın hakkı Sezar’a, Tanrı’nın hakkı Tanrı’ya” biçiminde formüle edilmekteydi. Nitekim İsa Matta İncil’inde yazdığı gibi “yeryüzü krallığı”nın anahtarı ile değil; “göklerin krallığı”nın anahtarı ile ilgilenmekteydi. Fakat ilerleyen yüzyıllarda Roma yıkıldığında Kilise, soylularla birlikte iki egemen sınıftan biri olarak ortaya çıkmış ve daha da güçlenmişti. Bununla birlikte, Kilise Roma yıkıldığında ayakta kalabilen tek güç olarak, Yunan ile Roma’nın miras bıraktığı kültürel değerleri de korumuş ve aktarmış (Tanilli 2008:61), kamu otoritesinin ve baskıcı kurumların yetersiz kaldığı durumlarda disiplinle ilgili doktrinleriyle toplumsal düzenin sürmesinde vazgeçilmez bir önemde olmuştu (Wood 2008:197). Ayakta kalan örgütlü tek kurum olarak, eğitim ve sağlık gibi kamusal işlevleri yerine getiren Kilise diğer bir ifadeyle, egemenliğin parçalandığı bu dönemde ayırım gözetmeksizin, ortak bir amaç, kimlik ve bilinç oluşturunca bir rol üstlenmişti.

Böylece Orta Çağ feodal toplumu savaşımlar (soylular), dua edenler (Kilise) ve bu iki sınıfı beslemek için toprakta çalışanlardan (serfler) oluşuyordu (Huberman 2013:12).⁴¹ Hatırlanacağı üzere, antik Yunan'dan Roma'ya uzanan toplum ve devlet yapısında ise insanların öncelikle *de jure* (hukuki) olarak vatandaş olanlar ve olmayanlar, vatandaş olanların ise *de facto* (fiili) olarak yönetilenler ve yönetenler olarak ayrılmaktaydı. Özellikle Roma İmparatorluğu'nun sınırlarının giderek genişlemesi ardından vatandaşların siyasal hayata katılımı tedricen azaltılmıştı. Orta Çağ'ın bu üç katmanlı sınıfsal yapısında ise vatandaş konumundaki serflerin siyasal katılımı ortadan kalkmış ve yönetme erki savaşımlar (soylular) ve dua edenlerden (Kilise) arasında paylaşılmıştır.

Bununla birlikte, antik Yunan ve Roma tarafından dünyevi (kamusal ve siyasal) görevleriyle karakterize edilen “iyi vatandaş” Orta Çağ'da Kilise tarafından uhrevi görevlerle karakterize edilen “iyi Hristiyan”a dönüşmüştü. Hristiyan düşünülürler Kilise ve Hristiyanlığın temel tezlerini felsefe ve akılla birleştirmeye çalışırken aynı zamanda vatandaşlığı da Hristiyanlık temelinde yeniden şekillendirmiş oluyorlardı. Bu kapsamda, Orta Çağ siyasal düşüncesini derinden etkileyen ve aynı zamanda Hristiyanlığın İsa'dan sonraki ilk düşünürü Aziz Paulus'tu (yaklaşık, 5-64/67). Aziz Paulus'un önemi kendi içine kapalı ve siyasal boyuta ilgisiz Hristiyanlığı evrensel ve siyasal bir temele oturtmuş olmasıydı. Onun ele aldığı konulardan en önemlisi Hristiyanlık ve sivil otoritedir. Aziz Paulus'un (2020:30) düşüncesinde Tanrı'dan olmayan ve onun tarafından kurulmayan bir yönetimden söz edilemeyeceği için herkes baştaki yönetime bağlı değildir. Bu nedenle, yönetime karşı direnmek de aslında Tanrı buyruğuna karşı gelmektir. Böylece Paulus, baskıcı Roma yönetimine karşısında olan eğilimleri durdurmuş ve ilk kilise disiplini kurarak Hristiyanlığın yavaş yavaş egemen sınıflar arasında da yayılmasını sağlayan kişi olmuştur (Sarica 1977:45).

⁴¹ Wood'un (2008:182–84) belirttiği gibi, feodalizmin doruğa ulaştığı zaman bile, Avrupa'da tipik “feodal” ilişkilerin dışında, başka toplumsal düzenler de söz konusuydu. Özellikle kentleşmenin yoğun olduğu ve toprak sahipliği biçimlerinde, büyük oranlarda özgür köylülerin bulunduğu ve feodal sisteminin görece olarak zayıf olduğu Kuzey İtalya'da önemli yerleşimler ayakta kalabilmişti. Bu yerler kentlerin ve Roma belediyeler sistemi mirasının görece olarak gücünü korumakla birlikte Roma mirasını taşıyan dünyevi ve dini otoritelerin yönetim merkezi olmayı sürdürdü. Bir diğer istisna ise İngiltere'ydı. Britanya'daki Roma İmparatorluğu'nun çözülüşü, vahim bir çöküntüye ve Roma biçimleriyle daha köklü bir kopuşa yol açırsa da Anglosakson döneminde, krallar, toprak sahipleri ve Kilise, birbirleriyle uyum içinde merkezi bir otorite yaratmışlardı. Fransa parçalanırken, İngilizler birleşik krallıklarını, ulusal adalet sistemlerini, Batı dünyasının en etkili idari yapısıyla pekiştiriyordu.

Hristiyan düşünüşünün Aziz Paulus'tan sonraki ismi Aziz Augustine'dir (354-430). Aziz Paulus Hristiyanlığı evrenselleştirip, yönetilenlerin yönetime karşı gelmesinin Tanrı'ya gelmek olduğunu belirtirken Aziz Augustine ise Hristiyanlığın ilk dönemlerinde dile getirilen yer ve gök krallığı (devleti) kavramlarını Roma İmparatorluğu'nun yıkılmaya yüz tuttuğu dönemde temellendirmiştir. Ona (Saint Augustine 2008:128, 410) göre yer devletinde (*city of the world, earthly city*) hem yöneticilerin kendileri hem de egemen oldukları insanlar, tahakküm arzusu tarafından yönetilir; oysa gök devleti (*city of God*) tüm vatandaşlar ister makam sorumluluklarıyla ister itaat görevleriyle hizmet etsinler, hayır işlerinde birbirlerine hizmet ederler. Yer devleti Tanrı'yı bile hor görmeye cesaret eden bencil bir sevgiden yeşerip kendini idare edebileceğini söylerken, gök devleti ise kendi benliğinin çiğnemeye hazır bir Tanrı sevgisinden kaynaklanır. Dolayısıyla içi içe geçen bu iki devlette, vatandaşları günahkârlar, şeytanlar ve köleler olan yer devleti, günahı; vatandaşları melekler ve kutsanmış, dindar insanlar olan gök devleti ise dindarlığı temsil ediyordu. Yer devleti (Roma) insan kurallarına dayanırken gök devleti ise Tanrı'nın iradesinin anlaşılır ve değişmez yasa olduğu yerdir. Böylelikle yeryüzü devleti, antik Yunan ve Roma siyasal düşünüşünden tersi istikametinde “zorunlu bir kötü” olarak tanımlanırken, yasalara uymak ve ölçülü olmak gibi dünyevi işlerle erdemli olmak yerini alçak gönüllü ve kendine değer vermeyen biri olarak Tanrı'nın iradesine bağımlı olmaya bırakmıştır (Aster 2005:372).

Bunun sonucu olarak yer devletiyle içi içe geçmiş olan gök devleti (temsilen Kilise) yüceltilerek yeni bir sadakat noktası olarak topluma sunulurken, vatandaşın siyasal ve kamusal rollerden sıyrılarak bu gök devletine tabiiyeti kilise doktrineyle biçimlenmiş oluyordu.

Aziz Paulus ve Aziz Augustine'in içi içe geçmiş olsa da farklı boyutları ifade eden dünyevi ve ruhani dünya arasında yaptığı ayrımlar V. yüzyılın sonlarına gelindiğinde yeniden biçimlendirildi. Zira Batı Roma İmparatorluğu yıkıldığında, Roma'da oturan papalar, kendilerini Roma imparatorlarının ardılları olarak gören Bizans imparatorları ile görev ve yetki alanı tartışmalarına girişmişler ve dönemin papası I. Gelasius, Kilise'nin egemenlik alanlarının sınırlarını çizme yolunda “Çifte Kılıçlar Kuramı”nı (*deux glaives*) ortaya atmıştı (Şenel 1995:248). Buna göre dünyada, ikisi de Tanrı'dan İsa'ya verilmiş iki erk (kılıç) bulunmaktaydı. Kılıçlardan biri

hükmetme gücü olarak imparatora diğeri ise kutsal otorite olarak Kilise'ye geçmişti. Bu kuramla I. Gelasius hem dünyevi ve dini otoritenin sınırları çizip bunu dinsel bir temele oturturken hem de dünyevi otoritenin de İsa'dan kaynaklandığını ifade ediyordu. Böylece burada Paulus'un doktrini gibi yalnızca ikili otorite varsayılmıyor, aynı zamanda bu dünyanın işleri esas olarak seküler otoriteye bırakılırken, Kilise gündelik yönetim işlerinin üstünde bir alana yükseltiliyordu (Wood 2008:188). Yine de bu ayrım Papa ve imparator arasındaki çatışmanın artmasına engel olamadı. Zira Kilise genel olarak arazilerini daha iyi yönetip ve soylulardan daha fazla kazanarak zenginleşirken, soylular daha fazla adam bulmak için topraklarını daha da parçalıyorlardı (Huberman 2013:23–24) ve dahası Kilise artın zenginliği ve aforoz silahıyla birlikte imparatorun egemenlik alanında da söz sahibi oluyordu. Böylece X. yüzyıla gelindiğinde Papa ve imparator arasındaki egemenlik tartışmaları keskinleşmiş oluyordu. Bu tartışmada Kilise'nin en önemli savunucu ise Aquinumlu Aziz (Sanctus) Thomas'tı (1225-1274).

Aziz Thomas'ın önemi Hristiyan düşüncesini Aristoteles'in görüşleriyle uzlaştırmasıdır. Aziz Thomas'ın orijinalliği ise Russell'ın (1972:243) dile getirdiği gibi Aristoteles'i Hristiyan dogmasına en küçük değişimle uygulamasında yatmaktadır. Bu kapsamda, Aziz Thomas, Aristoteles'in insanı toplumsal bir varlık olduğu görüşünü savunur. Aziz Thomas'a (2004:5–6) göre insanın yalnızlık içinde yaşaması uygun olsaydı, birçok hayvanın yaptığı gibi, rehber ihtiyacı duymazdı; çünkü o zaman her insan, yüce Kral Tanrı'nın altında kendi başına bir kral olacak ve kendisine ilahi olarak verilen aklın ışığında kendi eylemlerini yönetecekti. Ancak insan, doğası gereği sosyal ve siyasal bir hayvandır. Diğer hayvanların boynuzları, dişleri veya kanatları varken insanda ise sadece akıl vardır. Bir kişi kendi kendine yeten bir hayata yaşayamayacağından diğer birçok insanla dostluk içinde yaşaması doğaldır. Dahası onun (Aquinas Thomas 2004:40) felsefesinde ister bir insanın ister bir topluluğun nihai amacı, bedenin yaşamı ve sağlığı olsaydı, doktorların yönetme görevi olacaktı; amaç bol zenginlik olsaydı, kâhya topluluğun kralı olurdu; eğer amaç topluluğun gerçeğin bilgisine ulaşması olsaydı, kralın görevi bir öğretmenlik olacaktı. Fakat Aziz Thomas için bir topluluğun bir araya geldiği amaç erdeme göre yaşamaktır; çünkü insanlar, her birinin tek başına yaşaması mümkün olmayacak şekilde iyi yaşayabilmek için bir araya gelirler. Bu noktada Aristoteles'in felsefesinde görülen devletin bir organizmaya benzetilmesi ve dolayısıyla insanların bu organizmada belirli işlevlerinin olduğu

düşüncesi Aziz Thomas tarafından yeniden ele alınmıştır. Ona (Aquinas Thomas 2004:135) göre rahipler, insanlar için Tanrı'ya dua ederek; prensler, halkı yöneterek; ve askerler, halkın güvenliği için savaşarak ortak yararı güvence altına alabilir.

Hatırlanacağı üzere, Aziz Augustine yer devleti ve gök devleti ayrımını yaptıktan sonra yer devletini zorunlu bir kötü olarak düşünmüştü. Bunun aksine Aziz Thomas ise (2004:98) Aristoteles'in felsefesini koşturarak devleti, -toplumsal bir varlık olan insanı- “ortak iyiye” ve nihayet Tanrı'ya götüren doğal bir kurum olarak sunar. Böylece ortak iyiliği sağlama ve mutluluğu ulaşma yolundaki devlet, Hristiyan düşüncesiyle uzlaştırılmış oluyordu. Başka bir ifadeyle, bu devlet hem akla hem de Hristiyan düşüncesine uygundu. Ancak Aziz Thomas Kilise'yi, toplumu “öte dünya amaçları” için yönetmesi nedeniyle onu “bu dünya mutluluğu” için yöneten yöneticilerin üstüne yerleştirmiş ve bu yöneticinin tiranlığa kaydığında Kilise'nin onu indirebileceğini söyleyerek Kilise'nin üstünlüğünden yana, ılımlı bir papalık yanlısı olmuştur (Şenel 1995:260).

Devlet ve vatandaş tümüyle kapsayan Hristiyan siyasal düşüncesi bu biçimde belirirken XII. yüzyıla gelindiğinde Batı Avrupa vatandaşlığı da siyasal olarak parçalı fakat dinsel olarak bütüncül bir görünüm sergiliyordu. Huberman'ın (2013:83–84) ifade ettiği gibi öncelikle, o dönemde okula giden çocuklar, konuşma dilleri olan İngilizce, Fransızca, Almanca, Felemenkçe veya İtalyancada değil Latince eğitim görürlerdi. İkinci olarak din evrenseldi. Hristiyanım diyen herkes, Katolik Kilisesi'nin eline doğardı. Üçüncü olarak X. yüzyıl çocuklarının okul kitaplarında kendi ülkelerinin gemilerinin düşman gemilerini batırışının resmi yoktu; zira o dönemde bugün bildiğimiz anlamda ülke yoktu ve son olarak, endüstri aile evinden çıkıp şehirlere kaymıştı; ulusal değil mahalliydi. Fakat bu tablo XI. yüzyıldan itibaren değişmeye başlayacaktır. Bir kere, çalışma olarak gerçekleşen rant, özgür çalışmanın ortaya çıkması, köylü mülkiyetinin gelişmesi ve ticaretin başlamasıyla aynı ranta ya da para biçimindeki ranta dönüşüyordu; bu süreci hızlandıran unsurlar da ticari fuarlar, zanaatların loncalar çerçevesinde canlanması, kent yaşamının yeniden doğması, bir ticaret burjuvazisinin oluşmasıydı (Beaud 2016:19). Bu sürecinin hareket noktası ise Haçlı Seferleri ve kentlerin canlanmasıydı.

Haçlı Seferlerinin (1096-1272) en önemli etkisi, beş yüzyıl boyunca büyük ölçüde kapalı kalan Doğu Akdeniz limanlarını kuzey ve batı Avrupalı tüccarlara açarak “Doğu” mallarının Bizans topraklarından geçmek zorunda kalmadan Batı Avrupa’ya ulaşabilmesi oldu (Blaydes ve Paik 2016:10). Bununla beraber, bu seferlerle Doğu’yu görüp geri dönen asker ve yanlarındaki Avrupalı tüccarlar yenilikleri de beraberlerinde getirmiş oluyorlardı. Üstelik X. yüzyılın sonlarında, düşük üretim ve düşük tüketim kısır döngüsünü kırmak için yeterli insan gücü mevcuttu ve böylece dört yüzyıllık tarımsal büyüme başladı ve -zengin toprak sahibinden daha açgözlü olmasa da- genellikle kazanç arayışında daha kararlı ve profesyonel olan tüccar, tam anlamıyla bu “Ticaret Devrimi” çağının katalizörü oldu (Lopez 1987:330).⁴² Öte yandan, bu devrimin başka ihtiyaçları da söz konusuydu. Nitekim ticari merkezler olarak yükselse de kentler gerek panayır ve fuarlarla mallarını pazara tanıtıp satarken gerekse mallarının güvenli ulaşımını sağlarken büyük oranda sorun yaşıyordu. Bu durum bir lordun kendi topraklarında yapılacak panayırlar ilgili 1349 yılında çıkardığı şu fermanla açıkça görülür (Huberman 2013:34):

“Bütün tüccar kumpanyaları ve ayrıca tek tek tüccarlar (...) Biz bundan böyle, onları söz konusu panayırların bekçileri dışında, kimse tarafından engellenmeden, tutuklanmadan ve yakalanmadan gelmek üzere kabul edeceğiz.”

Malikane sahasında, kendi içine kapalı biçimde gerçekleşen aynı ekonomi; kent sahasında pazara yönelik biçimde para ekonomisine dayalı hale dönüşürken eski siyasal ve sosyal yapı da sınırlarına dayanmış oluyordu. Nitekim ürettikleri malı kentte satarak para kazanan serfler hem özgürlüklerini hem de kendi topraklarını satın aldıklarından XII. yüzyılda Kuzey Fransa ile Güney İngiltere’de, XV. yüzyılda ise hemen hemen tüm

⁴² Bu durumda feodal sistemin egemen unsurlarından lordların, çözülmekte olan geleneksel üretim biçimleriyle neden yetindiği daha net bir ifadeyle, neden ticarileşmeyerek kral ve burjuvazi karşısında zayıfladıkları ve bu yeni çağda kendilerine yer bulmadıkları sorulabilir. Bunun yanıtı yine feodal ilişkilerde saklıdır. Zira bu feodalizm her şeyden öte soyluluk ve şeref kodlarına sahipti ve soyluların bu şeref kodları ticarileşmelerin sağladığı yeni olanaklardan yararlanmalarını engelliyor hatta ticaretle uğraşmak bazen soylu statüsünün kaybına neden olabiliyordu (Poggi 1991:73). Bu da doğal olarak burjuvaziye iktisadi yaşamda rakipsiz duruma sokarken siyasal alanda da varlık göstermesi için itici bir neden oluyordu. Öte yandan, Moore ise (1989:44-46) XVIII. yüzyıl ilerledikçe, aristokrasinin ticaret etkinliklerinde bulunmasını hoşgörüsüyle karşılayan güçlü bir kamuoyunun oluştuğunu ve kültürel ve yasal engellerin giderek daha az önem taşımaya başladığını belirtir. Sonuç olarak, ne yasalar ne de önyargılar, tek başlarına Fransız toprak aristokrasisi arasında ticarete yatkın bir anlayışın ve davranışın yayılmasına ciddi bir biçim engel olamamıştır. Bu nedenle Moore için Fransız aristokrasinin burjuvazi karşısında gerileyişinin nedeni, mülklerini verimli bir biçimde işletmeye ve ürünlerini pazarda satmaya çalışıp çalışmadıkları sorunu değildir. Önemli olan, bunu yaparlarken, tarım toplumunun yapısını değiştirip değiştirmedikleridir.

Avrupa’da serflik kurumu, fiilen olmasa bile, hukuken ortadan kalkmıştı (Sander 2009:77). Dolayısıyla kentli tüccarın da ticari yaşamını rahatça ve büyüterek sürdürebilmesi için bölgesel bir fermanla fazlasına ihtiyacı vardı. Her şey bir yana, aralarında ferman çıkaracak kadar hoşgörülü olanlar çıksa da esasında feodal lordlar, kentlere kendilerine karşı olanların toplandıkları merkezler ve serflerin sığınağı diye kuşkuyla baktıklarından, çoğu kez tüccarların ayrıcalıklarını kısıtlamaya çalışıyor dahası tüccarların malları çalınıyor mülklerine el konuluyordu (Kennedy 2017:45–49). Tüccarların güvenliğini sağlayabilecek olanın ise giderek parçalan ve güç kaybeden feodal beyler değil ancak güçlü merkezi bir iktidar olması dolayısıyla kral ile burjuvazi arasında ittifak da kurulmuş oluyordu. Hatırlanacağı üzere, fief sözleşmesinde kralın vasaldan beklediği ve kendisini ona bağımlı kılan, vasalın krala donatılmış bir askeri güç sağlamasıydı. Kentlerle birlikte zenginleşen burjuvazinin krala geniş bir finansal destek vermeye başlamasıyla bu feodal ilişki yavaş ve geri dönülemez biçimde çökmeye başladı.⁴³ Bunun sonucu olarak, yüzyıllar içerisinde feodal beyler mutlak monarşilerin otoritesi altına girerken, özgür köylülere ve kentte işçilere dönüşen Orta Çağ feodal toplumunun toprakta çalışanları da (serfler) monarşide bir uyruklu (Fransızlık, İngilizlik vb.) kazanıyordu. İmparatorluğun uyrukluğuna dayanan bu vatandaşlık modern vatandaşlığın da temelini oluşturacaktı.

Bu vatandaşlık ne antik Yunandaki gibi şehir-devletine özgü ne Batı Roma’daki imparatorluk ölçeğinde ne de feodal dönemdeki gibi tarımsal bir saha ile sınırlıydı. Bu vatandaşlık her şeyden önce Orta Çağ’ın sönümlenmiş vatandaşlığı ve dinsel eğitime değil; sınırlı da olsa uyrukluğa, laikliğe dayanmaya başlıyordu. Bu kapsamda, XII. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, kentlilerin çocuklarına okuma ve yazma öğretmek için okullar kuruldu ve böylece eğitim Kilise’nin tüm itirazlarına rağmen ruhban sınıfına mahsus olmaktan çıkarken XIII. yüzyıla gelindiğinde, ulusal deyimlerin kullanımını giderek daha fazla benimsendi; fakat yine de XV. yüzyıla kadar öğrenmek din adamlarının tekelinde kaldı ve Latince’den başka bir dil kullanılmadı (Pirenne

⁴³ Feodalizm, XV. yüzyıldan itibaren çözülmekle birlikte tüm kurumlarıyla Avrupa’dan tam olarak silinişi XIX. yüzyıla dek uzanır. Bu bir bakıma her Avrupa devletinin siyasal ve iktisadi birliklerini tamamlamalarındaki farklılıklarla ilgilidir. Dolayısıyla Köymen’in (2008:35) belirttiği gibi Feodalizm hem bir üretim biçimi hem de devlet sistemine yaptığı atıf nedeniyle aslında iki anlama sahip olduğundan merkezi krallıkların güçlendiği her devlette tarıma bağlı ilkel feodalist üretimin terk edildiğini ve kapitalizmin geliştiği söylemek mümkün değildir. Bu nedenle, Feodalizm olarak adlandırılan sistem, İngiltere’de XIV., Fransa’da XVIII., Almanya ve Rusya’da XIX. yüzyıla kadar sürmüştür.

2014:149–50). Bu noktada siyasal ve toplumsal olarak dönemin gerisinde kalmış Kilise ile kendi uyruğunu oluşturmaya çalışan monarşiler arasında güç mücadelesinin çıkması doğaldı. Bunların yanında, Kilise'nin vergiden muaf olarak dehşetli bir zenginliğe sahip olması, geniş yargısal gücü, Papa'nın bir ülkenin içişlerine karışmayı hak bilmesi ve en önemlisi kralın uyruklarının uyrukluğunu bölen, toprak ve para olarak büyük servete sahip ulus-üstü bir güç olması Kilise'nin hükümdarlar ile çatışmasını kaçınılmaz kılıyordu (Huberman 2013:93–94). Her şeyden öte, Batı Katolik Kilisesi ne yeni burjuvazinin ne de ulusal monarşilerin siyasal ve toplumsal zihniyetine uygundu. Zira kapitalizme doğru “uzun yürüyüşün” izlerini süren Beaud'nun da (2016:19) ifade ettiği gibi burjuvazinin oluşması (ticaret ve bankacılık), ulusallığın kendini dayatması ve modern devletlerin biçimlenmesi, uluslararası ticaretin ve egemenliğin dünya ölçeğinde genişlemesi, üretim ve taşımacılık alanlarındaki teknik gelişmeler, yeni üretim yöntemlerinin devreye sokulması ve yeni zihniyetlerin ortaya çıkması gibi iç içe geçmiş süreçlerdi. Yeni Çağ'a girildiğinde ortaya çıkan bu yeni zihniyetlerin en önemlisi ise Protestan reformuydu.⁴⁴

Reform Hareketi

Bu reformun üç yorumcusu Almanya'da Martin Luther (1483-1546) Thomas Müntzer (1488-1525), Fransa'da ise Jean Calvin'di (1509-1564). Bu üç din adamının dinde reform konusunda farklı yorumları vardı. Bunlardan Luther laik aristokratların da işine yarayan, fakat daha çok burjuvazinin amaçlarına hizmet eden görüşlere sahipken, Calvin dinde reformu tutucu küçük kasaba burjuvazisinin değerlerine uyacak biçimde yorumlamış, Müntzer ise dinde reformu, köylü sınıfı açısından yorumlayarak; bu sınıfın feodal baskıdan kurtulmasını sağlayacak devrimci bir eylemin ideolojisi olarak ele almıştı (Şenel 1970:290–91). Luther ve Calvin'in etkisi ve başarısı Müntzer'e kıyasla daha güçlü oldu. Bunun nedeni Luther ve Calvin'in güçlenmekte olan burjuvaziye ve ulusal yönetimlere evrilmekte olan monarşilere, başka bir ifadeyle, Kilise dışındaki egemen sınıflara yönelik bir toplumsal devrim düşünmemiş olmalarıydı. Bu nedenle Huberman'ın da (2013:95–96) dile getirdiği gibi Protestan reformundan önce de dini

⁴⁴ Bu “uzun yürüyüş”ün birinci aşamasına damgasını vuran, Amerika'nın fethi ve yağmalanması (XVI. yüzyıl), ikinci aşamasına damgasını vuran ise burjuvazinin ortaya çıkışıydı (XVII. yüzyıl) (Beaud 2016:20). Böylece ilk safhada değerli madenlere bağlı ticari kapitalistler kök salmışken bu ticari kapitalist sınıfların yarattığı zenginlik, yatırım ve nihayet sanayileşmenin etkisiyle sanayi kapitalisti ortaya çıkmıştır.

reformcular olsa da tek evrensel kilise yerine ulusal kiliselerin kuruluğu ancak bu zamanda oldu. Başka bir deyişle, önceki dini reformcuların yanlışı dinden başka şeylerde de reforma kalkışmalarıydı.⁴⁵ Aynı hataya düştüğü görölen Müntzer'in dinsel reformu, bir köylü ayaklanması başlatarak devrimci bir dinsel ve toplumsal harekete dönüşmüş ve ardından Kilise dâhil egemen sınıfların ittifakıyla başarısızlığa uğramıştı.

Reformun en etkilisi ismi Luther'in yorumunu ortaya koyan ve reformu başlatan temel metini 1517 tarihli "Endöljansların Kudret ve Yararı Açıklamaları Üzerine Tartışma" ya da bilen adıyla "Doksan Beş Tez"dir. Luther, teolojik itirazlarını sıraladığı bu metninde Papa'nın günahları affetme yetkisini ve bu kapsamda Kilise'nin Günah Affi Belgesi (Endöljans) satmasını eleştirir ve bunların din ve akıl dışı olduğunu anlatır.

Luther'in (1989:21–29) "Doksan Beş Tez"nin ilk tezi tövbe etmenin İsa'nın emri olduğudur; fakat sonraki tezde (2. Tez) Luther bunun rahiplerce kefalet ile yapılan günah çıkarma ile aynı anlama gelmediğini belirtir. Papa'nın da kendisinin ya da Kilise'nin yasaları ile verdiği cezalar dışında bir af yetkisi yoktur (3. Tez). Bunun sonucu olarak Papa'nın bağışlamasıyla bir insanın tüm cezalardan affedilerek kurtulduğunu söyleyen vaizler bir yanılığ içindedirler (21. Tez). Paranın para kutusuna atılmasıyla, ruhun Araf'tan uçup kurtulması sadece bir insan öğretisidir (27. Tez). Zira paranın para kutusuna atılmasıyla kâr ve hırs artar; oysa ki Kilise'nin başkası için yalvarmasının bir sonuç vermesi sadece Tanrı'nın elindedir (28. Tez). Dolayısıyla gerçekten pişman olan her Hristiyan, Günah Affi Belgesi (Endöljans) olmasa bile, cezasından ve suçundan tamamen bağışlanma hakkına sahiptir (36. Tez). Hristiyanlara, fakirlere veya muhtaçlara yardım edenin, Endöljans satın alandan daha iyi bir iş yaptığı öğretilmelidir (44. Tez). Papa güvence olarak ruhunu sunsa bile, hoşgörü mektuplarıyla

⁴⁵ Luther'den önceki reform denemelerinin başarısızlığa uğramasının nedeni kuşkusuz sadece bu değildi. İlk Çağ'dan XX. yüzyıla dek kitabın tarihini anlattığı eserinde Labarre bu konuda matbaanın gücüne vurgu yapar. Ona (Labarre 1990:60, 66) göre reformcu fikirlere sahip Jan Hus Konstanz başarısız olup 1415 yılında diri diri yakılırken bir yüzyıl sonra Luther'in başarılı olmasının nedeni Luther'in elinde, fikirlerini yaymak bakımından, Hus'ün sahip olmadığı bir araç bulunmasıydı: Matbaa. Nitekim Reform'un yoğun tartışmalarla dolu dört yılında, Luther'den, Latince, Almanca ve başka dillerde 800 basım, Luther, 1546 yılında öldüğünde ise kitaplarının, önemli tirajlarda, 3700 basımı yapılmıştı. Niceliksel olarak ifade edilecek olursa, XV. yüzyılda basılmış olan toplam kitap sayısının 30 ile 35 bin arasında, toplam nüşha sayısının ise 20 milyon kadar olduğu tahmin edilmektedir ve o sıralar Avrupa'nın nüfusu 100 milyondan çok değildi; XVI. yüzyılda ise basılan toplam kitap sayısı 150 ile 200 bin arasında, toplam nüşha sayısı ise 200 milyon kadar olmuş ve bu kitapların büyük kısmı Almanya'da basılmıştı. Bu konuda aynı noktaya Anderson da (2006:39–41) vurgu yapar. Ona göre Reform'un başarısı büyük ölçüde "kapitalist yayıncılığa" dayanmaktaydı. Luther tezlerini Wittenberg Katedrali'nin kapısına çiviledikten hemen sonra tezlerin Almanca çevirileri yayımlanmış ve on beş günde ölkede tezlerin görölmediği bölge kalmamıştı.

kurtuluşa güvenmek boşunadır (52. Tez). Endüljans Kilise için bir kazanç kapıdır (67. Tez). Kaldı ki Papa'nın büyük günahları bile affedecek kadar güçlü olduğunu düşünmek deliliktir (75. Tez). Luther bu noktada şunu sorar, "Papa, bir Kilise inşa etmek için kullandığı hayırsız para uğruna, sonsuz sayıda ruhu kurtardığına göre, kutsal sevgi hatırına ve Araf'taki ruhların acil ihtiyaçları dikkate alındığında, yani gerçekten geçerli bir nedenle, Papa niçin Araf'ı boşaltmıyor?" (82. Tez). Yine, bugün, en zengin Crassus'tan bile zengin olan Papa, neden Aziz Petros Kilisesi'ni fakir inananların parası yerine kendi parasıyla inşa ettirmiyor? (86. Tez).

Böylelikle Luther, vatandaşı ve hatta hükümdarları, Endüljans ile kendine bağlayan Kilise'nin bu gücünün din ve akılla olan uyuşmazlığını dile getirir. Bu teolojik itiraz aynı zamanda Kilise'ye ve oradan Roma'ya akan zenginliğe siyasal bir itirazdır. Luther'e göre -ihtiyacından fazlasına sahip olanlar hariç- ailelerin hayati önemi sahip varlıklarını kendilerini ayırmaları Endüljans için harcamamaları gerekir (46. Tez). Daha da önemlisi, Kilise'nin günah bağışlama yolundaki gücünün Tanrı için anlamsız olduğunu belirtmek Kilise'nin hem toplumsal yaşamdaki hem de bu zenginlik kaynağının kesilmesiyle siyasal yaşamdaki etkisinin kırılması anlamına geliyordu. Diğer taraftan, eskiden Kilise feodal toplumda Tanrı barışını sağlarken şimdi ise güçlü bir kral vardı; eskiden Kilise eğitimi tamamen denetlerdi, oysa şimdi tüccarların kurduğu bağımsız okullar vardı; eskiden Kilise yasası egemenken şimdi ticari toplumun ihtiyaçlarına daha iyi uyan eski Roma hukuku canlandırılmıştı; eskiden yalnız Kilise devlet işlerini yürütebilecek, eğitilmiş insanları yetiştirirken, şimdi hükümdar yeni bir sınıftan (burjuvaziden) insanlara güvenebiliyordu (Huberman 2013:97–98). Dolayısıyla Luther'in görüşleri, mevcut siyasal düzenin aynı zamanda Tanrı'nın da düzeni olduğu görüşü ile birleşince egemen sınıflar nezdinde gücünü artırarak yayıldı.⁴⁶

Protestan Reformu'nun vatandaşlık konusunda getirdiği önemli sonuçlardan biri de ulusal dillerin Latince karşısındaki zaferiydi. Luther, İncil'i Almancaya çevirmişti; fakat Latincenin kullanımı salt dinsel bir alanla sınırlı değildi. XVI. yüzyıl İtalya'sının

⁴⁶ Katolik Kilisesi ise bu Reformasyon hareketine "Karşı Reform" ile yanıt vermiştir. Karşı Reform (*Counter-Reformation*), Trent Konseyi'nin (1562-1563) son oturumunda gerçekleştirilen çeşitli iç reformların, Otuz Yıl Savaşları'na kadar (1618-1648) kadar uzandığı süreçtir (Cross ve Livingstone 1997:423). Ancak bu, Reformasyon hareketinin yayılmasına engel olamamıştır.

bir dağ köyünde yaşayan din adamının engizisyon mahkemesinde yargılanırken söyledikleri bu konuda aydınlatıcıdır (Ginzburg 2011:38):

“Bana kalırsa Latince konuşmak yoksullara ihanettir, çünkü mahkemelerde yoksullar ne söylendiğini anlamıyor ve eziliyorlar; iki kelime söylemek isteseler, bir avukata ihtiyaç duyuyorlar.”

Daha sonra engizisyon tarafından sapkınla suçlanarak yakılan bu din adamının Latince hakkında söyledikleri tam anlamıyla doğrudu. Bunun da ötesinde Papalığın iktidarının zirvesinde sahip olduğu güç, Latince konuşan ruhbanlarının halk dili ile Latince arasında kurduğu aracılığın dünya ile cennet arasında bir aracılık olarak yorumlanmasına yarayan bir dünya tasarımıydı (Anderson 2006:15–16). Bu sebeple Kilise ile birlikte Latincenin de güç kaybetmesi vatandaşlık eğitimin çehresinin doğrudan değişmesi anlamına geliyordu; eğitim dili ve ortak bilinç artık ulusal çerçevede gerçekleşecekti. Bu nedenle Anderson (2006:37–46) Latincenin güç kaybetmesi temelinde kapitalist yayıncılığın ve halk dillerinin yükselmesini ve bazı monarkların halk dillerinden, yararlanmalarını ulusal bilincin gelişmesine katkıda bulunan etkenler olarak sıralamaktadır.

Kilise'nin zayıflamasına karşın ulus-devlete evrilecek mutlak monarşilerin bir anda tüm Avrupa'da hâkimiyeti ele geçirmeleri söz konusu olmadı. Batı Roma'nın yıkılışı ardından Kilise'nin Avrupa'da tedricen hâkimiyet sağlaması ve bunun Aziz Paulus, Aziz Augustine, Papa I. Gelasius ve Aziz Thomas gibi düşünürlerin yazılarıyla meşru bir zemine oturtulması durumu şimdi mutlak monarşileri için geçerliydi. Mutlak monarşinin en önemli üç kuramcısı ise N. Machiavelli (1469-1527), J. Bodin (1530-1596) ve T. Hobbes'tu (1588-1679). Bunlardan, Machiavelli, İtalya'da burjuvazinin siyasal düşüncesinin laikleşmesine, bilimselleşmesine hizmet ederken; Bodin Fransa'da mutlak monarşinin egemenlik kavramını hukuksal temellere dayandırarak formülleştirdi ve Hobbes ise toplumsal sözleşme kuramını İngiltere'de mutlak monarşinin amaçlarına hizmet edecek biçimde kullanma ustalığını gösterdi (Şenel 1995:302). Mutlak monarşilere hizmet eden bu kuramcılar vatandaşlığın yeniden biçimlenişinde de önemli rol oynayacaklardı.

Machiavelli'in başlıca gayesi İtalyan kentleri arasında siyasal bütünlüğün sağlanmasıdır; zira bu biçimiyle İtalya, zenginleşen fakat lonca sınırları içinde hapsolan burjuvazinin ihtiyaçlarını giderememenin yanında siyasal bir düzene sahip değildir. Machiavelli'in bu düzenin nasıl ve ne yönde değişmesi gerektiğine yönelik yol gösterici nitelikteki eseri ise *Prens*'tir.

Bu eserinde Machiavelli (1994:71–141) insanın, talihin yardımı ya da kendi becerisi olmaksızın daha başka iki yoldan da prensliğin (hükümdarlığın) başına geçtiğini belirtir. Bunlardan ilki alçakça ve cinai bir yoldan prensliğe yükselmek, diğeri ise sade bir vatandaş iken öteki vatandaşların desteğiyle yurduna prens olmaktır. İkinci yol (sivil prenslik) Machiavelli'in yeğlediği yoldur. Bu şekilde prens olmak ise ya halkın ya da büyüklerin (soyluların) desteğiyle mümkündür. Bu noktada Machiavelli halkın desteğinin soyluların desteğinden daha iyi ve istikrarlı olduğunu savunur. Zira halk, soylular tarafından yönetilmeyi de ezilmeyi de sevmez. Soylular ise halkı yönetmek ve ezmek isterler. Bununla beraber, halkın düşman kesilmesi prensin güvenliğini bozar zira halk kalabalıktır; soylular ise kendini koruyabilir zira onlar azdır. Tüm devletleri ayakta tutan başlıca temeller ise iyi yasalar ve iyi ordulardır. Yönetimin halka dayanmasının öğütleyen Machiavelli ordunun ise esas olarak kendi özünden (ulusundan) olmasını savunur.⁴⁷ Zira bir devlet eğer kendi özünden bir orduya sahip olmazsa gerçekten güvenlikte değildir.

Machiavelli hükümdarın vatandaşlarına zalim biri gibi değil, merhametini yerinde kullanmasını bilen merhametli biri gibi görünmesi gerektiğini savunmaktadır. Merhametini yerinde kullanmalıdır; zira Machiavelli'in düşüncesinde insan doğası gereği kötüdür. Öyleyse hükümdar devleti elinde tutmak için tilki gibi kurnaz ve aynı zamanda aslan gibi güçlü olmalı ve gerektiğinde verdiği söze, iyilikseverliğe, insanlığa, ve dine karşı davranmalıdır. Din dahi bu yolda kullanılacak araçlardandır. Bu nedenle Machiavelli'e göre hükümdar insanları ikna edebilmek için dindar biriymiş gibi

⁴⁷ Machiavelli'nin bu eserinin Nazım Güvenç tarafından yapılan Türkçe çevirisinde “öz ordu” ifadesi kullanılırken, aynı eserin Sena Öksüz tarafından Türkçeye “Hükümdar” adıyla yapılan çevirisinde bu ibare “ulusal ordu” olarak geçmektedir. Buna karşılık Hobsbawm'ın (1992:14–15) belirttiği gibi *İspanya Kraliyet Akademisi Sözlüğü*'nün 1884 basımının öncesine gidildiğinde modern anlamıyla devlet, millet (ulus) ve dil terminolojisine rastlanılmaz ve dahası 1884'ten önce *nation* sözcüğü, basitçe “bir eyalet, bir ülke ya da bir krallıkta oturanların bütünü” ve aynı zamanda “bir yabancı” anlamına gelmektedir. Bu nedenle Machiavelli'nin “ulusal” derken bir ülkede günümüzdeki dar anlamıyla ulusu değil, monarşiye uyrukluğa bağlı insanları kastettiği söylenebilir.

görünmelidir. Machiavelli'in örnek aldığı devlet ise Fransa Krallığı'dır. Ve bu krallık, zamanın en iyi yönetilenlerinden biridir; zira orada krala hareket özgürlüğü ve güvenlik sağlayan çok sayıda ve mükemmel kurumlar vardır. Fakat her şeyden önce hükümdarlığın onlardan daha sadık, daha yiğit ve daha üstün askerlerin olmaması dolayısıyla kendi öz ordusuna sahip olması şarttır.

Machiavelli'in yol gösterici bu eserinin temel amacı özetle, İtalyan birliğinin bir an önce kurulmasıdır. Bu amacın peşinden gidecek olan hükümdar aklın kuralları çerçevesinde sözlerinden dönebilir ya da zalim olabilir ve bu durumda dahi biricik amacı olan devletin birliğinin kurulmasına hizmet eder. Bir başka deyişle, bu yüksek amaçta her aracın amaç tarafından aklanması söz konusudur (*Makyavelizm*).⁴⁸

Mutlak monarşinin diğer kuramcısı Fransız siyaset felsefecisi Bodin ise hükümdarlık öğretisini laik bir temeli dayamış ve “egemenlik” kavramıyla kuramlaştırmıştır. Bodin'in egemenlik ilkesi monarşinin Kilise ve soylular karşısındaki üstün durumunu formülleştirmek birlikte kralların yanında pek tabii burjuvazinin çıkarlarına da hizmet eder. Nitekim Bodin 1576 yılında krallık savcılığına atanmakla birlikte aynı yıl États Généraux'a (Fransız Genel Meclisi) burjuvazinin (üçüncü tabakanın) temsilcisi olarak girmişti (Şenel 1995:312). Bodin'in siyasal görüşleri ise *Six Books of the Commonwealth* (Devletin Altı Kitabı) adlı temel yapıtında izlenebilir.

Bodin bu yapıtını meydana getiren altı kitabının ilkinde öncelikle devleti tanımlar. Ona (Bodin 1967:1–7) göre devlet (*cumhuriyet/commonwealth*), birçok aile topluluğunun ve onların sahip olduğu ortak şeylerin egemen bir güç tarafından doğru olarak yönetilmesidir. Bodin devleti bu biçimde tanımlarken hem onu aileye hem de her parçanın işlevini yerine getirdiği bir vücuda benzetir. Bodin'in böylece hem Aristoteles'in felsefesinde görüldüğü gibi, devletin bir organizmaya benzetilmesi yaklaşımını hem de Roma'da görülen babanın (*pater familias*) mutlak otoritesi (egemenliğini) yaklaşımını paylaştığı görülür.

Bir babanın çocukları üzerinde haklı olarak düzenlenmiş bu yönetimi, ilk olarak Tanrı tarafından verilmekle birlikte doğal ve ayrıca yasaldir; ikinci olarak da çocukların itaat, sevgi ve saygı duymasında yatar (Bodin 1967:11). Böylece devlet Bodin'in

⁴⁸ Makyavelizm, pejoratif olarak amaca giden her yolun mubah olduğu yönünde kullanılsa da Machiavelli'nin esas amacı İtalyan birliğinin sağlanmasıdır; zira Machiavelli için bu amacın her ne olursa olsun gerçekleştirilmemesi ülkenin elde tutulmamasına yol açacaktır.

felsefesinde ataerkil-paternalist (pederşahi) bir yaklaşımla “baba” olarak konumlanır. Burada aile üyelerini itaat etmesi beklenen vatandaşlar oluştururken, devletin görevi ise vatandaşlarının refahını sağlamaktır.

Bodin’in (1967:20–25) düşüncesinde devlet, her biri farklı geleneklere sahip bir dizi topluluk ve şehri kapsayabilir; ancak bunlar tek bir hükümdarın otoritesine ve onun yaptığı yasa ve yönetmeliklere tâbi oldukları sürece, bir devlet oluştururlar. Egemenlik ise öncelikle mutlak ve daimi güçtür. Egemenlik sürekli olduğundan, bir kişi veya bir gruba belirli bir süre için mutlak güç verilse bile bu süre dolduğunda tekrar özne oldukları için bunlar tam anlamıyla egemen hükümdarlar olarak görülemezler. Egemenliğin bir başka özelliği ise sınırlı ya da kurumlar arasında bölünemez olması ve buna bağlı olarak egemenden ayrı bir niteliğe sahip olmasıdır. Bu nedenle Bodin, Machiavelli’yi, prensi devletle özdeşleştirmemesine karşın egemeni ve egemenliği birbirine karıştırmakla suçlar (Ağaoğulları ve Köker 2008:219). Bunun nedeni ona göre egemenliğin egemenden, kişi veya gruplardan ayrı olmanın yanında kişiden kişiye devredilemez bir niteliğe de sahip olmasıdır.

Bu üstün niteliklerine karşın egemenlik Bodin’e göre sınırsız değildir. Bir hükümdara verilen egemen güç Tanrı’nın ve doğanın yasalarına uymadıkça ne tam anlamıyla egemen ne de mutlaktır. Bodin’in düşüncesinde (1967:27–29) dünyanın tüm hükümdarları Tanrı ve doğa yasalarına ve bütün halklarda ortak olan birçok insan yasasına tabidirler. Dolayısıyla hükümdarların, egemenlerin mutlak erki Tanrı’nın ve doğanın yasalarına uzanmamaktadır.

Özetle Bodin, mutlak monarşiyi, kralların tanrısal hakları kuramı yerine, tarihsel, felsefi, hukuksal, -daha genel bir ifadeyle- laik düşüncelerle ördüğü egemenlik kuramıyla savunmuş (Şenel 1995:313) ve bunu yaparken de Aristoteles ve Roma’nın vatandaşlık ve devlet düşüncesinden yararlanmıştı. Fakat esas katkısı o döneme kadar hükümdar ya da sınıf özelinde ele alınan ve dolayısıyla bağımsız olarak düşünülmeyen egemenlik kavramını tek başına ele alıp formüle etmiş olmasıdır.

Machiavelli İtalyan siyasal birliğinin kurulması amacıyla mutlak monarşinin zorunluluğu ve onu tesis etmenin önemi üzerinde durmuşken, Bodin din savaşlarının yaşandığı Fransa’da hükümdarlığın dayanağını laik bir egemenlik ilkesine dayandırmıştı. Hobbes ise parlamenterler (cumhuriyetçiler, burjuva) ve kraliyet

yanlıları (aristokratlar) arasındaki çatışmadan kaynaklanın İngiliz savaşının bitirilmesi noktasında mutlak monarşi savunusunu “Toplum Sözleşmesi” kuramına dayanıyordu.

Hobbes’un içinde bulunduğu, İngiliz iç savaşının yarattığı kargaşa dönemi hem Hobbes’un güçlü bir monarşinin yaratacağı barış ve birliğe olan inancını hem de insan doğası hakkındaki olumsuz görüşlerini biçimlendirmiştir. Hobbes iç savaşın yarattığı kargaşadan o denli etkilenmişti ki Hobbes’un biyografisini kaleme alan Martinich’e (2010:415) göre İngiliz İç Savaşı’nda öldürüleceğinden korktuğu için on yıl boyunca sürgünde yaşamış, hayatının büyük kısmını savaş korkusuyla geçirmişti.

Hobbes’un yapıtlarının geniş bir listesi bulunsa da temel siyasal görüşleri *magnum opus*’u (başyapıtı) sayılan, 1651 tarihli *Leviathan*’dan izlenebilir. Hobbes’un bu yapıtının ilk bölümü “insan üzerine”dir. Hobbes (2007b:76–82) için insan arzusunun nesnesi bir defa ve sadece bir anlık haz almak değil; bunları gelecek için güvence altına almaktır. İkinci olarak bütün insanlarda kudret arzusu eğilimini vardır. Üçüncü olarak, insanlarda rekabetten gelen yarışma isteği bulunmaktadır ve bu da insanı düşmanlığa ve savaşa götürür. Ancak -dördüncü olarak-, insanın rahatlık isteği ile ölüm, yaralanma ve zarara uğrama korkusu, onu bir kudrete itaat etmeye yöneltir. Bunlara ek olarak bilimden yoksun olmak da insanı, buna dayanmaya yöneltir, daha doğrusu dayanmak zorunda bırakır.

İnsanın doğal eğilimlerini detaylıca inceleyen Hobbes bunun ardından din hakkındaki materyalist felsefesini ortaya koyar. Ona (Hobbes 2007b:82–85) göre dinin doğal nedeni gelecek kaygısıdır. Bu kaygı, insanı hem korkuya yöneltir hem de başka şeylerin nedenlerini aramaktan alıkoyar ve böylece tanrılar uydurmasına yol açar. Ancak Hobbes’un düşüncesinde Tanrı’nın kabulü; insanın gelecekte başına geleceğinden korktuğu şeylerden duyduğu korkudan ziyade, doğal cisimlerin ve onların değişik özellik ve işleyişlerinin nedenlerini bilmek arzusunun kaynaklanır.

Bunların ardından Hobbes (2007b:92–128) “mutluluğu ve mutsuzluğu bakımından insanın doğa durumu”nun anlatımına geçer. Bu doğa durumunda öncelikle, insanlar doğuştan eşittir. Ancak Hobbes, insanın bedensel ve zihinsel olarak sahip oldukları farklılıkların da farkındadır; fakat bunu yadsır. Zira ona göre bedensel güç bakımından, en zayıf olan kişi ya gizli bir düzenle ya da kendisiyle aynı tehlike altında olan başkalarıyla birleşerek, en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlüdür.

Hobbes’a göre insanlar arasındaki bu eşitlikten ise güvensizlik doğar. Zira bu yetenek eşitliğinden, amaçlarımıza erişme umudunun eşitliği anlamına gelir. Bunun sonucunda da iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederse, birbirlerine düşman olurlar ve esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak için, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar. Böylece güvensizlikten savaş doğarken herkese korkutmaya yeterli bir güç olmadığı zaman, insanlar arkadaşlıktan zevk alamazlar; tersine üzüntü duyarlar

İnsanları savaşa götüren tek neden ise güvensizlik değildir; bunlara ek olarak rekabet ile şan ve şeref peşinde koşmak da insan doğasındaki diğer kavga nedenleridir. Hobbes’a göre rekabet, insanları, kazanç için; güvensizlik, güvenlik için; şan ve şeref peşinde koşmak da bunları elde etmek için mücadeleye iter. Ortada bir devlet olmadıkça bu nedenle herkes herkese karşı daima savaş halindedir; hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer. Herkesin herkese karşı savaşının (*bellum omnium contra omnes*) bir başka sonucu; mülkiyetin, egemenliğin, benim ve senin ayrımının bulunmaması; sadece, herkesin eline geçirebildiği şeye, onu elinde tutabildiği sürece sahip olmasıdır.

Ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu insanları barışa yönelten duygular olarak belirir. Bunun sonucunda devletin ilk amacı da ortaya çıkmış olur. Hobbes’a göre bu bireysel güvenliğin sağlanmasıdır. Diğer bir deyişle, doğal olarak özgürlüğü ve başkalarına egemen olmayı seven insanların, devletler halinde yaşarken kendilerini tâbi kıldıkları kısıtlamanın nihai nedeni, amacı veya hedefi, kendilerini korumak ve böylece daha mutlu bir hayat sürmektir. Bu güvenlik devlet olmaksızın ne birkaç kişinin veya ailenin birleşimiyle ne de tek bir karar verici tarafından yönetilmeyen bir çoğunlukla sağlanabilir.

Hobbes’a (2007b:129–38) göre “insanları yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek ve böylece kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak böylesi bir genel gücü kurmanın tek yolu; bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir.”

Bu “Toplum Sözleşmesi” yapıldığında, tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir *devlet*, Latince *civitas*, *Leviathan* (Dev) olarak adlandırılır. Bu egemenin dışındaki herkes ise uyruktur. Hobbes egemenlerin ve uyrukların haklarını sıralarken egemene ağırlık verir. Nitekim bir monarkın uyrukları, onun izni olmaksızın, monarşiyi terk edip dağınık bir topluluğun kargaşasına geri döneemezler veya kişiliklerini taşıyan kimseden onu alıp başka bir kimseye veya heyete de devredemezler. İkinci olarak, egemenlik toplu olarak verildiği için uyruklardan hiçbiri, vazgeçme mazeretini öne sürerek, uyrukluktan kurtulamazlar. Üçüncü olarak, egemen çoğunluğun uygunluğu ile ortaya çıktığı için herkes egemenin yapacağı bütün eylemleri kabul etmeye veya kabul etmediğinde, diğerleri tarafından haklı olarak yok edilmeye razı olmalıdır. Dördüncü olarak, egemen bir başkasından aldığı yetkiyle herhangi bir şey yapan bir kimse olduğundan, yetkisine dayanarak hareket ettiği kişiye bu şeyle haksızlık etmiş olamaz. Bu da egemenin yaptıkların ona bu yetkiye veren uyruklarca eleştirilemeyeceği ve cezalandırılmayacağı anlamına gelir; fakat yargılama ve anlaşmazlıkları çözme hakkı da egemene aittir. Egemenin bu denli güçlü olmasının nedeni ise Hobbes’a göre onun olmadığı doğa durumunun, varlığıyla ortaya çıkacak küçük zararlardan çok daha kötü olmasıdır. Bu noktada, Hobbes’un düşüncesinde herhangi bir yönetim biçiminde halkın başına gelebilecek en büyük kötülük, bir iç savaşın neden olduğu anarşinin yanında bir hiçtir. Bu nedenle Şenel’in (1995:326) işaret ettiği gibi Hobbes’un kuramı, monarşiyi ısmarlama giysi gibi uyan bir kuram olmakla birlikte, Hobbes’un baş tasası monarşiyi savunmak değil, anarşiden korunmaktır.⁴⁹

Hobbes *Leviathan*’da özetle, insanın doğal özelliklerinden hareketle, bir toplum sözleşmesiyle devletin (kendi benzetimiyle *Leviathan*’ın) ortaya nasıl çıktığını anlatır. Hobbes bu yapıtı 1651 yılında kaleme almadan on yıl önce bir başka önemli yapıtı kaleme almıştır: *Elementa Philosophica de Cive*. Türkçeye *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri* olarak çevrilen bu eserinde Hobbes *Leviathan*’a temel oluşturacak biçimde insanın doğası hakkında yazar. Zira *Leviathan*’ın ana teması olan doğa durumunda “insan insanın Tanrı’sı” ve “insan insanın kurdu olduğu” (*homo homini lupus*) böyle olunca da “herkesin herkesle savaşı”nın söz konusu olduğu bu yapıtında yer alır

⁴⁹ 1642-1651 yılları arasındaki iç savaşta İngiltere, İskoçya ve İrlanda’da kraliyetinin toplam 7,5 milyon olan nüfusunun yüzde 11,5’inin (yaklaşık 860 bin kişinin) öldüğü (Marriott 2016:102) hesaba katıldığında Hobbes’un sakındığı bu anarşi hali daha kolay anlaşılır.

(Hobbes 2007a:1,13). Dolayısıyla *Leviathan* ve *De Cive* birbirini tamamlayan önemli iki yapıttır.

Bu yapıtında Hobbes, insanın doğa durumundaki özgürlüğüne ilk bölümü ayırdıktan sonra yönetim konusuna değinir ve üç yönetimi (monarşi, demokrasi ve aristokrasi; fakat aslında monarşi ve demokrasi) vatandaşların huzuru ve çıkarının korunmasına hangisinin daha uygun olduğunu görmek için karşılaştırır. Bu karşılaştırma sonucunda Hobbes'un hem devlet biçimlerinden hangisini savunduğu hem de vatandaşlığa yaklaşımı ortaya çıkmaktadır.

Hobbes'un (2007a:138–50) düşüncesinde bir rejimin avantaj ve dezavantajları, yöneten ve vatandaşlar için aynıdır ve ikisi tarafından paylaşılmaktadır. Bu nedenle kendi talihsizliği, aptallığı, ihmalkarlığı, tembelliği veya savurganlığı yüzünden bir vatandaşın uğrayacağı zararlar ile bir yöneticinin uğrayacağı zararlar birbirinden farklı olsa da her devlette görülebileceği için, bunlar rejimin dezavantajları olarak değerlendirilemez. Örneğin, birinci ve en büyük avantaj barış ve savunmadır ve bu ikisi için de geçerlidir. Öte yandan, bir devlette ortaya çıkabilecek en büyük zarar, eş deyişle vatandaşların kitlesel kıyımı, anarşiden doğar ve hem egemen gücü elinde tutanı hem de vatandaşların hepsini mahveder.

Hobbes'a göre üç devlet biçimi olan demokrasi, aristokrasi ve monarşi arasında en iyisi monarşidir. Hobbes bu nedenle “bazıları, sanki kendi kararına göre geri kalan herkesin kaderini belirleyecek bir şekilde güç bakımından üstün olmak haksızlıkmış gibi, tek bir kişinin yönetimine sadece yönetenin tek kişi olmasından dolayı karşı çıkanları” eleştirir. Ona göre “bir”e karşı yapılan bu itiraz herkesin istediği şeye sahip olan bir kişiye karşı beslenen kıskançlıktan kaynaklanmaktadır. Her şey bir yana Hobbes için talep edilen bu eşitlik durumu bir savaş (doğa) durumudur ve bundan dolayı da bu eşitsizlik herkesin vardığı bir sözleşme ile ortaya çıkmıştır.

Monarşik egemen gücün dezavantajlarından biri egemenin kamusal harcamaları için gerekli olanların haricinde, çevresini zenginleştirmek için de para toplayabilecek olmasıdır. Fakat bu Hobbes'un düşüncesine göre her devlet biçiminde mevcut olan bir dezavantajdır ve hatta buna demokrasiden ziyade monarşide tahammül etmek daha kolaydır; zira bir monark çevresini zenginleştirme yoluna gitse bile sadece bir kişi olduğu için bunların sayısı demokraside olduğu kadar fazla olmayacaktır. Bu durum

monarşide az bir kaynağın israf edilmesi anlamına gelirken demokraside ise çok daha fazla kaynağın israfı ve sonuçta yurttaşların sömürülmesi anlamına gelir.

Bu egemenliğin bir diğer dezavantajı monarkın yasalara karşı gelmeyen masum vatandaşları da kızgınlık veya açgözlülük ile ölüme gönderebilecek olmasıdır. Fakat Hobbes'un düşüncesinde bu hata yöneticinin değil, rejimin değil. Diğer taraftan monarkın öfkesi ve bu haksız cezalandırması sadece çevresi için geçerlidir; dolayısıyla sessiz bir hayat sürecektir olan vatandaşlar, yöneticinin karakteri ne olursa olsun, her türlü tehlikeden uzaktırlar.

Hobbes monarşi ve demokrasideki özgürlük konusuna da eğilir ve demokrasiye kıyasla daha az özgürlük barındırdığı için, monarşinin daha az avantajlı olduğunu düşüncesine karşı çıkar. Zira talep edilen bu özgürlük halkın buyruklarına, boyun eğmekten kurtulmaksa, böylesi bir özgürlük ne demokraside ne de bir başka devlet biçiminde mevcuttur. Hobbes'a göre vatandaşların özgürlük adı altında asıl talep ettiği şey hâkimiyettir; ama cahilliklerinden dolayı bunu asla göremezler ve bu gerçekleştiğinde doğa durumuna geri dönecektir.

Hobbes'un değindiği bir diğer husus yönetimde kararların alınış biçimidir ve ona göre büyük meclislerde yapılan tartışmaların birkaç danışman arasında yapılanlar kadar iyi olmadığını gösteren pek çok neden vardır. Bunlardan biri her üyenin kendi görüşünü ortaya koyabilmek için uzun, kesintisiz, gösterişli ve böylece yararsız bir konuşma yapacak olmasıdır. Büyük bir mecliste yapılan tartışmanın zararlı oluşunun bir diğer nedeni ise bunun devlet içindeki hiziplerin ve hiziplerin de nifakın ve iç savaşın kaynağı olmasıdır. Bununla beraber, sır olarak saklanması gereken devlet politikalarının daha uygulanmadan düşmanın eline geçmesi söz konusudur.

Hobbes'a göre monarşinin vatandaşlar için en iyi durum olduğunun en açık göstergesi sadece kralların değil aynı zamanda halka veya asillere tâbi devletlerin de savaşı idare etmek üzere tüm gücü tek bir kişiye vermeleridir. Sonuç olarak, Hobbes monarşiyi demokrasiye kıyasla vatandaşlar için en uygun yönetim biçimi olarak düşünür. Aristokratik yönetim ise monarkların yönetimine daha yakın ve halkın yönetimine daha az yakın olduğu için Hobbes için ikinci en iyi yönetim biçimidir.

Vatandaşlığın çerçevesini biçimlendiren Aydınlanma düşünürlerine geçmeden önce Orta Çağ'ın bitişiyle Sanayi Devrimi'nin başlangıcı arasındaki yaklaşık üç yüz

yıllık dönemde (1500-1750) hâkim olan ekonomik sistemden de söz etmek gerekir. Nitekim Althusser'in (2005:141) belirttiği gibi siyasal ayrıcalıklara sahip feodal beylerin, kendilerini kralın derebeyleri haline getiren bağımsızlıktan yararlandıkları ilkel monarşinin yerini, merkezileşmiş, egemen ve mutlak bir monarşi aldığıında, bu ayrıca meta ekonomisinin gelişimine, ilk ulusal pazarın ortaya çıkışına vb. denk düşüyordu. Bu gelişimin filizi ise Merkantilizm'di.

Merkantilizm özetle, dış ticaret ve sömürgeler kanalıyla ülkeye değerli madenlerin girişini maksimize etmeye ve merkezi idarenin gücünü artırmaya yönelik politikalar güden ekonomik bir sistemdir. Merkantilistler için bir ülkenin zenginliği ve gücü sahip olduğu ya da elde ettiği değerli madenlerle doğrudan ilişkilidir. Değerli madenlerin elde edilmesinin en önemli yolu ise ulusal ekonomi yoluyla ihracatın artırılması ve ithalatın en az seviyeye indirilmesidir.

Merkantilizm ortaya çıktığı dönemin Orta Çağ'ın bitişiyle başlatılması bu dönemden itibaren merkezi krallıkların feodalite karşısında giderek daha fazla güç kazanması, Coğrafi Keşifler ile başlayan sömürgecilik, altınla ödeme alan merkezi orduların kurulması ve altının öneminin daha da artmasıyla yakından ilgilidir. Bu yanıyla Merkantilizm özünde feodalitenin yerine merkezi yönetimlerin kurulmakta olduğu bir dönemin görüşlerini yansıtmaktadır. Beaud'nun da (2016:116) ifade ettiği gibi bu dönemde hem feodaliteye hem de başka krallara karşı yürütülen büyük miras savaşları sonucu kral çevresinde ulusal birlik gerçekleşmiş ve ayrıca yükselen burjuva sınıfı gelişebilmek için önce soyluluğa karşı kralın otoritesinin arkasına gizlenmiş; en ileri ve en güçlü kesimler liberal düşüncüyü benimsemeden önce öz çıkarını gerçekleştirmek üzere merkantilist fikirleri kullanmıştır.

Zenginlik ve devletin gücü arasındaki sıkı bağa odaklanan merkantilist görüşler Hobbes tarafından da dile getirmiştir. Ona (Hobbes 2007b:17) göre devletin tek tek organların/üyelerin servet ve zenginlikleri, güçtür. Bu ifadenin özü ise merkantilist düşüncenin temelindeki zenginliğin -ki salt altın demektir- güce eşit olduğu formülünde yatmaktadır.⁵⁰

⁵⁰ Bu dönemde altına verilen değeri tarihsel bir örnekle somutlaştıracak olursak, Beaud'nun (2016:22) aktardığına göre Kristof Kolomb, "Altın dünyanın en mükemmel şeyidir. O kadar ki, ruhları cennete bile gönderebilir" diyordu.

Bu özü ile Merkantilizm her ülkede farklı biçimde varlığını sürdürmüş ve adlandırılmıştır. Örneğin, Fransız Merkantilizmi XIV. Loui'nin maliye bakanlığını yapan Jean Baptiste Colbert'in (1619-1683) uygulamalarının ağırlığı nedeniyle "Colbertizm" olarak anılmaktadır. Bodin ile birlikte merkantilizmin Fransa'daki savunuculuğunu yapan Colbert'in egemenliği altında, ticaret şirketleri kralın orduları, Fransa'nın imalathaneleri de ihtiyat askerleri konumundaydı (Beaud 2016:54). Fransız Merkantilizmi imalata (sanayiye) ağırlık vermişken İngiliz Merkantilizmi de ticarete ağırlık vermiş ve bu nedenle "Ticari Merkantilizm" olarak anılmıştır. İngiltere'de merkantilizmin uygulayıcı ise Oliver Cromwell (1559-1658) olmuştur.

İspanyol Merkantilizmi de diğer merkantilist ülkeler gibi kendine has bir isim almıştır: "Külçeci Merkantilizm" ya da "Bilionizm." Bunun ardında yatan sebep ise değerli madenlerin çıkışına koyduğu şiddetli yasaklar ve Coğrafi Keşifler ile biriken değerli madenler olmuştur; fakat bu fazlalık sistemi de felce uğratmıştır.⁵¹ Sonunda İspanya Merkantilizmin özüne keskin bir şekilde ters olacak biçimde değerli maden ihraç eden ülke durumuna düşmüştür.

Ulusal birliğini diğer Avrupalı ülkelere kıyasla daha geç sağlayan Alman Merkantilizmi ise birliğin henüz sağlanmaması nedeniyle dış ticaretten daha çok imalatın geliştirmesi gibi iç ekonomik gelişmelerle ilgilenmiştir.

Kolayca anlaşılacağı gibi, merkantilist doktrin ve -buna dayalı uygulamalar- her şeyden önce tüccar kapitalistlerin, kral ve prenslerin ve bunların yakınlarının yararına olmuştur (Selik 1980:128). Dahası Coğrafi Keşifler ile Avrupa'ya devasa miktarsa değerli maden akmış bu da yüksek enflasyona neden olmuştur.⁵² Bu nedenle sömürge ticaretinden yararlanabilen ve yararlanamayan ülkeler halinde bölünmekte olan Avrupa (Davies 2006:628), bir yandan zenginleşirken bir yandan da enflasyonla yüz yüze kalmıştır.

⁵¹ Daha kolay anlaşılabilmesi için bir örnek verecek olursak; sadece 1521 ile 1560 yılları arasında 18 bin ton civarında gümüş ve 200 ton altın İspanya'ya resmi kanallardan -Amerika'dan gelerek- girmiştir (Heaton 1985:240). Başka bir nicel ifadeyle, Meksika ve Peru'da çıkarılan gümüş sadece Yeni İspanya'nın yönetim giderlerini karşılamakla kalmamakta, İspanya Kraliyetinin yıllık gelirinin yüzde 15-20'sini de oluşturmaktaydı ve bunun sonucunda, madenlerden çıkarılan yıllık gümüş miktarı XVI. yüzyılın başında 50 ton iken durmadan artarak 1780 yılına gelindiğinde 900 tonu aşmıştır (Marriott 2016:90).

⁵² Tüm malların fiyatları 1550-1600 yılları arasında ortalama olarak iki kat artmıştı; örneğin, 1650 yılında buğdayın fiyatı Paris pazarında 1500'dekine göre on beş kat daha pahalıydı (Sander 2009:92-93). Bu da toplumda büyüyen bir hoşnutsuzluk yaratıyordu.

Merkantilizmin çökme nedenlerinin başında ise onun değerli madenleri bir zenginlik aracı olmaktan çok bir amaç haline getirmesi yer almaktadır. Bu dönemde sıklıkla kullanılan gümrük duvarları ve caydırıcı vergilendirmeler tüm ülkelerin bu şekilde davranış göstermesiyle sistemi adeta felç etmiştir. Bununla beraber, burjuvazi, kendisini dünya pazarına egemen olacak kadar güçlü hissettiğinde merkantilist savları terk ederek serbest ticaretin erdemlerini ön plana çıkaracaktı (Beaud 2016:60). Nitekim Merkantilizmin ömrünü tamamladığı yıllar Sanayi Devrimi'nin başlangıç yıllarına tekabül eder ve artık yükselen güç sanayi burjuvazisidir.

Avrupa'nın iktisadi hayatı XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Merkantilizmi geride bırakıp önce kısa süreli Fizyokrasiye⁵³ ardından ise Klasik Liberalizme⁵⁴ doğru yol alırken Avrupa düşüncel ve siyasal hayatı ise dünyaya, insana ve devlete bakışın kökünden değişeceği bir döneme, Aydınlanma'ya doğru yol alıyordu.

Aydınlanma Çağı

Aydınlanmanın temel tanımına Alman düşünür I. Kant'ın (1724-1804) 1784 tarihli *An Answer to the Question: What is Enlightenment?* (Sorunun Yanıtı: Aydınlanma Nedir?) adlı makalesinde rastlanmaktadır: “İnsanın kendi girmiş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır” (Kant 2006:17).

Bu ergin olmama (olgunlaşmamışlık) Kant'a göre birinin aklını bir başkasının yönlendirmesi olmadan kullanamamasıdır. Bu ergin olmama durumundan çıkış ise insanın aklını özgürce ve başkasının kılavuzluğu ve yönlendirmesi olmadan başka bir

⁵³ Fizyokrasi, eski Yunanca kökenli “Physis” (Doğa) ve “Kratos” (Güç) kelimelerinden oluşmaktadır. Fizyokrasi gerçek=doğa=hâkim anlamına, başka bir ifadeyle, “doğa kudreti” anlamına gelmektedir (Turanlı 2000:50). Tarımsal üretimin güçlü olduğu Fransa'da ortaya çıkan Fizyokratlar bulundukları döneme aksi yönde doğanın, dolayısıyla tarımsal üretimin büyük bir öneme sahip olduğunu savunuyor ve doğadaki değişmez kanunların benzerinin iktisadi yaşamda da olduğuna inanıyorlardı. “*Laissez Faire, Laissez Passer, Le Monde va dō ui mēme*” (bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler, dünya kendi kendine gider) düşüncesi de ilk kez Fizyokratlar tarafından ortaya atılmıştır.

⁵⁴ Liberal düşüncenin ilk biçimi olan Klasik Liberalizm, birbirini tamamlayacak biçimde siyasal ve iktisadi olarak ikiye ayrılmaktadır. Siyasal alanda bireyciliğe ve atomistik topluma vurgu yapan bu düşünce bireyin akılcı bir varlık devletin ise zorunlu bir kötü olduğundan hareketle negatif özgürlüğü savunur. Bu düşünce iktisadi alanda ise Adam Smith'in (1723-1790) düşüncelerinde vücut bulmuştur. Buna göre devlet servetin ve mülkiyetin gece bekçisi olarak düzeni ve kişisel güvenliği sağlamakla sorumludur. İnsan *homo economicus* (ekonomik refahı peşinde koşan rasyonel insan) olduğundan devletin piyasaya müdahalesi onun kendi kendini düzenleyin doğal yapısına (*görünmez el*) aykırılık oluşturur.

ifadeyle, vesayetten kurtularak kullanmasıyla mümkündür.⁵⁵ Bu nedenle aklın özgürlüğünün sınırlanışı aydınlanma önündeki en büyük engeldir.

Burjuva felsefesinin temellerinden olan ve geleneksel düşünce kalıplarını yıkararak bireyi, özgürlüğü, laikliği ve aklı öne çıkaran Aydınlanma Çağı, Kant ile başlamış değildi. Bu çağ, daha önce feodal ve aristokratik kurum ve düşüncelerin kaldırılması için mutlak monarşileri savunan burjuvazinin XVIII. yüzyıldan itibaren demokratik-parlamenter görüşlerle bu kez mutlak monarşilere karşı çıkmasıyla başlıyordu. Mutlak monarşinin kuramcısı olmakla birlikte aslında burjuvaziye de hizmet eden Machiavelli, Bodin ve Hobbes'un düşünceleri yerine artık J. Locke (1632-1704), Montesquieu (1689-1755) ve J. J. Rousseau'nun (1712-1778) düşünceleri yükselecekti. Bu düşünceler burjuvazinin devlete yönelik taleplerinin felsefi zemini oluşturmakla birlikte pek tabii vatandaşlık profilinin de değişmesi anlamına geliyordu.

Klasik Liberalizm'in öncüsü olan Locke da Hobbes gibi düşüncelerini İngiltere'de yaşanan önemli siyasal gelişmelerin etkisinde geliştirmiştir. Fakat Hobbes büyük bir kıyımın olduğu iç savaşta (1642-1651) görüşlerini şekillendirirken Lock ise İngiliz meşrutiyet sistemini temellerinin atıldığı Şanlı Devrim'de (*The Glorious Revolution/1688 Devrimi*) görüşlerini oluşturur. Buna bağlı olarak Locke'un görüşleri Hobbes'unkinden pek çok noktada farklılaşmaktadır. Buna karşın Locke da Hobbes'a benzer biçimde devlet ve vatandaş üzerine olan görüşlerini “doğa durumu” kurgusuyla temellendirir.

Locke'un (2016:4–64) düşündüğü “doğa durum”u, insanların başkasından izin istemeksizin ya da başkasının iradesine bağlı olmaksızın Doğa Yasası'nın sınırları içinde kalınarak eylemlerini ve mülkiyetlerini (yaşam, hürriyet ve servet) düzenleyebildikleri tam bir özgürlük ve eşitlik durumudur. İlerleyen bölümlerde bu eşitliğe yeniden değinen Locke, bununla bütün eşitlik türlerini kastetmediğini zira insanın yaşı, erdemi, yeteneği gibi konularda ortalamanın üzerinde olabileceklerini; sözünü ettiği özgürlüğün, eylemlerin başkasının irade ve otoritesine bağlı olmadan düzenlenmesi olduğunu belirtir.

⁵⁵ Aydınlanmanın “erginliğe geçiş” gibi biyolojik bir duruma benzetilerek açıklanmasının kuşkusuz önemli sonuçları vardı. Lévi-Strauss (1997:73) canlı biçimlerin tek-doğrusal evrimine duyulan inancın, toplum felsefesinde biyolojiden çok daha önce ortaya çıktığını fakat XIX. yüzyılda bu inancı destekleyen ve ona bilimsel statü talep etme imkânını verenin biyoloji olduğunu belirtir. Levi-Strauss'a göre bu inancı taşıyanlar böylece kültürlerin farklılığı olgusunu kültürlerin eşitsizliğine bağdaştırmışlardır.

Temel Doğa Yasası ise akıldır. Buna doğrultuda insan kendisine veya mülkiyetindeki şeylere soylu bir amaç için olmadıkça zarar vermez ve aynı şeyi başkasına da yapmaz; buna kalkışanları ise yargılama ve cezalandırma hakkına ve iktidarına sahiptir. Fakat Locke, tuhaf bulduğu bu doktrine; yani “doğa durumu”nda her bir kişinin Doğa Yasası’nı yürütme gücüne sahip olmasına tarafsızlığın sağlanamayacak olması nedeniyle karşı çıkar. Zira bu hem zarar gören hem de bunu yargılayacak olan kişinin aşırıya kaçmasına, bu da karışıklığın ve düzensizliğin ortaya çıkarmasına neden olur. Bu nedenle Tanrı, insanların taraflılığını ve şiddetini dizginlemek için bir yönetimi kesinlikle tayin etmiştir. Locke’un felsefesinde tüm insanlığa verilen bu aklın amacı ne özgürlüğü kaldırmak ne de sınırlamaktır; tam tersine korumak ve genişletmektir. Bu yüzden bunu sağlayacak bir yasanın olmaması özgürlüğün olmaması anlamını gelir.

Bu doğa halindeki insanın yargılama ve cezalandırma iktidarı bir topluluğa devredildiğinde ise orada “siyasal toplum” veya “sivil toplum” vardır. Bu toplumda ortaya çıkan tarafsız devlet bir hakem gibi davranarak yargılamalarda bulunur. Öte yandan, Locke’a göre mutlak monarşiler sivil toplumla uyumsuzlar; zira yasama ve yürütme bir otoritede toplandığı zaman yargıda adalet ve tarafsızlık sağlanamaz. Bu noktada insanların devlet oluşturmalarının asıl amacı, mülkiyetlerinin (yaşam, hürriyet ve servet) korunmasıdır. Doğa durumunda bunu yapmak ise zordur; zira doğru ve yanlış için bir standart olmamakla birlikte herkesçe kabul edilen bir yasanın eksikliği ile tarafsız bir yargıcın olmayışı söz konusudur. Bu yüzden insanlar, doğa durumunda pek çok ayrıcalığa sahip olsalar da akılları ve Tanrı’nın onu yaratışı dolayısıyla toplum olmaya doğru hızla sürüklenirler.

Locke’un siyaset felsefesinin, doğa durumu ve insanların toplumsal bir sözleşme ile devlet kurmaları noktasına dayanması kuşkusuz Hobbes ile benzerlik taşır. Buna karşın dört önemli noktada Locke Hobbes’tan farklılaşmaktadır. Bunlardan ilki doğa durumunun niteliğidir. Hobbes’un düşüncesindeki doğa durumu herkesin herkese gücünün yettiği tam bir savaş halidir; Locke’un düşüncesindeki doğa durumu ise bu denli olumsuz bir kurguya dayanmaz. Locke’a göre bu doğa hali herkesin kendi eylemleri ve mülkiyetleri üzerinde sahip olduğu özgürlük ve eşitlik durumudur. İkinci olarak, devletin ortaya çıkışı Hobbes için yaşam güvenliğinin korunması amacıyla yapılan zorunlu bir toplumsal sözleşmeye dayanır. Locke ise devletin ortaya çıkışını, yaşam, hürriyet ve serveti kapsayacak biçimde kullandığı mülkiyetin korunması

amacıyla, gönüllü bir birliğe, toplumsal sözleşmeye dayandırır. Üçüncü olarak, Hobbes felsefesinde, insanların bir araya gelerek toplumsal sözleşme ile devlet kurmalarının nedeni doğa durumunun “herkesin herkesle savaşı” olması nedeniyle can güvenliğinin korunması iken, Locke devletin ortaya çıkmasının nedeni olarak herkesin hem suçtan zarar gören hem de bunu yargılayıp ceza veren olmasının yaratacağı karışıklık ve düzensizliği gösterir. Dördüncü olarak, Hobbes bir yönetim biçimi olarak monarşiyi savunurken, Locke ise yasama ve yürütmenin tek bir otoritede toplandığı monarşi yerine meşruti yönetimleri savunur. Ve son olarak Hobbes’un felsefesinde devlet, vatandaşın kararlarına itiraz edemediği üstün bir konumdayken, Locke felsefesinde belirli koşullar altında vatandaşın, yönetime karşı direnme hakkı söz konusu olabilecektir. Böylelikle Locke klasik liberal düşüncenin öncüsü olarak Fransız Devrimi’ne doğru ilerleyen zamanda devriminin öncülerinin beslendiği ana kaynaklardan biri olmuştur.

Fransız Devrimi öncülerinin beslendiği ana kaynaklardan diğeri ise Montesquieu’ydü. Nitekim onun geliştirdiği kuvvetler ayrılığı kuramı 1789 tarihli “İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi”nin 16. maddesinde kendine yer bulmuştu. Buna göre “Hakların güvence altına alınmadığı veya güçler ayrılığının belirlenmediği hiçbir toplumun anayasası yoktur” (Spielvogel 2011:405). Montesquieu’nun siyasal görüşleri ise *Kanunların Ruhu* adlı yapıtında izlenebilir.

Montesquieu’nun bu yapıtında izini sürdüğü “ruh” bir toplumdaki yasaları ve siyasal kurumları biçimlendiren temel etmenlerdir. Nitekim ona (Montesquieu 2004:36, 43) göre Tanrı ve insanüstü varlıkları da kapsayacak biçimde bütün varlıkların yasaları vardır. Bu yasalar ise “olayların mahiyetinden doğan zorunlu bağlardır” ve bu yasalar ülkenin doğal durumuna göre düzenlenmeli; yani ülkenin iklimi, toprağın cinsine, yerine ve büyüklüğüne, insanların geçim imkânlarına, bünyelerinin katlanabileceği özgürlük derecesine, dinlerine, eğilimlerine, servetlerine, sayılarına, ticaretlerine, ahlaklarına ve davranışlarına göre ayarlanmalıdır. Üstelik bu yasaların kendi aralarında da kökenleriyle, kanun koyucunun amacıyla, dayandıkları olaylar düzeniyle de bağları vardır. Montesquieu’ya göre yasaları işte bu hususları göz önünde bulundurarak incelemek gerekir ki bunların hepsi “kanunların ruhu” dediği şeyi meydana getirir.

Bunun yanında Montesquieu, Aristoteles'in eğitim ile ilgili düşüncelerine oldukça benzer biçimde vatandaşın eğitime yönelik yasalar üzerinde de durur. Ona (Montesquieu 2004:70–76) göre eğitim yasaları hayatta uyduğumuz ilk yasalardır ve yasalar hepimizi vatandaş olmaya hazırlarlar. Daha önce yönetim biçimlerini monarşi, despotluk ve cumhuriyet olarak üçe ayıran Montesquieu, eğitim yasalarının yapısını da bu kapsamda bu üçe ayırır: Monarşi de temel eğitim çocuklara, öğretim yeri olan okullarda verilmez; eğitim âdeta toplum hayatına girildiği zaman başlar. Bu yönetimde eğitim, kişinin ruhunu yükseltmeye çalışırken, despotlukta ise alçaltmaya çalışır; despotluğun amacı Montesquieu için köleliği öğretmektir ve aşırı itaat, itaat edenin bilgisiz olmasını gerektirir.

Bunun ardından Montesquieu cumhuriyette verilen eğitimi irdeler. Ona göre eğitimin bütün kuvvetiyle arandığı çevre cumhuriyet yönetimidir. Zira despotlukta korku, tehdit ve ceza yoluyla kendiliğinden meydana gelir; monarşideki onur, tutkular tarafından desteklenir; fakat cumhuriyet yönetiminde aranan siyasi erdem bir başka deyişle, vatandaşlığın erdemi, kişinin benliğinden fedakârlık etmesi demektir. Bu erdem ise yasa ve vatan sevgisi diye tarif edilebilir ve cumhuriyet yönetiminin verdiği eğitimin amacı da budur.⁵⁶ Dolayısıyla eğitim, vatan ve vatandaşlık arasındaki bağın Aydınlanma çağında kuramsal bir zemine yavaş yavaş oturtulduğu görülmektedir.

Aydınlanma döneminin Fransız Devrimi üzerinde önemli derecede etki bırakacak diğer kuramcısı Cenevrelî düşünür Rousseau'ydu. Rousseau da Hobbes, Locke ve Montesquieu gibi siyaset felsefesini doğa durumu ve Toplumsal Sözleşme üzerinden şekillendirmiştir; ancak onun doğa durumu anlatısı Hobbes'unki ile tamamen

⁵⁶ Althusser ise (2005:125, 133) burjuvazinin yanındaymış gibi gözüke de Montesquieu'nun aslında aristokratik fikirlere, amaçlara sahip olduğuna ve miadını doldurmuş bir düzeni savunduğuna dikkat çeker. Ona göre Montesquieu'da güçlerin ayrılığı değil de "güç odaklarının düzenlenişi" söz konusudur. Montesquieu'nun kuramında dışlanan ilk düzenleniş, yasamanın yürütme gücünü gasp etmesidir. Dışlanan ikinci düzenleniş ise yargının, yürütmenin yani kralın elinde bulunmasıyla ilgilidir. Böylece Montesquieu'nun soylular söz konusu olduğunda, yasama gücünü ayan meclisine vermesi nedeniyle geleceği, toplumsal konumu, ayrıcalık ve farklılıkları, kralın ve halkın girişimlerine karşı güvence altına alınmış bir sınıf olup çıkmaktadır ve böylece soyluların gerek yaşamları gerek aileleri gerekse malları, yaşamları, kraldan olduğu kadar halktan da korunmuş olmaktadır. Bu nedenle Althusser, Montesquieu'nun kuramının soyluluğun yeniden saygınlığını elde etmesi ve yerleşmesi amacıyla ilerlediğini belirtir.

zıt ve aynı zamanda Locke'unkine yakındır;⁵⁷ zira onun “doğal hal” anlatımı uygarlık öncesini ve insanların, özgür, bağımsız eşit ve mutlu oldukları bir hali temsil eder.

Rousseau'ya (2013:118–49) göre bu “doğa hali” onun deyişiyle, “bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için barışa ve insan türüne en elverişli olan durumdur.” Fakat mülkiyet ve ardından ortaya çıkan eşitsizlikle beraber bu doğa durumu ortadan kalkar. Kendi deyişiyle “Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip ‘Bu, bana aittir!’ diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu olmuştur.” Buna ek olarak doğa durumunda özgür ve bağımsız olan insan, yeni birçok gereksinme zoruyla bütün doğaya, özellikle de hemcinslerine boyun eğip kul olmuş ve ayrıca bazılarına köle olmuştur. Zira Rousseau'ya (1987:24–25) göre doğal yaşama halindeyken insanların korunmalarını güçleştiren engeller ortaya çıkar ve bu nedenle insanlar yaşayışlarını değiştirmezlerse yok olup giderler. Bu insanların kendilerini korumak için yapacakları tek şey, birleşerek direktme gücünü alt edebilecek bir güç birliği kurmak, bu güçleri bir tek dürtücü güçle yönetmek ve elbirliğiyle harekete getirmektir.

Bu amaçla yapılan toplumsal sözleşmeyle, devlet kurulduğunda ise biricik yasa olan en güçlünün hükmetmesi yasasına yönelir (Rousseau 2013:171). Bu nedenle Rousseau'ya (1987:26) göre “Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın hem de eskisi kadar özgür olsun” toplum sözleşmesinin çözüm yolunu bulduğu ana sorun budur ve bu sözleşme ile “her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin (iradenin) buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz.” Toplum sözleşmesinin egemen varlığa uyrukları üzerinde tanıdığı hak ise kamu yararının sınırlarını hiçbir zaman aşamaz.

Nihayet bu birlik sözleşmesi, o anda, sözleşmeyi yapanların kişisel varlığı yerine, toplantıdaki oy sayısı kadar üyesi olan tüzel ve kolektif bir bütün oluşturur. Genel iradeye yaptığı bu vurgu nedenle Althusser'e (2005:84) göre Montesquieu'nun cumhuriyeti ile Rousseau'nun cumhuriyeti karşılaştırıldığında, ilkinin geçmişle,

⁵⁷ Nitekim Rousseau, *İnsanları Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı yapıtında, Hobbes, Locke ve Montesquieu'ye sık sık atıfta bulunur.

ikincisinin ise gelecekle ilgili olduğunu ve ikincinin cumhuriyetinin bir halk cumhuriyeti; ilkinin cumhuriyetinin ise önemli kişilerin cumhuriyeti olduğunu gözden kaçırmamak gerekir.

Bununla birlikte, antik Yunan düşünürleri gibi Rousseau da (1987:15) devleti ailedeki baba figürüyle açıklar; onun felsefesinde aile siyasal toplumların ilk örneğidir. Bu toplumlarda baş, baba iken, halk da çocuklar gibidir. Çocukların hepsi de eşit ve özgür doğdukları için sahip oldukları özgürlüklerden ancak çıkarları için vazgeçerler. Aradaki fark şudur: Ailede babanın çocuklarına duyduğu sevgi onlara gösterdiği özeni karşılarken; devletteyse, devlet başkanının halkına beslemediği bu sevginin yerini hükmetmek zevki almaktadır. Devletin görevi ise doğa halindeki gibi özgürlük ve mutluluğu tesis etmektir.

Kuramında toplumsal bütünleşmeye, genel iradeye, yasalara ve egemen ile vatandaşlar arasındaki mutabakata odaklanan Rousseau, bu kapsamda vatandaşlığın erdemiyle ilişkili olarak, Toplum Sözleşmesi'nin son ve en hacimli bölümünü “toplum dini (sivil din)” kavramlaştırmasına ayırmıştır.⁵⁸

Ona göre toplumla ilgisi bakımından insanın dini ve vatandaşın dini olarak iki din vardır. İlki İncil’de geçen doğal Tanrı hukuku diyebileceğimiz şeydir; ikincisi ise bir tek memlekette geçer ve o memlekete özgü tanrıları, ermişleri, melekleri ve dogmaları, ayinleri, yasalarla belirtilen törenleri, hakları ve ödevleri vardır. Bunu kabul etmeyenler o ulus tarafından dinsiz, yabancı veya barbar sayılır. Bu dine Rousseau, “toplumsal (sivil) din” ya da “pozitif din hukuku” demektedir.

Rousseau’nun düşüncesinde bu toplumsal din, Tanrı sevgisini yasa sevgisiyle birleştirir ve vatandaşlara vatana karşı aşırı bir hayranlık aşılayarak devlete hizmet etmenin, devletin koruyucusu Tanrı’ya hizmet olduğunu öğretir. Vatanı uğrunda can vermek, şehit olmaktır; yasaları çiğnemek dinsizliktir; fakat yanılgı ve yalan dolan üzerine kurulu olan bu din, insanları aldattığı, çabuk kanan, kör inançlı kişiler durumuna soktuğu ve tapınmayı birtakım boş törenlere boğduğu için kötü bir yana sahiptir. Bu olumsuzluğa ek olarak, tekelciliğe ve zorbalığa kaçarak, bir ulusu can kıyıcı ve hoşgörüsüz yapar. Buna karşın Rousseau’ya göre her vatandaşın, kendine görevini

⁵⁸ Öyle ki Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi* (1987) adlı yapıtının “Toplum Dini” bölümü kapsadığı on iki sayfayla en uzun bölümdür.

sevdirecek bir dini olması devlet için çok önemlidir; fakat bu dinin dogmaları devletle üyelerini, bu dinden olduğunu söyleyen kimsenin ahlakı ve başkalarına karşı yerine getirmek zorunda olduğu ödevler bakımından ilgilendirir.

Dahası egemen, kimseyi bunlara inanmaya zorlayamasa da bunlara inanmayanları toplum yaşamına elverişsiz diye ve yasalara, ödevlerine bağlı olmadığı için devlet sınırları dışına sürebilir. Böylece Rousseau egemenle vatandaşların toplumsal sözleşmesini sağlamlaştırması ve vatandaşların ödevlerine bağlılığını ve yasalara uyması içselleştirmesinin önemli bir aracı olarak, kamusal ve siyasal bir toplumsal dini kavramlaştırır. Onun düşüncesinde toplumsal dinin kamusal aidiyeti sağlaması dolayısıyla bunun devletçe önemi büyüktür; zira bu din her şeyden önce sözleşme ile kurulacak düzenin kutsallığını ve onun devamlılığı için çaba gösterilmesini sağlayacaktır.⁵⁹ Sonuç olarak, Heater'ın (2004:27) özetlediği gibi Rousseau, toplumsal sözleşmesinde, ikna edici bir şekilde, vatandaşların kolektifliğinin bir halkı, toplumsal bir sözleşme aracılığıyla bir siyaset organı oluşturduğunu ve böylelikle egemenliğin haklı olarak halka ait olduğunu gösterdiğini savunmuş oluyordu.

Aydınlanma Çağı'ndan XVIII. yüzyılın sonuna gelindiğin ise devlet ve vatandaşlığa yönelik tüm bu görüşlerden etkilenen ve günümüze ulaşan modern vatandaşlığı doğuran esas olay Fransız Devrimi olacaktır.

1.1.2.2. Fransız Devrimi: Batı'da Geleneğin Keşfi

Hatırlanacağı üzere, tüccarların güvenliğini sağlayabilecek olanın giderek parçalan ve güç kaybeden feodal beylerin değil ancak güçlü bir merkezi iktidarın olması dolayısıyla XV. yüzyıldan itibaren kral ile burjuvazi arasında ittifak kurulmuş ve kentlerle birlikte zenginleşen burjuvazinin krala geniş bir finansal destek vermeye başlamasıyla feodal ilişki yavaş ve geri dönülemez biçimde çökmeye başlamıştı. Yükselen burjuva sınıfı gelişebilmek için bu dönemde soyluluğa karşı kralın otoritesinin

⁵⁹ Fransız Aydınlanması ile özdeşleştirilen Rousseau'nun dine toplumsal ve siyasi açıdan gerekli bir kurum olarak yaklaşması nedeniyle bir nevi sekülerleşme tezini savunan Aydınlanmacıların dine karşı takındıkları düşmanca tavırla ters düştüğü ve bir bakıma bu kalıba sığmadığı söylenebilir (Özgüç 2013:3). Örneğin, Aydınlanma düşünürlerinden Kant (2009:189) “kanıt gerektirmeyen bir ilke olarak;” “iyi bir yaşam tarzının yanı sıra, insanın Tanrı'yı hoşnut etmek için yapabileceğini sandığı her şeyin yalnızca dini bir yanılsama ve Tanrı'nın sahte bir hizmeti” olduğunu varsayıyordu. Bir diğer Fransız Aydınlanmacı D. Diderot ise (1713-1784) (2013:156) deizme kayıyordu; “Tanrı, ruh, ahiret gibi şeylere ne inanırım, ne de bunları inkar ederim.” Sonuç olarak, Goldmann'ın (1999:51) belirttiği gibi Aydınlanma yazarları dinsel sorunlar konusunda aralarındaki tüm farklara rağmen (ateist, deist ve teist) tabii ki sınırlı bir farklılık alanında geleneksel Hristiyanlığa ve Kilise'ye karşı düşmanlıkta birleşmiş oluyorlardı.

arkasına gizlenmiş ve feodal beylere karşı monarkın yanında saf tutmuştu. Bu nedenle mutlak monarşinin kuramcıları olan Machiavelli, Bodin ve Hobbes da aslında burjuvazinin devlete yönelik taleplerinin felsefi zemini oluşturmuşlardı.

Bununla birlikte, Fransa’da burjuvazi ile monark arasında kurulan ilişkide burjuvaların mülk edinme eğilimleri, krallık bürokrasisi tarafından büyük ölçüde doyurulurken, siyasal konularda bağımsız davranma yolundaki istekleri burjuvanın devlet memurluklarını satın alarak bir aristokrata dönüştürülmesiyle köreltilmiş oluyordu; öyle ki Montesquieu dahi memurlukların satılmasını “güçler dengesi” kuramının bir parçası olarak savunuyordu (Moore 1989:51). Burjuvazi ve monarşi arasındaki bu ilişki XVIII. yüzyıla dek varlığını korudu; ancak hem burjuvazinin daha geniş siyasal ve iktisadi taleplerine yanıt vermek hem de Fransız toplumunun büyük kısmını oluşturan köylülerin ekonomik sıkıntılarını gidermek noktasında önemli bir işleve sahip değildi. Nitekim bu dönemde, burjuvazi kârını özel üretime değil, unvan sahibi olarak soylu sınıfına katılabilmek için satın aldığı topraklara, yönetim görevlerine ve kendisine büyük kârlar sağlayan devlet tahviline yatırıyordu (Althusser 2005:138); fakat burjuvazi Lefebvre’nin (2015:50) kısaca tanımladığı gibi çalışmaktan muaf ve “malları sayesinde soyluca” yaşayacak kadar servet sahibi olan küçük bir halk kesiminden ibaretti.⁶⁰

Sayılarla ifade edilecek olursa, vergi ödemekten muaf olan ayrıcalıklı⁶¹ sınıflardan din adamları (Birinci Kesim) yaklaşık 130 bin kişi, soylular (İkinci Kesim) yaklaşık 140 bin kişi kadarken, ayrıcalıksız sınıf olan halk ise (*Tiers État*, Üçüncü

⁶⁰ Devrim döneminde, Fransız toplumunda başlayan servet edinme ve bu yolla sınıf atlama yolundaki hırs ve çatışmalar ve Restorasyon Dönemi’ndeki (1814-1830) krallık yanlıları ile liberal burjuva güçleri arasındaki çekişme Fransız edebiyatında özellikle Honoré de Balzac’ın (1799-1850) romanlarına yansımıştır. Balzac’ın romanlarındaki ana temalardan biri lüks ve servet tutkusuyula yitip giden hayatlardır. Örneğin, *Goriot Baba* adlı romanında, kızlarına lüks bir hayat yaşatmak için mücadele eden ancak başarısız olup iflas eden bir adamın (Goriot Baba’nın) kızları tarafından terk edilmesini konu edinmiştir. Devrim sonrası Fransız siyasal ve toplumsal yaşamını eserlerine yansıtan tek yazar Balzac değildir; bu konuda Fransız edebiyatçı ve cumhuriyet destekçisi Victor Hugo da (1802-1885) oldukça önemli bir kalemdir. Victor Hugo gibi edebi ve siyasal kariyerini bir arada yürüten François-René de Chateaubriand (1768-1848) ve Alphonse de Lamartine de (1790-1869) dönemin diğer önemli yazarlarıdır. Bu bağlamda Adorno’nun (2004:40) deyiimiyle “roman, burjuva çağının özgül edebi biçimiydi.”

⁶¹ Eski Rejim’in temelini oluşturan “ayrıcalıklar” Birinci ve İkinci Kesimi oluşturan sınıfların salt vergi muafiyeti olarak anlaşılmamalıdır. Nitekim Moore (1989:54) “ayrıcalıkların” somut anlamının, kırsal bölgelerdeki iktisadi sistemi çalıştırma olanağı sağlayan mutlak krallığın düzenlemeleriyle birlikte feodal düzenlemeler ve Fransız toprak aristokrasisinin köylülerin elinden bir ekonomik “artı” almasını sağlayan siyasal düzenekler olduğunu belirtmektedir.

Kesim) 22 milyonu buluyordu ve devlete vergi, ruhbana ondalık, soylulara da feodal harç ödemekle yükümlüydü (Huberman 2013:165–66).⁶² Başka bir ifadeyle, feodal ilişki yerini merkezi yönetimlere bıraksa da durumları iyileştirilmeyen köylüler sınırlı varlık ve üretim güçleri ile hem kriz içindeki Fransız maliyesini hem de oldukça küçük bir zümreyi oluşturan ayrıcalıklı sınıfları beslemeye devam ediyordu. Buna Fransa’da mutlak monarşinin koşulları altında toprak sahibi yukarı sınıfların, kapitalizmin ülkeye girip yavaş yavaş yayılması karşısında, kendilerini bu gelişmelere, köylülerin sırtındaki yükü artırarak ayak uydurmaları da (Moore 1989:89) eklenince köylülerin hoşnutsuzluğu ve radikalizmi daha alevlenecekti.

Dolayısıyla bu toplumsal ve iktisadi yapı içinde, burjuvazi için ticaret ve endüstrideki kısıtlama, düzenleme ve baskı, hükümetin küçük gruplara tekel ve ayrıcalık bağışlaması, çağını doldurmuş loncaların ilerlemeyi kösteklemesi, kendilerine söz hakkı tanınmadan yasalar çıkarılması ve eski yasaların varlığı, hükümet borçlarının gittikçe büyümesi⁶³ kırılması gereken kabuğu meydana getirirken (Huberman 2013:169) ona bu devrimde güç sağlayan ise halihazırda bir tarım ülkesi olan Fransa’da köylülerin içinde bulunduğu bu koşullar olacaktı.⁶⁴

Sefalet içindeki halk kitlelerinin -özetle köylülerin- feodalite yükünden kurtulmak amacıyla ayaklanması Fransız Devrimi’nin hem burjuva hem de halkçı bir devrim olarak tanımlanmasını sağlasa da (Soboul 1969:113) devrim sonrasında tüm

⁶² Marriott (2016:117) din adamlarının (Birinci Kesim) yaklaşık 130 bin kişi, soyluların (İkinci Kesim) yaklaşık 140 bin kişi, zengin orta sınıflardan emekçi köylülere kadar geniş bir kitleyi kapsayan üçüncü tabakanın ise aşağı yukarı 25 milyonu bulduğunu belirtmektedir. Soboul ise (1969:21–31) Fransız Devrimi’ne yaklaşıldığında din adamlarının aşağı yukarı 120 bin, soyluların 350 bin, halkın ise 24 milyondan fazla insanı temsil ettiğini belirtir. Çalışmalardaki tahminler arasında farklılıklar olmakla birlikte göze çarpan gerçek, ayrıcalıklı sınıflar ile onlara katılan burjuvazinin yoksul köylüler yanında oldukça küçük bir bölümü oluşturduğuydu. Buna karşın Huberman’ın (2013:168) öğrendiğimize göre köylüler gelirlerinin yüzde 80’ini vergi olarak ödeyerek ve dar kesimleri besliyorlardı.

⁶³ Fransa’nın bu dönemde köylüler üzerinden içinden çıkmaya çalıştığı mali krizin önemli nedenlerinden birisi de Amerikan Bağımsızlık mücadelesine sağladığı yardımdı. Beaud’dan öğrendiğimiz kadarıyla İngilizlere karşı Amerikalılar ile savaşmanın yanında XVI. Louis (1754-1793) Birleşik Devletler’e 12 milyon livre bağışta bulunmuş ve ayrıca 6 milyon livre borç vermişti. XVI. Louis, 1774 yılında büyükbabasının yerine geçtiğinde, monarşinin 375 milyon livre gelirine karşılık 415 milyon livre giderler bulunmaktaydı ve büyük oranda borçlanmaya dayalı bu gelirler karşısındaki giderler 1780’lerin başında 650 milyon livreye ulaşacaktı (Sargent ve Velde 1995:477–81).

⁶⁴ Eski Rejimi devrime götüren bu koşulların Fransız monarşisi tarafından algılanmadığını ve bir şey yapılmadığını düşünmek kuşkusuz yanlış olacaktır. Fakat Moore’un (1989:53) belirttiği gibi kral bu koşulları değiştirmek istiyorsa, yeni baştan etkili bir yönetim aygıtı ve yenileştirilmiş bir bürokrasi kurmak zorunda kalacaktı. Bu ise geniş bir vergi ve hukuk reformu yapılmasını ve monarşinin pahalıya patlayan savaş ve görkem politikalarını, hiç değilse bir süre için, askıya almasını gerektirecekti. Colbert’ten Turgot’ya birçok seçkin devlet adamı, böyle bir programın büyük bir bölümünü önermişti; ancak yerleşik çıkarlardan gelecek güçlü bir direnmeyle karşılaşılacağı apaçıktı.

feodal kalıntı ve ayrıcalıkların süpürülerek herkesin katılıma dâhil edilerek bir halk yönetiminin kurulduğunu ve modern vatandaşlık profilinin tartışmasız bir biçiminin belirdiğini söylemek yanlış olacaktır.

Her şeyden önce *Tiers État*'ın, bir anayasa ile monarşilerin yetkilerinin sınırlanması ve siyasal ve yasal mekanizmada servet ile edinilen soyluluk unvanı ile değil doğrudan doğruya yer alınması yönündeki istekleri temelde burjuvazinin talepleri idi. Köylülerin istekleri ise içinde bulundukları sefaletten ve bunun baş nedeni olarak gördükleri feodal ilişkiler ağından kurtulma noktasında iktisadi yapıda düğümleniyordu. Bunun doğal sonucu olarak *Ancien Régime* (Eski Rejim) hem burjuvazi için hem de köylü kitleleri için hayatta kalabilmenin koşulu olarak yıkılması gereken bir düzen olmakla birlikte devrim ayaklanmasına yol açan hâkim istekler, bir başka ifadeyle, ihtiyaçlar Üçüncü Kesim'in bu iki sınıfı için farklı anlamlar taşıyordu. Kriz içindeki bu rejim Tocqueville'nin (1995:59) ifade ettiği gibi daha önce veya daha sonra fark etmeksizin çöküp dağılmaktan geri durmayacaktı; ancak Fransız Devrimi'ndeki gibi birdenbire ve şiddetli yıkılmak yerine parça parça dökülmeye devam edecekti.⁶⁵ Fransız Devrimi'nin gücü de bundan kaynaklanıyordu: Üçüncü Kesim'in bu istekler çerçevesinde Eski Rejimi ortadan kaldırması değil; bunu bir devrimle yapması.

Zenginleştikçe servetlerini katlayan, bunu aristokrasiye geçmek için kullanan ve nihayetinde aristokrasiyle sınırları iyice bulanıklaşan burjuvazi, devrimini yaparken, “özgürlük, eşitlik ve kardeşlik” çatısı altında ittifak kurduğu ve önderlik ettiği köylü kitleleriyle olan farklılıklarının kuşkusuz bilincindeydi. Bu durum devrim kuramcılarının ve uygulayıcılarının modern vatandaşlık profilini şekillendiren düşüncelerini de derinden etkileyecekti.

⁶⁵ Fransız Devrimi'nin birdenbire ve şiddetli gelişmesi Tocqueville tarafından mevcut düzenin ortadan kalkması için bir gereklilik olarak kabul edilse de bu durum Anglo-Amerikan muhafazakar geleneğin kurucusu olan Edmund Burke (1729-1797) tarafından yoğun olarak eleştirilmiştir. Burke'un (2017:30–31) eleştirisi, Eski Rejim'in değişmesi değil, bu değişimin tüm eski kurumları ortadan kaldırılarak doğal olmayan bir yolla ve şiddet kullanılarak yapılmasıdır. Nitekim Burke'a göre bir devlette değişim yoksa o devlet yenilmeye mahkûmdur. Ancak bu değişim bir devrim ile yapıldığından, “yasalar altüst edilmiş, mahkemeler dağılmış, sanayi gücünü kaybetmiş, ticaret son nefesini vermiş, gelirler ödenmemiş ve halk daha da fakirleşmiş, Kilise yağmalanmış ve devlet kurtarılamamış, sivil ve askeri anarşi krallığın anayasası olmuş, insani ve ilahi her şey genel itibara kurban edilmiş ve sonuç olarak, ulusal iflas meydana gelmiştir.”

Fransa'yı devrime götüren bu siyasal, iktisadi ve sosyal yapı ya da kendi adıyla *Ancien Régime*'in 1789 yılıyla başlayan Fransız Devrimi ile ortadan kalkması - bileşenlerinin izi her ne kadar antik Yunan'a kadar götürülse de- modern bir kavram olarak vatandaşlığın ve ayrıca “ulus” düşüncesinin de doğması anlamına geliyordu. Modern vatandaşlık kavramının bir parçası olarak “ulus” fikri Schnapper'ın (1995:101) özetlediği gibi “modern yurttaşlar cemaatinin meşru kıldığı siyasal birimin soyut alanını” oluşturunuyordu ve bu toplum vatandaş bireyin şahsi kökenlerinden kısmen koparılıp ulusun diğer mensuplarıyla iletişime geçebileceği fikrine dayanıyordu.

Bu vatandaşlık anlayışı, antik Yunan'ın, vatandaşlığı görevler ekseninde polis içinde eriten ya da geniş bir imparatorluk dâhilinde köken veya Roma'nın dil gibi soyut alanlara dokunmayarak vatandaş salt yasal sınırlar içinde somutlaştıran uygulamalarından tamamen farklıydı. Bu anlayışta herkes için ortak olan yasalar, ulustaki eşitlik ve adaletin kaynağı olduğu kadar vatandaşlar arasındaki birleştirici bağ olmuştur ve böylece hukuk, yeni rejimin kendini tanımlamasında en önemli unsur haline gelmiştir (Fitzsimmons 2002:69–70). Burjuvazi tarafından şekillendirilen bu anlayışın ise üç ayağı bulunmaktaydı.

Bunlardan ilki olan “özgürlük,” burjuvazinin monarşinin anayasal olarak sınırlandırılması ve yönetimde söz sahibi olunması noktasında siyasal ve -Fizyokratlar ile Adam Smith'in düşünceleri paralelinde ise- iktisadi alandaki liberalleşmeyi kastediyordu. Bunun yanında “eşitlik” feodal sistemin aristokrat unvanlara dayalı dikey ilişkiler ağının yerini yatay ilişkilere bırakması anlamına gelirken “kardeşlik” ise tüm Fransızların ulus çatışı altında birliğini, aidiyetini ve bütünlüğünü temsil ediyordu. Ancak Liberalizm'in ve Aydınlanma'nın temel değerlerini yansıtan bu sloganlar köylü kitleleri tarafından da seslendirilse de gerçekte burjuvaziye ve yükselmekte olan kapitalist ilişkilere dönük ihtiyaçları temsil ediyordu. Böyle olunca da devriminin gerçek kazananı emek (köylülük) değil, mülkiyeti (burjuvazi). Nitekim Huberman'dan (2013:172) öğrendiğimize göre 1804 yılında yürürlüğe giren iki bin maddelik Napoleon Yasası'nın sekiz yüze yakını mülkiyeti ele alırken yalnızca yedisi emeği ele alıyordu.

Devrimin en önemli siyasi kuramcı ve uygulayıcılarından olan Emmanuel-Joseph Sieyès'in (1748-1836) 1789 yılında yayınladığı *Üçüncü Kesim Nedir?* (2003:94) adlı ünlü broşüründe yer alan, "1. Üçüncü Kesim Nedir? □ Her şey; 2. Şimdiye kadar mevcut siyasi düzende ne olmuştur? □ Hiçbir şey; 3. Ne olmak istiyor? □ Bir şey olmak" soruları -aynı broşürde "Üçüncü Sınıf tüm ulustur" dense de- pratikte burjuvazinin siyasi önderliğini işaret ediyordu. Bu durum en net biçimde Sieyès'in "milli egemenlik" ve "aktif-pasif vatandaş" kavramlaştırmalarında görülmektedir.

Sieyès'e (2003:97–98) göre ulus, ortak bir yasa altında yaşayan ve aynı yasama kuruluyla temsil edilen bir topluluktur. Sahip oldukları ayrıcalıklar nedeniyle aristokratlar, ulusun dışında olmakla birlikte Üçüncü Kesim ulusa ait her şeyi kapsar. Bundan dolayı Sieyès'in deyimiyile "Üçüncü Sınıf herkeştir." Önemli Fransız tarihçilerinden Michelet'in (1950:89) ulusun gerçek doğum tarihinin, -siyasal haklarını kullanmaya başlaması dolayısıyla- 1789 yılı olduğunu söylemesinin altında yatan neden de budur. Nitekim 1791 Anayasası ile tek tip bir ulus kodu oluşturulmuş, Katolik olmayanların ve özellikle Yahudilerin Fransız vatandaşlığına erişmesine izin verilmiş ve son olarak "Fransız" tanımının yapısını altüst edecek biçimde modern vatandaşlık kavramı yani ulusal egemenliğe bireysel katılım ortaya çıkmıştır (Weil 1996:76). 1789'un vatandaşlığının antik dönem ve Orta Çağ uygulamalarından ayrılarak modern bir çehreye kavuşması bu biçimde olmuştur: Vatandaşlığın belirli bir ve dar bir zümreye değil; içinde bulundurduğu çeşitli eşitsizliklere karşın çok daha geniş tabana demokrasi ilkesiyle yayılması.⁶⁶ Ancak vatandaşlığın modern çehresini, siyasal haklarını kullanan vatandaşların ülkenin sınırları içinde barınan tüm insanlara olan oranının artışıyla

⁶⁶ Merkezi yönetimin demokrasi ile geniş kitlelere dayanmasından hareketle özellikle gelenekselciler ve aristokratik tabakalaşmanın hakkaniyetine inanan gruplar tarafından demokrasi ve eşitlik tıpkı Platon'da olduğu gibi pejoratif bir anlam yüklü olmuştur. Örneğin, Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi* (1997) adlı kitabında kitleleri hemen hemen tamamen bilinçaltı tarafından yönetilen, eylemlerinde akıllarının kullanamayan, tepkilerine hâkim olmak yeteneğine sahip olmayan ve çabucak kışkırtılan yığınlar olarak tahlil eder. José Ortega y Gasset ise *Kitlelerin Ayaklanması* (2010) adlı eserinde *Kitleler Neden Her İşe Karışıyorlar ve Neden Ancak Şiddet Yoluyla Karışıyorlar?* sorusunu sorar. XX. yüzyılın en çok atfı yapılan düşünürü olan Friedrich Nietzsche'nin de bu konuda benzer görüşleri vardır. O, ahlaki yadsıdığını belirttiği görüşlerinde iki tip insan olduğunu belirtir. Bunlardan ilki efendi-soylu insan, diğeri ise köle-sürü insanıdır. "Köle ahlakı"nın, köleleştirilen Yahudilerden doğduğunu savunan Nietzsche'ye göre bu insan tipi "Dinmek bilmez bir nefretle" soylu ahlakın "iyi=soylu=güçlü=güzel=mutlu=Tanrı'nın sevgilisi" eşitliğinin yerine köle ahlakının "iyi=acı çeken=yoksul=güçsüz=alçak" eşitliğini getirerek ilk önce soyluları yenmişlerdir (Young 2015:693). Nietzsche'nin kitle kategorisi bu köleler ve sürülerdir. Onun (Nietzsche 2010:162) ifadesiyle güç ise "Sürü hayvanı ahlaklılığının doğallıktan uzaklaştırılması olarak Hristiyanlık, mutlak yanlış anlama ve kendi kendini aldatmayı beraberinde getirir. Demokratikleşme bunun daha doğal bir biçimi olup, en az onun kadar yalancıdır."

açıklamak hatalı olacaktır. Modern vatandaşlığın nirengi noktası vatandaşlık haklarını geniş bir tabana yayarken bunun gerekçesi olarak ileri sürdüğü çok daha yeni bir kavramdı; bu “ulus” düşüncesi idi.

Doğal olarak, vatandaşlık kurumunun modern hali, aynı zamanda ulusçuluğa destek olma niteliğinde bireylerin “benzerlik” temelinde aynı ulusal kültüre aidiyetlerin (*inclusion*) ve/veya farklılıklar temelinde “yabancıların” ulusal kültürden dışlanmalarını (*exclusion*) belirleyen bir kurum olarak belirliyordu (Kaya 2000:137). Ancak konu siyasal temsile geldiğinde Sieyès’in ortaya koyduğu “ulusal vatandaşlık” düşüncesi her ulusal vatandaşın siyasal hakka sahip olduğu anlamına gelmiyordu. Bunun yanında, Sarıca’nın (1977:133) vurguladığı gibi kendisinin dışındaki sınıflar daha olgunlaşmadıkları, sınıf bilincine varamadıkları için burjuvazinin dünya görüşü ve çıkarları halkın bütününe mal ediliyordu. Yönetim görevini üstlenen burjuvazinin sahip olduğu temsil erkini “Milli Egemenlik Kuramı” çerçevesinde ulustan bağımsız, onun adına hareket eden tüzel bir kişilik olarak kavramlaştırmasının altında yatan neden buydu.⁶⁷

Bu yaklaşım 1791 Anayasası’nda ve onun başlangıcına eklenen 1789 tarihli *İnsan ve Yurttaşın Hakları Bildirisi*’nde yansımaları bulmuştur. Buna (Anderson 1904:58–66) göre “Her türlü egemenliğin kaynağı, her şeyden önce ulustadır; hiçbir kuruluş, hiçbir birey açıkça ulustan gelmeyen bir yetkiyi kullanamaz.” 1791 Anayasası’nda ise ulustan kaynaklanan bu “egemenliğin, bir, bölünmez, devredilemez olarak ulusa ait olduğu; halkın hiçbir kesimi veya herhangi bir birey, bunun kullanımını kendisine atfedemeyeceği,” kullanımının ise “ancak delegasyon yoluyla” olacağı belirtilir. Dolayısıyla egemenlik ulustan kaynaklansa da ulusun bütününden ve bireylerin toplamından farklı bir varlığa sahiptir. Dahası ulus, belirli bir yerde yaşamını sürdüren insan topluluğunu ifade eden halkı değil, geçmiş ve gelecek nesilleri de içine alan soyut bir varlığı işaret eder. Böylelikle burjuvazi kendi amaçlarına uygun düşen

⁶⁷ Ancak belirtmek gerekir ki, halk kitlelerini meydana getiren vatandaşların siyasal katılıma yönelik istekleri oldukça düşüktü. Gaxotte’tan (1969:148–49) öğrendiğimiz kadarıyla komünlerin yarısında memurlar güçlükle okuyabiliyorlardı. Siyasal hakka sahip vatandaşların bile siyasal yaşama katılımı sınırlıydı. Örneğin, Paris’te, 1791 Kasımı’nda yapılan belediye seçimlerinde 80 bin kayıtlı seçmen üzerinden 10 bini oy kullanmış, belediye başkanı yaklaşık 6 bin oyla seçilmişti. Dahası meclis aktif vatandaşların okuryazar olmalarını da şart koşmamıştı; zira -örneğin, Die kasabasındaki aktif vatandaşların yaklaşık üçte birinin okuma yazma bilmediği göz önüne alındığında- bu, aktif vatandaşların sayısını önemli ölçüde azaltabilirdi (Fitzsimmons 2002:189). Böyle olunca da aktif vatandaşlığın sınıf bilincinden daha çok servete dayalı bir konum olduğu açığa çıkmaktadır.

halk anlayışını için, sosyolojik ve tarihi bir gerçeği de kapsayan ulus kavramına hukuki bir anlam vererek daha da onu soyutlaştırmış oluyordu (Sarica 1977:133). Ancak buna rağmen egemenliğin, Orta Çağ'da olduğu gibi tanrısal bir kaynağa, feodal yapıda olduğu gibi bir lorda ya da monarşide olduğu gibi bir monarka dayandırılmaması ve kaynağının doğrudan ulus olarak saptanması modern devletin ve vatandaşlığın gelişim yolundaki en önemli kavşaklardandı.

Tamamı vatandaş sayılan ve ulus düşüncesiyle birleştirilen halk kitlerinin çıkarları “Milli Egemenlik Kuramı” çerçevesinde, temsilci olarak seçilen, sınıf bilincine sahip burjuvazinin tasarrufundaki “egemenliğe” devredilirken çözülmesi gereken bir başka sorun bu temsilcileri kimin seçeceğiydi. Nitekim temsilcilerin kimler olacağı ve nasıl, neyi temsil edecekleri kadar bu temsilcileri seçecek olan vatandaşların da istenen bir düzeye sahip olması bu yapının ayakta kalması için önemliydi.

Bu yolda Sieyès'ten devrim anayasasına aktarılan çözüm vatandaşın “aktif” ve “pasif” olarak ikiye ayrılması ve oy verme ile temsilci olarak seçilme hakkının sadece “aktif vatandaş”a verilmesiydi.

1791 Anayasası'nda “aktif vatandaş” olmanın gerekleri şöyle sıralanıyordu:

- Fransız doğmak veya sonradan Fransız olmak,⁶⁸
- Yirmi beş yaşında olmak;
- Yasada belirlenen süre boyunca şehirde veya kantonda ikamet etmek;
- Krallık içinde bir yerde, en azından üç günlük emeğin değerine eşit doğrudan bir vergi ödemek ve bunun için makbuzu ibraz etmek;
- Ev hizmetinde çalışan bir hizmetçi olmamak;
- İkamet ettiği belediyede ulusal muhafızlar listesine kayıtlı olmak;
- Vatandaşlık yemini etmiş olmak.⁶⁹

⁶⁸ 1791 Anayasası'na göre Fransız bir ana ya da babadan olmayanlar da Fransa'da ikamet edip emlak satın almak, bir Fransız kadınla evlenmek veya ticari, tarımsal bir faaliyette bulunmak koşullarından birini sağlıyorsa, krallıkta beş yıl devam ettikten sonra vatandaşlık yemini ederek Fransız vatandaşı olabiliyordu.

⁶⁹ 1791 Anayasası'na (II. Bölüm, Madde 5) göre bu yemin şöyledir: “*Ulus, hukuka ve krala sadık kalacağıma ve 1789, 1790 ve 1791 yıllarında Ulusal Kurucu Meclis tarafından kararlaştırılan krallık anayasasını tüm gücümle sürdürmeye yemin ederim.*”

Aktif vatandaş olmak için gerekli olan bu koşullardan dördüncüsü ve beşincisi kuşkusuz belirli bir servete sahip olmayı gerektiriyordu. Dahası iflas veya ödeme aczine düştüğü ispat edilenler aktif vatandaşlık haklarını kaybedeceklerdi. Bu noktada Hobsbawm'ın (1996:59) belirttiği gibi insanlar yasa önünde eşit ve meslekler de yetenekli olan herkese eşit ölçüde açık olsa da, yarışın başındaki bu eşitlik gibi yarışmacıların yarışı birlikte bitiremeyebilecekleri de aynı biçimde önceden kabul edilmişti.

Böylece Sieyès'in temsilde "Milli Egemenlik Kuramı," devrimi derinden etkileyen düşünürlerden Rousseau'nun "Halk Egemenliği Kuramı"ndan ayrışyordu. Zira, hatırlanacağı üzere, Rousseau'nun "Halk Egemenliği Kuramı"nda vatandaşların kolektifliği bir halkı ve toplumsal bir sözleşme aracılığıyla bir siyaset organı oluşturmakta ve temelde egemenlik halka ait olmaktaydı. Bunun açıklaması yasama faaliyetinde bulunanların, halkın vekilleri değil; sadece memurları olduğuydu. Bu memurların ortaya çıkışının nedeni ise geniş bir nüfusa sahip halkın tamamının bir araya gelip yasama faaliyetinde bulunmasının pratik sonuçlar vermeyeceğiydi. Böyle olunca da bu memurların hukukla sınırlı dahi olsa yasama faaliyetlerinde serbestliği değil aksine halk tarafından onaylanması gerekmektedir; son karar merci egemenliğin sahibi olan yine halktı. Doğal olarak Sieyès'in "milli (ulus) egemenliği" ve "temsilci" kavramları karşısında Rousseau'nun "halk egemenliği" ve "memur" kavramları önemli ölçüde farklılık göstermekteydi.

Rousseau'nun bu görüşleri Fransız Devrimi'nin liderlerinden Maximilien Robespierre'de (1758-1794) karşılığını bulacaktı. Öyle ki Robespierre (1975:44) 1793 yılında Millet Meclisi'ndeki söylevine şu sözlerle başlamıştır:

"İnsan mutluluk ve özgürlük için yaratılmıştır. Ne var ki, her yerde köle durumunda ve mutsuzdur. Toplumun görevi, onun haklarını korumak ve benliğini geliştirmektir. Ama toplum, her yerde, onu alçaltmakta ve baskılar altına sokmaktadır. Ona niçin yaratıldığını hatırlatmanın zamanı gelmiştir."

Bu sözleriyle Rousseau'nun "İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur" sözünden esinlendiği açık olmakla birlikte Robespierre, Rousseau'nun halkçı görüşlerinin de savunuculuğunu yapıyordu. Nitekim ona (Robespierre 1975:45–49) göre halkın yararı, kamunun yararı olduğundan toplumdaki kötülükler halktan değil

hükümetten gelirdi. Ayrıca halkın iyi olmasına karşın vekiller bozulabilirdi. Onun düşüncesinde “yasa koyanlar halkın egemenliğini tumturaklı sözlerle ilan etmişler ve halkı zincire vurmuşlardır; bir yandan, devlet memurları onların vekilleridir derken, öte yandan, memurlara halkın efendisi, taptıkları kimseler gibi davranmışlardır.”

Rousseau’nun temsili hükümete yönelik çekincelerini ve eleştirilerini büyük oranda benimseyen Robespierre, Sieyès’in “milli (ulus) egemenliği”ne bu sözlerle itiraz ederken aynı biçimde aktif-pasif vatandaş ayırımına ve mülk sahipleri sınırlandırılmış siyasal haklara ve eşitsizliğe de karşı çıkıyordu. Ona göre insanları servetine ve statülerine göre değil, karakterine (yoksullardan, özgürlükten yana olanlar ile günahlardan, zenginlerden yana olanlar) göre ayırtmak etmek gerekiyordu (McPhee 2015:164).

Yine Robespierre’e göre anayasanın egemenliğin halka, tek tek her kişiye verilmiş bir hak olduğunu söylemesi dolayısıyla her bireyin, kendisine hükmeden yasalara ve kendisine hükmeden kamu yönetimine katılma hakkı vardı (McPhee 2015:83). Aksi takdirde, herkesin eşit haklara sahip olduğu, herkesin birer vatandaş olduğu doğru değildi.

Robespierre’in (1975:28) vatandaşlığın ve siyasal gücün belli bir zümrenin etki alanının içinde bırakan görüşlere saldırmasının en önemli nedeni ülkenin büyük bir tehlike içinde olduğu zamanda bütün vatandaşların onu savunmaya çağırılması gerektiğini düşünmesiydi. Bu nedenle ona göre her vatandaş yurdun korunması ve şan şerefe ulaşması konusuyla ilgilenmeydi ve ancak o zaman halkın vatanseverliği ve enerjisi yeniden canlandırılabilirdi. Nitekim Schnapper’ın da (1995:118) belirttiği gibi vatandaşların bir savaşa girmeleri için gerçek bir ulusal topluluğa ait olduklarına inanmaları ve kendilerini, yöneticileriyle özdeşleştirmeleri gerekiyordu.

Tüm bunlarla ilişkili olarak, eğitimsiz ve yoksul köylü kitlerini kapsayan vatandaşların siyasi yaşamdan izole edilmesi çabasına karşılık bütün vatandaşlara ulusal bir aidiyet aşılması düşüncesi de Fransız Devrimi ile gerçekleşmiş oluyordu. Nitekim Brubaker’ın (1994:35) özetlediği gibi, modern ulusal vatandaşlık; vatandaşların resmi olarak sınırlandırılması; ortak haklar ve paylaşılan yükümlülükler içeren sivil eşitliğin kurulması; siyasi hakların kurumsallaşması; vatandaşlar ve yabancılar arasındaki ayırımın yasal rasyonalizasyonu ve ideolojik vurgulanması; ulusal egemenlik doktrininin

ve vatandaşlık ile ulus arasındaki bağın eklemelenmesi; vatandaş ve devlet arasındaki dolaysız ilişkilerin, Eski Rejim'in özelliği olan dolaylı ilişkilerin yerine geçmesi ve ilk kez bu devrim ile bunları ulusal düzeyde bir araya getirmesi Fransız Devrimi'nin bir icadıydı.

Fransız Devrimi ile siyasi örgütlenmenin temelini oluşturan ulus düşüncesinin bir başka sonucu Machiavelli gibi kuramcıların yararları üzerinde durduğu ulusal ordu düşüncesinin benimsenmesiydi. Böylece XVIII. yüzyıl ve öncesindeki, subayların soylu, erlerinin de çapulcu olduğu ordular yerine, subayları yetişmiş profesyonel asker, erleri de Liberalizm'in, yani yönetilenin hükümetine sahip çıkmasının ve böylece doğan ulus bilincinin ürünü olan "vatandaşlar"dan oluşan ordular Avrupa sahnesine çıkmıştır (Sander 2009:168–69).

Askerlik ve savaşmak artık, antik Yunan ve Roma'da görüldüğü üzere üst sınıfların sahip olduğu bir ayrıcalık değil; aksine egemen sınıfların elini çektiği ve oluşan boşluğu kitle olarak ulusal vatandaşların doldurduğu ulusal bir görev olmuştur. Ancak soyut bir alanı ifade eden ulusun, modern vatandaşlık ile olan ilişkisi, bireye ulusal bir aidiyet aşılması yanında kapitalizmin gelişimi için de önemli sonuçlar anlamına gelmekteydi. Daha önce değinildiği gibi Anderson (2006:37–46) kapitalist yayıncılığın ve halk dillerinin yükselmesini ve bazı monarkların halk dillerinden, idari merkezleşmenin bir aracı olarak yararlanmalarını ulusal bilincin gelişmesine katkıda bulunan etkenler olarak sıralamıştı. Bu anlamda, kapitalizm hem ulusal dillerin Latince karşısında zafer kazanmasına hem de merkezi devletlerin hanedanlıklar yerine ulusal dilleriyle ayrılan halk adlarıyla tanımlanmasına imkân sağlamıştı.⁷⁰

⁷⁰ Ulus-devletler ve liderlerinin bireysel karar alma süreçlerinde önlerine çıkan coğrafi parametrelerin avantaj ve dezavantaj olarak ne derecede belirleyici ve güçlü olduğunu irdelediği eserinde Marshall (2018) Batı Avrupa kıtasındaki tarımsal üretim fırsatının, ticaret merkezlerinin -daha sonraki adlarıyla kentlerin- türemesine yol açtığını, bunun da aynı zamanda fikirleri ve teknolojileri de dikkatlerinin odağına yerleştirmeye olanak sağladığını savunur. Buna ek olarak Marshall'a göre Avrupa bütün olarak ele alındığında bu kadar çok ulus-devletin ortaya çıkmasının nedeni kıtada bulunan çok sayıdaki dağ, nehir ve vadi ile doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla bir tek baskın dil ve kültürün hızla ve şiddetle batıya akın ettiği ve dev bir ülke yarattığı ABD'nin aksine Avrupa bin yıl içinde coğrafi bölgeleri ile dilsel bölümleri arasında bölünmüş halde organik şekilde büyümüştür. Örneğin, Fransa'ya yayılmaları Pirene Dağları tarafından engellenen İber Yarımadası'nın çeşitli kabileleri binlerce yıl içinde aşamalı olarak ilerleyip İspanya ve Portekiz ülkelerini ortaya çıkarmıştır. Bunun yanında, kıtada birbirleriyle kesişmeyen büyük nehirler bir noktada sınır işlevi görerek ve kendi çapında bir iktisadi etki yaratmış ve göreceli olarak küçük bir alanda pek çok devletin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

XIX. yüzyıla gelindiğinde ise Turner’a (2002:262–63) göre bu vatandaşlık anlayışı, sosyal sınıf ayrımlarının siyaset ve siyasi kimlik için giderek daha önemli hale geldiği endüstriyel kapitalizmin toplumsal tutkalını sağlayan bir “sivil din” olarak işlev görmüştür.

Modern vatandaşlık anlayışı çok daha yeni bir düşünce olan ulus ile birlikte siyasal örgütlenmenin, ulus-devletin temelini oluştururken üzerinde durulması gereken bir başka konu bu ulusal vatandaşlık anlayışındaki kadının konumudur. Antik dönemden modern dönemi uzanan paradigma değişimi nihayet 1789 tarihli *İnsan ve Yurttaşın Hakları Bildirisi*’ne uzandığında devamlılığı sağlanan en eski uygulamalardan birinin siyasal katılımının (aktif vatandaşlığın) erkeklerle sınırlı tutulması olduğu görülmektedir. Zira Fransız meclis üyeleri, siyasi hakların kadınlara genişletilmesinin genel olarak toplumun temeli olarak kabul edilen aileyi parçalama potansiyeline sahip olduğuna ve aynı zamanda siyaseti yeniden inşa ederek toplumu atomize ettiğine inanmışlardır (Fitzsimmons 2002:249). Bunun sonucu siyasal temsilin -aktif-pasif ayrımında olduğu gibi- “insanların, haklar bakımından özgür ve eşit doğdukları ve yaşadıkları” düşüncesine çelişerek erkeklerle sınırlı tutulmasıydı. Ancak kadınlar, 14 Temmuz 1789 tarihinde Bastille Sarayı’nın işgalinden Mayıs-Haziran 1793’ta Jakoben-Jironden çatışması ve Mayıs 1795 ayaklanmalarına kadar tüm direniş ve ayaklanmalarda hep bulunmuşlardı (Çakmak 2007:729).

Bu eşitsizliğe sesini yükselten en önemli isimlerden biri Fransız Aydınlanma düşünürlerinden Marquis de Condorcet’ti (1743-1794). 1790 yılında yayımladığı “Kadınlara Yurttaşlık Hakları Verme Üzerine” başlıklı makalesinde Condorcet (2012:156–57) insan ırkının tüm üyeleri için ortak hakları hevesle tesis eden düşünürlerin ve yasa koyucuların, kadınları vatandaşlık haklarından mahrum bırakarak eşit haklar ilkesini ihlal ettiklerini ve böylece insan ırkının yarısını yasaların oluşumuna katılma hakkından mahrum bıraktıklarını belirtmiştir. Zira ona göre insanların hakların kaynağı onların, birer duygusal varlıklar olmaları, ahlaki fikirlere sahip olabilmeleri ve bunlar üzerinde akıl yürütebilmelerinden kaynaklanmakta olduğundan ve kadınlar da bu niteliklere sahip olduklarından, zorunlu olarak kadınlar da aynı haklara sahip olmalıydılar.

Condorcet'in itiraz ettiği, doğal nedenlere başvurularak kadınlara siyasal hakların verilmemesi durumu önemli bir güç oluşturan kadınların siyasetten ve kamusal alandan tam olarak izole edildiği anlamına da gelmemektedir. Nitekim bu dönemde "Cumhuriyetçi anne" olarak idealleştirilen Fransız kadınının rolü çocuklarına özgürlük ve eşitlik aşkını aşılayarak onları iyi birer cumhuriyetçi olarak yetiştirmektir (Godineau 2005:36). Kadına yönelik bu kavrayış, kadınların gelecekteki hoplitleri veya hoplitlerin gelecekteki annelerini yetiştirmekle görevlendirildiği Sparta şehir-devletini anımsatmaktaydı. Verilen bu siyasal göreve rağmen değişmeyen gerçek, kadının kamusal alanın dışına itilerek aileyle sınırlı özel alana hapsedilmesiydi.

Kadının bu durumuna bir başka güçlü itiraz dönemin Fransız kadın düşünürlerinden Olympe de Gouges'dan (1748-1793) gelmiştir. Kadın ve erkeğin birlikte yıktığı Eski Rejim'in burjuvazi tarafından varlıklı erkekler üzerinden inşasına de Gouges, 7 Eylül 1791 tarihinde "Kadının ve Kadın Yurttaşın Haklar Bildirgesi" ile yanıt vermiştir.

Bu bildirge devrimin manifestosu olan İnsan ve Yurttaşın Hakları Bildirisi'nin kadın-erkek eşitliği temelinde yeniden yazılışydı ve "Kadın özgür doğar ve erkeklerle eşit haklara sahip olarak yaşar" maddesiyle başlıyordu (De Gouges 1996:186-87).⁷¹

Bildirgenin en dikkat çeken maddelerinden (Madde 10) biri ise kadının idam sehпасına çıkma hakkına sahip olduğu gibi konuşma kürsüsüne çıkma hakkına da sahip olması gerektiğiydi.

Sonunda kendisini giyotine götürecek düşünceleri kadınlarla sınırlı olmayan de Gouges, devrimin kadın portrelerinden sadece biriydi. Ve kadının devrim mücadelesindeki güçlü etkinliğine rağmen varlıklı erkeğin siyasi vesayeti altına sokulmasına yaptığı güçlü itiraz kadın hakları konusunda atılan en önemli adımlardan biri olmuştur. Nitekim David Hume'dan (1711-1776) beri, özgür insanlar ve köleler arasındaki ayrıma dayanan ve topluluğun büyük bir çoğunluğunu demokratik uygulamanın dışında tutan Antik Site eleştirilse de vatandaşlığın sosyal sınıfları, bölgesel ya da ulusal kökenleri ya da cinsiyetleri ne olursa olsun tüm bireylere uzanan

⁷¹ İnsan ve Yurttaşın Hakları Bildirisi'ndeki "insanlar" (Fransızca "Les hommes") ifadesi aynı zamanda "erkekler" anlamına da gelmekteydi. Devrimin idealleri tüm Fransızları ortak değerler altında toplamaya çağırırken, kazanımdan sonra çok geçmeden bunların sadece belli erkekler için geçerli olduğundan hareketle de Gouges, *Les hommes*'in erkekleri kastettiğine vurgu yaparak hazırladığı bildirgesinde "kadın" ifadesini kullanmıştır.

potansiyeli kademe kademe tasarlanmıştır (Schnapper 1995:102). Siyasal katılımı içeren vatandaşlığın kadınlara da içine alacak tasarımı ise XXI. yüzyıla kadar uzanacaktır.⁷²

Devrim sonrası kurulan siyasal düzendeki bu dışlanmışlığına karşın kadın, ulus ile erkek vatandaş arasındaki duygusal ilişkinin inşasında önemli parça haline gelmiştir. Bu bağlamda Landes (2001:136–72) erkek ve dişi vatandaşların rolleri de dâhil olmak üzere, kadın bedeninin temsillerinin ulusun fikirlerini şekillendirmede güçlü bir motif olduğunu öne sürmektedir. Ona göre erkeğin ulusla ve hemcinsleriyle ilişkisi, bu kadın motifi tarafından belirlenmektedir. Bu bakımdan kadının “ötekiliği” erkeğin kimliğini ulusal özne olarak pekiştirmeye yardımcı olur ve her erkek için ulus olmanın ayrıcalıklarından biri de koruyacağı ve onurlandıracağı bir kadına ulusun himayesinde sahip olma vaadidir. Zira vatansever sadece bir metin okuyucusu ya da yazarı değil, bir aşıktır. Bu cumhuriyetçi vatandaşlık, insanlara ulusun alegorik (kadın) bedeninin koruyucuları olma, soyut bir ideal için hayatlarını riske atma fırsatı sunar. Özetle, Landes’a göre modern ulusçuluğun oluşturulmasında erkekleri bir araya getiren homoerotik⁷³ bağlar bulunmakla birlikte, heteroseksüel arzu da önemli bir güçtür. Bu güç erkeklerin arzusunu, bir kadın olarak şekillenen ulusta, kadın savunmasızlığı, güzelliği ve annelik imgeleri tarafından uyandırılabilir.

Sonuç olarak, tüm bu özellikleriyle Fransız Devrimi Hobsbawm’a (1996:53) göre ekonomisi İngiliz Sanayi Devrimi ile şekillenen XIX. yüzyılın siyaset ve ideolojisini şekillendirmiştir. Üç renkli bayraklar, yeni doğmuş her ulusun amblemi haline gelmiş; 1917 yılına kadar siyasi mücadele ağırlıkla 1789’un ilkeleri uğruna ya da onlara karşı olarak yapılmış; liberal ve radikal demokrat siyasetin tartışma konularını ve sözcük dağarcığını belirlemiş; pek çok ülkeye hukuki, bilimsel ve teknik örgütlenme modelini ve metrik ölçüm sistemini getirmiş; modern dünyanın ideolojisi olarak ilk kez

⁷² Fransa’da kadın vatandaşlar seçme ve seçilme hakkına 1945 yılında sahip olurken dünyada bunun geniş bir zaman dilimine yayıldığı görülmektedir. Örneğin, Letonya 1905 yılında, Norveç 1913 yılında, Danimarka 1915 yılında, Kanada ve Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti 1917 yılında, Belçika, İsveç, Hollanda ve Yeni Zelanda 1919 yılında, ABD 1920 yılında (tüm eyaletlerde), İtalya 1925 yılında, İngiltere 1928 yılında (eşit oy hakkı ile), Türkiye 1930 yılında (yerel seçimde), Portekiz ve İspanya 1931 yılında, Japonya 1945 yılında, Yunanistan 1952 yılında, Mısır 1956 yılında, Irak 1980 yılında, Suudi Arabistan 2015 yılında (yerel seçimlerde) kadın vatandaşlarına çeşitli sınırlılıklarla da olsa seçme ve seçilme hakkı tanımıştır.

⁷³ Buradaki *homoerotizm*, homoseksüellik gibi kalıcı bir cinsel yönelim değil, erkeklerin siyaset ve askerlik gibi dışilere kapalı alanlardaki birlikteliğini ifade etmektedir.

eski uygarlıklara taşınmıştır. Tüm bunlardan da öte Fransız Devrimi ulusal bir devrim olarak, vatandaş, ulus ve devlet arasındaki bağı -etkisi günümüze kadar devam edecek biçimde- ideolojik bir zemine oturtmuştur. Dolayısıyla Fransız Eski Rejimi’ni yıkmakla birlikte bu devrim, ilkeleri ve siyasal örgütlenme modeliyle tüm diğer Eski Rejimlerin yıkımında ve yeni ulus-devletlerin inşasında belirleyiciliğini korumayı başarmıştır.

Antik dönemden Fransız Devrimi’ne vatandaşlığın tanımı ve ne zaman ortaya çıktığı konusunda bir görüş birliği bulunmasına karşın, ulusun ve ulusçuluğun tanımı ve doğum tarihi üzerine özellikle 1980’lerden itibaren çeşitli görüşler ve kuramlar ortaya atılmıştır. Bu nedenle vatandaşlık kavramının buraya kadarki tarihsel gelişimi ardından modern ulusal vatandaş kavramını tam olarak anlayabilmek için, ulus ve ulusçuluğa dair kuramsal yaklaşımlar da ele alınmalıdır.

1.2. Ulusçuluğun Ortaya Çıkışına İlişkin Kuramsal Yaklaşımlar

Calhoun’un (1997:9) çalışmasının başında ifade ettiği gibi, ilk ulusçu yoktur ve daha önceden ulus hakkında hiçbir fikri olmayan ve kendi ülkeleri için herhangi bir siyasi özlem ya da ideolojik tercihi olmayan insanların aniden ulusçu kavramlarla düşünmeye başladıkları tek bir an da bulunmamaktadır. Bu ilişki nedeniyle literatürdeki tartışma da “ulusçuluğun” değil “ulusun” arkeolojisi çevresinde yoğunlaşmaktadır. Ancak “ulus” (*nation*) kavramının Orta Çağ’dan itibaren kültürel paydaşlığı kastedecek şekilde kullanımı, Fransız Devrimi ile bu kelimenin yeni bir sadakat biçimi olarak siyasal bir içeriğe kavuşması ve yayılması, ardından ulusçuluğun özellikle dünya savaşlarıyla siyasi ve düşünsel haritaları şok edici bir biçimde yeniden çizmesi göz önüne alındığında bu tartışmanın kuramsal içeriğinin geç olduğu pekâlâ söylenebilir. Nitekim ulusçuluğu dair kuramsal yaklaşımlar ağırlıkla 1980’lerden sonra önemli bir yazın oluşturmuştur.⁷⁴

⁷⁴ Özkırımlı (1999:10–11) neredeyse iki yüz yıldır toplum hayatına ve dünya siyasetine damga vurmasına rağmen ulusçuluğun “akademik” araştırma konusu olarak görülmeye başlanmasındaki gecikmenin iki nedeni olduğunu varsayar. Bunlardan ilki, uzunca bir süre ulusçuluğun araştırma konusu olmaya değer görülmemesi, öneminin göz ardı edilmesidir. Bununla bağlantılı olarak ikinci neden ise ulusçuluğun Üçüncü Dünya’da savaşlara, çatışmalara yol açan ideolojilerle ya da “yerleşik” devletlere sorun çıkaran etnik azınlık hareketleriyle özdeşleştirilmesi ve yerleşik ülkelerdeki ulusçuluk değil vatanseverlik olduğunun düşünülmesidir.

Bu dönemdeki kuramsal çalışmaların aydınlatmaya çalıştığı nokta ise ulus ve ulusçuluğun doğuşu ve gelişiminin nasıl ve nelere bağlı olarak geliştiğidir. Bu konuda çok farklı yaklaşım ve kuramlar olmakla birlikte literatürdeki temel ayrımın bir tarafta etnik unsurlara diğer tarafta ise modernleşme süreçlerine vurgu yapan yaklaşımlar olduğu görülmektedir.⁷⁵ İlk taraftakilerin ortak noktası ulus düşüncesinin kökenini çok daha eski bir kavram olan etnik kimlikle açıklamaya çalışmaları ve ulusçuluğun modern bir kavram olsa da eski etnik miraslar üzerinde yükseldiğine vurgu yapmalarıdır. İkinci taraftakilerin ortak noktası ulus düşüncesinin modernleşme süreçleriyle bağlantılı olarak çeşitli kesimlerin ihtiyaçlarına yönelik kitlelerin kontrolü amacıyla kademe kademe inşa edildiğini savunmalarıdır.

Bununla birlikte, ulusçuluğun kuramsal çerçevesini oluşturan bu taraflar dışında ulusçuluğu analitik düzlemde ele alıp çeşitlendiren yaklaşımlar ve ayrımlar mevcuttur. Ancak bunlar ulus ve ulusçuluğun tanımına yoğunlaşmıştır; bu kavramların nasıl doğduğuna değil. Buna bir örnek, Avrupa kıtasında birbiri ardına karşıt yorumların peş peşe ortaya çıktığı XIX. yüzyılda karşı karşıya gelen iki taraf, ulusu bireysel bağılıkların kabul edilmesinden hareket eden evrensel bir oluşum olarak tanımlayan Fransız yazarlar (Ernest Renan ve Denis Fustel de Coulanges) ve ulusu ortak dil hatta

⁷⁵ Anthony D. Smith ise Hobsbawm, Gellner ve Anderson gibi yazarları, ulusçuluğu modernleşme süreçleriyle açıklamaları dolayısıyla “Modernist” olarak; “modernistler”den tam tersi bir istikamette, ulusların modern bir yapı, kurgu, hayal ya da icat olmadığı aksine, doğal ya da eski çağlardan beri var olan yapılar olarak görenleri ise (Edward Shils gibi) “Primordialist” olarak niteleyip kendine de bunlardan ayrı bir kategori, ara yol (Etno-Sembolist) açmıştır. Öte yandan, ulusçuluğu gerek Primordialist, Modernist ve Etno-Sembolist biçiminde üçlü gerekse Modernist ve Primordialist/Etno-Sembolist biçiminde ikili sınıflandırma tarzı literatürün bir başka tartışma konusunu oluşturur. Örneğin, Roger (2008:3-7) bu kuramların ikili karşıtlıklar içine koyulmasını eleştirir ve katı bir ikili bölümlenmeden vazgeçilerek ve daha ziyade çapraz yerleşmiş iki eksenli bir sınıflandırma yapılmasını önerir. Buna göre ilk eksenle ulusçuluğu iktisadi ve toplumsal yapılarının karşı koyulamaz dönüşümünün (teknolojik ilerleme, toplumsal hiyerarşinin değişmesi vb.) sonucu olarak gören kuramlar (Yapısal Evrimler [-x eksen]) ile ulusçuluğu egemen aktörlerin formüle ettiği seçimlerin sonucu olarak betimleyen kuramları (Aktör Stratejileri [+x eksen]) karşı karşıya koyulur. İkinci eksenle ise ulusçuluğu bir toplumsal kıyım kazanma aracı, topluluk üyeleri arasında etkin bir dayanışma yaratmanın ya da pekiştirmenin aracı olarak algılayan kuramlar (İç-bağılılık Etmeni [-y eksen]) ile ulusçuluğu ya toplumsal ve siyasal bir tahakküm aracı olarak ya da tahakküm edilenler tarafından özgürleşme amacıyla kullanılan bir silah olarak gören kuramları (Tahakküm İlkesi [+y eksen]) karşı karşıya koyulur. Roger bununla da yetinmez, dört bölümlük bu genel düzenin içine “ulusçuluğu yekpare algılayanlar” ve “ulusçuluğu rekabet prizması içinden çözümleyen kuramlar” olarak iki çerçeve daha yerleştirir. Roger’ın ulusçuluk kuramlarını ele alan bu genel düzeni, kuramlar arasındaki ortak ve farklı yönleri kombine etmek bakımından yararlı olsa da karmaşık yapısı nedeniyle etkin bir analitik çözümleme yapılmasını güçleştirmektedir. Diğer taraftan ulusçuluk kuramlarının bazı noktalarda kesişmelerine rağmen, modernleşme süreçlerinin farklı dinamiklerini bağımsız değişken olarak ele almaları literatürde kabul edilebilir bir sınıflandırma yapmayı güçleştirmektedir. Bu çalışmada ise farklı düzey ve açılardan dahi olsa etnik bağlara yaptıkları vurgu göz önüne alınarak Primordialist kategori içinde yer alan Shils ve Geertz ile Etno-Sembolist kategori içinde yer alan Armstrong ve Smith “Etnik Unsurlara Vurgu Yapan Yaklaşımlar” başlığı altında incelenecektir.

etnik gruba doğrudan ait olmaya dayalı cemaat (*gemeinschaft*)⁷⁶ olduğunu vurgulayan Alman yazarlardı (Johann Gottfried Herder ve Johann Gottlieb Fichte) (Jaffrelot 1998:54).

Ulus ve ulusçuluk kavramları Fransız Devrimi ve Alman romantik düşüncesinin etkisi altında gelişim gösterirken yüzyılın bir başka önemli siyasal felsefesi, Marksizm ise bu kavramlara farklı bir açıdan bakmıştır. Nitekim ulus-devletlerin yaygınlaştığı buna koşut olarak siyasal aidiyetin ulus üzerinden inşa edildiği bu dönemde Karl Marks ve Friedrich Engels tarafından kaleme alınan *Komünist Manifesto*'da seslenilen sınıf “dünyanın bütün işçileri” olsa da (2014:61–111) her ulusun özerkliği ve birliği sağlanmadan ne proletaryanın uluslararası birliğini ne de bu ulusların ortak amaçlara ulaşmak üzere barışçıl, anlayışlı iş birliğini gerçekleştirmenin mümkün olacağı belirtilmiştir. Zira proletaryanın burjuvaziye karşı savaşımının, özce değilse de biçimce öncelikle ulusal olması nedeniyle tek tek ülkelerin hepsinin proletaryası önce kendi burjuvazisiyle başa çıkmak zorundaydı.

Bu açıklamaya karşın ilerleyen bölümlerde ise işçilerin vatanının olmadığı ancak proletaryanın, ilkin siyasal egemenliği ele geçirmesi, ardından ulusal sınıf durumuna gelmesi ve kendisini ulus olarak kurması gerektiği için, burjuvazi anlamında olmasa da bu bakımdan zaten ulusal olduğu söyleniyordu. Dahası Marks ve Engels'e göre proletaryanın egemenliği ele geçirmesiyle tüm ulusal ayrılıklar zaten ortadan kalkacaktı. Böylece Marksizm ulusallığı proletaryanın egemenliği ele geçirme sürecindeki geçici bir aşama olarak görüyor ve bu burjuva düşüncesinin sönmüneceğini varsayıyordu.

⁷⁶ Toplumsal birliklerin temelindeki güdülerin neler olduğunu, nasıl oluştuğunu ve nedenlerini saptamayı amaçlayan Tönnies (2000:202–16) toplumsal yapılarıdaki değişimin doğası ve kapsamını açıklayabilmek için dinamik iki kategori oluşturur: Doğal istem ve ussal istem. Ardından Tönnies, doğal istemin baskın olduğu her türlü birliği cemaat (*gemeinschaft*), ussal istem tarafından şekillendirilen ve yönlendirilenleri de cemiyet (*gesellschaft*) olarak adlandırır. Ona göre bu kavramlar, toplumlarda birlikte olmanın esas ve eğilimlerinin kalıp niteliklerini ifade etmektedirler. *Gemeinschaft* benzeri ilişkilerde dostluk tipi, kardeşçe, yoldaşça ve dostça bir arada yaşayanlar tarafından temsil edilir ve benzer karakterdekilerin aynı etkinlik içinde rol almaları, aynı niyetlere sahip olmaları veya bir fikir etrafında toplanmaları halinde oluşur. Otorite ise baba çocuk ilişkisinde olduğu gibi koruma ve yardım etme temelindedir. Uşa dayanan *gesellschaft* benzeri ilişkilerde ise -*gemeinschaft* benzeri dostluk ve otorite ilişkisi de bulunmakla birlikte- otorite belirli sözleşmeye dayanabilir. *Gesellschaft* benzeri bu otorite doruk noktasına modern devlette ulaşır. Tönnies'e göre kapitalist süreçlerle birlikte *gemeinschaft* zarar görüp yıpranır ve yeni bir fenomen, “kapitalistik toplum” baş gösterir. Bu yeni form modern toplumu temsil eden sosyolojik *gesellschaft* kavramıyla ifade edilir. Sennett'a (2013:288) göre Tönnies, *gemeinschaft* ile *gesellschaft* kavramlarını karşılaştırarak cemaatin coğrafya dışı anlamını betimlemeye çalışmış ve aynı zaman diliminde var olabilen iki farklı yaşamsal durumu betimlemeyi değil, tarihsel bir zıtlık yaratmayı hedeflemiştir.

Lenin’e gelindiğinde ise ulusçuluğun, ulusların kendi kaderini tayin kuramı bağlamında önem verilerek ele alındığı görülmektedir. Lenin’e (1993:159–60) göre Rusya’da özellikle 1905’ten sonra, burjuvazi işçi sınıfının savaşını zayıflatmak için ulusalcılığı kullanmış ve bu ulusalcılık ile “ulusal kültür”ün, “ulusal özerklik ya da bağımsızlığın” gereklerini koruma bahanesiyle proletaryayı bölüp parçalamayı amaçlamıştır. Bu nedenle sınıf bilinci taşıyan işçiler, ulusalcılığın her türüyle en sert biçimde savaşırlar. Ancak ulusların ve dillerin eşitliğinin kabulü, Marksistler için de önem taşımaktadır. Zira işçilerin sınıf savaşında dayanışma ulusal toplulukların tam eşitliğini gerektirmektedir. Bu tam eşitlik ise herhangi bir dil için her türlü ayrıcalığın reddini ve bütün “ulusal toplulukların kendi kaderlerini tayin hakkı”nı da içermektedir.⁷⁷

Sonuç olarak, ulusun tek bir hükümdarın kişiliğinde ya da yönetici sınıfta somutlanmasını reddedip “ulus” ile “halk”ı özdeşleştiren Rousseau’nun temellerini attığı modern ulusçuluk (Carr 1990:14) siyasal düşüncede ve pratikte bu biçimde kademe kademe yer işgal etmeye başlamıştır. Ulusun siyasal örgütlenmenin esas kaynağı olarak görülmesi ve böylece ulus-devletlerde temsilin ve kimliğin temel bileşeni olmaya başlamasıyla ulusçuluk hakkındaki akademik tartışmalar giderek artmış XX. yüzyılın ortasına gelindiğinde ise literatürü zenginleştiren akademik tartışmalara koşut olarak kuramsal çalışmalar ağırlık kazanmıştır.⁷⁸

1.2.1. Etnik Unsurlara Vurgu Yapan Yaklaşımlar: İnşa Edilen Ulusçuluk

Bireylerin kendilerini bir anda ulusun bir üyesi olarak görmelerinin, ortak semboller altında bir araya gelmelerinin ve dahası bu soyut düşüncenin tarihsel kökenlerinin araştırılmaya gerek duyulmayacak kadar ezeli olduklarına duydukları inancın altında yatan asıl nedenler nelerdir? Etnik unsurlara vurgu yapan yaklaşımlar bu temel soruyu geçmiş etnik bağlılıkları göz önüne alarak yanıtlamaya çalışırlar. Buna göre modern bir kavram da olsa ulus ve ulusçuluk, etnik bağlılıkları meydana getiren

⁷⁷ İşçilerin ulusal bağlılıklarının ekonomik bağlılıklarından daha güçlü olduğunun anlaşılmasıyla Gellner’in (1983:129–30) ifade ettiği bir başka ulusçuluk teorisi ortaya çıkmıştır. Bu “Yanlış Adres Kuramı”dır. Buna göre “uyarıcı mesaj” aslında sınıflar için tasarlanmıştı; ancak korkunç bir “posta hatasıyla” uluslara ulaştırıldı. Devrimci eylemcilerin bu mesajı ve yarattığı gayreti, doğru ve amaçlanan alıcıya teslim etmeye ikna etmeleri gerekiyordu. Gellner’a bu, eksik olmasının yanında kabul edilemez bir ulusçuluk kuramıydı.

⁷⁸ Gerek birbirlerine yaptıkları atıflar ve birbirlerinden beslenme derecelerinin daha iyi kavranması gerekse belirli kıstaslarla bunları birden fazla kategoriye ayırarak irdelemenin bu çalışmanın sınırlarını aşacak olması göz önüne alınarak, bu kuramsal çalışmalar, izleyen başlıklarda kronolojik olarak ele alınacaktır.

ortak dil, inanç, soy, mit ve nihayet kültür bağının doğal mirası üzerine yükselmiş kadim bir düşüncedir. Bu bakımdan ulus, Shils'in "primordial" tanımlamasıyla ilişkilendirilmiştir. Shils ise (1957:132–35) bu kavramı gruplar arasındaki ilk/ilkel (*primal*) bağılıkları nitelemek için kullanmış ve Tonnies'in *Gemeinschaft*'ı ile açıklamamıştır. Dolayısıyla *Gesellschaft*'ın bir niteliği olan ulus, *Gemeinschaft*'ın etnik bağlarının bir uzantısı olarak kabul edilmiştir.

Benzer olarak Geertz ise (1973:259, 276–77) ulusal birliğin, kana ve toprağa yapılan çağrılarla değil, sivil bir devlete muğlak, aralıklı ve rutin bir bağılılıkla ve ideolojiyle korunduğunu belirlemekle birlikte yer, dil, kan, görünüş ve yaşam tarzının "verili" bir güç olarak, bir bireyin temelde kim olduğu ve kiminle birlikte ait olduğu fikrini şekillendirme gücüne vurgu yapmıştır. Ona göre verili güçler, kendi içlerinde tarif edilemez ve bazen aşırıcı bir zorlayıcılığa sahiplerdirler.

Ulusun doğallığını savunan bu yaklaşımlar, etnik kimliğin devingen niteliğinin altını çizen; fakat çoğunlukla kültürel verilere atıfta bulunan yazarlar tarafından "sabitçiliği" nedeniyle kısa sürede reddedilmiştir (Jaffrelot 1998:59–60). John Armstrong, John Hutchinson ve Anthony D. Smith ise hem bu doğalcı yaklaşımları hem de modernleşme süreçlerine vurgu yapan inşacı yaklaşımları eleştirmiş ve bir ara yolu temsil eden kendi kuramlarını (Etno-Sembolist) etnik bağılıkları temel alıp modernleşme süreçlerini göz önüne alarak oluşturmuşlardır.

Bu kuramcılardan Armstrong, *Nations Before Nationalism* (1982) (Ulusçuluktan Önce Uluslar) adlı eserinin başında temel amacının, bugün "ulus" olarak adlandırdığımız yoğun grup (etnik) kimliğinin ortaya çıkışını incelemek olduğu belirtir. Bu noktada onun kuramının temel varsayımlarından biri "ulus"un "etnik" kimliğin bir devamı olduğudur. Bununla birlikte, ona göre modern ulusçuluk, etnik bilinç döngüsünün bir parçası olduğundan, ulus kavramının genişletilmiş bir zamansal bakış açısıyla incelenmesi gerekir. Araştırmasının, etnik kimlik bilincinin bir diğer deyişle, ulusçuluğun başat siyasi güç haline geldiği XVIII. yüzyılın öncesindeki dönemi kapsamasının gerekçesi de budur. Özetle, ona göre eserinin başından da anlaşılacağı gibi uluslar ulusçuluklardan önce de vardır. Dahası modern bir kavram dahi olsa ulus, antik çağlara kadar giden, tarihin her yerine sinmiş etnik kimliğin öz niteliklerini sürdüren bir aşamasıdır.

Modern bir kavram olarak kabul edilse de ulusun anlaşılabilmesi için etnik köklere mercek tutulmasını savunan ve bu Etno-Sembolist yaklaşımın kurucusu kabul edilen yazar ise Smith'tir. Smith'e (1991:14–15, 118–19) göre ulus, tarihi bir toprağı, belleğı ve ortak mitleri, kitlevi bir kamusal kültürü, ortak bir ekonomiyi, ortak yasal hak ve görevleri paylaşan insan topluluğunun adıdır. Ulusçuluk ise bazı üyelerinin hâlihazırda ya da potansiyel bir ulus olarak kabul ettikleri bir topluluk adına özerklik, birlik, özdeşlik talep eden ve bunu korumaya çalışan ideolojik bir harekettir. Bir ideoloji ve bir söylem olarak XVIII. yüzyılın sonuna doğru ortaya çıkan ulusçuluk Smith'e göre görece moderndir; ancak bu, uluslar ve ulusçuluğun “icat edilmiş” olduğu anlamına gelmez. Bu bağlamda devletin (ulusçuluğun) ilk ulusları “yarattığı” iddiası çok kolaycı bir yanıttır. Zira ulusçuluk modern olduğu ölçüde daha eski motif, tahayyül ve fikirlere de bağlıdır. Bu nedenle özetle, Smith'in düşüncesinde modern ulusçuluklar, geçmiş etnik topluluklar ve bağlılıklar göz önüne alınmadan anlaşılabilirler. Ancak Smith ulus ve etninin aynı şeyler olduğunu da iddia etmez. Ona göre ulus, bir etnide olduğu gibi, ortak mitleri ve geçmişi olan bir teritoryal topluluk olsa da etnide, ülkeye yönelik bağ tarihi ve semboliktir. Ancak ulustaki bağ fiziki ve fiilidir; başka bir ifadeyle, etninin değil, ulusların ülkeleri vardır. Sonuç olarak, uluslar etnik unsurlara hep gereksinim duysalar da etnik topluluklar, bir ulusun sahip olduğu pek çok nitelikten yoksundurlar.

Smith'in salt etnik unsurlara ya da modernleşmenin inşacı savlarına vurgu yapmaksızın ulusun geçmişe uzanan bağlara dayanarak gelişiminin nedenlerini aydınlatmaya çalışan bu modeli literatürde kuşkusuz önemli bir açılım yaratmıştır. Nitekim ulusçuluk çağının inşacı gücüne vurgu yapan çalışmalar ulusların nasıl oluyor da bu kadar güçlü tarihsel bağlar, mitler kurdukları ve bunların insanların tarafından neden diğer kimliklerden daha fazla benimsendiğı konusuna tam bir açıklama getiremezler. Böyle olunca da Smith'in katkısı, bu boşluğu -modernleşmenin etkisini yadsımadan- her modern ulusun özünde bulunduğunu varsaydığı etnik unsurlarla açıklamasıdır.

Ulusların kökenini Orta Çağ'a dek götüren bir başka yazar ise Josep R. Llobera'dır. Llobera'ya (2007:238–340) göre ulus fikri “bir Orta Çağ mirası”dır ve bu fikir, Orta Çağ bin yılı boyunca farklı Batı Avrupa haklarının ortak zihniyetleri üzerinde etki bırakan, kimi zaman kasıtsız olarak bir araya gelmiş olan kültürel ve siyasal, çeşitli tarihsel unsurları ifade eder. Bununla koşut olarak Llobera, ulusun yoktan (*ex nihilo*)

var edildiğini ifade eden modern algıya Smith ve Armstrong gibi karşı çıkar. Zira ona göre bu algı ulusu ve onun tarih içindeki gerçekliğini yok saymaktır. Nitekim ulus “uzun bir sürecin” ürünüdür; yeni bir kavram olsa da gelişmemiş veya sınırlı ulusal kimlik olarak Orta Çağ’da da bulunmaktadır. Dolayısıyla uluslar modern sınıflardan önce var oldukları için ulusun doğuşunun kapitalizm, sanayileşme ve burjuvaziyle ilgisi yoktur.

Etnik unsurlara vurgu yapan bu yaklaşımlar, ulusun doğum tarihini antik çağlara kadar götürerek modernleşme dinamiklerini yadsıdıkları ve ulusal kimliği verili-doğal olarak kabul edilen etnik kimliklerin devamı olarak algıladıkları için eleştirilmişlerdir. Dahası bu yaklaşımlar hem etnik bağların nasıl oluştuğu sorusuna bir açıklama getirememiş hem de birbirlerinden farkı kimlikleri temsil eden etnik ve ulusal aidiyetleri birbirinin devamı olarak birleştirmişlerdir. Etnik ve ulusal bağların bu biçimde ele alınmasının sonucu olarak ulusun (etnik devletin) arkeolojisi -Smith’de görüldüğü gibi- eski Mısır’a kadar uzanmıştır.

Etnik unsurlara vurgu yapan bu yaklaşımların karşı kutbunda ise ulusun modern bir yapı olarak ancak birkaç yüzyıl yaşında olduğunu savunan yaklaşımlar yer almaktadır.

1.2.2. Modernleşme Süreçlerine Vurgu Yapan Yaklaşımlar: İnşa Edilen Uluslar

Modernleşme süreçlerine vurgu yapan yaklaşımların ortak paydası ulus ve ulusçuluğu -inşacı bir yaklaşımla-⁷⁹ çeşitli modernleşme süreçleri sonucunda ortaya çıkan bir olgu olarak görmeleridir. Ancak bu kuramsal yaklaşımlara geçmeden önce görüşlerinin etkisi günümüze dek ulaşmış olan Fransız tarihçi Ernest Renan’a da (1823-1892) değinmek gerekir. Zira onun çözümlemesi aradan geçen yaklaşık yüz yıla karşın bu başlık altında ele alınacak yaklaşımların dayanaklarından olmuştur.

Renan’a (2016:33–52) göre modern ulusların çoğu merkezi hükümetin çekirdeğini oluşturan feodal kökenli bir aile tarafından kurulmuşlardır. Bu nedenle eski çağlarda bir örneğine rastlanmaz. Nitekim Fransa’da kökenlerinin Frank kanıtlayacak

⁷⁹ Sosyal bilimlerde 1980’li yıllardan itibaren güç kazanan “inşacı yaklaşımlar” özetle, devletlerin ve toplumların paylaştıkları çıkarların, uygulamaların, yapıların, fikirlerin ve kimliklerin aktörler (kurumlar, devletler, zümreler veya toplumsal hareketler) tarafından devamlı bir şekilde yeniden oluşturulduğunu ve şekillendiğini savunur. Sosyal inşacı kuramın öncülerinden kabul edilen Alexander Wendt’e (2003:223–33) göre devletler kimliklere sahip belirli temel özellikleri olan aktörlerdir. Bununla birlikte, davranışları bu kolektif kimliklerden kaynaklanan çeşitli çıkarlar tarafından motive edilir. Bu görüş paralelinde bir yapı olarak ulus ise çeşitli çıkarlar için bir aktör olarak devlet, burjuvazi veya entelijansiya tarafından inşa edilmişlerdir.

on aile yoktur. Bunun sonucu olarak, ulusun özü tüm bireylerin ortak birçok şeye sahip olması ve aynı zamanda hepsinin pek çok şeyi -ki aslında gerçek tarihsel kökenlerini/kökensizliklerini- “unutmuş” olmasıdır. Unutmak, bir ulusun yaratılmasında (elverişli bir şekilde yeniden kurgulanmasında) çok önemli bir etkindir ve bu nedenle tarih araştırmalarındaki ilerlemeler (geçmişin aydınlatılması) genelde ulus için tehlikelidir.

Renan, ulus olmanın özelliklerine de değinir ve “Nasıl üç dili, iki dini, üç dört ırkı olan İsviçre bir ulusken, homojen bir yapısı olan Toskana bir ulus olmuyor?” sorusunu sorar. Ona göre ilk olarak, ulus ırka dayanmaz; zira Fransa Kelt, İber ve Cermen iken Almanya ise Cermen, Kelt ve Slav’dır. Aynı durum dil için de geçerlidir; ABD ve İngiltere, Latin Amerika ve İspanya aynı dili konuşurlar fakat tek bir ulus oluşturmazlar. Üçüncü olarak, din de modern ulusun kurulması için yeterli bir temel oluşturmaz. Zira kitlelerin veya devletlerin değil insanların dinleri vardır. Dördüncü olarak, çıkar birlikteliği insanlar arasında güçlü bir bağ olsa da ticarete dayanır ve ulus olmak için yeterli değildir. Beşinci olarak, coğrafyanın ve doğal sınırların, ulusların bölünmesinde önemli bir payı olmasına karşın, mücadele ve çalışma alanını sağlar; ulus yaratmaz.

Sonuç olarak, Renan’ın ifadesiyle, sonsuz bir niteliği olmayan ulus, tarihin derin karışıklıklarının sonucu olarak doğan ruhani bir ilke, yapılan ve daha da yapmaya hazır olunan fedakârlıkların duygusuyla oluşan büyük bir dayanışmadır. Bu ilkeyi iki şey oluşturur: Biri ortak zengin bir hatıralar mirasına sahip olmaktır; diğeri şimdiki zamanda ortak karara varma, birlikte yaşama arzusu ve devam etme iradesidir. Bu nedenle bir ulusun varlığı her gün yapılan bir referandumdur.

Renan ile benzer biçimde ulusun yapay bir tarihsel yapı olduğunu savunan ilk kuramcılardan biri Hans Kohn’dur.⁸⁰ Kohn’a (1965:9–10) göre ulusçuluk bireyin en yüksek sadakatinin ulus-devletten kaynaklandığının hissedildiği bir ruh halidir. Eskiden insanın sadakati ulus-devletten değil, kabile veya klan, şehir-devlet veya feodal bey, hanedan devleti, Kilise veya dini grup gibi farklı sosyal otorite, siyasi örgütlenme ve

⁸⁰ Azar Gat tüm modernist yazıların Kohn’un taslak çalışmasının dipnotları olduğunu savunmaktadır. Bununla beraber, Azar Gat (2019:16) 1930’lardan itibaren ulusçuluğun öncü modernist kuramcıları olan Kohn, Hayes ve Deutsch’ün, 1980’lerde sonradan gelen modernizm savunucuları tarafından gölgelendiğini ancak bu sonradan gelenlerin öncekilerin çalışmalarına kargaşa dışında yeni denilebilecek çok az şey eklediklerini ifade etmektedir.

ideolojik bütünlük biçimlerinden kaynaklanıyordu. Ancak modern zamanda bu sadakat ulusçuluk ile sağlanmaktadır. Bu nedenle ulusçuluk öncelikle modern bir yapıdır ve son iki yüzyıldan itibaren, kitlelerin dürtülerine ve tutumlarına egemen olmuş ve aynı zamanda devletin otoritesinin gerekçesi ve hem kendi vatandaşlarına hem de diğer devletlere karşı güç kullanımının meşrulaştırılmasına hizmet etmiştir.

Ulusun modernleşme süreçleri özelinde bir inşa olduğunu savunan ve sonraki kuramcıları bu yönde etkileyen bir başka öncü Karl W. Deutsch'tür. 1953 tarihli eserinde Deutsch (1966:86–102) “bilinen gerçeğe uyacak ve olayların bazı tahmin ve kontrolünü kolaylaştıracak bir model” aradığı iddiasındadır ve modelinde, ulusu, modernleşme, topluluk ve sosyal iletişim açısından tartışır. Ona göre modern çağın siyasal ve sosyal mücadelelerinde ulus, orta ve alt sınıflardan çok sayıda bireyin sosyal iletişim kanalları (kitle iletişim araçları, şehirleşme, eğitim gibi) aracılığıyla birbirine bağlanması ve iktisadi açıdan bölge ile merkez arasında ilişki kurulması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ulus ile halk, bir merkez ve lider bir grup etrafında farklı sosyal sınıflardan ve mesleklerden bireyler ile toplumsal, iktisadi ve siyasal bir uyum oluşturur. Bu uyumluluğuyla ulus rekabetçi bir ekonomi veya kültürde, bireylerin sosyal yükselişinin önündeki dilsel, ırksal, sınıfsal veya kast engellerini ortadan kaldırmayı veya azaltmayı vaat ettiği için fırsat ve güvenlik vaat etmektedir.

Deutsch'ün bu görüşlerini, 1960 tarihli *Nationalism* adlı eserinde ulusun doğum tarihi olarak birkaç yüzyıl öncesini işaret eden Elie Kedourie takip eder. Kedourie'nin (1961:9–19) düşüncesinde ulusçuluk, XIX. yüzyılın başlarında Avrupa'da icat edilmiş bir doktrindir. Bu doktrine göre insanlık doğal bir biçimde, kendine has özelliklere sahip uluslara bölünmüştür ve tek meşru yönetim biçimi de ulusların kendilerini idare etmesidir. Ulusçuluğun doğuşunu Alman romantiklerine bağlasa da Kedourie, ulusal egemenliğin Fransız Devrimi ile kurulduğuna özellikle vurgu yapmıştır.

Aynı tarihlerde Carlton J. H. Hayes de *Milliyetçilik: Bir Din* adlı eserinde ulusçuluğu modern bir kavram olarak kabul etmiş ve kıta Avrupa'sında ortaya çıkışında Fransız Devrimi'ni işaret etmiştir. Hayes'e (2011:25–70) göre ulusun kültürel temellerini ortak bir dil ve ortak tarihi gelenekler oluşturmaktaydı ve bunların bir eğitim süreci tarafından popüler duygusal vatanseverliğin hedefi haline getirilmesinin sonucu ulusçuluktu. Ancak Hayes'in ulusçuluk tartışmasındaki özgün yanı, insanın belli bir

dine, kültüre inanmayı ve katılmayı bıraksa dahi bilinçli veya bilinçsizce huşu duyacağı ve tapınacağı bir merci aradığını savunmasıydı. Daha net bir ifadeyle, ona göre modernleşmeyle birlikte kitleler Hristiyanlıktan uzaklaştıkça, bu boşluk yeni bir inançla, ulusçulukla dolmaktaydı. Bu nedenle Fransız Devrimi ile Avrupa kıtasında doğan ulusçuluk demokratik olmakla birlikte esas itibariyle dini bir biçimdeydi. Nitekim daha önceden din ve maneviyatı telkin eden eğitim, devrim sonrasında ulusçu bir hal almıştı. Sonuç olarak, Hayes’e göre ulusçuluk her şeyden öte modern devletin gerçek diniydi.

Hayes’in bu savları ulusçuluk düşüncesinin gücünü nereden ve nasıl aldığı noktasında oldukça özgün olmakla birlikte, Hobbesçu yaklaşımının insanın en temel içgüdüsünün ölümden kaçmak olduğunu belirtmesine (Hobbes 2007b:94–96) karşın aynı insanın nasıl oluyor da ulusu için savaşıyor can vermeye hazır olduğu noktasındaki çelişki için de bir yanıt oluşturmuştur.

İzleyen yıllarda Marksist Çek tarihçi Miroslav Hroch ise Avrupa'daki küçük ulusların (Norveçliler, Finliler, Çekler, Estonyalılar, Litvanyalılar, Slovaklar, Flamanlar ve Bulgarlar gibi) uluslaşma sürecini, diğer bir deyişle, bu topluluklarda ortaya çıkan milli hareketleri “üç evreli gelişim” içinde sunmuş ve çözümlemiştir. Hroch’a (2011:49–58) göre küçük uluslardaki milli hareketler iki aşamalı temel bir ayrıma tâbi tutulabilir: Mutlakıyete karşı mücadele, burjuva toplumsal devrimi ve kapitalizmin doğuş evresi; kapitalizmin, işçi sınıfı hareketinin doğuşuyla çakışan galibiyeti sonrasındaki dönem. Hroch bu dönemlere küresel ölçekli bütünleşme ve kitle iletişim araçlarının etkisinin arttığı dönemi de ekler ve nihayet şöyle adlandırır: A Evresi: Akademik ilgi dönemi; B Evresi: Yurtseverlik ajitasyonu dönemi; C Evresi: Milli hareketin kitleselleşmesi. Hroch’un bu kuramı ulusların kademe kademe inşa sürecinin açıklığa kavuşturulmasında yapıtaş olmuştur. Öyle ki ulusçuluk tartışmasının önemli kalemlerinden Gellner, Anderson ve Hobsbawm’ın üzerine eğildikleri dönem de Hroch’un kavramlaştırdığı C Evresi olmuştur.

Bu döneme eğilen yazarlardan biri olan, Çek asıllı sosyal antropolog Ernest Gellner, kuramsal yaklaşımında ideolojilerden ayrık olarak sosyal kültürü temel almıştır. Bu bağlamda Gellner (1983:1–39) ulusçuluğu, siyasal bir ilke olarak, siyasal birim ile ulusal birimin örtüşmesi ve ayrıca bir üst kültürün siyasal çatısını oluşturması ve bunu sağlaması olarak tanımlamıştır.

Gellner ulusçuluk modelinin açıklanmasına sosyal bilimlerde sık kullanılan bir yaklaşımı benimseyerek başlar. Bu da kökeni I. Kant (2006:24) ve G. W. Hegel’e (2014:155) kadar giden “ilerlemeci tarih anlayışı”dır.⁸¹ Ulusçuluk kuramcılarında Deutsch’ün de benimsediği bu yaklaşım ile Gellner toplumları modern ve modern öncesi; sanayi ve tarım toplumu ayrımı yaparak inceler. Ona göre tarım toplumlarında nüfusun büyük bir çoğunluğu günlük yaşamları dâhilinde eğitilmekte ve sadece azınlık bir kesim uzmanlaşmış bir eğitimden geçmekteydi. Sanayi çağında ise toplum durağan değil hareketli bir iş bölümüne sahiptir. Daha da önemlisi bu toplum insanlar arasında standart bir konuşma ve yazı diliyle aktarılan bir iletişim biçimine ve bunları sağlayan - devlet tarafından yürütülen- kitlesel bir eğitim sistemine dayanmaktadır. Bundan dolayı Gellner’a göre bu sanayi toplumunda “meşru eğitimin tekeli ele geçirmek” Weberyen bir ifade olan “meşru şiddetin tekeli ele geçirmek”ten daha önemli ve belirleyici bir güçtür. Bu anlamda, ulusçuluk, insan gruplarının büyük, merkezi bir eğitimden geçmesi ve kültürel açıdan türdeş hale gelmiş (belirli bir “üst/yüksek kültürü” benimsemiş) birimler olarak bir araya gelmesi olarak ifade edilebilir. Bunu yaparken de ulusçuluk önceden var olan kültürler arasından bir seçim yapıp onu kendi istekleri doğrultusunda dönüştürür, gerekirse “gelenek icat eder” ve ondan yararlanır. Özetle, Gellner’ın kuramına göre ulusçuluk, ulusların bir ürünü değildir; tam tersine ulusları meydana getiren ulusçuluktur.

Benedict Anderson da (2006:3–7, 18–19) Gellner gibi ulusçuluk çalışmasında kültüre vurgu yapar. Anderson’ın antropolojik bakış açısıyla ulus, özel bir “kültürel yapım” çeşidi olarak “hayal edilmiş bir siyasal topluluktur (cemaattir).” Hayal edilmiştir; “zira en küçük ulusun üyeleri bile diğer üyeleri tanımayacak, onlarla

⁸¹ İnsanlık tarihinin bu şekilde ele alınışı kökeni Aydınlanma’ya dayanır. Aydınlanmacı düşünürler tıpkı yerleşik hayata geçmiş antik Romalılarda olduğu gibi kendileri dışındaki toplulukları barbar veya vahşi (aydınlanamamış) topluluklar olarak kategorize etmiş ve tarihin geri evresini yerleştirmişlerdir. Bu yaklaşım tarihin ve insanlığın devamlı gelişim gösterdiğinden hareketle modernizmin ve pek tabii Batı ideallerinin kutsiyetini beraberinde getirmiştir.

tanışmayacak ve çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir. Buna karşın her birinin zihninde bu birlikteliğin (kardeşliğin, yoldaşlığın) hayali yaşamaya devam edecektir.” Dahası en büyük ulusların bile sınırları olduğu için sınırlı; hanedanların meşruiyetinin yıkıldığı bir çağda doğduğu için ise egemendir.

Anderson, “çok uzak olmayan” bir geçmişte yaratıldığını kabul ettiği ulusun egemen olmasındaki esas rolü ise -dinin ve hanedanlıkların meşruiyetlerin önemlerini yitirmesinden sonra- kapitalist yayıncılık sektörüne ve artan iletişim olanaklarına verir. Ona göre kapitalizmin yayıncılık sektörüne girmesiyle halk dilleri yaygınlaşmış, ulusal bilinç gelişmiş ve dilin kazandığı sabitlikle ulusun üyeleri arasında iletişim artmış ve nihayet ortaya çıkan ortak iletişim ile ulusun üyeleri arasında hayal edilebilirliği mümkün olabilmıştır. Bu bakımdan Anderson’ın büyük ölçüde iletişim süreçleri üzerine kurulu bu çalışması Deutsch’ünkileri tamamlar, hatta onların yerine geçer (Jaffrelot 1998:56).

Ulusçuluğun açıklanmasında, Hroch, Gellner ve Anderson gibi, modern devletteki seçkinlerin rolüne, ekonomik dinamiklere, siyasal ve sosyo-kültürel dönüşüme ağırlık veren araştırmacılardan bir başkası ise “ıcat edilen gelenekler” kavramıyla Marksist İngiliz tarihçi Eric J. Hobsbawm’dır.

Hobsbawm (1992:1–13) ilk olarak, ulusçuluk terimini Gellner’in tanımladığı gibi, “esasen politik birim ile milli birimin uyumluluğunu öngören bir ilke” olarak kabul eder. İkinci olarak, ona göre ulus ne asli ne de sabit bir toplumsal birimdir; tarihsel bakımdan yakın bir döneme (XVIII. yüzyıla) aittir. Analitik düzlemde ise ulusçuluk ulustan önce gelir. Üçüncü olarak, Hobsbawm Hroch’un milli hareketlerin “üç evreli gelişim”ini kabul ederek, C Evresi’ne (milli hareketin kitleselleşmesi evresi) eğilir. Ve son olarak Hobsbawm ulus ve ulusçuluğun bilinçli ve kasıtlı ideolojik mühendislik ürünü olduklarını kabul eder. Kuramındaki anahtar kavram ise “ıcat edilen gelenekler”dir.

Hobsbawm’a göre devletler, ulus duygu ve mirasını oluşturmak, yaygınlaştırmak ve bağlılığı aşmak için öncelikle eğitim yoluyla “gelenekler” hatta yeri geldiğinde “uluslar” ıcat ederler. Bu “ıcatlar” yeni bir şey olmalarına karşın yarattıkları bilinç yanılsamasıyla geçmişle bir köprü işlevi gören “gelenekler” haline gelirler. Hobsbawm’ın kavramındaki, “gelenek” amaçlanan yanılsamayı, “ıcat” ise bu

yoldaki aracı oluşturur. “Gelenek icat etmenin” ise üç yolu bulunmaktadır. Hobsbawm bunların, spor, festivaller ve yeni kurumlar oluşturmak, eğitim sistemi gibi yeni toplumsallaşma yöntemleri icat etmek ve nihayet toplumsal bütünlüğü sağlayan bir ulus yaratmak olduğunu belirtir.

Özetle, Hobsbawm’ın (2007:1) düşüncesinde “geleneğin icadı” normalde açık ya da üstü kapalı olarak kabul edilmiş kurallar tarafından yönetilen, belirli değer ve davranış normlarını tekrar ederek aşılama çalışan ve bunu yaparken de geçmişle sürekliliği ima eden bir ritüel veya sembolik yapıya sahip bir dizi uygulama anlamına gelir.

Ulusçuluk tartışması bu yazarlarla sınırlı değildir, bunların dışında örneğin, Paul Brass (1991:18–41) ulusların ortaya çıkışını, bir toplumdaki seçkinlerin kendi egemenliklerini kurmak ve korumak için etnik grupların kültürel ve siyasal bilinçlerini (biz ve öteki temelinde) ortaya çıkarmalarına bağlar. Öte yandan, Tom Nairn, Michael Hechter ve Liah Greenfeld gibi yazarlar da kendi modellerini oluşturmuş, ulus ve ulusçuluğun nasıl ortaya çıktığı konusuna ışık tutmaya çalışmışlardır.

Modernleşme süreçlerine vurgu yapan bu yaklaşımların eleştirildikleri ilk nokta indirgemeci olmalarıdır. Nitekim kuramcılar modellerini oluştururken belli dönem ve dinamikler üzerine yoğunlaşmış ve ulus kimliğini bunların zorunlu sonucu olarak görmüşlerdir. Diğer yandan, bu kuramlar, ulus yaratımının nedenlerine odaklanarak bunun nasıl mümkün olabildiği konusunu yeterince aydınlatamamışlardır. Bu kapsamda, etnik unsurlara vurgu yapan yaklaşımlar insanların ulusal çağrıya yanıt vermesinin “doğal nedenlerinin” kaynağını açıklayamadığı gibi, modernleşme süreçlerine vurgu yapan yaklaşımlar da bu devasa “sosyal inşa”ya insanların bu denli güçlü ve duygusal bir bağlılık duyduklarını açıklayamamaktadır.

Dahası bir Avrupa proje olarak ele alındığında ulusun farklı kültür ve coğrafyalarda nasıl yeşerdiği sorusu da yanıtsız kalmaktadır. Ve son olarak bu yaklaşımlar, ulusu modern bir kavram olarak yapaylık ve sahtelik çerçevesinde inşa edilen bir yapı, yaratım, araç olarak tanımlarken, onun geçmiş etnik kimliklerle kurduğu bağın neden başarılı olduğunu tam olarak çözümleyememişlerdir.

1.2.3. Tüm Ulusçulukları Açıklayabilecek Kuramsal Bir Çerçeve Oluşturulabilir mi?

İngiliz tarihçi Edward Hallett Carr'a (1990:44) göre ulus, tanımlanabilir veya açıkça fark edilebilir bir varlık olmadığı gibi evrensel de değildir. Dünya nüfusunun büyük bir kısmının hâlâ herhangi bir ulusa bağlılık duymadığını belirten Carr'a göre ulus buna rağmen, gönüllü bir birlikten çok daha fazla bir şeydir. Zira, üzerinde yaşanan toprağa, dile ve aileninkinden daha geniş bir yakınlık duygusuna bağlılık gibi, doğal ve evrensel unsurlar barındırır.

Carr'ın açıklamasında ulus kavramının özgün nitelikleri özetle belirlenmiştir: Tanımlanamaz olması, evrensel olmaması, dönemsel ve bölgesel olması ve güçlü bir birlikteliği ifade etmesi. Bu nitelikler aynı zamanda, tüm ulusları tanımlayabilecek kadar kapsamlı ve tüm ulusçulukları açıklayabilecek kadar kabul edilebilir kuramsal bir çerçevenin oluşturulmasındaki engelleri de oluşturmaktadır. Nitekim bu nedenle literatürdeki tartışma, ulusun doğal olup olmadığı; ortaya çıkışının modernleşmenin hangi sürecine ve aktörüne bağlı olduğu; etnik geçmişe ve unsurlara dayanıp dayanmadığı; ilk ulusun hangi döneme kadar uzandığı ve nihayet ulusun mu yoksa ulusçuluğun mu önce var olduğu konusunda zenginlik göstermektedir.

Ulusun güçlü bir birlikteliği ifade etmesine karşın evrensel olmaması ve uzlaşılan bir tanımlamasının yapılamaması ulusçuluk üzerine eser veren kilit isimlerin kuramsal yaklaşımlarında uzmanı oldukları inceleme alanlarını kullanmalarına ve kuramsal açıklamalarının çatısını bunun üzerine inşa etmelerine engel olmamıştır. Örneğin, Hobsbawm'ın Marksist bakışı onun kuramını siyasal bir temelde devlet aygıtının meşruiyetini sağlama çabası üzerine inşa etmesine yol açmışken, sosyal antropolog olan Gellner'in kuramsal yaklaşımında ise ideolojilerden ayrı olarak sosyal kültürün temel alındığı görülmektedir. Dolayısıyla Calhoun (1997:20–21) belirttiği gibi ulusçuluk; kalıcı etnik kimliklerin (Geertz, Smith, Hutcheson); sanayileşmeyle ilişkili siyasi ve kültürel değişimlerin (Gellner); bütünleşik bir ekonomi ve devletin çevresindeki eşitsiz ekonomik kalkınmaya gösterilen ayrılıkçı tepkilerin (Hechter); eski seçkinlerden ya da komşularından farklı olduklarını iddia eden yeni seçkinlerin statü kaygılarının ve hınçlarının (Greenfeld); kapitalist ekonomik ilişkiler içindeki devletleri meşrulaştırmaya yönelik bir ideoloji icadının (Hobsbawm) ya da devlet inşasıyla

bağlantılı merkezileşme ve birliğini sağlama çabalarını pekiştirmenin (Tilly) bir sonucu olarak açıklanmıştır; ancak bunların hiçbirisi kendi başına tam bir açıklama değildir.

Bunun temel nedeni Smith'in de (1991:79) belirttiği gibi, ulusçuluğun, bukalemun gibi olması ve rengini bağlamından almasıdır. Bu özelliği nedeniyle ulusçuluk, sonsuz manipülasyon yeteneğine sahiptir ve son derece şekillendirilebilir inançlar, duygular ve semboller bağı ise yalnızca her bir özel durumda anlaşılabilir. Bu nedenle Smith'e göre "genel olarak ulusçuluk"tan söz etmek tembel bir tarihinin devasa bir görevden kaçması anlamına gelmektedir.

Ulusçuluğun genel ve kapsayıcı bir kuramının oluşturulmasını güçleştiren bir başka niteliği ise onun "banal" olmasıdır. Bir başka ulus kuramcısı Michael Bilig (1995:6–8) tarafından ortaya atılan bu kavram, Batı'nın yerleşik uluslarının yeniden üretilmesini sağlayan ideolojik alışkanlıklarını ifade etmektedir. Ona göre bu yeniden üretim, ulus olmanın sürekli işaret edilmesi ve hatırlatılmasıdır; ancak "banal ulusçuluğun metonimik imgesi, ateşli bir tutkuyla bilinçli olarak dalgalanan bir bayrak değil; kamu binasında fark edilmeyen asılı bayraktır." Dahası ulusal bir kimliğe sahip olmak aynı zamanda fiziksel, yasal, sosyal ve duygusal olarak konumlandırılmayı da içermektedir. Bu nedenle Bilig'e göre gündelik yaşamının her yanına nüfuz eden ve sonuçta "banallaşan" ulusçuluğu bir kimlik veya bir bağ olarak adlandırmak kendi başına pek bir şey ifade etmez. Böylece ulusçuluğun kuramsal bir çerçeveye sığmasını engelleyen temel belirleyici onun, sadece bukalemun gibi olmasıyla değil aynı zamanda gündelik yaşama sinecek kadar derin, kapsayıcı ve fark edilmez olmasıdır.

Sonuç olarak, Calhoun'un da (1997:123) saptadığı gibi ulusçuluk, tek bir genel kuramla açıklanamayacak kadar karmaşıktır. Zira çeşitli ulusçulukların içeriğinin ve belirli yönelimlerinin çoğunu, tarihsel olarak farklı kültürel gelenekler, liderlerin yaratıcı eylemleri ve uluslararası düzen içindeki tesadüfi durumlar belirler. Daha genel kuramsal terimlerle ele alınabilecek şey, modern dünyada merkezi bir söylemsel oluşum olarak ulusçuluğun sürekli ve yeniden üretimine yol açan faktörlerdir. Bunlar ulusçu söylemin tüm sonuçlarını veya özelliklerini açıklayamasa da ulusçuluğun neden var olduğunu ve önemini koruduğunu anlamaya bir adım daha atmamıza olanak sağlar.

1.3. Vatandaşlık ve Ulusçuluk İlişkisi Bağlamında Kimliğin Gelişimi ve Temel Yaklaşımlar

Sosyal bilimlerde kimlik kavramını özetle, insanın ötekilerden farklılaşan nitelik ve özellikleriyle meydana gelmiş sürekli ve istikrarlı benlik duygusu olarak tanımlamak mümkün. Ancak kimliğin basitçe, öteki ya da diğerlerinden farklılaşma üzerinden antagonist bir kültürel inşa-yapı olduğu varsayımı çok yönlü bu kavramın anlaşılmasını kolaylaştırır da kayganlığını azaltmamaktadır. Zira Sennett’in da (2013:148) dikkat çektiği gibi yararlı ama oldukça suiistimal edilmiş bir sözcük olan kimlikte ne koşullar ne de istek yalnız başına belirleyici olmaktadır; esasında kimlik, koşullar ile arzuların kesişmesiyle oluşmuş bir ortamda kişinin tuttuğu yerdir.

Bununla beraber, Berger ve Luckmann’ın (1991:194–95) sosyal inşacı perspektifinde kimlik, tüm öznel gerçeklikler gibi, birey ve toplum ile diyalektik bir ilişki içinde sosyal süreçler ve ilişkiler tarafından oluşturulan, korunan, değiştirilen ve hatta yeniden şekillendirilen toplumsal bir olgudur. Bu noktada kimliğin bir başka niteliğinin -inşacı yaklaşımların savunduğu gibi- toplumsal olarak devamlı bir şekilde yeniden oluşturulması ve şekillendirilmesi olduğu söylenebilir.

Kimlik üzerine olan çalışmalarıyla tanınan psikolog Erik H. Erikson da (1994:24) bu noktada, kimliğin, kişilik zırhı veya statik ve sabit herhangi bir şey olarak, başarıyla kurulan bir şey olmadığını ifade etmektedir. Fakat bu yapısı nedeniyle, kimliği zayıf, istikrarsız ve kırılgan olarak yorumlamak da yanlış olacaktır. Bilgin’in de (2007:302) belirttiği gibi, kimlikler istikrarlı bir özellik göstermekte ve diğerlerine karşı duygu ve davranışlarımızı, inanç ve tutumlarımızı etkilemektedirler.

Bu benlik duygusu bireysel düzeyde olabilmekle birlikte bu çalışmaya konu vatandaşlık ve ulusçuluk ilişkisi bağlamında kolektif bir görünümü de işaret eder. Bu biçimiyle kimlik, Connolly’nin (1991:64) net olarak ifade ettiği gibi toplumsal olarak tanınan bir dizi farklılıkla ilişkilidir; var olabilmek için farklılığı gerektirir ve kendine güvenini sağlamak için farklılığı *ötekiliğe* dönüştürür.

Kimliğe böylece etnosantrik “biz” ve “öteki” kategorileri temelinde bakıldığında bu kavramın arkeolojisinin, kendi kültürlerinden olmayan insanları “barbar” olarak ötekileştiren antik Yunan toplumuna kadar götürülebileceği açıktır. Nitekim kimlik, tek bir nitelik üzerinden değil; farklı dikotomi, ölçek veya yapılar üzerinden değişken bir

görünümüne sahiptir. Dolayısıyla antik Yunan'daki "barbar" kategorisiyle barbar olmayanlar içindeki "metiks" kategorisi de aynı biçimde antik Yunan vatandaşının kimliğinin oluşmasındaki farklı ölçekler olarak varlığını sürdürmüştür.

Avrupa'da Orta Çağ'a gelindiğinde ise parçalanmış kolektif kimliğin -kültürel kimliklerini korusa da- bu kez Hristiyan ve Müslüman, biz ve ötekileri etrafında şekillenmiş ve ilerleyen yüzyıllarda siyasi sınırların kültürel sınırları belirginleştirilerek bu kimliği dönüştürdüğü görülmektedir. Bundan dolayı inşacı yaklaşımın savunucularından Avusturyalı psikolog Gustav Jahoda (2002:2) haklı olarak, "öteki"nin temel imajının kötü, ahlaksız ve çoğu kez tehdit olduğunu bununla birlikte, "öteki"nin fiziksel olarak farklı olması gerekmediğini belirtmiştir.

Görüldüğü gibi kimliklerin ve "öteki"nin sabitleri olmadığı için literatürdeki tartışma kimlik kavramının arkeolojisine değil onu ve "öteki"yi yaratan (inşa eden) ve dönüştüren yerel ve küresel düzeydeki toplumsal, siyasal ve nihayet kültürel bağlantılara odaklanır.⁸² Literatürde özselci (*essentialist*) anlayışlar kimliği her ne kadar bir tözün ifadesi gibi görme eğiliminde olsalar da günümüzde sosyal bilimlerin kimliğin kültürel-tarihsel sosyal bir inşa olduğu fikrinde uzlaşmaktadırlar (Bilgin 2007:59). Bu konuda biz ve öteki kavramlarının kesinliklerine karşı çıkan Derrida da (2011:30) kimliğin ulusal olsun veya olmasın, kültürel olsun veya olmasın, daima kültürel olarak saptanabileceğini savunmaktadır. Bunun da ötesinde, tek tek her bir bireyin bu kimliği, kolektif kimliklerle örülmüştür ve kültürel bir örgü içerisinde sağlamlaştırılabilir (Habermas 2012:129). Bu bir bakıma, "ben" ve "biz"nin birbirini tamamlanması ve bireyin toplumsallaşmasıdır. Dolayısıyla bireysel ve kolektif kimlikler birbirlerini farklı düzeylerde etkilemektedirler.⁸³

⁸² Öznenin oluşumu sürecinde "öteki" kavramına inşacı yaklaşımla başvuran Fransız psikanalist Jacques Lacan'ın görüşleri bu konuda oldukça aydınlatıcıdır. Ona (Lacan 2013:216, 218) göre öteki, öznenin çıkıp mevcut hale gelebilen ne varsa hepsine hükmeden gösterenler zincirinin yer aldığı mahaldir ve öznenin gerçekleşmesi "öteki"nin bu mahalline bağlıdır. Lacan bu görüşü çerçevesinde öznenin oluşumunu çözümlemek için "Ayna Evresi" kuramını ortaya atar. Ayna Evresi, özne kimliğinin oluşumunun bir topolojisi olarak, 6-18 aylık bebeğin aynada kendisini ilk kez görmesi ve bunun kendi yansıması olduğunu farkına vardığı dönemdir. Böylece kendi dışındalığına adım atan ve özneleşen bebek, öteki üzerinden karşılıklı olarak inşa edilir. Dahası Bowie'nin de (2007:29) belirttiği gibi Lacan'ın Ayna Evresi basitçe bireyin tarihinde bir çağ değil, içinde insan öznesinin savaşının sürekli devam ettiği bir vechedir.

⁸³ Bireyin kendini tanımlaması söz konusu olduğunda geleneksel toplumlarda (*gemeinschaft*) kolektif kimliklerin, modern toplumlarda (*gesellschaft*) ise bireysel kimliklerin ön plana çıktığı söylenebilir. Ancak bu durum bireyin kendini tanımlaması noktasında bireysel aidiyetler ile grup aidiyetleri arasında

Kolektif kimliğin bir biçimi olarak milli (ulusal) kimlik ise diğer kimlik biçimlerinden ayrılmaktadır. Öyle ki bu kimliğin modern yaşamın düşünce ve pratiğindeki gücüne dikkat çeken Bilig'e (1995:69) göre ulusal kimlik bir iç psikolojik durumdan veya bireysel bir öz-tanımlamadan daha fazlasıdır; ulus-devletlerin dünyasında günlük olarak yaşanan bir yaşam biçimidir.

Bu kimliğin ilk unsuru Smith'in de (1991:8–15) altını çizdiği gibi zayıf da olsa öncelikle belli bir anlam ve amaç taşıyan siyasi topluluktur. Milli kimliğin ikinci unsuru aidiyet hissi uyandıran vatan (*patria*); üçüncü unsuru ise bu toprak parçası üzerindeki siyasi topluluğun sahip olduğu düzenleyici ortak kurumlardır. Buna bağlı olarak çok boyutlu bu kolektif kimlik, belirli, özel bir dil, hissiyat ve sembolizmi içerecek şekilde ulusçuluk ile yakından ilişkilidir. Bu ulusçuluk öğretisi ise bir bakıma kültürün kendisine coğrafi bir ivme verir; bölge/toprak kimlikle özdeş hale gelir (Sennett 2013:61).

Milli kimlik, teritoryal ve yasal unsurlarıyla ulusçuluk nosyonu altında modern devletlerin ortak özellikleri haline gelirken bunu artık yasal bir statüden fazlasını ifade eden vatandaşlık kurumu tamamlamıştır. Öte yandan, modern vatandaşlığın kendisi de kendi yetkisi altındaki bireylere belirli hak ve yükümlülüklerin verildiği ulus-devletten doğmuştur (Isin ve Turner 2002:3). Ürer de (2012:155–56) benzer biçimde Fransız Devrimi ile başlayan dönemde ulus-devletin, kendi toprak sınırları içinde (*jus soli*) veya kan bağıyla (*jus sanguinis*), vatandaşla özdeşleşmesine dikkat çeker ve ulus-devlet inşasının vatandaş inşasına ön ayak olduğunu ifade eder. Bu bağlamda vatandaşlık, Marshall'ın (2000:47) özetlediği gibi bireylerin ulusal aidiyet düşüncelerinin gelişimi sürecine katkıda bulunarak, uygarlığın üyelerine sosyal aidiyet ve sadakat hissi kazandırmak yoluyla birleştirici bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ulusal vatandaşlığın bu modern biçimi ulus-devlet çatısı altındaki hak ve yükümlülükler olarak kavramlaştırılıp bu hak ve yükümlülüklerin birbirleri karşısındaki ağırlıkları tartışıldığında genel olarak üç kuramsal yaklaşımının bulunduğu görülmektedir. Fakat bu yaklaşımları birbirinden ayıran salt bireyin hak ve yükümlülükler tayfi değil aksine çok daha geniş bir perspektifte, bireyin özgürlüğünün ne anlama geldiği, bireyin toplum ve devletle kuracağı ilişkinin nasıl olması gerektiği,

yaptığı önceliklendirme, sıralamayla ilgilidir. Bir kimlik türünün diğeri karşısında mutlak bir hâkimiyetinin olmadığı gibi, bir kimlik türünün tek başına var olduğunu söylemek de mümkün değildir.

iyi vatandaşın nasıl olacağı, vatandaşlığın erdemi, vatandaş, toplum ve devletin konumu gibi pek çok tartışmada öne attıkları savlardır.

Bu yaklaşımlardan liberal vatandaşlık anlayışı, erken dönemde Locke ve John Stuart Mill'in, modern dönemde ise T. H. Marshall ve John Rawls'ın görüşlerine dayanmaktadır. Bu yaklaşıma göre vatandaş, kimliği ile öznel ve bireyci-atomistik bir çerçevede ele alınmaktadır. Diğer bir ifadeyle, vatandaşın devlet, toplum veya herhangi bir sosyal grup karşısında öncelikli bir konumda yer almasıdır. Dahası bu kavramlaştırmada tüm vatandaşlar ırk, cinsiyet, kültür ya da toplumsal bağlarından bağımsız olduklarından vatandaşlık, liberal gelenekte evrensel ve özgün nitelik kazanır.⁸⁴

Liberal vatandaşlık anlayışı Locke'un toplum sözleşmesi kuramıyla koşut olarak devlet karşısında bireysel özgürlüğe sahip bir vatandaşlığa öncelik verir ve bununla uyumlu olarak devletin ontolojik dayanağını vatandaşın doğal haklarını/mülkiyetlerini (yaşam, hürriyet ve servet) korumak olarak resmeder. Bunun sonucu vatandaş karşısında sınırlı yönetim anlayışı ve sorumluluklarını bilen, faydacı ve akılcı bireyin kendi eylemlerinde kısıtlanmaması, devlet müdahalesinden kurtulması, başka bir ifadeyle, negatif özgürlüğü sahip olmasıdır.

Modern döneme gelindiğinde bu vatandaşlık anlayışını derinden etkileyen ve vatandaşlık tartışmalarına önemli bir açılım getiren ise İngiliz sosyolog T. H. Marshall olmuştur. Hatta Marshall vatandaşlık kurumunu sosyoloji disiplininin konusu haline getirmiştir (Kaya 2000:7). Marshall'a (2000:36–52) göre vatandaşlık, toplumun üyelerine bağışlanan bir statüdür ve bu statüdeki herkes haklar ve yükümlülükler dahilinde tam bir eşitliğe sahiptir.

⁸⁴ Ana temaları bireycilik, özgürlük, bağımsızlık, evrensellik, hoşgörü ve farklılıklara saygı olan Liberalizm'in konu Afrikalı köleler olduğunda çelişkili bir duruma düştüğü görülmektedir. Yüzyıllara uzanan ırkçı edimleri felsefenin önde gelen düşünürlerinin insan ve ırk tanımlamaları ışığında gün yüzüne çıkarmaya çalışan Robert Bernasconi'den (2015:13, 18) öğrendiğimiz kadarıyla Locke, köle ticaretinin iç işleyişi hakkında birçok çağdaşından daha fazla şey biliyor olmasına rağmen siyasetle ilgili yazılarında Afrika köle ticaretinden neredeyse hiç bahsetmemiştir. Dahası Locke bir tartışmada şöyle bir cümle sarf etmiştir: "Ne kadar kesin olduğu belli olmasa da insan bir hayvandır ya da rasyonel ya da beyazdır; insanın özünü içeren şey, beyazın özünü de içerir." Sonuç olarak, Liberalizm'in insanın doğal haklara sahip olduğu doktrini Afrikalıların insan kategorisine dâhil edilmemesiyle büyük bir çelişkiden kurtarılıyordu. Locke'u ve Liberalizm'i, birkaç bin yıllık köle geleneği karşısındaki tutumlarını göz önüne alarak yorumlamak tarihsel bağlamdan uzaklaşmak olmakla birlikte yaklaşık yüz yıl sonra Johann Gottfried Herder (1744-1803) bu Avrupa-merkezci görüşe karşı çıkabilmiştir.

İngiltere’deki oluşum sürecini değerlendirdiğinde vatandaşlığın, eşitsiz bir sistem olan toplumsal sınıflara dayanan kapitalizme paralel bir gelişim süreci izlediğini belirten Marshall, bu süreçte vatandaşlığın tarihsel açıdan üç farklı eksenin bir araya gelmesiyle oluştuğunu söyler: Medeni haklar (XVIII. yüzyıl), siyasal haklar (XIX. yüzyıl) ve sosyal haklar (XX. yüzyıl). Bu eksenlerden medeni haklar (mülk edinme ve ifade özgürlüğü gibi) doğaları itibarıyla bireysel olduklarından ve maddi bir imkânı gerektirdiklerinden, kapitalist toplumun sahip olduğu eşitsizliği ortadan kaldırmaktansa bu eşitsizliğin devamını sağlamada etkin bir rol oynamıştır. Ancak bu durum Marshall’a göre medeni hakların zayıflığından değil XIX. yüzyılda pek gündemde olmayan sosyal hakların eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Ancak izleyen yüzyıllarda siyasal ve sosyal hakların kademeli olarak ortaya çıkmasıyla vatandaşlığın eşitlikçi söylemi gelişim gösterebilmiştir. Sonuç olarak, Marshall’ın bu görüşleri negatif özgürlüğe dayanan klasik liberal vatandaşlık anlayışından önemli bir kopuşu temsil etmektedir; zira ona göre vatandaşlık eşitliğe dayanan bir statü olmakla birlikte bunu sağlayabilecek olan tek başına negatif haklar değildir. Ona göre vatandaşların aynı zamanda bu hakları kullanma kabiliyetinin de (pozitif haklar) yaratılması gerekmektedir.

Liberal vatandaşlık anlayışının ele alınacak temsilcilerinden bir diğeri ise Rawls’tır. Rawls’a (2007:23) göre toplum “makul dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerin etkisiyle ciddi biçimde farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşlardan” oluşur. Bu düşünce zemininde Rawls’ın (2007:49) temel amacı da “vatandaşlar arasındaki toplumsal işbirliğinin adil kurallarını belirleyecek en uygun adalet anlayışı nedir?” sorusuna yanıt aramaktır.

Ona (Rawls 2007:79) göre özgün ve eşit vatandaşlardan oluşan iyi düzenlenmiş bir toplum, ilk olarak herkesin aynı adalet ilkelerini kabul ettiği ve herkesin de kabul ettiğini bildiği bir toplumdur. İkinci olarak bu toplumun temel yapısının bu ilkelere uygun geldiği kamusal olarak bilinir ya da bunun böyle olduğuna iyi bir sebeple inanılır. Ve son olarak, bu toplumun vatandaşları normal olarak etkin bir adalet hissine sahiptirler ve bu sebeple buna uygun hareket ederler. Bir başka deyişle, Rawls toplum sözleşmesi kuramı üzerinden, Klasik Liberalizmin toplumsal ve bireysel hareketin temeline yerleştirdiği “faydacılık” yerine -yine akılcı bireye dayanarak- “adaleti” (temel özgürlükler konusunda herkesin eşit olması ve toplumsal ve iktisadi eşitsizliklerin düzenlenmesinde en elverişsiz bireyin göz önüne alınmasını) koymuştur.

1980'lere gelindiğinde Michael Walzer, Michael Sandel ve Charles Taylor tarafından geliştirilen toplulukçu (komüniteryan) vatandaşlık anlayışı ise insanların toplumlarına karşı güçlü bir bağa sahip olabileceklerini görmezden gelerek, insanların sosyal olarak “gömülü” olduklarını fark edemediği gerekçesiyle bu liberal vatandaşlık anlayışını eleştirmiştir (Etzioni 2006:81–82). Nitekim liberal anlayışı vatandaşlığın bireylere dayandığını ve siyasi topluluğun her zaman bireyden türetildiğini savunurken toplulukçu vatandaşlık anlayışı vatandaşlığın kültürel olarak tanımlanmış bir toplulukta köklendiğini savunur (Delanty 2002:159). Bu nedenle toplulukçu anlayışta bireyin kendini gerçekleştirmesinin ya da iyi bir toplumsal düzen ve vatandaşlığın metodolojik ve normatif düzeyde Liberalizm'den farklı bir tasarımı söz konusudur. Metodolojik düzeyde toplulukçular insan davranışlarını anlamının tek yolunun onları tarihsel kültürel ve toplumsal bağlamı içinde tanımlamak olduğunu ileri sürülmekteyken, normatif düzeyde ise liberal bireyciliğin öncülerinin ahlaki açıdan tatminkâr olmayan bir ortamı yol açtığını savunulmaktadır (Ürer 2012:159).

Toplulukçu anlayışın kuramcılarından Sandel'a (2006:214) göre Liberalizm'de, “özne, izlediği amaçlardan önce geldiği için, adil iyiden önce gelir. Bir toplum, iyiye dair hiçbir özel anlayışı önceden varsaymayan ilkelere göre kendi kendini yönettiğinde en iyi şekilde düzenlenmiştir.” Onun düşüncesinde bu, köksüz bir ben anlayışıdır; tüm amaçlardan ve hedeflerden önce ve azat edilmiş olarak düşünülen “yükümsüz özne”dir. Buna karşı çıkan Sandel (2006:219) kendimizi, kimliğimizin aidiyetlerimize asla bağlı olmadığı anlamda bağımsız ben'ler olarak düşünebileceğimize şüpheyi yaklaşıyor. Sandel'ın savunduğu, vatandaşın ahlaki gücünü, bağlılıklarına ve inançlarına zarar vermeden, tekil bireyler olarak yani ailenin, topluluğun, ulusun üyeleri olarak, bu tarihin taşıyıcıları olarak ve bu cumhuriyetin vatandaşları olarak anlamamızın olanaksız olduğudur.

Liberal anlayışın toplulukçu eleştirisini yapan bir başka kuramcı Walzer'dır. Ona (Walzer 2014:86) göre vatandaş, en basit haliyle, bir siyasi topluluğun her türlü ayrıcalığa sahip ve üyeliğe atfedilen her türlü sorumlulukla yükümlü üyesidir.

Siyasal katılıma odaklanan Walzer’a (1982:218–19) göre vatandaş, devlete yalnızca bir birey olarak değil, aynı zamanda devletin kendisiyle ilişki kurması gereken çeşitli kuruluşların üyesi olarak da durur ve vatandaş kendisini en aktif şekilde devlet dışındaki gruplarda, bazen resmi olmayan, bazen de devlet politikasını belirlemede resmi bir rol oynayan gruplarda yönetir.

Bir başka toplulukçu yazar Taylor ise yaklaşımında “kültürel farklılığın tanınması” konusunu merkeze alır. Ona (Taylor 1996:79) göre başka kültürler vardır; bizler de bu kültürlerle karışmış olarak yaşamak zorundayız. Bu nedenle Taylor’ın vatandaşlık anlayışı farklı kimliklerin eritilmesi veya göz ardı edilmesine karşı çıkarak çokkültürlülüğe odaklanır. Bu bakımdan Taylor, Liberalizm’i kültürel farklılık gerçekliğine ve kültürel topluluğun korunması ihtiyacına uyum sağlamaya zorlayarak değiştirmeye çalışan liberal bir cemaatçiliği savunmuştur (Delanty 2002:164).

Özetle, liberal vatandaşlık anlayışı vatandaşlığı atomize olmuş birey temelinde idealize edip bunun dışındaki toplumsal bağları yadsırken toplulukçu anlayış bunun tersine vatandaş tekil varlığıyla sosyal bir bütünün ayrılmaz ve zorunlu bir parçası olarak kabul etmiştir.

Cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışı ise toplulukçu anlayışa yakın biçimde vatandaşlığı öznel bir çerçevede değil, devlet organizasyonunun katılımcı bir aktörü, kamunun, cumhuriyetin temel birimi olarak işlemiştir. Bu nedenle cumhuriyetçi anlayışta vatandaşın bir birey olarak salt negatif özgürlüklerle donatılıp kamusal yükümlülüklerden olabildiğince azade edilmesi söz konusu değildir. Cumhuriyetçi anlayışta vatandaşlık her şeyden önce kamusal ve siyasal bir anlama sahiptir ve dolayısıyla iyi-erdemli vatandaş kamusal yükümlülüklerin gerçekleştiren ve siyasal katılımı bulan bir birey olarak idealize edilir.

Bu bağlamda cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışının, vatandaş polis içinde eriten katılımcı antik Yunan vatandaşlık anlayışıyla vatandaş yasal hakların mülkiyeti olarak şekillendiren Roma vatandaşlık anlayışıyla uyumlu olduğu söylenebilir. Cumhuriyetçi anlayışta vatandaşlık, Antik Çağ uygulamalarına paralel olarak yasal bir statüden fazlasını ifade eder. Bu anlayışta vatandaşlığın etik bir boyutu vardır; kamu yararına bağlılığı ve kamu işlerine aktif katılımı gerektirir (Dagger 2002:149).

Neo-cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışının temsilcisi Herman van Gunsteren ise (1996:45–47) bu vatandaşlık anlayışını toplulukçu, cumhuriyetçi ve bireyci düşünce zincirleriyle sentezler ve cumhuriyetin görevinin çoğulculuğu korumak olduğunu belirtir. Ona göre bireyler sosyal olarak oluşturulur, bir başka deyişle, “vatandaşların yeniden üretimi” söz konusudur. Gunsteren bu ifadeyle, insanların sağlam yargıya varabilen ve ortak bir kaderi paylaşan bir kamu topluluğunun üyeleri olarak özerk bireyler haline gelmesini kasteder ve hükümetin bunda başrolü üstlenmesi gerektiğini savunur.

Vatandaşlık tartışmasında bir başka açılım olan “çokkültürlülük” ise ulus-devletlerin ulusal bağlarla vatandaşlık bağlarını örtüşmesi idealine ve vatandaşın bu biçimde tek kültürlü ve evrensel nitelikte karakterize edilmesi gibi yerleşik düşüncelere karşı önemli bir duruşu temsil eder. Nitekim çokkültürlülük, farklılıkların korunmasına ve bireyin ahlaki ve kültürel yaşamını sınırlandırılmamasına vurgu yapan Liberalizm ile uyumludur; ancak Liberalizm gibi salt bireysel kimlikleri değil, kolektif kimliklerin çeşitliliğini merkeze alır.

Bu kapsamda, çokkültürlü vatandaşlık anlayışına savunan Will Kymlicka’ya (2014:170) göre vatandaşlık, salt bir dizi hak ve sorumlulukla tanımlanmış belirli bir statü değildir. Aynı zamanda bir kimlik ve kişinin siyasi bir topluluğa üyeliğinin ifadesidir. Böylece çokkültürlü vatandaşlık anlayışı liberal bir anlayış çerçevesinde kültürel farklılıkların tanınmasına ve bireysel haklarla birlikte kolektif hakların korunmasına vurgu yapar. Kymlicka (2003:193) için bu anlayış dâhilinde -örneğin, etnik ve ulusal grupların taleplerinin hepsi olmasa da- çoğunu bireysel özgürlük ve sosyal adaletin liberal ilkeleriyle tutarlıdır.

Sonuç olarak, çokkültürlü vatandaşlık anlayışı liberal yaklaşımının kolektif kimlikleri göz ardı eden, toplulukçu yaklaşımların ise bireyi toplumsal ve kamusal olarak nesneleştiren sınırlı yapılarını aşma noktasında önemli katkılar sağlamış, XX. yüzyılın ikinci yarısında yükselen kimlik ve kültür tartışmalarına yeni bir bakış açısı kazandırmıştır.

1.4. Ulus-Devlet, Eğitim ve Ulusal Vatandaşın İnşası

Vatandaş kavramıyla geniş bir yelpazede kurduğu yeni ilişki biçiminde ulus-devlet, yönetilenle kurduğu bir dizi bağ, uzlaş ve bütünleşmeden dolayısıyla bir siyasal birimden fazlasını ifade etmektedir. Buna değinen Schnapper (1995:105) vatandaşlık yoluyla gerçekleştirilen bütünleşmenin bir birlik alanı olarak siyasalın ortaklaşa öğrenilmesini, her türden çatışmayı, uzlaşmayla fakat vatandaşın aynı zamanda da ulusun savunmasına katılımı gerektiğinden, gerekirse de güç kullanarak çözüme yöntemlerine ilişkin konsensüsü varsaydığına dikkat çeker.

Öte yandan, bu yeni bağlamsal biriminin ayırt edici özelliği özetle, kültürel (etnik/ulusal) ve siyasi kimlikleri birleştirmesidir ve bununla ilintili olarak Herbert Spencer, Emile Durkheim ve Max Weber gibi sosyologların yanı sıra, savaş arası dönemin Britanyalı ya da Amerikalı sosyologları da açık ya da örtülü bir biçimde daha geniş anlamıyla “toplum”dan bahsettiklerinde, akıllarındaki ulus-devlet olmuştur (Özdalga 2020:13–14).

Ulus ile doğal olarak çakıştığı varsayılan ulus-devlet, kendi var oluşuna ve sürekliliğine hizmet edecek üyelerinin üretimini ise temelde eğitim aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Bunun sonucu da Durkheim’ın (2016:54, 110–11) vurguladığı gibi her ulusun kendisi için uygun -siyasi ve dini örgütlenmelerindeki gibi- onu tanımlamayı hizmet edebilecek kendisine özgü bir eğitime sahip olmasıdır. Bu nedenle eğitim Orta Çağ’da sofı, Rönesans’ta liberal, XVII. yüzyılda edebi, günümüzde ise bilimsel bir niteliğe sahip olmuştur.

Durkheim’ın kavrayışında eğitim ise yetişkin nesillerin toplumsal yaşam için henüz olgunlaşmamış kişiler üzerinde uyguladığı eylem olarak sosyolojik bir temelde tanımlanır. Eğitimin amacı ise bir bütün olarak toplumsal çevrenin ondan talep ettiği bir takım fiziksel, entelektüel ve ahlaki şartları çocuğun içinde harekete geçirmek ve geliştirmektir. Kısacası, eğitim genç neslin toplumsallaşmasıdır.⁸⁵

⁸⁵ Durkheim’ın eğitim anlayışı için bkz. İnal, Kemal. (1991) “Durkheim’in Eğitim Anlayışı”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 24(2):511–18.

Köylülerden Fransızlara-Fransa Kırsalının Modernleşmesi (1870-1914) adlı kitabında Eugen Weber (2017:405) Durkheim ile benzer bir perspektifte, devrim sonrası Fransa'sını referans alarak eğitimin nihai kültürleşme sürecinin bir ürünü olduğunu belirtirken ünlü Alman pedagogu Kerschensteiner ise (1972:7, 17–18) kültürü bir hazine olarak tanımlamış ve vatandaşların eğitimini kültürleşme kavramı etrafında ele almıştır. Ona göre modern devletlerin görevi vatandaşların mümkün olduğu kadar çoğunu vatandaşlık duygusu, zihniyeti ve hareketleriyle yetiştirmektir. Vatandaş olmak demek bireyin kendi hedef ve kendiliği dışında yüksek bir maksada hizmet etmesidir. Vatandaşlık eğitiminin görevi ise vatandaş, bilinçli ve farkına varmaksızın bu amaca yöneltmektir.

Fransız eğitim felsefecilerinden Olivier Reboul ise (1991:36) eğitimi, modern toplum içinde çocukları gelecekteki mesleki görevlerine hazırlamak olarak farklılaştırıcı bir fonksiyona ve aynı dili, aynı temel bilgileri, aynı değerleri öğreterek ulusun birliğini hazırlamak olarak birleştirici bir fonksiyona sahip ikili bir işlev olarak tanımlamıştır.

Yapısalcı Marksist düşünür Althusser de (2010:178–80) eğitimi bu fonksiyonları çerçevesinde ele almış; fakat ona Durkheim ve Reboul gibi toplumsallaştırıcı ve uyumlaştırıcı bir olumsallıkla yaklaşmamış; aksine okulu “Devletin İdeolojik Aygıtları”ndan sayarak ve diğer ideolojik aygıtlardan bir adım öne çıkarmıştır. Ona göre bu aygıtla tüm toplumsal sınıfların çocukları anaokulundan başlanarak alınır ve yıllar boyunca egemen ideolojiyle kaplanmış “beceriler” (Fransızca, aritmetik, doğa tarihi, fen bilgisi, edebiyat) ya da sadece katıksız egemen ideoloji (ahlak, felsefe, vatandaşlık eğitimi) çocukların kafasına yerleştirilir. Althusser'in düşüncesinde, okul (Kilise gibi başka devlet kurumları ya da ordu gibi başka devlet aygıtları da) bir sürü beceri öğretmektedir; fakat bunu egemen ideolojiye tâbi olmayı ya da bu ideolojinin “pratiğinin” egemenliğini sağlayan biçimlerde yapmaktadır.⁸⁶

⁸⁶ Yapısalcı Marksizm'in temsilcilerinden Althusser (2010:43, 54–55, 169, 174–75, 211) devleti, Marx, Engels ve Lenin'de olduğu gibi bir baskı aracı ve kapitalist üretim ilişkilerinin yeniden üretiminin anahtarı olarak tanımlar. Aynı şekilde tek bir yönetim olduğu için devletin, baskı aygıtının (hükümet, idare, ordu, polis, mahkemeler, hapishaneler vb.) organik bir bütünü olduğunu ifade eder. Ancak Althusser'e göre devletin tek bir baskı aygıtı olmasına karşın, birçok ideolojik aygıtı bulunmaktadır. Bu noktada Althusser, yapısalcı bir yaklaşımla analiz ettiği devletin ideolojik aygıtlarının (dinsel aygıtlar, öğrenimsel aygıtlar, hukuki aygıtlar, aile aygıtı, siyasal aygıtlar, sendikal aygıtlar, haberleşme aygıtları, kültürel aygıtlar) çoğul olarak var olduklarını ve görece bağımsız bir maddi varoluşa sahip olduklarını savunur ve bunları devlet aygıtından ayrı olarak inceler. Ona göre devlet baskı aygıtı olarak, ideolojik aygıtlarının işleyişinin siyasal koşullarını sağlayıp hem ideoloji hem de baskı kullanarak işler. Nitekim, egemen sınıfın ideolojisini devlet iktidarının yalnızca ele geçirilmesiyle egemen olmaz; ideolojinin gerçekleştirildiği ve

Eğitimin, egemen/iktidar tarafından bir araç olarak toplum üzerinde kullanıma eleştirel olarak odaklanın bir başka düşünür de Post-yapısalcılığın önemli isimlerinden Foucault'dur. Bu bağlamda Foucault (2013:71) devletin iktisadi-siyasal eylemi için elverişli bir düzey olarak ele aldığı nüfusu, bir yandan insan türü, bir yandan da kamu (*public*) olarak tanımlar. Nüfusun XVIII. yüzyılda temel bir kavram haline gelen “kamu” hali, nüfusun görüşleri, yapıp etme biçimleri, davranışları, alışkanlıkları, kaygıları, önyargıları, talepleri açısından ele alındığı halidir.

Eğitim ise Foucault'nun düşüncesinde, buna müdahale etmenin yollarından biridir ve bu müdahaleyle iktidar mekanizmaları kendisi için elverişli öğeler ve eylemleri için gereken elverişli bir alan oluşturmaktadır.⁸⁷ Bu nedenle eğitim Foucault'ya (1987:46) göre her bireyin, hangi tipten olursa söylemlere ulaşabilmesine hukuken imkân veren araç ve sistemi söylemin güçleri ve bilmeleriyle paylaştırılıp benimsenişidir. Her eğitim sistemi, birlikte taşıdıkları bilmeleri ve güçleriyle beraber, söylemlerin benimsenişini kalıcılaştırmanın veya değiştirmenin siyasal bir yoludur.

Foucault (1992:182, 231, 257–58, 285, 292), okulu ise iktidarın insanların gündelik hayatlarıyla olan ilişkisini bağlamında ele almış ve okulların fabrika ve kışlalar gibi hapishaneye benzediğini belirtmiştir.

kendini gerçekleştirdiği devletin ideolojik aygıtlarının yerleştirilmesiyle olur. Ortodoks Marksizmini aşan bu görüşleriyle Althusser'in, İtalyan Marksist Antonio Gramsci'nin “hegemonya” kavramlaştırmasından etkilendiği görülmektedir. Nitekim Gramsci'ye (2014:352) göre eğitici olumlu işlev olarak okul ve baskıcı olumsuz işlev olarak mahkemeler egemen sınıfların siyasal ve kültürel hegemonya aygıtını oluşturmaktadır. Joseph Nye ise (2011:58) benzer bir kavram olarak “yumuşak güç”ü (*soft power*) kuramlaştırmıştır. Yumuşak güç, gündemi belirlemek, belli durumlarda diğer devletleri değiştirmeye zorlamak, yani başkalarını sizin istediğiniz isteme noktasına getirmektir.

⁸⁷ Bu kapsamda, Foucault (2013:3, 41) “insan türünün temel biyolojik özelliklerini oluşturan şeylerin bir politikaya, bir politik stratejiye, genel bir iktidar stratejisine dâhil olmalarını sağlayan mekanizmaların bütünü” *biyo-iktidar* olarak kavramlaştırır ve hükümetin iktisadi-politik eylemi için elverişli olan düzeyle -ki bu nüfus düzeyidir- bireylerin çokluğunun düzeyi arasında temel bir ayırım yapar. Bu ikinci düzey devletin eylemi için elverişli değildir ya da ancak gerektiği gibi işletildiğinde, sabit tutulduğunda ya da desteklendiğinde ve sonuçta elverişli olan diğer düzeyde elde edilmek istenen şeyi sağladığında elverişli hale gelir. Nitekim onun düşüncesinde iktidar mekanizması için elverişli olan artık bireylerin çokluğu değil, nüfustur. Ve biyo-iktidar bu nüfusa, doğum, ölüm oranları, beslenme, yaşam süresi üzerinden daha açık bir ifadeyle, insan bedeni üzerinden odaklanır. Bu bakımdan biyo-iktidar, *mutlak iktidar* ve XVIII-XIX. yüzyılda mutlak iktidarın yerini alan *disipline edici iktidar*ın ardından gelen üçüncü iktidar biçimidir.

Ona göre hapishane, biraz daha sıkı bir askeri kışla iken, aynı zamanda hoşgörüsüz bir okul ve iç karartan bir atölyedir; fakat bunlardan niteliksel olarak farklı değildir. İçerdiği ceza, disiplin ve diğer unsurlarıyla okullar gözeten, hiyerarşik biçime getiren, ödüllendiren bir makine, iktidarın büyük araçlarından biri olarak da işlev görmektedir.⁸⁸

Sonuç olarak, ulus-devletlerdeki vatandaşlık eğitiminin amaç ve niteliği konusunda literatürde zengin bir yaklaşım çeşitliliği bulunmakla birlikte, bir süreç olarak nitelenebilecek bu eğitimin ulus-devletler için ne denli hayati bir konu olduğu hakkında fikir birliği mevcuttur.⁸⁹ Örneğin, *Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşleri* adlı ünlü eserinde Paul Kennedy (2017:260) imparatorluk Almanya'sının I. Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde ulusal gücünü İtalya, Japonya, Fransa, Rusya ve İngiltere'yi geride bırakacak biçimde kısa sürede üç ya da dört kat artırdığını belirtip Alman ulusu hakkında şu ayrıntıyı aktarır: “İtalya’da askere alınan 1.000 kişiden 330’unun okuma yazması yoktu; buna karşılık diğer ülkelerdeki oranlar, Avusturya-Macaristan’da 220/1.000, Fransa’da 68/1.000 ve Almanya’da ise çok şaşırtıcı bir değer olan 1/1.000’di.”

Vatandaşlık eğitiminin gücüne aynı biçimde vurgu yapan Hayes ise (2011:126) Rusya örneği verir: “I. Dünya Savaşı’nda Rus ordularındaki erlerin çoğu okuryazar değilken, er ya da geç savaştan bıkmış subaylarına itaati terk etmiş, silahlarını atarak evlerinin yolunu tutmuşlardı. Rus askerlerinin büyük çapta okuryazar olduğu II. Dünya Savaşı’nda ise milli liderlere itaat ettiler ve nihai zafere kadar cepheden cepheye kahramanca savaştılar.”

Buna karşın bu örnekler temelinde vatandaşlık eğitimi ulus-devletlerin savaş zamanlarında yararlanılan soyut bir askeri gücü olarak ele almak kuşkusuz indirgemecilik tuzağına düşmek olacaktır. Zira vatandaşlık eğitimi, ulus-devletlerin gerek iktisadi ve askeri gerekse siyasi ve sosyal istikrarlarının sağlanması noktasında kilit bir öneme sahiptir. Bu açıdan ele alındığında vatandaşlık eğitimi, metalleri altına

⁸⁸ Bir başka Post-yapısalcı Deleuze’ün (2013:38) vurguladığı gibi Foucault, bu yapıları bir yapı veya yazar-özne temelinde değil, bir bütün içerisindeki basit işlevleri temelinde seçmiştir. Bunlardan, akıl hastanesi veya hapishaneye kapatılma kuralları; ordu veya okuldaki disiplin kurallarını içerir.

⁸⁹ Bu noktada Gellner’in sanayi toplumunda devletler için meşru eğitimin tekeli ele geçirmenin Weberyen bir ifade olan “meşru şiddetin tekeli ele geçirmek”ten daha önemli ve belirleyici bir güç olduğu savını hatırlatmakta yarar var.

dönüştürmek için bir araç olarak kullanılan *felsefe taşı*'na benzetilebilir. Verilen eğitim ile birey, yeni aidiyetler, duygusal bağlar, semboller ve bunlarla iç içe geçen hak ve yükümlülüklerle donatılarak “iyi vatandaş”a dönüşür ve bu da ulus-devletin varlığını ve devamlılığını sağlar. Bireyin, modern öncesi dönemdeki gibi kendi iktisadi ve düşünsel sahasında serbest bırakılması söz konusu değildir; bireyin bir vatandaş olarak detaylıca belirlenmiş yasal bir statüsü, yaşamının neredeyse her alanına sızmış ulusal bağları ve bunları edinmek için en başta eğitim görme gerekliliği bulunmaktadır.

Bununla beraber, eğitimin birey için hayatta kalma ya da üretim sistemine ve topluma uyum sağlayabilmenin ötesinde modern merkezi devletlerin ayakta kalabilmesine yönelik kullanımı ulus-devlet gibi yakın bir tarihe sahiptir. Fusun Üstel'in de (2008:16–19) belirttiği gibi Batı'ya bakıldığında, ilkokulda vatandaş eğitiminin örneğin, Fransa'da 1883 yılında başladığı, diğer ülkelerde de genellikle XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren okulda vatandaş eğitimi hedefleyen bir müfredat programının gündeme geldiği görülür. Bu tarihler Batı toplumunda burjuva nitelikli milli ve hukuki kimliklerin entelijansiya ve merkezi devletler tarafından kitlesel olarak inşa edildiği zaman aralıklarıdır.

Eğitim kavramının vatandaşlık ve ulus çerçevesinde ele alınmasının felsefi temelleri ise bunun pratiğe döküldüğü XIX. yüzyıldan daha öncesine uzanır. Bu konuda akla gelen ilk çalışmalardan biri İngiliz düşünür Locke'a aittir. Locke (1830:31) 1693 tarihinde kaleme aldığı *Some Thoughts Concerning Education* (Eğitim Üzerine Düşünceler) adlı eserinde eğitimi salt davranış kalıpları ya da iletişim becerilerinin edinilmesi çerçevesinde ele almamış, çocukların ulusun refahı ve gönenciyle bağlantılı olan iyi eğitiminin, ebeveynlerin önemli bir görevi olduğunu belirtmiştir. Aşağı yukarı elli sene sonra Cenevreli düşünür Rousseau da (2009) *Emile-Bir Çocuk Büyüyor* adlı kitabında Lock gibi liberal teorisyenlere benzer biçimde eğitim konusuna eğilmiş, eğitimin nasıl olması gerektiği konusunda yazmıştır.

İlerleyen yıllarda, eğitim alma ve yetiştirilme sürecini medenileşme (kültürlenme) olarak ifade eden Alman idealizminin öncülerinden Johann Gottlieb Fichte ise (1988:150, 167–68) (1762-1814) toplumdaki herkesin yalnızca topluma genel olarak yararlı olmayı istemekle kalmayıp insan türünü sürekli iyileştirme, özgürleştirme ve bağımsız hale getirme amacı olduğunu savunur. Bu bağlamda Fichte'nin

düşüncesinde eğitimin kendisi toplumun ürünü, mülküdür ve ayrıca bireyin topluma olan borcunu ödemesindeki bir araçtır.

Bu görüşleri inceleyen Schnapper (1995:15) Rousseau, Kant, Fichte dâhil bütün ulus kuramcılarının okulun rolünde ısrar etmelerinin nedeninin sadece teknik öğretimin öneminden değil, her şeyden önce, vatandaşın okulda şekillendirilmesi düşüncesinde yattığını savunur. Ancak bu düşüncenin oluşumu bir anlık ortaya çıkmış tarihi veya düşüncel bir olayla değil; aksine geniş bir zaman dilimi içindeki olay ve olguların sonucudur.

Bu çerçevede Üstel (2008:11) Batı’da vatandaş eğitimi hedefleyen bir öğretim programının benimsenmesinin ve bu yönde “Yurttaşlık Bilgisi”nin bağımsız bir ders olarak okul programlarında yer almasının temelde üçboyutlu bir sürecin ürünü olarak ortaya çıktığını belirtir. Bunlardan ilki modern merkezi devletlerin gelişimi ve daha sonra konsolidasyonu sürecinde eğitimin dönüştürücü rolünün yönetici seçkinlerce teşhisidir. İkinci boyut Batı dünyasında XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hız kazanan dünyevileşme ve laikleşme sürecinin sonucudur. Üçüncü boyut ise yine XVIII. yüzyıldan itibaren Batı’da çocukların “kusurlu yetişkinler” ya da en iyi değerlendirmeye yetişkinlerin küçük bir modeli olmaktan kurtularak bağımsız bir aktör, başlı başına bir değer olarak kabul edilmeye başlanmasıdır.

İngiliz sosyolog T. H. Marshall ise (2000:34–35, 65) vatandaşlığın kuruluş sürecinde yaygınlaştırılmış temel eğitimin önemine başka bir açıdan dikkat çeker. Ona göre XIX. yüzyıl boyunca siyasi demokrasi eğitilmiş bir seçmen kitlesine, bilimsel imalat için de eğitilmiş işçilere ve teknisyenlere gerek olduğu gerçeği yaygın bir şekilde kabul edilmiştir. Ayrıca sağlıklı bir toplumun bireylerin medenileşmesine bağlı olduğu düşüncesi üzerinden, eğitim medenileşmekle birlikte kişisel bir görevden çok sosyal bir görev haline gelmiştir. Bireylere bu görevi dayatan bir topluluk da kendi kültürünün organik bir birlik, kendi uygarlığının ise ulusal bir miras olduğunu kabul etmeye başlamıştır. Sonuç olarak, Marshall’a göre XIX. yüzyılda ilköğretimin zorunlu olması ve yaygınlaştırılması hem kapitalizme kalifiyeli işçi yetiştirmek hem de ulusun rakipleriyle rekabetlerinde avantajlı duruma geçmelerini sağlamak için kullanılmıştır.

Vatandaşlık eğitiminin seçkinler tarafından kullanımı konusunda Fransız Devrimi sonrası Fransa'sı ve Ekim Devrimi sonrası Sovyetler Birliği örnekleri kısaca incelenebilir.

Jakobenlerin vatandaşlık eğitimine yönelik düşünceleri için başvurulacak ilk kaynaklardan biri kuşkusuz Robespierre'dir. Robespierre (1975:67, 69, 75) meclise sunulan milli eğitim planı hakkındaki söylevinde şunları söylemiştir:

“İnsan yetiştirmek, insan bilgilerini yaymak, çözümlemek zorunda olduğumuz sorunun iki bölümüdür. Birincisi [milli] eğitim, ikincisi öğretimdir [halk eğitimi]. Öğretim herkese açıktır. Ama, meslek ve yeti farkları dolayısıyla ve olayların akışı gereği toplumun yalnız az sayıdaki üyeleri bundan yararlanabilmektedir. Oysa, [milli] eğitim, herkes için ortak olmalı ve dünya ölçüsünde iyilik getirilmelidir.

(...)

Öğrencilerimize vermek zorunda olduğumuz kavramlar, bilgiler nelerdir? Yurttaşlık için gerekli ve bütün mesleklerle yararlı kavram ve bilgiler.”

Robespierre ve diğer devrim öncülerinin ulusal eğitimi öncelikle ele almalarının temel nedeni ilk olarak iktisadi ve mesleki; ikincisi ve daha önemlisi ise yeni düzenin, cumhuriyetin benimsetilmesi idi.

Devrim sırasında Fransa'daki eğitimin genel durumu Male'in (1963:7) aktardığına göre büyük oranda Roma Katolik Kilisesi aracılığıyla ve oldukça geri durumdaydı. Öyle ki kadınların yüzde 75'inden fazlası ve erkeklerin yüzde 50'sinden fazlası, 1698 ve 1724'te her bir topluluğun kendisine bir öğretmen sağlamasını emreden yasalara rağmen hâlâ okuma yazma bilmiyordu. Dahası eğitim, ücretli olması ve yoksulların çocuklarının genellikle sekiz yaşında işe girmesi nedeniyle oldukça dar bir alanda işliyordu. Devrim arifesinde, Fransa'da yaklaşık 350 adet sekiz yıllık ve altı yıllık kolejler (Katolik okulu) vardı ve on ile yirmi yaşları arasında yaklaşık 50 bin erkek ve genç erkeğe klasik bir eğitim veriyordu (Palmer 1986:183–84).⁹⁰

⁹⁰ Bu yıllarda Fransa'nın toplam nüfusunun 30 milyona yaklaştığını belirtmekte yarar var.

Eğitimin, belirli bir zümrenin tekelinde olmasının etkisiyle okuryazarlığın yanında bir başka sorun da ulusal vatandaşlığın temeli olan ulusal bir dilin ortaya çıkıp yaygınlaşmaması olmuştur. Hobsbawm'ın (1992:60) aktardığı gibi, devrim döneminde Fransızların yüzde 50'si Fransızca'yı hiç konuşamazken, konuşanların da yalnızca yüzde 12-13'ü bu dili “doğru biçimde” konuşabiliyordu.

Bu yapısal sorunlara sahip devrim Fransa'sında tiyatro, gazete ve derginin yanında Fransız ulusal karakterini dönüştürmek için tasarlanan en önemli araç Bell'in de (2003:162–65) vurguladığı gibi ilköğretim olmuştur. Bu nedenle, devrimin ilk yıllarında, eğitim reformuna muazzam miktarda zaman ayrılmış ve ilerleyen yıllarda “halk eğitimi” ile “milli eğitim” ayrımı yapılmıştır. Devrimcilere göre bunlardan ilki, okullar, kitaplar ve enstrümanlar aracılığıyla “zihni aydınlatır ve uygularken;” ikincisi ise festivaller, sirkler, halka açık oyunlar ve “tarlaların ve doğanın gösterisiyle kalbi şekillendirmektedir.”

Bu işlevlere sahip eğitimin devlet tarafından hem vatandaşların hem de toplumun çıkarları doğrultusunda düzenlenmesi gereken bir kamu hizmeti olduğu fikri doğmuş ve dolayısıyla bu hizmetin herkese açık ve ücretsiz olması hedeflenmiştir (Debiesse 1951:16). İstatistiklere bakıldığında çıkarılan yasalarla ücretsiz eğitim hedefinde ilerleme sağlanamadığı görülmektedir. Örneğin, 1789 yılında kolejlerdeki öğrencilerin yüzde 46'sı öğretim için hiçbir ücret ödemezken, bu oran 1842 yılında yüzde 16'ya, 1865 yılında ise yüzde 10'a düşmüştür (Palmer 1974:437).

Bununla birlikte, Restorasyon Dönemi'nde (1814-1830) yaşanan gerilemeye karşın okullaşma konusunda da Fransa, sistematik bir gelişim gösterebilmiştir. Restorasyon Dönemi'nden 1837 yılına gelindiğinde çocukların yüzde 44'ünün okula kayıt olmuş (Diebolt ve Perrin 2017:105); 1848 Devrimleri'ne gelindiğinde, kamu ve özel okulların sayısı 30 binden 62 bine yükselmiş ve öğrenci kayıtları 1,9 milyondan 3,5 milyona artmış; okuma yazma bilmeyenlerin oranı ise yüzde 33'e kadar düşmüştür (Male 1963:12–13).

1848 Devrimleri sonrasında ise Harrigan (2000) 1847 ile 1850 yılları arasında ilkokullarda öğrenci kaydının 3,5 milyondan 3,3 milyona düştüğünü belirtir. Bu dönemdeki gerilemeye karşın ilkokullara kayıt, devrimden önceki aynı hızda artmış ve bu sırada Fransa'daki neredeyse her çocuk ilkokulu bitirebilmiştir. Harrigan, bu

gelişimin nedenlerinden biri olarak kamu eğitiminde Kilise ve devlet arasında kurulan ortaklığı vurgular. Böylece 1854 yılında 21 bin, 1867 yılında ise 36 bin öğrenci -çoğu hiçbir zaman rahiplik mesleğini amaçlamasa da- bir Kilise okuluna gidip eğitim görmüştür. Kilise ve devletin, Fransa'nın gelecek neslinin eğitiminde yaptıkları bu iş birliğinin sonucu olarak 1870'lere gelindiğinde okul çağındaki neredeyse tüm çocuklar okula kaydolmuştur. 1895 yılına gelindiğinde ise Fransa'da okuma yazma bilmeyenlerin oranı erkeklerde yaklaşık yüzde 2, kadınlarda ise yüzde 9 seviyesine kadar düşürülmüştür (Diebolt ve Perrin 2017:97).

Devrim sonrası eğitim sisteminde köklü değişiklikler yapan bir başka ülke ise SSCB olmuştur. Zira Lenin'e (1990:284–85) göre devrimciler sosyalist devlet aygıtını tam olarak kurabilmek için yalnızca iki ögeyi sahiptir. Bunlardan ilki sosyalizm için yoğun bir savaşıma girişen işçilerdir; ancak işçiler eğitimsiz, bilgisiz ve nihayet gerekli kültür düzeyine erişmemişlerdir. İkinci öge ise bilgidir; ancak Sovyetler eğitim ve öğretim üyelerine sahip olsa da bunlar yeterli değildir. Böyle olunca da devlet aygıtını yerleştirmek için “ne pahasına olursa olsun, görev şu olmalıydı: Birincisi, öğrenmek; ikincisi, gene öğrenmek; üçüncüsü, durmadan öğrenmek.” Dolayısıyla Lenin'e (2011b:79) göre okul, proletarya diktatörlüğünün bir aracı olarak proletaryanın emekçi kitleleri üzerindeki ideolojik, örgütsel ve eğitsel etkisinin kaynağı haline gelmelidir.

Bununla birlikte, Lenin Sovyetler Birliği'nin çok uluslu yapısına karşın eğitimin desantralizasyonuna karşı çıkmıştır. Ona (Lenin 1993:96, 160, 162) göre “başka başka uluslar tek bir devletin sınırları içinde yaşadıkları sürece, milyonlarca, milyarlarca iktisadi, yasal, toplumsal bağla birbirlerine bağlıdırlar” ve eğitim de bu bağlardan ayrı tutulamaz ya da devletin “yetki alanının dışına” çıkarılamaz. Bu nedenle tam tersine, okullar, ulusal toplulukları eğitsel alanda birleştirmelidir, Bunların gerçekleşmesi için eğitim, Marks ve Engels'in de (2014:115) belirttiği gibi kamu eliyle ve parasız olmalıdır.

Dolayısıyla Marksistler enternasyonal olmalarına karşın eğitimin devletin elinden çekilip alınmasına karşı çıkmış ve vatandaşlık eğitimine halkların bilinçlenmesi ve istenen kültür seviyesine taşınması bağlamında Fransız devrimcileri gibi özel bir önem vermişlerdir. Zira devrim ani bir oluş içinde meydana gelmiş olsa da şimdi önemli olan onun korunması, ilerletilmesi ve nihayet bunun da Sovyet kültürüne erişmiş, bilinç

kazanmış, eğitilmiş bir halkla yapılabilecek olmasıdır. Bolşeviklerin eğitimi bu biçimde, öğretim ve bilinç-kültür düzleminde birbirini tamamlayan işlevlerle ele alması Fransız devrimcilerinin halk eğitimi ve milli eğitim ayrımıyla oldukça benzerlik taşımıştır.

Bu bağlamda Bolşeviklerin eğitimden beklentileri Jakobenlerinki gibi berraktı. Devrimcilerin önündeki hedef öncelikle, sekiz ile elli yaş arasındaki tüm vatandaşların ana dillerinde veya Rusça okuma yazma öğrenmesi; tüm nüfusa temel bir genel eğitim sağlanması ve sonuçta devlet planlarını karşılamak için insan gücünün etkin kullanımını sağlanarak komünist ideolojiye sadık taraftarlar, bir diğer deyişle, *iyi komünist vatandaşlar* üretilmesiydi (Goins 1971:55). Sonuç olarak, Bolşevikler eğitime yönelik ilgi ve yerleşik temeller çerçevesinde Fransız devrimcileriyle aynı paydada buluşsa da Bolşeviklerin nihai hedefi Fransız Devrimi'ndeki gibi *cumhuriyetçi vatandaş* değil; sınıf bilincine erişmiş *komünist vatandaş* inşa etmek olmuştur.⁹¹

Vatandaş idealindeki bu doğal farklılığa karşın Bolşeviklerin devraldığı tabanın eğitim durumu devrim öncesi Fransa'sına benzer biçimde oldukça geri durumdaydı. 1890'lardaki 116 milyonluk nüfusun sadece yüzde 3,6'sı kentlerde yaşamaktaydı (bu oran aynı yıllarda Fransa'da ise yüzde 11,7 seviyesindeydi) (Kennedy 2017:248-49). 1897 nüfus sayımına göre dokuz yaşın üzerindeki nüfusun yüzde 24 olan okuryazarlık oranı 1914 yılında yüzde 40'a yükselse de, bu gelişme sekiz ile on iki yaş arasındaki çocukların sadece yarısının okula gitti gerçeğini değiştirmemişti (Anweiler 2021).⁹²

⁹¹ Lenin'e (2011a:87-91) göre komünizm ancak eski toplumun bıraktığı miktarda bilgi, insan gücü, araç, örgüt ve kuruluşlarla kurulabilirdi. Lenin'in Çarlık eğitim düzenini kökünden değiştirmek yerine onu dönüştürme yolundaki bu düşüncesi nedeniyle bazı Sovyet tarihçileri bir Rus İmparatorluğu'ndan uluslararası bir Sovyet devletine geçişin bir başlık değişikliği olduğunu savunmuşlardır (Judge 1975:127). Bu yorumlara karşın Lenin yine aynı yazısında "eski okul"un kapitalizme hizmet etmesi nedeniyle yok edilmesi gerekliliğinden söz etmiştir. Ancak Lenin'in reddettiği ve nefret duyduğu şey bir aygıt olarak eğitimin kendisi değil; onun yöntem, içerik ve amaçlarıdır. Ona göre "eski eğitimin, ineklemenin, taliminin yerine, insanlığın yarattığı bilgi birikiminin edinilmesi"nin koyulması gerekir. Benzer biçimde Étienne Balibar da (1990:47) emekçilerin ilkokullardan, vatandaş olarak katıldıkları siyasal kurumların işleyişine kadar, burjuva devletin ideolojik aygıtlarının kafalarına sokulmasına karşı "aşılı" olmadıklarını savunmuştur. Bu nedenle kaldırılması gereken okul değil onun bu amacı olmalıdır. Dolayısıyla Judge'ın da (1975:130) belirttiği gibi Çarlık ve Sovyet eğitim sistemleri arasındaki herhangi bir benzerlik, ancak ortak bir entelektüel geleneğe atıfta bulunularak açıklanabilir ve devrim öncesi fikirlerden bazılarının kabulü, yalnızca Marksist-Leninist ideolojiyle uyumlarından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Sovyet eğitiminin "Rus'tu ve Rus kaldı" yönünde yorumlanması mümkün değildir.

⁹² Sovyetlerin, nüfusun büyük kısmını oluşturan köylülerin devrim sonrasında, devrim ideolojisiyle eğitilmesi konusunda karşılaştığı güçlükler gerek Fransa gerekse Türkiye tecrübeleriyle oldukça benzerlik taşımıştır. Kırgız yazar Cengiz Aymatov'un (2018) Rus yönetmen Andrey Konçalovski tarafından 1965 yılında filme de aktarılan *İlk Öğretmenin* adlı öyküsü bu konuda öğreticidir. Aymatov bu eserinde, Sovyetler Birliği'nin 1924 yılında bir Kırgız köyüne, parti gençlik kolundan bir üyesini, Düşen'i öğretmen olarak göndermesini ve bu öğretmenin karşılaştığı güçlükleri anlatır. Kendisi de bir köylü olan Düşen köyün uzak bir tepesinde yer alan tavlayı okula çevirmek için köylülerden yardım ister. Okul ve

Oysa ki aynı yıllarda Fransa'da okuma yazma bilmeyenlerin oranı erkeklerde yaklaşık yüzde 2, kadınlarda ise yüzde 9 seviyesindeydi.

Bu düşünce ve koşullar çerçevesinde Sovyet hükümeti 1918 yılında ateist telkinin lehine din eğitiminin kaldırılmasını, tüm okullarda her iki cinsiyetin birlikte eğitimini, öğrencilerin özerkliğini, notların ve sınavların kaldırılmasını ve üretken emeğin başlatılmasını emretmiştir (Anweiler 2021). Kurulan bu yeni eğitim sisteminde okullar hem komünist bir vatandaş olmaya yönelik ideolojik hem de ülkenin, bilim ve işgücünde kalkınmasına hizmet edecek biçimde mesleki ve teknik düzlemde kurgulanmıştır. Bunları gerçekleştirmek için halk eğitimi, tüm nüfusu kapsayacak biçimde farklı türde ve düzeyde okullara ayrılmıştır: Ana okulları, ilkokullar, ortaokullar, özel okullar, akşam okulları, mesleki eğitim okulları, yüksek öğrenim okulları gibi. Çalışmasında bunları ele alan Goins (1971:55–58) anaokullarında çocukların ana dillerinde söyleyip saymalarının; ilkokul ve ortaokulda ise fen bilimleri, sosyal bilimler, pratik beceriler, sanat ve politeknik yanında nezaket ve düzen gibi iyi davranışların öğretildiğini de belirtmiştir. Böylece her yaştan çocuğu kucaklayan, sanayi üretimiyle iç içe ilerleyen ve kendi kendini yöneten bu okullarda teknik ve bilime ağırlık verilse de yoğun bir ideolojik eğitim de söz konusudur. Zira aralarında “ideoloji”nin okul müfredatının bir parçası olmasına itiraz edenler olsa da Sovyet Marksistlerinin bakış açısında, eğitim tanımı gereği ideolojikti ve dolayısıyla apolitik bir okul ne arzu edilir ne de mümkündü (Fitzpatrick 2002:18, 25). Nitekim bireyden beklenen kendisini bilgiyle donatması yanında komünist bir vatandaş olarak liderine sadakat göstermesi ve kendisini devrime adanmasıydı.

eğitimin adını dahi bilmeyen bu köylüler Düşen'in bu isteği karşısında şaşırır ve onunla alay ederler. Zira onlara göre okumak eski çağlardan beri köylü olan bu halkın değil, onları yöneteceklerin işidir. Çocuklarını okula göndermek istemeyen bu köylüler, bir okul açılmasına ve çocukların okutulmasına karşı olsalar da Düşen'in Sovyetlerin mührünü taşıyan kâğıdı göstermesi sonrasında geri adım atıp Düşen'i kendi haline bırakırlar. Düşen'in okulun birinci günü çocuklara öğrettiği ilk şey ise duvara çakılı resimdeki kişinin kim olduğudur: Lenin. Alfabeyi az buçuk söken çocukların yazmayı öğrendiği ilk şey ise yine Lenin'in adıdır. Aytmatov bu eserinde gerek köylü toplumunun zihinsel ve kültürel dünyasını gerekse Düşen üzerinden resmettiği Sovyet idealleri ve gücünü göstermekte oldukça başarılıdır. Öte yandan, Aytmatov, bu öyküsünde temelde iki mesaj verir. Bu mesajlardan ilk, devrimle başlayan toplumsal ve siyasal değişim ve dönüşümün gerçekleştirilmesinde, başarıya ulaştırılmasında bir araç olarak eğitime başvurulmasının zorunluluğudur. İkinci mesaj ise oldukça zaman alan bu zorlu yolun nihayet başarıya ulaştığıdır. Nitekim hikâyede okulun kurulmasına karşı olan aynı köylülerin aradan yıllar geçtikten sonra köylerinde yeni bir okul açılmasını coşkuyla kutladıkları ve ortaöğretim görmüş olmaktan övündükleri belirtilir. Buna oldukça benzer başka bir öykünün anlatısı ise 1981 tarihli *Öğretmen Kemal* adlı Türk filminde görülür. Bu filmde de yine devrim ideallerine inanmış bir öğretmen onun köye okul açma çabası karşısında direnen köylüler vardır.

Tüm bu özellikleriyle 1920'lerin deneysel ve romantik olarak tanımlanan Sovyet okulları (Matthews 2012:5) oldukça berrak olan amaçlarına karşın yoğun ideolojik tonu nedeniyle Sovyetlere beklenileni verememiş ve 1930'lara gelindiğinde içeride Stalin'in, dışarıda ise II. Dünya Savaşı'nın etkisiyle yeniden şekillendirilmiştir.

Tüm bu süreç dikkate alındığında, büyük kısmı köylülerden oluşan nüfusuna rağmen Sovyetlerin eğitimi yaygınlaştırma ve okullaşma oranlarında istikrarlı büyümeyi sürdürdükleri söylenebilir. Öyle ki Sovyet tarihi uzmanlarından Fitzpatrick'in (2002:61–62) aktardığına göre ilk ve ortaokul düzeyinde eğitim gören çocukların sayısı 1914/15'ten 1927/28 dönemine gelindiğinde yüzde 44 artış göstermiştir. Tabana yayılan bu eğitim faaliyetini ideoloji ve politeknikle topyekûn sanayi üretimine kanalize eden Sovyetler Birliği ilerleyen on yıllarda ise gücünün doruğuna ulaşacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

MEŞRUTİYET'TEN ATATÜRK DÖNEMİNE: VATANDAŞLIK VE ULUSÇULUĞUNUN TARİHSEL VE DÜŞÜNSEL GELİŞİMİ

1.1. Sened-i İttifak'tan I. Meşrutiyet'e Vatandaşlık: Osmanlı Hayali Cemaatinin İcadı

Çalışmanın ilk bölümünde değinildiği gibi, ulus, Benedict Anderson (2006:3–7, 18–19) tarafından özel bir “kültürel yapı” çeşidi olarak “hayal edilmiş bir siyasal topluluk/cemaat” olarak tanımlanmıştır. Hayal edilmiştir; “zira en küçük ulusun üyeleri bile diğer üyeleri tanımayacak, onlarla tanışmayacak ve çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir. Buna karşın her birinin zihninde bu birlikteliğin (kardeşliğin, yoldaşlığın) hayali yaşamaya devam edecektir.” Anderson bu cemaati ortaya çıkartan gelişmeleri ise dinin ve hanedanlıkların meşruiyetlerin önemlerini yitirmesinden sonra kapitalist yayıncılık sektörünün ve artan iletişim olanaklarının sağladığı dilsel sabitlik ve nihayet ortaya çıkan ortak iletişim olarak belirlemektedir. Başka bir deyişle, iki kültürel sistem, din ve hanedanlıklara gösterilen geleneksel sadakat ve tabiiyetin yerini tarihsel ve sosyopolitik dinamiklerinin etkisiyle yeni bir sadakat ve üyelik-yoldaşlığa dayalı “hayali bir cemaat” almaktadır.

Hayali Cemaatler adlı eserinin giriş bölümünde ulusu modern bir “hayali cemaat” olarak kavramlaştıran Anderson, bu “hayal edilmenin” modern bir nitelik taşısa da ulusa özgü olmadığını da altını çizer. Nitekim ona (Anderson 2006:5) göre yüz yüze temasın söz konusu olduğu ilkel köyler dışındaki bütün cemaatler ve belki onlar bile hayal edilmiştir. Dolayısıyla tüm bu cemaatlerin hakikilik, sahtelik boyutunda değil, hayal edilme tarzları bağlamında ayrıştırılmaları gerekir. Dahası hayali bir cemaat olarak ulus da anlık ve yeni bir yaratımla değil, geleneksel cemaatlerin gerilemesi neticesinde tarih sahnesine çıkmıştır.

Bu dolayında, Osmanlı'nın geleneksel “millet sistemi”nin çözülmesi neticesinde icat edilmeye çalışılan Osmanlı vatandaşlığı, Anderson'ın “hayali cemaat” kavramı ile değerlendirilebilir.⁹³ Nitekim Osmanlı vatandaşlığı ya da başka bir ifadeyle, Osmanlılık, içerdiği dinsel, mezhepsel ve etnik çeşitliği nedeniyle ulus düşüncesinden farklı olsa da onun gibi din ve hanedana olan bağlılıkların yerine yeni bir sosyopolitik bağlılık olarak oluşturulmaya, icat edilmeye çalışılmıştır. Bir başka açıdan, Yıldız'ın (2001:54) ifadesi ile Osmanlılık, imparatorluğun geleneksel millet sisteminin çözülme sürecinde ortaya çıkan boşluğu doldurmak için geliştirilmiş, Müslüman ve Müslüman olmayan tebaasını birbirine bağlayacak yeni bir sosyopolitik harç, bir “acil eylem planı” olmuştur.

Osmanlı millet sistemi ise Osmanlı hayali cemaatinden farklı olarak Anderson'ın “dinsel cemaat” kültürel sistemine denk düşmektedir. Zira bu sistemde millet kavramı temelde din ve mezhebe göre farklılık gösteren toplulukları ifade etmiştir. Diğer bir ifadeyle, bu sistem etnik ve dilsel aidiyete değil, Ermenilerin Gregoryen, Katolik ve Protestan olarak üç millete ayrılmasında görüldüğü gibi din ve mezhep aidiyeti esasına dayanmıştır (Ortaylı 2008:451). Ancak inanç boyutunda yapılan bu ayırım gerek merkez gerekse tebaa için kolektif bir kimlikten fazlasını ifade etmiştir. Nitekim bu sistemde, egemen millet olan Müslümanların karşısındaki gayrimüslim milletlerin her biri Kilise ve papazlıkla ilgili dini meselelerle, şahıslar ve ailelerle ilgili evlilik, boşanma, nişanlanma ve miras meseleleriyle ilgilenme hakkına sahipti; fakat başta iktisadi ve ticari olanlar olmak üzere kanun, düzen ve cezaya ait birçok mesele milletlerin yetkileri dışına bırakılmıştı (Karpas 2017:51).

Bu noktada Eryılmaz, gayrimüslim milletlerin sahip olduğu bu yetkileri dikkate alarak, bu sisteminin bir benzerinin Batı ülkelerinde bulunmadığına dikkat çeker. Ona (Eryılmaz 1992:36) göre örneğin, Batı'daki komün idareleri ya da belediyeler, belirli bir yerleşim yerinde faaliyet göstermekteydi; ancak yetki ve görev alanı Osmanlı şehir, kasaba ve köylerine kadar yayılan millet sistemi coğrafi olarak sınırlandırılmamış

⁹³ Selim Deringil ise *Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet* adlı çalışmasında, “geleneğin icadı” ve “hayali cemaat” kavramlarını son dönem Osmanlı çerçevesinde irdelemiş ve Panislamizm olgusunu bu iki kavram ışığında değerlendirmiştir. Ona (2019:19–48) göre XIX. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı İmparatorluğu dünya gelişmelerine koşut olarak yeni bir “meşruiyet zemini” arayışına girmiş ve imparatorluğun dünyada rekabet edebilmesi için yeni gelenekler icat etmesi ve diğer “pan” hareketler gibi bir hayali cemaat yaratması gerekmiştir. Bu “hayali cemaat” ise Osmanlı hilafet geleneğinin yeniden icadı olarak Panislamizm olmuştur.

olmakla birlikte adeta genel idarenin bir parçasını meydana getirmektedir. Eryılmaz'a göre hükümet içinde hükümet gibi bir niteliğe sahip olan millet sistemi bununla birlikte, bir yerel yönetim türü olan federasyona da benzemektedir.

Ortaylı ise (2008:454) bu sistemdeki gayrimüslim milletlerin modern toplumdaki azınlıkların aksine farklı davranış ve tutum sergileyebildiğine dikkat çekmiştir. Nitekim millet sistemindeki aidiyet, fertlere aile, sülale ve cemaat içinde bir güvenlik ve kimlik verirken kültürün de sözlü olarak aktarımına olanak tanımıştır. Ortaylı'ya göre dinsel kompartımanlar arasındaki ilişki az olduğundan bu fertlerin modern toplumdaki azınlık ferdi gibi çevre ile yarışma, kimlik ispatı, asimile olma veya asimilasyona karşı direnme ve bu nedenle çatışmacı davranışlara girmesi gibi durumlar söz konusu değildir.

XIX. yüzyıla gelindiğinde ise bu geleneksel toplum yapısının ulus yönünde değişen kolektif kimliklerin ve Osmanlı'da süregelen reformların etkisi ile değişime uğradığı görülmektedir. Nitekim II. Mahmut döneminde merkezi otorite *Senedi İttifak* (1808) ile mahalli iktidar odakları (ayan) karşısında geçici de olsa güç kaybına uğramış, 1838 tarihli Osmanlı-İngiliz Ticaret Antlaşması ile Osmanlı el sanatları ve zanaatkarlığı çöküşmüş, gayrimüslimler arasında yeni bir tüccar ve entelektüel sınıfı doğmuş ve nihayet Batı'nın Osmanlı Devleti karşısındaki iktisadi, siyasi ve askeri üstünlüğü gayrimüslim tebaanın, özellikle de Hristiyan toplulukların kimliklerinde köklü bir dönüşüme yol açmıştır (Yıldız 2001:53).

Dolayısıyla Osmanlı'da XIX. yüzyılın temel karakteristiği gayrimüslim milletlerin dinsel tahakkümden ayrılarak yavaş yavaş ulusçu kimlikler edinmeye başlamaları⁹⁴ ve merkezi otoritenin *Senedi İttifak* ile anayasal gelişmeye doğru

⁹⁴ Osmanlı'da ulusçu akımlar dine dayalı toplumsal teşkilatların gücünü kaybetmesi ve aynı zamanda yükselen burjuva ve aydınların etkisi ile ortaya çıkmakla birlikte, din ve ulusçuluk arasında devamlı bir antagonistik ilişki bulunduğunu söylemek ulusçuluğun karmaşık ve eklektik doğası göz önüne alındığında aykırılık oluşturmaktadır. Nitekim Kedourie (1961:76-77) modern Mısır ulusçuluğu veya Ermeni, Yunan ulusçuluğunun cazibesinin ve gücünün büyük ölçüde, ulusçu teori ile hiçbir ilişkisi olmayan ve belki de ona karşı olan eski komünal ve dini bağların varlığından aldığını belirtmiştir. Neslinin en önemli Yahudi tarihçisi olarak kabul edilen Salo Wittmayer Baron da (2007:34) bu görüşe paralel olarak dinin devlet üzerinde milli hâkimiyetin sağlanması konusunda temel bir rol oynadığını savunmuştur. Ona göre Yahudi milleti, devletleri olmadan dinleri vasıtasıyla milliyetlerini koruyabilmişlerdir; zira milliyetle ya da devletle ya da sıklıkla karşılaşıldığı üzere her ikisinin oluşturduğu ittifak, Hristiyanlık öncesi kadim dinlerin en karakteristik özelliğidir. Bununla birlikte, Baron, Hristiyanlık ve İslam'ın ortaya çıkışıyla din ve ulusçuluk arasındaki ilişkinin sona erse de er ya da geç milli farklılıkların bu üniter görünümün ardında yeniden belirdiğini ifade etmektedir.

ilerleyerek tebaası ile kurduğu ilişkiyi modern bir çehreye kavuşturma gayreti olarak belirlenebilir.

Nizam-ı cedit, usul-ü cedit, ittifak, tanzimat, ıslahat, ittihat, temeddün, itilaf, terakki, tekâmül gibi sözcükler bu yüzyılın siyasi lüğatinin sıfat ve fiillerini oluşturmakla birlikte (Alkan 2009:382) millet sistemi *de jure* (yasal olarak) varlığını sürdürmeye devam etmiştir. 1839 yılında *Tanzimat Fermanı* (Gülhane Hatt-ı Hümayûn) ile icat edilmeye çalışılan Osmanlı vatandaşlığı kimliği ise geleneksel cemaatlerin (millet sisteminin) çözülmesini yanıt olarak imparatorluğu kapsayıcı bir üst kimlik (Osmanlılık) olarak düşünülmüştür. Nitekim II. Mahmut'un hayatının sonlarına doğru söylediği; "Bundan böyle tebaamdan Müslümanları ancak camide, Hristiyanları kilisede, Musevileri havrada görmek isterim" sözleri (Engelhardt 1999:41) imparatorluğun, dönüşüme uğrayan tüm kurumlarına karşın dinsel milletlere dayalı geleneksel sosyopolitik düzenini koruma ve devam ettirme gayretini ifade etmektedir.

Yine de bu sorun XIX. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'na özgü bir nitelik taşımamaktadır. Deringil'in (2019:250) ifade ettiği gibi, XIX. yüzyılın son çeyreğinde çok geniş topraklara yayılmış çok uluslu imparatorluklar, ulusçu akımların çözücü ve parçalayıcı gücü karşısında bir savunma politikası geliştirme ve uygulama gereği duymuşlar ve bu mücadelede de düşmanlarının yöntemlerinden bazılarını kullanmışlardır.

Bu bakımdan Deringil, "Ruslaştırma," "Osmanlılık" ya da Avusturya'da "Kaiserreicher Nationalismus" denen şeylerin, Anderson'ın benzetmesiyle, "ulus-devletin derisinin koskoca bir imparatorluk gövdesini örtecek biçimde gerilmesi" çabasından kaynaklandığını işaret etmektedir.⁹⁵

⁹⁵ Ancak XIX. yüzyıldaki ulusçuluk akımlarının tüm etnik grupları aynı biçimde ve güçte etkilediğini söylemek güçtür. Nitekim Fransız Devrimi'nin tüm etkisine karşın geleneksel bağlar I. Dünya Savaşı'na kadar varlığını devam ettirebilmiştir. Hobsbawm da (1992:42) bu konuya vurgu yaparak hem uluslararası bir sorun olarak hem de iç siyasi bir sorun olarak "millet olma" ilkesinin, Habsburg İmparatorluğu gibi çeşitli dillerin ve etnik grupların yer aldığı devletler içinde bile yalnızca sınırlı sayıda halkı ya da bölgeyi etkilediğini dile getirmiştir. 1871'den sonra çok az insanın Avrupa haritasında daha fazla değişiklikler olmasını beklediğini ifade eden Hobsbawm Osmanlı İmparatorluğu'nun ise bu konuda istisna olduğunu belirtir.

Osmanlı'da bu çaba en somut ifadesini ise Sultan Abdülmecid döneminde 3 Kasım 1839 tarihinde Topkapı Sarayı içindeki Gülhane Köşkü'nde ilan edilen Tanzimat Fermanı'nda bulmuştur.⁹⁶ Ferman,⁹⁷ getirdiği köklü yeniliklere geçmeden önce imparatorluğun içinde bulunduğu durumu tespit ve tahlil eder. Buna göre, *devleti aliye*nin gücü ve tebaasının refah ve mutluluğu geçmişte Kur'an ve şer'i kanunlara tam olarak uyulduğu için en yüksek noktasına çıkmışken, son yüz elli yılda bu terk edildiği için güç ve refah, zayıflık ve fakirliğe dönüşmüştür. Ferman'ın bu tespiti ardından önerdiği çözüm ise -Tanzimat'ın gerekçesine de oluşturmakta olan- devletin coğrafi konumu, verimli toprakları ve halkın yetenekleri göz önüne alınarak gerekli girişimlerin yapılmasıdır.

Bu giriş ardından Ferman, devletin iyi bir biçimde idare edilmesi için gerekli gördüğü kanunları sıralar. Bunlar: Müslüman ve gayrimüslim ayrımı olmaksızın tebaanın can güvenliğinin, ırz, namus ve malının korunmasının sağlanması ile verginin adalet ve eşitlik gözetilerek toplanması ve “vatanın muhafazası için” yapılan askerlik borcunun düzenlenmesidir. Ferman'da kişi hakları ve güvencelerinin yazılı olarak sıralanmasını adil yargılama, müsaderecinin yasaklanması ve bu hak ve güvencelere dayanılarak gerektiğinde yeni kanunların çıkarılacağı ifadesi takip eder. Bu bakımdan Tanzimat Fermanı, Yuriy Aşatoviç Petrosyan'a (1974:43) göre toplumsal yasalar çerçevesinde sultanın egemenliğinin ilk kez düzenlenmesi olarak meşruti değişikliklerin başlangıcı ve feodal mutlakîyetinin kaldırılmasına doğru ilk adım sayılmaktadır.

⁹⁶ Niyazi Berkes'in (2012:213) ifade ettiği gibi “Tanzimat” “nizam verme” anlamına gelen “tanzim” sözcüğünün çoğulu olmakla birlikte bu dönemde Lale Devri'ndeki askeri nizam verme anlamın ötesine geçmiştir. “Tanzimat Nedir?” sorusunu soran Halil İnalçık'a (2006:13) göre Tanzimat hem Osmanlı İmparatorluğu dâhilinde hâkim Müslüman kitle ile Hristiyan milletler arasındaki ilişkisinin bir safhası hem de ülkenin Batı uygarlığı dairesine giriş olayı olarak düşünülmelidir. Dolayısıyla Tanzimat, imparatorluğun dağılmasını önleme yolundaki yeni bir kurumsallaşma sürecini temsil eden geniş bir zaman aralığını ifade etmektedir. XX. yüzyıl Türkologlarından Jean-Paul Roux da (2007:441) Tanzimat'ı imparatorluğun yozlaşması karşısında verilen bir tepki hareketi olarak tanımlar ve bunun ilk adımının III. Selim (1789-1807) döneminde atıldığını savunur. Yine de ona göre gerçek anlamda yenilenme ancak 1839 yılında başlamış, gerçek sonuçlarına ise 1876 yılında I. Meşrutîyet'in ilanı ile kavuşmuştur. Bülent Tanör ise (1985:13) Tanzimat'ı dar ve geniş anlamı ile ele almıştır. Tanzimat geniş anlamı ile III. Selim'den II. Meşrutîyet'e kadarki süreci kapsamakla birlikte, dar anlamı ile genel olarak kabul edildiği üzere, 1839 yılında başlayıp 1870'li yılların başlarına kadar süren sınırlı bir dönemi ifade etmektedir.

⁹⁷ Tanzimat Fermanı'nın transkripsiyonu yapılmış hali için bkz. Kili, Suna ve Şeref Gözübüyük. (1985) *Türk Anayasa Metinleri*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. Ayrıca Engelhardt. (1999) *Tanzimat ve Türkiye*. İstanbul: Kaktüs Yayınları.

Hukuki bu niteliği yanında Ferman'ın bir diğer önemi Müslümanların yanında gayrimüslim milletlerin de yükümlülükleri ile tüm bu haklardan tam olarak istifade edecekti ve bu genel anlayış da ileride biçimlenecek olan “Osmanlı hayali cemaati”ne yönelik ilk düzenleme olmuştur. Nitekim *ittihad-ı anasır* ilkesiyle milletlerin varlıkları ve kolektif kimlikleri korunmaktaydı; ancak bu milletler sultanın egemenliğini yasal olarak sınırlaması karşısında eşit haklara sahiplerdi ve yeni bir sadakat bağı kurulmaya çalışılıyordu. Başka bir ifadeyle bu, hayali cemaatin temeli olan, topluluk üyelerinin “tanımadığı, tanışmayacağı ve çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyeceği” diğer üyeler hakkında zihninde oluşacak olan “birlikteliğin (kardeşliğin, yoldaşlığın) hayali”ne yönelik ilk düzenlemeydi.

Tebaanın vatandaşa doğru evrilmesinin başlangıçlarından olan bu eşitlik (*müsavat*) düzenlemesinin dinamiği ise Tanör'ün (1985:13–14) belirttiği ettiği gibi Mısır ve Kavalalı Mehmet Ali Paşa sorunu nedeniyle başta İngiltere olmak üzere diğer bazı Avrupa devletleriyle kurulmak istenen ittifaktır. Bu nedenle Engelhardt (1999:13–14) Tanzimat'ın her şeyden önce Avrupa'yı memnun etmek ve Osmanlı'ya karşı daha yumuşak ve tavizkar davranmasını sağlama amacıyla olduğunu ve bunun Müslümanlarla Hristiyanlar arasında eşitliği kabul etmenin temel nedeni olduğu ileri sürmektedir. Ancak Tanör, Engelhardt'tan farklı olarak Tanzimat'ı ortaya çıkartan bu dış faktörün yanında, reformist bir genç aydın kuşağının imparatorluğun siyasal birliğinin artık çürümüş olan payandalarını yenilemek ve güçlendirmek ihtiyacını da bir iç faktör olarak dikkate almaktadır.⁹⁸ Tanör'ün görüşlerine koşut olarak, Selçuk Akşin Somel de (2009:91, 93) dış faktörlerin gücünü kabul etmekle birlikte imparatorluğun içinde bulunduğu somut koşulların reformcu bürokratları ıslahat adımı atmaya ittiğini ifade etmektedir. Bu noktada Somel, Ali Paşa, Fuat Paşa ve Safvet Paşa gibi Tanzimat devlet adamlarını bu adımı atmaya iten şeyi ise Bab-ı Ali Tercüme Odası'nda çalışırken Fransızca gazeteler yoluyla vatan, yurttaşlık, bireylerin yasa önünde eşitliği gibi siyasi ilkelerle yakından tanışmış olmaları olarak saptamıştır.

⁹⁸ Şerif Mardin (1991:14) Tanzimat Fermanı ile başlayan yenilik hareketinin büyük çapta “kameralizm”den esinlendiğini ileri sürmektedir. Ona göre II. Mahmut devrinin sonlarına doğru Batı'da görevli bulunan Osmanlı elçileri Avrupa'da krallıkların tebaalarının mülkiyet haklarını garanti altına aldıklarını ve eğitimi halka yaymanın kendilerine fayda getireceğini algıladıklarını keşfetmişlerdir. Bu idari sisteme sonradan “aydın despotizmi” denmekle birlikte o zamanın Avrupa'sında buna “kameralizm” adı verilmiştir.

Bu dinamiklere sahip Tanzimat ile genel olarak amaçlanan ise imparatorluğun dayandığı, dağılma tehlikesine maruz kütleleri, yeni prensipler etrafında toplamak ve devlet faaliyetini bu prensiplere dayandırarak çeşitli unsurlar arasında düzen ve birliği tesis etmek olmuştur (Abadan 2006:40).

Osmanlı hayali cemaatinin icadına doğru atılan bir diğer adım ise Tanzimat Fermanı'ndan on yedi yıl sonra, 1856 yılında ilan edilen *Islahat Fermanı*'dır. Tanzimat Fermanı'na giden sürecin geri planında iç faktörlere rastlansa da Islahat Fermanı doğrudan Avrupa devletlerinin baskısı ile ortaya çıkmıştır. Zira Tanzimat Fermanı'nın vaat ettiği reformların yapılmamış, yapılanların da uygulanmamış olmasından şikâyetçi olan Batı devletlerinin elçileri, Rusya'nın Ortodoks Hristiyan milletler çıkarına isteklerde bulunmasını da önlemek amacıyla yeni bir fermanın hazırlanmasını istemişlerdir (Berkes 2012:216). Bu bakımdan Islahat Fermanı⁹⁹ Tanzimat Fermanı'nın tamamlayıcısı olmakla birlikte onu bir adım ileri taşımıştır. Nitekim Tanzimat Fermanı'nda sayılan hakları pekiştirmekten başka, devletin hizmet ve memuriyetine kabul edilme hakkı tüm milletlere verilmiş; bu milletlerin temsilcilerinin eyalet ve saltanat meclislerine yer alması sağlanmış; her bir cemaatin okul, ibadethane açmasına ve sivil ve askeri okullara girmesini izin verilmiş; yabancılara mülk edinme hakkı verilmiş; gayrimüslimlere özgü vergiler kaldırılmış; Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki davalar karma mahkemelere devredilmiş ve gayrimüslimleri inciten tabir ve kavramların bütün resmi yazışmalardan kaldırılması emredilmiştir. Fakat her şeyden öte Islahat Fermanı *vatandaş* kelimesine yer vererek de Tanzimat Fermanı'nı bir adım ileri taşımıştır.

Bununla birlikte, Islahat Fermanı, hak eşitliğinin görev eşitliliğini gerektirmesinden hareketle gayrimüslimlere -bir bedel karşılığı muaf olmak hakkıyla- askerlik yükümlülüğü getirmiştir. Başka bir ifadeyle, Tanzimat Fermanı'nda halkın borcu olarak anılan “muhafaza-i vatan” artık gayrimüslimler için de bir borç haline gelmiş ve böylece Osmanlı hayali cemaatinin sadakat noktasına devlet ile birlikte vatan kavramı da eklenmiştir. Böylece icat edilmeye çalışılan cemaatin “birlikteliğin

⁹⁹ Islahat Fermanı'nın transkripsiyonu yapılmış hali için bkz. Kili, Suna ve Şeref Gözübüyük. (1985) *Türk Anayasa Metinleri*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. Ayrıca Engelhardt. (1999) *Tanzimat ve Türkiye*. İstanbul: Kaktüs Yayınları.

(kardeşliğin, yoldaşlığın) hayali” askerlik yükümlülüğü kapsamında “ortak kader” duygusu ile tamamlanmaya çalışılmıştır.

Diğer taraftan Davison’a (1963:94) göre Müslümanlar, gayrimüslimlerin imparatorluğu savunmanın yüklerine ortak olmalarını istiyorlardı; ancak doğal olarak Hristiyan subayların emrinde hizmet etmek veya isyan çıkarabilecek Hristiyanları silahlandırmak da istememişlerdir. Osmanlı Hristiyanları ise teoride eşitlik istemiş olsalar da uygulamada vergi ödemeyi ve böylece beş yıllık askerlik borcu ve olası ölüm tehlikesinden muaf olmayı, zamanlarını ticarete veya tarıma ayırmayı tercih etmişlerdir.¹⁰⁰

Nihayetinde Islahat Fermanı, o zamana kadar “millet-i hâkime” olan Müslümanların imtiyazlarının alıp, din farkı gözetmeksizin bir “Osmanlı” vatandaşlığı kurmaya çalışmıştır (Mardin 1991:16). Ancak sağlanmaya çalışılan bu eşitlik, temelde Hristiyan milletlerin Müslümanlar karşında eşitsiz gelişimine yol açmıştır. Bu bağlamda Feroz Ahmad da (2003:35–36) Islahat Fermanı’nın Hristiyan nüfusun özellikle yükselen orta sınıfının konumunu güçlendirirken, Müslüman orta sınıfın durumunu zayıflattığını vurgulamıştır. Ahmad’a göre bu dönemde Hristiyan topluluklar kendi “uluslarının” özelliklerini edinmeye ve tarihlerini, dillerini ve edebiyatlarını yeniden kazandıkları bir “Rönesans” yaşamaya başlamışlardır.¹⁰¹ Rum Ortodoks Kilisesi’nden ayrılan Bulgar Kilisesi örneğinde görüldüğü gibi piskoposluk Bulgarca’yı kullanarak bir Bulgar devleti ve Bulgar bireyi yaratma işine girişmiştir. Bu noktada Ahmad ulusal bir kiliseden yoksun alan Müslümanların Tanzimat reformlarının bu faydalarından hiçbirine sahip olmadıklarını belirtmektedir; zira İslam evrensel bir din olarak kaldığından, özdeşleşebilecekleri “ulusal” bir Kilise bulunmamaktaydı.¹⁰²

Tüm bunlara karşın gayrimüslim milletler yükümlülüklerin de eşitlenmesi sonucunda ortaya çıkan askerlik borcu nedeniyle fermanın rahatsızlık duyarken Müslümanlar ise Tanzimat Fermanı ile başlayan bu süreçte hâkim millet konumlarının

¹⁰⁰ Gayrimüslimlerin askere alınması ve konuda yaşanan sorunları da içeren bir çalışma için bkz. Çöklü, Şenol. (2014) *I. Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Asker Alma Usulleri (Ahz-ı Asker)*. Ankara: Atatürk Araştırmaları Merkezi

¹⁰¹ Bu dönem, Miroslav Hroch’un milli hareketlerin “üç evreli gelişimi” modellemesinde ilk dönem olan akademik ilgi evresine denk düşmektedir.

¹⁰² Feroz Ahmad’ın eserinin adı şöyledir: *Turkey: The Quest for Identity* (Türkiye: Kimlik Arayışı). Ahmad’ın bu eseri XV. yüzyıl ile 2006 yılını kapsamakla birlikte adından da anlaşılacağı gibi bu “kimlik arayışının” sonuçlanmadığına ve bir süreç olarak devam ettiğine vurgu yapması bakımından önemlidir.

ortadan kalktığını düşündükleri için fermana tepki göstermişlerdir. Nitekim dönemin tanıklarından olan devlet adamı ve tarihçi Ahmed Cevdet Paşa¹⁰³ (1822-1895) *Tezâkir* (1953:67–68) adlı ünlü eserinde Müslüman tebaa ile gayrimüslim tebaanın hukukta eşit hale gelmesinin Müslümanlara fazlasıyla dokunduğunu yazmıştır. Zira “Müslümanlar atalarının kanı ile kazandıkları mukaddes milli hukuku ve egemen millet konumlarını kaybettiklerini söylemeye başlamışlardır.” Cevdet Paşa, gayrimüslimlerin hâkim milletle eşitlik kazandıkları için sevinçli olduklarını bununla birlikte, Rumların bazılarının ise Yahudilerle bir tutuldukları için fermana itiraz ettiklerini de belirtir.¹⁰⁴

Sonuç olarak, özellikle Avrupalı devletlerden gelen baskılar neticesinde Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında eşitlik sağlamak amacıyla çıkarılan bu fermanlar, üç milleti de eşit ve idareye karşı aynı pozisyonda tutan geleneksel sistemde fazlasıyla anlamsız olsa da, Hristiyan milletlerin dini eşitlik ve özgürlük namına yürütülen etnik faaliyetlerini kamçılamıştır (Karpas 2017:160). Diğer taraftan Davison da (1963:132) milletlerin yeniden örgütlenmesini çifte bir paradoks olarak ele alır. Birincisi, yeniden yapılanmanın amacı suiistimalleri ortadan kaldırmak, halk hükümeti ilkesini genişletmek ve gayrimüslimlerin Osmanlı devletine olan sadakatini artırmaktı ancak yeniden yapılanmanın millet çizgisinde olması Osmanlı halkları arasındaki homojenlik eksikliğinin yeniden vurgulanmasına hizmet etmiştir. Bu durum, *Osmanlılık* adı altında birleştirici bir hayali cemaatin icadına duyulan acil ihtiyacın da nedenini oluşturmuştur.

Tanzimat ve Islahat Fermanı meşruti gelişmeler doğrultusunda dinsel kompartımanlara ayrılmış tebaayı hak ve yükümlülükleri ile eşit vatandaşlara dönüştürmeye çabalarken bu vatandaşlık cemaatinin hukuki dayanakları yoksun olduğu çok geçmeden anlaşılmıştır. Nitekim imparatorluğun temel sorunu farklı etnik ve dini toplulukların ulusçu akımlar ile ayrılması olmakla birlikte imparatorluğun uyruğundayken kapitülasyonlardan yararlanmak amacıyla Avrupalı devletlerin uyruğuna (himayesine) geçmeye çalışanlar da önemli bir sorun haline gelmiştir. Zira Avrupa konsolosluklardan berat satın alarak o devletin himayesine giren kişi fiilen

¹⁰³ İslam ve Türk hukuk tarihinin ilk medeni kanunu olan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*’nin de mimarı olan Ahmed Cevdet Paşa, Türk edebiyatındaki ilk kadın romancı olarak kabul edilen Fatma Aliye Hanım’ın da (1862-1936) babasıdır.

¹⁰⁴ Bu süreçte Hristiyanlar, Avrupa devletleri tarafından bağımsız birer ulus olma yolunda desteklenirken, kendilerine verilen dini özgürlük ve diğer imtiyazlardan tatmin olan Yahudiler ise kendi yaşamlarını dini bir grup olarak sürdürmeye devam ettirmişlerdir (Bozkurt 1989:189). Böyle olunca da Osmanlı’da Yahudilerin durumu Hristiyanların uluslaşma süreçlerinden çok daha farklı bir yönde ilerlemiştir.

imparatorlukta yaşamasına karşın vatandaşlığın hiçbir yükümlülüğüne katlanmıyordu. Dahası berat alan kişi, artık Osmanlı kanunlarına tâbi olmaktan çıkarak bazı vergileri ödemiyor; gümrük vergilerini diğer Osmanlı uyruklarından daha az veriyor; askerlik mükellefiyeti ortadan kalkıyor ve adi ya da siyasi suçlardan ötürü sorumlu tutulamıyordu (Bozkurt 1989:140).

Tüm bu sorunları çözmek amacıyla 1869 yılında çıkarılan *Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi*,¹⁰⁵ Tanzimat ile icat edilmeye çalışılan Osmanlı hayali cemaatinin hukuki çerçevesini çizmekle birlikte Tanzimat Fermanı'ndan otuz yıl sonra kimin Osmanlı olduğunun da kesin yanıtını vermiştir. Kanunname anne babası veya sadece babası Osmanlı uyruğunda olanları Osmanlı kabul ederek kan bağı (*jus sanguinis*) ve Osmanlı topraklarında doğan, yaşayan veya beş yıl süreli ikamet edenleri tabiiyete kabul ederek toprak ilkesini (*jus soli*) benimsiyordu. Kanunname bu bakımdan, aynı ilkeleri benimseyin Fransız Devrimi sonrası vatandaşlık anlayışı ile paralellik göstermiştir. Bununla beraber, dokuz maddeden oluşan kanunname, tabiiyetin tanım ve kazanılmasında Müslüman olup olmamanın bir önem taşımamasından hareketle İslam dünyasında din ilkelerinden bağımsız ilk uyrukluk düzenlemesi olarak da yerini almıştır (Aybay 2001:42).

Osmanlı vatandaşlığının en net tanımı ise 1876 yılında ilan edilen *Kanun-i Esasi*'de¹⁰⁶ Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi'ni tamamlayacak biçimde yer almıştır. Buna göre, “Devleti Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve meshepten olur ise bila istisna Osmanlı tabir olunur ve osmanlı sıfatı kanunen muayyen olan ahvale göre istihsal ve izae edilir.” Bu anlamda, din, mezhep ve dil fark etmeksizin kan bağı (*jus sanguinis*) ve toprak ilkesine (*jus soli*) dayanan Osmanlı hayali cemaati, ilk anayasada kendine yer bularak anayasal vatandaşlık boyutuna da yükselmiş oluyordu. Ancak yönetilenleri farklılıklarına karşın yönetime karşı eşitleyen bu anlayış, aynı anayasanın devletin dinini İslam (11. Madde), resmi dilini Türkçe (18. Madde) olarak belirtmesi ve devlet hizmetine girmek için Türkçe bilmeyi şart koşması (18. Madde) ile kaygan bir zeminde yer aldığını göstermiştir. Aynı noktaya vurgu yapan

¹⁰⁵ Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi için bkz. BOA, Y.EE, 41/133, *Tabiiyet-i Osmaniye Kanunu*, 14 Şevval 1285/28 Ocak (1869). Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönem tabiiyet sorunlarının sebep, etki ve sonuçlarını inceleyen bir çalışma için bkz. Serbestoğlu, İbrahim. (2010) *Osmanlıda Tabiiyet*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi

¹⁰⁶ Kanun-i Esasi'nin transkripsiyonu yapılmış hali için bkz. Kili, Suna ve Şeref Gözübüyük. (1985) *Türk Anayasa Metinleri*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Üstel de (2008:27) Kanun-i Esasi'nin dayandığı “iktidar kiminse onun dili geçerlidir” (*cujus regio, ejus lingua*) ilkesinin ittihad-ı anasır (unsurların birliği) idealinin kritik eşiği olduğu değerlendirmesinde bulunmuştur. Zira imparatorlukta Türkçe konuşan nüfusun XIX. yüzyıldan itibaren oransal olarak artış göstermesi göz önüne alındığında *cujus regio, ejus lingua* ilkesinin benimsenmesi pragmatik bir tercih olsa bile nihayetinde Hobsbawm'ın (1992:93–94) altını çizdiği gibi “milli dil”i o devlette yaşayanların homojenleşmesi ve standartlaşmasının araçlarından biri olarak ele almıştır.

Böylece kaygan bir zeminde durmakta olan Osmanlı hayali cemaatini icat etmeye yönelik çabaların Osmanlıcılık bağlamında 1839 yılından 1913 yılına kadar süren ömründe dört farklı aşamada geliştiği görülmektedir. Somel'e (2009:88, 92–115) göre bunlar Bab-ı Ali'nin otoriter merkezîyetçi siyasetinin ağırlık kazandığı 1830'lardan 1875'e süren birinci dönem; 1868-1878 yılların arasında Yeni Osmanlı muhalefeti ve Meşrutiyet pragmatizminin etkin olduğu ikinci dönem; Jön Türk muhalefeti çerçevesinde gelişen üçüncü dönem ve II. Meşrutiyet dönemidir. Somel'in özetlediği gibi, ilk dönemde gelişen, tüm milletlerin eşitliği düşüncesi, ikinci dönemde meşrutiyetçi Yeni Osmanlıların¹⁰⁷ muhalefeti sonucunda siyasal katılımcı bir nitelik kazanmıştır. Jön Türk muhalefetin yerinde yönetim ilkesi ve bireyin ön plana çıkarılmasını savunduğu üçüncü dönem ise kısa sürmekle birlikte bu hayali cemaatin giderek silikleştiği dönem olmuştur.

¹⁰⁷ İmparatorluğun gayrimüslim cemaatlerini bir arada tutma hedefinde Tanzimat bürokratlarının bulduğu çözüm eşitliğe ve toprağa dayalı bir Osmanlı hayali cemaati iken, buna muhalefet eden Yeni Osmanlılar ise Hristiyan cemaatin Müslümanlar karşısında eşitsiz gelişimini eleştirerek Osmanlı hayali cemaatini icat etmenin yolu olarak eşitlik ve özgürlüğe ek olarak siyasal katılımı da benimsemişlerdir. Ancak Akçura (1981:9) Batı düşünce tarzına göre Osmanlı sosyal hayatını teori ve düşüncede zihin yormaksızın uygulama gayeleri nedeniyle Tanzimat ile Yeni Osmanlı hareketinin birbirinin aynısı olduğunu, tek farkın Tanzimat'ın yukarıdan Yeni Osmanlıların ise aşağıdan gelen bir hareket olduğunu ifade etmektedir. Benzer olarak Hilmi Ziya Ülken de (2016:145–46) Yeni Osmanlıların “millet,” “vatan,” “hürriyet,” “müsavat,” “hukuk” gibi yeni soyut kavramları benimsese de bunların içini doldurmaya gelince “Tanzimatçılar” ile aynı noktada buluştuklarını belirtmektedir. Bu da kurtuluş reçetesi olarak “ittihad-ı anasır”dır. Buna karşın, 1865'e doğru Şinasi, Ziya Paşa, Namık Kemal, Mustafa Fazıl Paşa ve de Ali Suavi ile gelişen bu hareket içerdiği farklı eksenlerine rağmen temelde Tanzimat'ı kültür planında kısır kaldığı ve Müslüman toplumu temelinden sarstığı için eleştirmiş, demokrasi anlayışını ise İslam felsefesine dayandırmıştır (Mardin 1991:89). Yeni Osmanlıların ideolojik tutumlarını ele alan Berkes (2012:283) Şinasi'yi laikliğin ve ulusçuluğun öncüsü olarak görürken Namık Kemal ve Ali Suavi'de bunların olmadığını belirtmiştir. Öte yandan, Petrosyan da (1974:61–62) Yeni Osmanlıların amaç ve programları konusunda araştırmacıların fikir birliğinde olmadığına değinmiştir. Tüm bunlara karşın, Yeni Osmanlılar yüzyılın ortalarında Avrupa'daki maddi ilerleme kültürünü de özümseyerek, daha iyi eğitimi, tarımsal gelişmeyi, okuryazarlığın artırılmasını ve genel olarak Batı biliminden ve ürünlerinden yararlanılmasını savunmuşlardır (Davison 1963:227). Ve bu noktada II. Abdülhamit muhalefetini oluşturacak olan Jön Türk hareketinin ideolojik temelini hazırlamışlardır.

II. Meşrutiyet dönemine gelindiğinde ise imparatorluğun hızla değişen demografik ve toprak yapısı nedeniyle Osmanlı hayali cemaati söylemsel bir seviyeye inmiş ve yerini yavaş yavaş Türk ulusçuluğuna bırakmıştır. Bununla beraber, imparatorlukta vatandaşlık cemaatinin inşa süreci II. Meşrutiyet döneminde de devam etmiştir. Bu dönemde dini cemaatlerin kendi bayramlarına ek olarak icat edilen laik nitelikli bayramlar Hobsbawm'ın ele aldığı gibi *icat edilen gelenek* olarak ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda II. Meşrutiyet'in ilan yıldönümlerinde kutlanan “İyd-i Milli-yi Osmani” (Osmanlı Ulusal Bayramı) ve II. Meşrutiyet Meclisi'nin toplandığı günün yıldönümlerine özgü “Meclis-i Millinin Yevm-i Küşadı” bayramının yanı sıra, 1915 yılından itibaren kutlanan Mektepliler Bayramı, ilk kez 1916 yılında kutlanan Çocuklar Bayramı ve yine 1916 yılındaki İdman Bayramı devletin hem sıcak savaş koşullarında Osmanlıların morallerini yükseltmek hem de vatandaşların rejim konusunda *iman tazelemelerini* sağlamak yönünde önemli bir işlev yüklenmiştir (Üstel 2008:29).

Tanzimat'la başlayan Osmanlı cemaatinin icadı karşısında gayrimüslimlerin tutum ve davranışları da dikkate değerdir. Şükrü Hanioğlu (1985b:1392–93) 1908 yılında II. Meşrutiyet'in ilanını takip eden ilk günlerde Osmanlılık ideali etrafında gerçekten göz yaşartıcı gösteriler yapıldığını ve çeşitli unsurların, hürriyet meydanlarında yaptıkları konuşmalarda kendilerinin her şeyden öte Osmanlı olduklarını, kötü ve karanlık günlerin geride kaldığını söylediklerini aktarır. Ancak bu benimseyiş geçici olmakla birlikte gayrimüslim cemaatlerin kendilerini artık Osmanlı cemaatinin üyesi olarak gördükleri anlamına da gelmemektedir. Zira Hanioğlu'nun belirttiğine göre imparatorluk içindeki çeşitli unsurların temsilcileri, gelişen Türk ulusçuluğu karşısına mevcut siyasal ortamı ve güçlerini, kendi ulusçuluklarını çıkarmaya uygun görmedikleri dönemde Osmanlılık idealine sarılmışlar, ancak şartlar elverişli olduğu anda, kendilerince bir değer ifade etmeyen bu kalkanı bir kenara bırakarak kendi ulusçuluklarına yönelmişlerdir.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Hanioğlu (1985b:1393) bu konuda ilginç iki örnek verir. Bunlar: Ziya Gökalp ve arkadaşlarına karşı mecliste Osmanlılık gösterileri yapan İsmail Kemal'in 1912'de Arnavutluk'un bağımsızlığını ilân ederek ilk devlet başkanı olması, gene yönetimin siyasal ideoloğuna karşı aynı siyasal ideali savunan Sâti el-Husri'nin mütareke döneminde Arap vilayetlerinde Arap ulusçuluğunun önde gelen bir liderine dönüşmesidir.

Geleneksel millet sistemi içinde varlığını sürdüren çok çeşitli dini ve etnik kimliklerin üstüne kapsayıcı bir *alter ego*¹⁰⁹ yerleştirilmeye ya da bir diğer ifadeyle, “hayali bir cemaatin” icat edilmeye çalışıldığı bu dönem Osmanlılık kavramı etrafındaki tartışmalara indirgenemeyecek kadar karmaşık olmuştur. Nitekim Tanıl Bora (2017:24) imparatorlukta gerilemenin hızlanıp beka kaygısı baş gösterdikçe, okuryazarlar, seçkinler arasında dünya bilgisine karşı acilci ve faydacı-araçsalci bir ilgi, merak infilakının ortaya çıktığını ve bu merak infilakıyla beraber Osmanlı düşünce dünyasının telaş ve karmaşaya boğulduğunu ifade etmiştir.

Özetle, Osmanlılık, devletin *beka sorunu* karşısında dönemin bir çözüm olarak benimsenen siyasal akımlarından sadece biridir. Dahası Batıcılık,¹¹⁰ Türkçülük ve İslamcılık¹¹¹ gibi diğer siyasi akımlar gibi içinde farklı fraksiyonları taşımakla birlikte iç ve dış dinamiklerden doğrudan etkilenmiştir. Bunun da ötesinde bu siyasi akımların birbirleri ile bazı ortak zeminleri paylaşması Bora’nın sözünü ettiği karmaşayı daha da artırmıştır. Örneğin, Batıcılık diğer üç siyasi akımın ortak paydasıdır; temel fark Batılılaşmanın kısmi mi yoksa tam mı olacağı noktasında düğümlenmiştir. Osmanlılık ise özellikle II. Abdülhamit döneminde İslamcılık ile aynı paydada buluşurken Batıcılıktan da tam olarak ayrılmamıştır. Türkçülük ise savaş zamanlarında İslamcılık ile yan yanayken Cumhuriyet döneminde ise laik temele yerleşip Batıcılığın tam fraksiyonunu benimsemiştir. Dolayısıyla XIX. yüzyıl Osmanlı siyasal ve entelektüel dünyası imparatorluğun gerilemesi karşısında sürekli güncellenen kimlik tartışmalarına, daha açık bir ifadeyle, “yüksek kültür” arayışına tanıklık etmektedir.

¹⁰⁹ *Alter ego*, ikinci bir benlik veya kendinin farklı bir versiyonu ifade etmektedir (Merriam-Webster 2021). Bu bağlamda *alter ego*, ilk benliğin (egonun) yerini almaz, aksine onunla karışmadan farklı bir düzeyde varlığını sürdürür. Kimlik dolayımında ele alındığında ise *alter ego* üst kimlik kavramına benzemektedir.

¹¹⁰ Osmanlı İmparatorluğu’nun son döneminde ortaya çıkan Batıcılık akımı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hanioglu, Şükrü. (1985a) “*Batıcılık*” editör M. Belge. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi* 5. Cilt. Ss. 1382–88.

¹¹¹ Osmanlı İmparatorluğu’nun son döneminde ortaya çıkan İslamcılık akımı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mardin, Şerif. (1985) “*İslamcılık*” editör M. Belge. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi* 5. Cilt. Ss. 1400–1404.

1.2. Kimlik Tartışmaları Bağlamında II. Meşrutiyet'te Yüksek Kültür Arayışı

Muslim Society adlı eserinin önemli bir bölümünü Osmanlı İmparatorluğu'na ayıran Gellner (1984:59–60) güçlü Osmanlı İmparatorluğu'nun özerk, kendi kendini yöneten, yarı ulusal “millet”lere güvendiğini ve onların gelişmesini desteklediğini belirtmiştir. Ancak modern koşullar altında, hızlanan mesleki hareketlilik ve teknolojik yenilik, uzmanlaşmış toplulukların barış içinde bir arada yaşamasını zorlaştırdığında veya imkânsız hale getirdiğinde, bu toplulukların her biri kendi devletini ele geçirmeye veya yaratmaya çalışmışlardır. Zira Gellner'a göre artık ulusçuluk egemen olmuş, kültür ve siyasetinin uyumlu olduğu her toplum kendi devletini ele geçirmeye veya yaratmaya çalışmıştır. Bu dolayında ulusçuluk Gellner'ın (1983:1–39) kuramına göre insan gruplarının büyük, merkezi bir eğitimden geçerek kültürel açıdan türdeş hale gelmiş (belirli bir “üst/yüksek kültür” benimsemiş) birimler haline gelmesidir.

Kültürel türdeşliği sağlama sürecinde, ulusçuluk önceden var olan kültürlerden birini alıp onu kendi istekleri doğrultusunda dönüştürür, gerekirse “gelenek icat eder” ve ondan yararlanır. Öte yandan, bu “yüksek kültür” Anderson'ın “hayali cemaati”ni mümkün kılan, üyeler arasındaki ortak iletişim ve birliktelik (kardeşlik, yoldaşlık) hayalinin de temelini oluşturmaktadır.

Buna bağlı olarak Osmanlı'daki süreç, Gellner'ın ulusçuluk modellemesine uygun olarak, geleneksel sistemde dinsel, mezhepsel ve etnik farklılıklarını koruyan toplulukların tarım toplumundan sanayi toplumuna geçmeleri neticesinde farklılaşması ve ardından bu yeni toplumunun bir üst/yüksek kültür etrafında bütünleşerek ulusal bilince ulaşması ve nihayetinde ortaya çıkan yeni ulusal birimin kendi ile örtüşün yeni bir siyasal birim talep etmesidir.

Ulusal bir kimlik olarak bu “yüksek kültür”ün yaratılması sürecinde yararlanılan temel araç ise Gellner'ın önemle vurguladığı eğitimidir. Nitekim Osmanlı'da ticaretinin gelişmesi ile zenginleşen gayrimüslimler artan eğitim olanakları ile Batı'dan gelen çeşitli fikirlere açık hale gelirken entelektüellere uzanan orta sınıfları tarihsel kökenleri hakkında araştırmalar yapmış bunları ulusallık fikirlerine göre yorumlamışlardır (Karpas 2017:78–79).

Bu bağlamda önce gayrimüslimlerin ardından ise Arnavut ve Arapların kendi “yüksek kültür”lerini bulmaları pek çok tetikleyicisi ile beraber özellikle artan eğitim olanakları ve Fransız Devrimi fikirleri ile tanışmaları neticesinde gerçekleşirken, Osmanlı siyasi ve entelektüel dünyasındaki “yüksek kültür” arayışının temel tetikleyicisi ise imparatorluğu bir arada tutma gayesi olmuştur. Bu açıdan bu gayeye bağlı olarak imparatorlukta yer alan vatandaşların kültürü ile imparatorluğun siyasetini uyumlu hale getirme gayreti söz konusudur. İmparatorlukta icat edilmeye çalışılan cemaatin yüksek kültürünün Osmanlı mı, İslamcı mı yoksa Türkçü mü olacağına, diğer bir deyişle, “yüksek kültür” arayışının rotasını tayin eden ise imparatorluğun travmatik olarak değişen demografik ve toprak yapısı olmuştur.

1.2.1. Kimlik Tartışmalarını Doğuran Travmalar: İmparatorluğun Değişen Demografisi ve Sınırları

Sultan IV. Mehmet döneminde İstanbul’da İngiltere Krallığı elçisinin silahtarı ve kâtibisi olarak bulunan Ricaut (1977:137) Osmanlı’nın nüfus ve toprak yönetimi hakkındaki 1686 yılında kaleme aldığı gözleminde şimdiye kadar hiçbir milletin hem büyük bir imparatorlu kurmakta hem de ona gereken insanları temin etmek, savaşlarda ölenlerin yerine yenilerini bulmak ve fethedilen ülkelere koloniler göndermekte Türkler kadar becerikli olmadığını belirtmiştir.

Osmanlı’nın geleneksel millet sistemi ile karakterize olan bu nüfus ve toprak yönetimi XIX. yüzyıldan itibaren merkezileşmeye yönelik girişimler ve toprak kayıpları neticesinde artan göçler nedeniyle sarsılmış ve nihayetinde imparatorluğun kompozisyonunu yavaş ancak travmatik biçimde değiştirmiştir. Nitekim Karpas’ın (1985:72) Osmanlı İmparatorluğu’nun nüfusu ile ilgili çalışmasında gösterdiği gibi imparatorluğun Müslüman unsurlarının toplam nüfusa oranı 1820’lerde yüzde 59,6 iken 1890’larda yüzde 76,2’ye yükselmiş; imparatorlukta Müslüman nüfus yoğunluğu artmakla birlikte Avrupa’daki toplam nüfus azalmış; Asya’daki toplam nüfus ise artış göstermiştir. Bu bağlamda gayrimüslim nüfus bağımsızlık kazanan Balkan devletleri ile imparatorlukta ayrılırken o bölgedeki Müslüman nüfusun ise Asya’ya göç ettiği anlaşılmaktadır.

Avrupa'dan Asya'ya doğru yapılan kitlesel göçler ve imparatorluğun nüfus yoğunluğunda görülen değişim 1831 yılına dek resmi bir nüfus sayımı yapılmaması nedeniyle seyyah ve gözlemcilerin tahminine dayanmakla birlikte temelde bu göç hareketini işaret etmektedir (Bkz. Tablo 2).

Yıl	Avrupa (Milyon)	Asya (Milyon)	Afrika (Milyon)	İstanbul (Milyon)	Toplam (Milyon)
1785	9	19	4	-	32
1788	8	36	5	1	50
1804	18	9	2,5	-	29,5
1807	11,3	12,3	3,2	-	26,8
1807	11	11,1	3,2	-	25,3
1822	9,5	11,1	3,5	-	24,1

Tablo 2: Osmanlı İmparatorluğu'nun Tümü için Bazı Nüfus Tahminleri

Kaynak: Behar, Cem. (1996) *Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu 1500-1927*. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü. Ss. 21.

Cemaatlerin imparatorluk toprakları içindeki bölgesel dağılımı ise II. Mahmut tarafından 1831 yılında yapılan modern anlamdaki ilk nüfus sayımında detaylıca görülmektedir (Bkz. Tablo 3).¹¹²

Eyaletler	İslam	Reaya	Kıpti	Yahudi	Ermeni	Toplam
Rumeli	217.227 29%	505.760 67%	20.313 2,7%	7.780 1,04%	368 0,05%	751.448
Silistre	273.936 50,9%	251.579 46,8%	8.151 1,5%	2.353 0,4%	1.755 0,3%	537.774
Anadolu	1.044.925 87,9%	138.463 11,6%	485 0,04%	1.361 0,1%	3.727 0,3%	1.188.961
Sivas	270.820 84,5%	49.593 15,5%	60 0,02%	-	-	320.473
Karaman	228.942 86,9%	34.461 13,1%	-	-	-	263.403
Adana	81.166 87,6%	2.762 3%	5.865 6,3%	-	2.826 3,1%	92.619
Trabzon	125.119 91,6%	11.431 8,4%	-	-	-	136.550
Kars	17.580 89,1%	-	-	-	2.161 10,9%	19.741
Çıldır	73.272 93%	105 0,1%	191 0,2%	318 0,4%	4.887 6,2%	78.773
Cezayir	148.754 44,7%	176.531 53%	910 0,3%	3.659 1,1%	3.142 0,9%	332.996
Toplam Nüfus	2.481.741 66,7%	1.170.685 31,4%	35.975 1%	15.471 0,4%	18.866 0,5%	3.722.738

Tablo 3: Osmanlı İmparatorluğu’nda Eyaletlerin (Erkek) Nüfusları ve Cemaatlerin Oranları (1831)

Kaynak: Akbal, Fazıla. (1951) “1831 Tarihinde Osmanlı İmparatorluğunda İdarî Taksimat ve Nüfus”. *Belleten* XV(60):617–28. Ss. 628.

¹¹² Ancak bu sayımdan önce de imparatorlukta toprak ve vergi yönetimi bağlamında nüfusu da kapsayacak biçimde detaylı defterler tutulmaktaydı. Zira İnalcık’ın (2017:57) belirttiği gibi merkezîyetçi devlet gelir kaynaklarını, görevlileri ve özerk cemaatleri daima kontrol etmek, el altındaki kayıtlarda bulundurmak zorundadır ve Osmanlı Devleti, XIV-XVI. yüzyıllarda tipik merkezîyetçi bir devlet olarak kurulduğundan o da bu gibi verileri ayrıntılarıyla ve doğru olarak bilmek, tespit etmek kaygısıyla son derece gelişmiş bir tahrir ve defter sistemi (*records ve bookkeeping*) yaratmıştır. Aynı şekilde Enver Ziya Karal da (1995:6–11) Osmanlı İmparatorluğu’nda “nüfus sayımı”nın asırlar öncesine dayandığına işaret etmektedir. 1831 sayımı ise Karal’ın dile getirdiği gibi, II. Mahmut’un Yeniçeri Ocağı’nı kaldırması sonrası ihtiyaç duyduğu ordunun kurulması için gerekli olan asker gücü ve vergi kaynağının tespiti için yapılmıştır.

Cemaatlerin nüfus yoğunluğu ve eyaletlerdeki dağılımının yanı sıra imparatorluktaki iktisadi rolleri de farklılık göstermektedir. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu'nun 1836 yılına tanıklık eden İngiliz bir kaynak kuyumcuların yanı sıra yakın çevrelerine iş yapan sarrafların, başkentte büyük çapta tüm istikrarlı ticaretin, çok küçük istisnalar dışında, ticaretin gerçek, sabırlı, talip, hesapçı ruhuna sahip Ermenilerin elinde olduğu yazmıştır (Miss Pardoe 1837:37).

1877 yılına tanıklık eden Birleşik Amerikalı bir kaynak ise Slavların en çok tarımcı, Yunanlılar yabancı tüccarlar ve Ermeniler iç tüccarlar iken, Yahudilerin büyük ölçüde ülkenin bankacılığını ve tefecilik işlerini yaptığını saptamıştır (O'Connor 1877:25).

İmparatorluktaki Türklerin iktisadi konumu ise 1903 yılına tanıklık eden Birleşik Amerikalı bir kaynaktaki (Curtis 1903:57) belirtilmektedir:

“İş dünyası Ermeniler, Rumlar ve Yahudiler ile birkaç Türk'ten oluşuyor. Tüm Türklerin memnun olduğunu söylemek doğru olmaz ama aslında tüm memuriyetler Türkler tarafından doldurulduğu ve yeterince ofis olmadığı için işi giremeyenler ve hükümetin yardımı olmadan geçimlerini sürdürmek zorunda kalanlar, sonsuza kadar Sultan'a veya sadrazama karşı komplo kuruyorlar.”

Seyyah ve gözlemcilerin bu tespitleri İstanbul özelinde yapılmış bir istatistik çalışmasında da doğrulanmaktadır (Bkz. Tablo 4). Öyleyse imparatorluğun demografisinde ve sınırlarında görülen değişimin dilsel ve dinsel değişiklik olması yanında sosyoekonomik değişimi de beraberinde getirdiği söylenebilir. Dolayısıyla çoğunluğu gayrimüslim olan Balkanlar'da yaşanan ulusçu ayrılıklar azalan vergi gelirleri ve toprak varlığını ötesinde nüfusun iktisadi niteliğinin de gerilemesine de yol açmıştır.

Meslek Grubu	Müslüman (%)	Rum (%)	Ermeni (%)	Yahudi (%)	Diğer (%)	Toplam (%)
Esnaf, Zanaat, Ticaret	38,3	25,4	27	5,3	4	100
Devlet Memuriyeti	95,3	1,5	2,1	0,4	0,7	100
Medrese ve Okulda Okuyanlar	47,8	24,6	21,2	5,3	1,1	100
Meslek Sahibi Olmayanlar, Çocuklar vd.	55,8	20,5	15,5	7,5	0,7	100
Toplam	49,4	22,5	20,6	5,5	2	100

Tablo 4: Meslek Grubuna Göre Cemaatlerin İstanbul Nüfusundaki Oranı (1885)

Kaynak: Behar, Cem. (1996) *Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu 1500-1927*. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü. Ss. 77.

İmparatorluğun demografisinde ve sınırlarında görülen değişimin yüzyılı ise XIX. yüzyıldır. Nitekim 1821 yılında Yunanistan ve 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı ardından Bulgaristan, Sırbistan, Romanya, Bosna-Hersek ve Karadağ bir şekilde imparatorluktan ayrılmış ve bunun sonucunda Ahmad'ın (2003:41) belirttiği gibi imparatorluğun yaklaşık yüzde 40'ı ve nüfusun yaklaşık yüzde 20'si (yaklaşık iki milyon Müslüman) kaybedilmiş, Balkanlar'dan İstanbul ve Anadolu'ya yaşanan göç neticesinde İstanbul'un nüfusu yaklaşık iki katına çıkmıştır. Nitekim resmi rakamlara göre 1876-1895 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu'na Balkanlar ve Kafkasya üzerinden göçenlerin sayısı yaklaşık 1.1 milyon kişi olarak belirlenmiştir (Behar 1996:51).

Çok dinli ve mezhepli Osmanlı hayali cemaatinin II. Abdülhamit ile yavaş yavaş Panislamizm'e yönelmesi de bu döneme denk düşmektedir. Zira dinsel, mezhepsel ve etnik çeşitliği göz ardı eden Osmanlı hayali cemaatinin sadece hâkim millet olan Müslümanlar için bir anlamının olduğu anlaşılmakla birlikte gayrimüslim cemaatin kopuşu ve bunu bağlı olarak Müslüman nüfus yoğunluğunun hızla artışı söz konusudur. Sonuç olarak, imparatorluktan kopuşu engellenmeye çalışılan unsurlar artık Rumlar, Bulgarlar ya da Sırlar değil Müslüman olan Arnavutlar, Araplar ve Kürtler olmuştur.

Nitekim Karpat'ın (2013:20) dile getirdiği gibi Osmanlı topraklarına gelen göçmenler dil ve etnik köken bakımından Çerkez, Abaza, Çeçen, Boşnak, Pomak veya değişik Türk ağızları kullanan Nogay, Tatar vs. olarak farklılıklar gösterebilir de Müslüman (çoğunlukla Sünni) oldukları için kendilerini Osmanlı-Müslüman camiasının bir parçası olarak görmüşlerdir.

Buna bağlı olarak Deringil de (2019:19–48) II. Abdülhamit döneminin (1876-1908)¹¹³ icat edilen *hayali cemaatini* “Panislamizm” olarak saptamaktadır. Diğer taraftan Alkan ise (2009:392–94) II. Abdülhamit döneminin resmi ideolojisini Panislamizm yerine “İslam-Türk Sentezi” olarak nitelemiştir. Ona göre “İslam-Türk Sentezi”nde “Türklük” İslam potası içinde eritilen ve anlamlandırılan ikincil ve/veya yedek bir kimlik olarak sunulmuştur. II. Meşrutiyet döneminde ise Türklük ve Türk ulusçuluğu vurgusu hâkimiyet kazanmıştır.

1.2.2. Üç Yüksek Kültürün Muhasebesi: Yusuf Akçura'nın “Üç Tarz-ı Siyaset” Makalesi

II. Meşrutiyet döneminde Osmanlı'da doruk noktasına ulaşan *beka sorunu* bir bakıma bir yüksek kültür olarak kolektif kimlik arayışı ile eş anlamlı olmuştur. İmparatorlukta yer alan vatandaşların kültürü ile imparatorluğun siyasetini uyumlu hale getirme gayreti bağlamında Yusuf Akçura'nın “*Üç Tarz-ı Siyaset*” makalesi dönemin entelektüel tartışmalarının temel metinlerinden biri gibi görünür; ancak bundan fazlasını ifade etmektedir. Nitekim Enver Ziya Karal'ın (Akçura 1976:10) Üç Tarz-ı Siyaset'in önsözünde vurguladığı gibi, bu makaleden önce “Osmanlı saltanatının son devredeki siyaset biçimlerini sıralayan, belirten ve her bir biçime belli bir ad vererek esas hatlarını sivrilten bir eser yazılmış değildir.”

¹¹³ II. Abdülhamit'in bir hatıratının olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Örneğin, Hamit Bozarslan (2015) *Türkiye Tarihi: İmparatorluktan Günümüze* adlı eserinde, İlber Ortaylı (1981) *İkinci Abdülhamit Döneminde Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu* adlı eserinde ve ayrıca Stanford J. Shaw ve Ezel Kural Shaw (2005) *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* adlı eserlerinde II. Abdülhamit'in kaleme aldığına inanılan *Sultan Abdülhamid'in Hatıra Defteri/Siyasî Hatıratım* adlı esere sık sık atıfta bulunsalar da Türk Tarih Kurumunun eski başkanlarından Ali Birinci (2005) “*Sultan Abdülhamid'in Hâtıra Defteri Meselesi*” adlı makalesinde II. Abdülhamit'in hatıralarını kaleme almadığını ve bu kitabın uydurma olduğunu ileri sürmüştür. Aynı görüş doğrultusunda Murat Bardakçı da (2018) bu hatıraları II. Abdülhamit'in değil, Süleyman Nazif'in kaleme aldığını dolayısıyla bunun uydurma ve sahte olduğunu belirtmiştir.

Bu nedenle Üç Tarz-ı Siyaset, imparatorluğun hangi yüksek kültürü temel alacağı konusundaki tartışmaların en net ve kapsamlı resimlerinden biridir. Başka bir açıdan Georgeon'a (1986:37) göre ise Jön Türklerin ulusal sorun konusundaki tezlerini köktenci bir biçimde tartışma konusu haline getirmiştir.

Bununla birlikte, Akçura'nın hayatını kaleme alan Ahmet Temir (1987:33–34) bu makalenin Batılı bazı yazarlarca Pantürkizm'in *Komünist Manifestosu* olarak kabul edildiğini belirtmektedir. Nitekim Akçura, makalesinde her ne kadar net bir sonuca varamasa da Atatürk dönemini de etkileyecek bir çerçevede Türkçülüğün temel metinlerinden birini de ortaya koymuştur. Öyle ki Akçura'nın siyasal bakımdan önder konumda olan bir milli kimliğe, Türklüğe dayanan, siyasal-iktisadi açıdan bağımsız ulusal bir devlet ve bu devletin siyasi sınırlarıyla çerçevelenmiş, milli egemenlik-halkçılık idealleriyle birleştirilmiş bir milliyetçilik anlayışı Kemalizm anlayışının gelişim sürecinde ortaya çıkan siyasal eğilimler ile büyük ölçüde benzerlik taşımıştır (Şenoğlu 2009:77).

Karal (Akçura 1976:5) Yusuf Akçura'nın Türkçülük düşüncesinin Rusya, Fransa ve nihayet İstanbul'da geliştiğini ve olgunlaştığını saptamaktadır. Bunlardan Rusya, Akçura'nın Orta Asya Türklüğü ile temasa geçmesini ve Osmanlı Türklüğü ile bir köprü oluşturmalarını sağlarken, Fransa ise Türkçülük konusunda gelişip olgunlaşmasını ve doğrultusunu bulmasını sağlamıştır. Karal, Akçura'nın Fransa'da Serbest Siyasal Bilgiler Okulu'ndayken dinlediği öğretim üyelerinin onun düşüncelerini berraklaştıran, sistemleştiren ve dolayısıyla destekleyen kimseler olduğuna dikkat çeker. Bunlardan örneğin, Albert Sorel, Yakınçağ tarihinin dokusuna ulusçuluğun egemen olduğunu savunmaktayken, Brentano, tarih olaylarının akışında iktisadi etkenlerin üstünlüğünü kabul etmekte, Boutmy ise siyasal ve sosyal örgütlerin gelişmesi ile ulusların psikolojisi arasında sıkı bir bağıntının sürüp gittiği tezini savunmaktadır.

Üç Tarz-ı Siyaset makalesi Akçura'nın (1976:19–36) imparatorluğu bir arada tutmaya yönelik ortaya çıkan siyaset tarzını -dönemin siyasal ve ideolojik karmaşasına ve bu karmaşanın tam içinde olmasına karşın- net bir biçimde ortaya koyması ile başlamaktadır. Buna göre, Batı'dan esinlenilerek, güç kazanmak ve ilerlemek için belli başlı üç siyasi yol takip edilmiştir. Birincisi, Osmanlı'ya tâbi çeşitli milletleri temsil eden ve birleştiren bir Osmanlı milleti meydana getirmek. İkincisi hilafetten

faydalanarak bütün Müslümanlara siyaseten birleştirmek. Üçüncüsü, “ırka¹¹⁴ dayanan siyasi bir Türk milleti teşkil etmek.”

Akçura öncelikle Osmanlıcığı ele alır ve bu siyaset tarzını Osmanlı’daki Müslümanlarla gayrimüslimleri siyasi hak yükümlülüklerde tam eşit hale getirmek, düşünce ve inanç özgürlüğünü sağlamak, bu eşitlikten yararlanarak temsilde birliği oluşturarak Amerikan milleti gibi ortak vatanla birleşmiş yeni bir milliyet, Osmanlı milliyeti ortaya çıkarmak ve bütün bu zor ameliyatın neticesi olarak da Devlet-i Aliyye-i Osmaniye’nin sınırlarını korumak olarak tanımlar.

Bu düşünce tarzının soy ve ırktan çok rızaya dayanan Fransız ulus düşüncesine¹¹⁵ yakın olduğunu ifade eden Akçura Osmanlı milliyeti siyasetinin başarısızlığı üzerine İslamiyet politikasının meydana çıktığını belirtmektedir. Zira Genç Osmanlılar Avrupa’da iken, Osmanlı’yı daha iyi kavramış, din ve ırkın şark için gittikçe artan siyasi önemini ve bu nedenle bir Osmanlı milleti oluşturma arzusunun anlamsızlığını anlamışlardır. Böylece tüm güçlerini önce içerideki sonra da dışarıdaki İslam unsurlarını soy farklarına bakmaksızın dindeki ortaklıktan yararlanarak tamamen birleştirmeye, tek bir millet haline koymaya çalışmak için kullanmışlardır. Ancak Akçura bu siyasi doktrin ile Osmanlı Devleti’nin, Tanzimat devrinde terk etmek isteği dini devlet şeklini tekrar aldığının da altını çizer. Böylece milletler arasındaki eşitlik ve özgürlük terk edilmiş, toplumsal çatışma ve kutuplaşma artmış ve nihayetinde artan ayaklanma ve isyanlar ile Avrupa’da Türklüğe düşmanlık şiddetlenmiştir.

¹¹⁴ Akçura, ulusçuluğu “ırk siyaseti” olarak tanımlasa da *ırk* kavramı ile insanlar arasında biyolojik-genetik farklılıkları ve bunun toplumsal ve siyasal temsilini kastetmemiştir. Bu konuya eğilen Georgeon (1986:39–40) Türk unsurunu ayırt etmek için geleneksel olarak kullanılan, Türkleri İslami ümmet bütünü’nün parçası olarak tanımlayan sözcüklerin *cins* ve *kavim* olduğunu Akçura’nın *ırk* sözcüğüyle ise İslam’ın yardımı olmaksızın kendi kendisini tanımlayan etnik bir Türk bütünü’nü ifade etmeye çalıştığını belirtmiştir. Dolayısıyla Berkes’in de (1976:198) belirttiği gibi Akçura’nın bu sözcüğü hem Osmanlıcılara hem İslamcılara yabancı bir kavram olan “milliyet” (*nationalité*) kavramının karşılığı olarak kullandığına kuşku yoktur.

¹¹⁵ Çalışmada yaygın literatüre sadık kalınarak “Fransız tipi” ulus/ulusçuluk kavramı kullanılsa da ulus ve ulusçuluk kavramlarının karmaşık-eklektik doğası ve zaman içindeki devinimleri göz önüne alındığında, ortada soy ve ırktan çok rızaya dayanan bir -özgül- Fransız ulusçuluk tipinin var olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim Fransız ulusçuluğunun kronolojisine eğilen Ateş Uslu (2013:111–12), bir “Fransız tipi ulusçuluk”tan söz etmenin mümkün olmadığını zira Fransız ulusçuluğunun oluşum süreci itibarıyla gerek yurttaşlığa dayalı ulusçuluk unsurlarını gerekse etnik, kültürel hatta ırksal ulusçuluk unsurlarını barındırdığının altını çizmiştir. Öte yandan, bir kategori olarak Fransız tipi ulusçuluğun kullanılması, soy ve ırktan çok rızaya dayanan ideal tipi ırkçı antagonisti Alman tipi ulusçuluktan ayırmak bakımından oldukça elverişlidir.

Osmanlılık ve İslamcılık düşüncelerinin sonuçlarını bu biçimde özetleyen Akçura'ya göre ırk düşüncesine dayanan bir Türk milliyeti (Pantürkizm/Turan) meydana getirme fikri ise oldukça yenidir. Tanzimat ve Genç Osmanlılık hareketlerinde bu fikrin hiçbir belirtisine rastlamadığını söyleyen Akçura, bu fikrin oluşumunda ise Osmanlılarla Almanlar arasındaki artan ilişkiye vurgu yapar. Öte yandan, Akçura Türkçülük düşüncesini Osmanlı'nın sınırlarını aşmasına bağlı olarak İslamcılık düşüncesine benzetir. Fakat ne olursa olsun onun deyişiyle “ırka müstenit siyasi bir millet türetmek fikri henüz pek turfandadır, pek az yaygındır.”

Bu üç siyaset tarzını bu biçimde ele alan Akçura, bunlardan hangisinin yararlı ve uygulanabilir olduğunu tartışmaya açar. Ona göre bu siyaset tarzlarından “Osmanlılık, imparatorluğun sınırların korumak için tek çaredir ancak asıl sorun şimdiye kadar birbirleri ile kavga ve savaştan hali kalmayan çeşitli etnik ve dini unsurların kaynaşmalarının mümkün olup olmadığıdır.” Ve bu tecrübe başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Zira bu karışma ve uyuşmayı ne Müslümanlar ne gayrimüslimler ne Rusya ve Balkan devletleri ne de Avrupa kamuoyunu istemediğinden bu iş imkânsız olacak kadar zordur.

Osmanlıcılığın bu olumsuzlarına karşılık ortaya çıkan İslamcılık ise Osmanlı Devleti idaresindeki bütün Müslümanların ve Türklerin sıkı bir bağ ile birleşmelerini öngörmüştür. Zira İslam'ın temel kurallarından biri “din ve milletin bir olduğudur.” Dahası İslam inananların etnik, dilsel ve kültürel farklılıkları unutturmak ister. Akçura'nın deyişiyle İslam güçlü bir değirmendir ki farklı milletleri öğütüp onlardan aynı haklara sahip, farksız Müslümanlar çıkarmaktadır.

Akçura, Osmanlılık siyasetinin temel engellerini iç dinamiklerde saptarken İslamcılık siyasetinin engellerini ise dış dinamiklerde saptar. Zira içeride birleşmeye yönelik bir engel yokken İslam ülkelerinin gitgide parçalanması ve Hristiyanların hâkimiyeti altına girmeleri İslamcılık önündeki en büyük engeldir. Bu olumsuzluğa karşın Akçura, ulus düşüncesi karşısında İslam'ın çok daha güçlü olduğunu da belirtir. Nitekim “Hâlâ her Müslüman, Türk veya İraniyim demekten evvel, elhamdülillah Müslümanım” demektedir.

Türkçülük siyasetine gelince, Akçura'ya göre bununla Türk olmadığı halde bir dereceye kadar Türkleşmiş diğer Müslüman unsurlar Türklüğü benimseyecek ve henüz hiç benimsememiş unsurlar da Türkleştirilebilecektir. Bu faydasına karşın Türk olmayan ve Türkleştirilmesi de mümkün bulunmayan kavimlerin Osmanlı Devleti elinden çıkması ve İslamiyet'in Türk ve Türk olmayan kısımlarına ayrılarak artık Osmanlı Devleti'nin Türk olmayan Müslümanlar ile ilişkisinin kalmaması sorunu ortaya çıkabilir.

Türkçülük siyasetini İslamcılık ile karşılaştıran Akçura, Türkleri birleştirme (Turancılık) siyasetinin iç engellerinin İslamcılık siyasetine göre daha fazla olduğunu belirtir. Zira Türkler arasında milliyet fikirleri girmeye başlamış ise de bu oldukça yeni bir olgudur. Dahası İslamiyet'te görülen güçlü teşkilatlanma ve sağlam birliktelik sağlayacak madde ve hazırlıkların hemen hiç birisi Türklükte yoktur. Bu nedenle Akçura için birleşmesi muhtemel Türklerin büyük bir kısmı Müslüman olduğundan İslam dini, büyük Türk milliyetinin oluşturulmasında önemli bir unsur olabilir. Türkçülük siyasetinin gelişiminde dinin araçsalıcı kullanımına odaklansa da yine de Akçura zamanının genel siyasetini ulus fikre olduğunu ve dinlerin siyasi önemlerini gitgide kaybettiklerini ve kişisel alana çekildiklerini de kabul etmektedir.

Bununla birlikte, Akçura, Türkçülük siyasetinin dış engellerinin İslamcılık siyasetine oranla daha zayıf olduğuna da saptamaktadır. Zira Hristiyan devletlerden yalnız birisinin, Rusya'nın Müslüman-Türk tebaası bulunmaktadır. Böylece Akçura şu sonuca göre Osmanlı milleti yaratılması yararlı olsa da uygulanabilir değildir. Müslümanların veya Türklerin birleşmesine dönük siyasetler ise Osmanlı Devleti hakkında eşit denilebilecek yararlar ve engeller içermektedir.¹¹⁶

¹¹⁶ Osmanlı'da filizlenen Pantürkçü hareket Turan ideali etrafında Orta Asya'da Çarlık yönetimi altında kümelenmiş Türk halklarının birleşmesini hedeflerken aynı romantik ulusçu hareket Macaristan'da da ortaya çıkmıştır. Osmanlı Turancılığı Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu gibi Rusya Türkleri etkisinde gelişim gösterirken aynı dönemde Macar Turancılığı ise Macar doğubilimciler (örneğin, Vámbéry Ármin) tarafından geliştirilmiştir. Macaristan ve Türkiye'deki Turancı hareketleri karşılaştırmalı olarak el alıp temel fark ve benzerliklerini ortaya koyan bir çalışma için bkz. Önen, Nizam. (2005) *İki Turan/Macaristan ve Türkiye'de Turancılık*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Sonuç olarak, Akçura İslamiyet ve Türkçülük siyasetlerinden hangisinin Osmanlı Devleti için daha yararlı ve uygulanabilir olduğu konusunda net bir yanıt vermez, yararlarını ve uygulanabilirliği konusunda temel engelleri sıraladıktan sonra seçimi okuyucuya bırakır.

Öte yandan, Hilmi Ziya Ülken (1979:230) II. Meşrutiyet'ten sonra ortaya çıkan siyasi akımların at başı gittikleri bu devirde ortaya çıkan çatışmanın sonucunda orta veya yükseköğretimi bitirmiş gençlerde ve yazarlarda bir şüphe, bir soru halinin ortaya çıktığını savunur ve Yusuf Akçura'nın¹¹⁷ “*Üç Tarz-ı Siyaset*” adlı makalesini de bu genel şüphelik içine yerleştirir.

Bu siyaset tarzlarından Türkçülüğü benimseyen ve çalışmalarını bu yolda yoğunlaştıran Akçura, ulus ve ulusçuluk hakkındaki düşünceleri ise “*Nazariyet ve Batı Türklerinde Türkçülük*” adlı makalesinde izlenebilmektedir. Akçura öncelikle “Türk”ün ne anlama geldiğini belirtir: “Türkler dediğimiz zaman, etnoğrafya, filoloji ve tarihle ilgisi olanların ‘bazen Türk-Tatar’ bazen ‘Türk-Tatar-Moğol’ diye yad ettikleri bir ırktan gelme, adetleri, dilleri birbirine pek yakın, tarihi hayatları birbirine karışmış olan kavim ve kabilelerin tamamını murad ediyoruz.” Dolayısıyla Akçura'nın Türk tanımını ortak kültür, tarih ve etnisiteye dayalı geniş bir coğrafyayı işaret etmektedir.

Bu tanım ardından Akçura bu “ulus fikri”nin nasıl ortaya çıktığını açıklamıştır. Ona göre her kavim ve hatta her kabile, diğerlerine karşı daima kendi özelliklerini hissetmiş ve genellikle kendi üstünlüğünü iddia etmiştir ve bu his ve iddia ulus fikrinin de başlangıcıdır. Bu bağlamda ulus düşüncesinin başlangıç noktasını toplulukların farklılaşması ve bunun ayırdına varması olarak belirleyen Akçura, kabile ve kavmiyet hissini, ulus derecesi fikrine yükselmesinin ise Avrupa’da başladığını belirtmektedir.

Ulus fikri, prensibi ise bir ulus meydana getirmiş insan topluluklarının bağımsız bir devlet halinde bir araya gelerek yaşama hakkıdır. Akçura'nın yaklaşımı bir bakıma Gellner ve Hobsbawm'ın kuramının temeli olan siyasal birim ile ulusal birimin örtüşmesi düşüncesi ile benzerlik taşımaktadır.

¹¹⁷ Yusuf Akçura'nın biyografisi için bkz. Georgeon, François. (1986) *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri - Yusuf Akçura- (1876-1935)*. Ankara: Yurt Yayınları. Ülken, Hilmi Ziya (1979) *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. 3. Basım. İstanbul: Ülken Yayınları. Temir, Ahmet (1987) *Yusuf Akçura*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Akçura için ulus ise tarifi kolay bir kavram değildir; zira, kurulma aşamasındaki her ulus mevcut şartlara ve hedefine uygun olarak “ulus” kavramını tanımlamıştır. Örneğin, Almanlar ve Slavlar ırk, dil ve tarihi, Fransızlar rıza ve kişisel özgürlüğü, İtalyanlar coğrafyayı, tarihi ve dili ulusun oluşumunda ve devamında temel etken olarak almışlardır. Bu açıdan Akçura’nın ulus olmanın sabitlerini sorgulayan ve ulusun sonsuz bir niteliği olmadığını savunan Renan’ın (2016:33–52) düşüncesine yaklaştığı görülmektedir. Yine de Akçura ulus kavramının bir tanımını vermektedir: Ulus etnik ve dilsel birliğin yarattığı iradi ve vicdani bir birlikteliktir.

Peki, ulus fikrinin ortaya çıkışı nasıl olmuştur? Akçura bu noktada ulus fikrinin etkisine kapılan her etnik topluluğun hemen bu fikri gerçekleştirmeye kalkışmayacağına, kalkışamayacağına dikkat çeker. Bu yolda çeşitli aşamalar ve aşılması gereken zorluklar vardır. Bu yoldaki ilk aşama ulus fikri aşılanmış topluluğun, kendi ulusu ile ilgili kültürel olaylara büyük bir değer vermesi ile başlamaktadır. Bu kültürel olayların en önemlisi ise dildir. Zira kendi dilinin incelemeleriyle uğraşan, onu gelişmesine çalışan topluluklarda ulus fikrinin güçlü olduğu söylenebilir. Filoloji ile etnik bir toplum en eski yaşam dönemini, en eski kültürel ve destansı olaylarını keşif ve tespit eder. Ve bu ayrıca tarih araştırmalarını, etnografya ve arkeoloji incelemelerini gerektirmektedir. Bunun sayesinde etnik topluluğun tarihi geçmişi aydınlatılır, maddi ve manevi kültürü anlaşılır ve böylece kültür hazineleri, iktisadi gücü ve uygarlık seviyesi öğrenilir. Özetle, Akçura’nın düşüncesinde o etnik topluluğun onu diğer topluluklardan ayıran hal ve özellikleri, benliği ve şahsiliği aydınlatılır.

Bu aşamalar sonrasında etnik topluluğun onu diğerlerinden ayıran özellikleri ulus fikrinin araştırılmasına yetecek şartları taşıyorsa Akçura’ya göre ulus fikri mutlaka ortaya çıkacaktır. Etnik topluluğun bu şartları taşıyamaması durumunda ise ulus düşüncesindekiler ve liderler bu şartları sağlamak için çalışıp çabalarlar.

Ulus fikrinin ortaya çıkışını bu kültürel ve toplumsal aşamalarla ele alan Akçura’nın yaklaşımı, Hroch’un (2011:49–58) uluslaşma sürecini birbirini takip eden üç evre, akademik ilgi evresi (filolojik ve kültürel araştırmaların yapıldığı dönem), yurtseverlik ajitasyonu evresi (ulus düşüncesinin siyasal niteliğe bürünmesi) ve milli hareketin kitleselleşmesi evresi olarak üç aşamaya ayıran yaklaşımına benzerlik göstermektedir. Diğer bir deyişle, Osmanlı’da ulusal bir kimliğe doğru aşama aşama

gelişen Türkçülüğün Hroch'un üç evreli gelişim modeli ile uyumlu olarak ilerlemesi söz konusudur ve bu nedenle Hroch yaklaşımının temel alınması Osmanlı'daki bu gelişimin anlaşılması katkı sağlayabilir.

1.3. Etrak-i Bî-idrak'ten Ulusal Bir Kimliğe: Osmanlı'da Türkçülüğün Üç Evreli Gelişimi

Anthony D. Smith'in (1986:143) *The Ethnic Origin of Nations* (Ulusların Etnik Kökeni) adlı eserinde Anadolu'da Türk diline sahip İslami çekirdeğin, Arap, Ermeni, Rum Ortodoks ve diğer etnikler ile çevrili olduğunu, bunun da en azından imparatorluk Avrupa'da önemli ölçüde küçülene ve Fransız Devrimi'nin teritoryal ulusal idealleri yöneticilerin ve entelijansiyanın toplumsal bilinçlerine nüfuz edinceye kadar Osmanlı elitlerinin bir "Türk" ulusu tasavvur (hayal) etmesini zorlaştırdığını belirtmektedir. Ancak Abdülhamitçi tepkilerin son yıllarında Anadolu köylülerini aşağılayıcı bir şekilde kullanılan bir terim olan Türk ifadesi, olumlu etnik potansiyele dönüştürülmüş ve Batılı teritoryal ulus kavramıyla uyumlu hale getirilmiştir. Dolayısıyla XIX. yüzyıl Osmanlısının İstanbul lehçesinde "dağlı," "kaba," "geri kalmış köylü" (Roux 2007:433) Türk ifadesinin *etrak-i bî-idrak*'ten (idraksız Türk'ten) ulusal bir kimliğe doğru dönüşümü söz konusudur.¹¹⁸

Bu dönüşüm Osmanlı hayali cemaatinin önce çok dinli ve etnik kimlikli Osmanlı yüksek kültürü, ardından ise çok etnili fakat tek dinli İslamcılık yüksek kültürünün başarısız olduğunun anlaşıldığı Meşrutiyet döneminde aşama aşama gerçekleşmiş ve nihayet Atatürk dönemine kadar uzanmıştır. Hanioğlu'nun (1985b:1391, 1393) deyişiyle, Türkler, Osmanlılık siyaseti nedeniyle kendi ulusçuluklarını geciktirirken,

¹¹⁸ Osmanlı toplumundaki pejoratif anlamı "Türk" ifadesi meşrutiyet döneminden itibaren kristalize olan ulusal bir kimliği değil, yerleşik hayata geçememiş dolayısıyla medenileşememiş göçebe Türkmenleri kastetmektedir. Nitekim Lewis'ın da (1993:1) belirttiği gibi etnik bir terim olan "Türk" deyişi Osmanlı'da az kullanılmıştı ve özellikle Türkmen göçebelerini veya daha sonra Anadolu'nun Türkçe konuşan cahil ve kaba köylülerini belirtmek etmek üzere daha çok küçültücü bir anlamdaydı. Bunun bir kanıtı olarak ise Fatih Sultan Mehmet dönemindeki kanunnamelere bakılabilir. Bu kanunnameler (Akgündüz 1990:349) içinde yer alan "Şarap içme, hırsızlık ve iffete iftira suçları hakkında" (*El-fasl ül-sâlis fî şurb ül-hamr ve'l-sirkat ve'l-bühtân*) olan fasılda şöyle yazmaktadır: "Eğer biregü [bir kimse] hamr [şarap] içse, Türk [göçebe, köylü] veya şehirlü olsa, kadı ta'zîr ura [kadı tarafından cezalandırılır]. İki ağaca bir akçe cürm alına [her iki sopa karşılığında bir akçe para cezası alınır]." Bununla beraber belirtmek gerek ki, Osmanlı sultanları Türk kavimlerini de unutmuş değillerdi. Halil İnalcık (2017:25) bu noktada Timur'un ve Yıldırım Bayezid'in şecerelerini Oğuz Han'a bağlama çabalarına değinmiştir. Son olarak, Osmanlı toplumunda yer alan milletlere/etnik topluluklara yönelik pejoratif tabirler salt Türklerle yönelik de değildir. Erhan Afyoncu (2019) bir yazısında göçebe Araplar için şu örnekleri vermektedir: Arab-ı bed-fial (kötü işler yapan Arap), Arab-ı bed-rey (düşüncesi kötü Arap), Arab-ı Şekavet-şiar (eşkiyalığı adet hâline getirmiş Arap).

Osmanlılığın boş bir siyasal idealden olduğunu ve sadece kendileri bağladığını anladıklarında kendi ulusçuluklarının peşinden giderek imparatorluğu güçlendirmeyi ve diğer unsurların da güçlenen bu imparatorluk ile refah içinde olacaklarını düşünmüşlerdir.

Bu dolayında ortaya çıkan Türk ulusçuluğu bir anda değil Balkan uluslarında olduğu gibi toplumsal ve kültürel gelişmeleri içeren çeşitli fakat birbiriyle ilişkili aşamalar sonrasında gelişim göstermiştir. Bu gelişim ulusçuluk kuramcılarından Marksist Çek tarihçi olan Miroslav Hroch'un kuramı ile uyumlu olarak incelenebilir.

Hroch (2011:21–31) ulus ve ulusçuluk modelinde Ernest Gellner ve Benedict Anderson gibi toplumsal ve kültürel bir varlık olarak bireye ve onun zihni yapısındaki değişimleri başlatan süreç ve etkenlere eğilmiştir. Fakat Hroch savlarını Fransızlar, İtalyanlar gibi egemen uluslar için değil, Norveçliler, Finliler, Çekler, Estonyalılar, Litvanyalılar, Slovaklar, Flamanlar ve Bulgarlar gibi “küçük uluslar” için modellemiştir.

Hroch'un, “küçük uluslar”dan kastettiği ise uzun bir süre boyunca egemen bir ulusa tâbi kalmış ve bu nedenle tâbi olma biçiminin bu iki taraf için de yapısal karakter kazandığı uluslardır. Egemen olmayan bu etnik gruplar/küçük uluslar Avrupa özelinde kendi soylu zümrelerinin ve devletlerinin olmayışı, kendi dillerindeki edebiyat geleneğinin eksik ya da kesintiye uğramış olması gibi temel konularda egemen ulus-devletlerden nitelik olarak farklıdır.

Hroch, oluşumunu tamamlamış bir ulusun tüm niteliklerine kavuşma amacını taşıyan örgütlü çabalara “milli hareketler” adını verir. Milli hareketler içerisinde gelişen milli bilinç türlerinden yalnızca biri olan ulusçuluk ise ulusun değerlerini diğer tüm değer ve çıkarlardan önemli gören bakış açısıdır. Hroch'un (2011:30–32) düşüncesinde ulus ise çeşitli ilişkilerin bileşimlerine göre tanımlanan büyük bir toplumsal gruptur: Belli bir tarihsel kökeni olan, ancak nesnel koşulların etkisi altındayen, gitgide milli bilinç kazanmış bir insan topluluğudur.

Hroch uluslaşma bağlamında XIX. yüzyıl sonu Avrupası'nı iki temel modele ayırmıştır:

1. Kendi milli yapılarını ve gelişimlerini Orta Çağ'dan itibaren başlatmış olan egemen ulusların durumu: Fransa, İngiltere, İspanya, Almanya, Danimarka ve diğerleri,

2. Modern uluslar olarak ortaya çıktıklarında; a. Aynı etnik gruba mensup bir hâkim sınıftan olmayıp, yabancı bir ulus, etnik gruba mensup hâkim sınıf tarafından yönetilenler; b. Etnik bir birim oluşturup, bağımsız siyasi bir birlik kurmamış olanlar; c. Kendi ebedi dillerinde süreklilik arz eden bir kültürel üretim geleneği olmayan ya da bir zamanlar var olup sonradan ortadan kalkmış ya da ciddi dejenerasyonlara uğramış olanlar.

Buna göre, ilk modeldeki büyük ulusların durumunda ulusun kendini tanıma süreci feodal toplumdan kapitalist topluma dönüşümdeki gibi aynı yönde ilerlerken kabul edilecek sadece tek bir milli şık oluşmuştur. İkinci modelde yani ezilen ulusa mensup olanlar açısından ise durum farklılık göstermiştir. Zira ezilen ulusların üyeleri en azında iki milli ideolojinin bombardımanı altında olmuşlardır. Diğer bir deyişle, bu ulusun üyelerinin kendilerini ezen veya ezilen ulusla özdeşleştireceği bir farklılaşma geçirmesi zorunlu hale gelmiştir.

Çalışmasında ikinci modelin gelişimine yoğunlaşan Hroch'a (2011:49–51) göre küçük ulusların gelişiminde görülen süreçlerden ilki (A Evresi) her milli canlanışın başlangıcında genellikle entelektüellerden oluşan bir grup tarafından ezilen ulusun dilinin, kültürünün ve tarihinin incelenmesine gösterilen ilgidir. İkinci sürece (C Evresi) yani milli canlanışın gelişiminin nihai aşamasına gelindiğinde milli bilincin geniş kitlelerin sorunu haline geldiği, milli hareketin sağlam bir örgütsel yapıya sahip olduğu bir durum ortaya çıkar. Ancak bir yanda akademik ilgilinin artışı diğer tarafta yurtseverlik duygusunun kitlelere nüfuz etmesi arasında küçük ulusların oluşumunda yurtseverlik ajitasyonu ile karakterize olan bir dönem (B Evresi) yer alır. Hroch bu evreyi *milli bilincin mayalanma süreci* olarak nitelemiştir.

Böylelikle Hroch, milli hareketin gelişiminin üç temel dönemini şöyle adlandırmıştır:

A Evresi: Akademik ilgi dönemi,

B Evresi: Yurtseverlik ajitasyonu dönemi,

C Evresi: Milli hareketin kitleselleşmesi.

A Evresi’nde araştırmacılar etnik gruba yönelik akademik bir ilgi duymakta ve onun geçmişini “keşfetmektedir.” Ancak bu araştırmacıların, örgütlü bir siyasi ya da toplumsal hareketi veya “ulusçu” istekleri söz konusu değildir. Bu akademik ilginin ve araştırmaların siyasi ve kültürel değişimler gerçekleştirmeyi hedefleyen milli programlara dönüşmesi B Evresi’nde olacaktır. Böylece Hroch, yukarıdaki evrelerden en önemlisinin B Evresi olduğunu belirtip ve akademik sonuçları milli taleplere ve manevi bağlılığa dönüştüren gelişmeleri şöyle sıralamıştır: Eski düzende meydana gelen siyasi ve toplumsal bir krizler, halkın önemli bir bölümünün artık mevcut durumlarından rahatsızlık duyması ve dine dayalı meşruiyet anlayışının çökmesi.

Öte yandan, Hroch’a göre B Evresi’ndeki milli bilincin yükseltilmesine yönelik aktivitelerin başarısı milli uyanış sürecindeki payları açısından toplumsal gruplardan (eski toplumun hâkim grubu, sanayi burjuvazisi, orta ölçekli zanaat burjuvazisi, memurlar, ruhbanlar, öğretmenler, öğrenciler, köylülük) özel olarak birinin katılımına bağlı değildir. Buna karşın Hroch, bütün milli hareketlerin en güçlü bileşeninin “entelijansiya” adı altında toplanan grup olduğunu saptamaktadır. Fakat milli hareketin A Evresi’nden C Evresi’ne uzanan gelişiminin hızının hızlı ya da yavaş olmasını belirleyen şey sosyal grupların katılımının yoğunluğudur. Bu gelişimin başarısını ise öncü durumdaki burjuvazi ve entelijansiya köylü grubun katılımı belirlemektedir. Zira milli dil ve kültürel geleneğin doğal kaynakları olan köylüler herhangi bir milli hareketin başarısı açısından vazgeçilmez konumdadırlar.

B Evresi’nde yurtseverlerin yürüttüğü ajitasyon faaliyeti sonucunda bir ulusa üyeliğin doğal bir gerçeklikten ya da hükümdara boğun eğiştten kaynaklanan siyasal bir sonuçtan öte bir şey olduğu düşüncesinin yükselip artan sayıda kişiyi etkilemesiyle C Evresi başlamaktadır. Fakat Hroch B Evresi’nden C Evresi’ne geçişin her zaman başarılı olmadığını altını çizmiş, C Evresi’ne geçişi kolaylaştıran koşulları ise şöyle sıralamıştır: Toplumsal, ahlaki ve kültürel gerilimlere bağlı bir meşruiyet krizleri, dikey

toplumsal hareketlilik (eğitimli sınıfların bir bölümünü, egemen olmayan etnik grubun üyelerini oluşturmaktadır), ileri düzeyde toplumsal iletişim (yüksek okuryazarlık ve okullaşma oranı) ve gelişen pazar ilişkileri. Ve son olarak milli farklılıklarla açıklanan çıkar çatışmaları.

Hroch'a (2011:53–61) göre milli uyanışın en önemli dönemi olan B Evresi'nin zirve noktasına kapitalizmin doğduğu süreç zarfında mı (I. Aşama) yoksa modern kapitalist toplumun yerleşiklik kazandığı koşullarda mı (II. Aşama) ulaştığı da önemlidir. Zira küçük ulusların sınıfsal yapısı bütünüyle oluşmamıştır ve bu nedenle küçük ulusların kapitalist topluma özgü bir sınıfsal yapı sergilemesi ve milli hareketlerin kitlesel bir boyut kazanması durumunda bir ulus haline geldikleri söylenebilir. Öte yandan, Hroch, siyasal bağımsızlığın kazanılmış olmasının küçük ulusların tamamıyla oluştuğunun göstergesi olmadığını da vurgulamaktadır; zira bağımsızlığını kazanma mücadelesi ulus oluşumu tamamlandıktan sonra dahi devam edebilmektedir.

Hroch, küçük ulusların gelişim evrelerin bu iki aşamada nereye denk düştüğü ve nasıl özellikler gösterdiği konusunda dört tip belirlemiştir:

1. Tip (Entegre Tipi): Sanayi Devrimi burjuva devriminden önce başlamış ve milli ajitasyon yani bireyi yönlendiren, milli bilincin artırılmasına yönelik faaliyetler halihazırda etkili olduğu dönemde gerçekleşmiştir.

2. Tip (Gecikmiş Tip): Milli ajitasyon siyasal devrim ve Sanayi Devrimi'nden önce başlamıştır; ancak hareketin kitleselleştiği C Evresi'ne geçiş sınıf bilincine sahip proletarya örgütleninceye hatta işçi sınıfı hareketinin ortaya çıkışı sonrasına kadar gerçekleşmemiştir. Bu sebeple modern ulusun oluşumu gecikmeli olarak gerçekleşmiştir.

3. Tip (Ayaklanma Tipi): Bu türe giren milli hareketler kitlesel karakterini feodal toplum koşullarında yani kapitalist toplumun kuruluşundan önce kazanmışlardır. Bu türde C Evresi'nin ortaya çıkışına genellikle egemen ulusa karşı silahlı bir mücadele eşlik eder.

4. Tip (Bölünmüş Tip): Burada milli ajitasyon ilk kez kapitalist toplum koşullarında ve liberal anayasal sistemde ve dolayısıyla burjuva devrimi ve Sanayi Devrimi'nin başlangıcından önce başlamıştır. Bazı örneklerde bu hareketin kitlesellik kazandığı C Evresi'ne ya çok geç girilmiş ya da hiç girilmemiştir.

Hroch, milli hareketin her birinin izlediği rotanın kendine özgü olduğunu kabul etse de yine de bir milli hareketin yukarıda bahsedilen ulus inşa sürecinin dört tipinden en fazla hangisine yakın olduğunu belirlemenin mümkün olduğunu ifade etmektedir.

1.3.1. Akademik İlgi Evresi: Türk Kültür ve Tarihinin Yeniden Keşfi

Hroch, XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar Eston topluluk arasında milli bilincin var olduğuna dair herhangi bir belirtiyle karşılaşılmayacağını oysa XIX. yüzyılın başlangıcında ise kimi Alman ya da Almanlaşmış edebiyatçılar arasında Eston halk kültürü ve diline yönelik bir ilgin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Eston topluluğunda bireyi yönlendiren, milli bilincin artırılmasına yönelik faaliyetlerin, Hroch'un (2011:127) deyiimiyle “milli ajitasyon”un siyasal devrim ve Sanayi Devrimi'nden önce başlaması nedeniyle bu topluluğun modern ulus haline gelişi gecikmeli olarak gerçekleşmiştir. Bu örneğe benzer olarak Osmanlı İmparatorluğu içinde Türk ulusçuluğunun XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artış gösteren Türk tarih ve kültürüne olan akademik ilgiden çok sonra -fakat burjuva devriminden önce- ortaya çıkması göz önüne alındığında Türk ulusçuluğunun Hroch'un modellemesinde 2. Tip'e (Gecikmiş Tip) yakın olduğu gözlenmektedir.

Hroch'un (2011:50) belirttiği gibi her milli canlanışın başlangıcında genellikle entelektüellerden oluşmuş bir grup tarafından ezilen ulusun dili, kültürü ve tarihinin incelenmesine yöneltlen tutkulu bir ilgi yer almaktadır. Bu kapsamda, Osmanlı'da Türk milli uyanışının ilk evresi Tanzimat edebiyatında, Yeni Osmanlı hareketinin öncülerinden olan Şinasi (1826-1871) ve Ziya Paşa'nın (1825-1880) eserlerinde görülmektedir. Nitekim Akçura (1981:17-18) Şinasi'nin bazı eserlerinde Fransızca, Arapça ve Farsça yanında Türkçeye de özel bir yer ayırmasının, Türkçeyi sadeleştirmek için çaba göstermesinin onun Avrupa'nın ulusçu fikirlerinden etkilenen bilinçli bir Türk olmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Nitekim Şinasi, Namık Kemal ile birlikte ilk ciddi Türk siyasal burjuvası ve modernistiydi (Mutman 2007:199) ve modernleşme düşüncesi öncülerinden olduğu Yeni Osmanlı hareketine koşut olarak halkın da katılımını da savunuyordu.

Ülken'in de (1979:41) ifade ettiği gibi Şinasi, Ziya Paşa ve Namık Kemal “Batılılaşmanın yalnız kanun şekilciliğinde kalmayarak, fikre ve öze nüfuz etmesini” savunmuşlardır. Yeni Osmanlı hareketinin öncülerinin Osmanlıcılık ve İslamcılık arasında konumlanmalarına karşın modernleşme çemberine siyasal kurumlar (tavan) ile birlikte halkı da (taban) dâhil etmeleri, halk diline olan ilginin ve savunmanın temelini oluşturmakla birlikte milli bilincinin oluşumuna da katkı sağlamıştır.¹¹⁹

Böylelikle Türk ulusçuluğun “akademik ilgi evresi”nin ilk adımının Türk edebiyatı ve basınında Tanzimat dönemi ile başlayan sadeleşme çabaları olduğu söylenebilir. Bu evrede ilk Türkçe (resmi) gazete olan *Takvim-i Vakayi* (1831) ile “halkın gerçekleri zamanında öğrenmesi” sağlanmış bunu *Ceride-i Havadis* (1836), Şinasi ve Agâh Efendi tarafından çıkarılan *Tercüman-ı Ahval* (1860) ve Şinasi'nin tek başını çıkardığı *Tasvir-i Efkâr* (1862) takip etmiştir (Topuz 1996:7–13).

Bu dönemde edebiyat ve basında Türkçeye yönelik ilgi bu biçimde artarken “Türk yüksek kültürün” diğerk tamamlayıcı unsuru olan Türk tarihine yönelik eserlerin de verildiğı görülmektedir. Bunlardan ilki *Lehçe-i Osmani* adında bir Türk sözlüğü meydana getirerek Türkiye Türkçesinin genel ve büyük Türkçenin bir lehçesi olduğunu savunan Ahmet Vefik Paşa'nın (1823-1891) Çağatay Türkçesi ile yazılmış *Şecere-i Türki*'nin¹²⁰ 1864 yılındaki İstanbul Türkçesi çevirisidir (Gökalp 1970:7). Akçura'ya (1981:21) göre böylece “Ahmet Vefik Paşa'nın Türkçülüğü lisandan tarih sahnesine intikal etmiştir.”

Akademik ilginin tarih alanında gelişim gösterdiği bir diğerk eser, 1848 Devrimlerinden sonra Osmanlı'ya sığınmış ve Mustafa Celâlettin Paşa (1826- 876) adını almış olan Leh asıllı Konstanty Borzecki'nin 1869 yılında Fransızca kaleme aldığı *Les Turcs Anciens et Modernes* (Eski ve Modern Türkler) adlı eseridir. Bu eserinde Mustafa Celâlettin Paşa (2015:43–44) Osmanlı Türklerinin, Kuzey Buz Denizinden Kırgız steplerine ve Avrupa'ya kadar yayılmış olan dünyanın büyük ırklarından biri olan

¹¹⁹ Bununla beraber, Mardin'e (2008:118) göre Yeni Osmanlılar siyasetten çekildikten sonra şekil almaya başlayan Türkçülük akımı yönetim tarafından büyük bir sempatiyle karşılanmadığı için Türkçülük zorunlu olarak lengüistik (dilbilim) kisvesinde ve dilbilimin içinden yapılmıştır.

¹²⁰ Ebu'l-Gazi Bahadır Han tarafından 1664 yılında kaleme alınan bu eserde Türklerin tarihi Adem'den, soyu ise Nuh'tan itibaren başlatılmış ve bu bakımdan, tarihi Osmanlılar ve İslamiyet ile sınırlandıran geleneksel Osmanlı vakanüvisliğinden önemli bir kopuşu temsil etmiştir. Bu nedenle eserin önsözünde Dr. Rıza Nur (Hive Hanı Ebu'l-Gazi Bahadır Han 2010:12) şöyle yazmıştır: “Bizler bilmem nasıl gaflet ise tarihi Osmanlılardan ibaret zannederek yine bilmem, ne akılla o güzel dilimizi Arapça ve Acemce kelimelerle doldurup Anadolu'dan birçok kelimeleri unutmuşuz.”

Türk Kafkas ırkından olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla Akçura'nın da (1981:21) vurguladığı gibi Mustafa Celâlettin Paşa ile edebiyat ve dilde görülen Türkçülük akımı Osmanlı Türkleri arasında çok geçmeden, filoloji, etnoloji, tarih ve dış politikaya alanlarına geçmiştir. Mustafa Celâlettin Paşa'nın bu çalışmasını ise Ziya Gökalp'ın Ahmet Vefik Paşa ile birlikte Türkçülüğün ilk babaları olarak andığı Süleyman Paşa'nın Türk tarihi çalışması olan *Tarih-i Âlem* (Dünya Tarihi) ve Osmanlıcanın etkisi altındaki Türkçe kelimelerin unutulmaması için kaleme aldığı *Esmâ-yı Türkiyye* (Türk İsimleri) adlı eserleri takip etmiştir. 1895 yılında ise Necip Asım Bey'in Türk tarihini Orta Asya kavimlerine dek uzatan *Türk Tarihi* adlı eserin gelmiştir.

Bu dönemde Osmanlı seçkinleri ile entelijansiya yanında Türk kültür ve tarihinin “yeniden keşfine” katkı sağlayan diğer grup Avrupalı Türkologlar olmuştur. Orhun Abideleri'ni keşfeden ve çözen V. Thomsen, Türk lehçeleri sözlüğünü yazan W. Radloff ve Orta Asya Türk kavimleri üzerinde en yetkili eserleri yazan V. Barthold Türklük bilincine varan milli bilincin kaynaklarının oluşturmuşlardır (İnalçık 2002:28). Diğer taraftan, Macar Türkolog Vámbéry Ármın ise (1993) Orta Asya gezisini anlattığı *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi* adlı eserinde Macarların ve Türklerin etnik kökenini Orta Asya topluluklarında keşfetmiştir.

Sonuç olarak, bir sonraki dönemde filizlenecek olan milli ajitasyonun akademik ve kültürel kaynakları filoloji ve edebiyatta filizlenirken bunu Türk tarihini yeniden keşfeden Türkoloji takip etmiştir. Türkoloji'nin temel etkisi ise Tanıl Bora'nın (2017:196) saptadığı gibi, “Türk denen kavmin tarih-dışı bir barbarlar soyu değil, ‘bir kısım insaniyet’ olduğunu Batı ilmiyle tescillemek olmuştur.”

1.3.2. Yurtseverlik Ajitasyonu Evresi: İttihad-ı Osmanî'nin İttihad-ı Etrak'e Dönüşümü

Akademik ilgi (A) evresinde Türk kültür ve tarihinin yeniden keşfi örgütlü bir siyasi ya da toplumsal hareketten yoksun olmakla birlikte bu evrede edinilen birikimin Türkçülüğe dayanak noktası oluşturarak siyasi ve kültürel değişimleri hedefleyen milli programlara dönüşmesi ile “yurtseverlik ajitasyonu” (B) evresine geçiş yapılmıştır. Nitekim bu dönemde de Türk kültür ve tarihine yoğun bir akademik ilgi bulunmaktadır; ancak hareketinin başını çeken entelijansiyanın akademik meraklarından daha çok ulusçu duygu ve programları bulunmaktadır. Öte yandan, Osmanlı'daki bu dönemin

karakteristiği milli programlara sahip ulusçu örgütlenmelerin ortaya çıkışı ve sayılarının giderek artışıdır.

Bu dönemin başlangıç tarihini saptamak güç olmakla birlikte daha önce değinildiği gibi 1904 yılında yayınlanan *Üç Tarz-ı Siyaset* Türkçülüğu bir siyasal program olarak tartışmaya açan önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bununla birlikte, 1880 sonrasında günlük gazete ve dergilerde sık sık “Türk millet-i necibesi” (temiz soylu Türk milleti) benzeri ifadeler geçse de bunlar Türk ulusçuluğunu açıkça ortaya koymaktan çok imparatorluk içinde Osmanlı kavramına en fazla bağlanmış ve kendisine bunun dışında bir kimliği yakıştırmamış olan bu unsura önem verilmesiydi (Hanioğlu 1985c:1395–96). Dolayısıyla yurtsever nitelikli aktivitelerin gelişim göstermesi entelijansiya ve ardından Osmanlı seçkinlerinin bir kurtuluş reçetesi olarak sarıldıkları *İttihad-ı Osmanî* düşüncesinin özellikle Balkan Savaşları ardından terk edilmesi ile olmuştur.

Akademik ilgi evresinin kaynaklık ettiği bu evrede Rus İmparatorluğu’nun Panslavizm politikası nedeniyle milli kimliğe sarılan eğitim görmüş Türk azınlığın ideolojik katkısı ve faaliyetleri de önem kazanmıştır. Bunlardan -Akçura’dan başka- Azeri Türkçü Hüseyinzade Ali (1864-1942) Rusya’dan öğretmen olarak çalıştığı İstanbul’daki Askeri Tıbbiye’de Türkçülük fikirlerini yaymaya çalışırken, Kırimlı düşünür, pedagog, gazeteci ve reformcu İsmail Gaspıralı ise (1851-1914) 1883 yılında çıkardığı *Tercüman Gazetesi* ile Türk dünyasına ortak bir Türk dili ile birleştirmeyi amaçlamıştır (Muhammetdin 1998:35–36).

Üç Tarz-ı Siyaset’in basılmasından dört sene sonra 1908 yılında ise aralarında Yusuf Akçura, İsmail Gaspıralı, Hüseyinzade Ali, Mehmet Emin Bey (Yurdakul), Mehmet Fuad (Köprülü), Hüseyin Cahit (Yalçın), Halit Ziya (Uşaklıgil) gibi Türkçü aydınların *Türk Derneği* çatısı altında faaliyet göstermeye başladıkları görölmektedir. İmparatorlukta Türk ulusçuluğu esasına dayanarak kurulan ilk cemiyet olan Türk Derneği’nin gayesi Akçura’nın aktardığı gibi “Türk” diye anılan bütün Türk kavimlerin tarihini, kültürünü, dilini, coğrafyasını ve yaşayışını öğrenmek ve öğretmeye çalışmak ve Türk dilinin açık, sade ve uygarlığa elverişli hale getirmektir.

Dolayısıyla bu evrenin taşıyıcılarının toplumsal bileşenlerini entelijansiya meydana getirmiştir. Ancak Hroch'un da (2011:276) belirttiği gibi bütün milli hareketlerin en güçlü bileşeni “entelijansiya” olarak saptansa da milli hareketin başarısını belirleyen temel etken öncü durumdaki burjuvazi veya entelijansiya köylü grubun katılımını sağlamaktır. Bu nedenle milli hareketin bu taşıyıcılarının örgütlü çabalarının temelinde kitlelere yönelik milli kimliğinin aşılması ve yaygınlaştırılması bulunmaktadır. Bu modellemeye uygun olarak, Türk Derneği çatısı altında faaliyet göstermeye başlayan Türkçü entelijansiyanın da temel amacı bu olmuştur. Nitekim Smith de (1991:21) 1900'den önce Anadolu'daki Türkler ayrı bir “Türk” kimliğinden yani egemen Osmanlı ya da kapsayıcı İslami kimliklerden ayrı bir kimlikten büyük ölçüde habersiz olmakla birlikte akrabalık, köy veya bir bölgenin yerel kimliklerine daha çok önem verdiklerini düşünmektedir.

1911 yılına gelindiğinde ise Yusuf Akçura, Hüseyinzade Ali, Mehmet Emin Bey (Yurdakul), Ahmet Ağaoğlu tarafından *Türk Yurdu Cemiyeti* kurulmuştur. Türk Derneği'nin kuruluş amacında akademik ilgi vurgulanırken, Türk Yurdu Cemiyeti'nin amacı ise daha açıktır. Buna göre derneğin amacı Türk çocuklarına özel bir pansiyon açmak ve Türklerin zekâ ve irfanca seviyelerinin yükselmesini sağlayacak bir gazete çıkarmaktır (Akçura 1981:233). Ancak derneğin yayın organı olan *Türk Yurdu* dergisinin 30 Kasım 1911 tarihli ilk sayısında derginin (Türk Yurdu 1998:11) amacı “Türklüğe hizmet etme, Türklere fâide dokunmak” olarak belirtilmiştir.

Bununla birlikte dergide, Üstel'in (2004:49–50) aktardığı gibi Türklük şuuruna özel bir önem verilmesinin yanında Türkçenin yaygınlaştırılması amacıyla azınlık ya da yabancı okullarındaki eğitimin yanı sıra, yabancı şirketlerde ya da gayrimüslim unsurlara ait işyerlerinde de Türkçe kullanımının gerek hükümet politikası gerek Türkçü yazarlar ve yayın organları aracılığıyla denetim altına alınması savunulmuştur.

1912 yılında yine Yusuf Akçura, Mehmet Emin Bey (Yurdakul), Ahmed Ferit (Tek), Ahmet Ağaoğlu ve Dr. Fuat Sabit tarafından, 1931 yılında Cumhuriyet Halk Fırkası'na devredilene faaliyet gösterecek olan *Türk Ocağı/Ocakları* kurulmuştur. Üstel'in (2004:51) belirttiği gibi Türk Ocağı, II. Meşrutiyet döneminde kurulan çok sayıda dernek arasından yalnızca en uzun ömürlüsü olmakla kalmamış, aynı zamanda örgütlenmesi, şube ve üye sayısı ile de geniş bir kitleye beslenerek, kendisinden önce

kurulan ve Türk ulusçuluğunu özellikle “bilimsel” alanda yaygınlaştırmayı amaçlayan Türk Derneği ve Türk Yurdu Cemiyeti gibi kuruluşlardan daha önemli bir konuma sahip olmuştur.

Ocağın amacı “Akvam-ı İslamiyenin [Müslüman milletlerin] bir rûkn-i mühimmi [esas] olan Türklerin milli terbiye ve ilmi, içtimai, iktisadi seviyelerinin terakki ve i'lasıyla [yükseltilmesiyle] Türk ırk ve dilinin kemaline çalışmak” olarak belirtilirken bu amacı gerçekleştirmek için “Türk Ocağı adı ile kulüpler açarak dersler, konferanslar, müsamereler tertip, kitaplar ve risaleler neşir edecek, mektepler açmaya çalışacak” ancak amacına ulaşmağa çalışırken “sırf milli ve içtimai bir vaziyette” kalacağı ve siyaset ile uğraşmayacak ve bir siyasi partiye bağlı olmayacaktı (Sefercioğlu 2021). Bu amaç doğrultusunda Türk Ocağı’nın resmi yayın organı haline gelmiş olan *Türk Yurdu* dergisinin 1911 ile 1914 yılları arasındaki sayıları incelendiğinde dergide yer alan makalelerin yüzde 26’sının edebiyat, yüzde 21’inin Türklük şuuru (Türk halkları üzerine bilgi) ve yüzde 9’unun tarih konusu üzerine olduğu görüldüğü görülmektedir (Arai 1998:XL).

Akçura’dan (1981:248–49) öğrendiğimiz kadarıyla ocağın faaliyetleri ile Türkçülük fikri gençler ve aydınlar arasında yayılmış, yerleşmiş ve bunların pek çoğu ocağı üye olmuşlardı. Akçura bu başarıda Hamdullah Suphi ve Ziya Gökalp’e öncelik vermektedir. Zira Akçura’ya göre Türk gençliğinin ruhuna etki ederek ocakların şekillenmesine Hamdullah Bey çalışırken Türk milliyetçiliği düşüncesinin düzene sokulması ve sistem haline getirilmesiyle Ziya Gökalp uğraşıyordu.

Gökalp’in Türkçülüğün kuramsal yapısına temel yapıtlarından ilki 1913 yılında Türk Yurdu dergisinde “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak” başlığı altında üç parçada yayımladığı makalesidir. Bu eserinde Gökalp de (1976:1) Akçura gibi üçlü bir sınıflandırma ile yazısına başlamıştır. Ancak ona göre ülkedeki “üç fikri cereyan”dan ilki muasırlaşmak, ikincisi İslamlaşmak ve üçüncüsü son zamanlarda ortaya çıkan Türkleşmektir.

Gökalp’e (1976:2) göre ulus hissi, bir toplulukta bir kez uyandıktan sonra yakın topluluklara da kolayca sirayet emektedir. Zira ulusçuluk duygusu uyanır uyanmaz sahiplerinde yardımlaşma, fedakârlık ve cihat hislerini artırarak ahlaki, dilsel, edebi, iktisadi ve siyasi yüceltmeyi sağlamaktadır. Gökalp’in ulusun başlangıç noktasını

toplulukların farklılaşması ve bunun ayırdına varması olarak belirlemesiyle Akçura'nın ulus düşüncesine yakın olduğu görülmesine karşın, İslamiyet ile Türklük arasında kurduğu bağ onu Akçura'nın laik ulusçuluğundan ayırmaktadır. Nitekim Akçura'nın, farklı dayanakları ve amaçları bulunan İslamcılık ve Türkçülüğü birbirinden ayırıp İslamiyet'i yine de Türk ulusunun meydana gelişinde yararlı bir araç görmesine karşın Gökalp ise (1976:11–12) ondan farklı olarak Türkleşmek ve İslamlaşmak akımlarından birinin ulusal değerinin ise uluslararası mahiyette olmasından dolayı birbirleriyle çakışmadıklarını, bu çakışmamanın muasırlaşmak ihtiyacında da devam ettiğini savunmaktadır.

Bu noktada Gökalp'in amacı “muasır bir İslâm Türklüğü” oluşturmaktır. Çağa uydurulmuş (reform edilmiş) İslamiyet ile Türkçülüğü bu biçimde bir ittifak zeminine oturtan Gökalp, buna son olarak Batıcılığı (muasırlaşmayı) eklemiştir. Ancak Gökalp'in Batıcılığı kısmi ve tam Batıcılık olarak iki kapma ayrılan düşüncelerden ilkinde yakın olmuştur.¹²¹ Nitekim Gökalp modernleşmenin Avrupa'dan yalnız bilimsel ve teknik ilerlemenin alınmasını emrettiğini bu nedenle Avrupa'da dinden ve ulustan doğan manevi öğelerin alınmasına gerek olmadığını savunmuş ve böylelikle Türkleşmeyi, İslamlaşmayı ve Batılılaşmayı birbirini besleyen ve var eden unsurlar olarak formüle etmiştir.

Akademik ilginin kitleleri etkileyecek düzeyde siyasal programa doğru adım adım şekillendiği bu evrenin dönem noktası 1912 ile 1913 yılları arasındaki Balkan Savaşları olmuştur. Nitekim Akçura (1981:248) bu savaş devresinin Türkçülük akımının gençler arasındaki en canlı devresi olarak nitelemektedir. Aynı noktayı işaret eden Üstel'e (2004:63) göre Türk Ocağı nizamnamesinde, özünde Türk ırkının her anlamda geliştirilmesi amaçlanmakla birlikte, Türkçülük, Osmanlıcılık ve İslamcılık akımlarının henüz ilkelerinin bulanık, amaçlarının açık olmadığı bir dönemin izleri hissedilmekteydi; ancak özellikle Balkan Savaşı'nın büyük bir yenilgiyle sona ermesinden sonra Türkçülük hareketi İttihat ve Terakki Fırkası'nın da onayı ile siyasal bir silaha dönüşmüştür. Özetle, Karpat'ın (2013:26) ifade ettiği gibi Balkan Savaşları

¹²¹ “Kısmi Batıcılar” Batılılaşma gayretlerinin Batı'ya rağmen sürdürülmesi gerektiğini ileri süren Celâl Nuri'nin etrafında toplanırken, “tam Batıcılar” ise bir tek uygarlık bulunduğunu, bunun da Avrupa uygarlığı olduğunu dolayısıyla Batının sadece bilimsel ve teknik ilerlemesinin alınmasının imkânsız olduğunu savunan Abdullah Cevdet'in görüşleri etrafında toplanmışlardır.

büyük siyasi-ideolojik değişimin nedeni olmuş ve bu sırada İTC'nin Bâb-ı Âli Baskını (1913) ile iktidarı ele geçirmesiyle ulusçu diyebileceğimiz Türkler ön plana geçmiştir.

Böylece B Evresi'nin taşıyıcılarına Osmanlı entelijansiyası yanında dönemin eğilimi ile uyumlu olarak İttihat ve Terakki Cemiyeti ile birlikte seçkinler de dâhil olmuştur. Zira Anderson da (2006:22) yüzyılın bu çeyreğinde dünya siyasal sisteminin çoğunluğunu oluştursalar da hanedanlık devletlerinin eski meşruiyet ilkelerinin sessizce solduğunu, birçok hanedanlığın kendisine “ulusal” bir payanda aradıklarını belirtmektedir.

İTC'nin ideolojik çekirdeği ise Osmanlı entelijansiyasını da oluşturan Jön Türk hareketine dayanmaktadır. Petrosyan bu noktada Yeni Osmanlılardan Jön Türklere geline süreçte yaşanan ideolojik dönüşüme vurgu yapmıştır. Ona (Petrosyan 1974:9) göre 60-70 yılların meşrutiyetçileri kendilerini “Yeni Osmanlılar” diye adlandırmışlar ve II. Meşrutiyet'e değin Türk burjuva liberal ve burjuva devrimci hareketinin bu üyeleri “imparatorluk ölçüsünde” “Osmanlı” yurtseverliği parolasıyla hareket etmişlerdi.¹²² Ancak 1908 devriminden sonra, Türk burjuva ideolojisinde, milli fikirler ve kavramlar birinci plana geçmeye başladığı zaman “Jön Türk” terimi Fransızca söylenişle Türk diline girmiş ve İttihat ve Terakki Partisi zamanında çoğunlukla ittihatçıları belirtmek için kullanılmıştır. Ancak Jön Türklerin ve dolayısıyla İTC'nin Türkçülük akımını benimsemiş olması XX. yüzyılın başında imparatorluğun zayıf da olsa hâlâ varlığını sürdürmekte olan çok etnili ve dinli toplumsal yapısının (*de facto*'sunun) dayattığı zorunluluklar nedeniyle Osmanlıcılığın ve İslamcılığın tamamen terk edildiği anlamına gelmemektedir. Öyle ki Landau'nun (1999:71) İngiliz yazar Sir Harry Luke'tan aktardığı gibi Osmanlıcılık iç politikanın ana unsuruydu ancak Türk milliyetçiliği sorunlu zamanlarda bazı Rus Tatarlarıyla ilişki kurmaya yararken, Araplar ile diğer Türk olmayan Müslüman halklarla ilişki söz konusu olduğunda ise ana siyaset Panislamizm oluyordu.

¹²² Petrosyan'a (1974:7-8) göre “Jöntürk hareketinin tüm öyküsü bu hareketin başlangıcı olan 60-70 yıllarının meşrutiyet hareketinden, 1908 Jöntürk devrimine dek objektif, sosyal içeriğine göre, kapitalist yolda ekonomik gelişme için politik koşulların sağlanması ve burjuva düzgü ve düzeninin kurulması savaşıydı. İdeolojik ve politik bakımdan Jöntürk hareketi, Türk burjuva liberalizminin doğuş ve gelişimiyle, burjuva devrimci düşüncelerin ve ruhun yavaş yavaş olgunlaşmasının tarihidir.” Bu bağlamda II. Meşrutiyet ile Türk tarihinin ilk burjuva devrimi gerçekleşmiştir ve “Türk milli uyanışı”nın (milli ajitasyon) önce akademik ilgi ve ardından siyasal programları ile 1908 (burjuva) devriminden önce Osmanlı entelijansiyasında başlamış olması ve modern ulusun oluşumu gecikmeli olarak gerçekleşmesi nedeniyle Hroch'un “gecikmiş tip”ine yakın durmaktadır.

İTC'nin ulusçuluğunun ideolojik kaynağı ise Ziya Gökalp'in düşüncelerine dayanmaktadır. Nitekim Tunaya'ya (1989:315–17) göre Gökalp'in modelinin ilk önerisi imparatorluğun içindeki Türklerden başka toplumları ulus yapan ne varsa onları Türklere de kazandırmak diğer bir ifadeyle, “Türkleştirmektir.” Buna göre ilk olarak Osmanlı Türkleri kalkındırılacak ve ardından elden çıkan Rumeli'den ve yitirilecek Arap vilayetlerinden sonra “irredenta” politikasıyla Anadolu'nun kuzeyi ve doğusundan itibaren gidilebilecek yere, Hazar ötelere kadar Türkçülük fikrinin sonuçlarına (Turan'a) varılacaktır. Ancak Tunaya'nın dikkat çektiği gibi Türkçülerin “Türk milletindenim, Batı medeniyetindenim, İslam ümmetindenim” tezleriyle çelişki bir duruma düşmelerine ve doğal olarak bu tezin imparatorlukta tam olarak uygulanmamasına karşın bu görüşler Türkçülüğün kalıcı olmasını ve sonraki yıllarda Müdafaa-i Hukuk ideolojisi haline gelmesini sağlamıştır.

Bununla birlikte, İTC'nin Gökalp aracılığıyla Türk Ocakları'nın yörüngesine girmesi sonucunda Türkleştirme politikalarının ve imparatorluğun çok-uluslu/etnili yapısının zorunlu gerekleri olarak temsil (özümseme) ve tehcir (zorla göç ettirme) gibi etnik yönetim stratejileri başta olmak üzere hemen her alanda uygulamaya koyulmuştur (Yıldız 2001:82). Siyasal programını yönetiminde bulunan Gökalp'in ideolojik katkısı ile ulusçuluk üzerinde şekillendiren İttihat ve Terakki toplumsal, kültürel ve iktisadi alanda da buna koşut çalışmalar içinde olmuştur. Darülfünun'un özerkliği, eğitim alanında çeşitli modernleşme çabaları, yalnızca din işleri ile uğraşacak ve laik eğitime müdahale etmeyecek “Dar'ül-hikmet-i İslâmiye”nin (Yüksek İslam Şurası) kuruluşu, kadın sorununun bir kültür olayı olarak ele alınması, Milli Kütüphane, Milli Hazine-i Evrak (Arşiv), milli musiki, milli filmcilik, Milli Coğrafya Cemiyeti ve Turizm, “milli iktisat” düşüncesi bağlamında İtibar-ı Milli Bankası ile ilgili çeşitli kurumlar ve hareketler bu konuya örnek olarak gösterilebilir (Tunaya 1988:34–36). Başka bir deyişle, “Osmanlılaştırma” politikası bunu gerçekleştirmenin imkansızlığının anlaşılmasıyla yerini “Türkleştirme” politikasına bırakmıştır. Bu politikanın gereği olarak Lewis'in da (1993:218) vurguladığı gibi Hristiyan tebaaya yönelik merkezi ve bastırıcı politikalar artmakla birlikte Rumeli ve Asya vilayetlerinde Arap, Arnavut ve diğer Türk olmayan Müslümanlara Türk dilini kabul ettirme çabaları artış göstermiştir.

Sonuç olarak, İttihad-ı Osmanî'nin Pantürkist ideallerle motiflenmiş *İttihad-ı Etrak*'e dönüşümü ve Türk olmayan unsurları Türkleştirme çabaları imparatorluk içindeki diğer etnik grupların kendi ulusçuluklarına sarılmalarını hızlandırmıştır. Diğer yandan, I. Dünya Savaşı ve Milli Mücadele dönemini de kapsayan bu evrede, büyük oranda ulusçu olan entelijansiya ve seçkinlerin İslam payandasındaki tüm faaliyetlerine karşın büyük kısmı köylü olan Türk unsurların ulusal öz bilinçlerinin tam gelişimini, diğer bir ifadeyle, Türk milli hareketinin kitleselleşmesini sağlayamadıkları görülmektedir.

1.3.3. Gerçekleşmeyen Evre: Türk Milli Hareketinin Kitleselleşmesi

C evresi, milli bilincin mayalanma aşaması olan B Evresi'nin katkısı ile milli bilincin geniş kitlelerin meselesi haline geldiği, bir ulusa üyeliğin siyasal bir sonuçtan öte bir şey olduğu düşüncesinin yükselip artan sayıda kişiyi etkilediği, başka bir deyişle, B Evresi'nin taşıyıcıları olan entelijansiya ve seçkinlere artık kitlesel olarak köylü grubun da katılım sağladığı evreyi ifade etmektedir.

Türk milli hareketi özelinde ise bu evre, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki'nin Türkçü politikaları neticesinde imparatorluğun Türk unsurunun hanedana ve dine dayalı sadakat bağlarının çözülerek bunun yerine ulusal bağların ağırlık kazanması olarak ifade edilebilir. Ancak Hroch'un akademik ilgi (A) evresinin, yurtseverlik ajitasyonu (B) evresine geçişine sağlayan, eski düzende meydana gelen siyasi ve toplumsal bir krizler, halkın önemli bir bölümünün artık mevcut durumlarından rahatsızlık duyması ve dine dayalı meşruiyet anlayışının çökmesi gelişmeleri Osmanlı İmparatorluğu'nda görülmekle birlikte milli hareketin kitleselleştiği evreye (C Evresi'ne) geçişi kolaylaştıran koşulların tam olarak bulunmadığı görülmektedir. Bunlar: Dikey toplumsal hareketlilik (eğitilmiş sınıfların bir bölümünü, egemen olmayan etnik grubun üyelerini oluşturması), ileri düzeyde toplumsal iletişim (yüksek okuryazarlık ve okullaşma oranı) ve gelişen pazar ilişkilerinin varlığıdır. Nitekim 1894/95 yıllarında Osmanlı'da okuryazar oranı yüzde 54 seviyesinde olmakla birlikte (Karpas 1985:234) nüfusun büyük çoğunluğunu geleneksel sadakat bağlarını koruyan köylü toplumu oluşturmaktadır.

Bu köylü toplumun temel nitelikleri ise Gellner’ın da (1983:10) sıraladığı gibi, tepedeki azınlığın altında kendine ait başka bir dünyalarının olması, kültürel farklılaşmalarının belirgin olması, siyasal zorunluluktan ziyade iktisadi koşullara bağlı olarak kendi yörelerine bağlı içedönük bir yaşam sürmeleri, kültürel türdeşliğin yerleşmesinde bir çıkarlarının olmaması, vergi toplama ve barışı sağlama dışında başka bir şeyle ilgilenmeyen devlet ile iletişim kurmada bir yarar görmemeleridir. Buna bağlı olarak milli iktisat, milli coğrafya, milli tarih, milli edebiyat, milli müzecilik, milli filmcilik gibi kuruluşlar her fırsatta müjdelenmekte ve Haliç’te bir römorkörün denize indirilişi bile bir heyecan yaratmaktayken (Tunaya 1989:312) Anadolu köylüsünde kır ve kent arasındaki sosyoekonomik ve kültürel uçurama bağlı olarak oldukça farklı bir tablo bulunmaktadır. Bu tabloyu Ahmet Haşim (1887-1933) (2017:67) 1917 tarihli bir mektubunda şöyle aktarmıştır:

“Anadolu köylüsünü sınıflandırmada karıncalar cinsine ithal etmeli fikrindeyim. Gündüz ağaçsızlıktan dolayı müthiş bir güneş altında yanan ve gece en güzel yıldızlar altında bütün böceklerinin sonsuz sesleriyle uzanıp giden bu araziden herhangi saat geçilmiş olsa yalnız yiyeceğini tedarikle meşgul, ‘gıda’ sabit fıkırlılığıyla sersemleşmiş, neşesiz ve yorgun bir insaniyetin zor çalışma şartlarına tesadüf olunur. Sanki cehennemî bir fırın karşısından yeni ayrılmış gibi yüzleri kıpkırmızı, dudakları çatlak, elleri kuruyup siyahlaşan bütün bu insanlar ya gıda maddesini biçmekle, ya onu taşımakla, ya onu savurmakla veyahut onu metharlarına doğru çekip götürmekle meşgul görünür. Tıpkı karıncalar gibi, tıpkı karıncalar gibi...”

Ahmet Haşim’in mektubundan görülen iktisadi koşullara bağlı olarak kendi yöresinde içedönük bir yaşam süren Anadolu köylüsünün vatan ve ulus gibi yeni kavramları anlama biçimi ise Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun *Yaban* adlı ünlü romanında resmedilmiştir.

Yakup Kadri bu romanında I. Dünya Savaşı’nda kolunu kaybeden Yüzbaşı Ahmet Celal’in emir eri Mehmet Ali’nin teklifi üzerine onunla birlikte Porsuk Çayı kıyılarındaki bir köye yerleşmesi ve burada bir aydın olarak köylünün gözünde aslında bir “yaban” olduğunu anlamasını anlatmaktadır.

Romanda Ahmet Celal'in fark ettiği ilk Şey köylünün milli duygulardan yoksun oluşudur (Karaosmanoğlu 2016:19, 26):

“Onlara İstanbul'un dört devletin askeri işgali altında olduğunu, İzmir'in ta Bursa'ya kadar Yunanlılar tarafından istila edildiğini, Adana'dan henüz Fransızların el çekmediğini, Urfa'da, Antep'te kanlı olaylar cereyan etmekte olduğunu haber veriyor ve her birinin yüzüne ayrı bir dikkatle bakıyordum. Hiçbirinde ne hayret, ne dehŐet, ne de alelade bir alaka izine tesadüf etmedim.”

Bununla birlikte, köylülerin toprağa bağlı yaşamları vatanın sınırı ile değil köyün sınırı ile belirlenmiştir. Köylülere göre dünya köyden başlayıp köyde biten bir uzun Őerit gibidir (Karaosmanoğlu 2016:32, 35). Bunun anlamı köyün “hayali cemaati”nin de köylülerle sınırlı olacağı ve Anadolu köylüsünün gözünde kendisinden olmayan her yabancının birer “yaban” olmasıydı (Karaosmanoğlu 2016:35–36).

Yakup Kadri, köylü ve kentli arasındaki bu duygu ve düşünce farklılığına son olarak aydın-köylü farklılığını da eklemiştir. Yakup Kadri'ye göre okumuŐ bir İstanbul çocuğu ile bir Anadolu köylüsü arasındaki fark bir Londralı İngiliz ile bir Pencaplı Hintli arasındaki farktan daha büyüktür.

Bu bağlamda Türk milli kimliğinin oluşumunda  nc  durumdaki Osmanlı entelijansiyası ve seçkinlerine köylü grubun katılımı sağlanamadığından Osmanlı'da Türk milli hareketinin kitleselleŐmediđi görülmektedir. Bununla birlikte, Hroch'un (2011:127–57) “gecikmiş tip”e örnek olarak ele aldığı Estonyalılar ve Litvanyalıların C Evresi'ne geç girmelerin ya da girmemelerinin nedenleri Türk milli hareketi için de geçerli olmuştur.

Hroch bu nedenleri Şöyle sıralamıştır:

- Dilsel ve kültürel durumun ulusun inşası açısından yeterince güçlü bağlar yaratmaması, yazılı dilin henüz oluŐmaması (ilk kez pek de maharetli olmayan biçimde A Evresi'nde biçimlenmiŐti). Bu nedenle ulusal dilde yazılmış edebi eserin olmaması, sadece halk deyiŐlerinin bulunması,
- Dini ilişkilerin ulusal bütünleŐmeyi sağlayacak nitelikte olmaması,
- Yaygın dağınık yerleşim tipi ve köylülerle pazar arasındaki ilişkilerin zayıflığı,

- Toplumsal iletişim imkanların yetersizliği,
- İstikrarlı kurumların ve salahiyeti olan sabit bir milli merkezin bulunmaması.

Öte yandan, ulusal dillere dayalı kiliseler gayrimüslim toplumların kültürlerini korumalarına ve nihayet diğer topluluklardan farklılaşmalarına hizmet ederken İslamiyet ise Müslüman unsurları ortak bir ibadet dilinde (Arapça) birleştirerek etnik ve kültürel farklılıkların ortaya çıkmasına mâni olmuştur. Bu açıdan bir diğer sorun Feroz Ahmad'ın (2003:35–36) dile getirdiği biçimde İslam'ın evrensel bir din olarak kalması nedeniyle, Müslümanların özdeşleşebilecekleri “ulusal” bir kiliseye sahip olmamasıydı. Bununla birlikte, Hobsbawm'ın (1996:135) altını çizdiği gibi orta sınıf ulusçuluğunun en büyük savunucuları eğitilmiş sınıflardı ve okullar ulusçuluğun en bilinçli savunucuları durumunda olduklarından, bu kurumların gelişimi ulusçuluğun da ilerlemesinin ölçüsüydu. Okulun bu inşa edici gücüne bağlı olarak modern Osmanlı vatandaşını icat etme yolunda Tanzimat ile anlam kazanmaya başlayan eğitim programları II. Meşrutiyet'e gelindiğinde ise bu kez Jön Türklerin ideolojilerine bağlı olarak yeniden şekillenecektir.

1.4. Osmanlı'da Vatandaşlık Eğitimi Denemesi: Malumat-ı Medeniye Dersi

Osmanlı'nın geleneksel “millet sistemi”nin çözülmesine yanıt olarak icat edilmeye çalışılan *Osmanlı hayali cemaati* anayasal düzenlemeler doğrultusunda devlet ve hukuk düzeyinde gelişim gösterirken bunu eğitim alanındaki toplumsal düzenlemeler takip etmiştir. Zira Osmanlı İmparatorluğu'ndaki geleneksel eğitim sistemi, millet sistemi ile uyumlu olarak dini temelde örgütlenmişti. Bu kapsamda, Osmanlı'daki eğitim kurumları devletin tekelinde olsa da devlet İslamiyet'e dayandığı için eğitim, yalnız Müslüman halka göre düzenlemiş ve gayrimüslim topluluklara özel eğitim imtiyazları verilmiştir (Karal 2007:5). Dolayısıyla XIX. yüzyıldan itibaren geleneksel sistemin çözülüşüne ve Batılılaşma-modernleşme hareketine koşut olarak, imparatorluğun yeni hayali cemaatlerinin icadında eğitim aracı da önem kazanmıştır. Zira Hobsbawm'ın (1992:91–92) dile getirdiği gibi devletler, “gelenekler icat ederek” hatta uluslar icat ederek herkesi ülkeye ve bayrağa bağlamak üzere kendi halkları ile iletişim kurmanın yolu olarak her gün güçlenen aygıtlarından, ilkokullardan yararlanmaktadırlar.

Bu doğrultuda Tanzimat dönemine kadar “küçük yetişkin” olarak kabul edilen çocuğa gerek devlet ve gerekse eğitimciler tarafından yöneltilen ilgi özellikle iptidai mekteplerinin (ilkokulların) düzenlenmesi çabalarında kendini göstermiş ve ilköğretime yönelik reform çabalarında öne sürülen ve hiç değişmeyen temel gerekçe ise “dinini daha iyi anlama” olmuştur (Üstel 2008:31). Bu gerekçeye karşın Tanzimat dönemi geleneksel medrese eğitimi karşısında laik nitelikli ilkokullar ile askeri, mesleki ve teknik okulların da açıldığı dönem olmuştur. Aynı şekilde 1866 yılında *Maarif-i Umumiye Nezareti* olarak bir eğitim bakanlığı ve ardından *Adliye Mektebi*, *Mülkiye Mektebi* gibi kurumlar oluşturulurken bunu orta dereceli okullar olarak modern eğitim esaslarına göre yapılanan rüştiye ve vilayetlerde idadi (lise) mektepleri izlemiştir (Ortaylı 2008:411).

Tanzimat döneminde eğitim alanında yaşanan bu gelişmeler II. Abdülhamit döneminde de artarak devam etmiştir (Bkz. Tablo 5). Zira Deringil’in de (2019:99) değerlendirdiği gibi geç dönem Osmanlı İmparatorluğu’nda merkezin ana hedefi “doğru ideoloji” ile aşılanmış güvenilir bir asli nüfus yaratmaktır. Bu nedenle Tanzimat’tan Meşrutiyet’e geline süreçte “doğru ideoloji”de ya da diğer bir deyişle, Osmanlı hayali cemaatinin içeriğinde ve sınırlılıklarında farklılıklar görülse de eğitim aygıtının kimlik inşacı rolüne olan ilgi değişim göstermemiştir. Nitekim başlangıçta ilköğretimin amacı “İslamcılık,” orta öğretimin amacı “Osmanlıcılık” siyasetine uygun yürütülürken ilerleyen dönemde her iki akım tamamıyla terk edilmemekle birlikte bu kez “Türkçülük” okulların amaçları arasına girmeye başlamıştır (Kodaman 1991:164).

	Sayı	
	Tahta Çıkıştan Önce	Tahta Çıkıştan Sonra
Rüştiyeler	250	600
İdadiler	5	104
İptidai Okullar	200	4.500-5.000
Darülmualiminler	4	32
Yenilenen İptidai Okullar	-	10.000

Tablo 5: II. Abdülhamit Döneminde Eğitimde Reform Hareketleri (1876-1909)

Kaynak: Kodaman, Bayram. (1991) *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*. 2. Basım. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. Ss. 164.

Müslümanların eğitim alanında geciken bu gelişmelerine karşın gayrimüslimlerin sanayi ve ticaretteki üstünlüklerini eğitim alanında da devam ettirdikleri görülmektedir. Örneğin, XIX. yüzyıl sonlarına doğru imparatorlukta 10'u yüksek, 46'sı lise ve dengi, bin 450'si ilk ve orta düzeyde olmak üzere toplam bin 500'den fazla yabancı okul ve bunlara devam eden 60 bin öğrenci varken, Osmanlı darülmualiminlerin (öğretmen okulları) sayısı 15, toplam öğrenci sayısı ise 500 kadardır (Sakaoğlu 2018:132).¹²³ Bu nedenle “doğru ideoloji” çerçevesinde toplumsal bir anlam kazanan eğitim aygıtını geliştirmeye dönük bu çabaların diğer yüzü de Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki bu farkı kapatmak olmuştur.

Böylelikle Orta Çağ skolastik felsefesine koşut olarak çocuk eğitimini din düzleminde ele alan Osmanlı geleneksel eğitim düşüncesi bu çabalarıyla - gayrimüslimlerin ardından gecikmeli olarak- kökünden değişime uğramıştır. Bunun sonucunda Üstel'in (2008:32) özetlediği gibi Tanzimat ile birlikte giderek bağımsız bir “özne” olmaya başlayan çocuk, II. Meşrutiyet ile birlikte potansiyel bir kamusal aktör olarak artık yalnızca ailesine ait değil; ulusun ve ırkın geleceği, yarının üreticisi, askeri ve vatandaşı olarak görülmeye başlanmıştır. Nitekim eğitim, okullaşma ve toplumsal bilincin yayılması, İTC'nin *terakki* (ilerleme) amacının gerçekleştirilmesinde temel araçlardan biri olarak kabul edilmiştir. İTC'nin 1908 tarihli kongre kararlarına göre ilerlemenin memlekete yayılması ve sürdürülmesi hem idari hem de toplumsal olarak ikiye ayrılmaktadır (Tunaya 1988:65). Bu noktada, ilerlemeyi üstlenecek kişilerin görevi, ilk olarak, insanlarda girişimcilik ruhunu uyandırmak (dönemin büyük sorunu olarak görülen Müslüman-Türk burjuvazi eksikliği nedeniyle), ikincisi, eğitim yayılması, okullaşmanın artırılması ve son olarak ise insanların anlayabileceği bir dilde eser yazımına başlanması (toplumsal bilincin artırılması amacıyla).

Böylelikle 1908 yılında İTC için eğitim, “milli iktisat” düşüncesini yaygınlaştırmak için toplumun terakkisi (ilerlemesi) bağlamında anlam kazanmıştır. İTC'nin siyasi programının ele alındığı 1913 yılındaki kongreye gelindiğinde ise

¹²³ Gayrimüslimlerin eğitim alanında gösterdikleri üstünlüğün en açık ifadesi gayrimüslim okullara kayıt olan Türk ve Müslümanların oranlarından anlaşılmaktadır. Nitekim Necdet Sakaoğlu'nun (2018:132) belirttiğine göre bu okullara devam eden Türk ve Müslüman öğrenci sayısı 1900 yılına kadar yüzde 10-15 dolayında iken 1910 yılından sonra yüzde 60'a, Cumhuriyet döneminde de yüzde 75'lere kadar çıkmıştır.

güçlenen Türkçülük akımı ile birlikte eğitim aygıtına büyük bir önem verilerek ayrı bir başlıkta (*Kısmı-ı Maarif*) ele alındığı görülmektedir (Tunaya 1988:109–10).

Meşrutiyetçilere göre Osmanlı milletinin siyasi eğitim ve olgunluğunu sağlamak için özel ve cemaat mekteplerinde hükümetin denetiminin bulunması ancak temel ilke hiçbir unsurun ana dili ile inanç ve edebiyatına müdahale edilmemesidir. Meşrutiyet yönetiminin genel eğitime verdiği hayati önemin karşılığı olarak ilkokul eğitiminin mecburi ve parasız olduğu belirtilmiştir. Ancak eğitimde Türkçenin mahalli diller ile birlikte eğitim dili olmasının zorunlu olması Meşrutiyetçilerin Osmanlıcılık ile Türkçülük arasındaki gelgitlerinin de izlerini taşımıştır.

Eğitim aygıtı İttihat ve Terakki için XX. yüzyılın başından itibaren vatandaş cemaatinin icadında giderek önem kazanırken, seçkinlerin dünya görüşlerinin ve vatandaş ideallerinin resmini çizen vatandaşlık eğitimi dersleri ya da diğer adıyla *malumat-ı medeniye* dersleri de aynı dönemde ortaya çıkmıştır.

1911 yılında Ahmet Ziya ve Ali Haydar tarafında ortaöğretim öğrencileri için kaleme alınan *Yeni Malumat-ı Medeniye* kitabında¹²⁴ (2017:21, 23, 29) *malumat-ı medeniye* kavramı insanın ailesine, hem cinsine, vatanına ve hükümetine karşı yapmaya mecbur olduğu görevler ve görevlere karşılık olan hakların bildirilmesidir. Zira, medeni bir halde yaşayan bir insanın borcu, ailesine, vatanına, dinine, insanlığa ve devlete karşı bu görevleri herhalde yerine getirmesidir.

Böylece vatandaşlık eğitimi, medeni bir insan olma ekseninde kişinin vatanına ve milletine karşı mecbur olduğu bir dizi görev/vazife olarak anlamlandırılmıştır. Vatandaşların çocuklarına olan görevleri, dini referanslar ile korumak, büyütmek ve terbiye etmek olarak sıralanırken buna ayrıca çocuğu okutmak, ona sanat ve meslek öğretmek eklenmiştir. Çocuğun ebeveynine karşı ilk görevi ise yine dini referanslar ile itaat olarak belirtilmiştir. Bunun yanında çocuk, önemli işlerle daha tecrübeli ve akıllı oldukları için ebeveynine danışmalı, onların nasihatlerini tutmalı ve gösterecekleri doğru yollardan gitmelidir. Çocuğun ebeveynine karşı olan bu bağlılığı ise ancak kendi ailesine kurması ile sona erecektir. Dolayısıyla vatandaşlık eğitiminin bu biçimde aile

¹²⁴ Eğitim alanında birliğin sağlanmaması ve siyasi-toplumsal hayatın istikrara kavuşmaması nedeniyle II. Meşrutiyet döneminin malumat-ı medeniye kitaplarında -erken Cumhuriyet döneminde olduğu gibi- belli bir standart oluşmasa da bu kitaplarda dönemin hâkim ideolojisinin izleri kolaylıkla takip edilebilmektedir.

ve aile üyelerinin birbirlerine olan görevleri zemininde ele alınması -antik Yunan ve Roma'da da benimsenmiş olan- toplumun özünü ailenin oluşturduğuna olan inançtır (*familia, ius civile*). Bu inancın gereği olarak çocuğun başlıca görevi ise ebeveynine itaat etmektir (*pater familias*).

Vatandaşa dönüşecek olana çocuğun ailesine, ebeveynin de çocuğuna karşı olan görevleri sıralandıktan sonra bu kez vatandaşın vatanına karşı görevleri (*vezâif-i vataniye*) ele alınmıştır (Ziya ve Haydar 2017:43, 45). Böyle bir sıralama yapılmasının nedeni ise aile ocağının vatana benzetilmesi ve aile saadeti'nin her ferdi'nin görevlerini yerine getirmesine bağlı olması gibi vatanın saadeti'nin de vatandaşların görevlerini yerine getirmesine bağlı olduğunun düşünülmesidir.

Böylece aile ile vatan, çocuk ile vatandaş arasında bir analogi kurulmuş ve devlet, Bodin'in felsefesinde olduğu gibi ataerkil-paternalist (pederşahi) bir yaklaşımla ele alınmıştır. Nitekim daha önce değinildiği gibi Bodin'in (1967:11) felsefesinde bir babanın çocukları üzerinde haklı olarak düzenlenmiş bu yönetimi, ilk olarak Tanrı tarafından verilmekle birlikte doğal ve ayrıca yasal'dır; ikinci olarak da çocukların itaat, sevgi ve saygı duymasında yatmaktadır. Bu noktada aile üyelerini, itaat etmesi beklenen vatandaşlar oluştururken, devletin görevi ise vatandaşlarının refahını sağlamaktır.

Aile analogisi ile vatandaşın devlete karşı olan görevleri net olarak belirlenmiş olsa da *Yeni Malumat-ı Medeniye* "millet" kavramı söz konusu olduğunda oldukça kaygan bir zeminde yer almaktadır. Buna (Ziya ve Haydar 2017:47) göre millet, duyguları, amaçları, menfaatleri ve dilleri bir olan ve aynı hukuka tabi bulunan ve bir bayrak altına toplanan insanları ifade etmekle birlikte "Osmanlı Millet"inin Türk, Arap, Arnavut, Kürd, Laz, Çerkes, Ermeni, Rum, Bulgar ve Yahudi topluluklarından oluştuğu ve bunların Türkçeyi kendilerine resmi dil yaptıkları belirtilmiştir. Bu ifade tarzında Türklerin diğer topluluklardan üstün yanı sadece dilleri de değildir. Zira, Osmanlı hükümetini tesis edenlerin Türkler olduğu özellikle belirtilmiş, Osmanlı Milleti arasındaki "nüfusça en çok olan ve en kuvvetli bulunan Türkler" olduğu da ayrıca vurgulanmıştır.

Buna bağılı olarak “millet” kavramı modern ulus anlamıyla ele alınmakta birlikte o yıllarda pratikte işlevini ve önemini kaybetmiş olan “Osmanlıcılık” siyasetinin söylem düzeyindeki yansımasını içermiş ve bununla uyumlu olarak milletin tanımında ortak din kıstası yer almamakla birlikte egemen milletin Türkler olduğı özellikle belirtilmiştir.

Bunun sonucunda imparatorluktaki tüm milletleri hukuk önünde eşit gören Osmanlıcılık siyaseti ile Türk kimliğini ve İslamiyet’i öne çıkartan Türkçülük siyaseti arasında sınırları muğlak bir ilişki kurulmuştur. Kitapta (Ziya ve Haydar 2017:53–55) her ne kadar Osmanlıcılık siyaseti gereğı “Bir milletin efradının din ve mezheplerinin başka başka olması onların birleşmelerine mani olamaz” denilip din ve mezhepler arasında eşitlik ve birliktelikte vurgu yapılsa da ilerleyen satırlarda “Gayr-i Müslimler ise ticaret ve ziraat ve sanat ile meşgul olurlar, para kazanırlar, bu vatanda rahat rahat yaşarlardı. Kırılan dökülen hep İslamlar idi.” ifadesi dikkat çekmektedir.

Osmanlı kimliğı inşa etme amacına karşın gayrimüslimlerin eşitsiz gelişimine odaklanan *Yeni Malumat-ı Medeniye*’de bu kapsamda (Tablo 4’te görüldüğü gibi) Türklerin ticaret yerine devlet memuriyetine girmeleri eleştirilmiştir (Ziya ve Haydar 2017:65):

“Müslümanlar ve ale’l husus Türkler, (...) diğer kavimlerden fakir düşmüşler. Çünkü insanı zengin eden memuriyet ve maaş değildir. Belki ticaret, ziraat ve sanattır. Zenginliğin anası ve babası bunlardır.”

Kitapta ele alınan son bölüm ise devletin vatandaşına karşı olan görevleridir (*devletin vezâif-i*). Bu görevler ise adalet ve güvenliğı sağlama, bayındırlık, kalkınma ve verginin toplanması biçiminde özetlenebilir (Ziya ve Haydar 2017:107, 109). Vatandaşın detaylıca belirtilen görevleri karşısında devletin salt bu işlerle görevlendirilmesi Cumhuriyet dönemine de miras kalacak bir yaklaşım olmuştur.

Sonuç olarak, Sakaoğlu’nun (2018:181) sözünü ettiğı gibi II. Meşrutiyet’in temel sloganı “devletin yıkılışını ancak eğitim kurtarır” olmuştur. Bununla ilintili olarak vatandaşlık cemaatinin icadında önemi gecikmeli olarak anlaşılan eğitim aygıtı iktidardaki İTC’nin söylem düzeyinde koruduğı Osmanlıcılık ve İslamcılık akımlarının izlerini taşımış ve öte yandan, dönemin hâkim akımı olan Türkçülüğü de net olarak yansıtmıştır. Kitapta Türklerin sık sık egemen millet olarak anılması ve *ittihad-ı anasır* ilkesine rağmen gayrimüslim milletlerle kıyaslanarak dezavantajlı durumlarının

vurgulanması bu nedenle dikkat çekicidir. Bu çerçevede *Yeni Malumat-ı Medeniye*'nin idealize ettiği vatandaş, ailesine, vatanına, dinine ve milletine bağlı, azimli, fedakâr ve çalışkan olan kamusal görevlerle yüklü vatandaşdır. Kamusal görevlerle yüklü bu vatandaş anlayışı Cumhuriyet dönemine geçildiğinde ise Osmanlıcılık ve İslamcılık akımlarından arındırılarak bu kez laik niteliği ile devam ettirilecektir.

1.5. Atatürk Döneminde Türk Yüksek Kültürünün Öznesi Olarak Yeni Ulusal Vatandaş

Tanzimat ile ilk nüvesi ortaya çıkan siyasal ve düşünsel miras, devletin *beka sorunu* karşısında pek çok ideolojik gömlek değiştirerek Meşrutiyet dönemlerini aşmış ve nihayet Cumhuriyet dönemine ulaşmıştır. Beka sorunu karşısında birbiriyle bazı noktalarda çelişen, bazı noktalarda uyum gösteren ve sonunda içi içe geçen ideolojilere karşı takınılan araçsal ve pratik yaklaşım Milli Mücadele yıllarında da (1919-1923) varlığını korumuştur. Zira Milli Mücadele, Yıldız'ın (2001:89) değerlendirdiği gibi, ulusal bilinçle ilişkisi olmayan bir köylüler topluluğuna, halkın Hristiyanlara, özellikle de Ermeniler ve Rumlara karşı duyduğu mücadele azim ve kararlılığını, vatan ve millet duygusuna dönüştürmek yoluyla ulusal bilinç aşlamayı hedefleyen bir mücadeleydi. Ancak Yakup Kadri'nin *Yaban* (2016:16, 26, 35–36) adlı romanında resmettiği gibi köylülerin milli duygulardan yoksun oluşu ve dine, hanedana yönelik geleneksel bağlarını koruyor olmaları Milli Mücadele'nin ulusal kurtuluş payandası ile başlatılmasını ve devam ettirilmesini kısıtlamış, İTC'nin yaptığı gibi Milli Mücadele kadroları da köylüleri ajite etmek için geleneksel bağları (dini) kullanma yoluna gitmişlerdir. Yine de Milli Mücadele dönemi, II. Meşrutiyet ile yavaş yavaş ortaya çıkan “milli” karakterin zirve yaptığı dönem olmuştur. Peyami Safa'ya (2010:59–60) göre Ankara Türk milliyetçiliğini temsil ediyordu. Kurtuluş hareketinde “Millî Mücadele”, “Millî İstiklâl”, “Millî Hareket”, “Millî Zafer”, “Büyük Millet Meclisi”, “Hâkimiyeti Milliye”, “Kuvayi milliye”, sıfatları ve tabirleri bunun işaretiydi. Bununla birlikte, Peyami Safa, Kurtuluş Savaşı'nda “milli heyecana dini heyecanın da karıştığını” kabul etmekle birlikte bunun İslamcılık ve şeriatçılık akidesinden doğma, klerikal (ruhani) bir zihniyetin mahsulü olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. Ona göre bu dönemdeki dini duygular mücadele devresinde milli duyguyu perçinleyen bir bağ niteliğinde ve hatta ulusçu olmuşlardır.

Safa'nın bu görüşüne karşın İstanbul'da toplanan Meclis-i Mebûsan tarafından 28 Ocak 1920 tarihinde oy birliği ile kabul edilen ve Kurtuluş Savaşı'nın siyasi manifestosu niteliğinde olan *Misâk-ı Milli*'de ulusçu bir söyleme rastlanmamaktadır. Aksine “Osmanlı-İslâm çoğunluğunun oturduğu kısımların tümü, gerçekten veya hüküm yoluyla hiçbir nedenle birbirinden ayrılık kabul etmez bir bütündür.” (Turan 1992:88) denilerek ulusçu duygulardan ziyade dini bağlara atıfta bulunulmuştur. Aynı noktaya değinen Erik Jan Zürcher de (2005:11–12) Milli Mücadele'nin Osmanlı'nın (bir bölümünün) devamı amacını güttüğünü ve hareket üyelerinin büyük bir çoğunluğunun, şüphesiz, Allah, padişah ve vatan için çarpıştıklarını düşündüklerini ifade etmiştir.¹²⁵

¹²⁵ Zürcher bu görüşünü *Savaş, Devrim ve Uluslaşma: Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi, 1908-1928* adlı kitabının Mustafa Kemal Atatürk'ün *Nutuk*'unu eleştirdiği “*Siyaset Adamı Tarihçi Olunca: Atatürk'ün Nutuk'u Üzerine*” (2005:3–13) adlı başlığında belirtmiştir. Ona göre Atatürk'ün anlatısını kontrol etmek için elimizde yeterli kaynak bulunmaktadır. Bu kapsamda, *Nutuk*'un nesnel olmadığını belirten Zürcher, bu eserin Atatürk'ün “yakın tarihin yeniden yazma aracını kullanarak” 1925'teki muhalefeti bastırma ve 1926'daki siyasi temizliği haklı çıkarma çabası olduğunu savunur. Ona göre *Nutuk*'un üç noktada gerçek olayların çarpıtılmış bir görünümünü sunmaktadır. Bunlardan ilki Atatürk'ün bölgesel direnişin kendisi ile başladığını ifade etmesidir. Ancak Zürcher'e göre bölgesel direniş hareketleri Atatürk'ün Anadolu'ya çıkışını da sağlamış olan İttihat ve Terakki tarafından kurulan ve yönetilmekte olan merkezi bir organizasyonun ürünü olmuş ve Atatürk halihazırda kurulu olan bu teşkilatları yavaş yavaş ele geçirmiştir. İkinci nokta Atatürk'ün, bağımsızlık hareketinin aynı zamanda yeni bir Türk devleti doğrultusunda bilinçli bir gelişme olduğu izlenimini vermesidir. Oysa Zürcher, Milli Mücadele'nin İstanbul'un işgal altında olduğu bir dönemde oluştuğunun ve Osmanlı'nın (bir bölümünün) devamı amacını güttüğünün göz ardı edildiğini belirtir. Ona göre Atatürk'ün daha işin başında yeni bir devlet kurmayı hedeflediğine dair elimizde hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Zürcher'e göre çarpıtılan üçüncü önemli nokta ise 1919-1922 arasındaki Müdafaa-i Hukuk hareketiyle, 1927'de kurulan CHP arasında var olduğu öne sürülen devamlılıktır. Ancak 1923'te, Atatürk karşıtı hiçbir rakibin katılamadığı seçimlerin ardından, seçilmiş meclisin üyeleri tarafından hem CHP kurulmuş hem de yeni partinin, milli direniş hareketinden geriye kalan, maddi olan veya olmayan her şeyi devralması kararlaştırılmıştır. Bununla beraber, CHP'nin milli hareketle tamamen özdeşleşmesi, Atatürk'ün, 1924'te milli hareketin mirasının cumhurbaşkanı çevresindeki bazı radikal gruplar tarafından sahiplenilmesini kabul etmeyerek partiden ayrılan eski İstiklal Savaşı liderlerini komplocu vatan düşmanları olarak gösterebilmesine imkân tanımıştır. Zürcher'in *Nutuk*'un nesnelliği hakkındaki bu görüşleri önemlidir; nitekim Tanıl Bora da (2017:124) Zürcher gibi *Nutuk*'un yüceltilmesine karşın temelde bir iç siyasi hesaplaşma metni olduğunu ifade etmektedir. Zürcher bu haklılığına karşın eleştirisinde üç noktayı göz ardı etmektedir. İlk olarak, özellikle İstanbul ve İzmir'in işgali sırasında ortaya çıkan tepkiler İTC'nin ya da hanedanlığın merkezi bir örgütlenmesini değil yerel odakların güdümünde olmuştur. Dolayısıyla mücadelenin merkezi ve kontrollü olacak biçimde örgütlü olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu mücadele neticesinde ortaya çıkan çok sayıdaki yerel milli cemiyetin birleştirilerek örgütlü ve merkezi bir hale getirilmesi ise 7 Eylül 1919 tarihinde Sivas Kongresi'nde Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti ile olacaktır. Bu cemiyetin kurucusu ile Atatürk'tür. Bu doğrultuda Feroz Ahmad da (2003:75) Atatürk'ün hayati rolünün Anadolu Müslümanlarını harekete geçirmesi ve direnişi örgütlemesi olarak ifade etmektedir. Bu nedenle Zürcher Atatürk'ün imparatorluk çapındaki yerel milli mücadeleyi teşkilatlandırmasındaki rolünü göz ardı etmektedir. İkinci nokta ise Zürcher'in Atatürk'ün daha işin başında yeni bir devlet kurmayı hedeflediğine dair bir kanıt olmadığını ileri sürmesidir. Ancak bu konuda tarihi bir kanıt olmasa da Atatürk'ün doğru zamanda ve yeterli güce ulaşarak, önce saltanatı kaldırması, ardından cumhuriyeti ilan ederek, önce hilafeti kaldırması ve son aşamada laikliği anayasaya sokmasının, milli mücadele dönemindeki tüm metinlerde titizlikle halk ve millet kavramlarına yer vermesinin planlı değil de günün şartlarına göre meydana geldiğini savunmak hayli güçtür. Ve son olarak 1919-1922 arasındaki Müdafaa-i Hukuk hareketiyle, 1927'de kurulan CHP arasında devamlılık konusuna karşı çıkan Zürcher değişen siyasal ve ideolojik zemin göz önüne alındığında haklı görünse de yönelimleri nedeniyle tasfiye edilen

Yine de “milli” kelimesinin “dini olan” ve “ulusal olan” şeklinde iki anlama da gönderme yapabilmesi sayesinde, en azından kavramsal düzeyde ulusçu söyleme geçişe zemin hazırlanmıştır (Yıldız 2001:91).

İleride şekillenecek olan bu ulusçu söyleminin merkezinde yer alan “Türk”ten ne kastedildiği ve buna kimlerin dâhil edileceği ise 19 Şubat 1920 tarihli Meclis-i Mebûsan (TBMM 1920:170) tutanağında görüldüğü gibi ayrı bir tartışma konusu olmuştur:

“Abdülaziz Mecdi Efendi (Karesi): “(...) Türk kelimesine mana verilmesini rica ederim.

Ben anlıyorum ki, bu kürsüde ne zaman Türk tarihi söylenirse bundan maksat Türk, Kürt, Laz, Çerkez gibi anasır-ı muhtelif-i İslamiyyedir. Bu böyle midir? (‘Hay hay böyledir’ sadaları, alkışlar). Eğer Türk kelimesinin manası bu değilse, rica ederim, burada nutuk irad edildikçe Türk tarihi yerine anasır-ı İslamiyye denilsin. Türk kelimesine şimdi arz ettiğim veçhile mana veriliyor ve Meclis-i aliniz o suretle telakki ediyorsa bunda bir beis yoktur.”

Rıza Nur Bey (Sinop): ‘Öyledir.’

Hüseyin Bey (Erzurum): ‘Hatta Yahudiler bile dâhildir.’

Abdülaziz Mecdi Efendi (Devamla): ‘Türk kelimesinin manasını meclis bu suretle tefsir ve şerh edip efkâr-ı umumiyyeye arz ettikten sonra ben Kürt’üm diyen bazı zevatın hatırına gubar-ı siyasi kondurmamak için, Türk, Kürt, Laz, Çerkez veyahut anasır-ı İslamiyye gibi tabiri kullanalım.”

Böylelikle Türk ulusçuluğunun ideolojik çekirdeği özellikle II. Meşrutiyet döneminde oluşmakla birlikte bu dönem imparatorluğun çok milletli yapısını devam ettiriyor olması nedeniyle Osmanlıcılık ve İslamcılık ile arasına sınır koyamamış ve Türkçülerin “pan” hayallerine karşın devletin temel siyaseti haline gelememiştir. Aynı çekirdekten beslenmesine karşın Mustafa Kemal Atatürk ise Anthony D. Smith’in (1986:143) ifade ettiği gibi, Osmanlı’nın pan-ulusçuluğunun ve yanal aristokratik

İstiklal Savaşı liderlerine rağmen CHP kadrosu yine büyük oranda İstiklal Savaşı liderlerinden oluşmuştur. Bu açıdan 1927 CHP’sini milli mücadele mirasını devralan değil, İstiklal Savaşı liderleri arasında ortaya çıkan ve diğerlerine (Rauf Orbay, Ali Fuat Cebesoy, Kâzım Karabekir ve Refet Bele gibi) karşı zafer kazanan bir taraf olarak görmek gerekir.

etnisinin yerine teritoryal vatandaş-ulusçuluğunu ve İslam öncesi ideolojik anıları veya mitleri ve teorileri ikame ederek Batı tarzı bir “ulus” geliştirmiştir.

Mustafa Kemal Atatürk ile Batı tarzı ulus ortaya çıkarken kavramlara yüklenen anlamlar ve bu çerçevede gelişim gösteren siyasal ve düşünsel yapının Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e giden yolda devamlılık gösterdiği genel görüş olarak kabul edilmektedir. Örneğin, Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu* (1993:473) adlı eserinde, Türk Devrimi’ni şekli anlamda 1908’de eski siyasal düzenin zorla atılması ve yenisinin kurulmasıyla başlatmakla birlikte diğer anlamda başlangıcını Osmanlı reform hareketlerine kadar götürmektedir. Lewis (1993:290) Atatürk’ün ise siyasi fikirlerinde Jön Türklerin, özellikle onlar arasındaki ulusçu, pozitivist ve Batıcı kanadın varisi olduğunu haklı olarak belirtmektedir. Bu görüşü izleyen Feroz Ahmad da (2003:ix) cumhuriyeti kuran ulusçu düşüncenin Osmanlı köklerine ve devamlılığına vurgu yapmıştır. Bu devamlılığa vurgu yapan diğer yazarlar ise Stanford J. Shaw ile Ezel Kural Shaw’dır. Onlara (Shaw ve Shaw 2005:vii) göre iyi niyetli, ancak her zaman iyi uygulanmayan, kendi yarattığı birçok problemten bıkmış olan Osmanlı reformu, imparatorluğu çağdaş Avrupa toplumuna ve kurumlarına yaklaştırsa da onu korumayı başaramamıştır. Mustafa Kemal Atatürk ve haleflerinin önderliğinde ise imparatorluğun yıkıntıları üzerinde yükselen Türkiye Cumhuriyeti’nin temelleri atılmıştır. Ve son olarak Yuri Aşatoviç Petrosyan da (1974:336) “bağımsız Türkiye burjuva cumhuriyetinin” kurulmasıyla sonuçlanan 1918-1923 milli burjuva devriminin başına geçen sosyal güçlerin, Jön Türk hareketi yıllarında doğup sağlamlaşmaya başladığını savunarak, Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e giden yoldaki devamlılığa vurgu yapmıştır.¹²⁶

¹²⁶ Server Tanilli ise Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e uzanan siyasal kültüre vurgu yapmıştır. Ona (Tanilli 2008:330) göre Osmanlı İmparatorluğu’nu Batı modeline uyarak kurtarmak isteyenler de ikiye ayrılıyordu. Bunlardan ilki reformların yukarıdan aşağıya ve devlet eliyle yapılmasını savunurken (Ahmet Rıza Bey ile Ziya Gökalp), ikincisi ise burjuva yetişebilmesi, “teşebbüs-i şahsi”nin gelişebilmesi için, merkezi devletin zayıflamasını, “adem-i merkeziyet”i savunmuştur (Prens Sabahattin). Tanilli bundan hareketle birinci görüşün en önemli temsilcileri olarak İttihat ve Terakki ile -1960’ların sonuna değin- CHP’yi saptarken, Hürriyet ve İtilaf, Terakkiperver Fırka, Serbest Fırka, Demokrat Parti ve Adalet Partisi’ni de ikinci görüşün temsilcileri olarak saptamıştır. II. Meşrutiyet ile Cumhuriyet dönemlerini (1908-1923) tarihsel, ideolojik ve olgusal olarak karşılaştıran ve bu iki hareket arasındaki benzerlikleri, karşıtlıkları ve kırılma noktalarını ortaya koyan bir çalışma için ayrıca bkz. Arslan, Bahar. (2016) *II. Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e İki Devrim; İki Süreç-Tarihsel, İdeolojik ve Olgusal Bir Karşılaştırma*. İstanbul: Isık Yayınları.

Siyasal ve düşünsel yapının gösterdiği bu devamlılığa karşın Cumhuriyet, yeni ulusal vatandaşının siyasi, hukuki ve toplumsal nitelikleri söz konusu olduğunda ortaya koyulan tüm çabalar “reform”u değil “devrim”i temsil etmektedir. Zira Atatürk, salt bir modernleşme görünüşünün değersiz olduğunu ve Türkiye zamanını dünyasında tutunacaksa eğer toplumun ve kültürün bütün yapısında temelden değişikliklerin zorunlu olduğunu savunmuştur (Lewis 1993:290). Dolayısıyla Cumhuriyet döneminde Tanzimat ve reformla başlayan modernleşme düşüncesi kurumlarla birlikte toplum ve kültürü de kapsayacak biçimde “tam Batıcılık” ana yörüngesine kararlılıkla oturtulmuş ve yeni ulusal vatandaş da bu bağlamda inşa edilmiştir. Yeni ulusal devletin bu inşa faaliyeti (kısaca devrimler) pek tabii kendisiyle de uyumlu olarak siyasi, hukuki ve toplumsal bir nitelik göstermiş ve nihayetinde kendi ulusal birimi ile tam anlamıyla uyumlu *makbul/iyi vatandaş*ı icat etme amacı gütmüştür.

1.5.1. Yeni Ulusal Vatandaşın Siyasi Niteliği

Gellner’ın da (1983:9–11) özetlediği gibi modern öncesi toplumlarda siyasi birim ile kültürel sınırların birbirlerine yönelmede bir yararları olmadığı için kendi içinde tabakalaşan ve ayrışan yöneten sınıf ile üretimde bulunan yönetilen sınıf “başka dünyalarda” yaşamışlardır. Diğer bir ifadeyle, siyasi zemin yönetici azınlık ile uyum göstermiş ve bu zeminin değişimi yönetilen kitleleri ilgilendirmemiştir. Ancak modern devletin getirdiği yeniliklerden birisi siyasi birim ile kültürel birimin uyumlu olmasından hareketle bu zemine yönetilenlerin de dâhil edilmesidir. Böyle olunca da örneğin, Osmanlı’da Tanzimat Fermanı ilan edildiğinde bu yeni siyasi zemine tebaanın değil kurumların ve ardından sosyopolitik düzenin uyum göstermesi beklenmişken, Cumhuriyet’e gelindiğinde ise yeni ulusal vatandaşın yeni siyasi zeminle tam olarak uyumlu olması ve bu zeminin payandası olması amaçlanmıştır. Böylece bir siyasi birim olarak cumhuriyete ait nitelikler aynı zamanda vatandaş için de geçerliğini korumuştur.

Yeni ulusal vatandaşın siyasi niteliğini ortaya koyan, onun sadakat noktasına belirleyen ilk kavşak 1922 yılında saltanatın hilafetten ayrılarak kaldırılmasıdır. Bunun sonucunda hanedanlık varlığını korumakla birlikte egemenlik cumhuriyet değerleri ile uyumlu olarak ulusa verilmiş ve eski ile yeni değerler arasında yeni bir uzlaşma kurulmuştur. Bu uzlaşmayı ortaya çıkartan zorunluluk, iç siyasi baskının yanında daha önce de değinildiği gibi vatandaşın geleneksel sadakat bağlarını Milli Mücadele

döneminde de koruyor olmasıdır. Dahası bu uzlaştırma ile Mustafa Kemal, dini unsurların siyasal değişikliğe karşı muhalefetini yatıştırma, meşru ve kabul bir otoritenin faydalarını politikanın üstünde tutma ve aynı zamanda padişahın şahsi hâkimiyetine son verme umudunu taşımıştır (Lewis 1993:257).

Saltanatın kaldırıldığı 1 Kasım 1922 tarihli TBMM birleşiminde (TBMM 1922b:310) Mustafa Kemal Atatürk'ün şiddetli alkışlar eşliğinde söylediği gibi millet mukadderatını doğrudan doğruya eline almış, milletin saltanat ve hâkimiyet makamı yalnız ve ancak TBMM olmuştur.

Saltanatın kaldırılması ile Türkiye Büyük Millet Meclisi egemenliğin tek kaynağı olarak resmen belirirken yaklaşık bir yıl sonra ilan edilecek olan cumhuriyete uygun siyasal zemin de kurulmuştur. Arnold J. Toynbee'nin (2000:71) ifadesiyle “artık sıra ulusçu hareketin faaliyetlerinin çözüm noktasına” gelmiş ve “Cumhuriyet” büyük bir bayram havası içinde karşılanmıştır.

Yeni ulusal vatandaşın siyasal niteliği saltanatın kaldırılması ardından yeni devlet biçimi ile uyumlu olarak cumhuriyet olarak belirlendikten sonra bunu 1924 yılında hilafetin kaldırılması takip etmiştir. Zira yeni ulusal vatandaşın bir veçhesi cumhuriyetçi olmakla birlikte diğer veçhesi ise -tam Batıcılığa ve İTC'den devralının pozitivist mirasa uygun şekilde- laik olarak belirlenmiştir.¹²⁷

Bununla beraber, hilafetin varlığı Cumhuriyet yönetimi için öncelikle bir egemenlik sorunu olarak ele alınmış ve hilafetin kaldırıldığı 3 Mart 1924 tarihli TBMM birleşiminde (TBMM 1924:27–28) öncelikle dile getirilmiştir:

“Türkiye Cumhuriyeti dâhilinde makamı hilâfetin vücudu Türkiye'yi dahilî, harici siyasetinde iki başlı olmaktan kurtaramadı. İstiklâlinde ve hayatı milliyesinde müşareket kabul etmeyen Türkiye'nin zahiren ve zımnen bile olsa ikiliğe tahammülü yoktur.”

¹²⁷ Batılılaşma sürecinde, Meşrutiyet ve daha çok Cumhuriyet yöneticilerinin karşı karşıya kaldıkları durum ve çözümleri, Tom Nair'in (1981:339–41) kapitalizmin yarattığı eşitsiz gelişime odaklanan ulusçuluk kuramı ile de uyuşmaktadır. Bu kurama göre, sanayileşmiş “merkez” (*core*) ülkeler geri kalmış çevre (*periphery*) ülkeler üzerinde bir emperyalizm yaratmakta ve çevre ülkelerde bu tahakküme karşı ulusçuluğa uzanacak olan bir tepki, direnme ve ardından ülkelerin tahakkümünü kırabilmek için onları taklit etme ortaya çıkmaktadır.

Bu düşünce zemininde, Cumhuriyet seçkinleri için hilafetin varlığı vatandaşın geleneksel bağlara olan yönelimi temelinde bir egemenlik sorunu olarak algılandığı için tartışma modernleşmek veya Batılılaşmak ekseninde değil, hilafetin yapabileceklerinin zaten halk hükümetince (*Hükûmatı İslâmiye*) yapılacağı üzerinden devam etmiştir. Zira rejim değişikliğine rağmen 1921 Anayasası'na göre devletin dini hâlâ İslam'dır.

Buna karşın *de facto* egemenliği kalmamış saltanatın bu durumunun *de jure* olarak tescili, hilafetle karşılaştırıldığında daha kolay gerçekleşmiştir. İsmet İnönü'nün (1998:50) anılarından öğrendiğimiz kadarıyla hilafet saltanat taraftarlarını "tatmin ediyordu" zira saltanat taraftarları; zamanı gelince, hilafet şekli altında hükümdar idaresine geri dönmeyi umut etmişlerdir. Böylelikle saltanat ve hilafet makamları, dini İslam olan ve egemenliği halktan alan devlet karşısında işlevsiz, çift başlı ve zararlı olarak görülmüş ve kaldırılmıştır. Öte yandan, hilafetin kaldırılmasında yaşanan güçlükler ve ardından çıkan Şeyh Sait İsyanı (1925) ile Menemen Olayı (1930) gibi şeriat-laiklik mücadelesini gösteren tepkiler laiklik ilkesinin anayasaya 1937 yılına kadar girmesini engellemiştir.

Tüm bunlara karşın 1930 yılında kadınlara da seçme ve seçilme hakkının tanınması ile yeni ulusal vatandaşın temel siyasi nitelikleri Atatürkçülüğün altı temel ilkesinden ikisini de oluşturacak olan cumhuriyetçilik ve laiklik çerçevesinde şekillenirken bunu bir diğer ilke olan milliyetçilik tamamlamıştır. Nitekim Türk yüksek kültürünün öznesi olarak düşünülen yeni vatandaş, cumhuriyetçi ve laik olmanın yanında aynı zamanda ulusal bir niteliğe sahiptir. Zira Mustafa Kemal için ulusal/milli olmak uygar olmakla birlikte ayakta kalmanın da koşuludur ve ona göre bu düşünceye yönelmede geç kalınmıştır.

Bu konuda Mustafa Kemal (2006:304) 1923 yılında Konya'daki Türk Ocağı'ndaki konuşması önemlidir:

"Çünkü, tarih, vukuat, hâdisat ve müşahadat [görülen şeyler] hep insanlar ve milletler arasında, hep milliyetin hâkim olduğunu göstermiştir ve milliyet prensibi aleyhindeki büyük mikyasta fiilî tecrübelerle rağmen yine milliyet hissinin öldürülemediği ve yine kuvvetle yaşadığı görülmektedir."

Ulusçuluğun gücünü kavrayan Mustafa Kemal Türk halkını ise 1 Mart 1922 tarihli TBMM açılış konuşmasında (TBMM 1922a:3) şöyle tarif etmiştir:

“Efendiler; Türkiye halkı, ırk, din ve kültür yönünden tek vücut, birbirlerine karşı karşılıklı saygı ve özveri dolu duyguları taşıyan ve yazgısı ile çıkarları aynı olan bir topluluktur.”

Bu kapsamda, Kemalist ulusçuluk, kültür ve yazgı ortaklığı çerçevesinde Fransız ulus düşüncesine yakın olmanın yanında, İTC’nin Pantürkçü hayallerinden uzak, Misâk-ı Milli ile sınırlı bir birliktelik sunmuştur. Başka bir ifadeyle, ulusçuluğun teritoryal-vatandaşlık biçimine bağlı olan bu düşünce, uygar olmanın temel koşulu olarak kavranmış, ilgi ve enerjisini kendi sınırları içinde tutmak istemiştir. Dolayısıyla ulusal (dâhili) çıkarları bütün düşüncelerin üstünde kıymetlendiren *kendi-merkezli* bu düşünce -Sovyetler Birliği ile olduğu gibi- dış ilişkileri normalleştirmeye yardımcı olduğu gibi nihayetinde pratik aklın bir türevi olarak ortaya çıkmıştır (Yıldız 2001:108–9).

Ulus, kültür temelinde tanımlanırken 1923 yılında Lozan Barış Antlaşması ardından Yunanistan ile yapılan mübadelede temel kıstas ise din olmuş ve bunun sonucunda Ortodoks Kilisesi’ne bağlı olan 1,1 milyon eski Osmanlı vatandaşı Yunanistan’a göç ederken, genelde Makedonya ve Girit’te yaşayan 380 bin Müslüman Türkiye’ye gelmiş ve mübadeleye Orta Anadolu’daki Türkçe konuşan Karamanlı (Hristiyanlar) Rumlar da dâhil edilmiştir (Mango 2000:378). Böyle olunca da mübadelenin tarafları Yunanlar ya da Türkler değil, Müslümanlar ve Hristiyanlar olarak belirlenmiştir. Zira aynı dinden olması durumunda siyasi ve etnik bakımdan tanımlanmış yeni bir toplum yaratmak daha kolay görülmüştür (Clark 2008:19–20).¹²⁸

¹²⁸ Lozan Barış Konferansı (2001:185–87, 200) tutanakları incelendiğinde özellikle İngiltere’nin (Lord Curzon) azınlık sorununun nüfus mübadelesi ile değil, azınlıklara verilecek haklar ve ayrıcalıklarla (askerlik hizmetinden bağışık tutulma gibi) çözüme kavuşturulması yönünde baskı yaptığı görülürken, İsmet Paşa ise Türkiye’deki azınlık sorununu yabancı müdahalesine ve dışarıdan yapılan kışkırtmalara bağlamış ve bunun çözümünün ise Türk ve Rum halklarının mübadelesi (nüfusun homojenize edilmesi) olduğunu ısrarla belirtmiştir. Ancak ilginç bir şekilde yapılan oturumda (Lozan Barış Konferansı 2001:206, 213), İsmet Paşa nüfus mübadelesi görüşünün Yunan Temsilci Heyetince teklif edilmiş ve savunulmuş olduğunu söylerken Venizelos ise halkların zorunlu olarak mübadele edilmesi görüşünün, Yunan Temsilci Heyetince öne sürülmüş olmadığını, tam tersine, kendisinin böyle bir mübadeleden nefret ettiğini söylemiştir. Konferansın (Lozan Barış Konferansı 2001:230) ilerleyen oturumunda açıklandığı üzere, nüfus mübadelesini gerçekte öneren kişi ise İstanbul’daki Müttefik Yüksek Komiserlerin bu sorunu incelemek için görüşüne başvurdukları, o zamanlar, sığınmış göçmenler sorunuyla uğraşmak üzere İstanbul’da bulunan Dr. Nansen’di.

Yeni devlette nüfus yapısı din temelinde bu biçimde düzenlenirken mübadele kapsamı dışında kalan azınlıkları dilsel alanda Türkleştirme çabaları da aynı kararlılıkta başlamıştır. Zira dil unsuru, Türk ulus-devletinin kültürel ve siyasal konsolidasyon süreciyle yakından ilgili olmuş ve 1926 yılında “İslamiyet’i Türkleştirme” süreci bağlamında Türkçe duayla namaz kıldırma teşebbüsleri ve özellikle 1927 yılında başlatılan ve 1930’lu yıllar boyunca aralıklarla sürdürülen “Vatandaş, Türkçe Konuş!” kampanyalarının da ortaya koyduğu gibi Türk olmayan unsurların Türkleştirilmesinde dil, kritik bir önem kazanmıştır (Üstel 2008:166–67). Bu nedenle Cumhuriyet seçkinlerinin Meşrutiyetçilerin “iktidar kiminse onun dili geçerlidir” (*cujus regio, ejus lingua*) ilkesini devam ettirdikleri görülmektedir.

Özellikle Müslüman olmayanlara yönelik sürdürülen Türkleştirme çabalarının başarıya ulaştığını söylemek güçtür. Nitekim bu konuya eğilen Rıfat N. Bali de (2005:546) Osmanlı İmparatorluğu’nda olduğu gibi Cumhuriyet’te de *Türk* sözcüğünün, *Müslüman* sözcüğü ile aynı anlama geldiğini, yurttaş yaratma heyecanı ve acelesi içinde olan Cumhuriyet rejiminin azınlıklardan kendi kültürlerini unutup Türk kültürüne hemen intibak etmeleri isteğinin azınlıklarca karşılanmadığının altını çizmiştir.

Sonuç olarak, yeni vatandaşlık profilinin siyasi niteliği cumhuriyetçi ve laik temelde inşa edilirken bunu dil ve kültür üzerinden tanımlanan ulusçuluk tamamlamış ve yeni vatandaş yeni devlet rejimine uydurulmamaya çalışılmıştır. Yeni vatandaşlık profili cumhuriyetçi ve laik temelde böylece inşa edilirken dil ve kültür üzerinden tanımlanan ulusçuluk ise 1930’lara gelindiğinde Etno-Sembolist unsurlarla bezenecektir.

1.5.2. Yeni Ulusal Vatandaşın Hukuki Niteliği

Cumhuriyet döneminde yeni ulusal vatandaşın hukuki niteliği konusundaki ilk düzenleme 1924 Anayasası (*Teşkilat-ı Esasiye Kanunu*) ile yapılmıştır. Buna (Kili ve Gözübüyük 1985:111–29) göre:

“Madde 88 – Türkiye’de din ve ırk farkı ayırdedilmeksizin vatandaşlık bakımından herkese Türk denir.

Türkiye’de veya Türkiye dışında bir Türk babadan gelen yahut Türkiye’de yerleşmiş bir yabancı babadan Türkiye’de dünyaya gelip te memleket içinde oturan ve erginlik yaşına vardığında resmi olarak Türk vatandaşlığını isteyen yahut Vatandaşlık Kanunu gereğince Türklüğe kabul olunan herkes Türktür.”

Vatandaşlığın kazanılmasında kan bağı (*jus sanguinis*) ve toprak ilkesini (*jus soli*) benimseyen 1924 Anayasası bu bakımdan aynı ilkelere dayanmış olan 1869 tarihli *Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi* ve 1876 tarihli *Kanun-i Esasi* ile aynı yöntemi benimsemiştir. Bununla birlikte, teritoryal vatandaş-ulusçuluğunu benimseyen Cumhuriyet seçkinlerinin etnisite veya din fark etmeksizin “vatandaş=Türk” eşitliğini kurdukları görülmektedir. Zira anayasada vatandaş kelimesi yerine “Türk” kelime kullanılmıştır. Örneğin, milletvekili seçme hakkının düzenlendiği maddede bu bir vatandaşın hakkı olarak değil “Türk’ün hakkı” olarak yazılmıştır. Buna bağlı olarak vatandaşların kamu haklarının düzenlendiği beşinci bölümün başlığı da “vatandaşların kamu hakları” biçiminde değil, “Türklerin kamu hakları” olarak yazılmıştır.

Yeni ulusal vatandaşın hukuki niteliğini belirleyen diğer yasal metin ise 1928 yılında çıkarılan *1312 Sayılı Türk Vatandaşlığı Kanunu*’dur. Dolayısıyla 1869 yılında çıkarılan *Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi* bu tarihe kadar yürürlükte kalmıştır. Yeni vatandaşlık kanunu tıpkı *Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi*’nde olduğu gibi kan bağı (*jus sanguinis*) ve toprak ilkesini (*jus soli*) devam ettirerek bir Türk baba veya ananın Türkiye’de veya yabancı bir memlekette doğan çocuklarını Türk vatandaşı olarak kabul etmiştir. Bununla beraber, ülkede beş yıl süreli ikamet edenlere vatandaşlık verilmesi uygulaması da aynen devam ettirilmiştir. Bu bakımdan, Cumhuriyet seçkinlerinin savaş, toprak kayıpları ve göç gibi nedenlerle azalan nüfusu vatandaşlığın kazanılması imkanlarını artırarak telafi etmeye çalıştıkları görülmektedir.

Yeni ulusal vatandaşın hukuki niteliğini değiştiren bir diğer gelişme yargı sisteminin laikleştirilmesidir. Bu kapsamda, 1924 yılında *Şer'iyye Mahkemeleri* kapatılırken, 1926 yılında *Mecelle* kaldırılmış ve *Türk Medeni Kanunu* ve *Türk Ceza Kanunu* kabul edilmiştir. Yeni ulusal vatandaşın aile yapısından, ticari ilişkilerine ve kamusal ilişkilerine kadar her alana etki eden bu gelişme oldukça önemliydi. Zira Lewis'ın (1993:271–72) altına çizdiği gibi Tanzimat ve Genç Türk rejimleri altında, daha önceden bir çok hukuk reformu yapılmış ve Şeriatın bazı hükümleri zımnen kaldırılmış olsa da ilk defa Cumhuriyet ile Şeriatın kuralları açıkça kaldırılarak yerine yeni Türk Medeni Kanunu koyulmuştu.

Yeni ulusal vatandaş siyasal ve yasal olarak bu biçimde şekillendirilirken bunları tamamlayacak ve nihayetinde vatandaşın tüm yaşayışına nüfuz edecek olan toplumsal nitelikli devrimler takip edecektir.

1.5.3. Yeni Ulusal Vatandaşın Toplumsal Niteliği

Cumhuriyet rejiminde yeni ulusal vatandaşın toplumsal niteliği, onun dış görünüşünden, kendini adlandırmasına ve okuma yazmasına kadar geniş bir alana nüfuz eden kolektif yaşamının sembollerini ifade etmektedir. Cumhuriyet vatandaşının kolektif yaşamının bu sembolleri modernleşme çeperinde değişime uğrarken izlenen rota laiklik ve ulusçuluk olmuş ve böylece yeni ulusal vatandaşın siyasi ve hukuki nitelikleri ile onun yaşayışı arasındaki uyuşmanın sağlanması amaçlanmıştır. Bu nedenle III. Selim ile başlayan Batılılaşma-modernleşme hareketinin yeni kurumlarla birlikte yeni askeri üniformaları getirmesi gibi Cumhuriyet rejimi de kendi Batılılaşma-modernleşme serüveninde yeni bir dış görünüş getirmiş ve Osmanlı reformcularının karşı karşıya kaldığı toplumsal reaksiyonu tecrübe etmiştir. Ve nihayetinde Şapka Devrimi ile Batı dünyasına “merhaba” denilirken, fesin bırakılması, kılık ve kıyafetin Batılı anlamda yeniden düzenlenmesi ile çağdaş anlamda bir insan tipi yaratmak hedeflenmiştir (Çeçen 2009:109). Zira Mustafa Kemal Atatürk için Batılılaşma-modernleşme zihinsel olduğu kadar toplumsal bir gerçekliği ifade etmektedir.

Onun (Atatürk 2003) bu konudaki görüşleri 27 Ağustos 1925 tarihindeki İnebolu nutkunda net olarak anlaşılmaktadır:

“Efendiler! Türkiye Cumhuriyetini kuran Türk Halkı medenîdir. (...) Medenîyim diyen Türkiye Cumhuriyeti Halkı aile hayatıyla, yaşayış şekliyle, medenî olduğunu göstermek zorundadır.”

Şapka ve Kıyafet Devrimi’ne yönelik ilk tepki hükümetin dinsizliğe gittiği ve kadınların namuslarının zedelendiği propagandası ile Erzurum’dan gelmiş ve bunu Sivas, Kayseri, Rize, Maraş ve Giresun’daki küçük çaplı protestolar izlemiştir (Goloğlu 2017:142–43). Bu reaksiyonlara karşın yeni ulusal vatandaşın dış görünüşü Cumhuriyet rejiminin Batılılaşma-modernleşme algısına uygun olarak kararlılıkla laikleştirilmiş ve dış görünüşü dinsel cemaatine bağlı olarak belirlenmiş olan Osmanlı toplumsal yapısından keskin biçimde ayrılmıştır.

Yeni ulusal vatandaşın laiklik düzleminde şekillenen toplumsal niteliğini dair diğer gelişmeler 1925 yılında tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması ve takvim, saat, rakam ve ölçü birimlerinin Batılılaştırılmasıdır. Tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması laiklik ilkesine uygun olarak toplumsal yaşayışın dinsel sembollerden arındırılmasına hizmet ederken zaman ve ölçü birimlerinin Batılılaştırılması ile yeni ulusal vatandaş uygar bir düzen içine sokmak amaçlanmıştır.

Kıyafet Devrimi sonrasında vatandaşın toplumsal yaşayışına etki ederek onu laik ve modern bir çerçeveye sokan bir diğer önemli gelişme 1934 yılında *Soyadı Kanunu*’nun çıkartılması ve büyük oranda geleneksek bağları ifade eden lâkap ve unvanların kullanımının kaldırılmasıdır. Soyadı Kanunu, etnik ve dinsel farklılığına bakılmaksızın her vatandaşın Türkçe bir soyadı almasını ve bu soyadlarının rütbe ve memuriyet, aşiret, yabancı ırk ve millet isimleri ile genel ahlaka aykırı veya iğrenç ve gülünç olmamasını zorunlu hale getirmiştir.

Kanunun görüşüldüğü 26 Haziran 1934 tarihli TBMM birleşiminde İçişleri Bakanı Şükrü Kaya’ya (TBMM 1934b:246–47) göre soyadı yerine soy ifade eden Haydaranlı, Halikanlı, Yusufanlı gibi deyimlerin kullanılması ilerleyen yıllarda ayrılık yaratacağından milli birliğe aykırıdır. Dahası yabancı milliyet isimlerini de kaldırmak gerekir; zira memleketimiz yerlisinden olan bazı kimseler bu nedenle başka bir camia ismini taşımaktadırlar. Şükrü Kaya’ya göre soyadı kullanılmamasının diğer zararı ise

memuriyet ya da rütbe isimlerinin de soyadı gibi babadan oğula geçmesi ve bunların soyadı haline gelmesidir.

Şükrü Kaya'nın düşüncesinde, soyadı konusu hem medenilik hem de farklılıkların ortadan kaldırılması noktasında “millî vahdetin esası” olarak anlam kazanmaktadır. Nitekim bu, her şeyde topyekûn birliği esas alan tek parti devleti hedefiyle örtüşen bir yaklaşımdı (Yıldız 2001:236). Dahası azınlıkların gerekirse zorla Türkleştirilmesini savunan ve kendisi de Türkleşmiş olan Yahudi yazar Munis Tekinalp'e (Moiz Kohen) (2004:179) göre sosyolojik bakımdan da büyük önem içeren Soyadı Devrimi “şeriat dönemi” yerine “ulusal döneme” geçilmesinin doğal bir sonucuydu.

Cumhuriyet vatandaşının laiklik ve ulusçuluk ekseninde şekillenin toplumsal niteliğinin son halkası harf ve ardından gelen Dil Devrimi'dir. Cumhuriyet dönemindeki Dil Devrimi, Tanzimat edebiyatı ile başlayan Türk diline yönelik ilgi ve onu sadeleştirme çabalarının devamı niteliğinde olmakla birlikte onu devrim niteliğine yükseltmiştir. Bu yönde atılan ilk adımla 1928 yılında Harf Devrimi yapılarak Latin alfabesine geçilmiş ve bunu dilin sadeleştirilmesi tamamlamıştır.

Bu devrim, ulusal öz bilincin gereği olmasının yanında pratik gerekçelere de dayanıyordu. Zira Yapısalcılık alanında çalışan Tahsin Yücel'in (1982:22) değerlendirdiği gibi Osmanlıca, yalnızca yabancı kökenli sözcükler almakla yetinmeyip Türkçenin yapısına uymayan “dilbilgisi kuralları” da alarak birlik ve denge kurallarını yok saymış, daha doğrusu Türkçenin kendi öz yapısı dışında bir birlik ve denge aramaya yönelmiş, bunun için de sonunda Türkçeden ayrı bir dil olup çıkmıştır. Bunun önemli bir sonucu, okuryazarlığın köylü-kentli ayrımını besleyen bir ayrıcalık haline gelmesiydi (Sakaoğlu 2018:264–65). Bu anlamda, Harf ve Dil Devrimi bu olumsuzlukları kaldırmaya yönelik en önemli adımdır.

Ahmet Yücekök ise (1984:164) düşünce dilinin Türkçe, yazma dilinin ise Osmanlıca olmasının hem eğitimi zorlaştırdığını hem de düşünce dünyasında yıpranma yarattığını vurgulamıştır. Öte yandan, Tekinalp (2004:127) Harf ve Dil Devrimi'ni, Türk ulusunu geri bırakan İslamiyet ve Arap kültürü etkisinden kurtuluş olarak yorumlamıştır.

Farklı açılardan ele alınan gerekçelerine karşın Türkçe konuşmak Cumhuriyet seçkinleri için Türk vatandaşı olmanın temel kriterlerinden sayılmış ve rejim en azından ilk yıllarında bu konuda Fransız ulus düşüncesi etkisinde kalmıştır. Bu nedenle Hobsbawm'ın (1992:60) dile getirdiği Fransızcanın Fransa kavramı açısından vazgeçilmez bir öneme sahip olması gibi, Türkçe de Türk vatandaşlığı ve Türklük açısından vazgeçilmez bir öneme sahip olmuştur. Bu nedenle, Sadri Maksudi Arsal'ın *Türk Dili İçin* (1931) adlı kitabına yazdığı önsözde Mustafa Kemal dil ile milli duygunun arasında çok güçlü bir bağ olduğunu belirtirken dilin milli ve zengin olmasının milli duygunun gelişmesinde başlıca etken olduğunun altını çizmiştir.

Sonuç olarak, dil ile millilik arasında kurulan bağ Türk olmayan unsurların dil aracılığıyla Türkleştirilmesi çabalarının temeli olmakla birlikte yeni ulusal vatandaşın laik ve modern toplumsal niteliklerinin de tamamlayıcısı olmuştur.¹²⁹

1.6. Türk Yüksek Kültürünün ve Vatandaşlığının Etno-Sembolist Unsurları: Tarih ve Dil

Daha önce değinildiği gibi John Armstrong, John Hutchinson ve Anthony D. Smith hem ulusun doğallığını savunan yaklaşımları hem de modernleşme süreçlerine vurgu yapan inşacı yaklaşımları eleştirmiş ve bir ara yolu temsil eden kendi ulusçuluk kuramlarını (*Etno-Sembolist*) oluşturmuşlardır. Bu yaklaşımın temelinde ulusun etnik bağlılıkları temel alıp modernleşme süreçlerini göz önüne alarak anlaşılabilceği savı bulunmaktadır. Bu doğrultuda modern bir kavram olduğu kabul edilse de geçmiş etnik bağları ile incelenmesi gereken ulusun anahtar kavramı ise “tarih”tir. Öyle ki Calhoun'un (1997:53) altını çizdiği gibi ulusal tarih yazımı ulusçuluk söylemine o kadar gömülüdür ki neredeyse her zaman, hikâyeye bir başlangıç vermek için önceden var olan bir tür ulusal kimlik varsayımı bulunmaktadır. Bu nedenle tarih, tarih anlayışı ve etnik geçmiş ya da geçmişler; alışıldığı şekilde, ulusçular, ilgili ulusların diğer üyeleri ve birçok analist tarafından ulusların oluşumunda nedensel faktörler ya da tanımlayıcı özellikler olarak görülmektedir (Smith 2018:228).

¹²⁹ Bununla beraber, Cumhuriyet rejiminin Türkleştirme politikası salt dilsel alanda uygulanmadı. 1934 yılında çıkarılan *İskan Kanunu* (TBMM 1934a) ile ülke Türk kültürlü nüfusun artırılması istenilen yerler; Türk kültürüne temsili istenilen nüfusun nakil ve iskânına ayrılan yerler ve çeşitli sebeplerde iskân ve ikameti yasak yerler olarak üç bölgeye ayrılmış ve Türk kültürüne bağlı olmayan (*soyca Türk olup dilini unutmuş veya ihmal etmiş bulunan* [esasinda Kürt]) köylülerin ve aşiretlerin Türk kültürünün yoğun olduğu bölgeye yerleştirilmesi kabul edilmiştir.

Bu saptama ile uyumlu olarak Atatürk döneminde Dil Devrimi'nin başladığı 1928 yılından itibaren Türk yüksek kültürünün ve vatandaşlığının tarih ve dilde *Etno-Symbolist* özellikler taşımaya başladığı görülmektedir. Bu, bir bakıma Zafer Toprak'ın (2011:16) ifade ettiği gibi tarih ve dilde antropoloji geri planıyla gerçekleşen Atatürk'ün “kültür devrimi”dir. Bu kültür devriminde Harf Devrimi ile Selçuklu ve Osmanlı ile olan bağ koparılıyor, Tarih Tezi'yle Orta Asya'ya yöneliniyor, Dil Devrimi ile tarihsel bağlamda antropolojik bulgular pekiştiriliyordu. Öte yandan, bu yönelim dönemin tarihsel ve bilimsel yönelimi söz konusu olduğunda bir sapmayı değil esasında uyumu temsil etmektedir. Zira, köken konusunda antropoloji ve dilbilim XIX. yüzyıl ortalarından beri Avrupa'da iki moda daldır (Copeaux 2000:32).¹³⁰

Bununla beraber, Meşrutiyet döneminde vatandaşlığa dayalı ve irredentist olan, Milli Mücadele döneminde ise geleneksel (dini) bağlar ile iç içe geçen Türk ulusçuluğunun Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında kültür ve yazgı ortaklığı çerçevesinde Fransız ulus düşüncesine yakinken 1928 yılından itibaren yavaş yavaş etnik motifler içermesi de kökeni Osmanlı'ya kadar uzanan araçsalcı ve pratik yaklaşımın doğal sonucudur.

Bu konuya eğilen Yıldız (2001:159–60) Kemalist dönemin son on yılında Türklüğün etnik/soya dayalı sınırlarının kristalleşmesinin nedenini halk katında popüler bir kimlik ve siyasi ideal olarak *Kemalist laiklik* ve *cumhuriyet ülküsünün* zayıflığı olarak belirlemektedir. Ona göre kitlesel ölçekte heyecan ve romantizm içeriği son derece zayıf olan cumhuriyet ülküsü, birleştirici ve harekete geçirici bir ideal olarak halk İslam'ının günlük hayata nüfuz etmiş gücü karşısında “varlık gösteremediği” için kendi etrafında bir aidiyet duygusu da oluşturamamıştır. Böylece *cumhuriyetçi* tanıma *etnik* tanım eklemlenmiş ve Türk ulusal kimliğinin duvarları hukuki-siyasi tanımları içeren cumhuriyetçi tanım ve Türklüğü soya dayalı olarak tanımlayan etnik tanım olarak iki katlı bir duvar haline gelmiştir.

¹³⁰ Yeni kurulan ulus-devletin ulus inşa süresinde tarih ve antropolojiden yararlanması yeni bir durum değildir. Nitekim, Birinci İmparatorluk döneminde (1804-1814) Fransa'da ulus kavramının geliştirilmesi yönünde atılan en önemli adımlardan biri, Fransız halkının Kelt-Galya halklarıyla olan kültürel bağlantısının vurgulanması ve bunu kanıtlamak amacıyla tarihsel araştırmaların yapılmasıdır (Uslu 2013:86).

Kemalist rejimi bu değişime iten bu i faktörün yanındaki dış faktör ise o dönemde uygarlık kavramının yaratıcılığını Batı’ya ve dolayısıyla beyaz ırka atfeden küresel anlayış ve bu anlayışın bilimsel verilerle desteklenmeye çalışılmasıdır. Nitekim bu anlayışa kaynaklık eden Arthur de Gobineau (1816-1882) *The Inequality of the Human Races* (İnsan Irklarının Eşitsizliği) (1967:84–85) eserinde insanlığı beyaz (ari Aryan), sarı (Asyalılar) ve siyah ırk olarak ayırdıktan sonra ırkların sosyal ve kültürel gelişmişliğe etki etmeleri savından hareketle beyaz ırkın üstünlüğünü kanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre ilkel haklar asla eşit değillerdır; bazılarında fiziksel ihtiyaç duygusu, bazılarında ise tefekkür eğilimi ön plandadır. Bu nedenle medenilik Gobineau’ya göre hakların doğal fiziki kapasitelerine bağlı olarak ve gelişim seviyesi olarak anlam bulmaktadır.

Bilimsel olarak temellendirilmeye çalışılan bu *deixis* (dönemin koşullarında anlam bulan) ırkçılık düşüncesinin, doğal seleksiyonu uluslar ölçeğinde ele alan Sosyal Darwinizm ile eklemlenmesinin sonucu olarak beyaz ırka dâhil olmak Cumhuriyet rejimi için devleti hayatta tutmanın ve uygarlığa, Batı’ya kabul edilmenin tek yolu olarak görölmüştür. Bu nedenle Türk ulusçuluğun Etno-Sembolist tezlerinin nihai hedefi dışta *sarı ırk* kategorisine dâhil edilen Türk ırkının¹³¹ esasında *beyaz ırka* mensup ve bunun sonucunda uygarlığın taşıyıcılarından ve elde kalan son toprak olan Anadolu’nun ezeli sakini olduğunu tarihsel, arkeolojik ve antropolojik olarak kabul ettirmek; ite ise yeni bir ulusal-etnik aidiyet bağı ve milli şuur-gurur yaratmaktır. Tüm bu faktörlerle bu dönem ulus yaratımında Osmanlı ve İslam ile sınırlı tarihin unutturulması ve ardından siyasal tarihçiliği seferber ederek etnik geçmişin yeniden icadı olarak karakterize edilebilir. Zira Renan’ın (2016:37) vurguladığı gibi bir ulusun yaratılmasındaki etken geçmişinin unutturulmasıdır.

Türk ulusçuluğu bu dönemde salt tarihini ve etnik/soy bağını icat etmemiş aynı zamanda *milli seciyesini* (ulusal karakterini) de inşa etme çabasına girişmiştir. Ve bu nedenle Fransız düşünür Alfred Fouillée’ün her ulusun kendine özgü farklı bir takım fikirler ve duygular bütünlüğüne (*milli seciye*) sahip olduğunu savunduğu ve bu

¹³¹ 1930’lardan itibaren Türk kimliğine, kültürüne sahipliğin “ırk” olarak nitelendiği görölmektedir. 14 Haziran 1934 tarihli TBMM konuşmasında (TBMM 1934c) Hasan Reşit Tankut ve İçişleri Bakanı şükrü Kaya “ırk” tabiri ile “soy”u kastettiklerini belirtmişlerdir. Bu açıklamaya karşın Meşrutiyet döneminde olduğu gibi Cumhuriyet döneminde de kavramlarının kaygan bir anlam zemininde kullanıldığı görölmektedir.

doğrultuda Avrupalı ulusları incelediği *Avrupa Milletlerinin Karakter ve Psikolojileri* (2012)¹³² adlı eseri 1923 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti tarafından Türkçeye çevrilmiş ve Mustafa Kemal'in titizlikle incelediği kitaplardan biri olmuştur.

Cumhuriyet seçkinlerinin milli seciye konusuna eğilmelerinin gerisinde ise yine Batı'da hâkim olan olumsuz Türk imajına karşı verilen mücadele yatmaktadır. Zira Taner Akçam'ın (1993:48) aktardığı gibi gerek I. Dünya Savaşı'nda gerekse Kurtuluş Savaşı boyunca, Batılı Güçler Türklere karşı yürüttükleri savaşta Türklerin "barbarlık" ve "vahşiliklerini" yoğun bir propaganda malzemesi olarak kullanmışlar ve hatta I. Dünya Savaşı'nın esas olarak Türklere karşı verildiği yolunda açıklama yapmışlardır.¹³³ Bu nedenle Türk ulusçuluğu Etno-Sembolist unsurlar ile yeniden şekillenirken buna Türk milli seciyesinin inşası da eşlik etmektedir.

Dönemin tanıklarından Peyami Safa'nın (2010:156) bu konudaki saptamasına göre "milliyetçi ve medeniyetçi Atatürk inkılâbının en esaslı temellerinden biri" Latin mirası ile gurur duyan Fransız ile İtalyanların, Anglosakson mirası ile gurur duyan İngilizlerin, Cermen mirası ile gurur duyan Almanların milli şeref ve iddiaları karşısında Osmanlı çocuğunun milli şuurunun dibini kemiren kendini aşağı görme kompleksini parçalamak ve ona Avrupa medeniyetine girebileceğini ispat etmektir.

¹³² Kitaptan bazı kesitler şu şekildedir (Fouillée 2012:41, 57, 71, 98, 139): "Günümüz Yunan kavminin iradesi zayıftır. Hafif meşreptirler. Daldan dala atlarlar. Büyük ve devamlı gayret veya mücadele gerektiren işleri sevmeyizler." "[İtalyan] kendisine yapılan hakaret ve aşağılanmaları bir türlü unutamazlar." "Fransızlar, hayal güçlerinin fazlalığı dolayısıyla gerçeği az-çok değiştirir, tahrif ederler." "İngiliz, kuvvet ve kudrete tapınır. Sağlam ve dayanıklı iradeyi çok takdir eder."

¹³³ Bu kapsamda, Akçam'ın (1993:43) değerlendirmesine göre Türk ulusal kimliği, "sürekli aşağılanmaya" bir tepki olarak oluşmuştur ve bu aşağılanma hem "iç tarihin" bir özelliğidir hem de "dış güçlerce" sürekli olarak dile getirilmiştir.

Bu itkiyle inşasına girişilen Türk milli seciyesi söz konusu olduğunda buna verilecek en veciz örnek ise Akçam'ın da (1993:173) altını çizdiği gibi Mustafa Kemal Atatürk'ün (2006:403–4) Cumhuriyet Bayramı'nın onuncu yılı münasebetiyle 29 Ekim 1933 tarihinde yaptığı *Onuncu Yıl Söylevi*'dir:

“Çünkü, Türk milletinin karakteri yüksektir. Türk milleti çalışkandır. Türk milleti zekidir.

(...)

Bunun içindir ki, milletimizin yüksek karakterini, yorulmaz çalışkanlığını, fitrî zekâsını, ilme bağlılığını, güzel sanatlara sevgisini, millî birlik duygusunu mütemadiyen ve her türlü vasıta ve tedbirlerle besliyerek inkişaf ettirmek millî ülkümüzdür.”

Böylelikle Türk ulusçuluğunun Etno-Sembolist yönelimi iç faktörler karşısında araşsalıcı ve pratik, dış faktörlerin karşısında ise defansif ve tepkisel bir davranışın itkisiyle ortaya çıkmış ve Cumhuriyet rejimi vatandaşları ajite etmek ve genç ulusal devleti Batı uygarlığı çemberine sokabilmek için tarih ve dil araştırmalarına başvurmuştur. Bu başvurunun sonucunda orta çıkan ise *Türk Tarih Tezi* ve onu tamamlayacak olan *Güneş-Dil Teorisi* olacaktır.

1.6.1. Batı Tezlerine Reddiye Olarak Türk Tarih Tezi ve Tarihin İcadı

Türk ulusçuluğunu Etno-Sembolist unsurlara yönelten bu faktör ve koşullar sonucunda, 1912 yılında Türkçülük akımının en güçlü örgütlenmesi olarak kurulan ve bunu Cumhuriyet döneminde de sürdüren Türk Ocaklarına, 1930 yılında yapılan VI. Kurultay'ında bizzat Atatürk'ün Afet İnan üzerinden verdiği direktifle tarihsel araştırma misyonu verilir. Bunun sonucunda Ocak içinde kurulan Türk Tarih Heyeti'nin görevi “Türk tarih ve medeniyetini ilmi bir surette tetkik ve tettebbu eylemek [araştırmak]”tır (İnan 2009:264).

Mustafa Kemal'i ve dolayısıyla Cumhuriyet rejimini tarihi araştırmalara iten süreç Afet İnan'ın¹³⁴ (1939:244) aktardığına göre 1928 yılında, Fransızca coğrafya kitaplarının birinde, Türk ırkının sarı ırka mensup olduğu ve Avrupa zihniyetine göre

¹³⁴ Atatürk'ün manevi kızı olan Afet İnan'ın (1908-1985) kızı Arı İnan tarafından yayıma hazırlanan yaşamöyküsü için bkz. İnan, Afet. (2005) *Prof. Dr. Afet İnan*. Editör Arı İnan. İstanbul: Remzi Kitabevi.

ikinci (*secondaire*) bir insan tipi olduğu bilgisine rastlaması ve bunun doğru olup olmadığını Mustafa Kemal’e göstermesiyle başlamaktadır. İnan’ın aktardığına göre Mustafa Kemal bu bilgiye karşı çıkmış ve kendine “Hayır, olamaz, bunun üzerinde meşgul olalım. Sen çalış” demiştir.¹³⁵ Ancak “milli tarih” yazımına eğilmenin ve tüm imkanları seferber etmenin gerisindeki itki olarak salt Mustafa Kemal’in ilgisi olduğunu düşünmek kuşkusuz yanlış olacaktır. Zira “milli tarih” yazımına olan ilgi Türk milli uyanışının akademik ilgi evresinin taşıyıcıları olan Tanzimat edebiyatçılarına ve Yeni Osmanlı aydınlarına kadar götürülebilir. Öyle ki Meşrutiyet dönemi ile Cumhuriyet dönemi arasındaki düşünsel devamlılığın önemli temsilcilerinden olan Ziya Gökalp (1982:196) 1922 yılında yazdığı bir makalesinde milli tarih yazımının amacının salt pedagojik yani çocuklara kendi vatanlarını sevdirmek, milletlerini en saygıdeğer millet olduğunu göstermek ve atalarının kahramanlıklarını ve şanlı serüvenleri öğretmek olduğunu açıkça yazmıştır. Gökalp’in deyiimiyle örneğin tarih eğitiminde “Mefkure ağacının kökleri, mazinin ne kadar derin noktalarına inebilirse istikbaldeki çiçekleri ve yemişleri de o derecede tarâvetli [taze] ve feyizli olur.”

Bu düşünce ikliminde, Cumhurbaşkanlığı Genel Sekreteri Tevfik (Bıyıklıoğlu)’nun başkan, Yusuf Akçura ve Samih Rifat’ın ikinci başkan, Reşit Galip’in ise genel sekreteri olduğu Türk Tarih Heyeti ilk çalışması olarak *Türk Tarihinin Ana Hatları* (TTAH) adlı ve bir anlamda Türk Tarih Tezi’nin temel eksenlerini ortaya koyacak olan yapıtı 1930 yılında yayımlamıştır (Üstel 2004:337).¹³⁶ Ancak bu çalışma konu ile ilgili kişilerin görüşlerine sunulmak üzere yalnızca yüz adet basılmıştır.

Çalışma kendi uygarlık ve tarih yorumunu yapmadan önce girişte “Bu kitap niçin yazıldı?” sorusunu yanıtlamıştır. Buna göre tarih kitaplarının çoğunda “Türklerin dünya tarihindeki rolleri şuurlu veya şuursuz olarak küçültülmüştür.” Bu nedenle kitabın yazılmasındaki esas amaç “milletimizin yaratıcı kabiliyetinin derinliklerine giden yolu

¹³⁵ Bu anı, Mustafa Kemal’in tarih konusunda başlattığı seferberliğin gerekçesini meşru bir zemine oturtmakla birlikte İnan’ın bu hatıratını tek gerekçe olarak sunmak yanıltıcı olabilir. Zira kitaplığının büyük bir kısmı tarih kitaplarından oluşan Atatürk’ün, Gobineau’nun eserinden ve bunu ardından Mustafa Celalettin ve Ali Suavi’nin Türk kavminin üstün sayılan Ariler’den hiç de eksik bir yönü bulunmadığını kanıtlama çabalarından habersiz olduğu düşünülemez (Turan 1982:9, 43). Aynı şekilde Copeaux da (2000:36) “tarih reformu”nun doğuşunu açıklayan bu hatırayı “resmi söylem” olarak tanımlamaktadır.

¹³⁶ *Türk Tarihinin Ana Hatları*, Türk Tarih Heyeti’nin bir çalışması olsa da bir görüş bu eserin doğrudan veya dolaylı olarak Atatürk’ün eseri olduğu yönündedir. Zira Mustafa Oral’a (2015:48) göre Türkiye’nin Kâbil Büyükelçisi (aynı zamanda tarihçi de olan) Yusuf Hikmet Bayur’un kitabın kaynak kullanımı hakkında yazdığı eleştiri mektubunu bizzat Atatürk üstüne alınmış ve kaynak hakkında yapılan eleştiriye kendisi yanıtlamıştır.

açmak, Türk deha ve seciyesinin esrarını meydana çıkarmak, Türkün hususiyet ve kuvvetini kendine göstermek ve millî inkişafımızın derin ırkî köklere bağlı olduğunu anlatmak”tır (Türk Tarih Heyeti 1930:1).

Türk Tarihinin Ana Hatları (1930:37–39) genel itibariyle on iki ana bölümden oluşan bir uygarlık tarihi kitabı olsa da bu kitabın Türklerin (Türk ırkının) beyaz ırka mensup bir uygarlık olduğunu kanıtlama kaygısı içinde olduğu görülmektedir. Kitapta ırklar beyaz (öncelikler Türkler ve ardından kuzey Asya ve Avrupalılar), sarı (Uzak Doğulular), siyah (Afrikalılar) ve kırmızı (bazı Amerikalılar) olarak tasnif edilse de renk temelinde yapılan bu ayrımının yeterli olmadığı bu nedenle esas olarak iskeletlerden çıkarılan fiziki farkların (brakisefal, dolikosefal) belirleyici olduğu savunulmuştur.

Kitapta (1930:47–60) savunulan temel teze göre brakisefal Türk ırkının ana yurdu olan Orta Asya, ilk uygarlığın filizlendiği coğrafyadır ve uygarlık Türk göçleri ile Hint, Mısır, Anadolu, Mezopotamya ve Avrupa’ya yayılmıştır.¹³⁷ Bu yayılma sırasında Türkler bazı coğrafyalarda kendi adlarını bazı coğrafyalarda farklı adları almışlar ve nihayetinde bu coğrafyalardaki uygarlıkların oluşmasında öncü olmuşlardır. Ancak, Türkler Orta Asya’dan başlayarak yayılsa da -çelişik olarak- yine de Anadolu’nun en az 7 bin yıldır otokton halklarından biridir.

Böylelikle Türk Tarih Tezi, Bektay’ın (2018:70) özetlediği gibi bir yandan Osmanlı’ya karşı, Fransız Devrimi’nin kendi Orta Çağ’ına tepkisini andıran Aydınlanmacı bir tutum ve diğer yandan, Türklerin Anadolu öncesi yaşantısını gerilik ve barbarlık suçlamalarından kurtarmak ihtiyacı, tarihimizin yerleşik İslami imparatorluklar dışında kalan aşama ve bölümlerinin öneminin oldukça abartılmasını ve hatta bu göçebe düzenlerinin neredeyse haleflerinden daha ileri “yüksek uygarlıklar” gibi resmedilmesini beraberinde getirmiştir.

¹³⁷ Türklerin ve dolayısıyla Anadolu halkının brakisefal olduğunu kanıtlama çabası doğrultusunda Afet İnan 1939 yılında Cenevre Üniversitesi’nde Eugène Pittard’ın yanında doktora yaparken tezini Anadolu halklarının brakisefal olduğu üzerine saha araştırması olarak vermiştir. İnan “Türkiye Halkının Antropolojik Karakterleri ve Türkiye Tarihi” (1947) adını taşıyan bu araştırması kapsamında Cumhuriyet rejiminin desteği ile 64 bin kişinin kafatasını ölçmüş ve coğrafi bölgeler arasında farklılık olmakla birlikte brakisefal kafatasının Türkiye’de ağırlıkta olduğu sonucuna varmıştır. Ancak İnan’ın bu çabasının gerisinde Pittard’ın -Türk Tarih Tezi’nin de dayanaklarından olan- Orta Asya ve Anadolu’nun otokton halklarının brakisefal olduğu tezini kanıtlama çabası bulunmaktadır. Bu nedenle bu araştırma, dönemin Türkleştirme politikalarına karşın Nazi yönetiminde görülen ırkçı-öjenik uygulamaları beraberinde getirmemiştir.

Cumhuriyet rejiminin tarih yazımına verdiği önem Türk Ocakları'nın 1931 yılında CHF'ye devredilmesi ve Türk Tarih Heyeti'nin kurumsallaşarak Türk Tarih Tetkik Cemiyeti'ne (TTTC) dönüşmesi ile devam etmiştir.¹³⁸ Yıldız'ın (2001:20, 161) değerlendirmesine göre Türk Ocakları'nın CHF'ye devredilmesi bu dönemde devlet ve CHF'den bağımsız hiçbir örgütlenmeye izin verilmemesinin sonucu olmakla birlikte Türk Ocakları'nın kapatılması ve CHF'ye katılması, cumhuriyetçi ideolojik açmazın zorunlu kıldığı siyasi söylem ve kadro değişikliğine paralel bir gelişmeydi. Zira Cumhuriyet rejiminin mecbur olduğu *tarih icadı* başarıya ulaşmalıydı.¹³⁹

TTH'nin Türk Tarih Tetkik Cemiyeti'ne (TTTC) dönüşmesi ardından 15 Ocak 1931 yılında ancak bu kez 3 bin adet olacak şekilde *Türk Tarihinin Ana Hatları Methal Kısmı* hazırlanmıştır. Bu çalışma *Türk Tarihinin Ana Hatları*'nin Türk Tarihi'ne Methal (giriş) ana bölümünün genişletilmesi oluşturulmuş ve TTAH'de ile süren tezler aynen savunulmuştur. Ancak TTTC'nin faaliyetlerinden en önemlisi TTAH'nin tarihsel yorumu ve tezi ile uyumlu olarak okullar için hazırlanan dört ciltlik ortaöğretim *Tarih* kitabıdır. TTTC'nin yeni okul kitaplarının yazılmasında gösterdiği çabukluk “tarih reformu”nun yerleştirilmesinde okul kitaplarına verilen önemi yansıtmaktadır (Copeaux 2000:40). Tarih konusuna verilen önem neticesinde bunu 2-11 Temmuz 1931 tarihinde yapılan I. Türk Tarih Kongresi izlemiştir.

Bu kongre, orta ve yükseköğretim kurumları ve mensupları üzerinde ortaöğretim için hazırlanan ve 1931-1932 yılında okullarda okutulan *Tarih* kitabında somutlaşan Türk Tarih Tezi'nin etkilerini ve somut sonuçlarını gözleme amacına yöneliktir (Oral 2015:67). Bu nedenle kongre o zamana kadar yapılan tarih yazım çalışmalarının pedagojik değerlendirmesi niteliğinde olmuş dört ciltlik *Tarih* kitabının özünü teşkil eden TTAH'yi görüşlere açmıştır. Ancak Büşra Ersanlı Behar'ın (1992:58, 93) saptadığı gibi Osmanlı tarih yazıcılığının Cumhuriyet tarihçiliğine doğrudan yansıyan en önemli

¹³⁸ Cumhuriyet rejiminin tarih yazımına ve bununla koşut olarak dile verdiği önem 1935'te Ankara'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin kurulması ve Türk Tarih Tetkik Cemiyeti'nin aynı yıl Türk Tarih Kurumu'na dönüşmesi ile devam etmiştir.

¹³⁹ Mustafa Kemal Atatürk (2006:485) Türk Ocaklarının CHF ile birleşmesi konusunda şunları söylemiştir:

“Memleketin ve inkılâbın içeriden ve dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı masuniyeti için, bütün milliyetçi ve cumhuriyetçi kuvvetlerin bir yerde toplanması lâzımdır.

(...) Türk ocaklarının, aynı esasları siyasî ve tatbikî sahada tahakkuk ettiren fırkamla bütün mânasiyle yekvücut olarak çalışmalarını münasip gördüm.

(...)

Aynı cinsten olan kuvvetler müşterek gaye yolunda birleşmelidir.”

özelliği tarihin siyasal meşruluk için yazılmış olmasıydı ve buna uygun olarak Cumhuriyet dönemi ideolojisinin bir yönü de *siyasal tarihçiler* yetiştirmiş olması, görevlendirme yoluyla bazı siyaset adamlarını tarihçi yapmasıydı.¹⁴⁰

Bunun sonucu olarak, I. Türk Tarih Kongresi bilimsel bir toplantıdan ziyade romantik tarihçiliğin ilanı niteliğinde olmuştur. Bu nedenle kongrede çalışmaları tarih tezlerine dayanak olarak kullanılamayacak V. Barthold¹⁴¹ gibi doğubilimciler sonradan (*a posteriori*) Türk düşmanı olarak nitelendirilip tezleri kaçınılmaz bir sonuç olarak (*ipso facto*) reddedilirken bilimsel düşüncenin yerini ulusçu tutku almıştır (Copeaux 2000:47). Copeaux'nun bu görüşüne karşın özellikle Zeki Velidi Togan (TTK 1932:369–75) Türklerin Orta Asya'dan göçünü iklim değişikliğine bağlayan teze karşı uzun eleştirilerde bulunabilmiş ve bunun neticesinde Dr. Reşit Galip ile şiddetli bir tartışmaya girmiştir. Bununla birlikte, genel çerçevede kongre Yıldız'ın (2001:185–86) özetlediği gibi Kemalist önderliğin ulusal kimliği, ırka bağlı dil fikri dâhil, ırki unsurlarla eklemlenme kararının dışavurumu olmuş ve Gobineau'nun üstün ırk teorisi eleştirilmekle birlikte, kimi antropologların, özellikle Eugène Pittard'ın incelemeleri, etniklikle tanımlanan Türk ulusal kimliğinin kurtarıcısı olarak değerlendirilmiştir. Bu dolayında, Afet İnan da Orta Asya'nın ve Anadolu'nun otokton halkı ve uygarlığın kurucusu olarak Türk ırkını kabul eden görüşlerini Cenevre Üniversitesi'nde doktora hocası olacak olan Pittard'ın incelemelerine üzerine inşa edilmiştir.

II. Türk Tarih Kongresi ise 20-25 Eylül 1937 tarihinde yapılmış ve I. Türk Tarih Kongresi'nden farklı bir nitelik kazanmıştır. İlk olarak I. Türk Tarih Kongresi ulusal ve pedagojik bir değerlendirmeyken II. Türk Tarih Kongresi ise (TTK 1937) uluslararası çapta ve Türkler ve Anadolu özelinde arkeolojik, antropolojik ve prehistorik araştırmaya dayalı çok sayıda bildiriden oluşmuştur. Bu bağlamda kongre, Türk Tarih Kurumu'nun arkeolojik faaliyetleri (Afet İnan), Etilerde tarih yazıcılığı (H. G. Guterbock), dil ve ırk münasebetleri (Hasan Reşit Tankut), Türk Tarih Tezi'nde Güneş-Dil Teorisi'nin yeri ve

¹⁴⁰ Tarih yazımına ve bilime olan bu yoğun siyasi ilgi hatta baskı Cumhuriyet rejimine özgü bir olgu değildi. Örneğin, Sovyetler Birliği de devrimin sona yaklaştığı 1920 yılında devrimin tarihine olan özel ilgisini ortaya koymuştur ve bu özel ilgilinin sonucu olarak “Ekim Devrimi Tarihi ve Rus Komünist Partisi Tarihi Üzerine Malzeme Toplama ve İnceleme Komisyonu”nu kurmuş ve bu kurum 1928 yılına kadar Sovyet tarihi çalışmalarına egemen olmuştur (McNeal 1958:269).

¹⁴¹ Ancak daha önce değinildiği gibi Orta Asya Türk kavimleri üzerinde en yetkili eserleri yazan V. Barthold, İnalcık'a (2002:28) göre Türklük bilincine varan milli bilincin kaynaklarını ortaya koyan yazarlardandır.

değeri (İbrahim Necmi Dilmen), neolitik devirde küçük Asya ile Avrupa arasında antropolojik münasebetler (Eugène Pittard), Türk ırkının biyolojisine dair araştırmalar (Sadi Irmak), Türklerde spor (Kâmil Kepecioğlu), felsefe tarihinde Türkler (Ernst Von Aster) gibi pek çok başlığın ele alındığı bir kongre olmuştur.

Kongrenin temel gayesi ise Türk Tarih Kurumu (TTK) başkanı Hasan Cemil Çambel'in açılış konuşmasında belirttiği gibi TTK'nın yıllar içinde yaptığı araştırmaların sonucunu Türk ve yabancı bilim insanlarının değerlendirmesine sunmaktır. Ancak TTK'nın araştırmalarından kastedilen Türk Tarih Tezi'nin arkeoloji ve antropoloji ile bilimsel bir zemine oturtulması olmakla beraber temel gaye bu tezin reddedilemez bir konuma sokulmasıdır.

Katılımcılardan İsviçreli antropolog Eugène Pittard'ın (1867-1962) Etileri Türk kabul eden ve uygarlığın kökenini Anadolu'da bulan görüşleri Türk Tarih Tezi bağlamında oldukça önem kazanmış ve Afet İnan'ın hocası da olan Pittard fahri başkanı olarak kongrenin açılış konuşmasını yapanlardan olmuştur. Birincisinde olduğu gibi ikinci kongrede de Pittard'ın özel bir konuma sahip olması şaşırtıcı değildir. Zira Pittard, Zafer Toprak'ın (2011:27) saptadığı gibi özünde sömürgecilikle bağlantılı olan ve Avrupa dışı ilkel insan topluluklarını inceleme konusu yapan antropolojinin içini dışına çevirmiş ve özünde ırkçı tezlerle karşı bir tez geliştirmiştir.¹⁴²

Böylece Türk Tarih Tezi'nin doğruluğuna duyulan kesin inanç, ilk kongreden sonraki zaman kesitinde resmi bir dogmaya dönüştüğü için, kongrede sunulan tebliğler üzerinde hiçbir tartışma cereyan etmediği gibi hiçbir farklı görüş de beyan edilmemiş ve kongre, Türk Tarih Tezi'nin nihai ve mutlak doğruluğunun teyidini ilanla son bulmuştur (Yıldız 2001:187). Öte yandan, Türk Tarih Kurumu altında seferber edilen bilim dışı tarih Cumhuriyet seçkinlerine her şeyden evvel görece yeni keşfedilen Türk kimliğinin etnik kökeni ve tarihsel mahiyeti hakkında da zorlama ancak doyurucu yanıtlar vermiştir.¹⁴³ Bu bakımdan Mustafa Kemal Atatürk, 1 Kasım 1922 tarihli

¹⁴² Eugène Pittard'ın Türk Tarih Tezi'ne temel olan tezlerinin genel bir okuması için bkz. Toprak, Zafer. (2011) "Âdem-Havva'dan Homo-Alpinus'a: Eugène Pittard, Antropoloji ve Türk Tarih Tezi". *Toplumsal Tarih* 206:16–29.

¹⁴³ Cumhuriyet yönetimi tarafından tarih ve dil konusuna gösterilen ilgi Türk Tarih Kurumu çerçevesinde kalmamıştır. Darülfünun çevresinin (Zeki Velidi Togan gibi) Türk Tarih Tezi'nin oluşumuna karşı mesafeli bir tutum takınması, hükümetin harekete geçmesinin önemli bir nedeni olmuş ve 1933 yılında üniversite reformu yapılarak Darülfünun yerine İstanbul Üniversitesi kurulmuştur (Oral 2015:169, 174). 1935 yılında ise Türk Tarih Tezi'nin hedeflerine hizmet edecek biçimde Ankara Üniversitesi bünyesinde Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi kurulmuştur.

TBMM konuşmasında (TBMM 1922b:305) “Türk milletinin azimesinden” bahsederken Ebu’l-Gazi Bahadır Han’ın Türklerin kökenini Nuh peygamberin oğlu Yafes’e dayandıran görüşüne atıfta bulunurken 1930’lardan itibaren Türklerin kökeni hakkında -bilimdışı dahi olsa- arkeolojik ve antropolojik araştırmalarla desteklenen çok daha kabul edilebilir yanıtlar ortaya çıkmıştır.

Bu pratik yararına karşın Türk tarih Tezi’nin formüle ediliş biçimi “doğa yasaları” gibi kavranıp ve tamamen kaba materyalist bir biçimde ele alınarak tarihin ana etkeni olarak gösterilmiştir (Ersanlı Behar 1992:196). Bu bilimsel zayıflığa ek olarak, siyaset ve tarihin içi içe geçmesi ve tarih araştırmaların bilimsel gerekçelere değil, siyasal sorunların çözümü bağlamında “milli davaya” dayanması neticesinde Türk Tarih Tezi uzun ömürlü olmamış ve Mustafa Kemal Atatürk döneminin bitmesi ile rafa kaldırılmıştır.¹⁴⁴

1.6.2. Türk Tarih Tezi’nin Tamamlayıcısı Olarak Güneş-Dil Teorisi

Türk vatandaşlığın temel kriteri olarak Türkçenin yaygınlaştırılması konusuna Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında verilen önem ve bu doğrultuda vücuda gelen Dil Devrimi, Türk diline Meşrutiyet döneminde başlayan akademik ilginin devamı olmakla birlikte onu devrim niteliğine taşımış ve temelde ulus-devletle uyuşmayan, yöneten ve yönetilen arasındaki eskimiş suni dilsel engelleri kaldırma amacı gütmüştür. Bu kapsamda, bu dönem Türkçenin sadeleştiği, öz Türkçe yeni sözcüklerin türetildiği ve ibadetin Türkçeleştirilmeye çalışıldığı bir sürece tanıklık etmiştir.

¹⁴⁴ Yine de Türk Tarih Tezi ve bu dönemdeki milli seciye inşası etkisini sürdürmüştür. Öyle ki Copeaux (2000:42) Tarih kitabındaki bazı metinlerde “ırk” sözcüğünün çıkartılması durumunda bu metinlerin yakın zamanda yazılmış bir ders kitabında da yer alabileceğini ifade eder. Ancak Türk Tarih Tezi’nin etkisi bununla da sınırlı değildir. Örneğin, 1933 yılında kurulan katma bütçeli kuruluşun (Sümer Bank) adı olarak “Sümer”in kullanılması, 1941 yılında kurulan Petrol Ofisi’nin logosu olarak dişi kurt, 1946 yılında kurulan Ankara Üniversitesi’nin logosu olarak Hitit Güneşi, 1963 yılında üretilmeye başlayan Ankara Viskisi’nin logosu olarak Hitit Geyiği ve bozkurt kullanılmıştır.

Türkçeyi yabancı kelimelerin etkisinden kurtararak “özüne döndürmek” gayreti¹⁴⁵ sonucunda varılan nokta Mustafa Kemal Atatürk’ün (Küçük 2021) 1934 yılında İsveç Veliahdı şerefine verdiği yemekteki konuşmasında net bir biçimde görülebilir:

*“Altes Ruvayel, Bu gece ulu konuklarımıza Türkiye’ye uğur getirdiklerini söylerken, duygum tükel özgü bir kıvançtır. Burada kaldığınız uzca sizi sarmaktan hiç durmayacak ılık sevgi içinde bu yurttan yurdunuz için beslenmiş duyguların bir yankısını bulacaksınız. İsveç, Türk uluslarının kazanmış oldukları utkuların silinmez damgalarını tarih taşımaktadır. Süerdemliği, onu, bu iki ulus ünlü, şanlı özlerinin derinliğinde sonsuz tutmaktadır. Ancak daha başka bir alanda da onlar erdemlerini o denli yaltırlıklı yöndemle göstermişlerdir. Bu yolda kazandıkları utkular, gerçekten daha az özençe değer değildir.”*¹⁴⁶

Aynı dönemde, Türk Tarih Tezi’nin, brakisefal Türk ırkının, ana yurdu ve ilk uygarlığın filizlendiği coğrafya olan Orta Asya’dan göçler yoluyla Hint, Mısır, Anadolu, Mezopotamya ve Avrupa’ya yayıldığı ve buralara uygarlığı taşıdığı savunusun doğal bir sonucu olarak Türk dili üzerine olan araştırmalar da TTT’yi destekleyici ve ardından tamamlayıcı yönde gelişim göstermiş ve ortaya günümüze etkisi TTT kadar dahi olamayan *Güneş-Dil Teorisi* çıkmıştır.

Türk Tarih Tezi’nin kıvılcımını Pittard’da bulması gibi Güneş-Dil Teorisi de kıvılcımını Viyana’dan Dr. Hennann Kvergić’ta bulmuştur. Zira dilbilimci Kvergić 1935 yılında Mustafa Kemal’e gönderdiği mektupta bütün dillerin ilkel insanların doğayı (güneşi) izlerken çıkardıkları hecelerden türetildiğini ve orijinal seslerin

¹⁴⁵ Türkçeyi yabancı kelimelerin etkisinden kurtarma gayreti Türkçenin Arapça ve Farsça kelimeler karşısındaki niceliksel durumundan kaynaklanmıştır. Nitekim, o dönemde Türkçenin en kapsamlı sözlüğü olarak kabul edilen Kamus-u Türki’deki kelimelerin soy dökümünü ele alan Bozkurt Güvenç (1995:260) sözlükte yer alan 30 bin kelimenin sadece 14 bin üç yüzünün Türkçe asıllı olduğunu geri kalanının ise Arapça ve Farsça olduğunu saptamıştır.

¹⁴⁶ Dönemin tanıklarından ve Türk Dili Tetkik Cemiyeti kurucu üyelerinden biri olan Ahmet Cevat Emre (1960:332–33) Mustafa Kemal Atatürk’ün dilde sadeleşme çabasından nasıl vazgeçtiğine dair şu hatırasını aktarır:

“Buyurman tüzemen olmalıdır” (Âmir, büyük memur adaletli olmalı). ‘Alımsak işyarlara acımak buduna kıyınçtı’ (Rüşvet alan memurlara acımak halka zülümdür) v.s. v.s.

Bu uydurma dil kısa bir müddet yazılarda tecrübe edildi, hattâ Gazi istiyor diye böyle konuşanlar bile oldu. Rahmetli Kâzım Dirik bu dili çatır çatır konuşuyor olmuştur. Bir akşam, sofrada, böyle konuşuyordu. İzmir’den gelmiş olan vali beyin yüzüne Gazi bakmış, gülümsemiş, ‘bir birimizi anlamaz olduk’ buyurmuştu.

O gecedan itibaren özleştirilmecilik Gazi için iflâs etmişti. Fakat geri dönmek de çok güçleşmişti.”

Türkçede bulunduğunu belirtmiş ve bu tez Mustafa Kemal'in desteğiyle "Güneş-Dil Teorisi" adı altında geliştirilmiştir (Mango 2000:477). Böylece Türk Tarih Tezi altında ilk uygarlığın kaynağı olduğu savunulan Türk ırkının, Güneş-Dil Teorisi altında ilk dilin kaynağı olduğu sonucuna varılmıştır.

Tarih alanında, Türk Tarih Heyeti'nden Türk Tarih Kurumu'na ve kongrelere giden kurumsallaşma çizgisi dil alanında da yapılmış, 1927 yılında kurulan Dil Encümeni, 1928 yılında Dil Heyeti'ne, 1932 yılında Türk Dili Tetkik Cemiyeti'ne, 1936 yılında ise Türk Dil Kurumu'na doğru gelişim göstermiş, 1932 yılında birinci, 1934 yılında ikinci ve 1936 yılında üçüncü Türk Dili Kurultayları düzenlenmiştir. Türk Tarih Kongrelerinin merkezi konusu Türk Tarih Tezi iken Türk Dili Kurultayların merkezi konusu da Güneş-Dil Teorisi olmuş ve kurultaylara yerli ve yabancı pek çok konuşmacı davet edilmiştir.

Güneş-Dil Teorisi'nin temel tezlerini bütüncül olarak veren temel metinlerden biri Ankara Üniversitesi'nde Güneş-Dil Teorisi dersi de vermiş olan İbrahim Necmi Dilmen'in, II. Türk Tarih Kongresi'nde sunduğu "*Türk Tarih Tezinde Güneş-Dil Teorisinin Yeri ve Değeri*" (1937:86) adlı bildirisi. Dilmen'e göre "Türk Dil teorisi de Türk Tarih tezinin delilleri arasında mühim bir yer tutmaktadır" zira "neolitik devirde Orta Asya'da kültür kurmuş ve bunu Avrupa'ya, Amerika'ya ve dünyanın her tarafına yaymış olan bir ulus [Türkler], elbette yarattığı kültür eserlerinin adını ve bu eserlere bağlı fikir sistemlerini birlikte götürmüş ve içlerine girdiği uluslara da yaymıştır." İşte bu prensipten hareket eden dil çalışmaları insanlığın ilk kültür dilinin mekanizmasını araştırmaya koyulmuş ve bunun sonucunda Türklerin dünya kültür dillerini kurmakta büyük ve esaslı rolünü Güneş-Dil Teorisi halinde ortaya koymuştur.

Dilmen (1937:87–88) Güneş-Dil Teorisi'nin birinci prensibinin ilk kültür dilinin "güneş"e ait olarak kullanılan bir ana kökten (*ağ* sesinden) doğduğunu zira insanlığın ilk yüksek duygu ve inancının "güneş"e olduğunu savunmuştur. Bu teorinin ikinci prensibi ise *a* ve *ğ* ünsüzlerine başka diğer ünsüzlerin ve ardından eklerin katılımı ile bir takım anlamlı seslerin ortaya çıkmasıdır.

Teoriye karşı ilk eleştiriler, III. Türk Dili Kurultayı'na katılan Batılı doğubilimcilerden gelmiş ve kurultay sonrasında bu teorinin derinleştirilmesine yönelik karar alınsa da Batılı hiçbir Türkolog bu konuda çalışmamıştır (Oral 2015:164). Mustafa

Kemal Atatürk döneminin bitmesi ile Türk Tarih Tezi ile birlikte Güneş-Dil Teorisi de siyaset ile tarihin iç içe geçmesinin doğal bir sonucu olarak kalıcı olamamış ve rafa kaldırılmıştır. Ankara Üniversitesi'nde yıllarca Güneş-Dil Teorisi dersi veren İbrahim Necmi Dilmen'in, Atatürk'ün vefatından sonra bu derslerini birdenbire kesmesi karşısında kendisine bu konuda soru soran öğrencisine, "Güneş öldükten sonra, onun teorisi mi kalır?" şeklinde verdiği yanıt (Banarlı 1980:312) bu nedenle çarpıcıdır.

Türk yüksek kültürü 1928 yılından itibaren kendi tarihi ve dilini bulma arayışında Etno-Sembolist özellikler taşımaya başlasa da Doğu Ergil'in (2009:19) ifade ettiği gibi Cumhuriyet'in kurucularının ulus kavramsallaştırması, etnik temele dayanmayan bir "siyasal birlik" anlayışıydı. Bunun temel kanıtı yeni ulus-devlete etnik atıfla "Türk Cumhuriyeti" yerine teritoryal atıfla "Türkiye Cumhuriyeti" adını vermeleridir. Feroz Ahmad da (2003:iii-iv) aynı şekilde, ulusçuların cumhuriyeti kurduklarında bunu, bölgesel ve dolayısıyla da vatansever bir tanımla "Türkiye Cumhuriyeti" olarak tanımlayarak, "Türk Cumhuriyeti" şeklinde bir etnik tanımdan kaçındıklarını belirtir. Öte yandan, Copeaux'ya (2000:31) göre Kemalist Türkiye'nin gözünde, elde kalan bu son Anadolu toprağı, "Türklerin ebedi vatanı" olarak dokunulmazlığa sahip olduğu için bazı akımlar "Anadolu" adını tercih etse de Kemalistler yeni cumhuriyet için "Türkiye" ismini seçmişlerdir. Buna bağlı olarak yeni devletle "Türk" yerine "Türkiye" adının kullanılması kapsayıcı olmakla birlikte defansif bir düşüncenin de ürünüydü.

Sonuç olarak, bu süreç özetle, genç bir ulus-devlet olarak Cumhuriyet rejiminin Türk yüksek kültürünün ve vatandaşlığının geleceğini koruma altına almak için tarih bilimine başvurarak Etno-Sembolist unsurlarını, diğer bir deyişle, geçmişini icat etmeye koyulmasıdır. Zira Fransız tarihçi Paul Veyne'in *Tarih Nasıl Yazılır?* (2014:113) adını taşıyan kitabında yazdığı gibi, tarihsel gerçekler milliyet duygusunu üretmezler aksine milliyet duygusu tarihsel gerçekleri var etmektedir ve en şoven tarih yazımı bile fazla zahmete girmeden kendini nesnel gösterebilir; yalnızca kendisini haklı çıkaranla ilgilenir, gerisini olduğu gibi bırakır.

Cumhuriyet rejimi, ulusal kimliğini inşa ve ulus-devlet vatandaşlığını oluşturma sürecinde tarihini yeniden yazarken kendi var oluşuna ve sürekliliğine hizmet edecek üyelerinin üretimi sürecine, eğitime de aynı oranda önem vermiştir. Bu doğrultu II.

Meşrutiyet'in “devletin yıkılışını ancak eğitim kurtarır” sloganı (Sakaoğlu 2018:181), dönemin, siyasal zihniyetin ve aktörlerin değişmesine rağmen modernleşme hedefinin aynı kalması dolayısıyla Cumhuriyet'in de temel sloganı olmuş ve rejiminin bu yöndeki çabası daha büyük bir kararlılıkla sürdürülmüştür.

1.7. Vatandaşlığın İnşasında Ekonomi Politikasının Rolü: Milli İktisat ve Devletçilik

İttihat ve Terakki Cemiyeti için Batılılaşma, toplumun ilerlemesi ve çöküşün engellenmesi bağlamında hayati bir öneme sahip olan, Müslümanlarda “teşebbüs-i şahsi”nin geliştirilmesi, böylece milli bir burjuva sınıfının yetişebilmesi ve nihayetinde “milli iktisat”ın kurulması düşüncesi Kemalist rejim için de aynı derecede ve bu kez bir *beka sorunu* olarak önem kazanmıştır. Zira Barkan'ın (1980:107) altını çizdiği gibi “büyük endüstrinin kurulması sayesinde erişilebilecek asgari bir refah ve teknik seviyesine varmadan, büyük sefalet ve yoksulluk içinde kalacak bir Türk ilinde, inkılabın en güzel çiçeklerinin meyve ve tohum haline inkılap etmesine [dönüşmesine] imkan bulunamayacağı meydandaydı.” Dahası Milli Mücadele'de azınlıkların oynadığı olumsuz role, azınlıkların ticaret ve sanayi hayatındaki konumlarının Türkler tarafından üstlenilmesi (unsur-u asli) fikri eklenince Türkiye'nin ekonomik bağımsızlığının sağlanması için ticaret ve sanayinin yabancılardan arındırılması bir zorunluluk olarak görülmüştür (Yıldız 2001:285).¹⁴⁷ Bu anlamda, Cumhuriyet dönemine gelindiğinde öne çıkan ilk hareket, Lozan Barış Konferansı henüz sonuçlanmadan 17 Şubat-4 Mart 1923 tarihleri arasında yapılan *İzmir İktisat Kongresi*'dir. Bu kongrede, kapitülasyonlardan kurtulacak yeni ulusal devletin tam olarak kalkınabilmesi için izlenecek iktisadi yol haritası belirlenmekle beraber Cumhuriyet'in “Misak-ı İktisadi”sinin de esasları ortaya koyulmuştur.

Kongrenin başında ilan edilen Misak-ı İktisadi, inşasına girişilen Türk milli seciyesinin iktisadi karşılığının bulunduğu bir metin olarak on iki maddeden oluşmuş ve özetle Türklerin milli hâkimiyetine bağlı, çalışkan, madenlerini ve ormanlarını koruyan, onlardan yararlanan, irfan ve eğitim aşığı, “ecnebi sermayesine aleyhtar olmayan ancak kendi yurdunda kendi lisanına ve kanununa uymayan müesseselerle

¹⁴⁷ Toprak'ın (1995:146) aktardığına göre savaş öncesi ortalama 15 milyonu besin maddesi, 30 milyonu sanayi malı olmak üzere yılda toplam 45 milyon Osmanlı Liralık ithalatı gerçekleştiren Osmanlı Devleti 1915 yılında bu miktarın yüzde 3'ünü bile yurda sokamamıştı.

münasebette bulunmayan,” çocuklarını iktisadi misaka göre yetiştiren bir millet olduğunu ilan etmektedir (Afetinan 1989:19–20). “Ecnebi sermayesine aleyhtar olmayan” Cumhuriyet seçkinlerinin henüz 1923 yılında “kendi yurdunda kendi lisanına ve kanununa uymayan müesseselere” yönelik ortaya koydukları tavır misakta dikkat çekmekle beraber bu, ileride dozu giderek artacak olan, azınlıkları Türkleştirme ve ardından dışlama politikalarının ilk uyarılarından biri sayılabilir. Nitekim İzmir İktisat Kongresi’nin yapıldığı dönemde Lozan Barış Konferansı’nda Türk Heyeti, Yunan Heyeti ve Müttefiklere karşı azınlık sorununun çözümü olarak nüfus mübadelesini savunmuş ve Müttefiklerin (Lord Curzon’un) azınlıkların “ticaret, sanayi ve tarım çalışmalarının her ülke için böylesine gerekli olduğu bir dönemde, Türk Hükümetinin, eğitim görmüş, becerikli ve çalışkan unsurların elinde bulundurmasında ve bunların bütün güçleriyle çalışmalarındaki hayati çıkarı” (Lozan Barış Konferansı 2001:186–87) olduğu uyarılarını görmezden gelmiştir. Dolayısıyla Cumhuriyet seçkinleri Meşrutiyet seçkinlerinin milli iktisat çizgisini korumuş ancak diğer alanlarda olduğu gibi bu alanda da onlardan daha kararlı, kapsayıcı ve kalıcı adımlar atmıştır.

Bu düşünce ikliminde gerçekleşen İzmir İktisat Kongresi’nde özetle ticarete, sanayide ve tarımda nasıl bir yol izleneceğini belirlenirken ve hedeflere ulaşmak için ilerleyen yıllarda öncelikle ekonominin hızla millileştirilmesi yöntemi uygulanmıştır. Bunun sonucunda erken Cumhuriyet dönemi yabancı şirketlerin millileştirilmesine ve azınlıkların iktisadi güçlerini Türklere bırakmalarını sağlayacak kanunlara, bir başka deyişle, ise İTC döneminden miras kalan milli burjuvazi yaratma çabalarına tanıklık etmiştir. Örneğin, 1926 yılında çıkarılan *İktisadi Müesseselerde Mecburi Türkçe Kullanılması Hakkında Kanun* (1926) ile yurtiçindeki tüm şirketlerin defterlerinde ve işlemlerinde anadil olarak Türkçeyi kullanmaları zorunlu hale getirilirken 1932 yılında çıkarılan *Türkiye’deki Türk Vatandaşlarına Tahsis Edilen Sanat ve Hizmetler Hakkında Kanun* (1932) ile de bazı zanaat ve işler “ecnebilere” yasaklanmıştır.¹⁴⁸

Bu koşullarda Müslüman-Türk sermaye birikiminin sağlanması noktasında Kemalist ekonomi modeli iki ayak üzerine oturtulmuştur. Bunlardan birincisi demiryolu inşaatı ile sürdürülen yatırım programı ve “hat millileştirmeleri” ve ikincisi 1924 ile

¹⁴⁸ Türk vatandaşı olmayanların yapması yasak olan bu zanaat ve işlerin bazıları şunlardır: Çalgıcılık, fotoğrafçılık, berberlik, amelelik, bar oyuncu ve şarkıcılığı, baytarlık, kimyagerlik, makinistlik ve pilotluk.

1940 yılları arasındaki sanayi programları ile özel kesim sanayiye yer yer hatırı sayılır ayrıcalıklar verilmesi ve bunların hızla geliştirilmesidir (Kuruç 2009:299). Devrimlerin ve doğal olarak devletin gücünün köylülere ulaşması ve köy ekonomisinin geliştirilmesi boyutunda önem kazanan demiryolu yatırımları istikrarla devam ederken milli bir iktisadın yaratılması konusu devletçilik-Liberalizm tartışmasına sahne olmuştur.

Kemalist rejimin, devlet tarafından desteklenen ekonomi politikasından (“teşebbüs-i şahsi”den) devlet kaynakları ile gerçekleşen ekonomi politikasına (devletçiliğe) geçişi Tek Parti rejiminin ortaya çıktığı 1930’ların “tekçi” ideolojisi ve kalkınmadaki seferberlik anlayışı ile örtüşen bir yaklaşımdı. Böylece İttihatçılardan devralan milli iktisat çizgisi liberal düşünce ile başlarken ilerleyen yıllarda bu kez Tek Parti rejiminin “devletçilik” oku ile devam etmiştir. Bu durum Zafer Toprak’ın da (1995:145) ifade ettiği gibi Meşrutiyet yıllarında doğmakta olan ulusçulukla uyumlu bir tür Neo-merkantilist iktisat politikasının ad değiştirmesiydi.¹⁴⁹

Toplumsal ve siyasal yaşamın her alanına nüfuz eden “millilik” hedefi sabit tutularak ekonomide yapılan bu yöntem değişikliği Tek Parti rejiminin “tekçi” ideolojisini gereği olmasının yanında 1927 yılında çıkarılan *Teşvik-i Sanayi Kanunu*’na rağmen özel kesimin istenen güce ve yeterliliğe ulaşamamasının ve dahası 1929 Dünya Ekonomik Bunalımı sonrası çıkış yolu olarak benimsenin ekonomide devlet müdahalesi görüşünün pratik yansıması olmuştur. Başka bir ifadeyle, 1929 yılından itibaren ortaya çıkan depresyonun, emekleme aşamasındaki milli burjuvazinin gelişimini durdurması, Cumhuriyet seçkinlerinin büyük oranda tarımsal üretime dayanan pazar ekonomisine bir aktör olarak girmesini zorunlu kılmıştır. Buna karşın devrim ideolojisinin liberal eğilimden devletçi eğilime kaydığı bu dönemde, bu tercihi Kemalizm ve ülke gerçekleri ile uyumlaştırma konusunda önemli tartışmalar yaşanmıştır.

¹⁴⁹ Hatırlanacağı üzere, mutlak monarşilerin yükseldiği dönemde ortaya çıkan Merkantilizm, zenginlik ve devletin gücü arasındaki sıkı bağa odaklanmış ve dış ticaret ve sömürgeler kanalıyla ülkeye değerli madenlerin girişini maksimize etmeye ve merkezi idarenin gücünü artırmaya yönelik politikalar gütmüştü. XX. yüzyılın başlarında ortaya çıkan Neo-merkantilizm ise yine zenginlik ve devletin gücü arasındaki sıkı bağa odaklanarak uluslararası ticarete korumacı politikaları ve ulusal ekonominin öncelikle güçlendirilmesini savunmuştur. Ancak Neo-merkantilizm için zenginlik ve ulusal güç - Merkantilizmde olduğu gibi- dar kapsamda değerli madenler değil, dış ticaret fazlası olarak geniş çapta anlam bulmuştur.

Bu tartışmada bir tarafta devletçilik ilkesini savunan sol eğilimli Kadro Dergisi (Şevket Süreyya Aydemir, Vedat Nedim Tör) diğer tarafta ise liberal eğilimli Fikir Hareketleri (Hüseyin Cahit Yalçın) yer almıştır.

Bu entelektüel tartışmanın siyasi boyutunda ise taraflar, ekonomide ve toplumsal yaşamda devlet müdahalesine savunan CHF ve buna karşı çıkan Serbest Cumhuriyet Fırkası etrafında temsil edilirken, dünya siyasetinde totalitarizmin ekonomide ise devlet müdahalesinin yükseldiği bu dönemde kazanan taraf CHF olmuştur. Öte yandan, Cumhuriyet seçkinlerinin benimsediği devletçilik ilkesi iç ve dış ekonomik koşullara bağlı olarak kalkınma hedefinde araçsal ve pratik yaklaşım tercihi olsa da bu ilke, topluma ve piyasaya benimsetilmesi noktasında Kemalizm ile uyumlu hale getirilmiştir. Bu yaklaşımının izlerini taşıyan devletçilik ilkesi CHP'nin 1931 tarihinde ilan ettiği programda şöyle tanımlanmıştır:

“Ferdî mesai ve faaliyeti esas tutmakla beraber mümkün olduğu kadar az zaman içinde milleti refaha ve memleketi mamuriyete erdirmek için milletin umumî ve yüksek menfaatlerinin icap ettirdiği işlerde -bilhassa iktisadî sahada- Devleti fiilen alâkadar etmek mühim esaslarımızdandır.”

Dolayısıyla Kemalist rejim için devletçilik ilkesinin amacı “mümkün olduğu kadar az zaman içinde milleti refaha ve memleketi mamuriyete erdirmek” iken sınırları ise “milletin umumî ve yüksek menfaatlerinin icap ettirdiği işler”dir. Bu tanıma karşın devletçilik ilkesinin özellikle sınırları konusunda dönemin aydın ve bürokratlarında bir görüş birliği olduğunu söylemek güçtür. Örneğin, Recep Peker ve İsmet İnönü, devletçilik ilkesini ülke ekonomisinin ve toplumsal ilerlemenin gereği olarak sürekli ve kalıcı bir tarzda yorumlarken, Kadrocular ise devletçiliği salt bir iktisadi kalkınma stratejisinden farklı olarak, bir toplumsal-iktisadi ve siyasal örgütlenme sistemi olarak yorumlamışlardır (Köker 1993:191–94). Nihayetinde devletçilik ilkesi geçiciliği-kalıcılığı ve sınırları konusundaki farklı görüşlere karşın Cumhuriyet rejimi için “milli iktisat” hedefinin tek yolu olarak kavranmış ve kısa sürede Kemalist ideolojide yerini almıştır.

Bunu kolaylaştıran etken ise her şeyden önce devletçilik ilkesinin, devrim ideolojisinin millilik hedefi ve devletin toplumsal kalkınmadaki liderlik rolü ile düşünsel ve pratik olarak örtüşmesidir. Diğer bir ifadeyle, toplumsal sınıfların henüz gelişmemesi nedeniyle yukarıdan aşağıya yapılan siyasi ve toplumsal devrime liderlik eden sivil bürokrasi bu kez milli burjuvazinin yeterince gelişmemesi nedeniyle milli iktisada liderlik etme zorunluluğu hissetmiştir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ATATÜRK DÖNEMİNDE ULUSAL KİMLİĞİN İNŞASI VE VATANDAŞLIĞIN OLUŞTURULMASINDA EĞİTİM

1.1. John Dewey'in Türkiye Maarifi Hakkında Raporu Ekseninde Muallim, Talebe ve Okul Profili

Modernleşme hedefine ulaşma sürecinde modern (hedeflenen) uluslardan yabancı uzmanların ülkeye davet edilerek görüşlerine başvurulması yöntemi Osmanlı reformcularında olduğu Cumhuriyet devrimcileri için de izlenen temel yollardan biri olmuştur. Bu kapsamda, Atatürk'ün kültür devriminin en önemli ayaklarından olan eğitim sisteminin modernleştirilmesi, daha açık bir ifadeyle, eğitimin ulus-devleti ve yeni ulusal vatandaşın siyasi, hukuki ve toplumsal niteliğini tamamlayacak, yayacak, benimsetecek ve ardından sağlamlaştıracak biçimde kökünden değiştirilmesi hareketinde yabancı uzmanların görüşlerine büyük önem verilmiştir.

Eğitim sisteminin modernleştirilmesi konusunda ülkeye davet edilerek görüşüne başvurulmuş uzmanlardan en çok etki bırakanı Amerikalı filozof, psikolog ve eğitim kuramcısı John Dewey'dir (1859-1952). Dewey, davet üzerine 1924 yılında Türkiye'ye gelmiş ve iki aylık ziyareti sonrasında tespit ve önerilerini içeren iki rapor yazmıştır. Bunlardan ilki “*Bütçeye Konulması Muktazi Tahsisat Hakkında Muhtıra*” (Dewey 1939:1-2) başlığı ile Türkiye'de yazılmış ve özetle okul binalarının yapımı ve donatımı, Telif ve Tercüme Dairesi'nin ödeneklerinin artırılması, gezici kütüphanelerin kurulması, sanayide kullanılan başlıca araç ve makinelerin örneklerini halka ve okullara göstermek için gezici sergiler yapılması ve bu konuda uzman yetiştirmek için yabancı ülkelere öğrenci gönderilmesi ve ayrıca bu konulara eğilecek çeşitli komisyonların kurulması önerilerini içermektedir. Ancak Dewey, Türk eğitim sisteminin özel bir reformdan ziyade birkaç senelik ancak devamlı bir gelişmeye muhtaç olduğunu da ayrıca belirtmiştir.

Dewey eğitim felsefesine uyarladığı pragmatik, işlevselci ve demokratik görüşlerini içeren esas raporu ise Amerika Birleşik Devletleri'ne döndüğünde hazırlamıştır. Bu rapora (Dewey 1939:8) göre ilk yapılması gereken Türk okullarının amaç ve hedeflerinin belirlenmesidir. Ancak bu şekilde kurumlar birtakım gereksiz

değişikliklerden ve reform adı altında yapılacak gereksiz işlerden kurtarılmış olur. Dewey Türk eğitiminin amacının ise Türkiye'nin uygar uluslar arasında canlı, özgür, bağımsız ve laik Cumhuriyet olarak gelişimidir. Bu amaca ulaşmak için ilk olarak, okullar, ulus bireylerine önce doğru siyasi alışkanlıklar ve fikirler sağlamalı; ikinci olarak çeşitli şekillerde iktisadi ve ticari liyakat ve yetenekler teşvik edilmeli ve üçüncü olarak erkek ve kadını milli egemenliğe, iktisadi bakımdan kendini yönetmeye ve sanatça ilerlemeye yönelterek, yani onları, girişim ve yaratıcılığa, bağımsız ve bilimsel düşünmeye sevk ederek, toplumun yararı için düşünsel ve ahlaki karakteri kendilerinde geliştirmesi gereklidir. Ancak Dewey'e (1939:8–9) göre bu amaçlara ulaşmak için sadece liderler yetiştirmek yeterli değildir, vatandaşların tümü memleketin siyasi, iktisadi ve kültürel gelişimine katılacak bir eğitim almalıdır. Zira Dewey'in kuramında okullar -özellikle toplumsal hayatın olaylarından uzak kalmış köyler- toplumsal hayatın merkezidir. Böylece Dewey, eğitimi tüm vatandaşların genel bir ölküye (ülkenin gelişimi) hizmeti olarak işlevsel ve pragmatik bir perspektifte ele almış okulu ise buna koşut olarak toplumun merkezine konumlandırmıştır. Bu merkezde yer alan okul salt eğitim aracı değil, bazen sıtma ile mücadele eden bir sağlık kurumu, bazen halkın eğlenmek ve spor yapmak için toplandığı yer ve bazen de devletin iktisadi kararlarının halka açıklandığı iletişim merkezidir.

Rapora (Dewey 1939:10) göre Türkiye'nin toplumsal amaçlarına hizmet edecek bir ulusal eğitim planının düzenlenmesi için sekiz ile on iki yılı kapsayan genel bir programa ihtiyaç vardır. Ancak bu program TBMM tarafından kabul edilmeli ve Milli Eğitim Bakanlığı'ndaki kişilerin değişmesinden etkilenmeyecek bir anayasa ya da “ana şartname” niteliğinde olmalıdır.

Eğitim teşkilatı ise amaçlara ulaşma yolunda birlik içinde olurken tekdüze olmaktan kaçınmalıdır. Zira Dewey'in (1939:14) düşüncesinde okul, işlevsel bir niteliğe sahip olduğundan genel programına uymakla birlikte bölgesel koşul ve ihtiyaçlar da dikkate almadır. Bu nedenle Milli Eğitim Bakanlığı memleketin çeşitli bölgelerinin ihtiyaçlarını (tarımsal ürün ve sanayi ihtiyaçlarını) ve hayati sorunlarını belirleyerek dersleri, araçları ve yöntemlerini belirlemelidir.

Dewey (1939:15) için öğretmenlerin yetiştirilmesi, ücret ve yaşam koşullarının iyileştirilmesi en önemli meseledir; zira öğretmen nasıl olursa okullar da öyle olur. Dewey'in bölgelerin ihtiyaçlarına göre farklılaşan işlevsel okul tipinin doğal sonucu olarak öğrenmen tipi de tekdüze değil çok çeşitlidir. Bu kapsamda, rapora göre çiftçinin ihtiyaçlarına göre şekillenecek köy okullarına uygun öğretmen okulları kurulmalıdır. Zira köylülerle çiftçilerin ihtiyaçları düşünülmeden vücuda getirilecek bir eğitim sistemi kuramsal ve skolastik olacaktır.

Bu dönemde görüşlerine başvurulmuş yabancı uzmanlar Dewey ile sınırlı değildir. Üniversite reformu kararı sonrasında 1932 yılında görüşlerine başvurulmak için ülkeye davet edilen ise İsviçreli pedagog Albert Malche olmuştur. Malche (1939:24-35) “İstanbul Darülfünunun millî kültür ve modern ilim için yüksek bir müessese haline nasıl ifrağ edilebileceğini [çevrilebileceğini] göstermek” amacıyla hazırladığı raporunda öncelikle üniversite özerkliğinin sağlanmasını önermiştir. Üniversitelerin kendini idare etme yetkisi hatta hakkı verildikten sonra yapılması gerekenler ise ilk olarak yabancı dil sorunun çözülmesidir. Zira Malche'nin tespitine göre Türk öğrenciler Türkçeden başka bir dilde yazılmış eserleri okumakta ve anlamakta sorun yaşarken yabancı üniversite hocaları derslerini ancak bir tercüman ile verebilmektedirler. Bu nedenle Malche'nin önerisi öğrencinin en azından önemli bir yabancı dili zahmetsiz okuyacak derecede bilmesidir. Malche'nin tespit ettiği bir başka dil sorunu ise Harf İnkılabı sonrası yeni harflere geçilirken Osmanlıca eserlerinin yeterli hızda çevirisinin yapılmamasıdır. Gerek yabancı dil eksikliği gerekse çevirilerin yetersiz olması öğretimdeki büyük sorunlardan biridir. Dolayısıyla hükümetin bu durumu ortadan kaldırmak için gereken tedbirleri alması gerekir. Malche'nin tespit ettiği diğer sorun ise öğretim yöntemidir. Onun tespitine göre öğrenci sadece notları ezberleyerek öğretimini bitirmekte ve pasif kalmaktadır. Bu nedenle öğrencinin faal, girişken olması ve hocası tarafından yönlendirilse de nihayetinde kendi kendine terk edilmesi gerekmektedir. Bu noktada Malche'ye göre profesörler birer konferansçı gibi kabul edilmemeli, “hayat ve hareket veren bir adam, bir müşavir ve bir rehber olmalıdır.”

Sonuç olarak, Malche (1939:58) Cumhuriyet yönetimi ile ortak bir zeminde buluşmuştur: “Darülfünun meselesi esas itibarıyla Türkiyenin fikrî, manevî, hattâ içtimai istikbali meselesidir.” Rapor ardından, 1933 yılında üniversite reformu yapılarak Darülfünun yerine İstanbul Üniversitesi kurulmasına ve yapısal değişikliklere

gidilmesine karşın, Malche'nin vurguladığı üniversite özerliği sağlanamamıştır. Zira bu dönem Cumhuriyet yönetiminin kendi tarihini icada giriştiği ve akademinin bu kapsamda seferber edildiği yıllardır.

Değnilmesi gereken son rapor ise 1933-1934 yıllarında Türkiye'de geniş çaplı iktisadi inceleme yapan Amerikan Heyeti'nin raporudur. Diğer raporlardan farklı olarak bu raporda eğitimin yalnız okuryazar bir sınıfın ya da eğitilmiş, kültür sahibi vatandaşların yetiştirilmesi anlamına gelmediği, bunun ekonomik kalkınma ile doğrudan ilgili olduğu vurgulanmıştır. Rapora (T.C. Maarif Vekilliği 1939:33–40) göre okul sayısı artırılarak okullaşma oranının yükseltilmesi, okulların memur yetiştiren değil ticaret ve el sanatları öğreten bir yapıya kavuşturulması, yurtdışına gönderilen öğrenci sayısının artırılması, daha fazla ticaret ve sanat okulu açılması, ülkenin bayındırlık, sanayi ve ticaret alanlarındaki hedeflerini gerçekleştirecek kimselerin yetiştirilmesi için okul öğretiminin fabrikalarda, inşaat işlerinde, mağazalarda veya diğer sahalarda uygulamalı hale getirilmesi gerekmektedir. Bu bakımdan rapor, Dewey'in pragmatik ve işlevsel eğitim felsefesine uygun olarak köylerinin canlandırılması ve kalkınması için büyük öneme sahip olan Köy Enstitülerinin kurulmasında yol gösterici olmuştur.

Türk eğitim sisteminde esas etkiyi bırakan ise Dewey'in raporu olmuştur. Örneğin, Dewey'in raporunda önerdiği gibi, bakanlık merkez örgütünü fikir ve ilham kaynağı haline getirmek için eğitimin esas şartlarını, programını hazırlayacak ve ülkenin ihtiyaçlarına ve çağdaş uygarlık gereklerine uygun ve kişilerin değişmesinden etkilenmeyecek, bir kurul (Talim ve Terbiye Dairesi) oluşturulmuş; ardından “Maarif Eminlikleri” örgütünü kurularak Türkiye eğitim bölgelerine ayrılmış ve 1926 yılında Bakanlık merkez örgütünde inşaat, hıfzıssıhha ve yükseköğretim müdürlük ve daireleri kurulmuştur (Bozkurt 2021). Ancak tüm bunlardan önce 1924 yılında Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile ülkedeki öğretim kurumları Maarif Vekâleti'ne bağlanmış, ardından medreseler kapatılmış ve böylece Tanzimat döneminden itibaren ortaya çıkan medrese-laik/eski-yeni okul dikotomisi ortadan kaldırılmıştır.¹⁵⁰

¹⁵⁰ *Tevhid-i Tedrisat Kanunu* ile okullarda milli ve laik eğitimi geçiş yapılarak dinin eğitim içindeki payı asgari düzeye indirilmiş ve öğretimdeki kurumsal ikililik ortadan kaldırılmış olsa da eğitimdeki laiklik tartışmaları 1950'lerden itibaren alevlenecek ve günümüze kadar ulaşacaktır.

Osmanlı eğitim sistemi Batı'ya çok yavaş bir süreçle açılırken, içindeki muhalefeti azaltabilmek için geleneksel medrese sistemine dokunmayan, onun yanı sıra yeni bir sistemin doğmasına olanak sağlayan bir strateji izlemiştir (Tekeli ve İlkin 1999:93). Ancak bu strateji başlangıçta yeniliklerin başarıya ulaşmasında yararlı olsa da ileride alaylı-mektepli çatışmasına neden oluşturacak düzeyde bir dikotomi yaratmıştır.

Bu bakımdan Cumhuriyet'in ilk yılları eğitime ve özellikle de ilkokullara özel bir önemin verildiği yıllar olmuştur. Zira 1927 yılında yapılan nüfus sayımına göre 10,5 milyon olan nüfusun ancak bir milyon gibi küçük bir kütlesi okuma yazma bilmekteydi (Devlet İstatistik Enstitüsü 1973:VII). Topyekûn gelişme hedefindeki genç bir ulus-devlet için nüfusun neredeyse yüzde 90'ın okuryazar olmaması kabul edilir bir durum değildi. Dahası Harf ve Dil Devrimleri tüm nüfus için bir eğitim seferberliği başlatılmasını zorunlu kılıyordu.

Başlatılan bu seferberliğin amacı okuryazar nüfusu hızla artırmak olmakla birlikte neredeyse tüm vatandaşların eğitimden geçirilmesi, cumhuriyet ülküsünün vatandaşlara benimsetilmesinde önemli bir fırsat olmuştur. Öte yandan, nüfusun büyük bir bölümünün köylü olduğu gerçeği göz alındığında Cumhuriyet rejimi için okul, Dewey'in düşüncesine koşut olarak köylülerin sağlıktan, tarıma her konuda eğitildiği işlevsel bir merkez olarak tasarlanmıştır.

Bunun neticesinde özellikle ilkokulların, okul, öğretmen ve öğrenci sayısında büyük bir artış sağlandığı görülmektedir (Bkz. Tablo 6). İlkokulların sayısı 1923-24 öğretim yılından 1938-39 öğretim yılına yüzde 61 oranında artarken, ortaokulların sayısı yüzde 217, orta dereceli meslek ve teknik okulların sayısı yüzde 27 ve yükseköğretim okullarının sayısı ise yüzde 111 oranında artış göstermiştir (Devlet İstatistik Enstitüsü 1973:17, 39, 71, 85).

Öğretim Yılları	Okul Sayısı	Öğretmen			Öğrenci		
		Toplam	Erkek	Kadın	Toplam	Erkek	Kadın
1923-24	4.894	10.238	9.021	1.217	341.941	373.107	62.954
1930-31	6.598	16.318	11.504	4.814	489.299	315.072	171.227
1938-39	7.862	17.120	11.607	5.513	813.636	547.180	266.456

Tablo 6: Resmi ve Özel İlkokullardaki Okul, Öğretmen ve Öğrenci Sayısı¹⁵¹

Kaynak: Devlet İstatistik Enstitüsü. (1973) *Millî Eğitimde 50 yıl 1923-1973*. Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü. Ss. 17.

Okul sayısında görülen bu artışın gerisinde kolaylaştırıcı etken ise Dewey'in de önerdiği gibi bütçede eğitime ayrılan payın istikrarlı olarak artırılmasıdır. Örneğin, genel bütçeden maarife ayrılan pay 1923 yılında 3.573.000 TL iken 1927 yılında 6.159.000 TL, 1930 yılında 8.200.000 TL, 1935 yılında 9.058.000 TL ve 1938 yılında da 16.769.130 TL'ye çıkmıştır (Sakaoğlu 2018:283).

Okullaşmadaki bu gelişmelere karşın gerek köy-kent ve kadın-erkek arasındaki uçurum giderilemediği gibi genel nüfusun istenen düzeyde okuryazarlığa kavuşamadığı görülmektedir. Nitekim 1935 sayımına göre toplam okuma çağı erkek nüfusun yüzde 23,3'ü okuryazar iken kadınların yüzde 8,2'si okuryazar olmuş ve yine aynı dönemde şehirlerde erkeklerin yüzde 50,5'i, kadınların yüzde 29,1'i okuryazar iken, köylerde erkeklerin ise yüzde 17,3'ü, kadınların sadece yüzde 4,2'si okuryazar olabilmıştır (Devlet İstatistik Enstitüsü 1973:VII). İlginç olan ise okuryazar nüfusun istenen seviyeye ulaşmamasına karşın neredeyse tüm nüfusun eğitimden geçirilmesinin doğal bir sonucu olarak 1930'lara gelindiğinde ilkokulu bitirenlerin, bir üst okulda ve nihayet tüm okullarda yığılma oluşturmalarıydı. Ortaokul, lise ve öğretmen okullarındaki öğrencilerin sayısı 1923-24 öğretim yılından 1937-38 öğretim yılına yüzde 848 oranında artış gösterirken, bunları besleyecek olan öğretmen okulu öğrencilerinin sayısı ise yüzde 5 oranında azalış göstermişti.

¹⁵¹ Bu tablo ilgili kaynakta yer alan sayım tablolarından derlenerek hazırlanmıştır.

Öğretim Yılları	Ortaokul Öğrencilerinin Sayısı	Lise Öğrencilerinin Sayısı	Öğretmen Okulu Öğrencilerinin Sayısı	Toplam Öğrenci Sayısı
1923-24	5.905	1.241	2.528	9.674
1930-31	21.637	3.357	5.535	30.529
1937-38	71.021	18.277	2.404	91.702

Tablo 7: Resmi Ortaokul ve Liseler ile Öğretmen Okullarının Öğrenci Sayısı¹⁵²

Kaynak: Yücel, Hasan-Âli. (1994) *Türkiye’de Orta Öğretim*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları. Ss. 100.

Bu sonucun Cumhuriyet rejimi için olumsuz bir tablo olduğu Celal Bayar’ın 1938 yılında yaptığı meclis konuşmasında kolaylıkla anlaşılmaktadır (Yücel 1994:112):

“İlk tahsili bitirenlerin hepsini, istidat ve kabiliyetleri neden ibaret olursa olsun, Üniversiteye dayanan bir mekanizma karşısında bırakmak istemiyoruz. Çünkü bunun neticesi, bir taraftan tesis ve kuvvetlendirmek istediğimiz yeni ve ileri Türkiye hayatını en zarurî elemanlarından mahrum bırakmak ve diğer taraftan yavaş yavaş memlekette bir ihtisasa varmadan sönmüş veya yarı tahsille kalmış veyahutta bizzat ekmeğini kazanmaktan âciz, sadece diplomasına dayanan bir asabî yorgunlar kabileleriyle karşılaşmak olur.”

Başka bir ifadeyle, Cumhuriyet rejimi eğitimin dikey değil yatay gelişiminden yana olsa da büyük kısmı yoksulluk içinde olan vatandaşlar geçinmenin ilk ve en geçerli yolu olarak devlet memuriyetini, buna ulaşmanın aracı olarak ise okulu görmekteydiler. Vatandaşların bu eğilimi Cumhuriyet dönemine özgü bir durum değildi. Nitekim daha önce değinildiği gibi örneğin, 1885 yılında Müslümanlar devlet memuriyetinin yüzde 95,3’ünü oluşturuyorlardı (Bkz. Tablo 4). Bu nedenle 1911 yılında kaleme alınan yurt bilgisi kitabında (*Yeni Malumat-ı Medeniye*) Türklerin ticaret yerine devlet memuriyetine girmeleri eleştiriliyordu. Dolayısıyla vatandaşlar için diploma olarak devlet kademesinde iş bulmak iktisadi olduğu kadar gelenekselleşmiş bir eğilimin de sonucuydu.¹⁵³

¹⁵² Bu tablo ilgili kaynakta yer alan sayım tablolarından derlenerek hazırlanmıştır.

¹⁵³ Bir başka ilginç nokta ise Celal Bayar’ın uyarısında bulunduğu “bir ihtisasa varmadan sönmüş veya yarı tahsille kalmış veyahutta bizzat ekmeğini kazanmaktan âciz, sadece diplomasına dayanan bir asabî yorgunlar kabileleri”nin günümüz Türkiye’sinin de önemli bir sorunu olması ve aradan yüzyıla aşkın bir

Sonuç olarak, kurumlarını ve hukuk sistemini modern ve laik biçime sokmuş rejim için yeni ulusal vatandaşı da buna uygun ve sadık hale getirmek birincil ödev olmuştur. Bu dönemde bir yandan Türk milli seciyesi, tarihi ve dili (gelenekleri) icat edilirken diğer yandan, okul bu icadın ürünlerini tabana yayan en önemli kanal ve - Dewey’in pragmatik ve işlevsel eğitim felsefesine uygun olarak- *cumhuriyet ülkesine* uygun vatandaşın üretim merkezi haline gelmiştir. Bu anlamda, eğitim Foucault’nun (2013:71) ele aldığı gibi vatandaşların görüşlerine, yapıp etme biçimlerine, davranışlarına, alışkanlıklarına, kaygılarına, önyargılarına ve taleplerine müdahale etmenin yollarından biri olmuştur.¹⁵⁴ Bu süreçte Cumhuriyet rejimi cumhuriyet ülkesine bağlı vatandaşları yetiştirirken doğal olarak kendisi için elverişli öğeler ve eylemleri için gereken elverişli bir alan oluşturmak istemiştir. İktidarın kurmaya çalıştığı kendisine elverişli bu alanındaki öğelerin ve eylemlerin, bir başka ifadeyle, “Türk yüksek kültürü ve iyi/makbul vatandaş algısının” yıllar içindeki değişimine koşut olarak okul programları da kaçınılmaz biçimde değişikliğe uğramıştır. Bu nedenle, 1926 yılındaki ilkokul programı (İlkmektep Müfredat Programı), genel yaklaşımıyla “didaktik” ve “muhitine faal bir surette intibak eden vatandaşlar yetiştirmek” amacına dönükken, 1936 yılı programı ise dönemin eğilimine uygun olarak “Eğitim siyasamızın temel taşı, bilmezliği gidermek,” ikincisi “Kuvvetli cumhuriyetçi, ulusçu, halkçı, devletçi, laik ve devrimci yurttaş yetiştirmek” amacına dönüktür (Sakaoğlu 2018:294–95). Türkiye’de siyasal ve sosyal yapının değişimine bağlı olarak ulus-devletin gereksinim duyduğu iyi/makbul vatandaş profili değişime uğrarken buna koşut biçimde eğitim programlarını düzenlenesi ilerleyen yıllarda da devam edecektir.

sürenin geçmesine rağmen “diploma alarak devlet kademesinde iş bulmanın” vatandaşlar için geçinmenin ilk ve en geçerli yolu olmaya devam etmesidir.

¹⁵⁴ Foucault da Dewey gibi okulun genel bir ülkeye hizmet anlamında pragmatik işlevsel bir iktidar aracı olduğunu kabul etmektedir. Ancak Foucault, Dewey’den farklı olarak iktidarı, okulu ve genel ülkeyü sorgulamakta ve pejoratif açıdan ele almaktadır. Dewey’e göre iktidar, okulu kullanarak özneyi ortak bir amaca yönlendirirken; Foucault (2013:71) iktidarın okulu kullanarak kendisine elverişli bir alan oluşturduğunu ve özneyi de bu alanı benimseyen ve buna uyum gösteren bir *nesne* haline getirdiğini belirtmektedir.

1.2. Malumat-ı Medeniye'nin Malumat-ı Vataniye Dersine Dönüşümü ve Değişen Sosyalizasyon Algısı

XIX. yüzyıldan itibaren geleneksel sistemin çözülüşüne ve Batılılaşma-modernleşme hareketine koşut olarak icat edilmeye çalışılan Osmanlı hayali cemaati seçkinlerin ideolojik kaymaları doğrultusunda kimi zaman İslamcılık kimi zaman Osmanlıcılık ve daha sonra Türkçülük doğrultusunda içerik kazanırken, vatandaşlık eğitiminin kimlik inşacı bir aygıt olarak ele alınışında değişim olmadığı görülmektedir. Cumhuriyet dönemine gelindiğinde ise vatandaşlık eğitiminin bu biçimde kavranışı süreklilik kazanmış ancak -alışalı olduğu gibi- “doğru ideoloji” bağlamında vatandaşın sosyalizasyonu algısı ve doğal olarak ders kitaplarının içerikleri değişimine uğramıştır.

Bu kapsamda 1924 yılında “Ahlâk, Malumat-ı Medeniye ve Hukukiye” adlı ders, “Malumat-ı Vataniye” adını almış ve konuları “Cumhuriyet rejiminin iyiliklerini telkin edecek bir surette tertip edilmiştir” (Yücel 1994:206) Ancak Osmanlı'dan Cumhuriyet'e gelindiğinde “telkin ettiği iyilikleri” değişime uğrayan tek ders Malumat-ı Medeniye olmamış ve Cumhuriyet seçkinleri yeni rejimin, yeni vatandaş ve toplum profili doğrultusunda yeni sosyalizasyon hedefleri için 1926 tarihinde *İlkmektep Müfredat Programı* ile ders içeriklerinde kapsamlı bir düzenlemeye gitmiştir.

Bu programda ilkokulların amacı “genç nesli muhitine faal bir halde intibak ettirmek suritiyle iyi vatandaş yetiştirmektir” (Kafadar 1997:158). Buradaki “muhitine faal” (çevresine etkin) olmaktan kastedilen ise çevresindekileri rahatsız etmeden, başkalarının duygu, düşünce ve davranışları ile kendininkileri uyumlu hale getirmektir ve bu anlayışı ile okul yalnız öğrencileri değil, bu öğrenciler aracılığıyla çevresindeki insanları da yetiştirme ve geliştirme olanağı sağlamaktadır (Binbaşoğlu 1995:197). Öte yandan, aynı programla dilde sadeleşme adımı doğrultusunda *Malumat-ı Vataniye* dersi artık *Yurt Bilgisi* adını alacaktır.

Bununla beraber, hatırlanacağı üzere, 1911 yılında kaleme alınan *Yeni Malumat-ı Medeniye* kitabında toplumun özünü ailenin oluşturduğuna olan inanç (*familia, ius civile*) ve bunun gereği olarak çocuğun başlıca görevin ise ebeveynine itaat etmek olduğu (*pater familias*) baskın bir söylem olarak yer almış ve aile analogisi kurularak vatandaş (evlat)-devlet (baba) karşı olan görevleri net olarak belirlenmişti. Ancak *Yurt Bilgisi* kitaplarına hâkim olan söylem devlet eksenli vatandaş olmuş ve bu söylem Etno-

Sembolist katkılarla dozunu ilerleyen yıllarda (özellikle 1930'larda) giderek artırmıştır. Böylelikle Üstel'in de (2008:134) saptadığı gibi 1924-1927 dönemi *Malumat-ı Vataniye* kitaplarında vatandaşlar -II. Meşrutiyet dönemi ders kitaplarında da tanık olduğumuz gibi- büyük bir "aile"nin bireyleri olarak yer alırken, 1926 *İlkmektep Müfredat Programı* ile vatandaşlığın devlet eksenli militan bir nitelik kazanmaya başladığına tanık olunur.

1928 yılından itibaren Türk yüksek kültürünün ve vatandaşlığının tarih ve dilde Etno-Sembolist özellikler taşımaya başlaması ile okulların ve özellikle *Yurt Bilgisi* derslerinin amaçları da bu yönelime uygun biçimde revize edilmiştir. Bu kapsamda, 1929 tarihli *İlkmektepler Talimatnamesi*'nde (Akyüz 2007:347) ilköğretimin temel amacı "çocukların millî hayata lâıyıkıyla intibak etmeleri" olarak belirlenmiştir. Talimatnameyi göre eğitimde Türklük ve Türk vatani esas nokta olmalı, çocuklarda milli duygunun beslenmesi ve güçlendirilmesi için her fırsattan yararlanılmalıdır. Bu fırsatlar ise milli bayramlardaki piyesler ve şenliklerdir. Dahası öğrencinin bayrağı sevmesi ve ona hürmet etmesi için haftanın ilk ve son günü bayrak töreni yapılmadır.

Bu program ile Türklük, vatan, millilik, bayrak, ulusal bayramlar, törenler... vatandaşlık cemaatinin *icat edilen gelenekleri* olarak -günümüze dek ulaşacak biçimde- ders kitaplarında etkinlik kazanırken iyi vatandaş profili de net olarak ortaya koyulmuştur. Böylece öne çıkarılan değerler, ulusal devlete uyum ve düzendir; Aydınlanma, eleştirel bir bakış kazanma, evrensel değerleri özümlemiş bir insan olma gibi değerlere hiç değinilmez (Kaplan 2005:186). Dahası 1932 yılına gelindiğinde Türk Tarih Tezi, Türk Tarih Kurumu tarafından hazırlanan kitaplar ile müfredata giriş yapmış, ortaokullarda okutulan *Yurt Bilgisi* dersleri millet, devlet, demokrasi, cumhuriyet, hürriyet, eşitlik gibi prensiplerin izah edecek ve seçme-seçilme, vergi, askerlik konularını ve rejimi anlamaya hizmet edecek esasları içerek şekilde yeniden düzenlenmiştir (Yücel 1994:189). Zira 1930'lar devriminin ideolojisini inşa edeceği ve bu ideolojinin partisi ile birlikte devletle bütünleşeceği yıllardır. Genç ulus-devletin ideolojisini inşa sürecinde önce 1927 yılında cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık laiklik ve ardından 1931 yılında devletçilik ve inkılâpçılık ilkeleri ortaya çıkacak, 1937 yılına gelindiğinde ise bu ilkeler anayasaya girerek Cumhuriyet'in -ve doğal olarak iyi vatandaşın- niteliği olacaktır.

Bu süreçte, özellikle *Yurt Bilgisi* kitaplarında vatandaşlığın çerçevesi devlet aidiyeti anlayışıyla CHF'nin ilkeleriyle doldurulurken okullar vatandaşın sosyalizasyonunda *milli gayelerin* en önemli aracıdır. Dönemin Maarif Vekili Esat (Sagay)'ın (Yücel 1994:363) 1931 yılında verdiği talimatta yazıldığı gibi okuldaki derslerin amacı öğrenciyi milli hayata uyumlu hale getirmek ve onların Türk Milletine ve Türkiye Cumhuriyeti'ne en üst derecede bağlı ve faydalı birer vatandaş haline getirmektir.

Mili gaye, milli hayat, milli terbiye, milli kültür, milli seciye... döneminin anahtar kavramlarından olmakla beraber İTC dönemindeki kullanımından farklı olarak etnik, daha kuşatıcı ve toplumsal hayata nüfuz edici bir biçime sokulmuştur. Öyle ki Esat (Sagay) (Yücel 1994:365) için okulda verilen edebi, estetik, toplumsal ve iktisadi her terbiyenin mihveri *milli terbiye*dir ve dersler öğrenciyi *milli kültüre* uyum göstermeye hizmet edecek tarzda verilmedikçe bu derslerden beklenen gaye elde edilmiş sayılmaz. Hatta okullarda yapılacak piyesler dahi “Millî, vatanî, ahlakî ve bedîî [estetik] bir kıymeti haiz olmalı; millî ve vatanî gayelerimizden herhangi birisine veya Cumhuriyet mefkûrelerine mugayir telkinleri, müesses örf ve ahlâk ile zıt olacak bir “these”i ihtiva etmemeli, marazî ve anormal seciyeler idealize edilmiş olmamalıdır” (Yücel 1994:360).

Dönemin Türkleştirme politikalarına uygun olarak milli olmak, Türk dilini ve kültürünü benimsemek olarak etnik bir temele oturtulurken Türklük ile eşit tutulan vatandaşın görev, sadakat ve fedakârlık ödevleri ilerleyen yıllarda pedagojik söylemde temel bir yer edinmiştir. Böylece okul, vatandaşların -CHF'nin ideolojik katkısıyla- Cumhuriyet'e sadık ve fedakâr bir Türk olarak homojenize edildiği bir mekân olarak kullanılmıştır.

Bu düşünce iklimi 1936 tarihli *İlkokul Programı*'na doğrudan yansırken, *Yurt Bilgisi* kitapları da buna göre yeniden düzenlenir. “Türklük” vurgusunun öne çıktığı programda *Yurt Bilgisi* dersinin hedefi, milli kuramlara saygılı ve özverili yurtsever yurttaş tipinin inşasıdır ve böyle olunca da vatandaşlık, hukuksal ve siyasal bir ilişkinin anlatımı olmanın ötesinde bağlanma-özveri-itaat sistematığına dayalı bir konuma yerleşir (Üstel 2008:142).

1930'ların bu düşünce iklimi çok partili hayata geçildiği dönemde laiklik, millilik, Türklük gibi unsurlarında erozyona uğrasa da varlığını sürdürecektir ve okullar yine iktidarın söylemlerinin ilk yansıdığı ve yayıldığı kurumlar olacaktır.

Sonuç olarak, Atatürk döneminde *Malumat-ı Vataniye* dersinden *Yurt Bilgisi* dersine uzanan bu süreç, ülkede kültürel ve siyasi çoğulcu görünümün ortadan kalkmasının, Tek Parti rejiminin diktatörleşmesinin,¹⁵⁵ vatandaşlık anlayışının cumhuriyetçi anlayışla kamusal ve siyasal bir anlam üzerinde inşa edilmesinin, vatandaşın anayasal bir nitelemeden etnik bir nitelemeye (Türklüğe) doğru sapmasının yansımalarını göstermiş ve bu anlamda dönemin siyasi düşünce evriminin laboratuvarı haline gelmiştir.

1.3. Ders Kitaplarında Şekillenen Yeni Ulusal Kimlik ve Vatandaşlık Profili

Fitzpatrick'ın (2002:18, 25) Sovyet Marksistleri için yaptığı, “eğitim tanımı gereği ideolojiktir ve dolayısıyla apolitik bir okul ne arzu edilir ne de mümkündür” saptaması Kemalistler için de aynı derecede geçerli olmuştur.

Buna koşut olarak, 1920'li yılların Cumhuriyet rejimi, ideolojik amaçlarının pedagojik formatı olarak hızlıca müfredat hazırlarken aynı hızda ve eksende yeni ders kitaplarının hazırlanmasına da ağırlık vermiştir. Öte yandan, her yaştan yeni ulusal vatandaşın üretimi, okullarda müfredattaki hedefler doğrultusunda gerçekleştirilirken bu sürecinin temel aracı olan ders kitaplarının yetersizliği Osmanlı'da olduğu gibi

¹⁵⁵ Büşra Ersanlı Behar (1992:165) Kurtuluş Savaşı'ndan sonra Türk ulusçuluğunun yerleştirilmesi için gerekli görülen otoriter rejimin katı bir devletçilik politikası uygulayarak adeta bir diktatörlüğe dönüştüğünü savunurken, Mete Tunçay da (1981:24) CHP'nin 1923-1945 dönemindeki Tek Parti yönetiminin bir diktatörlük olduğu üzerinde kuşku olmadığını belirtir. Ancak Tunçay'ın belirttiği gibi tartışılmalı olan, bu diktatörlüğün “devrimcilik”dir. Örneğin, Carlton J. H. Hayes de (2011:184, 199-204) Mustafa Kemal'i ulusçu vatansever subay ve diktatör olarak tarif etmekte ve Almanya, İtalya ve Rusya'daki istibdatlarının etkisiyle ortaya çıktığını belirtmektedir. Ancak Hayes, ilerleyen satırlarda eski (iyi)-yeni (kötü) diktatörlük ayrımı yaparak, Büyük İskender, Sezar ve Napolyon'u eski (iyi); Hitler, Mussolini ve Stalin'i ise yeni (kötü) diktatör olarak sıralar. Eski diktatörler soylu, iyi eğitilmiş ve başarılı bir askerler ve aristokrasiye ve askeri kasta dayanmaktayken, yeni despotlar ise soylu bir aileye ve iyi bir eğitime sahip olmayan, tam olarak totaliter, vatansever kitle desteği ile popüler eğitim ve propaganda unsurlarına dayanmış, dini bir bağlanma yolu olarak araçsallaştıran ve iktidarı hedefe ulaşmada bir araç değil bir amaç haline getiren kişilerdir. Hayes, sözünü etmese de iyi eğitilmiş ve başarılı bir asker olarak esasen laik sivil ve askeri bürokrasiye dayanan ve iktidarı hedefe (muasır medeniyetlere) ulaşmada bir araç olarak kullanan Mustafa Kemal ikinci kategoriye daha yakın durmaktadır. Siyasi partiler üzerine olan çalışmaları ile tanınan Maurice Duverger de Hayes gibi diktatörlükler arasında bir ayrım yapar. Ona (Duverger 1965:75, 91) göre diktatörlüğe maruz kalan toplumun büyüme seviyesine bağlı olarak diktatörlükler devrimci ya da gerici bir anlam taşımaktadırlar. Mustafa Kemal'i, Peron, Nasır, Kasım ve diğerleri gibi devrimci diktatörlerden sayan Duverger, “Kemalist” tipteki tek partilerin, memleketin demokratik eğitimini sağlamaya yönelik geçiş devrinin zorunlu “siyasi yekpareliği” olduğunu savunur.

Cumhuriyet yönetiminde de pedagogların en önemli sorunlarından biridir. Ancak yeni rejim Osmanlı'nın ilk reformcularında olduğu gibi sorunu çeviri kitapları ile gidermek niyetinde olmamış ve Meşrutiyetçileri izleyerek kendi ders kitaplarını kendi kontrolünde yazdırmayı benimsemiştir. Milli eğitimdeki bu temel strateji 5 Mayıs 1920 tarihinde Maarif Vekilliğine seçilen Rıza Nur'un özetlemesiyle ders kitaplarının “milli yapıya, coğrafyaya, kültüre, geleneklere uygun olması”dır (Sakaoğlu 2018:226). Zira çeviri ders kitaplarındaki sorun bunların -rejiminin tarih ve dildeki çalışmalarının tetikleyicisi olarak da sunulan- Türklere karşı olumsuz ifadeler içermesi, Osmanlı'dan kalan ders kitaplarındaki sorun ise içeriğin cumhuriyet değerleriyle uyuşmamasıdır.

Bu kapsamda, ders kitaplarını inceleyen, seçen ve denetleyen bir kurum olarak 1921 yılında faaliyete başlayan Telif ve Tercüme Heyeti, yeni müfredata uygun kitapların yazımına hız vermek için 1926 yılında Millî Talim ve Terbiye Dairesi'ne dönüşmüştür. Bunun nedeni ortaokul ve lise programlarında, Fransız ve Latin kültürlerinden alınma müfredatın yerine 1923 yılından sonra daha milli programlar yürürlüğe girmesine rağmen bu yöndeki değişimin ders kitaplarında sağlanamamasıydı (Sakaoğlu 2018:298). Giderek büyüyen bu sıkıntıyı gidermek adına, ilk on yılında Meşrutiyetçileri izleyerek okul kitaplarının yazımını serbest piyasaya, denetimi ve seçimini ise kendi bünyesinde bırakan devlet, basım, dağıtım, kalite ve fiyat konusunda ortaya çıkan güçlük ve sorunlar nedeniyle 1926 yılından itibaren bazı kitapların basım ve dağıtımını üstlenmiş, 1933 yılına geldiğinde ise özellikle tarih ve yurt bilgisi ders kitaplarının yazımını da kendisi yaptırmıştır (Wilson ve Başgöz 1968:108–10). Dolayısıyla devletin ders kitaplarının hazırlanması ve dağıtımı konusunda yetkiyi eline alması öğrenciye ders kitabını ulaştırmayı kolaylaştırmakla beraber “doğru ideolojiyi” de ilk elden öğrenciye ulaştırmıştır. Bu nedenle yeni ulus-devletin 1930'lara doğru şekillenen “doğru ideolojisini” aktarmaya en uygun dersler olan tarih ve yurt bilgisinin kitaplarının yazarları o yıllarda henüz öğretmen olan Afet İnan hariç tamamı aktif siyasette bulunan TTTC üyeleri, kısacası siyasal tarihçilerden oluşmuştur.

Rejimin, devrim ideolojisinin 1930'lardan itibaren Etno-Sembolist yönde değişime uğraması ile beraber üstlendiği pedagojik misyon özetle, yeni ulusal vatandaşın kim olduğu, kimlerden geldiği, vatanının neresi olduğu, hangi dine inandığı, dünya uygarlığında nerede durduğu ve nasıl sağlıklı bir vücuda sahip olacağını dair eğitilmesidir. Büyük oranda siyasi amaca hizmet eden bu inşa sürecinde tarih,

antropoloji, din, coğrafya, yurt bilgisi ve beden eğitimi derslerinde verilen bilgilerle yeni ulusal vatandaşın kültürel ve toplumsal entegrasyonu hedeflenmiş ve nihayetinde ders kitapları rejiminin ideallerini açıkça yansıtmıştır.

Bu kapsamda, bu çalışmada Atatürk dönemindeki vatandaşlık ve ulusal kimliğin hangi sabitler ve değişkenler üzerinde inşa edildiğini ve bu süreçte neleri içerip neleri dışladığını devamlılık ve sapmaları ile ortaya koyabilmek için öncelikle altı tema belirlenmiştir:

- Kimlik Temelinde Biz ve Öteki İmajı: Biz Kimiz?
- Antropoloji ve Tarihin Kullanımı: Atalarımız Kimdir, Kimlerden Geldik?
- Millilik, Din ve Laiklik Algısı: İnancımız Bu Kimlikte Nerededir?
- Vatan ve Ulusun Sınırlılıkları: Vatanımız Neresi?
- Uygarlık ve Modernleşme Algısı: Dünya Uygarlığında Yerimiz Neresi?
- Beden Eğitimi ve Sporun İşlevi: Görünüşümüz ve Yapımız Nasıl Olmalı?

Nitekim bu temalar bir ulusun ve vatanın üyesi olarak bireyin ihtiyaç duyduğu düşünsel ve sosyal donanımı ifade etmekle birlikte ulusal kimliğin tamamlayıcı öğelerini oluşturmaktadır. Dahası bu öğelerin kategorilere ayrılarak temalar dahilinde ele alınması vatandaşlık ve ulusal kimlik anlayışının hem sistematik olarak hem de ilişki ve bağlamdan kopmayarak analiz edilmesini kolaylaştırmaktadır.

Öte yandan, tematik kodlama ile dönemin ders kitapları analize tabi tutulurken Atatürk dönemindeki vatandaşlık ve ulus kavramlarına yönelik söylem analizi metne indirgenmiş biçimde salt kitaplar üzerinden değil; ayrıca eğitim programlarını, çıkarılan kanunları, meclis tutanaklarını, dönemin aktörlerinin beyanlarını ve uygulamalarını kapsayan geniş bir örneklem üzerinden yapılmıştır.

1.3.1. Kimlik Temelinde Biz ve Öteki İmajı

Ulus inşa sürecinde vatandaşlar arasında kolektif bir kimliğin, daha net bir ifadeyle, “biz” duygusunun oluşturulmasının doğal sonucu öncelikle “öteki” kategorisinin ve üyelerinin kapsam ve sınırlılıklarının tanımlanmasıdır. Böylece ortaya çıkan “ötekileştirme” söylem ve uygulamalarının ilk yararı ulusal bir kimlikle özdeşleşen “biz” kategorisini meydana getiren sınırları belirginleştirmesi ve

kalınlaştırmasıdır. Zira ötekinin olmadığı bir toplumda kimlikten, toplumsal gruplardan söz etmek olanaksızdır (Tekeli 1995:2). İkinci yarar ise soyut bir nitelikte olan iç ve dış düşman tanımlarının somutlaştırılması ve “biz” imajının ortak özellikler unsuruna bu düşmanlara karşı yazgı ortaklığının da eklenmesidir. Bu nedenle “milli bilincin” uyanışı ve siyasi bağımsızlık için verilen mücadeleler kurgulanırken zalimler, rakipler, hainler, iç ve dış düşmanlar gibi kötü kahramanlara ihtiyaç vardır ve bu bağlamda milli destanların kendi “öteki”sini keşfettiği, ancak bununla da kalmayıp varlığına ihtiyaç duyduğu “öteki”ni hakiki anlamda yarattı söylenebilir (Fentress 1995:182). Zira “biz” imajı benzerlik, ortaklık ve yoldaşlık duygu ve pratiklerini içeren olumlu bir kavram iken, “öteki” imajı ise antagonist, işgalci, hain, kâfir, korkutucu ve özetle “biz”den olmayan, “biz”e benzemeyen ve “biz”e düşman olanları ifade eden oldukça kullanışlı bir kavramdır. Bir kimliğin ya da kimlikler alanının sürdürülmesi, bazı farklılıkların ötekiliğe, kötülüğe ya da onun sayısız suretlerinden birine dönüştürülmesini içermektedir (Connolly 1991:64).

“Biz” ve “öteki” kavramlarının sabitleri olmadığı için *Osmanlılık* kimliğinin “biz”i imparatorluk sınırları içindeki farklı dil ve dinlere de sahip tüm vatandaşlar, “öteki”si imparatorluk sınırları dışındaki Avrupalılar; *İslamcılık* kimliğinin “biz”i içteki ve dıştaki Müslümanlar, “öteki”si içteki ve dıştaki gayrimüslimler; *Türkçülük* kimliğinin “biz”i içteki ve dıştaki Türkler, “öteki”si ise içteki ve dıştaki Türk olmayan unsurlar biçiminde kolaylıkla belirlenebilmiştir. Cumhuriyet döneminde ise “biz” ve “öteki” kavramlaştırmalarının bunlardan farklı sınırlılıklara sahip olduğu görülmektedir. Nitekim 1928 yılından sonra kristalleşen “biz” kategorisi *iyi vatandaş* olmanın gereklerini yerine getiren, Türkçe konuşan ve Türk soyundan gelen içteki Müslümanları nitelemektedirken “öteki” kategorisi içte azınlıkları, Türkçe konuşmayan Müslümanları ve iyi vatandaş olamayanları (saltanat yanlıları gibi), dışta ise diğer ulusları nitelemiştir.¹⁵⁶

¹⁵⁶ Ders kitaplarında görülen bu ötekileştirme tutumu Türkiye dışında başka ülkelerin pedagojisinin de ayrılmaz parçalarındandır. Nitekim ulusal üyelik bilincinin öğrenciye aşılandığı modern eğitim felsefesini kullanan ABD, Almanya, Fransa, Japonya gibi pek çok gelişmiş devletin ders kitaplarında, başka ulusları, ten rengini, dini yahut kadınları ötekileştiren söylemlere rastlanmaktadır. Bunların kısa bir anlatımı için Bkz. Çapar, Mustafa (2006) *Türkiye’de Eğitim ve “Öteki Türkler”*. İstanbul: Özgür Üniversite Kitaplığı. Ss. 386-390.

Muallim Abdülbaki (Gölpınarlı) tarafından 1927-1928 dönemi ilkokul beşinci sınıfları için kaleme alınan *Yurt Bilgisi* kitabında bu yaklaşımın önemli izleri bulunmaktadır. Buna (Gölpınarlı 2007:23–28) göre:

“İstanbul, İzmir nasıl vatanımsa, Diyarbakır, Van, Erzurum, Kars da öylece vatanımdır. Çünkü orada da Türkler oturuyor, Türkçe konuşuluyor; oradaki kardeşlerimin ıkartı ile benim çıkarım bir, duygularımız bir, isteklerimiz bir... Oraya bir düşman saldırısa, onlarla beraber ben de o düşmana göğsümü geriyorum.”

Buradan anlaşılaı üzere, “biz” kimliēi teritoryal bir boyutta, ortak soy ve dili içeren, bunu duygu ve yazgı ortaklıēında birleştiren ve bunun sonucu olarak gerektiēinde düşmana karşı gelmeyi gerektiren görev eksenli ve eylemci bir anlam taşımaktadır. Buradaki “düşman” kategorisinin ilk yesi ise muēlak biçimde anılan “yabancı hükümet”lerdir. Öyle ki yabancı hkmetler öyle kötüdürler ki, “esir milletin gözü aılmasın, baēımsızlıēını aramasın diye [onların] okumasına izin vermezler.”

Milletler baēımsız ve esir olarak kabaca ikiye ayrılırken vatandaşın esas uēraşı kendini her an esir etmeye kalkışan bu yabancı düşmanlara karşı gerektiēinde mücadele etmektir; zira “esir milletlerin bireyleri de esirdir.” Böylelikle stel’in (2008:213) belirttiēi gibi adları genelde açıkça telaffuz edilmeyen bu “dış düşman” konusundaki egemen söylemde, genelde reel politika gereklerine dayalı bir pragmatizm dikkati çeker ve onların kötülüklerine karşı zihinsel bir seferberlik hali yaratılmaya çalışılır.¹⁵⁷

Bu dış düşmanlar gelecek söz konusu olduēunda muēlak bir biçimde ifade edilirken I. Dünya Savaşı ve Milli Mücadele konusuna gelindiēinde *düşman istilas*ı adı altında berraklaşarak İngilizler, Fransızlar, Yunanlar ve “eski uşaklar” olarak Bulgarlar, Sırlar, Karadaēlılar, Ermeniler, Rumlar ve Araplar olarak açıkça belirtilir. Ancak yabancı devletlere ders kitaplarındaki rastlanan bu yaklaşım yakın tarihin deneyimlerine dayalı temkinli ve mesafeli olmakla birlikte saldırgan deēil defansif bir söylem üzerine inşaa edilmiştir.

¹⁵⁷ Vatandaşı okulda aşılana zihinsel seferberlik halinin en veciz örneklerinden biri Mustafa Kemal’in 1927 yılında gençlere yaptıēı hitabedir. Bu *Genliēe Hitabe*’de Atatürk, Türk baēımsızlıēı ve Cumhuriyeti’ne kastedecek “dāhilī ve harii” düşmanların varlıēına karşı gençleri uyararak onları “Türk istiklal ve cumhuriyetini kurtarmak” ile görevlendirmiştir.

Maarif Vekâleti tarafından 1933 yılında ilkokul dördüncü sınıflar için basılan *Yurt Bilgisi IV* (1933:6) kitabı incelendiğinde “insanlık duygusu”nun milli duygudan daha büyük ve tatlı bir duygu olduğu “Kötülük etmedikçe, anayurda, cana, mala göz koymadıkça hiçbir millet düşman sayılmayacağı” belirtilmiştir. Ancak bu hümanist ve defansif söylem konu “eski uşaklar” daha net bir ifadeyle, Araplar, Ermeniler ve Yunanlar olduğunda olumsuzluğa ve saldırganlığa doğru yön değiştirmektedir. Ders kitaplarında özellikle son dönemleri ile devr-i sabık Osmanlı yönetimi, Cumhuriyet yönetimi öncesi bozulan ve ömrünü dolduran bir rejim olarak ötekileştirilse de bu ötekiden bağımsızlık kazanarak ayrılan bu “eski uşaklar” haklı görülmemekte ve Osmanlı yönetiminin iyi niyetine nankörlük edip isyan edenler olarak -paradoksal bir biçimde- ötekinin karşısında ötekileştirilmektedir. Bu bağlamda ders kitaplarına hâkim olan söylem bu milletlerin Avrupalı devletler tarafından kışkırtıldığı ya da “uyandırıldığı”dır.¹⁵⁸ Öyle ki Hâmit ve Muhsin tarafından ortaokul üçüncü sınıflar için kaleme alınan *Türkiye Tarihi* (1930:386) kitabında 1821 yılında isyan eden Yunanların, “kendilerine mal ettikleri” eski Yunan mirasını kullanarak Avrupa kamuoyundan yardım aldıkları belirtilmektedir.¹⁵⁹

Öteki kategorisindeki iç düşman ise Cumhuriyet ile dönemleri sona eren saltanat ve Meşrutiyet yanlılarıdır. Dahası Meşrutiyet’ten devraldığı siyasal ve düşünsel bakiyeye karşın rejim için Cumhuriyet siyasi ve toplumsal tüm sorunların çözüme kavuştuğu yepyeni bir başlangıcın, doğuşun temsilidir. Nitekim Sadri Etem’in (1933:82) 1933 yılında kaleme aldığı kitabına göre Osmanlı İmparatorluğu millet karakterini taşıyan sosyolojik oluşumlardan yoksun olduğu için millete ve dahası bağımsızlığa sahip değildi; ancak Cumhuriyet kurulunca millete ve bağımsızlığa erişilmişti. Osmanlı geçmişine yönelik yapılan bir başka pejoratif değerlendirme *Yurt Bilgisi IV* (Maarif Vekâleti 1933:15) kitabında yer almaktadır. Kitapta Osmanlı

¹⁵⁸ Bu yaklaşım daha önce değinildiği gibi Lozan Barış Konferansı’nda (2001:185–87, 200) yapılan azınlık tartışmalarında İsmet İnönü’nün temel savı olmuştur. Nitekim İnönü’ye göre azınlık sorununun kaynağı yabancı müdahalesi ve dışarıdan yapılan kışkırtmalar, çözümü ise Türk ve Rum halklarının mübadelesidir.

¹⁵⁹ Türk ders kitaplarındaki Yunan imgesi *nankörlük*, *isyan*, *mezalim*, *işgalci* kelimelerini içeren “öteki” olmakla birlikte Yunan ve Türk tarih ders kitaplarındaki “ben” ve “öteki” imgelerini karşılaştırmalı olarak ele alan Penelope Stathis’in (1995:126–27) saptamasına göre Yunan tarih ders kitaplarında da aynı şekilde Türk imgesi çoğunlukla *baskıcı*, *barbar*, *tutsak edici* ve *düşman* nitelikleri ile ötekileştirilmektedir.

yönetimi mutlakıyet olarak değerlendirilse de padişah daha çok millete hiçe sayan ve kararları kendince alan bir despot olarak öğrenciye sunulmuştur.

Cumhuriyet rejimini savunmak ve yükseltmek adına Osmanlı İmparatorluğu yurt bilgisi kitaplarında genel bir çerçevede olumsuzluklarla nitelense de tarih üzerine olan kitaplarda bu genellemelerden kaçınılmış ve imparatorluk, dönemleri ile ele alınmıştır. Örneğin, Gölpınarlı (2007:30, 35) Osmanlı ile ilgili şu genel değerlendirmesinde dönemin genel söylemine koşut olarak “İçlerinde birçok aptal, delisi ve Vahdettin gibi haini bulunan bu kurt sürüsü, din yoluyla dünyalarını yapıyorlardı” derken, Ahmet Refik, *Tarih Öğreniyorum* (1934:59) adlı kitabında bu genel değerlendirmeden kaçınmış ve padişahlar arasında ayrıma gitmiştir:

“Osmanlı Padişahları. Bunların içinde en meşhurları: Yıldırım, Fatih, Yavuzdur. Öbürleri onlar gibi kahramanlık gösteremediler. Saraylarda oturmaktan başka bir şey yapmadılar.”

Türkiye Tarihi adlı kitapta Hâmit ve Muhsin de (1930:481) “Kanuni devrinden sonra ahlak ve kıymetleri düştüğü nispette sefahet ve gururları arttı.” diyerek Osmanlı geçmişini tamamen ötekileştirmek yerine kısmi de olsa onu kabule yanaşmıştır.¹⁶⁰ Dolayısıyla Osmanlı geçmişi söz konusu olduğunda yurt bilgisi kitaplarına genelleyici ve olumsuz bir söylem hâkim olurken tarih kitapları olguları dikkate alıp daha temkinli bir duruş sergilemiştir.

Bununla birlikte, “biz” ve “öteki” kategorileri “iyi” ve “kötü” ya da “dost” veya “düşman” imajlarına dönüşmekle birlikte, öteki, “biz”e benzemeyenleri de temsil etmiştir. Gölpınarlı’nın kitabındaki “Türkiye’de Yabancılar” başlığı altında sayılan resmi temsilciler, ülke içinde ticaret yapanlar ve çalışanlar bu grubu örnekler. Bu kişiler daha önce kapitülasyonlardan yararlanıyorken “İstiklal Harbinde düşmanlarımıza galip gelince Türk gücünü hepsi anladı. Bu ayrıcalıkları kaldırdık” (Gölpınarlı 2007:85–86). Bu bakımdan ülke içindeki yabancı kimliklere olan yaklaşımda geçmiş tecrübelerle dayalı ön yargı net olarak görülmektedir.

¹⁶⁰ Osmanlı İmparatorluğu’na olan bu olumsuz yaklaşım özellikle çok partili hayata geçildiği yıllarda diğer pek çok konuda olduğu gibi değişime uğrayacak ve yumuşatılacaktır.

Sonuç olarak, ders kitaplarında inşa edilmeye çalışılan “biz” imajı büyük oranda milli seciyeye ve iç ve dış düşman “öteki”sine dayandırılmıştır. Ulaşılmaya çalışılan yüksek uygarlık hedefinin Avrupa olması nedeniyle bu ötekileştirmede Avrupa devletleri (Yunanistan hariç) oldukça az bir paya sahip olmakla birlikte öğrencide yaratılmaya çalışılan zihinsel seferberlik hali bu devletlere karşı da şüpheli bir yaklaşımı doğurmuştur. Böylece ortaya çıkan düşünce bu güçlü devletlere esir olmamak için onlar gibi güçlü olmak ve onların uygarlık seviyesine ulaşmak noktasında düğümlenmiştir.

Cumhuriyet rejimi karşısında antagonist bir yapıya sokulan Osmanlı İmparatorluğu söz konusu olduğunda ise tüm Osmanlı geçmişinin reddinin yaratacağı güçlük bu bakiyenin milli seciyeyi besleyen “şanlı” devrelerinin kabul edilmesi ile çözüme kavuşturulmuş görünmektedir.

1.3.2. Antropoloji ve Tarihin Kullanımı

Ders kitaplarında “öteki” imajı üzerinden sınırları ve kapsamı belirginleşen “biz” imajının tarihsel kimliği (kahramanları, destanları, ataları, kimlerden geldiği, aslının ne olduğu) gündeme geldiğinde bu kez devreye giren, Cumhuriyet rejiminin büyük önem verdiği antropoloji ve tarih alanındaki çalışmalardır. Bu çalışmalarla uyum gösteren tarih ders kitapları öğrenciye özetle, kimlerden geldiğini, kim olduğunu ve böylece ileride neler yapabileceğini ifade eden bir *milli seciye* sunmuştur.

Bu konudaki ilk örnek ders kitabı Hâmit ve Muhsin tarafından ortaokul üçüncü sınıflar için 1924, 1926 ve 1929 yıllarında çeşitli değişiklikler yapılarak kaleme alınan *Türkiye Tarihi* kitabıdır. Kitap giriş bölümünde belirtildiği gibi yeni müfredatın ortaya çıkardığı ders kitabı eksikliği nedeniyle Türkiye’nin kuruluşunu içerecek şekilde genişletilmiş ve ders kitabı olarak yeniden düzenlenmiştir. Bu kapsamda, İstanbul’un fethinden (1453) hilafetin kaldırılmasına (1924) kadarki tarihi olayları içeren kitap temelde bir Osmanlı tarihi kitabıdır.

Giriş bölümünde her ne kadar tarihi olayların akışını şahıslar etrafında toplayan Osmanlı vakanüvisleri eleştirilse de kitabın takip ettiği anlatım yöntemi de bu yönde olmuş ve 1453 ile 1529 yıllarını kapsayan yükselme devri, başarılı hükümdar ve yöneticilere, 1549 ile 1683 yıllarını kapsayan durgunluk dönemi de cahil, kabiliyetsiz ve hodbın hükümdarlara ve idare tarzlarına dayandırılmıştır (Hâmit ve Muhsin 1930:2, 134–35). Böyle olunca da anlatım, imparatorluğun rol aldığı bir tarihi olaylar kronolojisi

olmakla birlikte bu olayları yaratan olgular, nedenler ve koşullar söz konusu olduğunda oldukça mekanik ve yüzeyseldir. Dahası Cumhuriyet karşısında Osmanlı mirasını tümüyle reddetmeyen ve çöküşü kötü yönetime bağlayan yazarlar, rejimin temel savlarından biri olan Türklerin uygarlığın kurucusu olduğu savını Cumhuriyet lehine devam ettirmişlerdir. Yazarlara (Hâmit ve Muhsin 1930:469) göre Osmanlı devleti XIX. yüzyıldan itibaren Batı uygarlığına girme gereği hissetmiş ve gelişim toplumun üst tabaklarına etki etse de geniş halk kitlelerine nüfuz edememiştir. Bu kitle ihmal edilse de “menşei pek eski zamanlara çıkan millî bir harsı sinesinde yaşatmakta devam etmiştir.” Halk kitlesinin milli kültürünü Batı uygarlığı dairesinde geliştiren ve sınıfları kaldıran ise yeni Türkiye Devleti olmuştur.

Böylece kitapta sıkıştırılmış yakın tarihin olumsuz çağrışımlarına sahip Osmanlısı ile Türkiye’si arasında haleflik-seleflik ilişkisi bir zemine oturtulmuş ve “uygarlık kurucusu” Türklerin Avrupa uygarlığı karşısında neden geri kaldıkları sorusuna yanıt verilmeye çalışılmıştır. Diğer yandan Anadolu Türklerini diğer Müslümanlardan ve Türk topluluklardan üstün tutan yaklaşım Hâmit ve Muhsin (1930:751) tarafından da benimsenmiştir. Yazarlar Türk dünyasını ele aldıkları bölümde medeniyette en çok ilerlemiş olan Türklerin, Garp (Anadolu) Türkleri olduğunu ifade ederken doğuya doğru gidildiğinde ilkel Türk topluluklarına rastlandığını savunmuşlardır. Bu çıkarımın sonucunda uygarlık yolundaki rehber de Anadolu Türklerine layık görülmüştür; zira “Garp medeniyetine en çok yaklaşmış ve o medeniyeti en çok temsil etmiş olan kütle yine Anadolu Türkleri kütlesidir.”

Burada ilginç olan ise Anadolu Türklerinin uygarlığın ilk kurucusu kabul edilmesine rağmen “medeniyet yolunda rehberlik” hakkına sahip olmalarının nedeninin -uygarlık götördükleri- “Garp medeniyetine” en yakın kütle olmalarını bağlanmasıdır.

Osmanlı yakın tarihi bu biçimde sunulurken, Türk ırkının esasında beyaz ırka mensup ve dolayısıyla uygarlığın taşıyıcılarından ve Anadolu’nun ezeli sakini olduğu tezleri üzerinden yükselen Türk Tarih Tezi (TTT) ve bu kapsamda siyasal tarihçilerin kaleme aldıkları *Türk Tarihinin Ana Hatları* (1930) ve bununla uyumlu olarak ortaöğretimler için hazırlanan *Tarih* (1932) kitabı ile öğrenciye ataları hakkında bilgi vermek istenmiştir.¹⁶¹ Türk Tarih Tetkik Cemiyeti’nin (TTTC) daha önce değinilen

¹⁶¹ Tarih kitabını hazırlayan TTTC’nin üyelerinin (o yıllarda henüz öğretmen olan Afet İnan hariç) tamamı aktif siyasette bulunan isimlerdir: M. Tevfik (Bıyıklıoğlu) Bey (Riyaseticümhur Umumi Katibi ve TTTC

nedenler ve koşulların etkisi altında bilimsellikten uzak tarihsel, arkeolojik ve antropolojik bulgularla çevrelenen bu tarih yorumu ile öğrenciye yeni Türk ulusal kimliğiyle uyumlu -Osmanlı geçmişini de aşan- ulusal-etnik aidiyet bağı ve milli şuur-gurur aşılacak amaçlanmıştır. Etnik geçmişin (tarihin) yeniden icadı olarak karakterize olan bu durum *Tarih* ders kitabında görüleceği gibi Osmanlı ve İslam tarihi karşısında Anadolu ve Orta Asya'nın romantik tarihinin öne çıkartılması ve bu tarihin rejiminin hedef ve ideolojisine koşut biçimde yeniden icadı ile sonuçlanmıştır.

Ortaya çıkan bilimsellikten uzak bu tarih anlatısı siyasal tarihçiliğin bir ürünü olsa da ders kitaplarına hâkim olan söylem bunun “tarihin icadı” (kurgusal) değil, “unutturulan (hakiki, ampirik) tarihin hatırlatılması” ve uyuyan/uyutulan ulusal duygunun uyandırılması olduğudur.¹⁶²

Bu dolayında dört ciltlik *Tarih* (Türk Tarih Tetkik Cemiyeti 1931a:V) kitabının amacı Türklerin tarihini İslam ve İslam uygarlığı ile kaynaştıran tarihçilerin aksine “Türk Tarihinin, inkar edilmiş ve unutturulmuş simasını ve mahiyetini, bütün hakikatleriyle meydana çıkarabilmek”tir.

Kitap incelendiğinde, ilk cildin insanlık tarihi ve ilk uygarlıkları, ikinci cildin Orta Çağ imparatorlukları ile Türk devletlerini, üçüncü cildin Osmanlı İmparatorluğu’nu ve son cildin ise Milli Mücadele ve Cumhuriyet dönemini ele aldığı görülmektedir. Bu kitabın temel amacı Türk Tarih Tezi’nin özünü teşkil eden, Türklerin ilk uygarlıkların kurucusu olduğu yönündeki temel argümanla Türklerin kurduğu ve etkilediği devletleri öğrenciye öğretmektir. Bu kapsamda, *Tarih* ders kitabı, üzerinde

Reisi), Samih Rifat Bey (Çanakkale Mebusu ve TTTC Reis Vekili), Akçuraoglu Yusuf Bey (İstanbul Mebusu, Ankara Hukuk Mektebi siyasi tarih profesörü ve TTTC Reis Vekili), Reşit Galip Bey (Aydın Mebusu ve TTTC Umumi Katibi), Hasan Cemil (Çambel) Bey (Bolu Mebusu ve TTTC Azası), Afet (İnan) Hanımefendi (Musiki Muallim Mektebi Tarih ve Medeni Bilgiler Muallimi ve TTTC Azası), Baki (Vandemir) Bey (Erkanı Harbiye Miralayı, Büyük Erkanı Harbiye Harp Tarihi İkinci Şube Müdürü), İsmail Hakkı (Uzunçarşılı) Bey (Balıkesir Mebusu ve TTTC Azası), Reşit Saffet (Atabinen) Bey (Kocaeli Mebusu ve TTTC Azası), Sadri Maksudi (Arsal) Bey (Şarki Karahisar Mebusu ve TTTC Azası), Şemseddin (Günaltay) Bey (Sivas Mebusu ve İstanbul Darülfünunu Türk Tarihi sabık profesörü ve TTTC Azası), Şemsi Bey Miralay (Harita Umum Müdürlüğü Harita Şubesi Müdürü), Yusuf Ziya (Özer) Bey (Eskişehir Mebusu, İstanbul Darülfünunu Hukuk Tarihi sabık profesörü ve TTTC Azası)

¹⁶² Bu elverişli “uyanış” mecazı ulusal duygunun nasıl olup da bir anda ortaya çıktığına yanıt vermekle birlikte ulusal duyguyu uyanmak/hatırlamak olarak imgelemekte ve bu yeni kavrama bir geçmiş yaratmaktadır. Bu mecazın kullanımı ile ilgili Kılıçzâde Hakkı’nın imparatorluğun kurtuluş reçetesi olarak 1912 yılında kaleme aldığı “Pek Uyanık Bir Uyku” makalesi, Abdullah Cevdet’in “Kürdler Uykuda Değil” makaleleri örnek verilebilir. Bu mecazın Mısır, Siyonist/İsrail ve Türk ulusçulukları kapsamında karşılaştırmalı kısa bir sunumu için bkz. Piterberg, Gabriel. (1995) “Tarih Eğitimi ve Tarihte ‘Öteki’ Sorunu”. Ss. 246–53 içinde “*Uyanış Mecazı: Oryantalizm ve Milliyetçi Tarihyazıcılığı*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

tartışmalar olmakla birlikte büyük oranda kabul edilen Türk Tarih Tezi'nin tüm uygarlık tarihini içerecek bir ders kitabı haline getirilmiş biçimi olarak görülebilir. Bu kapsamda kitapta (Türk Tarih Tetkik Cemiyeti 1931a:20) "Tarihin en büyük cereyanlarını yaratmış olan türk ırkı"nın benliğini en çok koruyan "ırk" olduğu ve komşu ırklarla karıştığı savunulmuştur. Kitap, Türk Tarih Tezi'nin Türklerin İlk Çağ'dan bu yana "benliğini en çok muhafaza eden ırk" olmasına karşın nasıl başka uygarlıklarla karıştıklarının ve benliklerini unuttuklarının sorusunu yanıtsız bırakarak Türklerin göç yoluyla karıştıkları ve etki ettiği uygarlıkları ele almıştır. Bu kapsamda, Çin'de, Hint Yarımadası'nda, Mezopotamya'da, Mısır'da, Anadolu ve Ege Havzası'nda, Avrupa'da ilk uygarlığı kuranlar buraya göçen Türklerdir (Türk Tarih Tetkik Cemiyeti 1931a:28–33). Bu saptamalar ise Pittard'ın kafatası ölçümlerine, Güneş-Dil Teorisi'ne ve Türk ırkının benliğin koruma, devlet kurma ve yayılma gücüne dayandırılmıştır.

Mısır, Çin, Mezopotamya ve Anadolu uygarlıklarının kaynağı Orta Asya'dan göçen Türk ırkı olarak belirlense de Türk yüksek kültürünün Etno-Sembolist kaynakları Osmanlı geçmişi ve -yaratıcılığı Türklere bağlanan- Mısır ile Çin gibi uzak uygarlıklar atlanarak hem Anadolu uygarlıklarına hem de Orta Asya'ya dayandırılmıştır. Bu nedenle genç Cumhuriyet milli sembollerini icat ederken bir yandan Eti Güneşi'nden bir yandan da bozkurttan yararlanabilmiştir.

Önce Orta Asya sonra ise Anadolu ve diğer kadim uygarlıklarla kurulmaya çalışılan çelişkili ırksal, linguistik ve kültürel bağlantılar dönemin tarih kitaplarının temel varsayımlarındandır. Örneğin, bir başka ders kitabı *Tarih Öğreniyorum* (1934) dönemin bu tarih yorumunun bir özeti gibidir. Buna (Ahmet Refik 1934:1, 18, 20, 24, 31 34-35, 37, 48–50, 54) göre Sümer, Antik Mısır, Eti, Fenike, Med, Tor, İyonya, Makedon, Roma, Etrüsk, Elen, Çin, Hint uygarlıkları (hatta Konfüçyüs, Buda ve Amazon kadınları) Orta Asya'dan gelen Türklerden meydana gelmiştir.

Bu dönemdeki tarih ders kitaplarının öğrenciye aşılamaaya çalıştığı duygu ise özetle şöyledir (Ahmet Refik 1934:30):

“O gün, Büyükbabası kendisine Sumerleri, Etileri anlatırken: – İsa doğmadan beş bin sene evvel, altı bin sene evvel Türkler dedikçe, Büyükbabasının gösterdiği eserleri adeta göğsü kabararak bir kurumla seyrediyordu. Öyle ya, kendisi de bir Türk oğlu Türktü. Dünyada en eski medeniyetleri Türklerin kurduklarını böyle gözile görünce, onun nasıl koltuğu koparmazdı.”

Bu tarih yorumunun ilk yararı, yükselme dönemi dışındaki Osmanlı geçmişinin başarısız olan hanedanlık üstünde bırakılması nedeniyle oluşan tarihsel boşluğun çok daha şanlı bir biçimde kurgulanan Anadolu ve Orta Asya geçmişi ile doldurulması, ikinci yararı -ilk yararın doğal sonucu olarak- Türk Etno-Sembolist unsurlarının kökeninin hem Anadolu uygarlıkları hem de Orta Asya kavimleri üzerine inşa edilmesi ve son yararı ise yakın geçmişin işgal deneyiminin yarattığı travmatik etki nedeniyle Türklerin ilk uygarlıkların kurucusu ve Anadolu halklarının kaynağı ve bu toprak parçasının mirasçısı olduğunu antropolojik ve tarihsel bulgularla iddia etmesiydi. Böylece başlangıçta uygarlık tarihi içinde Türklerin yerini bulmayı ve Türklerin Osmanlı geçmişi dışındaki tarihlerini aydınlatmayı amaçlayan dönemin tarihçileri ilerleyen yıllarda bilimsellikten uzak siyasal tarihçiliğin etkisiyle neredeyse tüm uygarlıkların kaynağını “Türk ırkı” olduğunu ilan etmişlerdir. Ancak Türklerin ne kadar güçlü ve uygar olduklarını göstermek için girişilen tüm bu çabalar yeni kuşaklarda kuvvetli bir etki bırakmamıştır (Ersanlı Behar 1992:111). Bunda bu tarih tezinin bilimsellikten uzak ve çelişkilerle dolu olmasının yanında bu tezin bir dönemin siyasi projesi olması ve siyaset ile tarih yazımı aktörlerinin iç içe geçmesinin büyük payı olmuştur. Ancak tüm bu çabalar etkileri günümüze az da olsa ulaşan dönemin Türk Etno-Sembolist unsurların esas kaynağı haline gelmiştir.

1.3.3. Millilik, Din ve Laiklik Algısı

Cumhuriyet rejiminin 1924 yılında hilafeti, Şer’iye ve Evkaf Vekâleti ile şer’iye mahkemelerini kaldırması, aynı yılda eğitim alanındaki modernleşmeyle beraber iyiden iyiye belirginleşen medrese-laik/eski-yeni okul dikotomisini sona erdiren Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nu, 1926 yılında Türk Medeni Kanunu’nu kabul etmesi, 1928 yılına gelindiğinde ise devletin dininin İslam olduğu ibaresini anayasadan çıkartması, ardından

1931 yılında laiklik ilkesinin CHF'nin programına ve nihayet 1937 yılında ise anayasaya girişi biçimde ilerleyen süreç ulusal eğitimde din derslerinin yapısını da doğrudan doğruya etkilemiştir.

Bu kapsamda, 1927 yılından başlayarak din dersine katılma, velilerin onayına bağlanırken 1931-1932 yıllarında ortaokul düzeyindeki okullarda din dersi kaldırılmış, ilkokullarda ise din dersinin verilmesi sadece tavsiye edilmiş, 1935 yılında ise ilkokullarda tamamen kaldırılarak aile içi eğitime bırakılmıştır (Anonim 2020:12).¹⁶³

Dolayısıyla devletin kurumlarından, ulusal eğitim düşüncesinden, yargı düzeninden, özetle tavandan adım adım uzaklaştırılan dinsel etkiler, Soyadı Kanunu, Şapka ve Kıyafet Devrimi gibi toplumsal devrimlerle tabana da sirayet etmiş ve okullar da bu serüveni takip etmiştir. Öte yandan, bu süreçteki çocuk eğitime bakıldığında diğer tüm derslerde olduğu gibi din dersinin de Cumhuriyet rejiminin idealize ettiği vatandaşlık profilinin şekil bulmasında kullanılan pratik bir işleve sahip olduğu görülmektedir. Daha net bir ifadeyle, amaç öğrenciye bir alanda bilgi vermekten daha çok o alanın (tarih, coğrafya, din...) bilgisinin kullanılarak öğrencinin açık bir şekilde doktrine edilmesidir. Din eğitimi söz konusu olduğunda bunun en açık örneklerinden biri Muallim Abdulkaki (Gölpınarlı) tarafından 1927-1931 yıllarında ilkokulların ve köy mekteplerinin üçüncü, dördüncü ve beşinci sınıfları için kaleme alınan *Din Dersleri* kitaplarında görülmektedir.

Dini hayata ait kavramların öğrenciye tanıtıldığı bu kitaplarda her kavram milli seciye ve iyi vatandaşlık boyutunda yeniden anlam bulmaktadır. Örneğin, millete ve vatana hayırlı olmak iman sahibi olmanın gereğidir; zira “İslam dini millet ve vatan sevgisi ve ahlak güzelliği üstüne kurulmuştur” (Gölpınarlı 2020:27). Dahası Gölpınarlı ilerleyen satırlarda ulusal bilinci iman seviyesine çıkarmıştır.

¹⁶³ Hasan Âli Yücel'den (1994:53) öğrendiğimize göre medreseleri kaldıran *Tevhid-i Tedrisat Kanunu*'ndan sonra 1923-1924 ders yılında sayısı 29 olan İmam ve Hatip Okulu, 1926-1927 ders yılında 2'ye inerken, 1929-1930 ders yılında bu okullar tamamen kapatılmıştır. Okullarda verilen din dersleri bu durumla koşut biçimde giderek azaltılıp sonunda kaldırılırken ilginç olan ise Wilson ve Başgöz'ün (1968:83) saptadığı gibi köy okullarında din derslerinin devam etmesinde bir sakınca görülmemiş olmasıdır.

Ona (Gölpınarlı 2020:28) göre dini ifade eden imana ek olarak bir de “milli iman” vardır. Bu imanın gereği ise milleti daima ileri götürecektir ve düşmanları alt edecek olan inanç, gurur ve davranışlardır. Dahası Cumhuriyet sayesinde kazanılan bu iman tüm vatandaşları birleştiren harç işlevi görmektedir.

Laik toplumsal düzenin tam olarak kurulmadığı dönemde cumhuriyete, vatana ve ulusa hizmeti emreden böylelikle Cumhuriyet’in hizmetinde olan din, Gölpınarlı’nın kitaplarının ana eksenini oluşturmaktadır. Hazreti Muhammet’in hayatının anlatıldığı bir başka bölüme gelindiğinde peygamberin yetim ve öksüz olmasından hareketle bu kez vatandaşlık görevleri ile dini uygulamalar içi içe geçecektir. Buna göre örneğin, “Çocukları Koruma Cemiyeti”ne üye olmak ve bağışta bulunmanın destekleyici unsuru peygamber yetim ve öksüz olmasıdır (Gölpınarlı 2020:31).

Dinsel kavram ve uygulamalar Cumhuriyet rejiminin değerlerine uygun olarak yeniden tasarlanırken Cumhuriyet ile İslam, rejimin ilk yıllarında birbirini tamamlayan davranış kuralları olarak öğrenciye telkin edilmiş hatta Cumhuriyet kavramları ile dinsel kavramlar arasında ortak anlamlar yaratılmıştır. Örneğin, kitapta peygamberin hicret etmesi nedeniyle vatan ve din kavramları birbirinden ayrılmaz parçalar olarak ifade edilirken (Gölpınarlı 2020:35), halifelik devri “cumhuriyet dönemi,” halifeler ise “cumhureis” olarak adlandırılmıştır (Gölpınarlı 2020:39).

Aynı şekilde Tanrı sevgisi de ulusal bilinç ile aynı bir zemine oturtulacaktır (Gölpınarlı 2020:45):

“Ben bir Türküm ve Müslümanım, Allahımı severim, hükümetime, milletime yardım etmek, büyüyünce verilen işe dikkat etmek benim vazifemdir. Herkese hayırlı olacağım; milletimi cehaletten, bağnazlıktan kurtaran, medeniyetin nuruna kavuşturan Cumhuriyet’i yaşatacağım. Milli ve dini imanımıyla yaşayacağım...”

Dinin, rejiminin idealleri için sivil alandan çıkartılıp araştırmaları dördüncü sınıflar için yazılan din dersi kitabında da devam etmiştir. Bu kez hayır kavramı, Çocukları Koruma, Kızılay, Yeşilay ve Acizler Yurdu’na yardım yapılması bağlamında somutlaştırılırken yazara göre “en büyük hayır, vatana yapılmalıdır”

(Gölpınarlı 2020:54–55).¹⁶⁴ Böylece Üstel’in de (2008:180–81) değerlendirdiği gibi bu kurumlara yapılan vurgu, Cumhuriyet rejimini hem bir “merhamet rejimi” yapmış hem de merhametin “sivil” boyutunu görmezden gelerek onu kamulaştırmıştır.

Diğer yandan, laiklik ilkesinin anayasaya henüz girmediği bu yıllarda -kıblesi cumhuriyet de olsa- imanlı olmak makbul vatandaşın niteliklerinden sayılmış ve özetle, milletine, vatanına, hükümetine hayırlı olan adamın dini, imanı bütün adam olduğu savunulmuştur (Gölpınarlı 2020:72). Toplumsal olgular dikkate alınarak din ile siyasi ve toplumsal hayat arasında kurulmaya çalışılan bu tamamlayıcılığa karşın kitapta dünyaya ait işlerde dinin hâkimiyeti (teokrasi) değil, “dünyaya ait işlerde aklın ve ilmin hâkimiyeti” (laiklik) kabul edilmektedir. Dolayısıyla dini kavram ve uygulamalar her ne kadar dünyaya ait siyasi ve toplumsal işlerin payandaları olsalar da nihayetinde “milletin idaresi için konulan kanunlar”a tabiidir. Dahası Hâmit ve Muhsin’in (1930:751) tarih kitabında Anadolu Türklerini diğer Türk uluslarından ayrı tutup bir adım öne çıkarmasına benzer olarak Gölpınarlı da Türkleri bu kez Müslüman milletlerden ayrı tutup bir adım öne çıkartmıştır. Nitekim ona (Gölpınarlı 2020:85) göre “Müslüman milletler arasında maddeten ve manen en çok ileri olan Türk milletidir.”

1930’lara yaklaşılırken yeni ulusal vatandaşın niteliklerinin ve davranış kültürünün inşa edilmesinde ve tabana benimsetilmesinde din destekleyici bir araç olarak kullanılsa da laiklik ilkesinin anayasaya girişi ile Cumhuriyet rejimi için bir araç olmaktan da çıkarak aile içi eğitime terk edilmiştir.¹⁶⁵ Ancak belirtmek gerekir ki, Kemalist ulus inşa pratiğinde dinin, ulusal amaçları pekiştirmek için kullanılması hiçbir zaman *de jure* (hukuki) bir nitelik kazanmamış; pratik düşüncelerin bir türevi olarak

¹⁶⁴ Dini kavramların içi Cumhuriyet rejimin idealleri ile doldurulurken Kemalizm’in ideolojik altyapısının kurulduğu bu dönemde bazı yazarlar açıkça benimsenen laiklik ilkesine karşın cumhuriyet değerlerini ve Kemalizm’i yeni bir din olarak kavramlaştırma ve benimsetme yoluna gitmişlerdir. Örneğin, Tekinalp (2004:300) Müslüman aydın sınıfının kıblesinin Mekke değil Çankaya, “mü’minlere esin veren, onlara yol gösteren insanın” ise Atatürk olduğunu savunmuştur. Atatürk’ün ölümüne ardından kaleme aldığı yazısında Mehmet Emin Erişirgil’e (1938:324) göre ise “Devlet kuran, on yedi milyonu esirlikten kurtaran, Atatürk’te insanlığın yarısını medeniyet sahasında hızla yürütmek isteyen peygamberlik sıfatı birleşmişti.” Bu yaklaşıma bir başka örnek, dönemin Edirne milletvekili Şeref Aykut’tur. Ona (Aykut 1936:3) göre “Kamâlizm bunların üstünde yalnız yaşamak dinini aşıl原因 ve bütün prensiplerini ekonomik temeller üzerine kuran bir dindir.”

¹⁶⁵ Cumhuriyet rejiminin ilk, orta ve liselerden din derslerini kaldırmasının gerekçelerinden biri Türkiye’de salt Müslümanların yaşamadığı, başka dinlerden insanların da bulunduğuydı (Sakaoğlu 2018:241). Böylece Cumhuriyet rejimi yeni vatandaşlık profilini laik temelde inşa etme çabasını meşru gerekçeye oturtmuş oluyordu. Dini siyasal ve toplumsal mekanını dışına atan rejim sadece bu konuda Müslümanları ve gayrimüslimleri eşit tutuyordu; zira özellikle ortak dil (Türkçe) ve etnik soy söz konusu olduğunda seçkinlerin temel politikası Türk olmayan unsurlara Türk dilini ve kültürünü benimsetmektir.

tezahür etmiştir (Yıldız 2001:135).¹⁶⁶ Bu bağlamda laikliğin *de facto* (fiili) niteliği yanında anayasal bir ilke olarak *de jure* bir nitelik kazanması dinin devlete ait işlerin tamamen dışına itilmesine neden olmuştur. Bu durum Hasan Âli Yücel (1994:226–27) tarafından şöyle özetlenmiştir:

“Laisizmin ilânından sonra din dersleri devletin mesuliyetine mevzu olmaktan çıkarılmıştır. Vatandaşlar, bu vicdanî duyguyu istedikleri gibi evlâtlarına telkin edebilirler. Fakat bunu fert olarak kendileri yaparlar. Devletin bir müessesesi olan mektep, devlet gibi, bütün dinler ve manevi telâkkiler karşısında tamamiyle bitaraftır.

Bir bakıma Gellner’ın (1994:88) ifade ettiği gibi Kemalist laiklik, bütün İslam ile merkezi dini kurumlaşmanın uzlaşmaz Yüksek İslam’ını, İslam’ın bu özel versiyonun bir olduğunu -hatalı bir şekilde- varsaymış ve onu tamamıyla reddetmiştir. Böylece Türk yüksek kültürünün laik devlet ve toplum ideali sonucunda dinin siyasal ve toplumsal alandan, bireysel alana; ailelerin kontrolündeki vicdani bir duygu boyutuna indirgenmesinin sonucunda toplumsal düzeyde oluşan boşluk daha önce değinildiği gibi önce ulusal bilinç ve vatandaşlığı kapsayan cumhuriyet ülküsü ile -bunun tabanda yetersiz kalması sonrasında ise- tarih ve dil alanında yapılan araştırmalarla desteklenen Etno-Sembolist unsurlarla doldurulmaya çalışılmıştır. Böylece toplumsal-dinsel hayatın yeni kutsal kavramları, vatan, ulus, devlet ve lider gibi ulusçuluğun ideolojik ve söylemsel kavramlarına geçiş yapmıştır. Bu dönemi değerlendiren Hayes’in (2011:185) deyimiyle artık “Milliyetçilik resmî Türk dini olmuştur.” Ancak bu ideal tavanda gerekli karşılığı bulamayacak ve din dersi Tek Parti döneminin sona ermesi ardından yeniden okutulacaktır.

¹⁶⁶ Yıldız’ın da (2001:135) altını çizdiği gibi Kemalizm’in iktidardaki sürekliliğini sağlayan kilit faktörlerden biri doktriner olmaktan çok bu pratik karakteriydi. Kemalistlerin devrim ideallerine erişme hedefinde dini bir araç olarak kullanması bir noktada 1848 Devrimleri sonrasında Fransız devrimcileri ile benzerlik göstermektedir. Nitekim, Kemalistlerin dinin değerler kümesini devrim ideolojisini meşru bir zemine sokmak için kullanmaları gibi 1848 Devrimcileri de kiliselerin gücünü ülkedeki öğrenci sayısını artırmak için kullanmış ve kapsamda çoğu hiçbir zaman rahiplik mesleğini amaçlamasa da okul çağındaki neredeyse tüm çocuklar okula kaydolmuştur (Harrigan 2000).

1.3.4. Vatan ve Ulusun Sınırlılıkları

Fransızcada, *patrie* (bir insanın milletinin veya “memleketinin [*fatherland*] tamamı) ile *pays* (onun o andaki anavatanı) arasında faydalı bir ayrım olduğuna değinen Hayes (2011:24–25), insanın doğup yaşadığı, gördüğü, aşına olduğu yere (*payse*/memlekete) duyduğu doğal his ve sadakatin ulusunun üzerinde yaşadığı ülkenin tamamına (*patrie*/vatana) genişletilmesin özel bir vatandaşlık eğitimi gerektirdiğinin altını çizmiştir. Bu anlamda, bir *ulusun hayal edilmesi* için onun üstünde yaşadığı toprak parçasının kutsallaştırılması ve buna karşı yeni ancak sağlam bir sadakatin ve severliğin yaratılması Osmanlı seçkinlerinin olduğu gibi Cumhuriyet seçkinlerinin de temel hedeflerinden olmuştur. Nitekim Namık Kemal 1872 yılında kaleme aldığı *Vatan yahut Silistre* adlı tiyatro eserinde köylülerde vatanseverlik duygusunu uyandırmaya çalışırken Yakup Kadri Karaosmanoğlu 1932 yılında kaleme aldığı *Yaban* adlı romanında köylünün toprağa bağlı yaşamının vatanın sınırıyla değil köyün sınırıyla belirlendiğini gözler önüne sermiştir. Sonuçta, sürekli parçalanan Osmanlı İmparatorluğu’ndan Cumhuriyet’e miras kalan “vatan” tanımlaması ihtiyacı, Cumhuriyet rejiminin değerler sistemine uygun biçimde vatan ve ulusun sınırlılıklarının belirlenmesini doğal olarak okulların en önemli pedagojik misyonlarından biri haline getirmiştir.

İmparatorluk toprağına bağlı çok dinli ve mezhepli bir Osmanlı hayali cemaati yaratmaya çalışan Tanzimat reformcularına kadar uzanan bu pedagojik misyon Cumhuriyet dönemine gelindiğinde Türk Tarih Tezi’nin Orta Asya ve Anadolu ile kurduğu romantik ve bir o kadar zorlama bağ nedeniyle geçmişte olduğu gibi yine kaygan bir zeminde yer almıştır.

Cumhuriyetin siyasal tarihçilerinin, etnik Türk unsurunun sınırlılıklarını dünyanın dört bir yanına yayan tarih tezi, vatan söz konusu olduğunda Osmanlı Türkçüleri gibi irredentist değil Misak-ı Milli’ye bağlı realpolitik bir yaklaşım içinde olmuştur. Dahası dönemin coşkuyla savunulan tarih tezinin antik Yunan ve Mısır’ı da içine alan köken iddiasına karşın Cumhuriyet seçkinlerin “vatandaşlık cemaati” - dönemler içinde artan Etno-Sembolist tonuna rağmen- genel olarak dil, ülkü, duygu ve toprak birliğini işaret etmiştir. Ancak vatan ve ulusal kimlik arayışının damga vurduğu bu dönemde ulusun sınırlılıkları (Türk ulusunun özellikleri), Misak-ı Milli ile çizilmiş

mülki vatanın sınırlılıkları karşısında daha kaygan bir zeminde yer alsa da vatan ve ulus sonuçta birbirinin zorunlu ve tamamlayıcı unsurları olarak kabul edilmiştir. Örneğin, *Yurt Bilgisi* (2007:23–24) kitabında vatani, milletin üstünde oturduğu toprak, milleti ise bu toprakta yaşayan dil, ülkü ve duygu ortaklığına sahip insanlar olarak tarif eden Gölpınarlı *Din Dersleri* kitaplarında ise vatani, bir dine sahip olmanın zorunlu unsuru olarak kutsallaştırmıştır.

Bununla birlikte, dönemin karmaşık ve bilim dışı köken iddialarına rağmen ders kitaplarındaki vatan ve ulus tanımlamaları oldukça sadedir. Maarif Vekâleti'nin 1933 yılında yazdırdığı *Yurt Bilgisi IV* (1933:8) kitabında da bu sade anlayış göze çarpar. Bu anlayışla Türk milleti, Türk yurdunda yaşayanları ve Türk dili konuşanları tanımlanırken, Türk yurdu ise altında yüce ataları olan Etilerin yattığı, Türklerin üzerinde yaşadığı yurdun adıdır. Köken ve tarih konusunda ortaya koyulan bu iddialı ve coşkulu yaklaşım, konu vatanın sınırları olduğunda oldukça mütevazı ve defansiftir. Öyle ki yeni ulus-devlete etnik atıfla “Türk Cumhuriyeti” yerine teritoryal atıfla “Türkiye Cumhuriyeti” adı verilecek ve elde kalan son toprak olan Anadolu, Türk Tarih Tezi'nin yardımıyla Türklerin ve onların “atalarının” (Etiler ve Hititler gibi) ezeli ve ebedi vatani olarak tescil edilmeye çalışılacaktır.

Aynı yıllarda okutulan Afet (İnan) imzalı ancak Mustafa Kemal tarafından yazdırılan *Yurt Bilgisi Notlarından Vatandaş için Medeni Bilgiler I. Kitap*'ta ise (1933:13–14) milletin tanımı 1930'ların düşünce iklimi altında “dil, kültür ve mefkûre” birliğine ek olarak ırk birliğini de ifade etmiştir:

“Türk milletin teessüsünde müessir olduğu görülen tabî ve tarihî vakalar şunlardır:

a) Siyasî varlıkta birlik

b) Dil birliği

c) Yurt Birliği

d) Irk ve menş'e birliği

e) Tarihî karabet [yakınlık]

f) Ahlâkî karabet [yakınlık]

Ancak İnan’a göre Türk ulusunun sahip olduğu bu unsurlar diğer uluslar için geçerli olmayabilir; zira “Türk Milletinin teşekkülünde mevcut olan bu şartlar diğer milletlerde kamilen yok gibidir.”

Söz konusu vatan olduğunda ise vatan kavramı “Türk yurdu” ve “vatan” olarak ikiye ayrılmış ve böylece Türk Tarih Tezi’nin Orta Asya kaynaklı iddiası ile Misak-ı Milli uyuşturulmaya çalışılmıştır (İnan 1933:8–9). Anlatıda Türk yurdu, “Asyanın garbında ve Avrupanın şarkında olmak üzere kara ve deniz sınırlarile ayırt edilmiş, dünyaca tanınmış büyük bir yurttur.” Sınırları bulanıklaştıran bu romantik vatan tasavvuru yine de irredentist bir yönelime sahip değildir; nitekim “Türk milleti, varlığı için bugünkü yurdundan memnundur. Çünkü; derin ve şanlı geçmişin; büyük, kudretli atalarının mukaddes miraslarını bu yurttan da muhafaza edebileceğinden, o mirasları, şimdiye kadar olduğundan çok fazla zenginleştirebileceğinden emindir.” Böylece vatan mevcut mülki sınırlar içindeki yurt olarak anlam kazanacaktır.

Dönemin siyasal tarihçilerinin yakın tarihin travmatik toprak kayıplarının etkisi altında Türklerin aşağı ırk olmadığı, aksine uygarlığı Orta Asya’dan dünyaya yaydığı yönündeki iddiası ile Anadolu’nun otokton halkının Türkler olduğu yönündeki iddiasının vatan kavramı ile kurduğu çelişkili ilişki, vatan-anavatan ayrımına gidilerek çözülmeye çalışılsa da sonuçta ulusçuluğun halihazırda oldukça kaygan olan ve coğrafyadan çok daha fazlasını ifade eden yurt, anayurt, anavatan ve vatan kavramları Cumhuriyet ders kitaplarında daha da karmaşık bir hale bürünmüştür. Üstel’in de (2008:157) altını çizdiği gibi Cumhuriyet pedagoglarının ihtiyacı olan, inşacı bir yurtseverlik formülüdür; ancak cumhuriyet ve ulus-devlet projesinin pedagojik ilkeleri ile ideolojik niyetlerinin belirlediği karmaşık denklemi çözmek için gerekli metodolojik donanımdan da yoksun görünürler. Örneğin, Ahmet Refik (1934:48) Orta Asya’yı “Türklerin anayurdu” olarak tanımlarken, liseler için hazırlanan *Tarih IV* (Türk Tarih Tetkik Cemiyeti 1931b:20) kitabında anavatan Anadolu’dur. Öyle ki Mustafa Kemal Trablusgarp’tayken Balkan Savaşı’nın haber alınca Trablusgarp’ı terk ederek “asıl Anavatanın” müdafaasına koşmuştur. Ancak aynı komisyon tarafından kaleme alınan *Tarih I* (Türk Tarih Tetkik Cemiyeti 1931a:64) kitabında ise anavatanın bu kez Orta Asya olarak sunulduğu görülür.

Okullarda “vatandaşlık cemaati”nin tarihi ve realpolitik mekanı bu belirsizlik içinde inşa edilirken konu ulus olduğunda referanslar çok daha belirgindir. Buna göre, vatan toprağı üstündeki insanları bir ulus olarak tanımlamanın ilk ögesi ortak dildir. Ulusun tanımı yapılırken ortak dile öncelik verilmesi şaşırtıcı değildir; zira dilsel benzerlik ve etimoloji, dönemin tarih tezinin köken iddialarının da en önemli çalışma alanıydı. Tarih tezinin savunusuna göre Orta Asya’dan dünyaya yayılan Türk ırkı beraberlerinde dillerini de götürmüş ve özellikle Anadolu uygarlıklarının Türk kökenli olduğu dilsel çalışmalarla (Güneş-Dil Teorisi) aydınlatılmıştı. Bu nedenle ulus tanımı söz konusu olduğun ortak dil Gölpınarlı’nın (2007:23–24), Maarif Vekâleti’nin (1933:8), Afet İnan’ın (1933:8–9) ve Sadri Etem’in (1933:93) kaleme aldığı ders kitaplarında ilk sırada yer almıştır.

Ulusun bu cumhuriyetçi tanımında ortak dil unsuru ilk sırayı alsa da tek başına yeterli değildir. Bu bağlamda ders kitaplarındaki Türk ulusu tanımlamaları *kültür* ve *mefkûre ortalığı* ile tamamlanmaktadır. Dolayısıyla 1928 yılında devletin dininin İslam olduğu ibaresinin anayasadan çıkarılması ve ardından 1937 yılında laikliğin anayasaya girişi ulusun tanımını sekülerleştirirken, Cumhuriyet seçkinlerinin Türkçe konuşsa da gayrimüslimlere ve Müslüman olsa da Kürt ve Çerkeslere yönelik tedirgin duruşu ulusa dahil olmak için “kültür ve mefkûre”de de ortak olmayı zorunluluk kabul etmiştir.

Ders kitaplarında ortaya koyulan bu ulus tanımlamasında dil unsuru kamusal, toplumsal ve dinsel alana nüfuz eden Türkçe özelinde anlam kazanırken, kültür unsurunun tam olarak neyi işaret ettiği ise belirsizdir. Nitekim ders kitaplarındaki dünyayı sarmış ezeli Türk uygarlığı anlatısı ayırt edici bir Türk kültürünün çizilmesine engel olurken 1930’ların Etno-Sembolist katkıları bu kültürün sabitlerini durmadan değişikliğe uğratmıştır. Diğer taraftan, mefkûre (ülkü) unsuru cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışı çerçevesinde rejime sadakati ve ona fedakârca hizmet etmeyi ifade etmektedir. Böyle olunca da ulus olmak, ders kitaplarında ortak dil ve kültür ile homojenize edilmiş topluluğun kutsal bir toprak parçası üzerinde bir mefkûreye, hedefe doğru azimle ve fedakârca yürüyüşü olarak cisimleşmiştir. Ancak ulus olmanın bu gerekleri *de jure* (hukuki) vatandaşlık tanımı ile örtüşse de rejim için *jus soli* (doğumla kazanılan) kazanılan birer nitelik değildir.

Bu nedenle, 1938 yılında parasız ve yatılı öğretmen okullarına kabul etme şartlarından ilki “Türk olmak” iken diğeri ise “ulusal duygunun sağlamlığı ve karakterinin düzgünlüğü, öğretmenler kurulunun dolduracağı sicil fişi ile saptanmış bulunmak”tır (Yücel 1994:459).

1.3.5. Uygarlık ve Modernleşme Algısı

Genç ulus-devletin eğitim politikasına oradan da ders kitaplarına yansıyan Türk yüksek kültürü idealinin, daha açık bir deyişle, milli seciyesinin çatısını oluşturan nitelik modern ulus-devletin de doğal bir gereği olan uygarlık ve modernleşme hedefidir. Dolayısıyla Türk yüksek kültürünün ve vatandaşlığının cumhuriyetçi, laik, inkılâpçı ve ulusçu sıfatlarını işaret eden siyasi, hukuki ve toplumsal niteliklerinin tamamı bu hedefe ulaşmaya hizmet etmiş ve bu idealin şemsiyesi altında yer almıştır.

Bu noktada, öncelikle Mustafa Kemal Atatürk’ün sözleri rejimin bu uygarlık ve modernleşme algısını açıkça ortaya koymak bakımından önemlidir. İlk olarak, uygarlık ve modernleşme Cumhuriyet rejimi için tamamlanan değil aksine üzerinde ilerlenen bir yol ya da gelişme bağlamında anlam bulmuştur (Atatürk 2006:180):

“Efendiler! Bu güne kadar istihsâl eylediğimiz [elde ettiğimiz] muvaffakiyat, bize ancak terakki ve medeniyete doğru bir yol açmıştır. Yoksa terakki ve medeniyete henüz îsal etmiş [ulaşmış] değildir. Bize ve ahfadımıza düşen vazife bu yol üzerinde tereddüdütsüz ilerlemektir.”

İkinci olarak, insanlığı zorunlu ve evrensel üç evreli gelişim (Teolojik, Metafizik ve Pozitif Evre) çizgisinde ele alan Auguste Comte’un, Max Weber’in, Émile Durkheim’in ve özetle ilerlemeci tarih anlayışının kabullerini izleyen Cumhuriyet rejimi için uygarlaşmak -dönemin hâkim yaklaşımlarından Sosyal Darwinizm ile de uyumlu bir şekilde- insanlık düzeyinde hayatta kalmayı sağlayan ve bu nedenle toplumsal ve siyasal yaşamın maddi ve manevi tüm unsurlarına eksiksiz nüfuz eden *tekâmül* ve *terakki* yolu anlamına gelmiştir.

Böylelikle Mustafa Kemal'in (2006:334) özetlediği gibi:

“Medeniyet yolunda yürümek ve muvaffak olmak, şartı hayattır. Bu yol üzerinde tevakkuf [duraksayanlar] edenler veyahut bu yol üzerinde ileri değil geriye bakmak cehil ve gafletinde bulunanlar, medeniyeti umumiyenin huruşan [çoşan] seli altında boğulmaya mahkûmdurlar.”

Ve son olarak, rejiminin uygarlık ve modernleşmeye yüklediği anlam bilginin tekelinin ve anahtarının bilimde olduğunu savunan XIX. yüzyıl katı pozitivizmine dayanmaktadır. Bu bağlamda, Mustafa Kemal'in (2006:341) veciz sözünde ifade ettiği gibi “en hakikî mürşit [yol gösterici] ilimdir, fendir.”

Türk yüksek kültürünün temel bir niteliği sayılan ve özelde Batı kültürünü işaret eden bu determinist uygarlık ve (tam) modernleşme anlayışı Meşrutiyetçilerde olduğu gibi Kemalistlerde de pedagojik misyon düzeyinde özel bir öneme sahip olmuş ve böylece ders kitapları bu anlayışın derin izlerini taşımıştır.¹⁶⁷

Bu anlamda, özellikle tarih ders kitaplarındaki egemen söylem modernleşme kuramına bağlı olarak insanlığı, gelişmemiş-gelişmiş; tarihi, antik-modern; yaşam biçimini, geleneksel-medeni ve toplumu da köylü-şehirli ayrımıyla evrimsel iki tipe ayırmaktadır. Buna bağlı olarak öğrenciye telkin edilen, yaşayışı, düşüncüsü ve siyasal kimliği ile bu uygarlık (medeniyet) hedefine doğru evrilmesiye, öğrenciden beklenen ise tüm varlığı ile “medeni millete” uyum göstererek bunun bir parçası olmasıdır. Zira “medeni millet” olmak her şeyin ötesinde, dönemin Sosyal Darwinist görüşleri çerçevesinde devleti hayatta tutmanın ve uygarlığa, Batı'ya kabul edilmenin tek yolu olarak kabul edilmiştir.

Cumhuriyet rejiminin bu pedagojik kavrayışının izleri, Gölpınarlı tarafından kaleme alınan *Yurt Bilgisi* (2007:73, 88, 99, 105, 101, 112–13) kitabında net bir biçimde görülmektedir. Gölpınarlı, vatandaştan beklenen her davranışı “medenilik” hedefine

¹⁶⁷ Levent Köker'in de (1993:222–23) altını çizdiği gibi, Jön Türk ideolojisinin Kemalizm tarafından devralınan düşünsel mirasının en önemli ögesi bu pozitivist anlayış olmuş ve bu bağlamda “hakikat”ı bilenlerin “halka doğru” giderek, onlara ne yapmaları gerektiğini öğretmeleri anlamına gelen II. Meşrutiyet halkçılığı, Kemalizm'e aynen yansımıştır. Öte yandan, Kemalistlerin uygarlık ve modernleşme kavrayışı kurumlarla birlikte toplum ve kültürü de kapsayacak biçimde topyekûn Batılılaşmayı ifade etse de örneğin, Liberalizm ya da Marksizm gibi ideolojiye bağlı gelişmemiştir. Nitekim *Encounters with Nationalism* adlı eserinde Kemalizm'i ele alan Ernest Gellner'in (1994:82–83) deyiimiyle “Durkheim ya da başka bir Batılı düşünürün Türk aydınları üzerindeki etkisi ne olursa olsun, modernitenin yüksek sesle dile getirilmiş bir sunneti yoktur.”

ulaşmaya hizmet eden bir görev olarak zorunlu tutarken, ideal vatandaş ve ulusu neredeyse her yerde “medeni” sıfatıyla anmıştır. Böylece ders kitaplarında telkin edilen davranış kodlarının aktörü, “medeni bir adam”, “medeni bir insan”, “medeni millet”, “medeni hükümet”, “medeni ocuk” olmuştur.

Gölpınarlı, kitabının sonuna geldiğinde ise bu zorunlu medeniyet hedefi vurgusunu Mustafa Kemal’in ve de rejimin görüşüne koşut olarak hayatta kalma ve ceza kavramları ile temellendirmiştir:

“Hkmet, kanunlara uymayanlara ceza verir. Medeniyet de kendi kurallarına uymayanları cezalandırır. İlerlemeyenler, medeniyete uymayanlar, başkalarının kölesi olurlar.”

Afet (İnan) (1933:63) imzalı ancak Mustafa Kemal tarafından yazdırılan yurt bilgisi kitabı incelendiğinde ilkellik ve uygarlık (medenilik) ikili ayrımının yine Auguste Comte’un üç evreli gelişim (Teolojik, Metafizik ve Pozitif Evre) modeli etkisinde ancak bu kez vatandaşın devlet ile olan ilişkilerini belirleyen siyasal bir düzeyde, *hürriyet* başlığı altında ele alındığı görülmektedir. İnan’ın anlatımına göre ilkel insan toplulukları ata korkusu ve Allah korkusu nedeniyle düşünce ve davranışlarında yasaklar yaratmışlar ve sonucunda “şahsi düşünce ve hareket serbestisi gibi bir hak mefhumu malm almamıştır.” Bu nedenle, kitaba göre tarihsel bir olgu olan insanın uygarlaşmasının esas sonucu dinsel etkilerden kurtularak bireysel haklarının ve özgürlüklerinin farkında olması ve bunu devletten talep etmesidir; zira bir “İnsan cemiyetleri medenileştike, türlü şekilde, birbirinden ayrı ve müstakil ferdi hürriyetler meydana çıkar” (İnan 1933:70). Ancak düşüncede ve eylemde zgr olmayan ilkel insanın karşısındaki uygar insanın artan bu hak ve özgürlükleri nihayetinde “görevlerde” düğümlenmiştir. Vatandaşın “medeni beşeriyetin bir ailesi olması noktai nazarından bütün insanlığa karşı birtakım vazifeleri” olsa da kutsal vazifesi ve aynı zamanda hakkı “intihap hakkıdır.” Dolayısıyla uygarlık, vatandaşı hak ve özgürlüklerle donatırken bu kapsamda cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışı ile ona çeşitli büyük görev ve sorumluluklar da yklemetedir; zira medeni vatandaşlardan beklenen şahsi varlıkları ile var olmaları değil aksine müşterek varlıklarını cemiyet ile kaynaştırmalarıdır (İnan 1933:161).

Liberal bir yaklaşımla uygarlık evresinin bir nimeti olarak bireysel hak ve özgürlüklere sahip olan vatandaşın bireyselliği böylece cemiyet ve devlet içinde eritilmiştir. Bunun sonucunda uygar olmanın kazandığı anlam, vatandaşın bireysel varlığını cemiyet ve devletin varlığı içinde eritmesi, başka bir ifadeyle, görev ve sorumluluklarını en iyi şekilde yerine getirmesidir. Öyle ki ferdin bu hisse sahip olması ferdin medeniyet derecesinin ölçütüdür (İnan 1933:163–64).

Sonuç olarak, okulların uygarlaştırma misyonunda, rejimin Batı’yı işaret eden bu uygarlık anlayışı öğrenciye birbirini tamamlayan iki boyutta sunulmuştur. Bunlardan ilki daha önce de değinildiği gibi, dönemin modernleşme kuramı izlenerek *iyinin* modern ve uygar olmakla, *kötünün* ise ilkel ve uygar olmayanla eş tutulması ve böylece uygarlık kavramının uygar olmayan üzerinden antagonist olarak inşasıdır. Nitekim Maarif Vekâleti tarafından 1937 yılında ilkokulların beşinci sınıfları için kaleme alınan *Yurt Bilgisi* (1933:20–21) kitabında bu anlayış öğrenciye şöyle sunulmuştur:

“İnkılâpçılık-İnkılâp, gerilikten ilerliğe, Kötülükten iyiliğe, fakirlikten zenginliğe, çürüklükten sağlamlığa doğru atılmaktır. Her işe yaramıyan eskiliği birdenbire bırakır, en yeniye koşarız. Bu inkılâpçılıktır. İnkılâpçı olmak demek medeniyette ileri adımlar atıcı olmak demektir.”

Böylelikle genç ulus-devletin uygarlık ve modernleşme anlayışı 1930’lara gelindiğinde “inkılâpçılık” adı altında, önce CHF’nin daha sonra ise Cumhuriyet’in ideolojisinin altı temel ilkesinden biri haline gelmiştir. Devrim ideolojisi seviyesine çıkartılan bu uygarlık anlayışının diğer boyutu ise Meşrutiyet’ten miras kalan “tam Batıcılık” düşüncesidir.

Sonuç olarak, ideolojik seviyede “inkılâpçılık” çatısı altına koyulan uygarlaşma ve modernleşmenin izleyeceği yol devrim ideolojisinin iyice katılaştığı 1930’ların ortasında Sadri Etem tarafından kaleme alınan ders kitabında düşünce ve görünüşü kapsayan değerler bütünü olarak öğrenciye sunulmuştur. Etem’in (1933:132–33) deyimiyle “Şapkanın, fesin yerini alması; Arap harfinin sınır dışına atılması; sadece bir teknik değişme değildir. Bir kıymetin, bir mantığın değişmesi, hislerin yeni bir kalıba göre dökülmesi demektir.” Öte yandan, Nurullah Ataç’ın (2019:73) özetle belirttiği gibi “Yasalarımızda, kılıgımızda, bütün yaşayışımızda, kurumlarımızda olan devrim gibi ayrı ayrı devrimler yoktur, hepsi birdir onların, hepsi birbirine bağlıdır.”

1.3.6. Beden Eğitimi ve Sporun İşlevi

Cumhuriyet rejiminin ders kitaplarında ortaya koyduğu yeni ulusal kimlik ve vatandaşlık profili, devrim ideolojisine hizmet eden siyasi, hukuki ve toplumsal davranış ve kültürel kodları içermesinin yanında milli ideallere uygun *biyolojik* hedeflere de sahip olmuştur. Bu biyolojik hedefler doğrultusunda, özellikle büyük kısmı köyde sağlıklı koşullarda yaşam sürdüren vatandaşlara yüklenen kamusal görevler, sağlığına ve beden eğitimine dikkat ederek savaşa her an hazırmış gibi dinç, güçlü olması ve kendini Batı'ya kabul ettirme çabasındaki genç ulus-devleti spor dallarında en iyi şekilde temsil etmesidir. Genç ulus-devletin beden eğitimi ve spora yüklediği bu kamusal ve milli görevler 1926 yılında Mustafa Kemal (2006:372) tarafından açık bir biçimde ortaya koyulmuştur:

“Bu kadar mühim olan spor hayatı, bizim için daha mühimdir. Çünkü ırk meselesidir. Irkın ıslah ve küşayişi [açıklığı] meselesidir, istifası [yararlanma] meselesidir ve hattâ biraz da medeniyet meselesidir.”

Bu nedenle güçlü bir bireyin, toplumun, ordunun ve nihayet devletin vücuda getirilmesi ve bunların cumhuriyete en iyi şekilde hizmet edebilmesi bağlamında Türk vatandaşının sağlığı ve sağlamlığı Mustafa Kemal'in (2006:223) ifade ettiği gibi “üzerinde dikkatle durulacak millî meselemizdir.”

Öte yandan, spor dallarında uluslararası düzeyde başarı sağlanması rejimin üzerinde önemli durduğu bir başka konudur. Zira, Hobsbawm'ın (1992:142–43) belirttiği gibi özel ve kamusal dünyalar arasındaki uçurum iki savaş arasındaki dönemde sporla kapatılmıştı. Bu nedenle, iki savaşlar arasında, kitlesel bir gösteri olarak uluslararası spor, ulusal mücadelenin bir ifadesi haline gelmiş ve kendi ulusunu veya devletini temsil eden sporcular, “hayal ettikleri toplulukların” temsilcileri olmuştur. Böylelikle spor, en az politik veya kamusal bireylere (esasinda erkeklere) bile ulusal duyguları aşılama konusunda benzersiz bir şekilde etkili olmuştur.

Cumhuriyet rejiminin Hobsbawm'ın düşüncesine koşut biçimde beden eğitimi ve spora verdiği önem 1938 yılında çıkartılan *Beden Terbiyesi Kanunu* ile yasal bir zemine oturtulur. Buna (Mevzuat 1938:10300) göre vatandaşın “fizik ve moral kabiliyetlerinin ulusal ve inkılâbî amaçlara göre gelişimini sağlayan oyun, jimnastik ve spor faaliyetlerini sevk ve idare etmek maksadile” doğrudan Başbakanlığa bağlı *Beden*

Terbiyesi Genel Direktörlüğü kurulacaktır (Madde 1). Yıldız’a (2001:237) göre böylece devletin topyekûn kontrolü altında milli ve “inkılapçı” amaçlara uygun olarak vatandaşların bedeni ve moral kabiliyetlerinin gelişmesini sağlayacak oyun, jimnastik ve spor faaliyetlerinin düzenlenmesi vazedilmiştir. Başka bir ifadeyle, beden eğitimi ve spora yüklenen amacın -vatandaşın dinsel alanında yapıldığı gibi- sivilden kamusal alana aktarılması ile bu alanda cumhuriyet ideallerini gerçekleştirmek isteyen rejimin zorlayıcı gücü ortaya çıkmıştır. Zira kanunun dördüncü maddesine göre gençlerin için kulüplere girmesi ve boş zamanlarında beden terbiyesine devam etmesi artık mecburidir (Mevzuat 1938:10300).

Rejimin denetim ve kontrolü altına aldığı beden eğitimi ve spor yasal bir zemine oturtulurken vatandaşlık profilinin diğer unsurlarında olduğu gibi bu konuda da *tarihin icadına* girişilmiştir. Nitekim Türk Tarih Tezi’nin etkisinde yazılmış olan ve 1931-1932 yılında okullarda okutulan *Tarih* (Türk Tarih Tetkik Cemiyeti 1931b:266, 268) kitabında Türk milli seciyesine bir cumhuriyet kazanımı olarak *sporculuk* da eklenmiştir. Bu kitaba göre spora önem vermek Türk milletinin geçmişinde görülebilmektedir. Nitekim Türkler gücü ve çevikliği kutsal saymışlar fakat sporu sadece kas geliştirmek için değil zihni ve sınırları hep birlikte işletmek için kullanmışlardır. Kitapta Türklerin milli olarak anılan sporları ise binicilik, atıcılık, güreş, avcılık ve cirittir. Anlatıda spor ve beden eğitimi Türklerin milli seciyesi olarak belirlenirken nihayetinde bu özellik de bir Cumhuriyet kazanımı olarak sunulmuştur. Buna göre Cumhuriyet sporu, “bir zevk, bir çalım ve gösteriş mevzuu olmaktan çıkararak, eski Türkler gibi ferdi ve millî hayatta muvaffakiyetin müessir bir vasıtası olarak” tanımış Türkleri özüne döndürmüştür.

Türk Tarih Tezi ile desteklenen bu düşünce Güneş-Dil Teorisi’nde de yansımasını bulacak ve *spor* kelimesinin esasında Türkçe olduğu 20-25 Eylül 1937 tarihinde yapılan II. Türk Tarih Kongresi’nde (Kepecioğlu 1937) savunulacaktır.

Rejiminin, cumhuriyet idealleri için beden eğitimi ve sporu araçsallaştırmasının, başka bir ifadeyle, *milli hayatta muvaffakiyetin müessir bir vasıtası olarak* tanınmasının tamamlayıcı unsuru vatandaşın, bedensel sağlığına kamusal bir görev düzeyinde dikkat etmesidir. Zira Gölpınarlı’nın (2007:100) ders kitabında açıkça belirttiği gibi,

“Milletimizin ilerlemesi için her bireyin çalışması lazım. Çalışmak için de hasta olmamak, sağlam ve kuvvetli bulunmak gerekir.”

Diğer taraftan, “sağlıkçı dil”in en önemli boyutlarından birini oluşturan alkol karşıtı söylem de, kamusal yarar-zarar sistematığında önemli bir yer tutmaktadır (Üstel 2008:195). Buna (Gölpınarlı 2007:105) göre:

“İçki, insanın kuvvetini, aklını azaltır. Sağlığını bozar. Ahşan adam, iş göremez. (...) İçki, hayatın, medeniyetin, paranın düşmanıdır. İçki içen adamın gözüne çoluğu çocuğu, vatani, milleti görünmez.”

Gölpınarlı bir diğer ders kitabı *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri* (2020:60–61) kitabında bu söylemini bu kez dini yasaklar düzleminde ele almış ancak sağlıklı olmanın öncelikle çalışmaya, topluma, vatana ve cumhuriyete hizmet eden boyutunu aynen korumuştur:

“Demin söylediğimiz gibi, Müslümanlık kumar oynamayı, şarap içmeyi yasak etmiştir. Çünkü bunları yapan adam, evvela kendi sağlığını zehirliyor, parasız pulsuz bir sefil, bir ahlaksız oluyor. Sonra bir toplum içinde böyle ahlaksız adamlar çoğalırsa, o toplum zayıflar, sefil olur.”

Çalışma hayatına katılarak vatana hizmet etmekle görevli, sağlıklı birey, toplum ve nüfusun yaratılması böylelikle devletin önemli önceliklerinden olmuş ve beden eğitimi ile sporun bireysel-sivil alandan kamusal alana sokulmasında olduğu gibi çalışma hayatının temeli olarak kabul edilen “sağlık” da kamusal bir boyut kazanmıştır.

Büyük oranda Émile Durkheim’in ve Ziya Gökalp’in solidarist düşüncesinin etkilerinin görüldüğü Afet İnan (1933:85, 106) imzalı yurt bilgisi kitabında ise çalışmak vatandaş için esas görev ve bu kapsamda sağlıklı olmak da esas sorumluluk olarak kabul edilmiş ve sağlık kavramı toplumsal düzeyde ele alınmıştır:

“Fakat, şahsın vücudunda, cismanî bir sıhhat yaratmak mümkün olduğu gibi, içtimaî bünyede de manevî bir sıhhat yaratmak ve suretle bir mukavemet zemini hazırlamak mümkündür. (...) Şüphesiz, herkes aynı sıhhat, aynı mizaç ve kabiliyette değildir. Fakat, herkes aynı hayat kanununa tâbidir.”

Sonuç olarak, bu düşüncüyü izleyen Recep Peker'in 1933 yılında kaleme aldığı *Vatandaş için Medenî Bilgiler* (1933:253) kitabında özetle belirtildiği gibi “Bir cemiyetin sıhhati, bütün kuvveti ve hayatiyeti meselesidir.” Bu doğrultuda, okullarda verilen beden eğitimi ve spor dersleri diğer tüm derslerde olduğu gibi “Türk çocuklarının bedenî, ahlâkî, içtimaî ve millî terbiyesine hizmet edecek” (Yücel 1994:365) pedagojik hedeflerle donatılmıştır.

1.4. Yeni Ulusal Kimlik ve Vatandaşlık Modelinde Görevler ve Haklar

Atatürk döneminde 1926 *İlkmektep Müfredat Programı* ile vatandaşlığın devlet eksenli militan bir nitelik kazanmaya başladığı görülse de 1911 yılında kaleme alınan *Yeni Malumat-ı Medeniye* kitabında yer alan, toplumun özünü ailenin oluşturduğu yönündeki antik Yunan ve Roma kökenli inanç (*familia, ius civile*) ve bunun gereği olarak çocuğun başlıca görevin ebeveynine itaat etmek olduğu düşünce (*pater familias*) vatandaşın devlete karşı görev ve haklarının açıklayıcı bir formülü olmayı sürdürmüştür. Örneğin, bu dönemin önemli kalemlerinden Recep Peker'in aile kavramına ve üyelerine yüklediği anlam devleti ataerkil-paternalist (pederşahi) bir yaklaşımla “baba” olarak konumlandıran Bodin ve Rousseau'nun görüşleri ile tam olarak örtüşmektedir. Recep Peker'e (1933:259–60) göre:

“Ailenin en mühim vazifesi çocukların terbiyesidir. (...) Çocuklarını cemiyet ve milleti için faydalı olarak bir terbiye ile büyüten ve onlara şerefli bir isim bırakan aile mes'ut ve bahtiyar sayılır. (...) Baba ailenin reisidir. Baba, ana çocuklarını hayata hazırlamayı vazife bilirler. Fakat hayata hazırlanmış çocuklar da ana, baba hakkını fedakârlıkla çalışarak ödemelidir. (...) Bir de çocukların hayatta muvaffakiyetleri yalnız kendi şahısları için değildir, çocuklar yetiştikleri aile ocağının saadet, refah ve bilhassa şerefini yükseltmeyi birinci ve yüksek insanlık borcu bilmelidir.”

Böylelikle devletin baba, vatanın anne, vatandaşların çocuk, devletin görevinin vatandaşlarını korumak ve yetiştirmek, buna karşılık vatandaşların görevinin ise devlete itaat etmek ve fedakârca çalışmak olduğu yönündeki basit aile analojisi Cumhuriyet pedagojisinde de devam ettirilmiş ve devlet ile vatandaş arasında katı bir görev-hak ilişkisi kurulmuştur. Dahası Afet İnan'ın önsözünde belirttiği gibi *Medenî Bilgiler* (1933:3) kitabının yazılış amacı da devlet ve vatandaş arasındaki bu görev ve hakları öğretmektir.

1.4.1. Cumhuriyet Vatandaşına Yüklenen Görevler

Cumhuriyet vatandaşını sivil bir çerçevede değil, devlet organizasyonunu kamusal aktörü ve muhafızı olarak işleyen ve bu nedenle onun bireyselliğini cumhuriyet içinde eriten Kemalist rejimde vatandaşa yüklenen görevler ona verilen haklara kıyasla çok daha baskın olmuştur. Bu kapsamda, cumhuriyet vatandaşının, yeni yönetime her biri farklı açıdan işlerlik kazandıran üç ana görevi bulunmaktadır. Bunlar: Seçimlere katılmak (intihap), vergi vermek ve de en önemlisi askerlik yapmak, vatani korumaktır.

Bunlardan *intihap vazifesi*, vatandaşın devlete karşı ilk görevi olarak öğrenciye sunulmuş ve vatandaşın hem hakkı hem de görevi olarak kurgulanmıştır. Seçimlere katılma hakkını görev durumuna getiren ise bunun -saltanatın karşısında konumlandırılan- cumhuriyet yönetiminin gereği olarak kabul edilmesi ve bu görevden kaçınmanın bu yönetimin işleyişine zarar vereceğinin düşünülmesidir. Maarif Vekâleti (1933:55–56) tarafından kaleme alınan yurt bilgisi kitabında belirttiği gibi intihap vazifesini yerine getirmeyen; Millet Meclisi'ni seçmeyen millet “rüzgâra tutulmuş yaprak gibi önüne gelen milletin esiri olur.” Dolayısıyla seçimlere katılmak vatandaşların cumhuriyet yönetimi için ortaya koyduğu ontolojik bir dayanaktır. Dönemin bu hakim düşüncesi İnan'ın (1933:6) kitabına da yansımış seçimlere katılma hakkı vatandaşların “devlet kurmakta haiz olduğu irade ve hakimiyetinin sahibi olduğunu” göstermesi bağlamında önem kazanmıştır.

Bir başka yurt bilgisi kitabı yazarı Abdülbaki Gölpınarlı ise (2007:57–58) kitabında seçimleri katılmayı başta görev değil hak olarak ifade etse de ona vatanseverlik boyutunda yüklediği sorumluluk ile diğer yurt bilgisi kitapları ile örtüşmektedir.

Bu görev Gölpınarlı'nın söyleminde iyilik-kötülük kavramları ile manevi bir sorumluluk düzleminde yüceltilmiştir:

“Seçim, her namuslu Türkün en büyük hakkıdır. Çünkü halk hükümetinde hâkimiyet halkındır ve halk kendisini idare edecek adamları kendi seçip ayırmalıdır. İşte bunun için bu hakkı iyi kullanmamak, seçim hakkından mahrum iken seçime karışmak, iki defa oy vermek, rüşvetle birisini milletvekili yapmak ya da seçecek kimseleri filanı yapın diye tehdit etmek millete en büyük kötülüktür.”

Seçimlere katılarak yönetimin halk egemenliği olduğunu tescilleyen vatandaşın ikinci “kutsal” görevi ise bu yönetime işlerlik kazandıracak kaynağı sağlamak yani vergi vermektir. Bu bağlamda, vergi verme görevi devletin vatandaşa karşı görevlerini yapabilmesini, onları koruyabilmesini sağlayan rasyonel ve yine kutsal bir anlam kazanmıştır. Nitekim vergi, Afet İnan'ın (1933:138) tanımlamasına göre “devletin umumî masraflarına halkın iştiraki” ve vatandaşın devlete karşı “mukaddes borcudur.” Dahası vergi vermek Türk milli seciyesinden sayılmış ve bu görevi yerine getirmemek “esir millet” ve “dış düşman” söylemiyle rasyonel bir zemine oturtulmuştur (Maarif Vekâleti 1933:59–60):

“Vergisini vermiyen, milletini sevmemiş, millete hainlik etmiş olur. Vergiden kaçınmak, vergi vermemek içi düzen yollarına sapmak Türke yakışmaz.

Vergi verilmezse, meselâ ordu kurulmaz; askere silâh, cepane alınamaz; donanma hazırlanamaz; tayyare yapılamaz. Bunlar olmayınca da yurdumuzun sınırları her türlü düşmana açık olur.”

Cumhuriyet vatandaşının son kutsal vazifesi ise seçimlere katılarak yönetim biçimini belirlediği, vergi vererek görevlerini yerine getirmesini sağladığı cumhuriyetin, vatanının korunmasıdır. Askerlik ve bu anlamda Türk milli seciyesinin temel unsurlarından kabul edilmiş ve böylece hâkim söylem askerlik ve Türklüğü şanlı geçmişin izinde birbiriyle kaynaştırmıştır.

Yurt bilgisi (Maarif Vekâleti 1933:66) kitabında askerlik Türklerin yüzlerce yıldan beri yaptığı bir iş ve hatta “Tanrı vergisi” olarak sunulurken diğer vatandaşlık görevlerinde olduğu gibi aynı zamanda kutsanmıştır. Yine diğer görevlerde olduğu gibi bu görevi de yerine getirmemek hukuki yaptırım çerçevesinden çıkartılarak millete, vatana ihanet etmekle ve Türklükten sapmakla bir tutulmuştur (Gölpınarlı 2007:75–76):¹⁶⁸

“Askerlik bizim en birinci ve en kutsal görevimiz; hürriyet, bağımsızlık, serbest çalışmak, bu görevin karşılığı olan haklarımızdır. (...)”

Asker olmamaya çalışmak, hem kendine, hem bütün milletine, vatanına ihanet etmektir. Böyle adamların Türklükle alakası yoktur. Onlar, hain, vatansız kimselerdir.”

Diğer vatandaşlık görevlerine kıyasla askerlik görevine verilen bu özel önemin ilk nedeni kuşkusuz bunun Türk milli seciyesi ile tam olarak uyuşmasıdır. Nitekim “asker olmak Türk’e Tanrı vergisiydi” (Maarif Vekâleti 1933:66). İkinci neden ise ordunun Afet İnan’ın da (1933:187) altını çizdiği gibi, okullardan sonra vatandaşlık eğitiminin, kültürleşmenin en büyük kurumu olmasıydı. Dolayısıyla asker ocağı “bir mektep, bir terbiye ocağı” olarak görülmüş ve burada vatandaşların eşitliği, cesareti ve girişimci fikirleri geliştirecekleri savunulmuştur.

Askerlik görevine verilen özel önemin son nedeni ise vatandaşın kendisinden beklendiği gibi vatani ve milleti için fedakârca, seve seve can verebileceğini kanıtlamasının tek kutsal yolu olmasıydı. Bu nedenle askerliğin bir başka anlamı, Maarif Vekâleti’nin ilkokul dördüncü sınıflar için kaleme yurt bilgisi kitabına göre “yurttaşları birbirine bağlayan ölüme hazırlıktır” (Maarif Vekâleti 1933:71).

“Benliğini Türk benliği içinde hamur etmesi gereken” (Maarif Vekâleti 1937:69) vatandaşın görevleri bunlarla da sınırlı kalmamıştır. Örneğin, kanunlara uymak, uygar olmak, çalışkan olmak, sağlığına dikkat etmek, her an savaşa hazır olmak, dürüst olmak,

¹⁶⁸ Gölpınarlı’nın (2007:74) kitabında yer alan *Kahraman Türk Askeri* (Bkz. Ek-1) başlıklı karikatür oldukça anlamlıdır. Bu karikatürde at üstünde giden bir subay ve onun arkasından gelen onlarca piyade yer almaktadır. Askerlik görevinin karikatürize edilmiş bu şekilde dikkati ilk çeken, asker olan vatandaşların önünde giden mağrur cumhuriyet subayıdır. Sadakat gösterilecek devleti sembolize eden bu subay, çerçevede tek başına tüm askerlerin kapladığı alan kadar yer işgal etmektedir. Dahası yaya askerler önünde subayın atlı olarak sembolize edilmesi hem vatandaş karşısında devletin üstün konumunu hem de liderliğini pekiştirmektedir. Bu subayın arkasında, onun liderliğinde yol alan vatandaş-asker için ise bu görev “en birinci ve en kutsal görev”dir.

toplumsal çıkarı bireysel çıkarın önünde tutmak, vatana, cumhuriyete, ulusa ve devlete sadakat duymak ve duygusal olarak bağlanmak gibi pek çok ahlaki değer ve davranış kodu vatandaşın mazeretsiz yerine getirmesi gereken görevleri olarak anılmıştır. Böylece Yıldız'ın (2001:171) ifade ettiği gibi ulusal insanın görevi özetle milli seciyeyi kendi hayatında tahakkuk ettirmek olmuştur.

Vatandaşın görevleri söz konusu olduğunda 1930'lardan itibaren katılan devrim ideolojinin ortaya koyduğu söylem ile II. Meşrutiyet döneminin ortaya koyduğu dönem karşılaştırıldığında göze çarpan husus cumhuriyet vatandaşının salt devlete karşı görevlendirilmesidir. Nitekim 1911 yılında Ahmet Ziya ve Ali Haydar tarafında ortaöğretim öğrencileri için kaleme alınan *Yeni Malumat-ı Medeniye* (2017:21, 23, 29) kitabında insanın ailesine, cinsine, vatanına ve hükümetine karşı yapmaya mecbur olduğu vazifeler olduğu belirtilirken Cumhuriyet dönemi ders kitaplarında vatandaşın hizmet edeceği tek merci devlet/vatandır. Diğer yandan, vatandaşa yüklenen görevleri haklara karşı öncelemek yıkılmaya yüz tutmuş imparatorluğu kurtarma çabasındaki II. Meşrutiyet ideologlarında olduğu gibi yeni kurulmuş ulus-devleti istenen kalkınma ve uygarlık seviyesine bir an önce getirmek isteyen Cumhuriyet ideologlarında da aynen benimsenmiştir. Bu bağlamda, Cumhuriyet rejiminin II. Meşrutiyet'ten devraldığı düşünce mirası Ziya Gökalp'in 1912 yılındaki yazdığı bir beyitte şöyle özetlenmektedir: "Sakın 'hakkım var' deme, Hak yok, vazife vardır" (Bayur 1952:352).

1.4.2. Cumhuriyet Vatandaşına Verilen Haklar

Cumhuriyet pedagoglarının vatandaşın görevleri ve hakları konusunda Meşrutiyet döneminden devraldıkları sistematik oldukça basittir. Buna göre vatandaşların sahip olduğu haklar kendinden değil vatandaşların detaylıca belirtilen görevleri yerine getirmelerinin sonucunda ortaya çıkmaktadır. Vatandaşın görev ile hakları arasında kurulan bu pragmatik-rasyonel döngüye göre özetle "Her hak bir görev karşılığıdır" (Gölpınarlı 2007:74). Örneğin, vatandaşın rahatça yaşaması, emniyet altında çalışması hakkıdır; ancak vatandaş bu hakkı hükümete yardım eder ve askerlik görevini yerine getirebilirse kazanabilir. Bundan başka, yol yapılması, kolluk gücünün ve mahkemelerin kurulması gibi devlet işleri de vatandaşın vergilerini vermesine bağlı olarak işlerlik kazanmaktadır. Bu görevler yerine getirilmezse millet karışıklık içinde kalacak ve nihayetinde düşmanlar tarafından esir edilecektir.

Bu nedenle, vatandaşın hakları devletin vatandaşa karşı görevleri başlığı altında ele alınmış ve bu hakların kullanımı koşula bağlanmıştır. Bu dolayında, cumhuriyet vatandaşının ilk hakkı yaşama hakkıdır; ancak bu hakkın kullanılabilmesi için devletin asayiş sağlama ve adaleti tesis etme, içeride ve dışarıda yer alan düşmanlara karşı silahlı mücadele etme görevi vardır (İnan 1933:52). Ve bu hakkın kullanılabilmesi de doğal olarak vatandaşın vergi verme, sağlığına dikkat etme ve askerlik yapma görevlerine bağlı olarak gerçekleşebilmektedir.

Cumhuriyet vatandaşının diğer hakkı ise hürriyettir. *Hürriyet* her ne kadar geniş anlamda “insanın, düşündüğünü ve dilediğini mutlak olarak yapabilmesi” olarak tanımlansa da insanın bu türden bir hürriyete asla sahip olmadığı belirtilmiştir (İnan 1933:62). Zira önce ata korkusu, sonra Allah ve ardından hükümdar korkusu bireyin düşünce ve hareketlerini kısıtlayarak onun hak ve hürriyete sahip olmasını engellemiş ancak doğal hak görüşünün gelişmesi ile her hakkın kökeninin birey olduğu düşüncesi kabul edilmiştir. Bu noktada İnan’ın (1933:65–66) -ki aslında Atatürk’ün- düşüncesinde devlet, hakların belirleyicisi olarak rol bulmuştur. Zira hürriyet, vatandaşın bir başkasının alanına girmeden serbestçe hareket etmesi ise eğer bu alanların sınırları çizmek ve gerektiğinde müdahale etmek de devletin esas görevi olmaktadır.

Maarif Vekâleti’nin (1933:29–34) ilkokul dördüncü sınıflar için kaleme yurt bilgisi kitabında ise hürriyet temel bir hak olarak Cumhuriyet yönetiminin nimeti sayılmıştır. Diğer yandan, bu temel hak, şahsi hürriyet (yaşam ve mülk dokunulmazlığı), mesken masuniyeti (konut dokunulmazlığı), topluluk hürriyeti (toplantı ve gösteri yürüyüşü hakkı), cemiyet kurma hürriyeti, matbuat hürriyeti olarak beş hakkın kökenine yerleştirilmiştir. Dahası vatandaşın yaşama hakkında olduğu gibi hürriyet hakkında da devletin kural koyucu ve uygulayıcı fonksiyonu öne çıkartılmış ve bu iki temel hak, yasa önünde ve hakların kullanımındaki eşitlik (müsavat) ile tamamlanmıştır. Bu bağlamda, Cumhuriyet rejiminin vatandaşa tanıdığı haklar söz konusu olduğunda liberal vatandaşlık anlayışının doğal haklar öğretisinin izleri görülmekle beraber birey, cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışıyla devletin karşısında değil onun koruması ve gözetimi altında konumlanmıştır. Bu durumun doğal sonucu ise hakların pozitif dahi olsa gerçekleşmek için negatif statü hakları gibi devletin otoritesine ve müdahalesine muhtaç olduğunun kabul edilmesidir.

Dönemin Edirne milletvekili Şeref Aykut (1936:12) bu düşüncüyü şöyle açıklamaktadır:

“Özgürlük, eşitlik, dokunulmazlık, mülkiyet hakları korumayı parti temel saymaktadır. Burada parti bir bağ koymayı çok önemli görmüştür. Bütün bu hakların, ancak, ancak devlet otoritesinin sınırı içindedir.

(...)

Bunun içindir ki sosyal topluluğun, doğurduğu kuvvet devlettir. Ulusun mutluluğu, saadet, varlığı da devletin otoritesindeki yüksek güce bağlıdır.”

Cumhuriyet vatandaşının yerine getirdiği “kutsal” görevlerin bir nimeti olarak sunulan temel (aslında doğal) hakları kamusal haklar takip etmiştir. Zira Cumhuriyet rejiminin temel anlayışında vatandaş kamusal yükümlülüklerini gerçekleştiren ve siyasal katılımda bulunan katılımcı bir bireyi olarak idealize edilmiştir. Değişmeyen söylem özellikle 1930’lardan itibaren her alanda devletin düzenleyici ve denetleyici otoritesine ihtiyaç duyan görev eksenli vatandaşlıktır.

Vatandaşın 1924 Anayasası’nda (Kili ve Gözübüyük 1985:124–27) (*Teşkilat-ı Esasiye Kanunu*) sıralanan hakları ise şunlardır: Kişi ve konut dokunulmazlığı hakkı, dernek kurma hakkı, din ve ayin serbestisi, basın yayın hakka, öğretim hakkı, iletişim gizliliği, şikayet ve dilekçe hakkı.

Vatandaşlığın görev ekseninin tüm vatandaşları kapsayan yönüne karşılık hakların kullanımı konusuna gelindiğinde öne çıkan koşul rejimin ideallerine hizmet etmekte düğümlenmiştir. Buna göre, eğer bir ulusa mensup olma şartı, ulusal ülküyü ve bu ülküyle aynileşmiş siyasi alternatifleri sahiplenmekse, o takdirde bu “ülkü”yü paylaşmayanlar doğrudan “vatan haini” konumuna düşmekte ve vatandaşlık haklarından yoksun kalmaktadırlar (Yıldız 2001:148). Rejimin, devrim ideolojisinin 1930’lardan itibaren Etno-Sembolist yönelimine koşut olarak “vatan haini” yanında “öteki” kategorisi de genişlemiş ve vatandaşlık hakları pratikte rejimin kendi vatandaşlık profiline/toplumsal rolüne uyan ve değerlerine sadakat duyan kesimlere bahşedilmiştir. Tüm bunların yanında, yurt bilgisi kitaplarının Cumhuriyet vatandaşına verilen haklar söz konusu olduğunda ortak söylemi hakların ancak bir görev karşılığında elde edildiği olsa da bu hakların tam ve ortak bir çerçevesinin çizilmediği dikkat çekmektedir. Nitekim, Maarif Vekâleti’nin ilkokul dördüncü sınıflar için kaleme yurt

bilgisi kitabında temel haklar hürriyetin bir çeşidi olarak tanımlanmış, yine Maarif Vekâleti'nin ilkokul beşinci sınıflar için kaleme aldığı yurt bilgisi kitabında satır aralarında vatandaşın vazifelerine değinilirken vatandaşın haklarından neredeyse hiç söz edilmemiş, Afet İnan imzalı yurt bilgisi kitabında vatandaşın haklarından sadece yaşama, hürriyet, eşitliğe vurgu yapılmış, Abdülbaki Gölpınarlı'nın yurt bilgisi kitabında haklar, görevlerin yerine getirilmesinin rasyonel-pragmatik bir sonucu olarak görevler ile beraber anılmıştır. 1930'lara gelindiğinde gerek Etno-Sembolist etki gerekse vatandaşlığın devlet eksenli militan bir nitelik kazanmaya başlaması ile hakların kullanımındaki hukuki çerçeve ve pratik arasındaki makas artsa da vatandaşa verilen hakların en derli toplu metninin 1924 Anayasası'nda yer aldığı söylenebilir. Yine de Cumhuriyet vatandaşına verilen haklar konusunda ders kitaplarında birbirini besleyen üç ortak söylem dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki, vatandaşlık haklarının Cumhuriyet yönetimi ile kazanıldığı, Osmanlı yönetiminde vatandaşın herhangi bir hakka -özellikle hürriyete- sahip olmadığı, ikincisi ve ilkinin bir sonucu olarak, vatandaşlık haklarının Cumhuriyet yönetimine karşı görevlerin bir sonucu olduğu ve üçüncüsü ise vatandaşın haklarını kullanabilmesinde güçlü ve otoriter bir devlete gerek duyduğudur.

1.5. Atatürk Dönemi Sonrası Eğitimde Değişen Ulusal Kimlik ve Vatandaşlık Politikası

1938 yılında “Ebedi Şef” ölümünün ardından başlayan on iki yıllık “Milli Şef” dönemi¹⁶⁹ faşist-korporatist ulus teorilerinin etkisinde Etno-Sembolist bakiyesini daha da artırırken görev ve sadakat eksenli fedakâr vatandaş retoriği varlığını sürdürmüştür. Böylece İnönü'nün 1939 yılında yaptığı bir konuşmasında belirttiği gibi “Cumhuriyet Halk Partisi, şimdiden memleketin bütün menfaatlarını ve bütün evlatlarını kucaklayan bir siyasi parti haline” gelirken “Vatandaşlar bu büyük partinin teşkilatı içinde, her türlü hizmet ve inkişaf imkanını bulmaktadırlar” (Aydemir 2011:37). Bu dönemin karakteristiği parti, devlet ve vatandaşın yekpareliğinin amaçlanması ve ulusal kimlik ve vatandaşlık politikasının bu yönde evrilmesidir.

¹⁶⁹ CHP'nin 1938 Aralık ayında yapılan VI. Büyük Kurultay'ında Mustafa Kemal Atatürk'ün “Ebedi Şef” (Partinin Kurucusu ve Ebedi Başkanı) İsmet İnönü'nün ise “Milli Şef” (Partinin Değişmez Genel Başkanı) olarak ilan edilmesi Feroz Ahmad'ın da (2003:95–96) altını çizdiği gibi halka karşı konumu zayıf olan İnönü'nün yurtdışında konumunu güçlendirmek amacıyla Nazi Almanyası ile faşist İtalya'da geçerli olan liderlik esasları örnek alınarak yapılmıştı.

Milli Şef döneminin bir diğer karakteristiği ise II. Dünya Savaşı'nın yarattığı iktisadi bunalımı en derinden hisseden ve nüfusun büyük kısmını oluşturan köylülerin eğitime dönük çabaların artış göstermesidir. Bu kapsamda Atatürk döneminden farklı olarak yurt bilgisi ders kitaplarının önemli bir bölümü köy ve köylülüğü ayrılmıştır (Caymaz 2008:32–33). Bu yönelimin sonucunda dönemin Milli Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel ve İlköğretim Genel Müdürü İsmail Hakkı Tonguç'un önderliğinde Köy Enstitüleri kurulmuştur.

Köy Enstitüleri İsmail Hakkı Tonguç'un ifadesiyle “hayatın sonuna kadar, köyleri eğitim yoluyla canlandıracak ve köyde ilköğretimi yüzde yüz gerçekleştirecek ‘öğretmen ve köye yarayan diğer meslek erbabını yetiştirmek’ ihtiyacından” doğmuştur (Sakaoğlu 2018:337). Köy Enstitüleri Dewey'in pragmatik ve işlevsel eğitim felsefesine uygun olarak köylerin canlandırılması için gerekli öğretmen kadrosunun kendi içinden hızla yetiştirme fonksiyonuna sahip olmakla birlikte temelde büyük kısmı köylü olan vatandaşların parti ve devletle bütünleşen yeni profilini sağlamaya dönük olmuştur.¹⁷⁰

Bu kapsamda 1938-1950 yıllarını kapsayan Milli Şef döneminin ulusal kimlik ve vatandaşlık politikası Atatürk döneminin eğitim felsefesinden önemli bir kopuşu temsil etmemektedir. Zira 1968 yılına kadar yürürlükte kalacak olan 1948 tarihli *İlkokul Programı*'nda yer alan milli eğitimin ilk amaçları, Türk ulusunun bir evladı olmanın şerefini duyan ve sorumluluğunu kavrayan, şerefli Türk tarihinin değerlerini koruyan ve Türk devrimlerinin ilkelerine bağlı bir çocuğun yetiştirilmesidir (Binbaşıoğlu 1995:281). Bunun yanında, devlet ile birleşen CHP'ye kabul edilmek için “Türkçe konuşmak, Türk kültürü ile yoğrulmak ve partinin bütün umdelerini benimsemiş bir Türk olmak” koşulu CHP'nin 1939 Nizamnamesi'nde (CHP 1939:6) olduğu gibi 1943 Kurultayı'nda da (CHP 1943:4) aynen korunmuştur.

II. Dünya Savaşı'nın başlarında yükselen totaliter, faşist, antiparlamenter rejimlerden etkisinde gelişim gösteren bu ulusal kimlik ve vatandaşlık politikası savaşın sonunda bu rejimlerin gücünü kaybetmesinden de doğrudan etkilenmiş ve yükselen demokrasi rüzgarının etkisinde değişim göstermiştir. Böylece 1946 yılında yapılan CHP Büyük Kurultayı'nın Olağanüstü Toplantısı ile ilk olarak, iki dereceli seçim sisteminden

¹⁷⁰ Nitekim, Köy Enstitülerinin beş öğretim yılında 114 hafta kültür derslerine (Türkçe, Tarih, Coğrafya, Yurttaşlık Bilgisi, Matematik, Fizik Askerlik, Çocuk Bakımı, Beden Eğitimi ve Ulusal Oyunlar vb.), 58 hafta tarım çalışmalarına, 58 hafta ise teknik çalışmalara ayrılmıştı (Sakaoğlu 2018:340).

tek dereceli seçim sistemine geçilirken, İnönü'nün dönemin *führer* (lider) ve *duce* (lider) resmi unvanlarını andıran “Partinin Değişmez Genel Başkan” unvanı da kaldırılmıştır.

II. Dünya Savaşı ardından değişim gösteren uluslararası konjonktüre uygun bir program ortaya koyan Demokrat Parti ise ulusal kimlik ve vatandaşlık politikasına demokrasi, milli iradenin tam tecellisi, milli menfaat ve insanlık haysiyeti kavramlarını dahil etmiş, bütün vatandaşları din ve ırk farkı gözetmeksizin Türk saydığını ilan etmiştir (Demokrat Parti 1946:1–3, 10). Bununla beraber, programa göre kanuni vazifelerini yerine getiren her fert iyi vatandaşdır. Eğitim ve öğretim kurumları da “böyle bir milliyetçilik idealinin tahakkukunda vazifeli” sayılmıştır. Programa göre milli eğitim, “gelecek nesillerin yalnız ilim ve teknik bilgi ile değil, millî ve insanî bütün manevî kıymetlerle de teçhizine çalışmalıdır.” Kaplan’ın (2005:201) vurguladığı gibi bilimsel-teknik bilgiyi ulusal değerlerle birleştirmek Kemalist rejimin çoktan beri oluşturduğu ve yerleştirdiği milli eğitim ideolojisi olsa da “insani değerler” kavramı yeniydi ve CHP’nin programlarında yer almayan bir noktaydı. 1950 genel seçimlerinde iktidar olan Demokrat Parti’nin ortaya koyduğu bu yeni anlayışa karşın ilginç olan ise Tek Parti döneminin eğitim programlarının DP’nin iktidarda bulunduğu yıllar boyunca yürürlükte kalmaya devam etmesidir (Üstel 2008:242).

Her ne kadar genel çerçevede Atatürk ve Tek Parti dönemlerinin görev eksenli sadık ve fedakâr vatandaş profili varlığını sürdürse de rejimin ihtiyaçları doğrultusunda vatandaştan beklenenler de değişime uğramıştır. Nitekim, Tek Parti yönetiminin yurt bilgisi derslerinde vatanseverlik, duygusal bir anlatım tarzıyla, vatan için kendi varlığını feda etme zorunluluğuyla özdeşleştirilirken çok partili hayata geçildiğinde vatani sevmenin ölçüsü bireysel çalışkanlık ve sorumluluk bilinci haline gelmiş, devlete karşı borçlu olma duygusu da yerini topluma karşı sorumluluk hissine bırakmıştır (Caymaz 2008:35–36).

1948 tarihli *İlkokul Programı* ardından gelen 1968 tarihli *İlkokul Programı* eğitim politikasına yansıyan ulusal kimlik ve vatandaşlık anlayışındaki önemli değişimleri göstermesi bakımından anlamlıdır. Buna göre, 1948 programında vatandaşın öncelikle “Türk ulusunun bir evladı olmanın şerefini duyması ve sorumluluğunu kavraması” amaçlanırken 1968 programında bu amaçtan önce vatandaşın “Türkiye Cumhuriyeti'nin, insan haklarına dayanan, millî, demokratik, layık

ve sosyal bir hukuk devleti olduğunu, Türkiye Devleti'nin ülkesi ve milletiyle bölünmez bir bütün bulunduğunu” bilmesi yer almıştır. Diğer yandan, vatandaşın “evlat” (paternalist devlet anlayışı) yerine “fert” (hukuk devleti anlayışı) olarak anılması vatandaş-devlet arasındaki ilişkide vatandaş lehine görülen değişimi göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bir diğer değişiklik ise 1948 programında tek cümleye sığdırılan hak, özgürlük ve farklılıklara yapılan vurgunun büyük oranda artırılması, haklara “saygının” hakları “kabul etmeye” çevrilmesidir. Dahası 1948 programında yer alan “medeni görevleri yerine getirme” maddesi 1968 programında yer almamıştır. Tüm bunlara karşın, milli seciye (Türk milletinin bir ferdi olmanın şerefi), sorumluluk bilinci, devrimlere bağlılık, kanunlara uymak, çalışmak, bilimsel-teknik bilgiye dayanmak 1968 programında devamlılığını sürdürebilmiştir. Dikkat çeken ise dönemin iç ve dış karışıklıkları karşısında “Türkiye Devleti'nin ülkesi ve milletiyle bölünmez bir bütün bulunduğunu” belirtme refleksinin ortaya çıkmasıdır. Nihayetinde 1961 Anayasası'nın sağladığı demokratik, özgürlükçü ortamda ortaya çıkan 1968 tarihli İlkokul Programı, görev eksenli vatandaşlıktan hak eksenli vatandaşlık anlayışına yönelimin izlerini taşımıştır.

1948 Tarihli İlkokul Programı	1968 Tarihli İlkokul Programı
Türk Milli Eğitiminin Amaçları	Türk Milli Eğitiminin Amaçları
Toplumsal Bakımından	Toplumsal Yönden
1. Türk ulusunun bir ~~evladı~~ olmanın şerefini duyar ve sorumluluğunu kavrar;	a. <u>Türkiye Cumhuriyeti'nin, insan haklarına dayanan, millî, demokratik, layık ve sosyal bir hukuk devleti olduğunu, Türkiye Devleti'nin ülkesi ve milletiyle bölünmez bir bütün bulunduğunu bilir ve Türk milletinin bir ferdi olmanın şerefini duyar ve sorumluluğunu kavrar;</u>
3. ~~Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın sağladığı yurttaşlık hak ve özgürlüklerine saygılı;~~	b. <u>Herkesin kişiliğine bağlı, dokunulmaz, devredilmez, vaz geçilmez temel hak ve hürriyetlerine sahip olduğunu; dil, ırk, cinsiyet, siyasî düşünce, din ve mezhep ayrımı gözetilmeksizin kanun önünde eşit bulunduğunu; yaşama, maddî ve manevî varlığını geliştirme haklarına, kişi hürriyetine, dinî inanç ve kanaat hürriyetine sahip olduğunu kabul eder;</u>
5. ~~Yurttaşlar arasında ulusal birlik esaslarını bozmayan fikir ayrılıklarını hoş görür;~~	c. <u>Ailenin, Türk toplumunun temeli olduğunu bilir ve ona değer verir;</u>
-	ç. <u>Atatürk devrimlerine bağlıdır;</u>
2. ~~Şerefli Türk tarihinin değerlerini korur, Türk devrimlerinin ilkelerine bağlı;~~	d. <u>Kanunlara ve nizamla karşı saygılıdır;</u>
6. ~~Kanunlara uyar ve medenî görevlerini yerine getirir;~~	e. <u>Millî kaynakları korur, değerlendirir ve geliştirir;</u>
7. ~~Ulusal kaynakları korur,~~	f. <u>İçinde bulunduğu şartları devamlı olarak iyileştirmeğe çalışır;</u>
8. ~~Kötü şartları düzeltmek için çalışır,~~	g. <u>Genel refahın, bilimsel çalışma ve ilerlemelerle sağlanacağını kavrar;</u>
9. ~~Bilimsel çalışma ve ilkelerin genel refaha getireceği yardımı kavrar,~~	h. <u>Toplum olaylarıyla ilgilenir ve toplum menfaatlerini kişisel menfaatin üstünde tutar;</u>
4. ~~İnsanlara karşı iyi duygulu,~~	i. <u>"Yurtta sulh, cihanda sulh" ilkesine bağlıdır;</u>
-	

Tablo 8: 1948 Tarihli İlkokul Programı ile 1968 Tarihli İlkokul Programı'nın Karşılaştırılması¹⁷¹

Devletin kuşatıcılığı altında, etnik ve kültürel unsurlarla kimliklendirilen vatandaşın -haklarının anılmasına karşın- prensipte görevlerini en iyi yapmakla yükümlü olduğu anlayıştan böylelikle yavaş yavaş uzaklaşılırken 1980'lere gelindiğinde vatandaşın bu kez içinde bulunduğu topluma uyum göstermesi beklenmiştir. Dönemin iç karışıklıklarının neden olduğu kırılmanın sonucunda 1985

¹⁷¹ Tabloda üstü çizili olanlar 1968 tarihli İlkokul Programı'nda yer almayan, altı çizili olanlar ise yeni eklenen ifadeleri belirtmektedir.

tarıhli *Ortaokul Vatandaşlık Bilgileri Programı*'nda (Binbaşioğlu 1995:288) vatandaştan beklenen ilk olarak artık "Türkiye Cumhuriyeti'nin insan haklarına dayanan, millî, demokratik, layık ve sosyal bir hukuk devleti olduğunu, Türkiye Devleti'nin ülkesi ve milletiyle bölünmez bir bütün bulunduğunu" bilmesi değil, "toplumun çeşitli çevrelerinde anlayışlı işbirliği ve düzenli şekilde birlikte yaşama alışkanlığı" ve "İnsanın sınırsız bir hürriyete sahil olmadığı" bilinci kazanmasıdır. Hakların sınırsız olmadığı, "mille ve vatana can başla hizmet etme bilinci", "Atatürk milliyetçiliğine içten bağlılık"¹⁷², "devlet otoritesine saygı duygusu" ve görev bilinci bu dönemin pedagojisinde anahtar kelimeler olmuştur. Bu nedenle haklı olarak Üstel (2008:278-79) 1980'ler ile birlikte, 1940'ların sonuna hakim olan "militan yurttaşlık" algı ve söylemine geri dönüş olduğunu, devlet karşısında toplumunun ve birey-yurttaş haklarının kısıtlandığını ifade etmektedir. Zira 1982 Anayasası'nın (Mevzuat 1982:1) başlangıcında belirtildiği gibi 12 Eylül 1980 Darbesi "Ebedî Türk vatan ve milletin bütünlüğüne ve kutsal Türk Devletinin varlığına karşı, Cumhuriyet devrinde benzeri görülmemiş bölücü ve yıkıcı kanlı bir iç savaşın gerçekleşme noktasına yaklaştığı sırada" gerçekleşmişti.

Bu dönemdeki devletin Osmanlı'dan miras kalan bu *beka sorunu* karşısındaki pratik aracı ise yine devlet merkezli etnik Türkçü vatandaşlık anlayışıdır; ancak bu anlayışa yeni olarak Türk-İslam sentezi dahil edilmiştir. Bu noktada 1980'ler Kemalist çizgisel modernleşme programının da eleştirilmeye başladığı, başta laiklik esasları ve Türk ulusunun etnik kökenleri olmak üzere ulusçu tarihin tüm temel mitlerinin ısrarla sorgulandığı (Kasaba 1998:13) ve dönüşümü uğradığı yıllar olmuştur.

Copeaux'nun (2000:84) 1930'lardan 1990'lara Türklerin siyasal ve kültürel aidiyet duydukları üç geçmişi olan Asyalı Türk etnik geçmişi; Doğu Akdeniz ve Yakındoğu geçmişi ve son olarak da İslami geçmişinin tarih ders programlarında ağırlıklarını el aldığı çalışma yaşanan bu dönüşümü göstermesi bakımından önemlidir.

¹⁷² 1980 Darbesi'nden itibaren gerek ulusçuluğun gerekse devletin kurucu ilkelerinin adlandırılmasında "Kemalizm" yerine "Atatürkçülük" kelimesinin kullanılması yaygınlık kazanmıştır. Copeaux'ya (2000:61-62) göre böylece Mustafa Kemal kültü yeniden güçlendirilirken, "Kemalizm" yerine "Atatürkçü düşünce" sözcüğünün kullanılışı, ideolojiden çok kurucunun kişiliğine gönderme yapmakta ve bu gönderme artık biçimsel bir özellik taşımaktadır; zira bir politikanın bir ideolojiyle uyumlu olduğunu kanıtlama gerekliliği ortadan kalkmakta ve kurucunun anısını çağrıştırmak yeterli olmaktadır.

Buna göre 1931 yılında 1994 yılına, Klasik Antik Çağ'ın ağırlığı yüzde 61,3'ten yüzde 18'e düşerken, İslam döneminin ağırlığı yüzde 22,1'den yüzde 48,1'ye yükselmiştir.

Dönemin iç karışıklıkları, Sovyetler Birliği'nin dağılması ardından değişen konjonktür ve bölünmeye karşı savunma refleksi içinde vatandaşlık anlayışında Müslümanlık bir aidiyet bağı olarak önem kazanırken, 2000'lere yaklaşırken küreselleşme, Avrupa Birliği ile kurulan ilişkiler, insan hakları ve kültürel kimliklerin önem kazanması ile vatandaşlık anlayışı da dönüşüm gösterecek ancak devlet merkezli, “dış düşmanlara” karşı seferber, fedakâr ve milli vatandaş profili yine de sabitliğini koruyacaktır.



SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk ulusçuluğunun ortaya çıkış süreci Marksist Çek tarihçi Miroslav Hroch'un Avrupa'daki küçük ulusların uluslaşma sürecini çözümlemek için kullandığı üç evreli gelişim modeli ile incelendiğinde, ilk kırımın (Akademik İlgi Evresi) Türkçeye ve Türk tarihine yönelik ilgilinin ortaya çıktığı Tanzimat döneminde (1839-1876), ikinci kırımın (Yurtseverlik Ajitasyonu Evresi) Türkçülüğe dayanak noktası oluşturarak siyasi ve kültürel değişimleri hedefleyen milli programların ortaya çıktığı Meşrutiyet döneminde (1876-1920) ve son kırımın ise (Türk Milli Hareketinin Kitleleşmesi) Cumhuriyet döneminde ortaya çıktığı görülmektedir. Ancak gerek ulus ve ulusçuluk kavramlarının karmaşık-eklektik doğası ve döneminin iç ve dış faktörleri nedeniyle durmadan dönüşüme uğraması gerekse Cumhuriyet rejiminin ideolojisini ancak zaman içinde yavaş yavaş oluşturması nedeniyle vatandaşlığın ve ulusal kimliğin Cumhuriyet'in kuruluşu ile tamamlanmış bir yapı değil, inşacı yaklaşım perspektifinde aktörler (kurumlar, devlet, zümreler veya toplumsal hareketler) tarafından -günümüze de ulaşacak şekilde- devamlı bir şekilde yeniden oluşturulduğu ve şekillendiği söylenebilir.

Bu inşa sürecinin en kolay ve net izlenebildiği alan ise eğitimidir; zira modern iktidarların kendi var oluş ve sürekliliğine hizmet edecek üyelerini vatandaşlık ve ulusal kimlik ile yeniden üretirken/inşa ederken yararlandığı ön önemli kurum okullar (ulusal eğitim) olmuştur. Böylece Cumhuriyet yönetimi (iktidar), Foucaultcu anlamda eğitimi (okulu) kullanarak kendisine elverişli, meşru bir alan oluştururken vatandaşı da (özneyi) bu alanı benimseyen ve buna uyum gösteren bir nesne haline getirmektedir. Cumhuriyet iktidarını bunu yapmaya iten ise -diğer ulus-devletlerde olduğu gibi- dayandığı siyasi cemaat (ulus) üstünde bir otoriteye yani üyelerinin rızasına ihtiyaç duymasıdır.

Bu noktada Kemalist dönem, bir iktidarın kendine meşru bir alan ve otorite kurarken vatandaşı da ulusal eğitim aracılığı ile buna uygun bir biçime sokma çabasının önemli bir örneğini sunmaktadır. Diğer yandan iktidar ilişkisi içinde ele alınan ulusal eğitimin, rejimin, yeni vatandaş ve toplum profili doğrultusunda yeni sosyalizasyon hedefleri için kullanılması Meşrutiyet dönemlerinden Cumhuriyet'e miras kalmakla birlikte ideal vatandaşlık profili sabit kalmamış gerek iç gerekse dış dinamiklerin etkisiyle durmadan değişime uğramıştır. Bu kapsamda, içte devrim ideolojisinin

inşasına ve vatandaşların buna uyumuna, dışta ise hâkim siyasal koşullara uygun olarak “makbul vatandaş” tanımının durmadan değişimi söz konusudur. Ancak Tanzimat’tan Meşrutiyet’e oradan da Cumhuriyet’e uzanan süreçte eğitim, yönetim, vatandaşlık ve ulusçuluk anlayış, söylem ve uygulamalarında iç ve dış kırılmaların yarattığı sapmalar ve ayrıca devamlılıklar saptanabilmektedir.

Dönemin çeşitli ders kitapları, eğitim programları, çıkarılan kanunlar, meclis tutanakları, dönemin aktörlerinin beyanları ve uygulamalarının analiz edildiği bu çalışmada elde edilen ilk sonuç, vatandaşlık anlayışında Cumhuriyet yönetiminin Durkheim ve Weber’in birey yerine cemiyeti temel alan görüşlerinden etkilendikleri ve bu kapsamda bireyin öncelikle, içinde yer aldığı cemiyete karşı sorumlu olduğu görüşünü devam ettirdikleri ve bunun ders kitaplarındaki söylemin temel unsurlarından biri olduğudur. Meşrutiyet yönetiminden gelen bu devamlılık Auguste Comte’un ilerlemeci tarih anlayışı ve Kerschensteiner’in vatandaşların eğitimini kültürleşme kavramı etrafında ele alan görüşleriyle tamamlanmıştır. Bunun sonucunda Meşrutiyet yönetimi gibi Cumhuriyet yönetimi de eğitimin kimlik inşacı, uygarlaştırıcı rolüne ve “doğru ideoloji” ile aşılanmış güvenilir bir asli nüfus yaratma misyonuna olan derin inancı taşımışlardır. Ancak belirtmek gerekir ki devleti ve toplumu modernleştirme misyonu üstlenen sınıf Meşrutiyet’te olduğu gibi Cumhuriyet’te de bürokratik-aydın seçkinler olurken devamlılık gösteren tam Batıcılık görüşünü devletin ve toplumunun tüm kılcal damarlarına nüfuz ettirebilen Cumhuriyet yönetimi olmuştur.

Böylece çalışmada ulaşılan ikinci sonuç, Meşrutiyet yöneticileri gibi XIX. yüzyıl katı pozitivisminden etkilenen Cumhuriyet yöneticilerinin seleflerinden farklı olarak uygarlaşma ve modernleşmeyi ideolojik seviyede “inkılâpçılık” çatısı altına sokmaları ve siyasi seçkinlerin ve dönemin ders kitaplarındaki hâkim söylemde dönemin modernleşme kuramına koşut olarak “iyi”nin modern ve uygar olmakla, “kötü”nün ise ilkel ve uygar olmayanla eş tutulmasıdır.

Ders kitaplarından, siyasi seçkinlerin beyanlarına ve meclis tutanaklarını uzanan veri setinde izlenebilen diğer sonuç, ulusçuluğa giden yolda Cumhuriyet rejiminin, vatandaşlık eğitimine bu misyonları yüklerken, gerek dil gerekse “biz” kategorisinde daha yekpare ve berrak oluşudur. Nitekim, Cumhuriyet yönetimine geçildiğinde ulus-devletin gereklerine uygun olarak Meşrutiyetçilerin, Osmanlı milletinin özel ve cemaat

mekteplerinde hükümetin denetiminin bulunması ancak hiçbir unsurun ana dili ile inanç ve edebiyatına müdahale edilmemesi ilkesi terk edilerek ve eğitim alanında tam denetim sağlanmış ve Meşrutiyetçilerin Osmanlıcılık ile Türkçülük arasındaki ideolojik gelgitleri yaşanmamıştır. Dahası Kanun-i Esasi'nin dayandığı “iktidar kiminse onun dili geçerlidir” (*cujus regio, ejus lingua*) ilkesini tam olarak hayata geçirebilen Cumhuriyet rejimi, 1923-1924 yıllarında gerçekleşen nüfus mübadelesinin yarattığı kırım sonrası mübadele kapsamı dışında kalan azınlıkları dilsel alanda Türkleştirme çabalarına başlamıştır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında ortaya çıkan dinsel ve etnik isyanlar rejiminin Türkleştirme politikasını dilsen alandan iskân gibi diğer alanlara da yaymasına neden olurken Türkçe konuşmanın Cumhuriyet seçkinleri için Türk vatandaşlığına ve kültürüne sahip olmanın temel kriterlerinden sayılması bu sapmayı hızlandırmıştır.

Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki kapsayıcı vatandaşlık anlayışını ders kitaplarında, siyasi söylemlerde, kanunlarda ve uygulamalarda sonuçları izlenen Türkleştirmeye ve ardından Etno-Sembolist motiflere soka kırım ise 1928 yılında Mustafa Kemal'in emriyle başlayan milli tarih yazımı olarak saptanabilir. Böylece 19 Şubat 1920 tarihli Meclis-i Mebûsan toplantısında görülen etnisite veya din fark etmeksizin Yahudileri bile Türk olarak kabul eden “vatandaş=Türk” formüllü teritoryal vatandaş-ulusçuluğu anlayışı da dönüşüme uğramıştır. Kemalist dönemin son on yılında Türklüğün etnik/soya dayalı sınırlarının kristalleşmesi sonucu vatandaşlık ve ulusçuluğun yaşadığı bu sapmanın iç nedeni cumhuriyet ülküsünün, geleneksel bağlarını sürdüren toplumda yeni bir aidiyet duygusu oluşturmamasıdır. Bu sapmaya neden olan dış faktör ise o dönemde uygarlık kavramının yaratıcılığını Batı'ya ve dolayısıyla “beyaz ırka” atfeden küresel anlayış ve bu anlayışın bilimsel verilerle desteklenmeye çalışılmasıdır. Böylece başlayan milli tarih yazımı çalışmaları dışarıya karşı, Türk ırkının esasında beyaz ırka mensup ve uygar olduğunu tarihsel, arkeolojik ve antropolojik olarak kanıtlamaya çalışırken aynı zamanda içeride, yeni bir ulusal-etnik aidiyet bağı ve milli şuur-gurur yaratmak istemiş, ders kitapları bu tezlerin vatandaşlara aktarıldığı birincil yol olmuştur. Bu nedenle özellikle 1930'ların ders kitapları bu milli tarih tezlerinin tamamını birer ön kabul olarak ihtiva edip vatandaşa Orta Asya ve Anadolu kadim milletleri etrafında yeni bir kimlik sunarken bunlar siyasi seçkinlerin beyanları ve uygulamaları ile tamamlanmıştır. Ancak her şeyden öte bu çalışmalar sonucunda, 1 Kasım 1922 tarihli TBMM oturumunda Mustafa Kemal Atatürk de konuşmasına yansımış olan Türklerin

kökenini Nuh peygamberin oğlu Yafes'e dayandıran görüş 1930'lardan itibaren ortadan kalkmış ve Türklerin kökeni hakkında -bilimdışı dahi olsa- arkeolojik ve antropolojik araştırmalarla desteklenen çok daha kabul edilebilir yanıtlar ortaya çıkmıştır.

Tarihin bu şekilde “icadına” karşın özellikle ders kitaplarındaki vatan kavramlaştırmasında görülen durum, Türklerin kökeni hakkındaki bu coşkulu tezlere karşın Cumhuriyet rejiminin reel politikayı gözeterek İTC'nin Pantürkçü hayallerini reddetmesi ve yurt kavramını mevcut mülki sınırlara sığdırmasıdır. Fakat Kemalist ulusçuluğun ilk on yılında benimsediği teritoryal-vatandaşlık biçiminin tarih araştırmalarının ve konjonktürün etkisi ile önce azınlıkları Türkleştirme politikalarına, Türklüğün etnik sınırlarının 1928 yılından itibaren belirginleşmesi ardından ise azınlıkları dışlayıcı bir vatandaşlık anlayışına doğru yol aldığı görülmektedir. Sonuçta rejimin ilk yıllarındaki ders kitaplarına ve meclis tutanaklarına yansıyan “vatandaş=Türk” formülü 1930'larda terk edilerek “vatandaş=Türkçe konuşmak, Türk kültürü ile yoğrulmak ve [CHP] partinin bütün umdelerini benimsemiş bir Türk olmak” biçimi almıştır.

Vatandaşlık ve ulusçuluk anlayışında görülen bu değişim Cumhuriyet yönetiminin makbul vatandaş profilini ifade eden dönemin okul programlarına doğrudan yansımış ve bu kapsamda 1926 yılında ilkokulların amacı “genç nesli muhitine faal bir halde intibak ettirmek suritiyle iyi vatandaş yetiştirmektir” olarak belirlenirken 1929 yılına gelindiğinde ise okullarda Türklük ve Türk vatanının esas nokta olması, çocuklarda milli duygunun beslenmesi ve güçlendirilmesi için her fırsattan yararlanılması gerektiği vurgulanmıştır. 1930'ların bu millilik hedefi İTC dönemindeki kullanımından farklı olarak, içte Etno-Sembolist tarih çalışmalarının, dışta ise faşist-korporatist ulus teorilerinin etkisinde etnik, kuşatıcı ve toplumsal hayata -devlet ve ulus lehine- nüfuz edici bir biçime sokulmuş ve okullardan öğrenciyi öncelikle milli kültüre uyumlu hale getirmesi beklenmiştir.

Bu hedef doğrultusunda okullarda verilen vatandaşlık, tarih ve din derslerinde olduğu gibi beden eğitimi ve spor derslerinden de beklenen, aidiyet, sadakat, fedakârlık ve görev bilinci üstüne oturtulan bu millilik hedefidir. Bu kapsamda özellikle büyük kısmı köyde sağlıklı koşullarda yaşam sürdüren vatandaşlara yüklenen kamusal görevler, sağlığına ve beden eğitimine dikkat ederek savaşa her an hazırmış gibi dinç,

güçlü olması ve kendini Batı'ya kabul ettirme çabasındaki genç ulus-devleti spor dallarında en iyi şekilde temsil etmesidir.

Bu durum vatandaşlığın yavaş yavaş devlet eksenli militan bir nitelik kazanmaya başlamasına neden olurken Meşrutiyet dönemi ders kitaplarındaki devletin baba, vatanın anne, vatandaşların çocuk, devletin görevinin vatandaşlarını korumak ve yetiştirmek, buna karşılık vatandaşların görevinin ise devlete itaat etmek ve fedakârca çalışmak olduğu yönündeki basit aile analojisinin Cumhuriyet pedagojisinde de devam ettirildiği ve devlet ile vatandaş arasında katı bir görev-hak ilişkisi kurulduğu saptanmaktadır. Ancak vatandaşın görevleri konusunda Cumhuriyet yönetimi ile II. Meşrutiyet dönemi karşılaştırıldığında göze çarpan fark Meşrutiyet ders kitaplarında ailesine, cinsine, vatanına ve hükümetine karşı görevleri olduğu belirtilen vatandaşının Cumhuriyet ders kitaplarında artık salt devlete karşı görevlendirilmesidir. Bu değişikliğe karşın patriarkal devlet ve Ziya Gökalp gibi II. Meşrutiyet ideologlarından alınan “hakların, görevlerin yerine getirilmesinin bir sonucu olduğu” anlayışı Cumhuriyet döneminde de devamlılığını sürdürmüştür.

1930'ların ders kitapları ile siyasi seçkinlerin beyanları ele alındığında göze çarpan bir başka husus, yeni ulusal vatandaşın niteliklerinin ve davranış kültürünün inşa edilmesinde ve tabana benimsetilmesinde destekleyici bir araç olarak kullanılan din eğitiminin giderek azaltılması ve nihayetinde vatandaşın tek aidiyet ve sadakat merci olarak tasarlanan Cumhuriyet için bir araç olmaktan da çıkarak aile içi eğitime terk edilmesi, Türk Tarih Tezi'nin müfredata girmesiyle de özellikle yurt bilgisi derslerinin buna hizmet edecek biçimde dönüşüme uğramasıdır.

Tüm bu süreç analiz edildiğinde, Atatürk dönemi vatandaşlık anlayışının gösterdiği devamlılıklar ve kırılmalar neticesinde yaşadığı sapmalara karşın, vatandaşlığın liberal, toplulukçu (komüniteryan) ve cumhuriyetçi yaklaşımlarından toplulukçu bir yaklaşıma yakın olduğu saptanabilmektedir. Nitekim daha önce değinildiği gibi toplulukçu anlayış, kimlik ve aidiyetleri içindeki bağımsız ben'lere şüpheyile yaklaşarak vatandaşlığın kültürel olarak tanımlanmış bir toplulukta köklendiğini savunmuştur.

Bu anlayış etrafında Cumhuriyet yöneticileri de vatandaşın hak ve görevlerini ferdi düzeyde değil ulus ve devlet ölçeğinde kurgulamış ve vatandaşı kökü geçmişte olan ancak bugüne de uzanan etnik bir grubun görev ve sorumluluk yüklü bir üyesi olarak tasarlamışlardır.

Atatürk dönemindeki vatandaşlık kimliğinin bu yöndeki oluşumu bir inşa süreci olarak devam ederken ders kitaplarındaki egemen söylem, dönem dönem kim oldukları değişse de hep var olan dış düşmanlar karşısında vatandaşın ancak ulusal bir topluluk içinde özgür ve güvende olabileceği ve bu nedenle sahip olduğu haklarından önce bu yapıya karşı borçları, görevleri (sadakat, aidiyet ve fedakârlık) olduğudur. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e uzanan tüm bu süreçte bu sabitlik üzerinde öncelikle sınırlarını bulmaya çalışan ve iktidar, meşruiyet ve itaat problematiğini ortaya koyan ise vatandaşın imparatorlukta Osmanlıları mı yoksa Müslümanları mı; Cumhuriyet'te ise Türk vatandaşlarını mı yoksa Türk soyundan gelenleri mi kapsadığı konusudur. Dolayısıyla Cumhuriyet'in kuruluşu ardından nihayetinde vatandaşlık ve ulusal kimliğin sınırları Türklük üzerinde çizilse de ortaya tamamlanmış bir yapı olarak “makbul vatandaş” profili çıkmamış aksine yıllar içinde değişen konjonktür ve iç dinamikler makbul vatandaş profilini yeniden oluşturmaya, şekillendirme kısacası inşa etmeye devam etmiştir.

KAYNAKÇA

Kitap

- Ackermann, Marsha E., ed. 2004. *Encyclopedia of World History Volume 1: The Ancient World Prehistoric Eras to 600 c.e.* New York: Facts On File.
- Adorno, Theodor W. 2004. *Edebiyat Yazıları*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Afetinan, Ayşe. 1989. *İzmir İktisat Kongresi 17 Şubat-4 Mart 1923*. 2. Basım. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Levent Köker. 2008. *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*. 5. Basım. İstanbul: İmge Kitapevi.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, Duygu Türk, Ayhan Yalçınkaya, Zafer Yılmaz, ve Filiz Zabcı. 2015. *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. 6. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ahmad, Feroz. 2003. *Turkey: The Quest for Identity*. Oxford: Oneworld Publications.
- Ahmet Refik. 1934. *Tarih Öğreniyorum*. Ankara: İstanbul Akşam Kitaphanesi.
- Akçam, Taner. 1993. *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu*. 2. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akçura, Yusuf. 1976. *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Akçura, Yusuf. 1981. *Yeni Türk Devletinin Öncüleri -1928 Yılı Yazıları-*. 2. Basım. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Cumhuriyet Kitapları.
- Akgündüz, Ahmed. 1990. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri (I. Kitap)*. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları.
- Akyüz, Yahya. 2007. *Türk Eğitim Tarihi*. 11. Basım. Ankara: Pegem Yayıncılık.
- Alkan, Mehmet Ö. 2009. “Resmî İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme”. Ss. 377–407 içinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, editör T. Bora ve M. Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Althusser, Louis. 2005. *Montesquieu-Siyaset ve Tarih*. İstanbul: İthaki Yayınları.

- Althusser, Louis. 2010. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. 4. Basım. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Anderson, Benedict. 2006. *Imagined Communities*. London & New York: Verso.
- Anderson, Frank Moley. 1904. *The Constitutions and Other Select Documents Illustrative of the History of France 1789-1901*. Minneapolis: The H. W. Wilson Company.
- Anderson, Perry. 1974. *Passages from Antiquity to Feudalism*. London: NLP.
- Anonim. 2020. “Sunuş”. Ss. 11–14 içinde *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Aquinas Thomas. 2004. *Aquinas: Political Writings*. editör R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arai, Masami. 1998. “Devlet ve Toplum Arasında Türk Yurdu Dergisine Yeni Bir Yaklaşım”. Ss. XXIX–XLI içinde *Türk Yurdu Birinci Cilt (Cilt 1-2)*. Ankara: Tutibay Yayınları.
- Aristoteles. 1975. *Politika*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aristoteles. 1998. *Atinalıların Devleti*. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
- Armstrong, John A. 1982. *Nations Before Nationalism*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Arslan, Ahmet. 2008. *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 Helenistlik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, Bahar. 2016. *II. Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e İki Devrim; İki Süreç-Tarihsel, İdeolojik ve Olgusal Bir Karşılaştırma*. İstanbul: Işık Yayınları.
- Aster, Ernst von. 2005. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. 3. Basım. İstanbul: İM Yayın Tasarım.
- Ataç, Nurullah. 2019. *Gene Yalnızlık*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Atatürk, Mustafa Kemal. 2006. *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I-III*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

- Saint Augustine. 2008. *The City of God*. C. Books VIII. 3. Edition. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Aybay, Rona. 2001. *Vatandaşlık Hukuku*. İstanbul: Aybay Yayınları.
- Aydemir, Şevket Süreyya. 2011. *İkinci Adam II. Cilt (1938-1950)*. 11. Özel B. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aykut, Şeref. 1936. *Kamâlizm*. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitap Evi.
- Aytmatov, Cengiz. 2018. *İlk Öğretmenim*. 3. Basım. İstanbul: Nora Kitap.
- Bali, Rifat N. 2005. *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*. 7. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Balibar, Étienne. 1990. *Proletarya Diktatörlüğü Üzerine*. İstanbul: Pencere Yayınları.
- Balot, Ryan K. 2006. *Greek Political Thought*. Malden: Blackwell Publishing.
- Banarlı, Nihad Sâmî. 1980. *Türkçenin Sırları*. 13. Basım. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Barkan, Ömer Lütfî. 1962. *İktisat Tarihi II*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Barkan, Ömer Lütfî. 1980. *Türkiye'de Toprak Meselesi*. İstanbul: Gözlem Yayınları.
- Baron, Salo Wittmayer. 2007. *Modern Milliyetçilik ve Din*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Barrow, Reginald H. 2006. *Romalılar*. 2. Basım. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bauer, Susan Wise. 2013. *Antik Dünya Tarihi*. İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Bayur, Yusuf Hikmet. 1952. *Türk İnkılâbı Tarihi Cilt: II, Kısım: IV*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Beaud, Michel. 2016. *Kapitalizmin Tarihi 1500-2010*. 2. Basım. İstanbul: Yordam Kitap.
- Behar, Cem. 1996. *Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu 1500-1927*. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü.
- Bell, David Avrom. 2003. *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680-1800*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Benger, Peter L. ve Thomas Luckmann. 1991. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books.

- Berkes, Niyazi. 1976. “Unutulan Adam”. *Sosyoloji Konferansları* (14):194–203.
- Berkes, Niyazi. 2012. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. 18. Basım. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berktaş, Halil. 2018. *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*. İstanbul: Kopernik Kitap.
- Bernasconi, Robert. 2015. *İrk Kavramı Kim İcat Etti?* 4. Basım. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bilgin, Nuri. 2007. *Kimlik İnşası*. İzmir: Aşina Kitaplar.
- Bilig, Michael. 1995. *Banal Nationalism*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Binbaşoğlu, Cavit. 1995. *Öğretmen Yetiştirme Açısından Türkiye’de Eğitim Bilimleri Tarihi Üzerinde Bir Araştırma*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Blanck, Horst. 1999. *Eski Yunan ve Roma’da Yaşam*. İstanbul: Arion Yayınevi.
- Bloch, Marc. 1962. *Feudal Society Volume I: The Growth of Ties of Dependence*. 2. Edition. London: Routledge.
- Bodin, Jean. 1967. *Six Books of the Commonwealth*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bon, Gustave Le. 1997. *Kitleler Psikolojisi*. İstanbul: Hayat Yayınları.
- Bora, Tanıl. 2017. *Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*. 2. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozarslan, Hamit. 2015. *Türkiye Tarihi: İmpatorluktan Günümüze*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozkurt, Gülnihâl. 1989. *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasî Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914)*. C. 53. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Brainard, Jean, John Haley, Charles Patterson, Adrienne Ruggiero, ve Rebecca Steffoff. 1998. “Ancient Greece and Rome: An Encyclopedia for Students Volume I” editör C. Moulton.
- Brass, Paul R. 1991. *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*. New Delhi/Newbury Park/London: SAGE Publications.

- Brubaker, Rogers. 1994. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brun, Jean. 2003. *Stoa Felsefesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Burke, Edmund. 2017. *Devrimin Şeytanları*. İstanbul: Tefrika Yayınları.
- Calhoun, Craig. 1997. *Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Canfora, Luciano. 2006. *Democracy in Europe: A History of the Ideology*. Malden: Blackwell Publishing.
- Çapar, Mustafa. 2006. *Türkiye’de Eğitim ve “Öteki Türkler”*. Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı.
- Çarkoğlu, Ali ve Ersin Kalaycıoğlu. 2015. *Türkiye’de ve Dünya’da Vatandaşlık*. İstanbul.
- Carr, Edward Hallett. 1990. *Milliyetçilik ve Sonrası*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Caymaz, Birol. 2008. *Türkiye’de Vatandaşlık: Resmî İdeoloji ve Yansımaları*. 2. Basım. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çeçen, Anıl. 2009. *100 Soruda Kemalizm -Başlangıcından Günümüze-*. 8. Basım. İstanbul: Kilit Yayınları.
- Cevdet Paşa. 1953. *Tezâkir 1-12*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Cevizci, Ahmet. 1999. *Felsefe Sözlüğü*. 3. Basım. İstanbul: Paradigma Yayın.
- Chambliss, J. J. 2002. “Aristotle (384–322 B.C.E.)” editör J. W. Guthrie. *Encyclopedia of Education*.
- CHP. 1939. *C.H.P. Nizamnamesi*. Ankara: Ulus Basımevi.
- Christ, Matthew R. 2006. *The Bad Citizen in Classical Athens*. New York: Cambridge University Press.
- Cicero. 2016. *Yasalar Üzerine*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Clark, Bruce. 2008. *İki Kere Yabancı: Kitleli İnsan İhracı Modern Türkiye’yi ve Yunanistan’ı Nasıl Biçimlendirdi?* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Çöklü, Şenol. 2014. *I. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Asker Alma Usulleri (Ahz-ı Asker)*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- Condorcet. 2012. *Political Writings*. editör S. Lukes ve N. Urbinati. Cambridge: Cambridge University Press.
- Connolly, William E. 1991. *Identity\Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. Expanded E. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Copeaux, Etienne. 2000. *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*. 2. Basım. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Cross, F. L. ve E. A. Livingstone. 1997. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. 3. Edition. editör F. L. Cross ve E. A. Livingstone. Oxford: Oxford University Press.
- Curtis, William Eleroy. 1903. *The Turk and His Lost Provinces: Greece, Bulgaria, Servia, Bosnia*. Second Edi. Chicago, New York, Toronto: Fleming H. Revell Company.
- Dagger, Richard. 2002. "Republican Citizenship". Ss. 145–58 içinde *Handbook of Citizenship Studies*, editör E. F. Isin ve B. S. Turner. London: SAGE Publications.
- Dahl, Robert Alan. 1998. *On Democracy*. New Haven: Yale University Press.
- Davies, Norman. 2006. *Avrupa Tarihi*. İstanbul: İmge Kitapevi.
- Davison, Roderic H. 1963. *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*. Princeton: Princeton University Press.
- Debiesse, Jean. 1951. *Compulsory Education in France*. Paris: UNESCO.
- Delanty, Gerard. 2002. "Communitarianism and Citizenship". Ss. 159–74 içinde *Handbook of Citizenship Studies*, editör E. F. Isin ve B. S. Turner. London: SAGE Publications.
- Deleuze, Gilles. 2013. *Foucault*. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deringil, Selim. 2019. *Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*. 5. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Derrida, Jacques. 2011. *Öteki Hedef/Başka Baş*. 2. Basım. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Deutsch, Karl W. 1966. *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*. 2. Edition. Cambridge, Massachusetts, and London: The M.I.T. Press.
- Devlet İstatistik Enstitüsü. 1973. *Millî Eğitimde 50 yıl 1923-1973*. Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü.
- Dewey, John. 1939. *Türkiye Maarifi Hakkında Rapor*. İstanbul: Devlet Basımevi.
- Diderot, Denis. 2013. *Felsefe Konuşmaları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Diebolt, Claude ve Faustine Perrin. 2017. *Understanding Demographic Transitions: An Overview of French Historical Statistics (Population Economics)*. Cham: Springer.
- Duby, Georges ve Michelle Perrot. 2005. “Kadınların Tarihini Yazmak”. Ss. 9–22 içinde *Kadınların Tarihi I: Antik Tanrıçalardan Hristiyan Azizelere*, editör G. Duby, M. Perrot, ve P. S. Pantel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Duerr, Hans Peter. 1999. *Uygarlaşma Sürecinin Miti: I Çıplaklık ve Utanç*. editör Z. A. Yılmaz. Ankara: Dost Kitapevi.
- Durkheim, Emile. 2016. *Eğitim ve Sosyoloji*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Duverger, Maurice. 1965. *Diktatörlük Üzerine*. İstanbul: Dönem Yayınları.
- Emre, Ahmet Cevat. 1960. *İki Neslin Tarihi: Mustafa Kemal Neler Yaptı*. İstanbul: Hilmi Kitabevi.
- Engelhardt. 1999. *Tanzimat ve Türkiye*. İstanbul: Kaktüs Yayınları.
- Epikür. 1962. *Mektuplar ve Maksimler*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ergil, Doğu. 2009. *Kürt Raporu*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Erikson, Erik H. 1994. *Identity: Youth and Crisis*. New Haven and London: W. W. Norton & Company, Inc.
- Ersanlı Behar, Büşra. 1992. *İktidar ve Tarih: Türkiye’de “Resmi Tarih” Tezinin Oluşumu (1929-1937)*. İstanbul: AFA Yayınları.

- Eryılmaz, Bilal. 1992. *Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık.
- Estin, Colette ve Hélène Laporte. 2002. *Yunan ve Roma Mitolojisi*. Ankara: TÜBİTAK.
- Etzioni, Amitai. 2006. "Communitarianism" editör B. S. Turner. *The Cambridge Dictionary of Sociology* 81–83.
- Farrell, Christopher A. 2012. "Laconism and Democracy: Re-reading the Lakedaimoniōn Politeia and Re-thinking Xenophon". Ss. 10–35 içinde *Governing Diversities: Democracy, Diversity and Human Nature*, editör J. Paul. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Fentress, James. 1995. "Deli 'Öteki'". Ss. 182–200 içinde *Tarih Eğitimi ve Tarihte "Öteki" Sorunu*. İstanbul: Türk Vakfı Yurt Yayınları.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1988. *Fichte: Early Philosophical Writings*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Fitzpatrick, Sheila. 2002. *Education and Social Mobility in the Soviet Union 1921-1934*. London, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Fitzsimmons, Michael P. 2002. *The Remaking of France: The National Assembly and the Constitution of 1791*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel. 1987. *Söylemin Düzeni*. İstanbul: Hil Yayın.
- Foucault, Michel. 1992. *Hapishanenin Doğuşu*. Ankara: İmge Kitapevi.
- Foucault, Michel. 2013. *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri (1977-1978)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Fouillée, Alfred. 2012. *Avrupa Milletlerinin Karakter ve Psikolojileri*. İstanbul: İdil Yayıncılık.
- Freeman, Charles. 2003. *Mısır, Yunan ve Roma*. Ankara: Dost Kitapevi.
- Friedell, Egon. 1999. *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*. Ankara: Dost Kitapevi.
- Gasset, José Ortega y. 2010. *Kitlelerin Ayaklanması*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gat, Azar ve Alexander Yakobson. 2019. *Uluslar-Siyasi Etnisite ve Milliyetçiliğin Uzun Tarihi ve Derin Kökleri*. İstanbul: Bilgi Kültür Sanat.

- Gaxotte, Pierre. 1969. *Fransız İhtilâli Tarihi*. 2. Basım. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca and New York: Cornell University Press.
- Gellner, Ernest. 1984. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, Ernest. 1994. *Encounters with Nationalism*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Georgeon, François. 1986. *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri -Yusuf Akçura- (1876-1935)*. Ankara: Yurt Yayınları.
- Ginzburg, Carlo. 2011. *Peynir ve Kurtlar: Bir 16. Yüzyıl Değirmencisinin Evreni*. 4. Basım. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Gobineau, Arthur de. 1967. *The Inequality of Human Races*. New York: H. Fertig.
- Godineau, Dominique. 2005. “Özgürlüğün Kızları ve Devrimci Vatandaşlar”. Ss. 23–38 içinde *Kadınların Tarihi IV: Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı*, editör G. Duby, M. Perrot, ve G. Fraisse. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gökalp, Ziya. 1970. *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Devlet Kitapları.
- Gökalp, Ziya. 1976. *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*. Ankara: Devlet Kitapları.
- Gökalp, Ziya. 1982. *Makaleler VII*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Goldmann, Lucien. 1999. *Aydınlanma Felsefesi*. Ankara: Doruk Yayınları.
- Goloğlu, Mahmut. 2017. *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi-I: Devrimler ve Tepkileri (1924-1930)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gölpınarlı, Muallim Abdülbaki. 2007. *Yurt Bilgisi*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Gölpınarlı, Muallim Abdülbaki. 2020. *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri*. 3. Basım. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Gombrich, Ernst. 2005. *A little History of the World*. London: Cambridge University Press.

- Gramsci, Antonio. 2014. *Hapishane Defterleri: Felsefe ve Politika Sorunları*. 7. Basım. İstanbul: Belge Yayınları.
- Gunsteren, Herman van. 1996. “The Condition of Citizenship”. Ss. 36–48 içinde *The Condition of Citizenship*, editör B. van Steenberg. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Güvenç, Bozkurt. 1995. *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları*. 3. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Habermas, Jürgen. 2012. *Öteki Olmak Öteki ile Yaşamak*. 6. Basım. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hâmit ve Muhsin. 1930. *Türkiye Tarihi*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Hanioğlu, Şükrü. 1985a. “Batıcılık” editör M. Belge. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi 5. Cilt* 1382–88.
- Hanioğlu, Şükrü. 1985b. “Osmanlıcılık” editör M. Belge. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi 5. Cilt* 1389–93.
- Hanioğlu, Şükrü. 1985c. “Türkçülük” editör M. Belge. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi 5. Cilt* 1394–99.
- Hankins, Frank H. 1926. *The Racial Basis of Civilization a Critique of the Nordic Doctrine*. New York: Alfred a Knopf.
- Hansen, Herman; Mogens ve Thomas Neine Nielsen. 2004. *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. New Haven: Oxford University Press.
- Haşim, Ahmet. 2017. “Ahmet Haşim”. Ss. 67–72 içinde *Güzel Yazılar: Mektuplar*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Hause, Steven ve William Maltby. 2004. *Western Civilization: A History of European Society*. 2. Edition. Boston: Wadsworth Publishing.
- Hayes, Carlton J. 2011. *Milliyetçilik: Bir Din*. 2. Basım. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Heater, Derek. 2004. *A History of Education for Citizenship*. New York: RoutledgeFalmer.
- Heaton, Herbert. 1985. *Avrupa İktisat Tarihi I*. Ankara: Teori Yayınları.

- Hegel, G. W. F. 2014. *Tarihte Akıl*. 2. Basım. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Herodotos. 2012. *Tarih*. 8. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hive Hanı Ebu'l-Gazi Bahadır Han. 2010. *Türk'ün Soyağacı*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Hobbes, Thomas. 2007a. *Elementa Philosophica DE CIVE: Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Hobbes, Thomas. 2007b. *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*. 6. Basım. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hobsbawm, Eric. 2007. "Introduction: Inventing Traditions". Ss. 1–14 içinde *The Invention of Tradition*, editör E. Hobsbawm ve T. Ranger. New York: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric J. 1992. *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. 2. Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric J. 1996. *The Age of Revolution, 1789-1914*. New York: Vintage Books.
- Hroch, Miroslav. 2011. *Avrupa'da Milli Uyanış: Toplumsal Koşulların ve Toplulukların Karşılaştırmalı Analizi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Huberman, Leo. 2013. *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*. 13. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları.
- İnalcık, Halil. 2006. "Tanzimat Nedir?" Ss. 13–36 içinde *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, editör H. İnalcık ve M. Seyitdanlıoğlu. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- İnalcık, Halil. 2017. *Halil İnalcık'ın Merceğinden Osmanlı*. İstanbul: Profil Kitap.
- İnan, Afet. 1933. *Yurt Bilgisi Notlarından Vatandaş için Medeni Bilgiler I. Kitap*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- İnan, Afet. 1947. *Türkiye Halkının Antropolojik Karakterleri ve Türkiye Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnan, Afet. 2005. *Prof. Dr. Afet İnan*. editör Arı İnan. İstanbul: Remzi Kitabevi.

- İnan, Afet. 2009. *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*. 8. Basım. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnönü, İsmet. 1998. *Cumhuriyetin İlk Yılları I*. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
- İplikcioğlu, Bülent. 2007. *Hellen ve Roma Tarihinin Ana Hatları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Isin, Engin F. ve Bryan S. Turner. 2002. "Citizenship Studies: An Introduction". Ss. 1–10 içinde *Handbook of Citizenship Studies*, editör E. F. Isin ve B. S. Turner. London: SAGE Publications.
- Jaffrelot, Christophe. 1998. "Bazı Ulus Teorileri". Ss. 54–65 içinde *Uluslar ve Milliyetçilikler*, editör J. Leca. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kafadar, Osman. 1997. *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Kant, Immanuel. 2006. "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?" Ss. 17–23 içinde *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, editör P. Kleingeld. New Haven and London: Yale University Press.
- Kant, Immanuel. 2009. *Religion within the Bounds of Bare Reason*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing.
- Kaplan, İsmail. 2005. *Türkiye’de Milli Eğitim İdeolojisi*. 4. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karal, Enver Ziya. 1995. *Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831*. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü.
- Karal, Enver Ziya. 2007. *Osmanlı Tarihi V. Cilt: Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*. 8. Basım. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. 2016. *Yaban*. 76. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karpat, Kemal H. 1985. *Ottoman Population 1830-1914*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Karpat, Kemal H. 2013. *Osmanlı’dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*. 2. Basım. İstanbul: Timaş Yayınları.

- Karpat, Kemal H. 2017. *Osmanlı'da Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kasaba, Reşat. 1998. "Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm". Ss. 12–28 içinde *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, editör S. Bozdoğan ve R. Kasaba. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Kaya, Ayhan. 2000. "Yurttaşlık, Azınlıklar ve Çokkültürlülük". Ss. 135–69 içinde *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*. İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Kedourie, Elie. 1961. *Nationalism*. editör W. A. Robson. London: Hutchinson University Library.
- Kennedy, Paul. 2017. *Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşleri*. 15. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kerschensteiner, Georg. 1972. *Vatandaşlık Terbiyesi Kavramı ve Uygulaması*. Ankara: Yeni Desen Matbaası.
- Kili, Suna ve Şeref Gözübüyük. 1985. *Türk Anayasa Metinleri*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kodaman, Bayram. 1991. *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*. 2. Basım. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kohn, Hans. 1965. *Nationalism: Its Meaning and History*. Malabar: Robert E. Krieger Publishing.
- Köker, Levent. 1993. *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. 2. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köymen, Oya. 2008. *Kapitalizm ve Köylülük: Ağalar, Üretenler ve Patronlar*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Kuruç, Bilsay. 2009. "Kemalist Ekonomi Görüşü: Kesitler". Ss. 298–312 içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2: Kemalizm*, editör T. Bora ve M. Gültekin. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kymlicka, Will. 2003. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.

- Kymlicka, Will ve Wayne Norman. 2014. “Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory”. Ss. 156–84 içinde *Citizenship: Critical Concepts in Political Science Volume I*, editör R. Bellamy ve M. Kennedy-Macfoy. New York: Routledge.
- Labarre, Albert. 1990. *Kitabın Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lacan, Jacques. 2013. *Psikanalizin Dört Temel Kavramı (Seminer 11. Kitap)*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Landau, Jacob M. 1999. *Pantürkizm*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Landes, Joan B. 2001. *Visualizing the Nation: Gender, Representation, and Revolution in Eighteenth-Century France*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Lefebvre, Georges. 2015. *Fransız Devrimi*. İstanbul: Hil Yayın.
- Lenin. 1990. *Ekim Devrimi Dosyası: II, Sovyet Yönetiminin Örgütlenmesi*. Ankara: Ekim Yayınları.
- Lenin, V. İ. 1993. *Ulusal Sorun ve Ulusal Kurtuluş Savaşları*. 2. Basım. Ankara: Sol Yayınları.
- Lenin, V. İ. 2011a. “Gençlik Birliğinin Görevleri”. Ss. 86–103 içinde *Gençlik Üzerine*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Lenin, V. İ. 2011b. “RKP(B) Program Taslağı’ndan Halk Eğitimi Üzerine Madde”. S. 79 içinde *Gençlik Üzerine*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Lévi-Strauss, Claude. 1997. *İrk, Tarih ve Kültür*. 3. Basım. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Lewes, George Henry. 1857. *The Biographical History of Philosophy, From Its Origin in Greece Down to the Present Day*. New York: D. Appleton And Company.
- Lewis, Bernard. 1993. *Modern Türkiye’nin Doğuşu*. 5. Basım. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Lissarrague, François. 2005. “Kadın Figürleri”. Ss. 151–242 içinde *Kadınların Tarihi I: Antik Tanrıçalardan Hristiyan Azizelere*, editör G. Duby, M. Perrot, ve P. S. Pantel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Llobera, Josep R. 2007. *Modernliğin Tanrısı: Batı Avrupa’da Milliyetçiliğin Gelişimi*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Locke, John. 1830. *Some Thoughts Concerning Education*. Boston: Gray&Bowen.
- Locke, John. 2016. *Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration*. editör M. Goldie. Oxford: Oxford University Press.
- Lopez, Robert S. 1987. “The Cambridge Economic History of Europe”. Ss. 306–401 içinde *The Cambridge Economic History of Europe Volume II: Trade and Industry in the Middle Ages*, editör M. M. Postan ve E. Miller. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lozan Barış Konferansı. 2001. *Lozan Barış Konferansı: Tutanaklar-Belgeler, Birinci Takım, Cilt I, Kitap I*. 3. Basım. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Luther, Martin. 1989. *Martin Luther’s Basic Theological Writings*. editör T. F. Lull. Minneapolis: Fortress Press.
- Maarif Vekâleti. 1933. *Yurt Bilgisi IV. Sınıf*. İstanbul: Türk Kitapçılığı Limitet Şirketi.
- Maarif Vekâleti. 1937. *Yurt Bilgisi V. Sınıf*. İstanbul: Devlet Basımevi.
- Machiavelli, Niccolò. 1994. *Prens*. 2. Basım. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Malche, Albert. 1939. *İstanbul Üniversitesi Hakkında Rapor*. İstanbul: Devlet Basımevi.
- Malcolm Bowie. 2007. *Lacan*. Ankara: Dost Kitapevi.
- Male, George A. 1963. *Education in France*. Washington D.C.: U.S. Department of Health, Education, and Welfare.
- Mango, Andrew. 2000. *Atatürk*. İstanbul: Yeni Binyıl.
- Mann, Michael. 1987. “citizenship” editör M. Mann. *Macmillan Student Encyclopedia of Sociology* 43.
- Mansel, Arif Müfid. 1999. *Ege ve Yunan Tarihi*. 7. Basım. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Manville, Philip Brook. 1997. *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*. 3. Edition. Princeton: Princeton University Press.

- Mardin, Şerif. 1985. “İslâmcılık” editör M. Belge. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi* 5. Cilt 1400–1404.
- Mardin, Şerif. 1991. *Türk Modernleşmesi: Makaleler IV*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif. 2008. *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*. 15. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marks, Karl. 1966. *Felsefenin Sefaleti*. Ankara: Sol Yayınları.
- Marriott, Emma. 2015. *Bir Nefeste Dünya Tarihi*. 8. Basım. İstanbul: Maya Kitap.
- Marriott, Emma. 2016. *Sayılarla Dünya Tarihi*. İstanbul: Maya Kitap.
- Marshall, T. H. 2000. “Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar”. Ss. 13–82 içinde *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*. İstanbul.
- Marshall, Tim. 2018. *Coğrafya Mahkumları*. 2. Baskı. İstanbul: Epsilon Yayınevi.
- Martinich, A. P. 2010. *Thomas Hobbes*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Marx, Karl ve Friedrich Engels. 2014. *Komünist Manifesto*. 5. Basım. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Matthews, Mervyn. 2012. *Education in the Soviet Union: Policies and Institutions Since Stalin*. London and New York: Routledge.
- McNeal, Robert H. 1958. “Soviet Historiography on the October Revolution: A Review of Forty Years”. *American Slavic and East European Review* 17(3):269–81.
- McPhee, Peter. 2015. *Robespierre: Devrimci Bir Yaşam*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Michelet. 1950. *Fransız İhtilali Tarihi I*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Millar, Fergus. 2004. *Rome, the Greek World and the East: Government Society and Culture in the Roman Empire*. C. 2. editör H. M. Cotton ve G. M. Rogers. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press.
- Miss Pardoe. 1837. *The City of the Sultan and Domestic Manners of the Turks in 1837 Vol. I*. London: Henry Colburn, Publisher.
- Montesquieu. 2004. *Kanunların Ruhu Üzerine*. İstanbul: Hiperlink Yayınları.

- Moore, Jr. Barrington. 1989. *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*. Ankara: Verso Yayıncılık.
- Muhammetdin, Rafael. 1998. *Türkçülüğün Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Mustafa Celâlettin Paşa. 2015. *Eski ve Modern Türkler*. 4. Basım. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Mutman, Mahmut. 2007. “Şarkiyatçılık/Oryantalizm”. Ss. 189–211 içinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık*, editör T. Bora ve M. Gürekingil. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nairn, Tom. 1981. *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*. Second, Ex. London: Verso.
- Nietzsche, Friedrich. 2010. *Güç İstenci*. İstanbul: Say Yayınları.
- Nye, Joseph S. ve David A. Welch. 2011. *Küresel Çatışmayı ve İşbirliğini Anlamak*. 11. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- O’Connor, J. D. 1877. *History of Turkey: Comprising the Geography, Chronology and Statistics of the Empire*. Chicago: Moses Warren.
- Önen, Nizam. 2005. *İki Turan/Macaristan ve Türkiye’de Turancılık*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oral, Mustafa. 2015. *Türk Uhusunun İnşası: Ortak Tarih Söylemi*. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.
- Ortaylı, İlber. 1981. *İkinci Abdülhamit Döneminde Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No: 479.
- Ortaylı, İlber. 2008. *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*. 2. Basım. Ankara: Cedit Neşriyat.
- Özdalga, Elisabeth. 2020. “Bir Tasavvur ve Ustalık Olarak Tarihsel Sosyoloji”. Ss. 9–63 içinde *Tarihsel Sosyoloji*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Özkırımlı, Umut. 1999. *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.

- Palmer, R. R. 1974. "Free Secondary Education in France before and after the Revolution". *History of Education Quarterly* 14(4):437–52.
- Palmer, R. R. 1986. "How Five Centuries of Educational Philanthropy Disappeared in the French Revolution". *History of Education Quarterly* 26(2):181–97.
- Peker, Recep. 1933. *Vatandaş için Medeni Bilgiler II. Kitap*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Petrosyan, Yuriy Aşatoviç. 1974. *Sovyet Gözüyle Jöntürkler*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Pirenne, Henri. 2014. *Medieval Cities: Their Origins and the Revival of Trade*. Princeton: Princeton University Press.
- Piterberg, Gabriel. 1995. "Tarih Eğitimi ve Tarihte 'Öteki' Sorunu". Ss. 246–53 içinde "Uyanış" Mecazı: *Oryantalizm ve Milliyetçi Tarihyazıcılığı*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Platon. 2010. *Devlet*. 10. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. 2017. *Kriton*. 3. Basım. İstanbul: Say Yayınları.
- Plutarch. 1967. *Plutarch's Lives Volume I: Theseus and Romulus, Lysurgus and Numa, Solon and Publicola*. London: Harvard University Press.
- Plutarkhos. 1967. *Lykurgos'un Hayatı*. İstanbul: Can Yayınları.
- Poggi, Gianfranco. 1991. *Çağdaş Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Poggi, Gianfranco. 2014. *Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği*. 4. Basım. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Polybius. 2010. *The Histories*. New York: Oxford University Press.
- Popper, Karl R. 1947. *Open Society and Its Enemies*. C. I. 2. Edition. London: George Routledge & Sons.
- Popper, Karl R. 2007. *All Life is Problem Solving*. 6. Edition. London: Routledge.
- Powell, Anton. 2001. *Athens and Sparta: Constructing Greek Political and Social History from 478 B.C. C. 83*. 2. Edition. London: Routledge.
- Rawls, John. 2007. *Siyasal Liberalizm*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Reboul, Olivier. 1991. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Renan, Ernest. 2016. *Ulus Nedir?* İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Rhodes, P. J. 2007. *The Greek City States*. New York: Cambridge University Press.
- Ricaut. 1977. *Türklerin Siyasî Düsturları*. İstanbul: Tercüman Gazetesi.
- Riesenberg, Peter. 1992. *Citizenship in the Western Tradition: Plato to Rousseau*. Chapel Hill and London: University of North Carolina Press.
- Roberts, J. M. ve O. A. Westad. 2013. *The History of the World*. 8. Edition. Oxford: Oxford University Press.
- Robespierre. 1975. *Devrimin Bağrından*. İstanbul: Çan Yayınları.
- Roger, Antoine. 2008. *Milliyetçilik Kuramları*. İstanbul: Versus Kitap.
- Ross, W. David. 2011. *Aristoteles*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2013. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. 12. Basım. İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, Jean Jacques. 1987. *Toplum Sözleşmesi*. 4. Basım. İstanbul: Adam Yayınları.
- Rousseau, Jean Jacques. 2009. *Emile-Bir Çocuk Büyüyor*. 8. Basım. İstanbul: Selis Kitaplar.
- Roux, Jean-Paul. 2007. *Türklerin Tarihi: Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Roux, Patrick Le. 2006. *Roma İmparatorluğu*. Ankara: Dost Kitapevi.
- Russell, Bertrand. 1972. *Batı Felsefesi Tarihi 2: Ortaçağ*. 2. Basım. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Sadri, Etem. 1933. *Türk İnkılâbının Karakteri*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Sadri Maksudi Arsal. 1931. *Türk Dili için*. Ankara: Türk Ocakları İlim ve Sanat Heyeti.
- Safa, Peyami. 2010. *Türk İnkılâbına Bakışlar*. 3. Basım. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- Sakaoğlu, Necdet. 2018. *Türkiye Eğitim Tarihi 11-20. Yüzyıllar*. İstanbul: Alfa Basım Yayım.

- Sandel, Michael. 2006. “Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben”. Ss. 209–24 içinde *Liberaller ve Cemaatçiler*, editör H. P. Andre Berten, Pablo da Silveira. Ankara: Dost Kitapevi.
- Sander, Oral. 2009. *Siyasi Tarih İlkçağlardan 1918’e*. 18. Basım. İstanbul: İmge Kitapevi.
- Sarıca, Murat. 1977. *100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi*. 2. Basım. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Schnapper, Dominique. 1995. *Yurttaşlar Cemaati*. İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Selik, Mehmet. 1980. *100 Soruda İktisadi Doktrinler Tarihi*. 3. Basım. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Seneca. 1969. *Letters from a Stoic*. London: Penguin Books.
- Seneca. 2020. *Bilginin Sarsılmazlığı Üzerine-İnziva Üzerine*. 5. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Seneca, Lucius Annaeus. 2014. “On Providence”. Ss. 275–303 içinde *Hardship and Happiness*, editör E. Asmis, S. Bartsch, ve M. C. Nussbaum. Chicago: The University of Chicago Press.
- Şenel, Alaeddin. 1970. *Eski Yunan’da Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Şenel, Alaeddin. 1995. *Siyasal Düşünceler Tarihi*. 4. Basım. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Sennett, Richard. 2013. *Kamusal İnsanın Çöküşü*. 4. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Şenoğlu, Kemal. 2009. *Yusuf Akçura*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Shaw, Stanford J. ve Ezel Kural Shaw. 2005. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. C. Volume II: Cambridge: Cambridge University Press.
- Sieyès, Emmanuel Joseph. 2003. “What is the Third Estate?” Ss. 92–162 içinde *Sieyès: Political Writings: Including the Debate Between Sieyes and Tom Paine in 1791*, editör M. Sonenscher. Indianapolis: Hackett Publishing.

- Siim, Birte. 2006. "Citizenship" editör B. S. Turner. *The Cambridge Dictionary of Sociology* 65–68.
- Sissa, Giulia. 2005. "Platon ve Aristoteles'in Cinsiyet Felsefeleri". Ss. 66–98 içinde *Kadınların Tarihi I: Antik Tanrıçalardan Hristiyan Azizelere*, editör G. Duby, M. Perrot, ve P. S. Pantel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Smith, Anthony D. 1986. *The Ethnic Origin of Nations*. Malden: Blackwell Publishing.
- Smith, Anthony D. 1991. *National Identity*. London: Penguin Books.
- Smith, Anthony D. 2018. *Seçilmiş Haklar*. İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Smith, William. 1851. *A School Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. New York: Harper & Brother, Publishers.
- Soboul, Albert. 1969. *1789 Fransız İnkılâbı Tarihi*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Somel, Selçuk Akşin. 2009. "Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913)". Ss. 88–116 içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 1: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, editör T. Bora ve M. Gültekinil. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Spielvogel, Jackson J. 2011. *Western Civilization: A Brief History*. 7. Edition. Boston: Wadsworth Publishing.
- Star, Christopher. 2012. *The Empire of the Self: Self-Command and Political Speech in Seneca and Petronius*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Stathis, Penelope. 1995. "Yunan ve Türk Tarih Ders Kitaplarındaki 'Ben' ve 'Öteki' İmgelerini". Ss. 125–33 içinde *Tarih Eğitimi ve Tarihte "Öteki" Sorunu*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Stearns, Peter N. 2003. *Western Civilization in World History*. New York: Routledge.
- Stein, Peter. 2004. *Roman Law in European History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- T.C. Maarif Vekilliği. 1939. *Amerikan Heyeti Raporundan Maarif İşleri*. İstanbul: Devlet Basımevi.

- Tan, James. 2015. “The Roman Republic”. S. 586 içinde *Fiscal Regimes and the Political Economy of Premodern States*, editör A. Monson ve W. Scheidel. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tanilli, Server. 2008. *Uygarlık Tarihi*. 25. Basım. İstanbul: Alkım Yayınevi.
- Tanör, Bülent. 1985. “Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış” editör M. Belge. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi I. Cilt* 10–26.
- Taylor, Charles. 1996. “Tanınma Politikası”. Ss. 42–84 içinde *Çokkültürcülük-Tanınma Politikası*, editör A. Gutmann. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tekeli, İlhan. 1995. “Tarihyazıcılığı ve Öteki Kavramı Üzerine Düşünceler”. Ss. 1–6 içinde *Tarih Eğitimi ve Tarihte “Öteki” Sorunu*. İstanbul: Türk Vakfı Yurt Yayınları.
- Tekin, Oğuz. 1998. *Eski Yunan Tarihi*. 2. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tekinalp. 2004. *Kemalizm*. 2. Basım. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Temir, Ahmet. 1987. *Yusuf Akçura*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Thomas, Yan. 2005. “Roma Hukukunda Cinsiyet Ayrımı”. Ss. 99–150 içinde *Kadınların Tarihi I: Antik Tanrıçalardan Hristiyan Azizelere*, editör G. Duby, M. Perrot, ve P. S. Pantel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Thucydides. 2009. *The Peloponessian War*. New York: Oxford University Press.
- Tocqueville, Alexis. 1995. *Eski Rejim ve Devrim*. İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Tönnies, Ferdinand. 2000. “Gemeinschaft ve Gesellschaft”. Ss. 185–218 içinde *Şehir ve Cemiyet*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Toprak, Zafer. 1995. *Türkiye’de Ekonomi ve Toplum (1908-1950): Milli İktisat-Milli Burjuvazi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Topuz, Hıfzı. 1996. *100 Soruda Türk Basın Tarihi*. 2. Basım. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Toynbee, Arnold J. 2000. *Türkiye II (Bir Devletin Yeniden Doğuşu)*. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
- Tunaya, Tarık Zafer. 1988. *Türkiye’de Siyasal Partiler Cilt I: İkinci Meşrutiyet Dönemi*. 2. Basım. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

- Tunaya, Tarık Zafer. 1989. *Türkiye’de Siyasal Partiler Cilt III: İttihat ve Terakki (Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi)*. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Tunçay, Mete. 1981. *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek-Parti Yönetimi’nin Kurulması (1923-1931)*. Ankara: Yurt Yayınları.
- Turan, Şerafettin. 1982. *Atatürk’ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Turan, Şerafettin. 1992. *Türk Devrim Tarihi II: Ulusal Direnişten Türkiye Cumhuriyeti’ne*. Ankara: Bilge Yayınevi.
- Turanlı, Rona. 2000. *İkdisadi Düşünce Tarihi*. 3. Basım. İstanbul: Bilim Teknik Yayınevi.
- Türk Tarih Heyeti. 1930. *Türk Tarihin Ana Hatları*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Türk Tarih Tetkik Cemiyeti. 1931a. *Tarih I*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Türk Tarih Tetkik Cemiyeti. 1931b. *Tarih IV*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Türk Yurdu. 1998. “Türk Yurdu 30 Kasım 1911”. Ss. 11–21 içinde *Türk Yurdu Birinci Cilt (Cilt 1-2)*, editör M. Şefkatlı. Ankara: Tutibay Yayınları.
- Turner, Bryan S. 2002. “Religion and Politics: The Elementary Forms of Citizenship”. Ss. 259–76 içinde *Handbook of Citizenship Studies*, editör E. F. Isin ve B. S. Turner. London: SAGE Publications.
- Ülken, Hilmi Ziya. 1979. *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. 3. Basım. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya. 2016. *Millet ve Tarih Şuuru*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- United States Office of Personnel Management Investigations Service. 2001. *Citizenship Laws of the World*. American Immigration Lawyers Association.
- Ürer, Levent. 2012. *Soysal Devletten Sosyal Devlete, Ulusçuluk Tartışmaları*. İstanbul: Melek Yayınları.
- Üstel, Füsün. 2004. *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)*. 2. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Üstel, Füsün. 2008. *Makbul Vatandaşın Peşinde*. 3. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Vambery, Arminius. 1993. *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*. İstanbul: Ses Yayınları.
- Versenyi, Laszlo. 1995. *Sokrates ve İnsan Sevgisi*. 2. Basım. İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Veyne, Paul. 2014. *Tarih Nasıl Yazılır?* İstanbul: Metis Yayınları.
- Walzer, Michael. 1982. *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Walzer, Michael. 2014. "Citizenship". Ss. 86–92 içinde *Citizenship: Critical Concepts in Political Science Volume I*, editör R. Bellamy ve M. Kennedy-Macfoy. New York: Routledge.
- Weber, Eugen. 2017. *Köylülerden Fransızlara, Fransa Kırsalının Modernleşmesi, 1870-1914*. Ankara: Heretik Yayınları.
- Weil, Patrick. 1996. "Nationalities and Citizenships: The Lessons of the French Experience for Germany and Europe". Ss. 74–87 içinde *Citizenship, Nationality and Migration in Europe*, editör D. Cesarani ve M. Fulbrook. London & New York: Routledge.
- Wendt, Alexander. 2003. *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Jean Kinney. 2005. *Empire of Ancient Greece*. New York: Facts On File.
- Wilson, Howard E. ve İlhan Başgöz. 1968. *Türkiye Cumhuriyetinde Eğitim ve Atatürk*. Ankara: Dost Yayınları.
- Wood, Ellen Meiksins. 2008. *Yurttaşlardan Lordlara*. 2. Basım. İstanbul: Yordam Kitap.
- Wuthnow, Robert, ed. 1998. *The Encyclopedia of Politics and Religion Volume I*. New York: Routledge.
- Yıldız, Ahmet. 2001. *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Young, Julian. 2015. *Nietzsche*. editör L. Cinemre. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Yücekök, Ahmet. 1984. *100 Soruda Türk Devrim Tarihi*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Yücel, Hasan-Âli. 1994. *Türkiye’de Orta Öğretim*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Yücel, Tahsin. 1982. *Dil Devrimi ve Sonuçları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ziya, Ahmet ve Ali Haydar. 2017. *Osmanlı Vatandaşlık Eğitimi Ders Kitabı Yeni Malumat-ı Medeniye*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.

Zürcher, Erik Jan. 2005. *Savaş, Devrim ve Uluslaşma: Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi, 1908-1928*. İstanbul: Bilgi Yayınevi.

Süreli Yayınlar

Abadan, Yavuz. 2006. “Tanzimat Fermanı’nın Tahlili”. Ss. 37–63 içinde *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, editör H. İnalcık ve M. Seyitdanlıoğlu. Ankara: Phoenix Yayınevi.

Afet. 1939. “Atatürk ve Tarih Tezi”. *Belleten* III(10):243–46.

Akbal, Fazıla. 1951. “1831 Tarihinde Osmanlı İmparatorluğunda İdarî Taksimat ve Nüfus”. *Belleten* XV(60):617–28.

Birinci, Ali. 2005. “Sultan Abdülhamid’in Hâtıra Defteri Meselesi”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* (19):177–94.

Blaydes, Lisa ve Christopher Paik. 2016. “The Impact of Holy Land Crusades on State Formation: War Mobilization, Trade Integration, and Political Development in Medieval Europe”. *International Organization* 70(3):551–86.

Erişirgil, M. Emin. 1938. “Tabutun Huzurunda Giderken”. *Ülkü Halkevleri Dergisi* 70(XII):323–24.

De Gouges, Olympe. 1996. “Kadının ve Kadın Yurttaşın Hakları Bildirgesi”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 45(1):185–93.

Goins, M. Patricia. 1971. “Education in the Soviet Union”. *The Bulletin of the National Association of Secondary School Principals* 55(358):53–61.

- İnal, Kemal. 1991. "Durkheim'in Eğitim Anlayışı". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 24(2):511–18.
- İnalcık, Halil. 2002. "Hermenötik, Oryantalizm, Türkoloji". *Doğu Batı* 20:13–39.
- Jahoda, Gustav. 2002. "On the Origins of Antagonism Towards 'The Others'". *Zeitschrift für Ethnologie* 127(1):1–16.
- Judge, Jon. 1975. "Education in the USSR: Russian or Soviet?" *Comparative Education* 11(2):127–36.
- Korkut, Levent. 2015. "Siyasi Kimlik Olarak Vatandaşlık: Türkiye'de ve Dünya Devletlerinde Anayasal Vatandaşlık Tanımları". *İstanbul Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1(2):5–41.
- Küçük, Eşref. 2017. "Eski Roma'da Cumhuriyet Dönemi Halk Meclisleri ve Yasa Yapım Süreçleri". *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi* 7(1):199–214.
- Özgüç, Orhan. 2013. "Jean-Jacques Rousseau'da Sivil Din Kavramı". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 68(3):1–35.
- Sargent, Thomas J. ve Francois R. Velde. 1995. "Macroeconomic Features of the French Revolution". *Journal of Political Economy* 103(3):474–518.
- Shils, Edward. 1957. "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory". *The British Journal of Sociology* 8(2):130–45.
- Tilly, Charles. 1995. "Citizenship, Identity and Social History". *International Review of Social History* 40(S3):1–17.
- Toprak, Zafer. 2011. "Âdem-Havva'dan Homo-Alpinus'a: Eugène Pittard, Antropoloji ve Türk Tarih Tezi". *Toplumsal Tarih* 206:16–29.
- Uslu, Ateş. 2013. "Yurttaşlığa Dayalı Ulus ve Ötesi: Fransa'da Ulus ve Ulusçuluk". *Mülkiye Dergisi* 37(4):79–117.

İnternet Yayınları

- Afyoncu, Erhan. 2019. “Osmanlı Türklüğüyle iftihar ederdi”. *Sabah*. Tarihinde 26 Haziran 2021 (<https://www.sabah.com.tr/yazarlar/erhan-afyoncu/2019/05/26/osmanli-turkluguyle-iftihar-ederdi>).
- Anweiler, Oskar. 2021. “Revolutionary Patterns Of Education, Russia: from tsarism to communism”. *Encyclopaedia Britannica*. Tarihinde 16 Ocak 2021 (<https://www.britannica.com/topic/education/Revolutionary-patterns-of-education>).
- Atatürk, Mustafa Kemal. 2003. “Atatürk’ün İnebolu Şapka Nutku (27 Ağustos 1925)”. *T.B.M.M.* Tarihinde 29 Mayıs 2021 (<https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d22/c025/b113/tbmm220251130472.pdf>).
- Bardakçı, Murat. 2018. “Abdülhamid’in hatıra defteri yoktur, bu isimdeki kitap sahtedir, inanmayın ve kullanmayın!” *Habertürk*. Tarihinde (<https://www.haberturk.com/yazarlar/murat-bardakci/2235484-abdulhamidin-hatira-defteriyoktur-bu-isimdeki-kitap-sahtedir-inanmayin-ve-kullanmayin>).
- Bozkurt, Birgül. 2021. “John Dewey (1859-1952)”. *Atatürk Ansiklopedisi Sitesi*. Tarihinde 22 Temmuz 2021 ([https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/John_Dewey_\(1859-1952\)\)](https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/John_Dewey_(1859-1952))).
- CHP. 1943. “C.H.P. VI. ıncı Büyük Kurultayın Tetkinine Sunulan Nizamname Projesi”. Tarihinde 18 Aralık 2021 (<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/837/197603361.pdf?sequence=1&isAllowed=y>).
- Demokrat Parti. 1946. “Demokrat Parti Programı-1946”. Tarihinde 18 Aralık 2021 (https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/917/200805461_1946.pdf?sequence=1&isAllowed=y%0A).
- Dilmen, İbrahim Necmi. 1937. “Türk Tarih Tezinde Güneş-Dil Teorisinin Yeri ve Değeri”. *II. Türk Tarih Kongresi, 20-25 Eylül 1937, İstanbul* 85–98. Tarihinde 26 Haziran 2021 (<https://drive.google.com/file/d/0B7liBn5XLsAfTHJfUE5IUUnVBdTg/view?r>

esourcekey=0-Fp3b8rXBCILcnNG-atJfvg).

Eskew, Carter. 2016. “America’s Democracy Makes a Turn Toward Sparta”. Tarihinde 13 Temmuz 2020 (<https://www.washingtonpost.com/blogs/post-partisan/wp/2016/01/19/americas-democracy-makes-a-turn-toward-sparta/>).

Harrigan, Patrick J. 2000. “France: Education”. Tarihinde 09 Ocak 2021 (<https://www.ohio.edu/chastain/dh/franedu.htm>).

Kepecioğlu, Kâmil. 1937. “Türklerde Spor”. *II. Türk Tarih Kongresi, 20-25 Eylül 1937, İstanbul* 939–48. Tarihinde 04 Aralık 2021 (<https://drive.google.com/file/d/0B7liBn5XLsAfQVFhcElHdzNQek0/view?resourcekey=0-duyqGYKsPacbf93Kj0Er4A>).

Küçük, Evren. 2021. “İsveç Veliahtı VI. Gustaf Adolf (1882-1973)”. *Atatürk Ansiklopedisi Sitesi*. Tarihinde 22 Temmuz 2021 ([https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/index.php?title=İsveç_Veliahtı_VI._Gustaf_Adolf_\(1882-1973\)&mobileaction=toggle_view_desktop](https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/index.php?title=İsveç_Veliahtı_VI._Gustaf_Adolf_(1882-1973)&mobileaction=toggle_view_desktop)).

Merriam-Webster. 2021. “alter ego”. Tarihinde 11 Nisan 2021 ([https://www.merriam-webster.com/dictionary/alter ego#synonyms](https://www.merriam-webster.com/dictionary/alter%20ego#synonyms)).

Mevzuat. 1926. “10.04.1926 Tarih ve 805 Sayılı İktisadi Müesseselerde Mecburi Türkçe Kullanılması Hakkında Kanun”. *Resmi Gazete* 565. Tarihinde 05 Ağustos 2021 (<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.805.pdf>).

Mevzuat. 1932. “11.06.1932 Tarih ve 2007 Sayılı Türkiye’deki Türk Vatandaşlarına Tahsis Edilen Sanat ve Hizmetler Hakkında Kanun”. *Resmi Gazete* 1564. Tarihinde 05 Ağustos 2021 (<https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/2126.pdf>).

Mevzuat. 1938. “29.06.1938 Tarih ve 3530 Sayılı Beden Terbiyesi Kanunu”. *Resmi Gazete* 10300–301. Tarihinde 28 Kasım 2021 (<https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/3961.pdf>).

Mevzuat. 1982. “18.10.1982 Tarih ve 2709 Sayılı Türkiye Cumhuriyeti Anayasası”. *Resmi Gazete*. Tarihinde 13 Ocak 2022 (<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2709-19821018.pdf>).

- Mevzuat. 2009. “29.05.2009 Tarih ve 5901 Sayılı Türk Vatandaşlığı Kanunu”. *Resmi Gazete* 10441–48. Tarihinde 12 Temmuz 2020 (<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5901.pdf>).
- Pavlus, Aziz. 2020. “Pavlus’tan Romalılar’a Mektup”. 1–23. Tarihinde 12 Eylül 2020 (https://ebible.org/pdf/turev/turev_ROM.pdf).
- Sefercioğlu, Necmeddin. 2021. “Türk Ocaklarının Kısa Tarihçesi”. Tarihinde 14 Nisan 2021 (<https://www.turkocaklari.org.tr/turk-ocagi-tarihi/turk-ocaklarinin-kisa-tarihcesi-3496>).
- The New York Times. 1976. “Criticism Called Unjust”. 57. Tarihinde 15 Temmuz 2020 (<https://www.nytimes.com/1976/04/03/archives/criticism-called-unjust.html>).
- TTK. 1932. “Tenkitler, Zeki Velidi Bey”. *Türk Tarih Kurumu* 369–75. Tarihinde 20 Haziran 2021 (<https://www.ttk.gov.tr/kongreler/i-turk-tarih-kongresi-02-11-temmuz-1932-ankara/>).
- TTK. 1937. “II. Türk Tarih Kongresi, 20-25 Eylül 1937, İstanbul”. *Türk Tarih Kurumu*. Tarihinde 22 Haziran 2021 (<https://www.ttk.gov.tr/kongreler/ii-turk-tarih-kongresi-20-25-eylul-1937-istanbul/>).
- TBMM. 1920. “Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi 19 Şubat 1336 (1920) Devre: 4, Cilt: 1”. *TBMM Kütüphanesi* 153–77. Tarihinde 09 Mayıs 2021 (<https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/MECMEB/mmmbd04icf01c001/mmmbd04icf01c001link012.pdf>).
- TBMM. 1922a. “T.B.M.M. Zabıt Ceridesi İkinci İçtima 1.3.1338 (1922) Devre: I, Cilt: 18”. *TBMM Kütüphanesi* 1–16. Tarihinde 22 Mayıs 2021 (<https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d01/c018/tbmm01018001.pdf>).
- TBMM. 1922b. “T.B.M.M. Zabıt Ceridesi Yüz Otuzuncu İçtima 1.11.1338 (1922) Devre: I, Cilt: 3”. *TBMM Kütüphanesi* 299–316. Tarihinde 20 Mayıs 2021 (<https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d01/c024/tbmm01024130.pdf>).

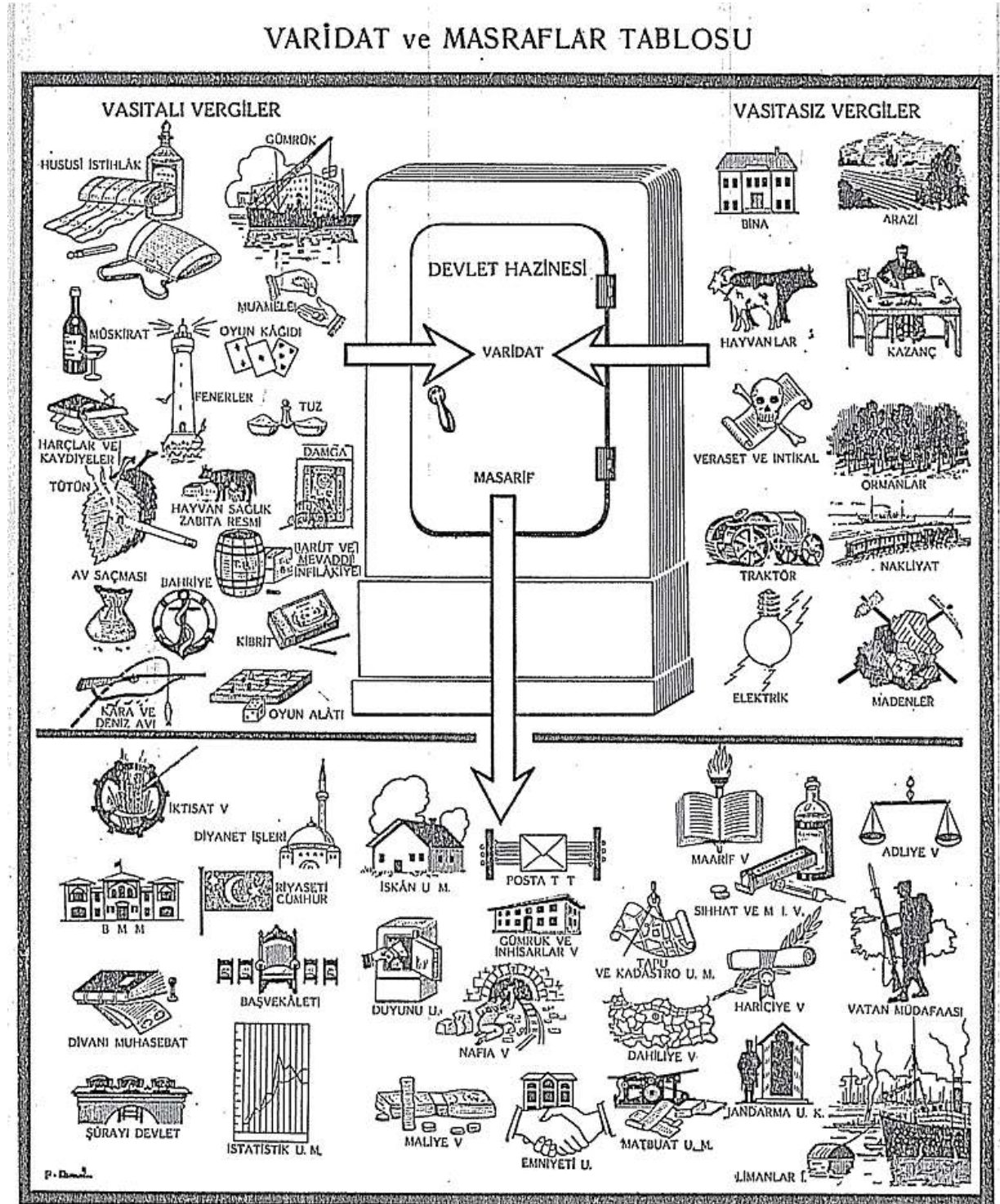
- TBMM. 1924. “T.B.M.M. Zabıt Ceridesi İkinci İçtima 3.3.1340 (1924) Devre: II, Cilt: 7”. *TBMM Kütüphanesi* 15–70. Tarihinde 22 Mayıs 2021 (<https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d02/c007/tbmm02007002.pdf>).
- TBMM. 1934a. “14.04.1934 Tarih ve 2510 Sayılı İskân Kanunu”. *Resmi Gazete* 781–94. Tarihinde 27 Haziran 2021 (https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc013/kanuntbmmc013/kanuntbmmc01302510.pdf).
- TBMM. 1934b. “T.B.M.M. Zabıt Ceridesi 26 Haziran 1934 Devre: 4, Cilt: 23”. *TBMM Kütüphanesi* 243–75. Tarihinde 05 Haziran 2021 (<https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d04/c023/tbmm04023071.pdf>).
- TBMM. 1934c. “T.B.M.M. Zabıt Ceridesi Altmış Sekizinci İnkat 14.06.1934 Devre: IV, Cilt: 23”. *TBMM Kütüphanesi* 135–71. Tarihinde 05 Haziran 2021 (<https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d04/c023/tbmm04023068.pdf>).

Diğer Yayınlar

- BOA. 1869. *HR.İD.* Tabiiyet-i Osmaniye Kanunu, 14 Şevval 1285/28 Ocak 1869.
- Serbestoğlu, İbrahim. 2010. “Osmanlı Devleti’nde Tabiiyet”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Uslu, Laleş. 2018. “Antik Yunan’da Kadın Betimlemeleri ve Kadının Sosyal Statüsü”. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji Anabilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi.

EKLER

Ek-1: Dönemin Ders Kitaplarından Bazı Kesitler



Kaynak: İnan, Afet. (1933) *Yurt Bilgisi Notlarından Vatandaş için Medeni Bilgiler I. Kitap*. İstanbul: Devlet Matbaası. Ss. 144

ASKER KOŞMASI

İstiklâl savaşı gençleriyiz biz;
Tarihe koç Türkler diye şan verdik.
Yurdumuz azizdir, çiğnetemeyiz;
Uğruna bu kadar kahraman verdik.

Aç, çıplak savaştık tipide karda,
Kartallar avladık sarp kayalarda.
Sakarya önünde, Dumlupınarda
Ulu Gazimize imtihan verdik.

Soğuklar zalimdi, kışlar amansız,
Kuşlar yuvalardan düşerdi cansız;
Vuruştuk yaralı, hasta, dermansız;
Ne aman istedik, ne aman verdik.

Yıllarca ufukta yedi renk bayrak
Sallandı, bizimdir diye bu toprak;
Hepsini allara boyadı şafak,
Göklere içtiği kadar kan verdik.

Kılıç kınlarından süzüldü kanlar,
Al döndü akından kır küheylânlar,
Açtı baharımız hep erguvanlar.
Dağlara çiçekler armağan verdik.

Murat dağlarından indik aşağı
Görüldü uzaktan Gediz ırmağı
Kuruldu İzmir Türkün otağı
Vatana yeniden bir vatan verdik.

Samih Rifat

YÜRÜYÜŞ

—Methal—

Süngümü demir gibi ellerimle kavradım
Şanlara, zaferlere yürüdüm adım adım.
İrkim doğudan koştı dört bucakta savaştı,
Altaydan attığım ok Alp dağlarını aştı.
Her vahşi kaya tuttu bir kartalın yasını,
Sildi mağrur kanatlar silâhımın pasını.
Zulme karşı besledim ruhumda acı bir kin,
Asırlarca vuruştum yurdum ve hakkım için.
Yürüdüğüm izlere iğil de hürmetle bak,
Ecdadımın kanile yuğrulmuştur bu toprak.
Yurudumu çiğniyenin saçından süzülen kan
Kulağında küpedir yakut damlalarından,
Kalsa sınırlarımda tek bir kol, tek bir bilek
Tarih onu bir kılıç kabzasında görecektir.

—Marş—

Varsa hakkın kılıcı tutunacak bir dalı;
Yaşayacak milletler hakkını tanımalı.
Benden kurban istiyen zulüm mabetlerine
Yangınlar girmelidir buhurdanlar yerine.
Adımın biri Uğuz, biri Mustafa Kemal,
İrkimin istediği: ya ölüm, ya istiklâl.

Samih Rifat

Kaynak: İnan, Afet. (1933) *Yurt Bilgisi Notlarından Vatandaş için Medeni Bilgiler I. Kitap*. İstanbul: Devlet Matbaası. Ss. 191

Reisicümhurluk makamı, millî sevgi ve saygı hislerimizin tekâsüt noktasıdır. Devlet reisi olmak itibarile millî şevket ve kudreti temsil eden reisicümhura hürmet etmek büyük ve şerefli vazitemizdir. Bu ayrıca bir kanun borcudur. İlk Reisicümhurumuz Gazi Mustafa Kemal Hazretlerini vatanın büyük kurtarıcısı ve Yeni Türkiyenin kudretli kurucusu olarak ayrıca sever ve sayarız.

Hükûmetin kuvveti senin şerefindir. O kuvvete ve onu temsil eden memurlara, polise ve jandarmaya hürmet et!

İyi bildiklerini, tecrübelerinin neticelerini dostlarına, evlâtlarına ve bütün muhitine, onları bezdirmeden, öğretmek için fırsat kaçıрма!..

Ölünceye kadar oku ve öğren!
Muallimlere ve hakikî âlimlere hürmet et!

Devlet vergilerile yaşar. Vergi borcunu vaktinde ödemek vatanseverliğin birinci alâmetidir.

Vatandaşların vergi kusuru hazinein kuvvetini zâfa düşürür. Millî Kazinesi kuvvetsiz olan bir milletin memlekeli içindeki saadeti bozulur; beynelmilel kudret ve şevketi sarsılır.

Türkiye Büyük Millet Meclisi, bizzat milletten doğan ve millet, memleket için hükümler koyan millî ve resmî en büyük kuvvet membaıdır. Her hissin ve arzunun fevkinde onun hükümlerine inkıyat ve ona hürmet etmek bütün vatandaşların mukaddes borcudur.

Cümhuriyetin çocukları! İşlerinizle, başlarınızla siz sizesiniz... Arada hail yoktur. Başınız yüksek, omuzlarınız dik ve serbesttir.

Vatanınızı ve biribirinizi seviniz, müstakil yurdunuzun içinde hakkınız olan saadete kavuşmak elinizdedir. İstikbal sizin, şeref sizindir.
Çalışınız...

Büyük, küçük imar ve inşaa işlerinde çalışan türk mühendislerinin türk fen memurlarının alnında cümhuriyetin istikbalini aydınlatan lem'a parıldar. Onları ve memleketin yeni kuruluşu için iş başında ter döken türk amelesini takdirle sevmeliyiz.

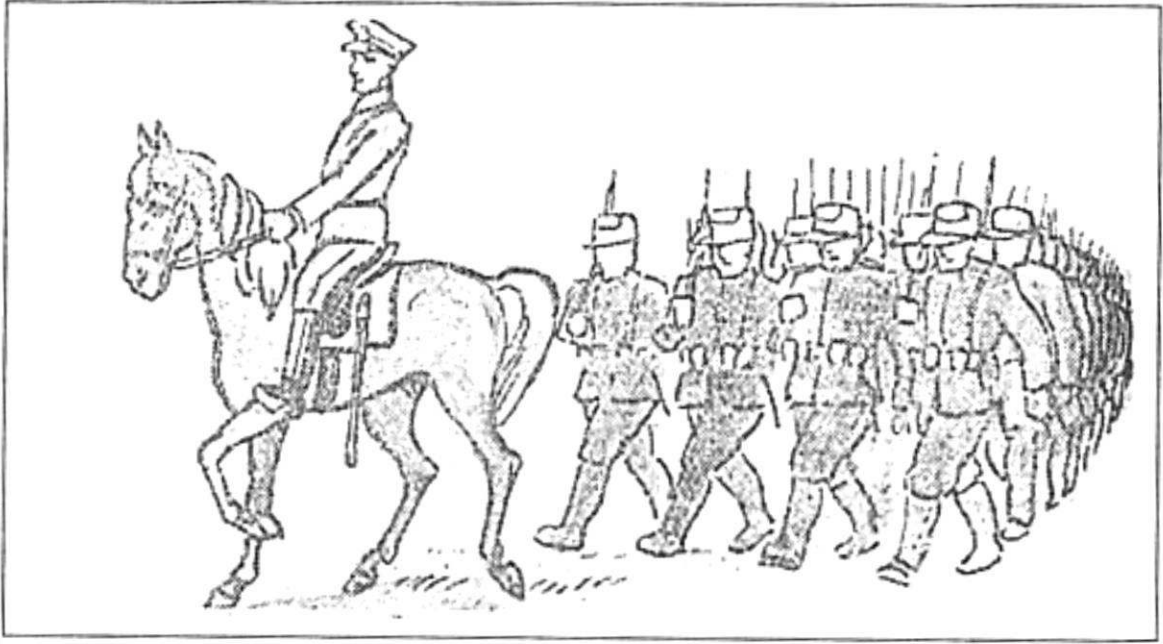
Kazanmak lâzımdır... Eyi yaşamak için kazanmak lâzımdır. Hemcinsine faydalı olmak için kazanmak lâzımdır. Milletleri olduğu gibi şahısları da zebun olmaktan kurtaran servettir... Servetin meşru yolu bilgi ile ve fedakârlıkla çalışmak ve tasarruf etmektir.

Hastalara ve muhtaçlara yardım ve şefkat insanlığın en büyük şiarıdır. Bir hastaya götürülen bir demet çiçek onun maddi ıstıraplarını kalbinden tedavi eder.

Türk ordusu, senin tarihini yüksek tutan, bugünkü varlığını koruyan, istikbal yolunu açan ve aydınlatan kutsî bir kahramanlık müessesesidir. Askerleri sev !...

Cadde ve sokaktan geçen asker kıt'alarını alâka ve hürmetkâr vaziyet ile seyret !... Ordu senden hizmet istediği zaman malını, evlâdını ve kendini ver; ondan hiçbir şey esirgeme !... Büyük milletlerin farikası budur.

Kaynak: Peker, Recep. (1933) *Vatandaş için Medeni Bilgiler II. Kitap*. İstanbul: Devlet Matbaası. Ss. 19, 71, 139, 176, 185, 195, 212, 249, 261, 270



Kahraman Türk askeri.

Kaynak: Gölpınarlı, Muallim Abdülbaki. (2007) *Yurt Bilgisi*. İstanbul: Kaynak Yayınları. Ss. 74



Çocuklukta ahlaklı
ve terbiyeli

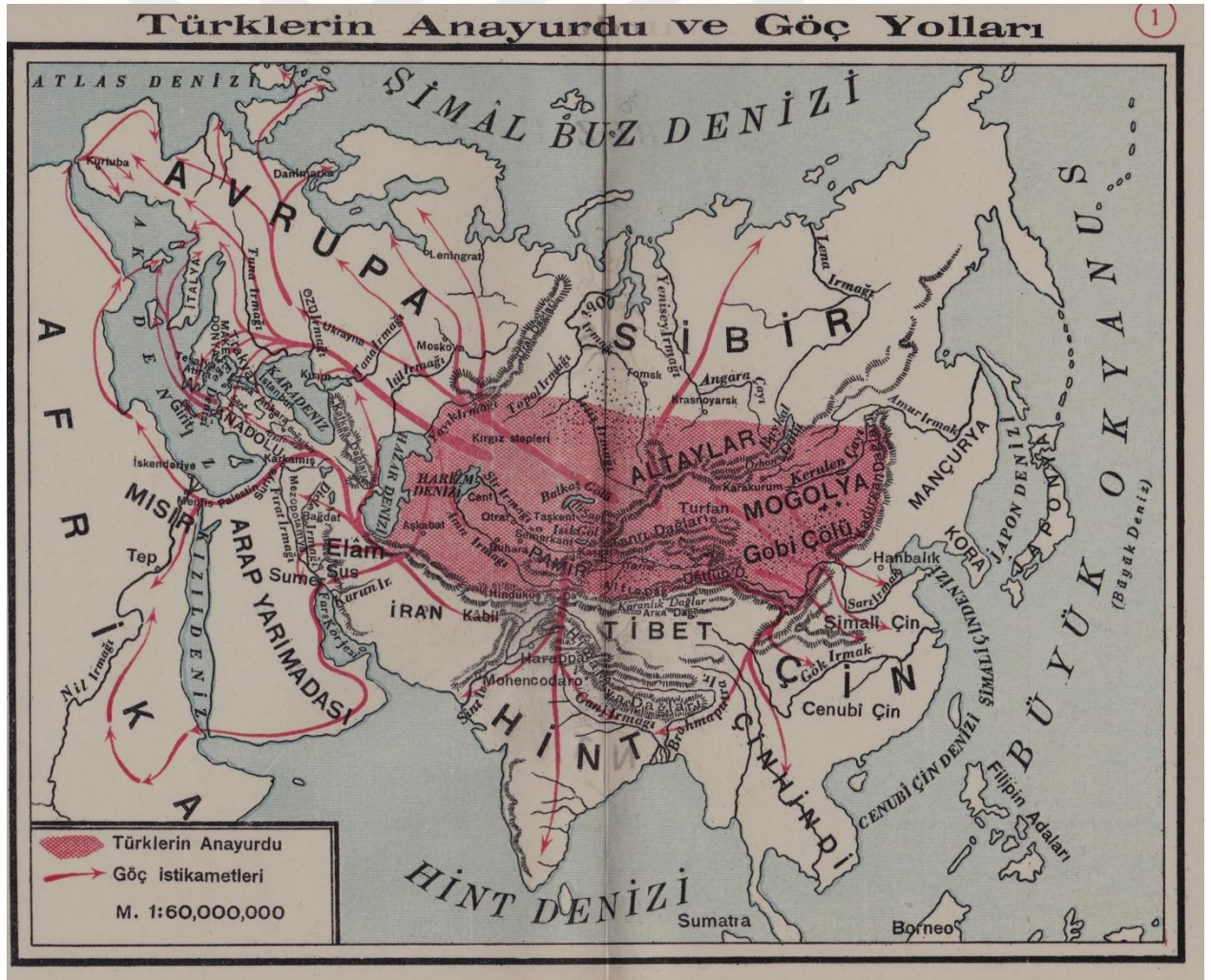


Gençlikte düzenli
ve iş adamı



İhtiyarlıkta mesut bir
aile reisi

Kaynak: Gölpinarlı, Muallim Abdülbaki. (2007) *Yurt Bilgisi*. İstanbul: Kaynak Yayınları. Ss. 107



Kaynak: Türk Tarih Tetkik Cemiyeti. (1931a) *Tarih I*. İstanbul: Devlet Matbaası. Ss. 32

Ek-2: Dönemin Önemli Kanun Metinleri

Türkiyede Türk vatandaşlarına tahsis edilen sanat ve hizmetler hakkında kanun

Kanun N. 2007

Kabul tarihi: 11/6/1932

Madde 1 — Türkiye Cumhuriyeti dahilinde aşağıda gösterilen sanat ve hizmetler münhasıran Türk vatandaşları tarafından yapılır. Bu sanat ve hizmetlerin Türk vatandaşı olmayanlar tarafından yapılması memnudur:

A) Ayak satıcılığı; çalgıcılık; fotoğrafçılık; berberlik; müretiplik; sımsarlık; elbise, kasket ve kondura imâlciliği; borsalarda mubayacılık; devlet inhisarına tâbi maddelerin satıcılığı; seyyahlara tercümanlık ve rehberlik; inşaat, demir ve ahşap sanayi işçilikleri; umumî nakliye vesaiti ile su ve tenvir ve teshin ve muhabere işlerinde daimî ve muvakkat işçilik; karada tahmil ve tahliye işleri; şoforluk ve muavinliği; alelûmum amelelik; her türlü müesseselerde ticarethane, apartman; han, otel ve şirketlerde bekçilik, kapıcılık, odabaşılık; otel, han, hamam, kahvehane, gazino, dansig ve barlarda kadın ve erkek hizmetçilik (garson ve servant); bar oyuncu ve şarkıcılığı.

B) Baytarlık ve kimyagerlik.

Madde 2 — İcra Vekilleri Heyeti kararla ruhsatı mahsusa ita kılınmadıkça aşağıda sayılan sanatlar ecnebler tarafından icra edilmez.

A) Tayyare makinistliği ve pilotluğu,

B) Devlete veya vilâyetlere merbut müessesat veya belediyeler ile bunlara merbut tesisat hizmetleri.

Madde 3 — Bu kanunda Türk vatandaşlarına tahsis edilmemiş olan sanat ve hizmetlerin ecnebi tebaası tarafından icrası, icabında, İcra Vekilleri Heyeti kararla menolunabilir.

Madde 4 — Aşağıdaki hizmetlerde istihdam olunan ecnebler bu kanun hükmünden müstesnadır:

Türkiye Cumhuriyeti nezdinde bulunan ecnebi devletlerin sefarethane ve konsoloshanelerinin kapıcıları ve emirlerindeki nakliye vasıtalarını sevk ve idare eden kendi veya diğer bir ecnebi devlet tâbiyetindeki işçiler.

Madde 5 — Bu kanunun neşri tarihinde Türk vatandaşlarına tahsis edilen sanat ve hizmetleri yapmakta olan ecnebler kanunun neşri tarihinden itibaren bir sene içinde işlerini terketmeğe mecburdurlar.

Madde 6 — Türk vatandaşlarına tahsis edilen sanat ve hizmetleri 5 inci maddede tayin olunan müddetin hitamından sonra icra eden ecnebler mahallî en büyük mülkiye memurunun emrile filen sanat ve hizmetlerinden menolunmakla beraber tanzim edilecek zabıt varakasıle sulh mahkemesine verilir ve on liradan beş yüz liraya kadar ağır para cezasına mahkûm edilir.

Madde 7 — Türk vatandaşları hakkında idarî ve kanunî kayıtlar koyan ecnebi devletlerin tebaası Türkiyede yapabilecekleri sanat ve hizmetlerin icrasından İcra Vekilleri Heyeti kararla menolunabilir.

Madde 8 — Vilâyet ve kaza merkezi olmıyan mahallerde ecneblerin dükkân açması memnudur.

Madde 9 — Bu Kanun neşri tarihinden muteberdir.

Madde 10 — Bu Kanunun hükümlerini icraya İcra Vekilleri Heyeti memurdur.

13/6/1932

Bağvekalet Müdevvenat Matbaası

Kaynak: Mevzuat. (1932) “11.06.1932 Tarih ve 2007 Sayılı Türkiye’deki Türk Vatandaşlarına Tahsis Edilen Sanat ve Hizmetler Hakkında Kanun”. Resmi Gazete 1564. Tarihinde 05 Ağustos 2021 (<https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/2126.pdf>).

Beden terbiyesi kanunu

Kanun No: 3530

Kabul tarihi: 29/6/1938

Umumî hükümler

Madde 1 — Yurddaşın fizik ve moral kabiliyetlerinin ulusal ve inkılâbî amaçlara göre gelişimini sağlayan oyun, jimnastik ve spor faaliyetlerini sevk ve idare etmek maksadile Başvekâlete bağlı ve hükmi şahsiyeti haiz bir Beden terbiyesi genel direktörlüğü kurulmuştur.

Madde 2 — Genel Direktörlüğün merkezi (Ankara) dır.

Genel direktörlük mülhak bütçe ile idare olunur. Hesap, muamelât ve sarfiyatı Muhasebe Umumiye Kanunu hükümlerine ve Arturacı Eksiltme ve İhale kanunu hükümlerine tâbi değildir.

Genel direktörlüğün varidat ve masraf hesapları taallük etti, malî senenin hitamından itibaren en geç bir sene içinde Divanı Muhasabatın tetkikine arz olunur.

Madde 3 — Genel direktörlük arsulusal spor temas ve münasebetlerinde merci olan resmî bir teşekküldür.

Madde 4 — Gençler için kulüplere girmek ve boş zamanlarında beden terbiyesine devam etmek mecburidir. Hangi yaştaki vatandaşların ne kadar müddetle ve hangi mevsimlerde spor mükellefiyeti altında bulunacakları ve ne gibi devair ve müesseselerde beden hareketlerinin tatbiki lâzım geleceği İcra Vekilleri Heyetince tayin olunur.

Merkez teşkilâtı ve merkez istişare heyeti

Madde 5 — Beden terbiyesi Genel direktörlüğü merkezde bir genel direktör ile genel sekreterden, federasyonlar heyetlerinden ve teftiş, hesap, sağlık ve (saha ve tesisler) dairelerinden ve (neşriyat ve propaganda) (muhaberat, muamelât ve arşiv), (sicil ve lisans) ve (müze ve kütüphane) şubelerinden teşekkül eder.

Genel direktörlük lüzumu kadar yerli ve yabancı mütehasss ile memur ve müstahdem kullanır.

Madde 6 — Beden terbiyesi genel direktörü Başvekil tarafından intihab ve Cümhur Reisinin tasdiki ile tayin olunur. Genel direktör bu kanunun hükümleri dairesinde kurulan teşekküllerin mercii ve amiri olup bu teşekküllerin çalışmalarından mes'uldür.

Genel sekreter ile daire reisleri, federasyonlar başkanları ve şubeler müdürleri genel direktör tarafından intihab ve Başvekil tarafından tayin olunurlar. Diğer memurlar ve müstahdemler doğrudan doğruya genel direktör tarafından intihab ve tayin olunurlar.

Madde 7 — Bir veya daha fazla spor neveleri, teknik ve idare bakımından birer federasyona bağlanır. Federasyonların adedi Beden terbiyesi genel direktörünün (istişare heyeti) nin de mütaaleasını almak suretile yapacağı teklif üzerine Başvekil tarafından tesbit olunur.

Madde 8 — Merkez istişare heyeti beden terbiyesi genel direktörünün reisliği altında memlekette spor bilgisi ve ihtisası ile tanınmış olanlar arasından Başvekil tarafından seçilecek beş zat ile Kültür, Millî Müdafaa, Dahiliye ve Sihat ve İctimai Muavenet Vekâletlerinden intihab olunacak birer mümessilden tereküb eder. Kendilerini alâkalandıran işlerin müzakeresinde ilgili diğer Vekâletlerin de birer mümessili bulundurulur.

Madde 9 — Merkez istişare heyetinin vazifeleri:

- A) Genel direktörlüğe hazırlanan yıllık bütçeyi tetkik etmek,
- B) Genel direktörlüğe hazırlanan yıllık çalışma programını tetkik ve tasdik etmek,
- C) Teşkilâtı ilgilendiren talimatnameleri hazırlamak,
- D) Federasyonların kurulması ve meşgul olacakları spor şubeleri hakkında mütaalea beyan etmek,
- E) Genel direktörlüğe kendisine havale edilen bütün işler hakkında mütaalea beyan etmektir.

B ve C bendlerinde yazılı işler hakkında merkez istişare heyetinin vereceği karar kat'idir. Ancak genel direktörlüğün talebi veya görülecek lüzum üzerine bu kararlar ya Başvekil veya İcra Vekilleri Heyeti tarafından fesih veya tadil olunabilir.

Vilâyet teşkilâtı

Madde 10 — Her vilâyet bir beden terbiyesi bölgesidir. Valiler bölge-lerin başkanıdır. Beden terbiyesi işleri vilâyetlerde valilerin, kaza-

larda kaymakamların, nahiye ve nahiye müdürlerinin, belediye teşkilâtı olan köylerde belediye reislerinin ve diğer köylerde muhtarların idare ve mes'uliyeti altındadır.

Madde 11 — Bölgelerde beden terbiyesi ve spor işleriyle meşgul olmak üzere valilerin mes'uliyeti altında bölge beden terbiyesi direktörü ile o bölgede tatbik edilmekte olan spor nevelerinin alâkadar federasyonlarla mütenazır olarak, her biri için valinin seçeceği ve beden terbiyesi genel direktörlüğünün tasdik edeceği birer ajandan tereküb eden heyetler bulunur.

Madde 12 — Lüzum görülecek vilâyetlerde beden terbiyesi işle-ri meşgul olmak üzere birer beden terbiyesi direktörü ve maiyetinde lüzumu kadar memur bulunur.

Kulübler, gruplar

Madde 13 — Gençlerin beden terbiyesi ve sporu bu kanun ile kuru-lacak ve bu kanun hükümlerine intihab ettirilecek olan kulübler ve gruplar vasıtasıyla yaptırılır.

Mektep ve kırsal dışında elli ve daha çok beden terbiyesi mükellefiyeti çağında yurddaş bulunan köy, kasaba, şehir ve münferid mahallerde kulüb, elli den az yerlerde spor grupları kururur.

Beden terbiyesi mükellefiyeti çağında yurddaş sayısı beş yüzden fazla olan kasaba ve şehirlerde her kulübe beş yüzden fazla ve iki yüzden noksan düşmemek şartile kasaba ve şehir kulüpleri tesis olunabilir.

Bu kulüplerin ve grupların imkân ve lüzumuna göre tesisi ve kulüplerin bu kanun hükümlerine göre, tevhid, tefriki ve feshi genel direktörlüğün göstereceği lüzum üzerine İcra Vekilleri Heyetince kararlaştırılır.

Madde 14 — Halkevleri kendi mensublarına ve arzu edenlere kapalı veya açık salonlarda beden terbiyesi genel direktörlüğü ile müs-terek olarak tertib edilecek programlara göre jimnastik, iskrim, güreş, yürüyüş, salon oyunları ve millî rakıslar gibi beden terbiyesi hareketleri yaptırılabilir.

Vilâyetler istişare heyetleri

Madde 15 — Vilâyet istişare heyeti valilerin riyasetinde bölge be-den terbiyesi direktörü, kültür direktörü, mahalli askerî kumandanı ve ya vekil edeceği zat, sıhhat müdürü, umumî meclisçe her yıl içinde seçilecek bir daimî encümen azası, belediye reisi ve merkezdeki lise veya orta okul beden terbiyesi öğretmeni ve vilâyet merkezinde sporda bilgisi ve ihtisası ile tanınmış vali tarafından seçilecek 2 : 4 zattan tereküb eder.

Madde 16 — Kaza istişare heyeti kaymakamın reisliği altında maarif memuru, askerlik şubesi reisi, belediye reisi, Hükümet doktora, okul beden terbiyesi öğretmeni, kazada spor bilgisi ve ihtisası ile tanınmış kaymakam tarafından seçilecek birer zattan tereküb eder.

Madde 17 — Nahiye istişare heyeti, nahiye müdürünün reisliği altında belediye reisi yoksa merkez muhtarı, nahiye merkez okulu baş-öğretmeni ve kaymakamın seçeceği sporda bilgili veya ilgili iki zattan tereküb eder.

Köy istişare heyeti vazifesi köy ihtiyar heyetine verilmiştir.

Madde 18 — Vilâyet, kaza, nahiye istişare heyetlerinin vazife ve salâhiyetleri nizamname ile tayin olunur.

Bütçe ve varidat

Madde 19 — Beden terbiyesi genel direktörlüğünün ve ona bağlı teşkilâtın gelirleri:

- A) Umumî bütçeden ayrılacak tahsisat,
- B) Vilâyet hususî idare bütçelerine bir sene evvelki, nakdi tahsilât yekûnlarının yüzde ikisi nisbetinde konulacak tahsisat;
- C) Geliri elli bin liradan fazla olan belediyelerin bir sene evvelki tahsilât yekûnlarının yüzde dördü,
- D) Her nevi spor müsabakaları ve müsamereler hâsılatile diğer geçidli gelirler,
- E) Teberrüldir.

(B) ve (C) fıkralarındaki gelirlerden yüzde sekseni münhasıran mahallin beden terbiyesi saha ve tesislerinin vücuda getirilmesine, geri kalan yüzde yirmisi de yine mahallin diğer beden terbiyesi teşkilât ve faaliyetlerine ve gerekli spor malzemesi tedariki masraflarına, Genel direktörlüğün direktiflerine göre tahsis olunur.

Mahalli idare ve belediyeler bütçelerinde mecburi hizmetler fas-lına bu tahsisatı koymazlarsa bütçelerini tasdika salâhiyettar makamlar tarafından resen konulur.

Köy bütçelerine vilâyet umumî meclisi kararile münasib nisbette bir spor tahsisatı valiler tarafından koydurulur.

Madde 20 — Genel direktörlük bütçesi genel direktörlükçe hazırlanır ve istişare heyetinin teklikinden geçirildikten sonra Başvekil tarafından B. M. Meclisine arz olunur.

Kulüblerin bütçeleri kendi nizamnamelerine göre tanzim edilir. Bunların gelir ve masrafları ve hesap usulleri genel direktörlüğün teftiş ve murakabesine tabidir.

Madde 21 — Memur ve işçi sayısı beş yüzden fazla olan müesseseler, fabrikalar, ticaret evleri ve sair kurumlar kendi memur ve işçilerine beden terbiyesi yaptırmak için genel direktörlüğün teklifi ve istişare heyetinin kararı üzerine İcra Vekilleri Heyeti tarafından verilecek karara göre³ jimnastik salonu, spor alanı, yüzme havuzu ve saire gibi tesisleri yapmağa ve uzman beden terbiyesi öğretmeni veya antrenörü tutmağa mecburdurlar.

Müteferrik hükümler

Madde 22 — Beden terbiyesi işleri kışlalarda Milli Müdafaa Vekâleti, Ceza evlerinde Adliye Vekâleti, Okullarda Maarif Vekâleti ve Maarif Vekâletine bağlı olmayan okul ve müesseselerde merbut oldukları vekâletler tarafından beden terbiyesi genel direktörlüğünce tesbit edilecek esaslar dairesinde tanzim ve takib olunur.

Bu maksadla işbu ilgili vekâletlerde beden terbiyesi işleriyle meşgul olmak üzere birer beden terbiyesi direktörlüğü kurulur.

Madde 23 — Bulundukları merkezin beden terbiyesi âmirlerinin vesikalarını taşıyan ve en az beş kişilik bir grub halinde spor hareketlerine veya müsabakalarına katılmak üzere seyahat eden sporcular Devlet nakil vasıtalarında mer'î tarifeler üzerinden yüzde elli tenzilatlı ücretle seyahat ederler.

Madde 24 — Beden terbiyesi genel direktörlüğünün bütçesi müsaid olduğu zaman gerek beden terbiyesi genel direktörlüğü teşkilâtına ve gerek orduya ve Maarif Vekâletine lüzumu olan yüksek vasıflı beden terbiyesi ve spor öğretmenleri ile antrenör ve monitörler yetiştirmek ve beden terbiyesi ve sporun sıhhi ve teknik kaidelerini tesbit ve sporcuların sıhhi kontrolleri işini tanzim etmek üzere Ankarada bir (Beden Terbiyesi Yüksek Enstitüsü) kurulacaktır.

Madde 25 — Hususî teşebbüslerle beden terbiyesi ve spor talimleri yapmak maksadile açılacak mektep, salon ve enstitüler genel direktörlüğün müsaadesine ve Devlet kontrolüne tabidir.

Bunların, genel direktörlüğe bağlı teşekküllere kanun ve nizamların verdiği hak ve muafiyetten istifade edebilmeleri için bu kanun ve nizamların hükümlerine uymaları şarttır.

Madde 26 — Bu kanunun tatbik şekilleri bir nizamname ile tesbit olunur.

Muvakkat madde 1 — Beden terbiyesi genel direktörlüğünün ilk senesi teşkilât kadrosu, verilecek tahsisata göre İcra Vekilleri Heyeti kararile tesbit olunur.

Muvakkat madde 2 — Bin dokuz yüz otuz sekiz malî senesi hususî idare ve belediyelerin beden terbiyesi ve spor işleri için bütçelerine koydukları tahsisat yüzde iki ve yüzde dört kaydına tâbi olmadan aynen verilir.

Muvakkat madde 3 — (Türk Spor Kurumu) nun bütün malları, hukuk ve vecibeleri beden terbiyesi genel direktörlüğüne intikal eder.

Bu kurumda elyevm çalışmakta olan memur ve müstahdemler tevcihan yeni teşekküle alınırlar. Alınmayanlara beher hizmet senesi mukabilinde bir aylık hesabile tazminat verilir.

Madde 27 — Bu kanun neşri tarihinden muteberdir.

Madde 28 — Bu kanunun hükümlerini icraya İcra Vekilleri Heyeti memurdur.

7/7/1938

Kaynak: Mevzuat. (1938) “29.06.1938 Tarih ve 3530 Sayılı Beden Terbiyesi Kanunu”. Resmi Gazete 10300–301. Tarihinde 28 Kasım 2021 (<https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/3961.pdf>).

İskân kanunu

(Resmî Gazete ile neşir ve ilânı : 21/VI/1934 - Sayı : 2733)

No.
2510

Kabul tarihi
14 - VI - 1934

Mukaddeme

İskân mıntakaları

BİRİNCİ MADDE — Türkiyede Türk kültürüne bağlılık dolayısıyla nüfus oturuş ve yayılışının, bu kanuna uygun olarak, İcra Vekillerince yapılacak bir programa göre, düzeltilmesi Dahiliye vekilliğine verilmiştir.

İKİNCİ MADDE — Dahiliye vekilliğince yapılp İcra Vekilleri Heyetince tasdik olunacak haritaya göre Türkiye, iskân bakımından üç nevi mıntakaya ayrılır:

1 numaralı mıntakalar: Türk kültürlü nüfusun tekâsüfû istenilen yerlerdir.

2 numaralı mıntakalar: Türk kültürüne temsili istenilen nüfusun nakil ve iskânına ayrılan yerlerdir.

3 numaralı mıntakalar: Yer, sıhhat, iktisat, kültür, siyaset, askerlik ve inzibat sebepleriyle boşaltılması istenilen ve iskân ve ikamet yasak edilen yerlerdir.

Yukarıda yazılan iskân mıntakalarının tasdikli haritasında, zamanla ortaya çıkacak ihtiyaca göre değişiklikler yapılması Dahiliye vekilliğinin teklifi üzerine İcra Vekilleri Heyeti kararına bağlıdır.

Fasıl: I

Muhacirlerin ve mültecilerin kabulü

ÜÇÜNCÜ MADDE — Türkiyede yerleşmek maksadile dışarıdan, münferiden veya müctemian, gelmek isteyen Türk soyundan meskûn veya göçebe fertler ve aşiretler ve Türk kültürüne bağlı meskûn kimseler, işbu kanunun hükümlerine göre Dahiliye vekilliğinin emrile kabul olunurlar. Bunlara (muhacir) denir. Kimlerin ve hangi memleketler halkının Türk kültürüne bağlı sayılacağı İcra Vekilleri Heyeti kararla tesbit olunur.

Türkiyede yerleşmek maksadile olmayıp bir zaruret ilcasile muvakkat oturmak üzere sığınanlara (mülteci) denir. 4 üncü maddede yazılı sebepler bulunmayan mülteciler, Türkiyede yerleşmek isterler ve bunu yazı ile bulundukları yerin Hükûmetine bildirirler ise muhacir muamelesi görürler. Öbür mülteciler için vatan-daşlık kanunu hükümleri tatbik olunur.

Dahiliye vekilliği muhacirlerin ve mültecilerin alınma yollarını gösterir bir talimatname hazırlar.

DÖRDÜNCÜ MADDE — A : Türk kültürüne bağlı olmayanlar,

B : Anarşistler,

C : Casuslar,

Ç : Göçebe çingeneler,

D : Memleket dışına çıkarılmış olanlar Türkiyeye muhacir olarak alınmazlar.

Bulaşık hastalıklılar doğrudan doğruya Hükûmet hastanelerine gönderilip orada parasız tedavi olunurlar.

Kaynak: TBMM. 1934a. “14.04.1934 Tarih ve 2510 Sayılı İskan Kanunu”. Resmi Gazete 781–94. Tarihinde 27 Haziran 2021 (Sadece ilk dört madde)

(https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc013/kanuntbmmc013/kanuntbmmc01302510.pdf).

Ek-3: Vatandaşlık ve Ulusal Kimlik Anlayışında Dönemler Arası Devamlılıklar ve Sapmalar

	<i>MEŞRUTİYET DÖNEMİ</i>	<i>1923-1928 DÖNEMİ</i>	<i>1928-1930 DÖNEMİ</i>	<i>1930-1938 DÖNEMİ</i>
<i>DÖNEMİN KIRILMALARI</i>	- Balkan Savaşları ile Osmanlıcığın iflası I. Dünya Savaşı ile İslamcılığın iflası	- Nüfus mübadelesi - Hilafetin kaldırılması - Etnik ve dinsel isyanlar	- Milli tarih yazımı çalışmalarına başlanması - Devletin dininin İslam olduğu ibaresini anayasadan çıkartılması	- Avrupa’da otoriter rejimlerin güçlenmesi - Rejimin ideolojisinin inşası - Laikliğin anayasaya girişi
<i>VATANDAŞLIK ANLAYIŞI</i>	Toplulukçu (komüniteryan) vatandaşlık anlayışı			
	Sınırları İslamcılık ve Türkçülük arasında gidip gelen muğlak vatandaşlık	Kapsayıcı-teritoryal vatandaşlık	Azınlıkları dışlayıcı vatandaşlık	Militan vatandaşlık
<i>VATANDAŞLIK GÖREV VE HAKLARI ANLAYIŞI</i>	Görev eksenli vatandaş (Hakların, görevlerin yerine getirilmesinin bir sonucu olduğu anlayışı) “Sakın ‘hakkım var’ deme, Hak yok, vazife vardır”			
<i>BİREY-CEMAAT ANLAYIŞI</i>	Cemaatin bireyin önüne konulması “Medeni vatandaşlardan beklenen şahsi varlıkları ile var olmaları değil aksine müşterek varlıklarını cemiyet ile kaynaştırmalarıdır.”			
<i>EĞİTİM ANLAYIŞI</i>	Eğitimin kimliğin inşasında kullanımı “Devletin yıkılışını ancak eğitim kurtarır”			
	Eğitimin kültürleşme amacıyla kullanımı	Eğitimin toplumsal uyumu sağlamak amacıyla kullanımı “Genç nesli muhitine faal bir halde intibak ettirmek suritiyle iyi vatandaş yetiştirmektir”	Eğitimin millik hedefleri için kullanımı “Okullarda Türklük ve Türk vatanının esas nokta olması, çocuklarda milli duygunun beslenmesi ve güçlendirilmesi için her fırsattan yararlanılması”	
<i>TÜRKLÜK ANLAYIŞI</i>	Pan-Türkçülük	Vatandaş=Türk anlayışı	Etnik Türkçülük “Vatandaş=Türkçe konuşmak, Türk kültürü ile yoğrulmak ve [CHP] partinin bütün umdelerini benimsemiş bir Türk olmak”	
<i>MODERNLEŞME ANLAYIŞI</i>	Tepeden modernleşme			
	Salt kurumların modernleştirilmesi (Kısmi Batıcılık)	Topyekûn modernleşme (Tam Batıcılık) “Medeniyet yolunda yürümek ve muvaffak olmak, şartı hayattır.”		
<i>DEVLET ANLAYIŞI</i>	Patriarkal devlet anlayışı			Patriarkal ve toplumsal hayata nüfuz eden devlet anlayışı
<i>DİN ANLAYIŞI</i>	Dinin destekleyici bir araç olarak kullanımı “Ben bir Türküm ve Müslümanım, Allahımı severim, hükümetime, milletime yardım etmek, büyüyünce verilen işe dikkat etmek benim vazifemdir.”		Dinin bireysel alana itilmesi “Laisizmin ilânından sonra din dersleri devletin mesuliyetine mevzu olmaktan çıkarılmıştır. Vatandaşlar, bu vicdanî duyguyu istedikleri gibi evlâtlarına telkin edebilirler.”	

