

T.C
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ULUS BİÇİM VE YURTTAŞLIK:
ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE
YURTTAŞLIĞIN İNŞASI (1923-1938)

Ezgi ERASLAN
2501170871

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Enes KABAKCI

İSTANBUL- 2020

ÖZ

ULUS BİÇİM VE YURTTAŞLIK:

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE YURTTAŞLIĞIN İNŞASI (1923-1938)

EZGİ ERASLAN

Siyasal bir örgütlenme formu ve yurttaşlık statüsü özelinde temel bir gerilime denk düşmek mümkündür: dâhil ve hariç olma. Modern anlamıyla yurttaşlık kavramı, ekseriyetle, haklar ve yükümlülükler ekseninde, ulusal bir topluluğa referansla tanımlanmaktadır. Bir örgütlenme formu olarak ulus devlet, ulusa tekabül eden bir grup insanı yurttaşı olarak tanımakta; meşruiyet ilişkilerini bu düzlemde kurmaktadır. Bununla birlikte söz konusu gerilimi ulus devlete özgülemek yanıltıcı olacaktır zira siyasal gövdenin inşası, kaçınılmaz olarak, yasanın kompoze ettiği ilkelerle iç içe geçmektedir. Bu düzlemde asıl olan, siyasal biçimlerden ziyade, yurttaşlığın göndermede bulunduğu başat değişkenler ve yasaya eşlik eden sınır mefhumudur. Yurttaşlığın inşasını odağa alan bu çalışma, temelde, ulus biçim ve yurttaşlık statüsünün özgül nitelikleri üzerine düşünmektedir.

Erken Cumhuriyet döneminde yurttaşlığın inşasını konu edinen bu çalışmada, evvela antik yurttaşlığın kavramsal çerçevesi; sonrasında modern yurttaşlığın, ulus devlete referansla tanım bulan, başat içerimleri ele alınmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde antik yurttaşlığın kapsam ve sınırları belirlenmekte, antik kentlerde yurttaşlık ideal ve pratiklerinin göndermede bulunduğu temel değişkenler irdelenmektedir. İkinci bölümde ise, ulus biçimin belirmesine mukabil, yurttaşlık statüsünde yaşanan değişim ve dönüşümler tartışılmaktadır. Yanı sıra farklı ulus ve yurttaşlık kavrayışlarına yaslanan ideal tipler değerlendirilmektedir. Nihayet son bölümde ise, önceki bölümlerde vermeye çalışılan kavramsal çerçeveye referansla erken Cumhuriyet döneminde yurttaşlığın inşası konu edilmekte; ulus biçim ve yurttaşlık statüsünün başat değişkenleri incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: yurttaşlık, ulus, yurttaşlık statüsü, yurttaşlığın sosyolojisi, yurttaşlık ve sınırlar



ABSTRACT

NATION FORM AND CITIZENSHIP:

THE CONSTRUCTION OF CITIZENSHIP IN THE EARLY REPUBLICAN PERIOD (1923-1938)

EZGİ ERASLAN

It is possible to correspond to a fundamental tension which is specific to the form of political organization and the citizenship status: inclusion and exclusion. The concept of citizenship in its modern sense is often defined with reference to a national community on the axis of rights and obligations. As a form of organization, the nation state recognizes a group of people corresponding to the nation as its citizens; establishes legitimacy relations on this platform. However, it would be misleading to attribute this tension to the nation state since the construction of the political body is inevitably intertwined with the principles constituted by the law. The essential things in this context are the main variables that the citizenship refers to and the border conception accompanying the law rather than the political forms. Focusing on the construction of citizenship, this study mainly considers the specific features of nation form and citizenship status.

In this study, which mentions the construction of citizenship in the early Republican period, firstly the conceptual framework of ancient citizenship then the main implications of modern citizenship, which are defined with reference to the nation state, are discussed. In the first part of the study, the scope and boundaries of ancient citizenship are determined, and the main variables referenced by citizenship ideals and practices in ancient cities are examined. In the second part, in response to the emergence of the nation form, the changes and transformations in the citizenship status are discussed. In addition, ideal types based on different comprehensions of nation and citizenship are evaluated. Finally, in the last part, with the reference to the conceptual framework that was tried to be provided in the previous chapters, the construction of citizenship in the early Republican period is discussed, the main variables of nation form and citizenship status are examined.

Key Words: citizenship, nation, citizenship status, sociology of citizenship, citizenship and borders



ÖNSÖZ

Bu çalışmanın gerekçelerini hatırı sayılır ölçüde lisans eğitime ve akabinde vuku bulan etkileşimlere borçluyum. Dolayısıyla ilk teşekkürümü Anadolu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'ndeki değerli hocalarıma etmeyi borç biliyorum. En başta şahsımı yurttaşlık sosyolojisiyle tanıştıran kıymetli hocam Doç. Dr. Fuat Güllüpınar'ın ismini anmalıyım. Lisans eğitimim boyunca heyecanımı ve düşüncelerimi besleyen, yurttaşlık literatürüyle tanışmamda büyük katkıları olan değerli hocam, yüksek lisans sürecimde de cömert önerilerini benden esirgemedi. Kendisinden çok şey öğrendim, teşekkürü borç biliyorum. Doğrusu çalışmanın muhtemel izlekleri üzerine düşünmenin ziyadesiyle sancılı bir deneyim olduğunu itiraf etmeliyim. Bu hususta düşün ufkuma yeni kapılar aralayan değerli hocam Doç. Dr. Temmuz Gönç Şavran'ı da anmadan geçmem mümkün değil. Deneyim ve önerilerini paylaşmaktan imtina etmeyen sevgili hocama müteşekkirim. Katkıları ve desteği çok değerliydi, kendisine teşekkür borçluyum. Son olarak değerli hocam Prof. Dr. Nadir Suğur'un ismini zikretmeliyim. Çalışmanın iskeleti üzerine düşündüğüm ilk günlerde beni uzun uzadıya dinleyen, öneri ve eleştirilerini benden esirgemeyen hocamın hakkını teslim etmeliyim. Düşünceleri benim için çok kıymetliydi, kendisine teşekkürlerimi sunarım. Hocalarımdan çok şey öğrendim, benim ve çalışmam üzerindeki emekleri büyüktür. Değerli danışmanım Prof. Dr. Enes Kabakcı'yı da atlayamam. Her daim teşvik ediciydi, cömert önerileri ve yapıcı eleştirilerine teşekkür borçluyum.

Söylemeye gerek yoksa da âdettendir: Çalışmanın tüm hata ve eksikleri şahsıma aittir. Hocalarımı önce izledim, sonrasında sordum ve dinledim; buna karşın düşüncemin çıkmaza girdiği sapaklarda inisiyatif almaktan çekinmedim. Çalışmanın idealden/olması gerekenden sapan tüm kusurları -eğer bunlar birer kusur ya da sapma olarak görülüyorsa- şahsıma aittir. Şayet kayda değer yanlarından söz edebilmek mümkünse onu da evvela ailem, sonrasında hocalarıma borçlu olduğumu yinelemek isterim.

Nihayet, hiç değilse, bolca sabır ve asgari de olsa cesaret gerektiren bu süreçte desteklerini daima hissettiğim sevgili arkadaşlarımı anmalıyım: Zeynep, Tuğçe ve Fatih’e ne kadar teşekkür etsem az. May haklıydı, çalışmanın varış noktası itibarıyla, cesareti umut ilkesine ilıştirebilmem güçse de onu “*umutsuzluğa rağmen ilerleyebilme yetisi*”nde aramaya ikna olduğum söylenebilir. Beni sarsmaktan yılmayan sevgili arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunarım.

İstanbul- 2020

Ezgi Eraslan

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	vi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM: ANTİK YURTTAŞLIĞIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1.1 Antik Yunan’da Yurttaşlık Kavramı	5
1.1.1 Kent İmgesi	5
1.1.2 Hane ve Kent İlişkisi	7
1.1.3 Nasıl Bir “Birlik”?.....	10
1.1.4 Yurttaşlar ve Sınırlar	11
1.1.5 Yurttaşlar ve Siyasal Yaşam	15
1.2 Roma’da Yurttaşlık Kavramı	25
1.2.1 Toplumsal Formasyonun Seyri	26
1.2.2 Yurttaşlık Statüsü	29

İKİNCİ BÖLÜM: HOMO NATIONALIS

2.1 Siyasalın Yeniden Keşfi.....	34
2.1.1 Klasik Düşüncenin Dönüşü.....	35
2.1.2 Yurttaşlığı Yeniden Düşünmek.....	37
2.1.3 Cumhuriyetçi İlkeleri Yeniden Düşünmek	42
2.1.3.1 Ortaklığa Dair Özgün Bir Yorum	43

2.1.3.2	Sözleşme ve Özgürlük Açmazı.....	47
2.1.3.3	Genel İrade ve Siyasi Yükümlülük.....	52
2.2	Modern Ulus devlet ve Yurttaşlığın Artalanı	58
2.2.1	Uluslar ve Sınırlar	60
2.2.2	Sınır Kipleri, Yurttaşlar ve Ulusal Aidiyetler	66
2.2.3	Yurttaşlığın Kapsamı ve Değerler Dizgisi	69

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE YURTTAŞLIK

3.1	Ulus Anlamak	73
3.2	Birlikteliğin Zemini	75
3.3	Ulusal Kimlik ve Yurttaşlık.....	80
3.4	Yurttaşlığın Yasal Dayanakları	91
3.5	Modern Toplumun İnşası Uzmanında Yurttaşlık	96
3.5.1	Birey ve Toplum	99
3.5.2	Kimlik ve Tikel	103
3.5.3	Sınırlar ve Görüngüler.....	105
3.6	Eşit Yurttaşlık ve Başat İçerimler	108
3.6.1	Değerler Sorunu ve Sapmalar	108
3.6.2	Majör ve Minör Oluşlar	110
3.6.3	Akıntıya Karşı: Dâhil/Hariç Olma	115

SONUÇ.....	118
-------------------	------------

KAYNAKÇA	121
-----------------------	------------

KISALTMALAR LİSTESİ

Akt.:	Aktaran
Bkz.:	Bakınız
BMM:	Büyük Millet Meclisi
Bs.:	Basım
CHF:	Cumhuriyet Halk Fırkası
CHP:	Cumhuriyet Halk Partisi
Çev.:	Çeviren
Der.:	Derleyen
Ed.:	Editör
HF:	Halk Fırkası
KHF:	Kadınlar Halk Fırkası
M.Ö:	Milattan Önce
s.:	Sayfa
TBMM:	Türkiye Büyük Millet Meclisi
TKB:	Türk Kadınlar Birliği
t.y.:	Tarih yok
vd.:	Ve diğerleri
Yay. haz.:	Yayına hazırlayan
yy.:	Yüzyıl

GİRİŞ

“İnsan yurda ne kadar ihtiyaç duyar?” ya da insan -her koşulda- bir yurda ihtiyaç duyar mı? Gerçek şu ki Améry -ilk sorunun sahibi-, bahsi geçen soruyu sormazdan evvel insanın bir yurda ihtiyacı olup olmadığını tartışmaya açmıyordu. Bilakis insanın bir yurda olan ihtiyacı kabulünden hareket ediyordu. Dolayısıyla evet, “insanın bir yurda ihtiyacı vardır” (Améry, 2015: 86) ve bu ihtiyaç, modern örgütlenme formları uyarınca, göz ardı edilmesi güç bir hakikat olarak kendisini dayatmayı başarır. Bu noktada pekâlâ şu soru sorulabilir: Peki ama yurt nedir? Améry şöyle yazar:

“Yurt bir güven duygusudur, diyorum. Yurdumuzdayken Tanımak- Anlamak; Güvenmek- İnanmak arasındaki diyalektiğe ustaca hükmedebiliriz: Bu diyalektiği tanıdığımız için anlarız ve kendimizde konuşacak ve harekete geçecek güveni buluruz, çünkü inancımızı tanımaya ve anlamaya dayandırabiliyoruzdur. Sadık, sadakat, emin, itimat, teminat (...) Tüm bu akraba kelimelerin işaret ettiği alan, kendini güvende hissetmenin kurduğu daha geniş bir psikolojik bağlamın parçasıdır. (...) Yurdunda yaşamak demek, zaten bildiğimiz şeylerin, gözümüzün önünde, küçük değişikliklerle tekrar tekrar cereyan etmesi demektir” (2015: 70).

Şayet yurt, en temelde, güven duygusuyla alabildiğine iç içe geçen bir dizi referansa sahip ise; pekâlâ bir yurda sahip olan insanlar için yaşam, söz konusu referanslar uzamında biçim bulan bir gerçeklikten ibarettir. Nitekim Aristoteles’ten bu yana insanın, doğası gereği, bir birliğe/topluluğa ilişik; bu birliğe, doğası gereği, yazgılı bir varlık olarak tanımlanıyor oluşu da bu saiklere yaslanmaktadır. Zira yurdun yitimi, kaçınılmaz olarak, toplumsal örüntülerin ve insani olanın yitimiyle eş değerdir. Bu bakımdan “insan hakları” olarak adlandırılan modern fenomenin, antik formlar nezdinde, dokunulması güç bir “insanlık durumu”nu ıskaladığı söylenebilir. Arendt’in terminolojisiyle ifade etmek gerekirse, “haklara sahip olma hakkı”nın tam da bu düzlemde yitip gittiği gözlenebilir (2014: 304- 305). Peki ama nasıl? Bu noktada Sophokles’in satırlarını hatırlamakta fayda vardır: “beni arkadaşsız, yapayalnız ve şehirsiz (apolis) bıraktın, yaşayanlar arasında bir ceset olarak” (Sophokles akt. Cartledge, 2013: 27). Yunan düşün ufkunda yer ettiği şekliyle; siyasal ortaklık, dostluk ve iyi yaşam fikirleri tam da Sophokles’in satırlarında belirlediği üzere kente içkin değerler arasında yer almaktadır (Cartledge, 2013: 27; MacIntyre, 2019: 283). İyi bir

yaşama yakınsamanın yegâne yolu, siyasal bir ortaklık olması bakımından, kentin parçası olabilmekten geçmektedir. Böylesi bir ortaklıktan -ve elbette söz konusu ortaklığın sunmuş olduğu erdemli yaşantıdan- yoksun kalmak, kişinin kendini gerçekleştirebilme imkânlarından yoksun kalışıyla eş değerdir. Bununla birlikte modern düşün ve örgütlenme formlarının antik ideal ve gereklerden ayrıştığı da pek tabii hatırdâ tutulmalıdır. Denebilir ki yurttaşlık statüsü özelinde dâhil/hariç olma pratiklerinden -ve elbette gerilimlerinden- azade bir okumaya denk düşmek son derece güçtür. Yurttaşlık kavramı daima bir forma -ve bu forma özgülünen ilişkiler ağına-referansla biçim bulmaktadır. Bununla birlikte mevzubahis ilişkiler ağı, özü itibarıyla, farklı örüntülere yaslanmaktadır. Antik örgütlenme formları uyarınca yurttaş sayılmayan kimseler/kent sakinleri, ulus devlet ve yurttaşlık ilkesinden farklı olarak, “yersiz/yurtsuz” ve “statüden yoksun” olarak tanınmazlar. Diğer bir ifadeyle antik yurttaşlık, ilkesel olarak, tüm üyelere eş zamanlı göndermede bulunan bir kapsama sahip değildir (Brubaker, 2009; Turner, 2012; Cartledge, 2013). Öte yandan bir ulus devlete üyelik üzerinden tanımlanan yurttaşlık statüsünün kaybı, kaçınılmaz olarak, “insani” olanın kaybına karşılık gelmektedir. Bir yurdun yitimi, diğer deyişle siyasi bir örgütlenme formundan yoksun kalmak, yolumuzu er ya da geç “hak-sızlar”a çıkarmaktadır (Arendt, 2014). Bu elbette özgül bir ilişkidir. Nitekim ulus devletin doğuşuyla birlikte siyasal, ulusu ve sınır mefhumunu odağa alan özgül dönüşümlere sahne olmuştur. Dahası yaşanan başkalaşımlara eşlik eden kayda değer bir genişlemeden söz edebilmek de mümkündür. Yurttaşlık statüsü, hiç değilse, ilkesel olarak, köklü değişimlere referansla anılır olmuştur. En nihayet geline bu noktada ulus biçim ve yurttaşlık statüsünün özgül ilişkisi üzerine düşünmek gerekmektedir.

Bu çalışma kendisini iki temel kavram üzerinden kurmaktadır: ulus biçim ve yurttaşlık statüsü. Çalışmanın temel problemi ‘Erken Cumhuriyet döneminde yurttaşlığın inşasına yön veren başat değişkenler/referans unsurları nedir?’ olup bu düzlemde iki alt soru tartışmaya açılmaktadır. Bu sorulardan ilki, siyasal gövdenin inşası hususunda kurucu yasanın önemini konu edinmekte; antik ve modern yurttaşlığın kapsam ve sınırlarını, yasaya referansla, tartışmayı hedeflemektedir. Temel probleme eşlik eden bir diğer soru ise, ulus fikri ve yurttaşlık ilkesinin biricikliğinden neşet etmekte; ulus tahayyülünde gözlenebilecek muhtemel

farklılaşmaların yurttaşlık statüsüne etkisini irdelemektedir. Türkiye’de yurttaşlık literatürü, yurttaşlığın inşası hususunda, haklı gerekçelerle, eğitim müfredatını odağa almakta; eğitim ve yurttaşlık ilişkisi özelinde hayli kıymetli incelemeler sunmaktadır. Bununla birlikte ulus biçim ve yurttaşlık ilkesinin özgül nitelikleri görece arka planda kalmaktadır. Erken Cumhuriyet döneminde yurttaşlığın inşasını konu edinen bu çalışma, evvela antik yurttaşlığın kavramsal çerçevesine; sonrasında, modern yurttaşlığın ulus devlete referansla tanım bulan başat içerimlerine eğilmeyi amaçlamaktadır. Böylesi bir tercihin ardında yatan temel gerekçe ise ulus fikri ve yurttaşlık statüsü arasında beliren özgül ilişkiyi saptama ve betimleme gayretidir. Çalışmanın birinci bölümünde, Yunan kentleri -aksi belirtilmedikçe Atina- ve Cumhuriyet Roma’sında yer eden yurttaşlık ideal ve pratikleri incelenmektedir. İkinci bölümde ise, ulus biçim sonrası, yurttaşlık statüsünde yaşanan değişim ve dönüşümler ele alınmaktadır. Bu düzlemde farklı ulus kavrayışlarına yaslanan ideal tiplere ve söz konusu tiplerin başvuruda bulundukları değişkenlere yer verilmektedir: toprak esaslı/sözleşmecî değişkenler ve organik/kültürel değişkenler. Ancak kaydetmek gerekir ki bu başvuruların asli gerekçesi, ideal tipler üzerinden, yekpare bir ulus okumasına kalkışmak değildir. Bilakis bu yöneliş mevzubahis örüntülerin sosyolojik zaaflarını hatırd tutmakta; tam da bu gerekçeyle ideal tipleri “toplumsal gerçekliğe” yakınsama aracı olarak kullanmaktadır. Ulus fikrinin neliği, yazınsal bağlam uyarınca, son derece elzem bir gösterge olarak belirlemektedir. Zira ulus tahayyülünün başvurduğu temel değişkenler, kaçınılmaz olarak, yurttaşlık ideal ve pratiklerine yön vermektedir.

Nihayet çalışmanın üçüncü bölümünde ise, erken Cumhuriyet döneminde yurttaşlığın inşası ele alınmaktadır. Çalışmada teorik bir tartışma yürütülmekte olup eleştirel literatür taramasından yararlanılmaktadır. Bu düzlemde Türkiye’de yurttaşlığın başat referansları tartışılmakta; tarihsel uzam tek parti dönemi (1923-1938) ile sınırlandırılmaktadır. Bu hususu detaylandırmakta fayda vardır: Modern anlamıyla yurttaşlık kavramı, ekseriyetle, haklar ve yükümlülükler ekseninde, ulusal bir topluluğa referansla tanımlanmaktadır. Bu bakımdan yurttaşlık kavramı, temelde, Balibar’ın da anımsattığı üzere, *persona ficta* olarak biçim bulmaktadır. Elbette yurttaşlığın inşa serüveni yasal esasların yanı sıra siyasal ve sosyo-kültürel boyutlara

da sahiplik etmektedir. Dahası bu çok boyutlu serüvenin ziyadesiyle kaygan bir zeminde yol aldığı da eklenmelidir. İnşa, mutlak bir sınır pratiği ile iç içe geçmekte; siyasalın ve siyasal olanın belirlenim kapasitesi sınır pratiğinin gölgesinde dinamik bir seyir izlemektedir. Buradan hareketle Türkiye’de yurttaşlığın başat değişkenlerinin/referans unsurlarının ele alındığı bu bölümde, 1924 Anayasası -ilgili maddeler- ve Anayasa’nın hazırlık sürecinde kayda geçen meclis tutanakları asli kaynaklar olarak incelenmektedir. Yurttaşlık idealine ilişkin gözlenebilecek tonalite farklarını betimlemek için ise parti kurultay metinleri -bilhassa program ve nizamnameler- tali kaynaklar olarak ele alınmaktadır.



BİRİNCİ BÖLÜM:

ANTİK YURTTAŞLIĞIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1.1 Antik Yunan’da Yurttaşlık Kavramı

1.1.1 Kent İmgesi

“*Düşünce ve toplum yapıları*” özenle gözetilmesi gereken pek çok değişkeni bir arada barındırmaktadır: “*Bir tarafta edebi, felsefi, tarihsel metinler, efsanevi anlatılar veya betimlemeye dayanan analizler; diğer tarafta ise sosyal pratikler: savaş, kölelik, gençlerin eğitimiyle ilgili kurumlar, anıtsal eserlerin yapılanması (...)*” (Vidal-Naquet, 2013: 13). Bahsi geçen tüm bu değişkenleri, özü itibarıyla, birer kent “*mahsulü*” olarak tanımlamak mümkündür. Siyasal bir ortaklık olarak kent, yaşamsal mecburiyetlerin ötesinde, iyi yaşamı gaye edinen bir örgütlenme formuna denk düşmektedir. Bununla birlikte söz konusu ortaklığın yalnızca mekânsal bir birliğe göndermede bulunduğunu düşünmek yanıltıcı olacaktır. Zira Yunan kentleri; siyaseten eşit ve özgür yurttaşların, iyi yaşam maksadıyla, mensubu oldukları topluluğa yön verdikleri türden bir örgütlenme formudur (Cartledge, 2013: 19- 20). Bu son derece geniş tanımın da işaret ettiği üzere kent, mekânsal ortaklığın yanı sıra ahlaki bir soyutlamaya göndermede bulunmaktadır. En nihayet siyasal ortaklık, fiziki/coğrafi bir varlık olması bakımından kenti; bir tür soyutlamaya işaret ediyor olması bakımından ise devleti anıştırmaktadır (Cartledge, 2013: 19). Bu hususta, Thukydides’in anlatılarına dayanarak, Perikles’in söylevine konu kıldığı değerler dizgisine başvurmak yerinde olacaktır:

“*Siyasi yapımızın komşularımızdan bir farkı yok. Hatta onlardan üstün olduğumuzu bile söyleyebiliriz. Çünkü biz onlara göre değil, onlar bize göre yasalarını yapıyorlar. Bizim devletimiz azınlığın değil, çoğunluğun çıkarlarını gözetmektedir. (...) herkes yasalar karşısında eşittir. Ancak konu kamu yaşamına katılmak olduğunda kim diğerlerinden daha üstünse yönetimde o bulunur. (...) Diğer yandan memurlara, yasalara özellikle de zor durumda olanlara karşı suç işlenmesini engelleyen yasalara karşı saygı gösterilmesi ve saygı göstermeyenlerin dışlanması çok önemlidir*” (Perikles akt. Thukydides, 2019: 87).

Burckhardt’a göre bir örgütlenme formu olarak beliren kent (polis), son derece keskin birtakım sınırlara sahiptir. Nitekim kent, en temelde, “*ideal bir birlik*” tasavvuruna yaslanmaktadır (2019: 76).¹ Bu düzlemde idealin dışında kalan biçimleri bekleyen kimi yaptırımlar söz konusudur. Kent, insani olanın “*merkez mahalli*”dir; iyi bir yaşama yakınsamanın yegâne yolu ondan geçmektedir.² Dolayısıyla kentin sınırları dışına düşen bir yaşam, hâlihazırda, cezaların en büyüğü; insani olanın bizatihi yitimine karşılık gelmektedir. Yunan kentleri ve tarihsel başkalaşimleri özelinde bir başlangıç noktasına işaret etmek güçse de bu türden temel karakteristiklere not düşmek mümkündür. Bununla birlikte kentin bizi içine çektiği zorluk bakidir. Zira siyasal konu edinen tüm tasvirler, şaşmaz bir rastlantısallıkla, “*logos’un*” berraklığından istifade edip mükemmel bir uyum tasavvurunda birleşmezler (Vidal-Naquet, 2013: 15). Elbette Yunan düşün dünyasının berraklığı her daim dikkat çekicidir. Yanı sıra siyasal ortaklığın, ortak fayda ilkesi uyarınca, uyumu öncelediği de rahatlıkla kaydedilebilir. Ancak esas mesele şudur: Hangi kent? Yahut hangi tasvir? Ve neden şu değil de bu yorum? Nitekim Vidal-Naquet şöyle yazar: “(*...*) *trajiklerin Atinası, komiklerin, tarihçilerin Atinası (...)* yazıtlarda ve tarihi eserlerdeki Atina ile çakışabilir mi? Ve biz hangi hakla bu ‘kaynaklar’dan birinin bize doğruyu, gerçeği söylediğini, diğerlerinin ise sadece onu yansıttığını söyleyebiliriz?” (2013: 15). Bu hususta toplumsal kategorilerin çoğul biçimlerini gözetmek ve karakteristik olana çekilmek makul tercihler arasında yer almaktadır. Bununla birlikte bahsi geçen kategorilerin tarihsel bağlamı da ihmal edilmemelidir.

¹ Siyaseten eşit ve özgür yurttaşların doğrudan katılımına yaslanan bu formlar, yasanın (nomos) gereklerini kılavuz edinmektedir. Dahası “*bireysel varoluşun veya iradenin üstünde*” yer alan bu yasaların, yurttaşlarca, “*en yüksek objektif kuvvet*” olarak tanındığı da eklenmelidir (Burckhardt, 2019: 114). Yunan kentleri özelinde belirtilmesi gereken bir diğer mühim mesele ise antik kültür ve dinî ilkelerin bağlayıcılığıdır. Dinî ilkeler ile toplumsal yaşamın gerekleri alabildiğine iç içe geçmekte; dinî olan, toplumsalın tüm veçhelerine “sirayet” etmektedir (Vernant, 2016: 13).

² Kent, yurttaş eğitir der Burckhardt; elbette parçası olmayan/olamayanlar için ciddi bir baskı aracı olarak belirlediği de kaydedilmelidir. Yunan düşün dünyasında yer ettiği şekliyle kent; devralınan toprak parçası, salt bir doğum mekânı ya da sadakat ilkesi uyarınca bağlı olunan yerleşik/kanıksanmış bir tahayyülden fazlasıdır. Kent, temelde, “*tanrısız güce sahip*” bir forma tekabül etmektedir (2019: 110). Bu düzlemde yurttaşın, hiç değilse, eyleyerek/edimde bulunarak yetkinleştirdiği tüm becerilerinin karşılığında kentine yurtseverlik bağını/borcunu gözetmesi beklenmektedir (Burckhardt, 2019: 110-112).

1.1.2 Hane ve Kent İlişkisi

Kentsiz Kentleşme: Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü adlı eserinde Bookchin, kenti, “(...) ortak bir ideolojik sorumluluğun ve kamu yararını gözetme duygusunun paylaşıldığı ahlaki birlikler” (2017: 41) olarak tanımlamaktadır. Kent, temelde, iyi bir yaşama duyulan inanca yaslanmakta; yurttaş erdemi ve ortak fayda için “bir sahne ve katalizatör işlevi” görmektedir (Bookchin, 2017: 41). Peki ama yurttaşlık ilke ve pratiklerine sahne olan kenti benzeri ortaklık formlarından ayırtıran noktalar nelerdir? Yurttaş hangi ölçütlere referansla yurttaş olarak tanınmayanlardan ayırır? Dahası, en geniş tabiriyle, kişinin içinde bulunduğu siyasal toplulukla etkileşimi olarak tanımlanabilecek yurttaşlık kent için ne ifade eder? Bu bahsi açmak gerekir: Siyasal düşünceler tarihi içinde özne ve eyleme/edimde bulunma kapasitesini “mutluluk” fikrine iliştiren iki temel yoruma denk düşmek mümkündür. Bu yorumlardan ilki, özü itibarıyla, siyasal -ve elbette siyasal olanı- despotik eğilimlere indirgeyen bir izleğe sahiptir ve kaydetmek gerekir ki Lucchese, bilhassa Vettori ve Guicciardini’nin çözümlemelerinde yer eden bu izleği diğer yorumdan alabildiğine ayırtırmaktan yanadır. Zira bahsi geçen diğer yorum, siyasal ortaklık ve iyi yaşam fikirlerine sıkı sıkıya bağlı olan Aristotelesçi gelenekte köklenir. İyi yaşamı odağa alan bu yorumda mutluluk, siyasal ortaklık ve ortak fayda uzamında ifade bulur (Lucchese, 2016: 48).

Aristoteles’e göre kent, yaşamsal mecburiyetlerin ötesinde, iyi yaşam maksadıyla gerçekleşen bir ortaklık formudur (2018: 279). Söz konusu formun zorunlulukların uzantısında gerçekleşen bir ortaklıktan farklı olarak “*ahlaki bir amacı*” gözettiği kaydedilmelidir (Lloyd, 2014: 212). Siyasal ortaklığın kendisi doğal ve kaçınılmazdır. Diğer deyişle ortaklık, insan doğasının bir sonucu olarak belirmektedir.³ Nitekim ilk ortaklıkları meydana getiren de budur: Aristoteles’e göre hane (*oikos*), gündelik yaşamın ihtiyaçları uzantısında, doğaya uygun şekilde gerçekleşen ortaklıktan doğar. Zorunluluklar uyarınca şekillenen bu ortaklık, özgür kişilerin yanı sıra köle ve efendiye ait mülkleri kapsamaktadır. Doğa gereği yöneten ve yönetilen ilişkisini bünyesinde barındıran bu ilk ve doğal ortaklıkların birleşmesi

³ Abramson şöyle yazar: “Tanrılar politik topluluklarda yaşamaya gerek duymazlar, çünkü tanrı olmak demek kendi başına eksiksiz olmak demektir. Fakat insanlar kendi mutluluklarını ancak başkalarıyla ilişki kurarak olgunlaştırabilirler” (2017: 115). Nitekim ortaklığın “kaçınılmaz” olması da bu bağlamda ele alınmalıdır.

köyleri, köylerin birleşmesi ise kenti oluşturmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles’e göre kent, gündelik ihtiyaçların ötesinde gerçekleşen bir ortaklığın sonucu olarak belirmekte, diğer ortaklık formlarının tümünü içermektedir (2018: 155-190). Bu bağlamda, kent ve yurttaşlık ilkesi özelinde, hanenin önemi giderek belirmeye başlamaktadır. Zira hanenin alanı, hanenin hâkimini/efendisini bir fiil çalışması gereken işlerden bağışık tutmakta; böylece yurttaşlık ideal ve pratikleri için gerekli zaman ve alanı yaratmaktadır. Arendt’in deyişiyle ifade etmek gerekirse; “*Kamusal yaşamın, yalnızca acil yaşam ihtiyaçlarının halledilmesinden sonra mümkün olabileceği açıktır. Bunu halletmenin yolu ise emektir; kişinin servetinin, sahip olduğu emekçilerin yani kölelerin sayısı ile ölçülmesinin nedeni buydu*” (2016: 111- 112).

Yunan düşün ufkunda yer ettiği şekliyle özgür olmak, köle olmamak ve köleye atfedilen niteliklere sahip olmamaktır. Bu bakımdan köle, araçsal niteliklerinin yanı sıra yerleşik kavram çiftlerinin kurulması için de elzem bir öznedir (Cartledge, 2013: 27).⁴ Söz konusu kavram çiftlerine Aristoteles’in çözümlemelerinde tanıklık etmek mümkündür. Keza Lucchese şöyle yazmaktadır: “*Oğul ve baba, karı ve koca, köle ve efendi, müşterek yaşamı ifade eden temel ‘çiftler’dir. Ayrıca, tabii olan bu dağılımın herkes tarafından kabul edilmesi gerekir*” (2016: 48). Doğa gereği köle “doktrinine” siyasi çözümlemelerinde yer veren Aristoteles’e göre köle, efendinin yurttaşlığa erişmesi için araçsal değere sahip bir mülke tekabül etmektedir (Cartledge, 2013: 27). Aristoteles’e göre doğa gereği köle olanın yaptığı en iyi iş bedeni kullanmaktır; nitekim köle, “*akıl yetisinden onu algılayacak kadar pay alan ama ona sahip olmayandır*” (2018: 167). Efendiyi doğa gereği yönetmeye muktedir kılan ise akıl yetisi ve ahlaki erdemden aldığı paydır (Aristoteles, 2018: 188- 190). Ortak fayda ve adil olanı mümkün kılacak olan akıl -ve konuşma- kabiliyetiyken mevcut ayrımları tanıyan olmak hem efendi hem kölenin faydasına olacaktır.

⁴ Bu hususta Vidal-Naquet, “efendi ve köle” karşıtlığını temel ayrımlardan biri olarak tanımakla birlikte söz konusu grupların, kente özgülenen ilişkiler ağı özelinde, “hiçbir zaman” karşı karşıya gelmediklerini kaydeder (2013: 181). Şöyle de denebilir: Yunan kentlerinde yaşayan kölelerin sınıfsal taleplerine denk düşmek son derece güçtür (Vidal-Naquet, 2013: 181; Vernant, 2017: 16- 17). Şu hâlde kölelerin, sosyal yaşantıda, “önemsiz” bir rol üstlendikleri çıkarımında bulunmak mümkün müdür? Vidal-Naquet şöyle yazmaktadır: “*Köle sosyal döngüyü olanaklı kılar*” (2013: 181). Nitekim kölenin sosyal döngüdeki rolü yalnızca emek gücü aracılığıyla değil yurttaş olmamaklığıyla da ilgilidir. Köle, yurttaş değildir; buna karşın “sosyal konumun” pekişmesinde elzem bir araçtır (2013: 181).

Aristoteles, hanenin diğer kısımları ve yönetiminden ise şu şekilde söz etmektedir: “(...) erkek, kadını politik olarak yönetir ve baba çocuğu kralca yönetir; her ikisi de hürler üzerinde yönetim iken, ilki hür ve eşit üzerinde, ikincisi hür ve eşit olmayan üzerinde yönetimdir” (2018: 186). Kimi açılardan farklı olmakla birlikte hanenin bu kısmı için de yöneten ve yönetilen ilişkisinden söz etmek mümkündür. Kadınlar ve çocuklar, kölelerden farklı olarak, özgürdürler. Fakat erkekler, kadınlara nispetle doğa gereği yönetime daha yatkın kabul edilirken; çocuklara nispetle, yetişkinlikleri sebebiyle yönetici vasıflarını sürdürmeyi başarırlar. Bu hususta kadının, Yunan düşün ufkunda, bilhassa biyolojik yeniden üretim kapasitesi, mizaç ve fiziksel/zihinsel benzemezlikleri uyarınca kamusal yaşamın dışına itildiği söylenebilir (Okin, 1979: 3- 12; Elshtain, 1993: 36; Phillips, 2012: 13- 15; Cavarero, 2017). Bununla birlikte Aristoteles’e göre kadınlar ve çocuklar, kölelerden farklı olarak, muhakeme yetisine sahiptirler. Dolayısıyla her biri özelinde farklı yönetim tarzlarından bahsetmek en doğru olanıdır (2018: 187). Nihayet, kent ve hane yönetimi özelinde beliren farklılıklar bu noktada giderek netlik kazanmaya başlamaktadır. Aristoteles’in de belirttiği üzere hanenin alanında monarşi hakimdir. Kent ise siyaseten eşit ve özgür yurttaşların yönetim alanı olarak belirmektedir (2018: 172). Arendt şöyle yazmaktadır:

“Antik [siyasal] eşitlik kişinin akranlarıyla birarada yaşaması, sadece onlarla düşüp kalkması anlamına geliyordu ve bu düşünce doğal olarak bir kent-devletinde her zaman için nüfusun çoğunluğunu oluşturan ‘eşit olmayanlar’ın varlığını önvarsaymaktaydı. O nedenle Antik özgürlüğün tam da özünü oluşturan, modern zamanlardaki gibi adaletle ilişkili olmaktan uzak bulunan bu eşitlik düşüncesi; özgür olmak, hâkimiyet ilişkisinde var olan eşitsizlikten azade olmak ve ne yönetenin ne de yönetilenin mevcut olduğu bir alanda eylemek anlamını taşıyordu” (2016: 70- 71).

Şu hâlde kent yurttaşlığı topluluğun tüm üyelerine göndermede bulunmaz. “Özgürlükler sahası” olarak kent, yalnızca zorunluluklarından özgürleşebilen akranların ya da benzerlerin alanıdır. Bir diğer ifadeyle siyasal eşitlik ilkesi üzerinde temellenen kent yurttaşlığı, Yunan deneyimi özelinde, özgürlük kavrayışıyla alabildiğine iç içe geçmektedir.

1.1.3 Nasıl Bir “Birlik”?

Doğal ve kaçınılmaz bir birlik olarak kent, iyi yaşam maksadıyla gerçekleşen siyasal bir ortaklıktır. Ancak kaydetmek gerekir ki siyasal ortaklık mutlak bir birlik gayesi gütmmez. Aristoteles’e göre bir ortaklık olması bakımından kent, doğası gereği çokluktur; tam da bu sebeple, “bir”e dönüştüğü yahut yakınsadığı ölçüde kent olmaktan uzaklaşacaktır (2018: 195). Kent yurttaşları pek tabii “*doğum, servet ve ahlaki erdemler açısından*” (Lloyd, 2014: 215) kimi farklılıklar sergiler. Ne var ki söz konusu farklılıkları göz ardı etmek yahut bu farklılıkları “bir”e indirgemek kent aleyhine kimi sonuçlara gebedir. Nitekim Aristoteles şöyle yazar: “*Kent bu yönde ilerledikçe (...) daha kötü bir kent olduğu noktaya erişecektir. Sanki çok sesli ahengi tek sesliliğe veya ritmi tek vuruşa indirmişiz gibi*” (2018: 207). Kent yaşamının “adil ve erdemli” bir zeminde yükselbilmesi için evvela kimi değerlerin tanınması gereklidir. Kent yurttaşları arasında beliren söz konusu farklılıkları da bu düzlemde anmak mümkündür. Keza Aristoteles, “*tabiat bakımından eşit olmayan topluluk üyeleri arasında bozulmaz bir birliği varsayar*” (Lucchese, 2016: 48). Bu bakımdan Aristoteles, “*Sokratik- Platoncu birliğin aksine olumlu, tabii bir çoğulluk*” (Lucchese, 2016: 49) tahayyülüne yaslanmaktadır. Böylesi bir tahayyülde belirdiği şekliyle kent, topluluk üyeleri arasında yer eden eşitsizlikleri tanımakla birlikte ortak fayda ilkesi uyarınca hareketi gaye edinmektedir. Dolayısıyla doğası gereği bir çokluk olan kentin aynı zamanda bir tür birlik olduğu söylenebilir. Ortak fayda ilkesini odağa alan böylesi bir “birlik”, Aristoteles’e göre, bir dostluk ilişkisini andırır. Söz konusu ilişkide yer alan her bir kimse, dostunun mutluluğunu kendi mutluluğundan ayırmadığı gibi onun talihinden de büyük bir kıvanç duyar. Bu bakımdan dostluk ilişkisi tarafların yaşamlarına erdem ve mutluluk katar. Tam da bu nedenle böylesi bir dostluk ilişkisinin kenti anıştırması mümkün hale gelir (Abramson, 2017: 125).

Bununla birlikte ortak fayda ilkesinin ancak belirli sınırlar dâhilinde paylaşılabileceği açıktır. Nitekim kenti karakterize eden temel özelliklerden biri de budur. Adil ve erdemli bir yaşamın yolu küçük ölçekli – ve elbette kendisine yetebilen- örgütlenmelerden geçer. Öncesinde de belirtildiği üzere siyasal bir ortaklık olarak kent, doğal ve kaçınılmaz bir formdur. Kişi ancak söz konusu birliğin parçası olabildiği ölçüde iyi ve anlamlı yaşama yaklaşır. Dolayısıyla kent, mekânsal bir ortaklığın yanı

sıra ahlaki bir soyutlamaya da göndermede bulunur (Cartledge, 2013: 27; Lloyd, 2014: 212). Burada Sophokles'in çokça alıntılanan satırlarını hatırlamakta fayda vardır: *"beni arkadaşsız, yapayalnız ve şehirsiz (apolis) bıraktın, yaşayanlar arasında bir ceset olarak"* (Sophokles akt. Cartledge, 2013: 27). Yunan düşün ufkunda yer ettiği şekliyle; siyasal ortaklık, dostluk ve iyi yaşam fikirleri tam da Sophokles'in satırlarında belirttiği şekliyle kente içkin değerler arasında yer almaktadır (Cartledge, 2013: 27; MacIntyre, 2019: 283). İyi bir yaşama yakınsamanın yegâne yolu, siyasal bir ortaklık olması bakımından, kentin parçası olabilmekten geçer. Böylesi bir ortaklıktan –ve söz konusu ortaklığın sunmuş olduğu erdemli yaşıntıdan- yoksun kalmak, kişinin kendini gerçekleştirme potansiyelinden yoksun kalışıyla eş değerdir. Bir diğer deyişle, yaşamsal zorunlukların ötesinde, siyasal bir ortaklık olarak kent, 'insani' varoluşun merkezidir. İyi yaşamı gaye edinen bu ortaklıktan yoksun kalmak bizatihi 'insani' olanın kaybına denk düşmektedir.

1.1.4 Yurttaşlar ve Sınırlar

Coulanges'ın, *Antik Site* adlı eserinde, ileri sürmüş olduğu en mühim savlardan biri, dinî yasanın antik ilkeler aracılığıyla Yunan ve Roma yasalarına yerleştiği tezidir.⁵ Kent, haneden yalnızca babayı tanımıştır; hane içinde yargıç babadır. Bu hususta Coulanges, yasanın babaya vermiş olduğu çok sayıda yetkinin -ve elbette yükümlülüğün- kaynağında arkaik dini bulur: Hane içindeki hiyerarşiyi belirleyen dinî yasa, babaya ocağın efendisi olma hakkını verir. Bir diğer deyişle hanenin yöneticisi olarak baba, hanenin tüm atalarını temsil eder; soy ondan ilerler. Peki, dinî yasa uyarınca, kadın ve çocuğun otorite figürü karşısındaki konumları nasıldır?

⁵ Coulanges'a göre Yunan ve Roma yasaları, başlangıçta, bir yasa koyucunun eseri olarak belirmez; bilakis arkaik din kendi ilkelerini Yunan ve Roma yasalarına dayatmayı başarmıştır. Coulanges'ın ifadeleriyle belirtmek gerekirse;

"Site babaya şöyle söylerdi: 'Karının ve çocuğunun yaşamı da, özgürlükleri gibi sana ait değildir, onları koruyacağım, sana karşı yanlış yaptıklarında bile onları yargılayacak olan, öldürecek olan sen değilsin, onların tek yargıcı benim.' Site böyle konuşmuyorsa, tastamam böyle yapamadığı içindir. Özel hukuk siteden önce vardır. Site kendi yasalarını yazmaya başladığında bu yasayı daha önceden zaten düzenlenmiş, capcanlı haldeki gelenek ve göreneklere yerleşmiş, evrensel kalıtımla desteklenmiş olarak buldu. Başka türlü yapamayacağından, önünde bulduğu yasayı kabul etti ve ancak uzun süreç içerisinde değiştirebilmeye cesaret etti" (2011: 85).

Dinî yasa uyarınca tapınma bağı baba soyundan ilerler. Bu nedenle kadın için bir ata ocağından söz etmek mümkün değildir (Coulanges, 2011: 45). Ancak gerek arkaik dinin hiyerarşisinde gerekse kent yaşantısında kadının dinî roller üstlendiğini görmek mümkündür (Deighton, 2005: 34). Kadın evlilikten önce babasının sonrasında ise kocasının ocağına bağlıdır. Coulanges'ın ifadesiyle; *“Birine sâdık kalarak diğerini onurlandırmayı umut edemez, çünkü bu dinde, aynı kişinin iki ocağa ve iki ataya aynı anda yakarması söz konusu olamaz ve bu değişmeyen bir ilkedir”* (2011: 45). Bu değişmez ilkeler bizi bir diğer kabule kolaylıkla ulaştırabilecek türdendir: mirasçı olarak erkek çocuğun kabulü. Arkaik din ve ritüelleri, hanenin yaşayan üyeleri ile ataları arasında derin bir bağa sahiptir; zira dinî ilkeler uyarınca atalarını toprağa veren hane üyeleri, ritüellerini atalarının huzurunda, yabancıardan sakınarak gerçekleştirirler. Bu açıdan yasa yahut tapınma bağı mülkiyet fikriyle alabildiğine iç içe geçer. Zira Coulanges'ın da belirttiği şekliyle dinî yasa, ataların toprağını “kutsal bir mülkiyet” olarak aktarmayı buyurmaktadır (2011: 68- 76). Öngörülebileceği üzere bu bağlamda asıl olan, ocağın birliği ve ritüellerin devamlılığını sağlamaktır. Tam da bu nedenle baba yani ocağın yöneticisi, erkek çocuğun rehberi olarak belirir ve yasa - kadının aksine- erkek çocuğa erginlik sunar. Bu aynı zamanda şu anlama gelir: Dinî yasa uyarınca bir ocağa sahip olamayan kadın her türlü otoriteden yoksundur. Dahası, Coulanges'ın da işaret ettiği üzere, söz konusu yoksunluk gerek dinî ritüellerde gerekse yurttaşlık yaşantısında ona eşlik edecek bir vasiyi şart koşturmaktadır (2011: 86).

Elbette yasanın düzenlemiş olduğu bu birlikteliğin kaynağında; hakikatin edinilebileceği kutsal bir metin, bir kurum yahut makam söz konusu değildir. Arkaik Yunan dini; ortak inanış ve kanaatler, ritüel ve anlatılar aracılığıyla aktarılan bir gelenekte köklenmektedir. Söz konusu dinde tanrıların talepleri, ritüel düzenleri, icra edilmesi beklenen roller dizgisi kısacası değerler sistemine yönelik kabullerin tamamı bir çeşit uzlaşmanın sonucu olarak hafızalarda yer edinir ve aktarılır. Nitekim Vernant şöyle yazar: *“Ritleri yerine getiren kişinin, çocukluktan beri bilinen ve pek çok uyarlaması bulunan geniş anlatılar yelpazesine itibar etmesi yeterlidir; kaldı ki bu anlatılar herkese geniş bir yorum payı bırakmaya yetecek kadar çeşitlidir”* (2016: 18). Kuşkusuz söz konusu dinî ilkeler ve değerler sistemi kentlerin belirmesiyle bir dizi

değişim kaydeder.⁶ Bir diğer deyişle Coulanges'ın sunmuş olduğu mitik anlatıya yöneltilebilecek pek çok eleştiri mevcuttur. Ancak tüm bunlar söz konusu anlatının derinliğini gölgede bırakmaya yetmez. Kentlerin takipçisi oldukları izlekler her ne kadar resmedilenden daha karmaşık ve çok boyutluysa da Coulanges'ın anlatısı pek çok detaya büyük bir özenle yaklaşmayı başarır.

Öte yandan siyasal bir ortaklık olarak Yunan kentleri, merkezi iktidarın bünyesinde yer alan siyasal örgütlenme formlarından farklı olarak benzersiz yasal içerimler ve değerler sistemine sahip yerel birimler şeklinde baş gösterirler. Bu düzlemde siyasal birliğin önüne geçen iki temel değişkeni anmak gerekir: coğrafi yapı ve değerler sistemi. Yunan kentlerini birbirinden ayıran pek çok değişkenden bahsetmek mümkünse de şurası açıktır ki söz konusu birimler özerk birer yapılanmaya denk düşmektedir. Nitekim Rhodes, kentler özelinde süregiden mücadelelere dikkat çekerken görece küçük kentlerin dahi “*müstakil varlıklarına güçlü şekilde bağlı*” (2019: 25) olduklarını kaydeder. Öyleyse, *Yunan Hukuku* adlı çalışmada Laura Pepe tarafından da kaydedildiği üzere, zamansal ve mekânsal farklılıklar uyarınca, tekil bir yasadan ziyade çoğul Yunan yasalarından söz etmek en doğrusu olacaktır (Pepe, 2017: 317). Zira siyasal bir topluluk olarak kent, varsayımsal olarak, onu diğerlerinden ayıran ortaklıklara yaslanmaktadır. Elbette bu ortaklıkların göndermede bulundukları ilkelere bağlı olarak farklılaşabildiği de hatırdan tutulmalıdır: Öngörülebileceği üzere “*aynı tanrılara tapan, aynı örf ve adetleri olan*” Yunan kentlerinin “*Yunan değil de ‘barbar’ olanlar*”a (Pepe, 2017: 317) karşı birleşmesi an meselesidir. Nihayet antik ilkelerin şekillendirdiği yasal çerçeveye ilişkin Coulanges şöyle yazar:

“*Hukukun sivil olduğunu söylediklerinde, jus civile, yurttaş hukuku, sadece bugün her Devletin hukuku olduğu gibi her sitenin kendi hukuku olduğunu söylemiyor, ayrıca yasalarının sadece aynı sitenin üyeleri arasında değeri ve etkisi olduğunu dile getiriyorlardı. Bir kentte*

⁶ Kalaycı, farklı biçimler arasında yaşanan gerilimlerin izlerini sürmek maksadıyla tragedyalara yönelir. Atalar kültü, sosyal ilişkilerde gözlenen hiyerarşiler ağı yahut dinî yasa uyarınca gelişen örgütlenmeler gibi pek çok temanın -ve bu temalara ilişkin pek çok problemin- tragedya metinlerine sıkça konu kılındığı söylenebilir (2017: 175). Bununla birlikte siyasal bir ortaklık olarak kentlerin belirdiği tarihsel uğrakta birden çok dinsellik biçiminin varlığından söz etmek de kaçınılmazdır: “*Bir yandan (...) aile ocağına ve ölümler kültürüne odaklanmış bir aile dini, öte yandan, kentdevletin koruyucu tanrılarının sonuçta devletin yüce değerleriyle karışma eğiliminde olduğu kamusal din (...)*” (Vernant & Vidal-Naquet akt. Kalaycı, 2017: 174).

oturmakla yasalarına bağımlı kalmak ve yasalarıyla korunmak yeterli değildi; yurttaş olmak gerekiyordu. Yasa, köle için değildi. Ne de yabancı için” (2011: 184).

Kent, belirli bir toprağa yerleşik, “kendine ait olan ve ona benzersiz dini fizyonomisini veren tanrıların himayesi altında bulunan her insan topluluğunun biricikliğidir” (Vernant, 2016: 43). Bu bağlamda yurttaş dini ve kent tanrıları bir yandan söz konusu topluluğun biricikliğine göndermede bulunmakta öte yandan kenti diğerlerinden ayıran “yaban topraklar ve hudutlar kuşağına” (Vernant, 2016: 44) işaret etmektedir. Yurttaş, kentin toprağına yerleşik olandır; yaşamını ataların ve koruyucu tanrıların huzurunda, yurdunda, sürdürür. Kentler ve kent toprağını mesken tutan yurttaşlar arasında, evvela yurttaş dini uyarıcı, “(...) başlangıçta yerlileri olarak kendisinden çıktıkları bir toprağın çocuğuymuş gibi bir bağ oluşur” (Vernant, 2016: 45). Yabancı ise bu bağlardan yoksundur; yaşamını kent sınırları içinde sürdürüyor olsa da siyasal ortaklığın kendisi tarafından yurttaş olarak tanınmaz. Kent sınırları içinde özel vergiler ödeyen bu kişiler, yasalarca tanınmıyor olduklarından, gerekli durumlarda bir yurttaşın temsiline ihtiyaç duyarlar. Coulanges şöyle yazar: “Yabancı zengin ya da saygıdeğer ise, karşılanır, gözetilir ve hatta değer verilir; ama hukuk ve dinde payı olamazdı” (2011: 188). Elbette bir yabancının yurttaşlık edindiği istisnai durumlar da mevcuttur. Sözelimi Rhodes, yurttaş eksiği olan kentlerin yurttaşlık tanımadaki cömert tutumlarına not düşer; yanı sıra hizmetlerinden dolayı yurttaşlık edinen yabancılardan bulunduğunu da eklemeyi ihmal etmez (2019: 134). Ancak söz konusu istisnai durumların dışında bir yabancının (*metoikos*) yurttaşlık haklarından yararlandığı söylenemez; mülk sahibi olamaz, sözleşme yapamaz, miras elde edemez ve oy kullanamaz. Bu bağlamda mülkiyet⁷, kamusal alanda eyleyebilme yetisinin ötesinde bir anlama işaret eder. Kent yaşantısında yurttaşlığın ön koşulu olarak beliren

⁷ Yunan düşün ufunda mülkiyet, eyleme/edimde bulunma aracı olarak kullanıldığı müddetçe meşrudur; “(...) özel servetin kamusal alana girmenin bir koşulu haline gelmesinin nedeni, sahibinin bu serveti biriktirmek için uğraşması değil, aksine kullanım ve tüketim araçları teminiyle artık uğraşmayabilecek olması, dolayısıyla kamusal faaliyetlerde bulunmakta özgür olmasıydı” (Arendt, 2016: 111). Antik örgütlenmelerde toprak mülkiyetinden farklı olarak zanaat ve finansal faaliyetler büyük ölçüde yabancılar tarafından yürütülür. Ne var ki finansal faaliyetlerde bulunanların yahut zanaatkarların tümünün yabancıardan oluştuğunu düşünmek yanıltıcı olacaktır. *Yunanistan’da Ekonomi* adlı çalışmada, zanaat üretimi ve ekonomik hareketlilik üzerine değerlendirmelerde bulunan Stefano Ferrucci, Sparta’dan farklı olarak Atinalı yurttaşların çeşitli girişimlerinden söz eder. MÖ 4. yüzyılda finansal hayata katılımın arttığını kaydeden Ferrucci, yurttaşların genellikle yabancılarla yapmış olduğu iş birliklerine not düşer (2017: 239-244).

mülkiyet, hanenin kutsallığıyla yakından ilişkili kimi niteliklere sahiptir. Arendt mülkiyeti şu şekilde tanımlar:

“Köken olarak mülkiyet, bir kimsenin şöyle ya da böyle dünyanın belli bir kısmında bir yer sahibi olması ve bu yüzden bir siyasi teşekküle ait olması, yani birlikte kamusal alanı oluşturan ailelerden birinin reisi olması anlamına geliyordu. Dünyanın özel olarak sahiplenilmiş o kısmı, sahibi olan aile ile öylesine mükemmelen özdeşleşmişti ki, bir yurttaşın [yurttaşlıktan] çıkartılması sadece mallarının istimlak edilmesi değil, bizzat evinin yerle bir edilmesi anlamına gelmekteydi. Bir yabancının ya da kölenin serveti hiçbir koşul altında bu mülkiyetin yerini tutamazdı (...)” (2016: 108).

Coulanges’ın da işaret ettiği üzere bir yurttaş için küçük yurt, ocağın kurulduğu, ataların huzurunda tapınmanın gerçekleştirildiği yerdir; burası kişinin atalarından devralmış olduğu mülküdür. Büyük yurt ise, kutsal surlarla çevrelenmiş kent toprağıdır; kişi yurdunda “(...) malını, güvenliğini, hukukunu, inancını ve tanrısını bulur. Yurdunu kaybederse, her şeyini kaybeder. Özel çıkarın kamusal çıkarla anlaşmazlık içinde olması imkansızdır” (2011: 189). Dolayısıyla yurttaş, kutsal surlar içinde kendisine ‘insan olma onuru’ sunan yurduna yani kente çok şey borçludur. Öyle ki kent yaşantısında bir suçluya verilebilecek en büyük cezanın sürgün olduğu söylenebilir.

1.1.5 Yurttaşlar ve Siyasal Yaşam

Siyasal bir ortaklık olarak kent, yaşamsal mecburiyetlerden öte, iyi yaşamı gaye edinen bir örgütlenme formudur. Bununla birlikte söz konusu siyasal ortaklığın yalnızca mekânsal bir birliğe göndermede bulunduğunu düşünmek yanıltıcı olacaktır. Bu düzlemde Cartledge, ortaklığın mahiyeti üzerine ayrıma gider ve şöyle yazar: Siyasal ortaklık, fiziki bir varlık olması bakımından kenti; bir tür soyutlamaya işaret ediyor olması bakımından ise devleti anırtır (Cartledge, 2013: 19). Elbette Yunan kentleri bahsinde yer alan devlet ibaresi kavramın modern kullanımıyla mükemmelen örtüşen bir nitelik sergilemez. Kenti modern anlamıyla devletten ayıran temel fark şudur: Antik Yunan kenti, modern devletin aksine, hak ve kazanımları sabitlenmiş, tüm üyelere eş zamanlı göndermede bulunan yasal bir çerçeveye sahip değildir.

Dolayısıyla söz konusu örgütlenme formu özelinde haklarla donatılmış birey kategorisinden bahsedilemez. Yurttaşlar topluluğu olarak kent, siyasal anlamda yetkilendirilmiş eşit ve özgür yurttaşların belirli ilkeler çerçevesinde kendilerini yönettikleri türden bir kent devletidir (Cartledge, 2013: 19-20). Bir diğer deyişle, iyi yaşam ve ortak fayda ilkesi uyarınca eylemek/edimde bulunmak esasen şu anlama gelmektedir:

“[Antikite’de] Bir avuç ‘eşit’in (homoioi) arasında bulunmak, kişinin akranları arasında yaşama olanağına sahip olması anlamına gelmekteydi; ama kamusal alana, yani polis’e, herkesin sürekli olarak başkalarından farkını sergilemek, eşsiz edimler veya başarılarla herkesten daha iyi olduğunu (aien aristuein) göstermek durumunda kaldığı amansız bir çekişme (agonal) ruhu hakimdi (....) İşte tam da bu fırsat sayesinde ve siyasi teşekküle duydukları aşk nedeniyle, her birinin yargı, savunma ve kamusal işlerin yönetiminin yükünü paylaşmaya az ya da çok istekli olması mümkün olabilmisti” (Arendt, 2016: 82).

Antik düşüncede yer ettiği şekliyle iyi yaşam, hane sınırları dâhilinde, yaşamsal zorunluluklarla meşguliyet içinde sürdürülen bir yaşama denk düşmez. Zira böylesi bir yaşam, bir kölenin yahut Yunan dünyasına benzemezliği bakımından bir barbarın yaşamından farksızdır. Bu nedenle Arendt, hanenin eylemden yoksunluğu bahsini anarken mahremiyetin mahrum ediciliğine işaret eder. Kamusal alanı hane yaşantısından ayıran temel fark, kişinin başkalarıyla birlikteliği ve bu birliktelik vesilesiyle anlam kazanan gerçekliktir; mahrem, hane alanını aleniyetten ve dolayısıyla gerçeklikten mahrum bırakır. Şu hâlde, hanenin alanında asılı kalan yahut kamunun aleniliğinden uzak bir belirsizlikte gerçekleşen her türlü eylem/edim ancak ve ancak kamusal alanda icra edildiği ölçüde bir anlam kazanır (Arendt, 2016: 78-92). Bu sebeptendir ki hane sınırları dâhilinde sürdürülen ve zorunlulukların hükmünde beliren bir yaşam insani bulunmaz. Nitekim Aristoteles’in zoon politikon’u, doğası gereği, kentte yaşamaya yazgılı bir hayvan olarak tanımlıyor oluşu da bundandır. Arendt’in de işaret ettiği üzere Aristoteles’in bu bahse konu kıldığı temel mesele, topluluğun dışında bulunan bir yaşantının sürdürülemez oluşu değil; topluluğun dışında sürdürülen yaşantının insana özgü bulunmuyor oluşudur (2016: 59). Aristoteles’ göre “dışlanan -siyasal birliğin sağladığı yarardan nasiplenemeyen veya zaten kendine yeterli olduğundan nasiplenme ihtiyacı duymayan- insan, polis’in

parçası değildir ve dolayısıyla da ya bir hayvan ya da bir tanrı olmalıdır” (Aristoteles akt. Heater, 2007: 32).

Yunan düşün dünyasında yer ettiği şekliyle iyi yaşam, kentin temel meselelerine adanmış bir yaşamdır. Kent yurttaşları tam da bu düzlemde söz ve eylemleri/edimleriyle kamusal alanda birer fail olarak belirirler. Yunan kentlerinde siyasal addedilen söz (*lexis*) ve eylem (*praxis*), kent yaşantısı ve yurttaşlık pratiğinin asli referanslarını oluşturmaktadır (Arendt, 2016: 61). Kentlerin temel değerleri arasında yer eden retorik sanatının önemine bilhassa ekklesia’da tanıklık etmek mümkündür. Nitekim logografin mahkemeye sunmuş olduğu söylev yalnızca sözün kent yaşantısındaki hükmüne işaret etmekle kalmaz yanı sıra yasa ve retorik arasında beliren ilişkinin mahiyetini de gözler önüne serer (Banfi, 2017: 331). Bu düzlemde “otoritenin anahtarı” olarak söze işaret eden Vernant, siyasal örgütlenmenin temel meseleleri doğrultusunda icra edilen siyaset sanatını “*özde dil kullanma sanatı*” (2002: 48) olarak tanımlar. Siyaset, bu bağlamda, kente içkin bir değerdir ve yurttaşların kendi yaşam alanlarını ilgilendiren meselelere yönelmeleri anlamında kullanılır. Kent yurttaşları, yaşam sahaları özelinde, aktif birer fail olarak belirlemektedirler. Dolayısıyla Yunan kentlerinin gerek coğrafi gerekse nüfus bakımından siyasal katılıma elverişli olduklarını belirtmek gerekir. Bu hususta Aristoteles, Platon’un aksine, kent nüfusuna ilişkin bir sayı belirtmemiş olsa da ideal boyuta dikkat çeker: “*On kişi bir kent etmez, yüz bin kişiye doğal boyutları aşar*” (Aristoteles akt. Heater, 2007: 33). Kuşkusuz yurttaşların kent meselelerine ilişkin tartışmalarda bulunabilmeleri oldukça önemlidir ve elbette böylesi bir alanın mevcudiyeti, ideal boyuttaki kenti şart koşmaktadır. Zira ideali aşan büyüklük, kente içkin siyaset ve yurttaşlık pratiğine engel teşkil ederken; idealin altında kalan küçüklük ise, yurttaşlar topluluğu olarak kentin kendine yeterli olma idealini sekteye uğratacaktır.

Derek Heater, yurttaşlığın tarihsel serüveni üzerine yürütmüş olduğu tartışmalarında, Aristoteles’in çözümlemelerinden hareketle, iki temel ögeye ve bunlar arasındaki ilişkiye odaklanır: Doğrudan katılım ve nüfus olgusu. Aristoteles’e göre; “*Genel anlamda, kamusal yaşama sırası geldiğinde yöneten ve yönetilen olarak katılan herkes yurttaşdır. Terimin özel anlamındaysa bu, anayasadan anayasaya*

farklılık gösterir ve ideal bir anayasa altında erdemlice bir yaşam tarzına erişme niyetiyle yönetebilen ve yönetmek isteyenler yurttaş olmalıdır” (Aristoteles akt. Heater, 2007: 32). Gerçekten de *Politika* adlı eserinde Aristoteles, kent ve yurttaşın tespitine yönelmiş olduğu pasajlarda, yurttaşlık kavramına ilişkin mutlak bir tanıma gitmez; kavramın farklı yasalarda farklı tanımlara kavuşabileceğinden söz eder. Bununla birlikte karar mekanizmasında yer alma ve istişare hakkının Aristoteles’e göre yurttaşlığı tanımlayan asli değerler arasında yer aldığı açıktır (2018: 255-259). Öncesinde de incelendiği üzere Yunan kentleri iyi yaşam ve ortak faydayı gaye edinen siyasal örgütlenmelerdir. Bu bağlamda kent büyüklüğü oldukça elzem bir konum işgal eder. Zira herkes için adil olan ancak yurttaşların tanış oldukları şartlarda gözetilebilir. Öte yandan yasal farklılıkların yurttaşlık erdemlerine ilişkin farklılaşmaları da beraberinde getirmesi kaçınılmazdır. Şurası açıktır ki yurttaşlar topluluğu olarak kent, yurttaşlık statüsüne sahip üyelerinde kimi nitelikler gözetir. Cartledge, söz konusu erdemlerden biri olan ölçülülük normuna ve bu normun yurttaşlar üzerindeki bağlayıcılığına şu notu düşer: “*Helenizm’in sembolik merkezi Delfoi’de Apollon Tapınağı’ndaki ünlü ‘kendini bil!’ ve ‘hiçbir şeyde aşırılığa kaçma!’ yazıları en güçlü anlamıyla siyasi salıklardı*” (Cartledge, 2013: 23). Finley ise topluluk üyelerince gözetilen normların işlevsel rolüne dikkat çeker: Evvela kaydetmek gerekir ki Atina demokrasisi yurttaşların doğrudan katılımına yaslanmaktadır. Bu düzlemde söz konusu demokratik deneyimin başarısı, bir ortaklık olarak kentin paylaştığı olduğu normlar sistemiyle yakından ilişkilidir. Finley’in de işaret ettiği üzere söz konusu normların bağlayıcılığı olmaksızın doğrudan katılımın hükmünü yitirmesi an meselesidir. Zira böylesi bir tabloda ne kamusal görevler ne görevlerin belirlenmesi için benimsenen yöntemler ne de yönetim mekanizmasının kusurlarını giderme maksadı taşıyan uygulamalar siyasal örgütlenmenin sürekliliğini temin edecek güçte olacaktır (2003: 42).

Atina’da on sekiz yaşını dolduran özgür erkeklerin tamamı yurttaşlık statüsüne erişim hakkına sahiptirler. Elbette bu statüye erişim için belirlenen şartlar ve izlenmesi gereken bir süreç söz konusudur. Aristoteles’in sunmuş olduğu bilgiler doğrultusunda sürecin işleyişi şu şekildedir: On sekiz yaşını doldurmuş olan genç erkekler mensubu oldukları yerel birimlerin (deme) listesine kaydedilirler. Ardından başvuruda bulunan

gençlerin yasayla belirlenmiş yaşa ulaşip ulaşmadıkları ve doğumlarının yasalarca belirlenmiş şartlara uygun bir evlilik sonucu gerçekleşip gerçekleşmediği incelenir. Yerel birimlerin incelemeleri sonrası yaşı tutmayanların başvurusu geçersiz kabul edilirken; haklarında özgür olmadıkları yönünde karar çıkanlar, bu kararı mahkemeye taşıma hakkına sahip görülürler. Nitekim mahkemenin nihai kararı sonrası kabul onayı alanlar listeye kaydedilirken diğerleri köle olarak satılır. Nihayet, yerel birimlerin üyelerince incelemeden geçenler ephebos adını alır ve iki yıllık zorunlu hizmete başlarlar. Askerî beceriler edinmek üzere eğitimden geçen ve muhafız kuvveti olarak görev alan epheboslar, hizmetleri süresince dava açamaz yahut dava edilemezler.⁸ Yanı sıra, zorunlu hizmet süreleri boyunca kendilerine geçinebilmeleri için aylık bağlanır (Aristoteles, 2013: 77-79). Görev sürelerini tamamlayan epheboslar yurttaş statüsü kazanır ve meclise katılma hakkı elde ederler. Ancak jüri hizmetlerinde görev alabilmeleri için otuz yaşını doldurmuş olmaları gerekir (Heater, 2007: 43). Klasik dönem Atina'sında yurttaşlık statüsü, mülkiyet şartı gözetmeksizin, özgür Atinalı erkeklerin tamamına tanınır. Bir diğer deyişle sıradan bir yurttaş, mecliste oy kullanma hakkına sahip olmak bakımından kent yaşıntısına yön verme yükümlülüğüne/hakkına sahiptir. Dönem Atina'sında, kamusal süreçlere katılımı desteklemek üzere, jüri üyelerine yapılan ücret ödemeleriye Perikles döneminde başlatılır (Martin, 2017: 201).

Samons, MÖ 5. yüzyıldan itibaren, kamu işlemlerine dönük olarak yapılan ödemeleri Atina demokrasisinin ayırt edici özellikleri arasında anar. Bununla birlikte mülkiyet şartı gözetmeksizin tüm yurttaşlara tanınan katılım hakkı ve ücret sistemine yönelik değerlendirmelerine şu notu düşer: “*Perikles'in getirdiği yeniliği izleyen yıllarda, kamu parasının bu şekilde kullanımına karşı çıkan bir liderin Perikles ile destekçilerini yenmesi giderek güçleşti*” (2013: 87). Söz konusu şartlarda Atina

⁸ Samons, incelemiden geçen ve uygunluğu tespit edilen gençlerin (epheboslar) ettikleri yemini şu şekilde aktarır:

“(Taşıdığım) kutsal silahları itibarsızlaştırmayacak veya safın neresinde olursam olayım yanımdaki silah arkadaşlarımı terk etmeyeceğim. Ve kutsal ve kutsal olmayan şeyler için savaşacak ve (soyuma) küçültülmüş bir vatan değil, hem içimdeki [bunu başarmak için gereken] güçle, hem de herkesin yardımıyla büyüklüğü ve gücü artmış bir vatan bırakacağım, her koşulda ölçülü biçimde yönetenlere ve halen mevcut ve gelecekte ölçülü biçimde oluşturulacak yasalara uyacağım. (Onları) yok etmeye çalışan olursa, hem içimdeki [bunu başarmak için gereken] güçle, hem de herkesin yardımıyla direneceğim ve atalarımın kalma kutsal törenleri onurlandıracağım. Şahitlerim tanır, Aglauros, Hestia, (...) buğday, arpa, asmalar, zeytinler ve incirlerdir” (2013: 93).

demokrasisinin demagoglar yaratmaya son derece elverişli olduğunu kaydeden Samons, kamu bütçesinden yapılan ödemelerin yıkıcı sonuçlarına işaret eder (Samons, 2013: 87).

Rhodes ise ücret sistemine ilişkin şu yorumda bulunur: *“Kaçınılmaz olarak katılım zenginler ve/veya merkeze yakın oturanlar için daha kolaydı, fakat konseyin temsili temeli ve mütevazı harçlıklar bunu hafifletiyordu”* (2019: 102). Gerçekten de söz konusu ödemeler olmaksızın yoksul yurttaşların siyasete katılmaları son derece güçtür. Zira ekonomik yeterliliğe sahip olmaksızın siyasetle meşgul olmak, gerekli imkânlardan yoksunluk hesaba katıldığında oldukça güçleşir. Bu nedenle kamusal süreç ve görevlerde bulunmayı kolaylaştıran söz konusu ödemeler, bir anlamda, yurttaşlık pratiğini Atinalı özgür erkeklerin tamamına açmış olur (Martin, 2017: 202). Şu hâlde klasik dönem Atina’sı, MÖ 5. ve 4. yüzyıl, ekseriyetle kendi silahlarını temin edebilme yahut diğer deyişle milislere katılma imkânına denk düşecek türden bir mülkiyeti şart koşturamaz (Samons, 2013: 89). Kamusal görevlerin neredeyse tamamı özgür Atinalı erkeklere açıktır. Dolayısıyla Atina’da siyasete örgütlenmenin her kademesi yurttaşların katılımıyla şekillenir. Finley şöyle yazar: *“Savaş ve barış, antlaşmalar, finans, yasama, kamu işleri, kısaca yönetsel aktivitenin tüm derecelerinde son karar yetkisine sahip olan Meclis, (...) on sekiz yaşın üzerinde binlerce yurttaştan oluşan kitlesel bir açık hava toplantısıydı”* (2003: 29). Tüm yurttaşların meclis toplantılarına katılmaları, söz almaları ve önerilerde bulunmaları mümkündür. Yanı sıra yurttaşlar, siyasete örgütlenmenin idaresinde de son derece etkindirler. Kamusal görevlerde yer alanların belirlenmesi için kura yöntemi benimsenmektedir. Söz konusu yöntem başlangıçta siyasi tekellerin önüne geçmeyi maksat edindiyse de yöntemle ilişkin dezavantajlar kayda değer türdendir (Rhodes, 2019: 100). Deighton, klasik dönem Atina’sının günlük yaşantısı ve Atina yurttaşlarına ilişkin anlatısında ekklesia adı verilen halk meclisinin işleyişine şu şekilde yer verir:

“Atina’da bir davayı dinleyerek (...) karar verebilir, bunun için de para alırdınız (...) Hatta bu para yaşlılar için bir tür gayri resmi emekli maaşına dönüşmüştü. Jüri üyeliğine gönüllü başvuranların hem boş zamanı, hem de bu işe hevesi olan yaşlılardan oluşmasına şaşırmamak gerekir” (2005: 20).

Klasik dönem Atina'sında siyasal toplumun örgütlenme şeması ve işleyişi oldukça karmaşıktır. Sözelimi davaların görüldüğü idari yapılanma yasal mevzuatın sınırlarını belirleyen genel bir çerçeveden yoksundur. Bu düzlemde Martin şöyle der: “Yurttaş jürileri uygulamada Atina kamu yaşamının en temel ilkelerini tanımladı, çünkü her davada yasanın nasıl uygulanacağına kendi başlarına karar vererek yasayı yorumladılar” (2017: 198). Atina'da kura yoluyla belirlenen jüri üyeleri karşısında davalı ya da davacının kendi savunmasını yapması beklenir. “Nitekim Yunanistan'ın hiçbir şehrinde hukukçular, yani genel ve soyut hukuki kavramlar geliştirip hukuki yapıları ele alan hukuk uzmanları olmamıştır” (Pepe, 2017: 318). Bu bağlamda Pepe, davaların kaderini büyük ölçüde logografların belirlediğini anımsatır: Atina'da davacı ya da davalının mahkemeye sunacağı savunmayı logograflara hazırlatma hakkı mevcuttur. Ancak bu hizmetin bir karşılığı vardır ve çoğu defa güçlü bir savunma hazırlatanlar yalnızca gerekli ödemeyi üstlenebilecek olanlarla sınırlıdır. Öte yandan retorik alanında son derece başarılı olan bu hatiplerin asli amacının jüri üyelerini ikna etmek olduğu söylenebilir (Pepe, 2017: 318). Dolayısıyla Atina'da sıradan bir yurttaşın idari hizmetlerde jüri üyesi yahut yasa koyucu olarak görev alabildiği hatırd tutulursa kura yönteminin her durumda ortak fayda lehine işlemiyor/işleyemiyor oluşu son derece muhtemeldir.⁹ Bu nedenle MÖ 4. yüzyılda jüri üyelerinin davalara atanmaları, dava günü gerçekleşen kurallarla belirlenmeye başlanır. Düzenlemelerin maksadı ise rüşvet ve baskıya karşı sistemin işleyişini güçlendirmektir (Deighton, 2005: 19). Şu halde, MÖ 5. ve 4. yüzyılda, Atina demokrasisinin “-temel güç (kratos) ve halk (demos) fikirlerini birleştiren bir kelime-” (Samons, 2013: 53) yurttaşların etkin katılımına yaslandığı açıktır. Dönem Atina'sının ayırt edici özelliklerinden bir diğeri ise yurttaşlık statüsünün kapsamında yaşanan değişimlerdir.

⁹ Atina'nın yasa sistemini hicveden Aristophanes, toplumsal ve siyasal yaşamda meydana gelen değişimleri yozlaşma emareleri olarak görmekte ve hoşnutsuzluğunu yaşlı jüri üyesi Philokleon aracılığıyla aktarmaktadır:

“Bir jüri üyesinden daha mutlu, daha talihli, daha fazla yaltaklanan veya daha fazla korkulan bir canlı düşünebiliyor musunuz? Sabah yataktan kalkar kalkmaz mahkemede beni bekleyen iri yarı bir sürü adam görürüm (...) ve hepsi de yerlere kadar eğilerek ağlamaklı bir sesle bana yalvarır. (...) Sonra, beni iyice yumuşatıp kandırmaya kalkışarlarsa kürsünün arkasına geçer ve vermiş olabileceğim tüm sözleri unuturum” (Aristophanes akt. Heater, 2007: 45-46).

Bu hususta detaylı bir envanter çıkarma gayesi güdülmüyorsa da yurttaşlık pratiği özelinde belirleyici rol oynayan kimi reformlardan söz etmek kaçınılmazdır. Aristoteles, *Atinalıların Devleti* adlı eserinde, Solon’a ilişkin şu satırları kaydeder: “Solon halka karşı çeşitli halklar veren ilk devlet adamı oldu” (2013: 26). Atina’da yurttaşlık sistemini derinden etkileyen Solon yasaları özelinde üç önemli düzenlemeden söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki, borca karşılık bedeni rehin gösteren uygulamaların yasaklanmasıdır. Bir diğeri ise yurttaşların sınıflandırılmasına ilişkindir. Atina’da yurttaşlar, Solon öncesi, dört vergi sınıfına ayrılmış durumdadır. Solon yasalarının bu bölünmeye dokunmadığını kaydeden Aristoteles ise şöyle yazar:

“Solon bu bölünmeyi olduğu gibi bıraktı. Memurluklara girme hakkı sadece ilk üç sınıfa yani pentakosiomedimnoslar, atlılar ve çiftçilere verildi. (...) Bu memurluklar da vergi sınıflarına göre derecelere ayrılmış, herkese derecesine uygun şekilde memurluklara girme hakkı tanınmıştı. Solon dördüncü sınıftan olanların yani thetlerin sadece halkı meclisinde ve halk mahkemelerinde görev yapabilmelerine izin verdi” (2013: 32).

Kamusal görevleri vergi sınıflarına göre ayıran Solon yasaları, söz konusu görevlerde bulunacak üyelerin belirlenmesi için kura yöntemini benimser. Yasalar uyarınca üst düzey yönetim görevleri yalnızca ilk gruba mensup yurttaşlara açıktır; son grupta yer alan yurttaşlar için ise kamusal görevlerde bulunma yolu kapalıdır. Bu düzlemde Cartledge, yasaların siyasal kapasiteye yönelik belirlenimlerini iki temel parametre üzerinden okur: Solon yasaları bir yandan siyasal güç tekellerini aşındırmayı ve kamusal meselelere dönük her türlü sürecin dışında bırakılan yurttaşları içermeyi amaçlarken; diğer yandan, kamusal görevlerin dağılımında, vergi sınıflarını gözetmeyi ihmal etmez. Dolayısıyla yasalar için şu yorumda bulunmak mümkündür: Solon yasaları “*Atinalıların çoğunluğu için statü ve ayrıcalıkta büyük değişikliğe işaret ediyordu (...)*” (Cartledge, 2013: 63). Bir diğer ifadeyle, Solon yasalarınca, son vergi sınıfına mensup yurttaşların toplumsal hareketlilik sonucu üst sınıflara yükselmesi pekâlâ mümkündür. Bu bağlamda Martin şöyle yazar: “*Atina erkekleri Solon reformları sayesinde bireysel girişime ve değişime Sparta’ninkinden çok daha açık olan bir siyasal ve toplumsal sistem edindiler*” (Martin, 2017: 153). Yasalarca belirlenen bir diğer önemli düzenleme ise şudur: mahkemeye başvurma hakkı. Aristoteles, Solon yasaları uyarınca şekillenen siyasal kapasitenin -ve dolayısıyla

yurttaşlık pratiğinin- halk lehine kazanımlar içerdiği kanısındadır. Nitekim Aristoteles'e göre gerek borca karşılık bedeni rehin gösteren uygulamaların ilgası gerekse tüm yurttaşlara tanınan mahkemeye başvuru hakkı halk lehine işleyen kazanımlar olarak işaretlenebilir (2013: 35).¹⁰ Söz konusu yasalar yalnızca kamusal görevlerde yer alan avantajlı sınıfların değil; alt vergi sınıflarından yurttaşların da adalet kaygısını gözetmektedir (Martin, 2017: 153). Rhodes, Solon yasalarının imtiyaz sahipleri ile dezavantajlı gruplar arasında bir denge tutturmayı amaçladığını kaydeder ve ekler: *“O bir demokrat değildi, ama yine de (...) önder ailelerin politik tekeline saldırmak suretiyle demokrasiye doğru gelişmenin temellerini atmıştı”* (2019: 63). Cartledge ise Atinalıların, demokratik uygulama ve kronolojilere dönük olarak, farklı zaman ve bağlamları gözetken iki farklı görüş benimsediğine dikkat çeker. Bu görüşlerden ilki demokrasinin kurucu ismi olarak Solon'u diğeri ise Kleisthenes'i anmaktadır (2013: 62).

Atina'da yurttaşlık sistemine ilişkin köklü değişimlerin kaydedildiği bir diğer dönem ise Kleisthenes dönemidir. Aristoteles'in kaydetmiş olduğu bilgiler doğrultusunda Kleisthenes, *“(...) önceden dört kabileye ayrılmış olan Atinalılar'ı on kabileye böldü. Bunu yaparken halkı birbirine karıştırmayı ve daha fazla kişinin devlet yönetimine katılmasını planlıyordu”* (2013: 50). Söz konusu düzenlemelerin başta yerel birimler olmak üzere siyasal örgütlenmeyi derinden etkilediğini belirtmek mümkündür. Nitekim Aristoteles, siyasal alanı yeniden tayin eden Kleisthenes'in söz konusu düzenlemelerinden şu şekilde söz etmektedir: *“Kenti demoslara ayırarak otuz parçaya böldü. Demoslardan onu şehir çevresinden, onu deniz kıyısından, onu da kıyadan uzak iç kısımlardandı. (...) Böylelikle her kabilede kentin üç ayrı bölgesinden birer kesimin bulunmasını sağlıyordu”* (2013: 50-51). Her bir yurttaşa ikamet ettiği yerel birimlerde (deme) örgütlenme fırsatı sağlayan bu karmaşık düzenlemeler, görece

¹⁰ Aristoteles'e göre, *“Solon'un kurduğu devlet düzeni içerisinde halk egemenliği üç temel direk üzerinde yükselmektedir. Bunlardan birincisi ve en önemlisi herhangi bir borçtan dolayı bir kimsenin kölelik etmesinin yasaklanmasıdır. İkincisi, bir kişi herhangi bir haksızlığa uğradığı zaman diğer herkesin onu koruyabilmesidir. Üçüncüsü ise herhangi bir memurun verdiği bir karar karşısında kişinin mahkemeye başvurabilmesidir. İşte bu üçüncü noktanın halkın gücünü artırdığı belirtilmektedir”* (2013: 35).

eşit şartlar yaratarak siyasal katılımı arttırmayı hedeflemektedir (Heater, 2007; Rhodes, 2019).

Kleisthenes döneminde gerçekleştirilen düzenlemelerin yerel birimleri güçlendirmeye yönelik olduğu söylenebilir. Nitekim Cartledge gerek Atina demokrasisi gerekse yurttaşlık statüsü ve pratiği için son derece elzem bir işleve sahip olan yerel birimleri (deme) Kleisthenes döneminin en önemli miraslarından biri olarak anmaktadır (Cartledge, 2013: 79). Bu dönemde gerçekleştirilen düzenlemelerin ardından Solon'un dört yüzler konseyi üye sayısı beş yüze çıkarılır. Yurttaşlığın kapsamında yaşanan kayda değer hamlelerden bir diğeri ise Perikles döneminde gerçekleşir: siyasal katılımı desteklemek maksadıyla getirilen kamusal ödemeler. Elbette mevzubahis düzenlemeler Atina kenti ve yurttaşlık pratiğinin yegâne kırılma noktaları değildir. Bununla birlikte söz konusu düzenlemeler kent yaşamı ve yurttaşlık pratiğini konu edinen mühim bir izlek sunmaktadır. Nitekim bu izlek kent yurttaşlığının neliği ve nasıllığına ilişkin pek çok detayı gözlenebilir kılmaktadır. Atina kenti, siyaseten eşit ve özgür yurttaşların doğrudan katılımına yaslanmaktadır. Ancak söz konusu eşitlik topluluğun tüm üyelerine göndermede bulunmaz. Bu hususta, değerler sistemine referansla, sınırların mevcudiyetinden bahsetmek kaçınılmazdır. Üstelik yurttaşlık ideal ve pratiğinin kendisi de bu sınırlardan azade değildir.¹¹

Yunan düşün ufkunda yer ettiği şekliyle kent yaşamı, insani varoluşa yakışır yegâne birliktir ve söz konusu yaşamın kente içkin meselelerden yalıtılması kabul edilemez bulunmaktadır. Bu bağlamda kamusal alanın yurttaşlık ideal ve pratikleriyle olan bağı rastlantıdan fazlasıdır. Kamusal yaşamın asli referanslarını oluşturan söz

¹¹ Sezer ve Kalaycı, Atina demokrasisinin siyasal katılım ve eşitlik fikirlerine yaslandığını belirtmekle birlikte Yunan siyaset dünyasının barındırmakta olduğu temel çelişkilere de dikkat çekmeyi ihmal etmez:

“Atina demokrasisi yasaların yurttaşlara sağladığı siyasal eşitliğe (isonomia) dayalı bir özyönetim biçimidir. Fakat aynı zamanda dost-düşman, yerli-yabancı, Yunan-barbar, erkek-kadın ayrımları üzerine kurulu ve bu ayrımları beraberinde getirdiği adaletsizlik ve dışlamaları onaylayan bir demokrasi modelidir. Atina yurttaşları bir yandan üzerinde yaşadıkları toprağın otokton halkı olmakla gururlanırlar ve diğer halkları küçümser, ama öte yandan yabancılarla, yakarıcılara, yerinden yurdundan edilmişlere kucak açmakla övünürler. (...) Thukydides'in aktardığı tarihsel anlatılara baktığımızda, demokratik Atina'nın hem yazılı olan insan yapımı yasaları hem de yazılı olmayan kadim yasaları gözettiği için yüceltildiğini görürüz, fakat orada siyasal kriz anlarında yazılı olan veya olmayan yasaların çiğnendiğine, hatta kimi zaman bu yasaların birbiriyle çeliştiğine veya insanlara muğlak mesajlar verdiğine de tanık oluruz” (2017: 17).

(*lexis*) ve eylemin (*praxis*) yurttaşlık idealinde yer ettiği anlam son derece elzemdir. Kent, özü itibarıyla, söz ve eylemin hüküm sürdüğü bir yaşantıyı incelemektedir (Arendt, 2016: 61). Sezer’e göre “*demokratik yurttaşlığın alametifarikası*” da budur (2017: 34). Sözün kente içkin oluşu, yalnızca kamusal meseleler üzerine yürütülen bir tartışmanın mevcudiyetine ve yurttaşların bu süreçlerde birer fail olarak beliriyor oluşuna göndermede bulunmaz. Yanı sıra kentin “*toplumsal ve siyasal önkabullerini kamusal alanda söz alarak sorgulayabilme cesareti*”ne de işaret eder (2017: 34). Nitekim Arendt’in anımsattığı üzere, ölümsüz kent tanrılarının aksine, “*kosmosa kakılmış, gömülmüş olan ölümlülük hali*”nden geriye izler bırakabilmenin yegâne yolu budur (2016: 52).

1.2 Roma’da Yurttaşlık Kavramı

Antik Yunan kenti; siyaseten eşit ve özgür yurttaşların, iyi yaşam maksadıyla, mensubu oldukları topluluğa yön verdikleri bir örgütlenme formudur (Cartledge, 2013: 19-20). Bu son derece geniş tanımın da işaret ettiği üzere kent, mekânsal ortaklığın yanı sıra ahlaki bir soyutlamaya göndermede bulunur. Nitekim Aristoteles’in belirttiği şekliyle kent, yaşamsal mecburiyetlerin ötesinde, iyi yaşam maksadıyla gerçekleşen bir ortaklığın sonucudur (2018: 279). Üstelik söz konusu ortaklığın, mecburiyetlerin uzantısında gerçekleşen bir ittifaktan farklı olarak, “*topluluğun iyiliğini sağlamak gibi ahlaki bir amacı*” gözetmekte olduğu da kaydedilmelidir (Lloyd, 2014: 212). Aristoteles’e göre siyasal ortaklığın kendisi doğal ve kaçınılmaz bir birliktir. Bir diğer deyişle siyasal ortaklık insan doğasının kaçınılmaz bir sonucu olarak belirir. Nitekim Abramson, Yunan düşünce dünyasında yer eden kabullere referansla şöyle yazar: “*Tanrılar politik topluluklarda yaşamaya gerek duymazlar, çünkü tanrı olmak demek kendi başına eksiksiz olmak demektir. Fakat insanlar kendi mutluluklarını ancak başkalarıyla ilişki kurarak olgunlaştırabilirler*” (Abramson, 2017: 115).

Şu hâlde kent, ortaklığı gözeten ve yurttaşların katılımına yaslanan siyasal bir forma karşılık gelmektedir. Bu da zorunlu olarak “*ortak bir faydayı paylaşmaya yetecek denli küçük*” (Abramson, 2017: 116) ölçekli yapılanmayı gerektirmektedir. Peki bir kent devletiyken sınırlarını hızla genişletmeyi başaran Roma için böylesi bir katılım vurgusundan söz etmek mümkün müdür? Roma’da yurttaşlık hangi değerlere referansla tanım bulmaktadır? Elbette bu türden soruların asli maksadı tarihsel olarak yurttaşlığın almış olduğu farklı biçimleri birbirlerine “indirmek” değildir. Antik Yunan ve Roma deneyimlerinde biçim bulan yurttaşlık ideallerini birbirlerine yaklaştıran ve uzaklaştıran pek çok unsurdan söz edebilmek mümkündür. Tam da bu gerekçeyle Balibar’ın çağrısına uyarak “(...) kendimize bu adla ve ardışık ‘çevirileri’ aracılığıyla nakledilenin ne olduğu sorusunu da sormak zorundayız” (Balibar, 2016: 14).

1.2.1 Toplumsal Formasyonun Seyri

MÖ 753 yılında Romulus tarafından kurulduğu kabul edilen Roma’nın yönetim sistemi MÖ 509 yılına değin krallıktır. Eutropius, kentin efsanevi kuruluş öyküsüne yer verdiği anlatısında, kentin kuruluşu kadar eskiye dayanan ve siyasal örgütlenme üzerindeki etkisini uzun süre sürdürecektir olan son derece elzem bir kurumdan söz eder: Senatus. Romulus döneminde yönetime danışmanlık etmesi maksadıyla tesis edilen söz konusu kurum, başlangıçta, dönemin soylu ailelerden seçilen yüz yaşlı üyeden oluşur. Romulus sonrası üye sayısında değişimler yaşanmışsa da Senatus bilhassa Cumhuriyet dönemi boyunca yönetimdeki etkisini sürdürmeyi başarır (Eutropius, 2016: 30-31). Nitekim Cumhuriyet dönemine kadar toplamda yedi kralın yönetim deneyimi sonucu şekillenen Roma, her ne kadar Cumhuriyetle birlikte krallık yönetimine son vermiş olsa da toplumsal ve siyasal örgütlenmelerde radikal değişimlere gitmez. Ağaoğulları ve Köker’in ifadeleriyle belirtmek gerekirse, Yunan kentlerinin deneyimlemiş olduğu siyasal çalkantıların aksine “*Cumhuriyetin ilk iki yüzyılı boyunca patriciler ile plebler arasında süren çatışmalarda yönetim biçiminin değiştirilmesi söz konusu edilmemiştir. Plebler, sistem içinde çeşitli haklar elde etmek*

ve siyasal düzeye daha etkin bir biçimde katılmak amacıyla mücadele vermişlerdi” (2007: 26).¹²

Antik Yunan deneyiminden farklı olarak Roma, tarihsel seyri sebebiyle, farklı talep ve beklentilere sahip gruplar ve bu gruplar arasında süregelen mücadelelere tanıklık eder. Bir diğer deyişle Roma, Yunan düşün üfkunda yer ettiği şekliyle, eşit ve özgür yurttaşların doğrudan katılımına denk düşen ahlaki bir birliği deneyimlemez. Bu düzlemde cumhuriyetçi geleneğin katılım ve ortak fayda vurgusuna, yurttaşlık ideali özelinde, tanıklık etmek mümkündür. Bununla birlikte Roma deneyimi özelinde söz konusu kavramlar farklı okumalara tabii tutulmaktadır. Nitekim cumhuriyetçi gelenek içinde beliren farklı yorumların gerekçesi tam da bu tarihsel bağlamda saklıdır (Tunçel, 2010: 116; Turner, 2012: 122-124; Lucchese, 2016: 47-74). Peki, Roma’da yurttaşlık statüsüne sahip olanlar kimlerdir? Yurttaş hangi ölçütlere referansla yurttaş olarak tanınmayanlardan ayrışır?

Barrow, Roma kentinin kuruluşundan itibaren bir Romalının düşün üfkunda yer eden “*kendini tanrısal bir amaca adama*” (2018: 10) gayesine not düşer. Söz konusu duygulanımın izlerini ilk olarak arkaik din ve hanede bulan Barrow, tanrısal görev ve sorumluluk duygusu ile iç içe geçen bu duygulanımın pek çok defa Roma tarihsel serüveninde oynadığı mühim role dikkat çeker. Öyle ki “*Roma devletinin karakterini belirten ve ona keskin bir üstünlük veren, her şeyden önce tanrılara karşı davranışdır. (...) başka devletleri bozan şey, yani tanrılardan yılmak, tersine, Roma devleti için bir birleşme sebebi olmuştur*” (Polybius akt. Barrow, 2018: 13). Roma’da dini geleneğin toplumsal ve siyasal örgütlenmeler üzerindeki etkisine Weber’in çalışmalarında da tanıklık etmek mümkündür. Nitekim Weber’e göre arkaik dinin ilkelerini takip eden kentsel birimler, başlangıçta, soy toplulukları şeklinde

¹² Coulanges’a göre sınıfsal bölünmenin gerekçelerini tespit etmek, “*mücadelenin hangi fikirler ya da hangi ihtiyaçlara göre başladığını*” (2011: 216) saptamak için son derece elzemdir. Bu düzlemde Coulanges, Roma’nın erken tarihlerden itibaren tanıklık ettiği patrici ve pleb mücadelesine yönelir ve söz konusu mücadelenin asli gerekçelerini dinî yasanın sunduğu kutsallıkta saklı bulur: Pleb, kutsal bir evlilik, baba otoritesi, korunma ve mülkiyet haklarından yoksundur. Bu bakımdan pleb sınıfı, kent dini ve bu dinin ritüellerine erişim imkânı olmayan bir yabancından farksızdır. Nasıl ki bir yabancının kutsal olana erişimi kent dini uyarınca engellenmişse kent yaşantısında bir yabancından farksız olan pleb için de durum benzerdir. Pleb yurttaş değildir; ritüellere katılamaz ve yasa tarafından tanınmaz (Coulanges, 2011: 216- 223).

örgütlenmiştir. Söz konusu birimlerin soy toplulukları dışında yer alan kimselere kapalı oluşu da bu düzlemde ele alınmalıdır (Weber, 2018: 113).

“Yurttaşlık haklarından yararlanan Roma halkı (populus romanus), üç tribus’ta (kabile) toplanmıştı. Her tribus, 10 curia’ya (fratri); her curia da 10 gens’e (klan) bölünmüştü. Böylece populus romanus’u oluşturan üç kabile, 30 curia’yı ve 300 gens’i kucaklıyordu” (Ağaoğulları & Köker, 2007: 17).

Şu hâlde yurttaşlık statüsüne sahip olanlar başlangıçta yalnızca kentin kurucu soylarıdır. Bununla birlikte yurttaşlığın kapsamı zamanla genişlemiş, yeni düzenlemelere konu kılınmıştır. Sözelimi Kral Servius Tullius döneminde, yurttaşlık statüsüne ilişkin, mülkiyeti gözetken kimi düzenlemeler gerçekleştirilmiş ve bu düzenlemelere bağlı olarak kentin yurttaş sayısında ciddi bir artış kaydedilmiştir. Ağaoğulları ve Köker, bu düzenlemenin mahiyetine ilişkin şu notu düşmüştür: *“Bu düzenlemelere göre, yurttaşlar -patrici ve pleb olup olmadıklarına bakılmaksızın- servet dilimleri ölçüt alınarak beş sınıfa ayrıldı. Her sınıf, toplumsal ve askeri örgütlenme birimleri olan centuria’lara bölündü”* (Ağaoğulları & Köker, 2007: 18). Şurası açıktır ki Roma tarihi boyunca pek çok kırılmaya yön veren patrici ve pleb mücadelesi, yurttaşlığın kapsamı özelinde de tayin edici bir rol üstlenmiştir. Farklı talep ve beklentilere sahip bu grupların mücadelesi, krallığın ilgası sonrası, Cumhuriyet Roma’sında da sürmeye devam etmiştir. Bu düzlemde Coulanges, yaşanan değişimlere ilişkin şöyle yazmaktadır: *“Farklı alanlarda ilerleme gösteren zenginleri, askerleri, rahipleri de içinde barındıran dolayısıyla insana değer ve güç duygusunu veren her şeye sahip olan alt sınıflar (...) bundan sonra ne toplumsal ne de siyasal yaşam dışında tutulabilirlerdi”* (Coulanges, 2011: 260). Cumhuriyet dönemi boyunca süregiden patrici ve pleb mücadelesine dikkat çeken Heater ise MÖ 494 tarihine not düşmektedir. Pleblerin kazanımlarına göndermede bulunan bu tarihin önemi pleb tribünlerinden kaynaklanmaktadır. Bu kazanım *“plebleri kötü muamelelere ve haksızlığa karşı korumaya dönük kayda değer (...)”* (Heater, 2007: 50) bir adıma karşılık gelmektedir.

1.2.2 Yurttaşlık Statüsü

Yurttaşlığın tarihsel serüveni üzerine yürütmüş olduğu tartışmalarda Heater, Roma’da yurttaşlık statüsüne ilişkin şöyle yazar:

“(...) bu statü, bireyin, Roma hukukunun rehberliği ve himayesinde yaşadığının göstergesiydi. Bu da, o bireyin hem özel hem de kamusal yaşamını, siyasal katılımda herhangi bir çıkarı olsun veya olmasın etkiliyordu. Roma yurttaşlığı bir görevler ve haklar modeliydi. Başlıca görevler, askerlik hizmeti ve belli vergilerin ödenmesiydi (...)” (2007: 56).

Weber’e göre Antik kentlerde beliren çıkar grupları ve bu gruplar arasında süregelen çatışma hâlinin en önemli kazanımlarından biri “*artan kurumsallaşma*” olgusudur (2018: 204). Nitekim Weber, irrasyonel bir zemine yaslanan yasal çerçevenin bu süreçle birlikte “*rasyonel ve yazılı bir hukuka*” evrildiği kanısındadır (2018: 205). Bu hususta bilhassa Roma deneyimine not düşen Ağaoğulları ve Köker ise şöyle yazmaktadır: “*(...) hukuk Romalıların kabul ettiği tek soyutlamaydı. (...) Yunanlının felsefi ya da siyasal düzlemde ele aldığı olguları, Romalı hukuksal kavramlarla düşünüyordu*” (2017: 25). Şurası açıktır ki yasal çerçeveye sahipliği ve eylemi önceleyen geleneği bakımından Roma, kimi özgün niteliklere sahiptir. Bu nitelikler Roma’nın siyasal başarısı özelinde son derece önemlidir. Bununla birlikte Polybius’a göre Roma’nın başarısı, özü itibarıyla, yönetim sisteminde aranmalıdır.¹³ Bu düzlemde monarşi, aristokrasi ve demokrasinin tek başına bozulmaya meyilli sistemler olduğunu kaydeden Polybius, bahsi geçen üç sistemin karmasından oluşan

¹³ Bu hususta Polybius, yönetim sistemlerine ilişkin tespitlerine yer verdiği evrensel tarih anlatısında, insanları birlikteliğe iten doğal gereksinimlerden söz eder. Bu gereksinimler toplumsal olanın vektörü niteliğindedir. Tıpkı hayvanlarda olduğu gibi insanlarda da beden ve cesaretle güçlü olanların ayrıştığı doğal süreçler mevcuttur. Toplumsal olanın radikal değişimlere uğradığı bu tarihsel uğraklarda siyasala öncülük edecek türden iktidarların sivrilmesi muhtemeldir. Bahsi geçen bu uğraklarda insanı hayvandan ayıran asli ölçüt ise bilhassa dikkate değerdir. Salt gücün hükmüne son vererek ahlaki değerleri gözetecek olan yegâne ölçüt akıldır. Yanı sıra Polybius, evrensel tarih anlatısında yönetim sistemlerinin izlediği temel döngülere de yer ayırmaktadır. Polybius’a göre evvela güce dayalı tiranlık, aklın galibiyetiyle yerini monarşiye bırakır. Bu sistemde halk, kralın destekçisidir ancak gücün sistemi yozlaştırması ve kısa sürede yerini tirana bırakması kaçınılmazdır. Monarşide meydana gelen bozulma ise, bir grup soylu önderin yahut diğer deyişle aristokrasinin sürece dahil olması ve yönetime müdahalesiyle ilişkilidir. Dahası yeni yönetim sisteminin de haksızlık ve adaletsizliğe düşerek yozlaşması kaçınılmazdır. Sistemler döngüsünün anımsattığı şekliyle bu aşamada aristokrasi yerini demokrasiye bırakmaktadır. Ne ki demokrasinin akıbeti de diğer iki yönetim sisteminden farklıdır. Nihayetinde monarşi, aristokrasi ve demokrasinin kendi içinde bozulma eğilimi sergilediğine işaret eden Polybius, bahsi geçen eğilimlere karşı karma yönetiminden yana tavır takınır (Ağaoğulları & Köker, 2007: 31- 33).

yönetimi ideal yönetim olarak anmaktadır. Nitekim Polybius'a göre karma yönetim, her bir sistemin başarılı unsurlarını barındırıyor olmakla birlikte zaaflarından uzaktır. Dolayısıyla Polybius'a göre Roma'nın yakalamış olduğu başarı ivmesinin asli gerekçeleri bu bağlamda aranmalıdır (Ağaoğulları & Köker, 2017: 34- 36).

Karma yönetim sistemine ilişkin benzer değerlendirmelere sahip diğer bir isim ise Cicero'dur. *Devlet Üzerine* adlı eserinde; monarşi, aristokrasi ve demokraside yaşanabilecek muhtemel bozulmaları kaydeden Cicero, ideal yönetim sistemine dönük tartışmalarında karma yönetim sistemini öne çıkarır. Nitekim Cicero için de karma yönetim sistemi, diğer yönetim sistemlerinin sahip olduğu dezavantajları aşma imkânı tanıyor olması bakımından ideal olandır. Cicero'ya göre monarşi, tek bir kişide toplanan gücün yozlaşması; aristokrasi ise, halkın karar mekanizmasından yalıtılması yahut en iyilerin zamanla yerlerini zor ve baskıya dayanan bir azınlığa devretmesi türünden tehlikelerle karşı karşıyadır. Demokrasi tercihinde beliren temel sorunun ise, Atina'nın da deneyimlediği üzere, halkın kontrolden uzak ve yıkıcı edimleri olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Cicero'ya göre benimsenebilecek en doğru yönetim, bahsi geçen üç sisteminin de olumsuzluklarını aşma imkânı sağlıyor olması bakımından karma yönetim sistemidir (2018a: 139- 154). Ancak bu hususta Cicero'nun, Scipio aracılığıyla, şu notları düştüğü de belirtilmelidir: “*Bu üç yönetim türünden herhangi biri, eğer insanları bir birlik içinde devlete bağlı tutan zinciri koruyorsa, kusursuz ya da benim düşünceme göre en iyi olmasa da, yine de hoşgörüyle karşılanabilir, bu minvalde biri diğerinden daha iyi de olabilir*” (2018a: 138).

Res publica (devlet), ortak fayda ilkesi uyarınca bir araya gelen ve yasada oydaşan bir topluluktur. Bir diğer ifadeyle “*Devlet bir halk unsudur*” (Cicero, 2018a: 137). Cicero'ya göre erdemlerin “en büyüğü” siyasal birlikteliğin devamlılığını gözetmektir. Yanı sıra birlikteliği koruma ve sürdürme yönündeki bu istencin insana doğa tarafından bahşedildiği de eklenmelidir. Dolayısıyla bu düzlemde asıl olan erdemi eyleme dökmekten imtina etmemektir (2018a: 115). Nitekim Cicero şöyle yazar: “*Onun en büyük uygulaması sitenin yönetimi ve <filozofların> her köşe başında çınlattıkları gibi, lafta kalmayıp fiilen gerçekleşmesidir*” (2018a: 115). Cicero'nun *Yükümlülükler Üzerine* adlı eserinde belirttiği üzere insan gerek özel gerekse kamusal yaşantısında pek çok yükümlülükle karşı karşıyadır. Bu hususta esas olan ortaklığın

gerektirdiği yükümlülüklerle sadakatle bağlı kalmak ve şahsi menfaatleri ortaklığın önüne koymaktan sakınmaktır (Cicero, 2018b: 4- 15). Zira “(...) *ahlaken doğru olan her şey yükümlülüğün yerine getirilmesinden, yanlış olan her şey ise yine yükümlülüğün es geçilmesinden kaynaklanır*” (Cicero, 2018b: 4). Dolayısıyla bir yurttaş, evvela kamu yaşantısının gerektirdiği yükümlülükleri gözetmekle yükümlüdür; yurttaşın aksine yabancıdan beklenen ise kamu meselelerine dâhil olmamasıdır (2018b: 55).

Şu hâlde Yunan düşüncesinde yer eden arete kavramının Romalıların *virtus* kavramına denk düştüğü söylenebilir. Dahası erdem olarak karşılanabilecek bu kavram, bilhassa cumhuriyetçi gelenekte, yurttaşlık ideal ve pratikleri ile alabildiğine iç içe geçmektedir. Nitekim Heater’ın da kaydettiği üzere yurttaşlık statüsünün beraberinde getirdiği haklar ve yükümlülükler, en temelde, yurttaşlık erdemine yaslanmaktadır (2007: 51). Skinner, Romalı düşünürlerden miras kalan *virtus* kavramını incelerken şöyle yazar: “*Hakiki vir, birbirinden ayrı ancak birbiriyle bağlantılı üç tür nitelik barındıran biridir. Böyle biri her şeyden önce şu ‘asli’ erdemlere sahip olmalıdır: Bilgelik, adalet, cesaret ve ölçülülük*” (2017: 62). Bu asli niteliklerin dışında pek çok değişkene not düşmek mümkünse de Skinner’a göre “(...) *vir’in ayırt edici karakteristiği, onun onur ve görkeme ulaşma yolunda her daim erdemli bir şekilde davranacak olması*”dır (2017: 63). Yine Skinner’a göre bu yaklaşımın izlerine Cicero’nun metinlerinde tanıklık etmek mümkündür. Zira Cicero’ya göre itibar kazanma arzusu ve bu düzlemde eylemek/edimde bulunmak övgüye değer bir istence karşılık gelir (2017: 46). Cicero şöyle yazar: “*Eğer ilk hedefimiz ihtişam değil de bizzat virtus olursa ve şayet Talih de bizden yanaysa, bu şekilde ihtişama ulaşma şansımız çok daha fazla olacaktır; çünkü ihtişam, virtus’un mükafatlandırılmasıdır*” (Cicero akt. Skinner, 2017: 60).

Bu aşamada Skinner, Roma düşüncesinde yer eden talih ve *virtus* ilişkisi özelinde bir çözümlemeye yönelir ve şöyle sorar: Talihi eyleyenden/edimde bulunandan yana kılacak olan nedir? Talihin tüm lütuflarını eyleyene sunması için ne tür bir yol izlenmelidir? Skinner’a göre bu minvalde yöneltile soruların yanıtı talihin tanrıçalığında saklıdır. Roma düşüncesinde yer ettiği şekliyle talih bir tanrıça yani kadındır. Bir tanrıça olan talihin desteğini kazandıracak olan ise “*hakiki vir’den gelen*

virtus'tur" (2017: 51).¹⁴ Geline bu noktada yinelemek ve 'erdem nedir?' diye sormakta yarar vardır. Comte-Sponville şu yanıtı vermektedir: "*Harekete geçen ya da geçebilen bir güçtür*" (2019: 16). Bir başka deyişle; "*Erdem güçtür, ama özgül güç*" (2019: 16).



¹⁴ Skinner, Hristiyanlığın doğuşu sonrası Roma düşüncesinde yer eden söz konusu kavrayışın etkisini yitirdiğine dikkat çeker. Buna karşın hümanist düşüncenin gelişimiyle birlikte mevzubahis kavrayışın yeniden ivme kazandığı kaydedilmelidir (2017: 47- 55). Çalışmanın ilerleyen sayfalarında bu kavrayışın neliği, Machiavelli özelinde, yeniden tartışmaya açılacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM:

HOMO NATIONALIS

Arendt'e göre kamusalılığı iki farklı biçimde ele almak mümkündür: Bunlardan ilki, önceki bölümlerde de bahsi edildiği üzere, benzerlerin -akranların- birlikteliğine denk düşer. Bu açıdan kamusalılık, hanenin aksine, kamusal alanda “*zuhur eden her şeyin herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir olduğu ve mümkün olan en geniş aleniyete sahip olduğu anlamına gelir*” (2016: 92). Nitekim Arendt'e göre gerçeklik tam da böylesi bir tanıklığı şart koşar; zira yalnızca böylesi bir tanıklık “*kendimiz ile dünyanın gerçekliği hakkında emin olmamızı sağlar*” (2016: 93). Kamusalılığın bir diğer yüzü ise mutlak anlamda başkalarıyla paylaşılan bu alanın “*özel olarak bize ait olandan ayrı, hepimiz için müşterek olan*” (2016: 95) yanına göndermede bulunur. Arendt'e göre Roma sonrası deneyimlenen süreç tam da bu müşterekliğin kaybına tekabül eder. Antik dünyada müşterek olanın önceliği, Roma İmparatorluğu sonrası, yerini “*sonsuz bir bireysel yaşamı müjdeleyen*” (2016: 55) dinî düşünceye bırakmaktadır.

Şurası açıktır ki antik ilkeler nezdinde beliren yurttaşlık ideal ve pratikleri Hristiyanlığın doğuşu sonrası uzun süreli bir es yaşar. Bu uzun süreli suskunluğun başat gerekçelerini ise, esas itibarıyla, homo politicus'un terkinde bulmak mümkündür. Mensubu olduğu siyasal topluluğun bir parçası olarak yurttaş, Hristiyanlığın doğuşu sonrası, yerini inanan insana (homo credens) bırakır. Dahası yaşanan bu dönüşüm, kaçınılmaz olarak, siyasal ortaklığa atfedilen en yüksek iyinin terkinde de beraberinde gerektirmektedir. Bu düzlemde Hristiyanlığın antik ilkelerle girdiği çatışkılı ilişkiye dikkat çeken Held, antik iyinin yerinde inananlar topluluğu ve değerler sistemini bulmaktadır (Held, 1998: 38). Nitekim Arendt'e göre, ortaklığa olan ilginin yitimi sonrası, “*Erken dönem Hristiyan felsefesinin asli görevi, insanlar arasında bu dünyanın yerini dolduracak güçte bir bağ*” (Arendt, 2016: 96) yaratmaktır.

Heater'ın da belirttiği üzere Hıristiyan öğretide yer eden iyi yaşam, antik düşüncenin aksine, bu dünyaya yönelik bir tasavvura sahip değildir. Bilakis bu dünya iyi bir yaşantıya ulaşmak için gerçekleştirilen hazırlıktan ibaret görülmektedir (2007: 69-70). Tam da bu gerekçeyle Heater, yurttaşlık idealinin geri dönüşü özelinde üç mühim kavşaktan söz eder: Bunlardan ilki, dinî öğretiyle yaşanan gerilimin aşılması; ikincisi, yurttaşlık statüsü uyarınca, Roma hukukunun gözden geçirilmesiyle ilgilidir (2007: 71). Üçüncüsü ise “*sivil özgürlüğü gerçek kılmak için kentlerle kasabaları kilise ve/veya seküler lordların kontrolünden*” uzaklaştırmayı konu edinir (2007: 72). Yurttaşlığın tarihsel serüvenine yönelen çalışmasında Heater, 13. yüzyıl Kuzey İtalya'sında, bahsi geçen üç mühim kavşağın da alındığına not düşer (2007: 72).

2.1 Siyasalın Yeniden Keşfi

Siyasal düşünceler tarihi açısından Kuzey İtalya kentleri ve yönetim modellerinin ehemmiyeti, bilhassa, dönemin yerleşik değerleri özelinde beliren sapmalarda açığa çıkmaktadır. Söz konusu kentleri dönemin “feodal karakterinden” ayıran iki temel nitelikten bahsetmek mümkündür: Bunlardan ilki, kentlerin özyönetim taleplerine/istençlerine denk düşmektedir. Kentler, “*monarşinin tek ve sağlam hükümet biçimi olduğu yönündeki hâkim varsayımlara bütünüyle ters*” bir siyasal bilince sahiptirler (Skinner, 2014: 23). Dahası, sahip oldukları siyasal bilinç uyarınca, yönetim hakları üzerinde beliren her türlü yaptırıma karşı “egemenlik” iddiasına yaslanmaktadırlar. Nitekim kentlerin özyönetim taleplerini büyük ölçüde destekleyen bir diğer değişken de budur. 12. yüzyıl sonunda Kuzey İtalya kentlerinin birçoğu “cumhuriyetçi özyönetim” anlayışını benimser ve bu düzlemde yer eden siyasi ilkeleri gözetme eğilimi sergilerler. Bununla birlikte, Kilise ve İmparatorluk kanadından yükselen baskılara da not düşmekte fayda vardır. Zira söz konusu kentler her iki kanada karşı da uzun yıllar çetin bir mücadele yürütürler (Skinner, 2014: 24-27). Nihayet, 13. yüzyıl sonlarından itibaren, “ticaretin hızlanan temposu” ve “yeni sınıfsal bölünmeler”in de kent yönetimleri özelinde pek çok değişimi beraberinde getirdiği söylenebilir. Siyasalın yeniden şekillendiği bu uğrakta baş gösteren temel meseleler kent yönetimlerini -ve elbette cumhuriyetçi ilkeleri- konu edinmektedir. Keza

Skinner'ın da belirttiği üzere cumhuriyetçi ilkelere sadakatle bağlı olan bu kentlerin öncelikli kaygısı siyasal birliklerine yönelen tehditleri bertaraf etmek ve kentsel huzurun teminini sağlamaktır (2014: 43- 63).

2.1.1 Klasik Düşüncenin Dönüşü

12. yüzyıl sonunda Kuzey İtalya kentlerinde yer eden siyasal bilinç, dönemin “feodal karakterinden” belirgin ölçüde farklılık arz eder. Buna karşın Orta Çağ kentlerini “*feodal düzenlemeler deryasında bir özgür yurttaşlar adası olarak*” (Skinner & Strath, 2011: xvii) tasvir etmek yanıltıcı olacaktır. Zira Skinner'ın da anımsattığı üzere söz konusu kentlerin hukuki destekten yoksun oluşu oldukça önemli bir meseledir. 11. yüzyıl sonunda, Roma hukuku özelinde, yaşanan kayda değer gelişmeler İmparatorluk lehine kimi kazanımlarla neticelenir.¹⁵ Bu düzlemde İtalyan kentleri ve özyönetim taleplerinin, 14. yüzyıla değin, hukuki destekten yoksun oldukları bilhassa hatırd tutulmalıdır. Zira kentler lehine beliren yeni yorumların “hak iddialarını” tersine çevirmesi pek çok kırılmayı peşi sıra getirir (2014: 26- 31). Skinner'a göre kentlerin sahip olduğu iki mühim “siyasi analiz geleneğinden” söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki, 11. yüzyıldan itibaren bilhassa hukuk alanında öne çıkan retorik çalışmaları; ikincisi ise, 13. yüzyılda dikkat çeken “skolastik felsefe” geleneğidir (2014: 47).¹⁶

Retorik çalışmaların siyasi nitelik kazanmasıyla birlikte kent yönetimlerinin ideolojik telkinleri önemli bir aşama kaydeder. İtalya'da retorik çalışmaları “*yalnızca kuralların (artes) telkin edilmesi yoluyla değil, uygun klasik yazarların (auctores) çalışılması ve taklit edilmesi*”ni de şart koşar (Skinner, 2014: 54). Nitekim klasik yazarlar ve metinlerin, bilhassa İtalyan üniversitelerinde, yeniden dolaşıma sokulması

¹⁵ Ağaoğulları ve Köker'e göre “*Roma hukukunun yeniden gündeme getirilmesindeki temel amaç, Kilise ile rekabet içinde olan imparatorlara, dünyevi üstünlüklerini kabul ettirebilmeleri için gereken hukuksal kanıtları sağlamaktır*” (2013: 14).

¹⁶ Skinner'a göre “retorik çalışmaları tali de olsa”, siyasal içerikleri nedeniyle, kentler özelinde beliren sorunlara yakınsamayı mümkün kılar. Nitekim, 13. yüzyılda, “daha önce hiç olmadığı kadar bilinçli bir propaganda” aracı olarak öne çıkan retorik çalışmaları, kentli bir “tarih yazımını” da beraberinde getirmeyi başarır (2014: 51).

bu vesileyle hız kazanır. Dahası bu sürecin “Rönesans siyaset düşüncesine” zemin hazırladığı da söylenebilir.

Öte yandan “siyaset düşüncesinin evrimine” yapılan bir diğer mühim katkı ise skolastik hukuk geleneğinin konu edindiği Aristoteles çevirilerinden gelir (Skinner, 2014: 58-69). Bu hususta Cassirer, hümanist bilginin gelişmesine koşut olarak, “skolastik Aristoteles imgesi”nde yaşanan değişime (2017: 19-20); Ryan ise, “Aristotelesçi gelgit”lerin tesirine karşın, skolastik çalışmaları meşgul eden “ebediyet” ve “iyi yaşam” tahayyüllerine dikkat çeker (2011: 57). Skinner’ın da belirttiği üzere iyi yaşamı maksat edinen Aristotelesçi gelenek ile “*siyasal toplum görüşü bir eskatolojinin uzantısı*” olan Augustinus’un yaklaşımı her ne kadar birbirlerine uzaksa da “*ahlak ve siyaset yazılarının tekrar keşfedilmesini izleyen ilk düşmanlık ve kınama duygularının devam etmesine izin verilmemiş olması*” (2014: 70) oldukça önemlidir. Nitekim Aristoteles’in hâkim düşünsel kategorilere tesiri bu kanal aracılığıyla gerçekleşmiştir. Skolastik geleneği “*siyasal özgürlük ve cumhuriyetçi özyönetim ideali*”nden soyutlamak hayli zordur (Skinner, 2014: 73). Zira dönem İtalya’sının başat sorunlarından biri kentlerde yükselen despotik eğilimlerdir. Düşün dünyasında beliren öncelikli meseleler, kaçınılmaz olarak, kent yönetimleri ve cumhuriyetçi ilkelerin despotik eğilimler karşısında yaşadığı sarsıntıları konu edinmektedir. Yanı sıra bu odağın hümanist düşünürlerce de korunmuş olduğu belirtilmelidir. Cumhuriyet Roma’sının bir emsal olarak belirmesi bu bağlamda okunmalıdır (Skinner, 2014: 74-75).¹⁷

Bu düzlemde Brett, “kent hümanizmi” özelinde yeniden hayat bulan yurttaşlık ideali ve erdem düşüncesine dikkat çeker. Aristotelesçi çizgiden oldukça etkilenen bu izlekte yurttaşlık ideali, hak nosyonundan ziyade, erdem fikrine yakınsamaktadır. Brett şöyle yazar: “*Erdem, insanoğlunu vahşilikten ya da hayvanlıktan ahlaki insanlığa dönüştüren niteliktir; ve özgürlük, haklarla değil, özerklik ve özyönetimle*

¹⁷ Huizinga şöyle yazar: “*Bu simgenin verimliliği, Roma’nın çok çeşitli roller içinde görülebilmesinden kaynaklanıyordu. Hizipler arası ihtilaf ve şiddetin baskılarına maruz kalan İtalya’nın başkenti olarak; baştan sona arındırılması ve ıslah edilmesi gereken Kilise’nin merkezi olarak; klasik yurttaşlık erdeminin ve klasik kültürün ortamı olarak: Roma (...)*” (2017: 66). Dahası Huizinga’ya göre “*(...) ister ilk Hristiyanlığa, ister Cato ve Scipio’ların soylu, iyi yönetilen Roma’sına, ister saf Latin uygarlığına, kusursuz şiire, yeniden keşfedilmiş sanata yönelik olsun*” mutlak manada bir “yeniden canlandırma” istencine not düşmek gerekir (2017: 67).

ifade edilir” (2011: 124). Dolayısıyla erdem kavrayışı ile bağımlılık fikrinin uzlaştırılamayacağı açıktır; özgürlük, erdemin “hem koşulu hem de doğal bir sonucu” olarak belirlemektedir (Brett, 2011: 124).

Hümanist düşünürlerin de -tıpkı öncülleri gibi- siyasal özgürlük ve yurttaşlık ideeline yöneldikleri söylenebilir. Nitekim Skinner’a göre hümanist düşüncede yer eden özgürlük kavramı bağımsızlık ve özyönetim taleplerine denk düşmektedir. Bununla birlikte, bilhassa Bruni, Bracciolini ve Buonaccorso gibi isimlerde olanca açıklığıyla yer ettiği üzere, yeni bir kabulden söz etmek mümkündür. Özü itibarıyla “erdemin tek hakiki soyluluk” olduğu fikrine yaslanan söz konusu kabul, ortak fayda lehine katkıda bulunan tüm yurttaşlara “şereflelendirilme” şansı tanımaktadır. Böylelikle yurttaşlık ideali, soylu bir aileye mensubiyet ya da mülkiyetten ziyade, ortak fayda uyarınca eyleme/edimde bulunma ilkesine iliştilirilmiş olur (Skinner, 2014: 97- 100). Öte yandan hümanist düşünürleri en az Aristoteles kadar etkileyen bir diğer isime de dikkat çekmek gerekir. Bu isim Cicero’dur ve açıktır ki “Cicerocu virtus kavramının” hümanist düşünceye etkisi azımsanamayacak ölçüde büyüktür. Skinner’a göre hümanist düşünürler, virtus kavramı özelinde, üç mühim değişkene odaklanırlar: İlki, “mükemmelliğin” erişilebilir olduğuna inanç; ikincisi, bu inanç doğrultusunda beliren eğitim olgusu; üçüncüsü ise, eğitimin kapsamını konu edinmektedir. Nihayet bu düzlemde klasik eğitimin, kamusal faaliyetler özelinde, bir ön koşul olarak belirlemeye başladığı söylenebilir. Dahası, tüm bu gelişmelere koşut olarak, siyasal ortaklığın kaderini tayin edecek “yaratıcı” ve “dönüştürücü” bir güce beslenen inancın da dönemin düşün ufkuunda yer etmeyi başardığı eklenmelidir (Skinner, 2014: 107- 113).

2.1.2 Yurttaşlığı Yeniden Düşünmek

Antik düşün ufkuunun başat temaları arasında yer alan; iyi yaşam, ortak fayda ve yurttaşlık erdemi klasik cumhuriyetçi geleneğin temel referans noktalarını oluşturmaktadır. Siyasalın asli kabulleri arasında yer alan bu ilkeleri netleştirmek maksadıyla evvela Yunan kentleri sonrasında Cumhuriyet Roma’sının tarihsel serüvenine odaklanmak mümkündür. Bu bakımdan erdemi odağa yerleştiren klasik

geleneğin yurttaşlık tasavvuru, özü itibarıyla, yurttaşlık erdemine yaslanmaktadır. Antik katılımın öznesi olarak beliren erdemli yurttaş, parçası olduğu ortaklığın devamlılığı için etkin bir rol üstlenmekle yükümlüdür. Nitekim yurttaş özgürlüğünün kendisi tam da bahsi edilen yükümlülüğün uzantısında tanıma kavuşmaktadır. Şu hâlde, klasik gelenekte, yurttaş özgürlüğü ve siyasal katılımın alabildiğine iç içe geçtiği yorumunda bulunmak mümkündür (Oldfield, 2012: 93- 106; Kymlicka, 2016: 411-418).

Gelinen bu noktada klasik cumhuriyetçi geleneği büyük ölçüde şekillendiren Aristoteles'in yurttaş ve siyasal katılım eksenli okumalarına başvurmakta fayda vardır. Bu başvuru, yazınsal bağlamımız uyarınca, iki açıdan önem taşır: İlki; iyi yaşam, ortak fayda ve siyasal katılım ilkelerinin Aristoteles'in düşüncesindeki yerini bir kez daha gözetme imkânı tanıyor olması; ikincisi ise, yönetim tiplerinin detaylıca incelenmesi ile ilgilidir. Önceki bölümlerde de tartışıldığı üzere Aristoteles, *Politika* adlı eserinde, iyi yaşam ve ortak fayda uyarınca, en kapsayıcı örgütlenme formu olarak kente işaret eder. Kent, bir siyasal ortaklığın sonucudur ve bu bakımdan kapsadığı diğer ortaklıklardan ayrılarak ortak faydayı incelemektedir (2018: 155- 192). Ancak Aristoteles'e göre siyasal ortaklığın neliği; dahası, yönetimin nasıllığı üzerine yürütülen bir tartışma evvela yurttaşlığın tespitini gerektirir. Bu düzlemde, *Politika* adlı eserin üçüncü kitabına referansla, yurttaşlığı tanımlayan temel değişkenlerin; karar mekanizmasında yer alma -kamu görevlerinde bulunma- ve istişare hakkı olduğunu belirtmek mümkündür. Dolayısıyla yurttaşlık kavramı, belirli bir sıra ya da sürenin gerektirdiği şekliyle siyasal ortaklığa katılım ve katkı bağlamında tanıma kavuşur (2018: 255-258).¹⁸ Zira Aristoteles'e göre siyasal yaşam, bizleri “*bütünüyle insan yapan yetileri pratiğe dökmek ve mükemmel hale getirmek üzere*” (Abramson, 2017: 135) beliren yegâne uğraktır. Bu bakımdan yurttaş ancak söz konusu ortaklığın bir parçası olabildiği ölçüde iyi yaşamı deneyimler. Nitekim siyasal ortaklığın kendisi,

¹⁸ Abramson şöyle yazar: “Aristoteles'e göre dostluk ortak bir fayda etrafında dönen, ideal tipte bir birliktir. Her dost bir diğerini kendi mutluluğu açısından vazgeçilmez görür ve dostunun talihinin yaver gitmesinden büyük mutluluk duyar” (2017: 125). Dostluğu taraflar adına kıymetli kılan şeyin bağlılık olduğunu kaydeden Abramson, Aristoteles okumasına şu şekilde devam eder: Yurttaşlık, “yaşamımıza erdem ve mutluluk katması bakımından dostluğa benzer; erdem ve mutluluk da kişinin kendi benlik duygusu karşısında vazgeçilmez hale gelen bir yaşam tarzına duyduğu bağlılık ve dayanışma duygusu gibi hazları deneyimlemekten kaynaklanır” (2017: 115).

“sadece hayatın temel gereksinimlerini karşılamak için değil, ayrıca iyi yaşamak için de var olan, kendi kendine yeten bir topluluk olarak belirir (...)” (Lloyd, 2014: 212). Şu hâlde ortak faydayı gözetecek şekilde hareket etmekle mükellef olan iyi bir yurttaş, yönetme ve yönetilme erdemlerine sahip olmalıdır.¹⁹ Zira siyasal ortaklığın kaderini belirleyecek olan yurttaşın kendisidir. Bu noktada ortaklığın yönetimine ilişkin tartışmalara dönecek olursak, evvela doğru ve yanlış yönetimleri konu alan tasnife not düşmek gerekir.

Aristoteles, siyasal ortaklığın yönetimini konu edinen tartışmalarında üç doğru yönetimden söz eder: Monarşi, aristokrasi ve cumhuriyet (politeia). Bahsi geçen üç yönetim tarzının da ortak noktası, iyi yaşam maksadıyla gerçekleştirilen siyasal ortaklığın faydasını gözetmektir. Erdemli bir kişi, bir grup ya da çoğunluk siyasal ortaklığı gözettiği ölçüde doğru; şahsi menfaatlerin uzantısında ortak faydadan ayrıldığı ölçüde ise yanlış yönetimleri imlemektedir. Bu bağlamda ortak faydanın gözetilmediği yanlış yönetimler; tiranlık, oligarşi ve demokrasidir. Aristoteles’e göre tiranlık, ortak faydanın terki ve despotik yönetim sonucu beliren bir sapma iken; diğer iki yönetimin -oligarşi ve demokrasi- ayrıştığı temel hususlar yönetimlerin gözettiği grup çıkarlarında saklıdır. Nitekim Aristoteles’e göre bu yönetimlerden ilki zenginlerin; ikincisi ise yoksulların yönettiği siyasal ortaklığa işaret etmekte ve ortak fayda ilkesinden ayrılmaktadır (Aristoteles, 2018: 271- 275). Öte yandan siyasal ortaklığın yönetimi hususunda gözetilmesi gereken pek çok değişken mevcuttur. Dolayısıyla en doğru yönetimi konu edinen bir çözümlemenin siyasal ortaklığın bileşenlerini ve/veya ortaklığın asli gayelerini göz ardı etmesi mümkün değildir. Aristoteles, *Politika* adlı eseri boyunca, her bir yönetimin avantaj ve dezavantajlarına ilişkin yürütmüş olduğu incelemelerinde, karma bir anlayışı öne çıkarmakla birlikte mutlak bir reçete sunmaktan kaçınır. Ancak şurası açıktır ki siyasal ortaklık, kendisini meydana getiren parçalardan fazlası olmakla birlikte bir bütüne/birliğe denk düşer. Bu aynı zamanda şu anlama gelir: Yurttaşlar yani siyasal ortaklığın üyeleri *“(...) doğal olarak doğum, servet ve ahlaki erdemler açısından farklı olacaktır. Ona göre bu*

¹⁹ Öte yandan Aristoteles’e göre iyi insanın erdemi ile iyi yurttaşın erdemi her daim mükemmelen örtüşmez. Öyle ki iyi insanın erdemine sahip olmayan bir kişi pekâlâ iyi yurttaş olabilir (2018: 262-265).

farklılıkları görmezden gelmek ya da yaşamayla tam bir eşitlik sağlamaya çalışmak bir hata olacaktır” (Lloyd, 2014: 215).

Arendt’in de anımsattığı üzere “*Vita activa, [yani] aktif olarak bir şeyler yapmaya yöneldiği ölçüde insani yaşam, köklerini her zaman, asla terk edemeyeceği veya tümüyle aşamayacağı bir insanlar ve insan yapısı şeyler dünyasından alır*” (Arendt, 2016: 57). İyi yaşam düşüncesi siyasal bir ortaklığı şart koşar. Kişi ancak söz konusu ortaklığın parçası olabildiği ölçüde iyi ve anlamlı bir yaşama yakınsar. Nitekim insani olan da budur. Gerek antik Yunan gerekse Roma düşüncesinde yer eden siyasal katılım vurgusu bu kabulde köklenir. Elbette ortak fayda ve katılım vurgusunun Yunan kentleri ve Cumhuriyet Roma’sında farklı tarihsel örüntülere sahip olduğu açıktır. Bununla birlikte söz konusu farklılığın barındırmış olduğu benzerliklerden söz etmek de mümkündür.

Bu hususta, evvela, Cicero’nun siyasal ortaklığı konu edinen çözümlemelerine yönelmek yararlı olacaktır: Cicero, doğru ve yanlış yönetimleri ele aldığı tasniflerinde monarşi, aristokrasi ve demokrasi tartışmalarına yer verir. Aristoteles ve Polybius’un çalışmalarından oldukça etkilenen Cicero’ya göre; monarşi, aristokrasi ve demokrasi bozulmaya meyilli sistemlerdir. Bu düzlemde monarşi, tek bir kişide toplanan gücün yozlaşması; aristokrasi ise, halkın karar mekanizmasından yalıtılması yahut en iyilerin zamanla yerlerini zor ve baskıya dayanan bir azınlığa devretmesi türünden tehlikeler barındırır. Demokrasi tercihinde yer eden temel sorunun ise, Atina’nın da deneyimlediği üzere, halkın kontrolden uzak ve yıkıcı edimleri olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Cicero’ya göre benimsenebilecek en doğru yönetim, bahsi geçen üç sisteminin de olumsuzluklarını aşma imkânı sunuyor olması bakımından karma yönetim sistemidir (2018a: 139- 154). Antik Yunan ve Roma düşün dünyasının iki önemli figürü özelinde de ortak fayda vurgusuna tanıklık etmek mümkündür. Dahası yönetim tipolojilerine dönük incelemelerinde kaydetmiş oldukları benzer tutumlar da hayli dikkat çekicidir. Kuşkusuz Cicero’nun yönetim tipolojilerini konu edinen bu çözümlemelerinde Aristoteles -ve önceki bölümlerde ele alındığı üzere Polybius-etkisini şaşırtıcı bulmak güçtür (Ağaoğulları & Köker, 2017: 59- 62). Zira Aristoteles gerek yönetim tipolojilerine dönük incelemeleri gerekse yanlış yönetimler özelinde

kaydettiği eleştiriler ile siyasal düşünceler tarihi içinde oldukça önemli bir konum işgal etmektedir.

Bununla birlikte siyasal ortaklık, ortak fayda ve katılım vurgusu antik Yunan ve Roma deneyimleri özelinde benzer örüntülere yaslanmaz. Bilhassa Aristotelesçi düşüncede olanca açıklığıyla yer eden iyi yaşam maksadı, siyasal ortaklığın vazgeçilmezidir. Dahası bu gaye tahrip edilemez bir bütün ve uyum varsayımından hareket etmektedir. Bütün, doğası gereği eşit olmayan üyelerin meydana getirdiği bir ortaklıktır. Lucchese şöyle yazar: “*eşitsizlik (tabii olarak) bir çatışma durumuna yol açmaz; aksine, tabii eşitsizliğin karşılıklı bir dostluk hissi uyandırması beklenir*” (2016: 49). Yunan kenti; siyaseten eşit ve özgür yurttaşların, iyi yaşam maksadıyla, mensubu oldukları siyasal topluluğa yön verdikleri bir örgütlenme formudur (Cartledge, 2013: 19-20). Bu son derece geniş tanımın da gösterdiği üzere kent, mekânsal ortaklığa işaret etmekle birlikte ahlaki bir soyutlamaya göndermede bulunur. Nitekim Aristoteles’in sözünü ettiği üzere kent, salt yaşamsal mecburiyetlerin değil, iyi yaşam gayesiyle gerçekleşen bir ortaklığın ürünüdür (2018: 279). Elbette böylesi bir ortalığın üyeleri olarak yurttaşların da gözetmekle yükümlü olduğu kimi değerler mevcuttur. Yurttaşları şahsi çıkarlarını gözetmek yerine ortaklığın faydasını gözetmeye yönelten şey, en temelde, cumhuriyetçi gelenekte yer ettiği şekliyle iyi ve erdemli bir yaşamın kendisidir.²⁰

Yurttaşlar topluluğu olarak kent, özünde, her biri eşit ve özgür olan yurttaşların katılımına yaslanır. Roma’yı Yunan kentlerinden ayıran temel farklılıklar da bu noktada giderek belirmeye başlar: Roma, kendi tarihsel seyri sebebiyle, farklı talep ve beklentilere sahip gruplar ve bu gruplar arasında süregelen çatışmalara sahiptir. Bu bağlamda Cumhuriyet Roma’sının siyasal deneyimi, siyasalın tahayyülüne ilişkin pek çok kırılmayı beraberinde getirir. Siyaset artık farklı talep ve beklentilere sahip grupların çekişmelerine sahne olmaktadır. Dahası taraflar arasında denge mekanizmasını yaratacak olan söz konusu grupların sistem tarafından içerilmesi ve

²⁰ Bu hususta Kymlicka, cumhuriyetçi geleneğin iyi yaşam vurgusunu liberal düşünürler açısından kabul edilemez bulur; bir diğer deyişle, ona göre, ortak fayda ve katılım ekseninde şekillenen bu yorumdaki temel problem “(...) hayatı gerçekten mükemmel ya da gerçekten insanca kılanın ne olduğuna ilişkin belli bir görüşe” (2016: 412) dayanıyor olmasıdır. Tam da bu nedenle “siyasal katılımın değerine ilişkin bu görüşü kabul etmek zor” dur (2016: 412).

mücadeleleridir. Bu bakımdan Roma’da yurttaşlık kavramı, Yunan deneyiminin aksine, eşit ve özgürlerin doğrudan katılımına yaslanmaz. Bir diğer ifadeyle yurttaş eşitliği, siyasal katılımdan ziyade yasal bir statüye göndermede bulunmaktadır (Heater, 2007: 52-53; Turner, 2012: 122-124; Lucchese, 2016: 47-74). Dolayısıyla Roma deneyimi bir yandan klasik gelenekte yer eden kategorileri yeniden tartışmaya açmakta diğer yandan söz konusu gelenek içinde belirecek farklı okumalara kapı aralamaktadır.²¹

2.1.3 Cumhuriyetçi İlkeleri Yeniden Düşünmek

Cumhuriyetçi düşüncenin dönüşü ve Rönesans İtalya’sında yeninden yükselişine dikkat çeken Held, geleneğin temsilcilerine yönelik şu yorumda bulunur: Cumhuriyetçi düşünürler “(...) yeni inançlarının kaynağını antik Yunan ve Roma’da bulsa da, düşüncelerinin kaynağı özellikle Roma cumhuriyetiydi. Antik Yunanistan’ın demokrasileri, onlara göre, dengesizlik, sivil çatışma ve içişlerinde zayıflama eğilimliydi. Roma ise, tam tersine, hem özgürlüğü erdem ile, hem de yurttaşlık şerefi ve askeri güç ile bağdaştıran bir yönetim modeli oluşturuyordu” (1998: 43).

Yukarıda detaylıca incelendiği üzere Cumhuriyet Roma’sı, antik Yunan deneyiminden farklı olarak, siyaseten eşit ve özgür yurttaşların doğrudan katılımına yaslanmaz. Roma tarihsel seyri nedeniyle farklı talep ve beklentilere sahip gruplar arasında süregiden çatışmalara sahne olmaktadır. Bu düzlemde Aristoteles’in düşüncelerinde yankı bulan uyum vurgusunun yerini çatışan grup çıkarlarına devrettiği söylenebilir. Dahası söz konusu seyir, denge unsurunun temini için bilhassa işlevsel bulunmaktadır (Tunçel, 2010: 116, Turner, 2012: 122-124; Lucchese, 2016: 47-74). Elbette siyasal katılım olgusunda yaşanan bu dönüşüm ortak faydanın büsbütün terkine denk düşmez. Nitekim yasa gerek özgürlük gerekse ortak faydanın temini için vazgeçilmez bir referans unsuru olarak belirlemektedir. Nihayet, tüm bu belirlenimlerin

²¹ Sözgelimi Lucchese, Machiavelli’nin “en önemli ve en devrimci yaklaşımlardan biri” olarak “çatışma” temasına işaret etmekte ve şöyle yazmaktadır: “Machiavelli herhangi bir yeni kavram ya da kategori icat etmemişse bile, geleneksel kavramların algılanmasında radikal bir dönüşüm geliştirmiş ve bu kavramların anlamlarını kökten değiştirmiştir” (2016: 125). Nitekim “Onun politik felsefesi, çatışmalara, çatışmaların yol açtığı krizler ve çatışmalardan kaynaklanan olumlu etkiler üzerine bir düşünce olarak okunabilir” (2016: 125).

ötesinde, İtalyan kentlerinde yeniden yükselişe geçen cumhuriyetçi ideallerin Roma deneyimine yöneldiği kaydedilebilir.

2.1.3.1 Ortaklığa Dair Özgün Bir Yorum

Söylevler adlı eserinde Roma tarihi üzerine incelemelerde bulunan Machiavelli, Roma'nın tecrübe ettiği benzersiz başarıların gerekçelerine yönelmekte ve bu düzlemde bir tartışma yürütmektedir. Skinner'a göre Machiavelli'nin bir başarı izleği çıkarma yönündeki bu girişimi, özü itibarıyla, hümanist gelenekte yer eden kimi ilkelere yaslanmaktadır. Nitekim hümanist varsayımlara göre başarılı bir öngörünün yolu geçmiş deneyimlerin etraflıca ele alınmasından geçer (2017: 86). Lucchese ise şöyle yazar: “*Gerçekliğin yapısında bulduğumuz sabitler ve düzenlilikler, dikkatli bir tarih okumasıyla virtuoso eyleme hizmet eden bilgiye dönüştürülebilirler. Eskilerin tarihlerini deşifre ettiğimizde ilk olarak onları taklit etme, başarılarının kaynağına inme olanağı kavrarız*” (2016: 26). Bu bakımdan Machiavelli'nin çözümlemelerine yön veren başat kaygı, temelde, “*kent yönetiminin nasıl olması gerektiği*” sorusudur (Skinner, 2017: 85).

Şu hâlde sormak icap eder: Machiavelli'ye göre bir kentin yönetimi nasıl olmalıdır? Machiavelli'yi cumhuriyetçi bir düşünür olarak anmak mümkün müdür? Siyasal düşünceler tarihi içinde işgal ettiği konum -ve bilhassa *Prens* adlı eserinde takip ettiği izlek- anımsanacak olursa bu soru pekâlâ tartışma götürecektir. Öte yandan bu ve benzeri sorular temel bir kabule yaslanmaktadır. Nitekim Althusser'e göre bu hususta beliren temel sorun, Aristoteles'ten bu yana siyasal düşünceler tarihi içinde yer eden yönetimler tipolojisi ve bu tipolojinin yerleşikliği meselesidir. Bu bakımdan Althusser'e göre bahsi geçen kabul, yönetim tipolojilerine dönük incelemeleri odağa almakta; bu doğrultuda her bir yönetim biçiminin “olağan halleri ve hastalıklarını” (Althusser, 2003: 379) inceleme eğilimi sergilemektedir. Oysa Althusser, Machiavelli'yi bu tipolojilere referansla ele almayı reddeder. Dahası Machiavelli'nin de böylesi kabullerden hareketle yol almadığı kanısındadır (2003: 379).

Skinner ise Machiavelli özelinde beliren bu soruları sormak ve cevaplamaktan yanadır. Bu düzlemde *Söylevler* adlı esere yönelen Skinner, Machiavelli'nin cumhuriyetçi bir rejimden yana tavır takındığını iddia eder. Ona göre Machiavelli, söz konusu eserinde, tarihsel tecrübelerle yönelmekte ve yalnızca ortak fayda uyarınca aksiyon alan kentlerin başarıya ulaşabileceği sonucuna varmaktadır. Dahası bu vurguya sahip yegâne yönetim biçimi olarak cumhuriyeti andığını da kaydedilmelidir (2017: 88).²² Abramson ise *Prens ve Söylevler* arasında beliren söylem farkı üzerine şöyle yazar: “*Machiavelli'nin sonul politik değerleri hep aynıdır: ülkenin özgürlüğü ve itibarının yükselmesi. Cumhuriyetler prensliklere göre üstündür; çünkü daha muhteşem politikalar, daha fazla fetihler (...) daha fazla bağlılık ve daha uzun yaşam vaat ederler*” (2017: 198). En nihayet söz konusu eserler özelinde uzlaşılması güç bir gerilime tanıklık etmek zordur. Zira her iki eserde de Machiavelli'nin asli gayesi şaşmaz/birdir (Abramson, 2017: 198). Bu bağlamda Machiavelli'nin özgürlük kavrayışı Romalı düşünürlerle büyük ölçüde benzeşmektedir. Ona göre, yalnızca özgür kentlerin yurttaşları özgürlüğü deneyimleyebilirler. Nitekim *Söylevler* adlı eserinde yer verdiği şekliyle, Machiavelli'ye göre, özgür kentlerin yurttaşları refah ve mutluluk içinde yaşarlar. Çünkü böylesi kentler güçlerini yalnızca halktan almaktadırlar. Dahası yalnızca bu kentlerin yurttaşları sahip oldukları erdem vesilesiyle yükselme şansına sahiptirler (2017: 229). Şu hâlde kentleri başarıya taşıyan başat değerlerden biri özgürlüktür.

Bir başarı izleği çıkarmak üzere kaleme aldığı *Söylevler* adlı eserinde Machiavelli, Roma'nın benzersiz başarı ve ihtişamının ardında talih ve virtu ikilisini bulur. Ona göre, başarılı bir yönetim örneği teşkil etmek için yalnızca talih yetmez (Skinner, 2017: 88). Machiavelli'ye göre “*Büyük işler başarmak salt iyi Talihin sonucu değildir; büyük işler, her zaman, Talihe ek olarak, vazgeçilmez bir nitelik olan virtu ile birlikte başarılır ve virtu öyle bir niteliktir ki, başımıza gelen talihsizliklere metanetle sabretmemizi ve böylece Tanrıçanın inayetine mahzar olmamızı sağlar*”

²² Skinner bu hususta şerh düşmeyi ihmal etmez: “*Ne var ki, bu yaklaşım Machiavelli'nin prensliklere dönük ilgisinin tamamen yok olduğu anlamına gelmez; zira Machiavelli zaman zaman (ki bazen de tutarsız bir biçimde) halkın deneyimiyle monarşik bir yönetim biçiminin pekâlâ bağdaşabileceğine inanmak istediğinden bahseder. Ancak kesin olan bir şey varsa o da tercihinin prensliklerden değil, cumhuriyetçi bir rejimden yana olduğudur*” (2017: 87-88).

(Skinner, 2017: 89). Bu aşamada Skinner, Roma düşün dünyasında yer eden talih ve virtu ilişkisi özelinde bir çözümlemeye gider. Machiavelli ve çağdaşlarının Romalı tarihçi ve ahlakçılardan oldukça etkilendiği notunu düşen Skinner, talih'in bir tanrıça olarak tahayyül edilmesine dikkat çeker. Skinner'a göre bu tahayyülün izlerini Machiavelli'de sürmek mümkündür. Bir tanrıça olan bu kadını etkilemenin yegâne yolu, Machiavelli'nin düşüncelerinde yer ettiği şekliyle, "vir'den gelen virtus'tur" (Skinner, 2017: 51). Lucchese ise talih ve virtu ilişkisinin bir diğer yönüne dikkat çeker ve şöyle yazar: "*Talih, virtu'nun ya gerçeğe uygun olarak kavradığı ve bu nedenle ona hâkim olabildiği ya da farkına varamadığı ve bu nedenle de elinden kaçmasına izin verdiği bir fırsattır*" (Lucchese, 2016: 29). Bu bakımdan virtu, neticeleri öngörülemeyen ve kontrolü güç durumlar karşısında tetikte olma kapasitesine göndermede bulunmaktadır. Zira "*Elverişli bir virtu söz konusu değilse ve fırsat kaçırılmışsa hiçbir eylem bizim elimizde değildir; virtu hazırlıklıysa ve fırsat yakalanmışsa, her bir eylemimizin gücümüz dâhilinde olduğu*" söylenebilir (Lucchese, 2016: 31). *Prens*'te siyasi ve askeri liderlerle ilişkilendirilen bu nitelik *Söylevler*'de toplumun tamamına mal edilir. Söz konusu metinler arasındaki vurgu farkına işaret eden Skinner ise şöyle yazar: "*Virtu sahibi olmak, kentsel bir ihtişam ve yücelik elde etmek adına şart olan ne varsa onu yapabilme iradesi olarak kendini gösterir*" (2017: 90). Öyleyse Machiavelli bu hususta hümanist düşüncede beliren klasik okumaları terk eder.

Skinner'a göre Machiavelli ortak faydayı her türlü şahsi menfaatin ve "ahlak anlayışının" ötesine yerleştirir. Nitekim Machiavelli'ye göre Roma deneyimini başarıya taşıyan asli değer de budur: tüm yurttaşların ortak faydayı gözetme yetisine sahipliği (Skinner, 2017: 91). Abramson ise bu düzlemde yürüttüğü tartışmalarında şöyle yazar: "*Cumhuriyetlerde sıradan yurttaşlar kendilerini rejimin başarısında pay sahibi kimseler olarak hisseder ve böylelikle ülkenin bağımsızlığını ve genişleyip yayılmasını savunmak için seferber olurlar*" (2017: 199). Şurası açıktır ki Machiavelli'ye göre kentlerin başarısı tartışmaya yer bırakmayacak ölçüde erdem düşüncesiyle iç içe geçer. Ancak toplumun tüm üyelerinden böylesi bir tutum takınmalarını beklemek mümkün müdür?

Machiavelli, kurucu bir figür ve yasaya işaret eder. Ona göre, kurucu bir lidere sahip olmak talihlerin en büyüğüdür. Dolayısıyla yurttaşların payına düşen erdem bakımından kendilerinden ileride olan bu kurucu figürü takip etmektir. Bununla birlikte yurttaşların farklı talep ve beklentilere sahip olması her daim mümkündür. Machiavelli tam da bu gerekçeyle kentin kurucu bir figüre ihtiyacı olduğu kanısındadır. Zira kent hiçbir koşulda yurttaşların erdemine yaslanarak kurulmaz.²³ Yanı sıra Machiavelli kurucu bir figürü öne çıkarmakla birlikte kentin akıbetini de göz ardı etmez. Ona göre, her koşulda kentin başarısını gözetten iyi bir lider ortak fayda ve yurttaş erdemine yönelmeyi bilecektir (Skinner, 2017: 92- 93). Dahası Machiavelli’ye göre cumhuriyet, *“yönetenler ile yönetilenlerin çıkarlarını birbirleriyle uyumlaştırmaya en elverişli yönetim sistemi”*dir (Abramson, 2017: 186). Öte yandan kaydetmek gerekir ki Machiavelli insan doğasına ilişkin olumlu düşüncelere sahip bir düşünür değildir. Ona göre insan, doğası gereği ortak faydayı terk etme eğilimine sahiptir; ki bu da bir kent için kaçınılmaz olarak yozlaşmayı beraberinde getirir. Bu noktada Machiavelli yasanın ehemmiyetine dikkat çeker. Yasanın asli görevi yurttaşları ortak fayda nezdinde davranmaya yöneltmek ve yozlaşmanın önüne geçmektir (Machiavelli, 2017).

Şurası açıktır ki -cumhuriyetçi değerlere yaslanan- özgür kentler, tek bir kişi ya da gruptan ziyade ortak faydayı gözetten kentlerdir. Dolayısıyla yönetimin yurttaşlara yönelmesi yahut bir diğer deyişle ortak faydayı gözetmesi kaçınılmazdır. Ancak Machiavelli’ye göre, soylu insanların aksine, halkta yönetme istencine tanıklık etmek son derece güçtür. Halkın talepleri, çoğu kereler yalnızca baskı görmemek ya da kötü yönetilmemek ile sınırlıdır (2018: 71-73). Bu bakımdan Machiavelli’nin yurttaşlar topluluğuna yönelme çağrısı, zorunlu olarak, katılımcı yurttaşlık idealine denk düşmez. Bu çağrı yasanın kılavuzluğunda eylemeyi salık verir. Nitekim yasa *“sivil topluluğu yönetme ve koruma”* işlevine sahiptir (Lucchese, 2016: 159). Öte

²³ Althusser’e göre Machiavelli yeni bir devletin ilk adımlarını tek bir kişiye attırır: *“İlk yasaları ilan etmek için yalnız, ‘temeli’ atmak ve sağlama almak için yalnız olmak gerekir”* (Althusser, 2003: 381). Althusser’in Machiavelli okumalarında yer verdiği şekliyle tüm bu adımların tek bir kişi tarafından atılması zorunlu ancak yeterli değildir. Machiavelli böylesi bir devleti bekleyen çıkmazların ziyadesiyle farkındadır. Gücün bu kurucu figürü yozlaştırması muhtemeldir; yozlaşmanın zorbalığı beraberinde getirmesi muhtemeldir. Dahası zorbalığın kaçınılmaz bir şekilde halkın nefretini uyandırması dahi muhtemeldir. Bu nedenledir ki Machiavelli’ye göre bir devletin kurulduktan sonra ‘bir’den uzaklaşarak ‘çok’ olmayı başarması gerekir (Althusser, 2003: 380-381).

yandan Machiavelli’de beliren ortak fayda vurgusu, Aristotelesçi çizginin asli referanslarını oluşturan uyum ve birlik tahayyüllerinden ayrılır. Lucchese ise ortak fayda özelinde yaşanan bu ayrışmayı Machiavelli’nin özgünlüğü adına son derece mühim bulmaktadır. Zira Machiavelli ile birlikte siyasal, bir uyum alanı olmaktan çıkarak çatışmanın hüküm sürdüğü bir savaş alanına dönüşür. Kuşkusuz bu durum siyasal ortaklığa yönelik “birlik” tahayyülünün terkinde de beraberinde getirir (Lucchese, 2016: 57- 59). Ancak böylesi bir dönüşüm Machiavelli’nin düşüncelerinde olumsuz çağrışımlara göndermede bulunmaz. Bilakis “çatışma” ve “çokluk” fenomenleri, modern çağrışımlarının ve uyandırdığı hassasiyetlerin aksine, Machiavelli’nin düşün dünyasında olumlu niteliklere sahiptir (Lucchese, 2016: 15). Nihayet gelinen bu noktada Machiavelli’nin siyasal düşünceler tarihi içinde işgal ettiği konumu bir kez daha gözden geçirmek mümkün hale gelir: “*Machiavelli, politikada ya da başka herhangi bir alanda ‘olması gereken’ ile ‘olan’ arasındaki farklılığı yok saymaz ve ortadan kaldırmaz; gerçekte bu farklılıkta ısrar eder*” (Abramson, 2017: 184). Elbette bu tespit, ortaklık ve ortak fayda özelinde beliren yorumlar için de geçerlidir.

2.1.3.2 Sözleşme ve Özgürlük Açmazı

Siyasal düşüncede beliren bir diğer kırılma noktası ise Rousseau’nun değerlendirmelerinde açığa çıkar. Bernardi’nin de belirttiği üzere “*Rousseau’nun bugün bize söylediklerini işitmek için, öncelikle onun kendi döneminin politik düşüncesiyle sürdürdüğü kendine özgü ilişkisinin çerçevesini çizmek gerekir*” (2016: 13). Bernardi bu düzlemde üç fikir grubundan söz eder: “egemenlik ilkesi”, “hikmet-i hükûmet mefhumu” ve “doğal hukuk”. İlk grup yani egemenlik ilkesinden anlaşılması gereken “*toplum üzerinde uygulanan iktidarın onun siyasal birliğini sağladığı*” (2016: 13) ve “*aynı zorlayıcı iktidara sahip olmanın bir çokluğu halk haline*” (2016: 13) getirebildiğidir. İkinci grup yani “hikmet-i hükûmet mefhumu” altında beliren başat değerler ise siyasalın “*normatif din ve ahlak söyleminden*” (2016: 13) arındırılması ve “*politik gücün, idari ve yasama ikili boyutu içinde, rasyonelleşmesi*”dir (2016: 14). Nihayet doğal hukuka iliştilen fikirler ise, özü itibarıyla, “*Öznelere zor karşısında*

pasif itaati yerine rızalarını talep etmek, onların kendilerine ait bir iradeleri olduğunu kabul etmeyi gerektirir” (2016: 14). Bu düzlemde Bernardi, doğal hukuk ekolünün temel varsayımlarına da not düşmeyi ihmal etmez. Ekolün temsilcilerine göre “özerk bir varlık” olan insan, toplumsal bir birlikteliğe erişme ve yaşamını bu birliktelik içinde sürdürme istencine sahiptir. Dolayısıyla söz konusu özerklik, toplumsal sözleşmenin gereklerini yerine getirmek bakımından insanı/bireyi yükümlülük altına almaktadır (Bernardi, 2016: 14).

Bernardi’nin belirttiği şekliyle “*Toplumsal sözleşme sorunu, politik bir toplumun hangi koşullarda mümkün olduğunu bilme sorunudur*” (2016: 14). Rousseau, bilhassa bahsi geçen üç fikir grubu özelinde, çağdaşlarından büyük ölçüde ayrılır. *Toplumsal Sözleşme*’yi o çokça alıntılanan çarpıcı cümlesi ile açan Rousseau şöyle yazar: “*İNSAN özgür doğar, ama her yerde zincire vurulmuştur*” (2016: 30). Peki ama nasıl? Rousseau, izleğini bu temel soru üzerinden belirler. Toplumsal sözleşme, özü itibarıyla, toplumu oluşturan her bir ferdin toplum lehine kendi haklarından tümüyle vazgeçtiği bir akittir. Bu bakımdan toplumsal sözleşme, toplumun tüm üyelerini içeriyor olduğundan herkes için eşittir. Nitekim sözleşmeyi taraflar nezdinde yük olmaktan çıkaran da budur (2016: 42). Rousseau sözleşme üzerine şu satırları kaydeder: “*Her birimiz, müştereken, kişiliğimizi ve tüm gücümüzü genel iradenin yüce yönetimine veriyor ve bireylerden her birini de, bütünü bölünmez bir parçası olarak kabul ediyoruz*” (2016: 42).

Rousseau, toplumsal sözleşme üzerine notlarında, yurttaşlar için gerçek bir dönüşümden söz eder. Ona göre, bu akitle birlikte toplumu oluşturan fertler sahip oldukları hak ve özgürlüklerin tamamından feragat ederler. Kuşkusuz bu bir kayıptır; ancak adil ve meşru bir düzen yaratma potansiyeline sahip toplumsal sözleşmenin ardından bu kayıp yerini kazanca bırakacaktır. Bu hususta Abramson şöyle yazar: “*Rousseau, kendimizi bağımsız sözleşmeciler olarak değil, birer yurttaş olarak görmemizi ister. Fakat biz yurttaş olarak doğmayız, bizim yurttaş haline gelmemiz gerekir*” (2017: 302). Nitekim genel iradeyi besleyecek ve ona koşulsuz bağlılığı yaratacak olan da budur. Toplumsal sözleşmeyle birlikte “*Radikal bir psikolojik dönüşüm yaşamamız gerekir: kendi çıkarlarını düşünen aktörler olmaktan çıkıp kendi benlik duygularını aidiyet, bağlılık, yurtseverlik, dayanışma ve kardeşlik gibi*

erdemlerle sarmalayan ahlaklı bireyler olmamız gerekir” (Abramson, 2017: 302). Bu bağlamda Rousseau’nun sözleşme ve doğa durumu özelinde yönelmiş olduğu izlek, diğer sözleşme kuramcılarından -bilhassa Hobbes’un düşüncelerinden- belirgin ölçüde farklılık arz eder. Adil ve meşru bir düzene ilişkin yürütmüş olduğu tartışmalarda Rousseau, toplumsal eşitsizliğin kaynağında mülkiyeti bulur ve bu doğrultuda doğa durumuna başvurur.

Rousseau’nun doğa durumuna dönük tasvirlerinde yer ettiği şekliyle insan, kendi kendine yetebilen bir varlıktır. Temel niteliklerinin başında ise korunma içgüdüğü ve özgürlük istenci gelir. Ancak ihtiyaçların son derece sınırlı olduğu varsayımından yola çıkan bu anlatı doğa durumunu bir savaş durumu olarak tasvir etmez.²⁴ Rousseau’nun belirttiği şekliyle doğa durumu, insanların kendi ihtiyaçlarını pek tabii karşılayabildikleri bir durumdur (Abramson, 2017: 280-282). Diğer bir ifadeyle doğa durumu, hâlihazırda sınırlı ihtiyaçlara sahip olan doğal insanın taleplerine cevap verebilecek yeterliliktedir. Dolayısıyla Rousseau’nun doğa durumuna yönelik uyum vurgusu ve tasvir ettiği barış hâli, doyurulamayan ihtiyaçlar silsilesi yahut sınırlı kaynak tasavvurlarından ayrılır. Böylelikle doğa durumu bir savaş hâli olmaktan çıkar (Durkheim, 2019: 13-15). “*Ahenk kendiliğinden gelişir: İnsan arzu ettiği her şeye sahiptir zira yalnızca sahip olduklarını arzu eder*” (Durkheim, 2019: 13). Rousseau’ya göre özgür doğan ve doğa durumunda yaşamını özgürce sürdüren bu insan özel mülkiyetin belirmesine mukabil özgürlüğünü kaybeder. Rousseau şöyle yazar: “*Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip ‘Bu bana aittir’ diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu*” (Rousseau, 1998: 135). Toplumsal eşitsizliğin karşısına doğa durumunu çıkaran ve bu düzlemde toplumsal eşitsizliğin köklerini doğa durumunda bulan Rousseau’ya göre mülkiyetin kabulü peşi sıra yasal çerçevenin belirmesine yol açar (1998: 149). Rousseau, mülkiyet öncesi, doğa durumunda yer eden eşitsizlikleri topyekûn

²⁴ Buna karşın Hobbes’un tasavvur ettiği doğa durumu bir savaş durumudur. Hobbes şöyle yazar: “*İnsanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler; ve bu savaş herkesin herkese karşı savaştır*” (2018: 101). Dahası Hobbes, Rousseau’nun aksine, insan doğasına ilişkin olumlu kanaatlere sahip değildir. Hobbes’a göre “*(...) insan doğasında üç temel kavga nedeni buluruz. Birincisi, rekabet; ikincisi, güvensizlik; üçüncüsü de, şan ve şeref*” (2018: 101).

görmezden geliyor değildir. Bu bakımdan iki tür eşitsizlikten söz eder: doğal ve siyasal eşitsizlik. İlki; yaş, zekâ, fiziksel farklılıklar gibi insana doğa tarafından bahşedilen farklılıklardan kaynaklanır; ikincisi ise Rousseau'ya göre bir tür uzlaşa yahut örtük kabule yaslanan eşitsizliklerdir -ki bu türden eşitsizlikler, tartışmaya yer bırakmaksızın bir grup insanı itaate mahkûm eden eşitsizlikler silsilesine göndermede bulunur (1998: 87).

Rousseau'ya göre temel problem, doğal eşitsizliklerden ziyade, siyasal eşitsizliklerdir. Mülkiyet düşüncesi -doğal eşitsizliklerden farklı olarak- bir taraftan zengin ile yoksul arasında beliren eşitsizliğin katlanarak artmasına neden olmakta; diğer taraftan -doğa durumunda beliren- özgür insanları itaatkâr kullara dönüştürmektedir. Dahası Rousseau'ya göre özgürlüğün kaybı ile sonuçlanan bu süreç, kaçınılmaz olarak, sözleşme olgusunu doğurmaktadır. Zira mülkiyet düşüncesinin belirmesiyle birlikte “*Zayıfları baskıya karşı güven altına almak, muhterisleri durdurmak, herkese kendisine ait olanın tasarrufunu sağlamak için*” (Rousseau, 1998: 155) birleşme çağrısı yükselmeye başlar. Fakat bu hususta beliren asıl problem şudur: Bahsi geçen koşullarda gerçekleşen bir toplumsal sözleşmenin adil olarak addedilmesi söz konusu olamaz. Bu koşullarda gerçekleşen bir sözleşme, mutlak manada, mülk sahiplerinin lehine işlemeye yazgılıdır. Şu hâlde Rousseau'nun doğa durumuna atfettiği ahenk, ilerleme mefhumunun gölgesinde, yerini tedirginlik ve savaş hâline bırakmakta ve sözleşmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Ancak Rousseau bu noktada Hobbes'a yaklaşmaz. Şu sebeple ki Rousseau'nun bu bahse konu kıldığı savaş durumu, “*Hobbes'un düşündüğü gibi toplumsal durumun başlangıcı değildir; tam tersine onun etkisiyle ortaya çıkmıştır*” (Durkheim, 2019: 21). Dolayısıyla toplumsal sözleşme -sorunu-, bu noktada adil bir siyasal toplumun başat problemi olarak belirlemekte; Rousseau'yu yeni bir sözleşmenin imkânları üzerine düşünmeye sevk etmektedir.

Gelinen bu noktada doğa durumu tasvirinin ehemmiyeti giderek belirtmeye başlar. Durkheim'a göre, “*Rousseau'nun doğa durumu kavramı basitçe duygusal bir düşün ürünü ya da altın çağa ilişkin eski inanışların felsefi olarak restorasyonu değil; metodolojik bir araçtır*” (2019: 12). Peki -muhtemeldir ki- tarihsel uğrakta hiçbir dönem gerçekleşmemiş olan böylesi bir anlatıyla Rousseau neyi amaçlamaktadır?

Abramson bu bağlamda beliren sorulara şu cevabı vermektedir: “*Rousseau’nun doğa durumu tarihsel açıdan bir mit olsa da, politik pratiklerimize kılavuzluk edebilecek ahlaki bir hakikate parmak basar. Bunu da, öncelikle, mevcut politik düzenlemelerin üzerindeki örtüyü, onların doğa temelinde kurulmuş yapılar olarak görmekten kaynaklanan örtüyü kaldırdıktan sonra (...) bir ideal*” (2017: 281) sunmak suretiyle gerçekleştirir.

Toplumsal sözleşme, toplumu oluşturan tüm fertlerin toplum lehine kendi haklarından tümüyle vazgeçtiği bir akittir. Bu bakımdan Rousseau’ya göre sözleşme, toplumun tüm üyelerini içeriyor olması bakımından herkes için eşittir. Nitekim sözleşmeyi taraflar nezdinde yük olmaktan çıkararak da budur (Rousseau, 2016: 42). Dahası Rousseau’nun belirttiği şekliyle toplumsal sözleşme olgusunun bir tür teminat olarak belirlediğine de not düşmek gerekir. Zira sözleşme bir yandan toplumun tüm fertlerini kapsamına almakta diğer yandan tüm hakların feragati üzerine bina edilmektedir.

Şu hâlde “*Toplum sözleşmesi siyasi otoriteyi, ancak ve ancak bu otorite topluluk içerisine bir bütün olarak yerleştiği, her üyenin topluluğun ‘iradesini’ oluşturmada eşit söz hakkına sahip olduğu takdirde meşru kılabilir*” (Abramson, 2017: 301). Yurttaşların sözleşme ile kabul ettikleri otorite, bir tür “ortak ben”dir. Rousseau’nun da altını çizdiği üzere toplumsal sözleşme; “*Her birimizin, müştereken, kişiliğimizi ve tüm gücümüzü genel iradenin yüce yönetimine*” (2016: 42) devrettiğimiz bir akittir. Dolayısıyla taraflar nezdinde gerçek bir eşitlik söz konusudur. Toplumsal sözleşmeye yaslanan genel irade tam da bu sebeple şahsi menfaatlerin ötesinde yer etmekte; ortak fayda/kamu yararını önceleyen yegâne unsur olarak belirlemektedir. Şurası açıktır ki Rousseau’ya göre toplumu -ve elbette toplumsal bağı- mümkün kılan genel iradenin kendisidir; bu düzlemde toplum, genel iradenin hükmüne tabiidir (Rousseau, 2016: 51). Elbette birey, ortak faydayı gözetmek yerine, şahsi menfaatlerinin gerektirdiği şekilde eyleyebilme kapasitesine sahiptir. Ancak Rousseau’ya göre böylesi bir özgürlüğün kişiyi köleleştirmesi kaçınılmazdır (Abramson, 2017: 302).

Rousseau bu noktada, bir kez daha, sözleşme kuramcılarının temel varsayımlardan uzaklaşır. Abramson şöyle yazar: “*Hobbes ve Locke’a göre bireyler, toplum sözleşmesine katılmadan önce, eksiksiz oluşmuş ussal öznelerdir ve bu kişiler sırf önceden sahip oldukları bireysel çıkarlara hizmet etmek adına topluma girerler*” (2017: 302).²⁵ Rousseau’nun sözleşmeye atfettiği değer böylesi bir kabulü barındırmaz.

2.1.3.3 Genel İrade ve Siyasi Yükümlülük

Rousseau, adil bir siyasal toplum tahayyülüne yönelik kaleme aldığı eserinde şu satırlara yer verir: “*HİÇBİR insan, kendi benzeri üzerinde tabii bir otoriteye sahip olmadığına ve kuvvet asla bir hak meydana getirmedigine göre, geriye, insanlar arasında her türlü meşru otoritenin temeli olarak itibari anlaşmalar kalıyor demektir*” (2016: 34). Bu alıntı iki açıdan önem arz etmektedir. İlki, adil bir siyasal toplum tahayyülünün odağında bulunan sözleşme olgusunu gözetmek; ikincisi, Rousseau’nun asli gayesinde yer ettiği şekliyle eşitlik ve özgürlük değerlerine yönelmek bakımından mühimdir. Bu düzlemde yinelemek gerekirse Rousseau’nun doğa durumunda bulduğu insan kendi kendine yeten özgür bir varlıktır; ancak mülkiyetin belirmesine mukabil özgürlüğünü kaybeder. Mülkiyet düşüncesi özgürlüğün yanı sıra doğa durumunda yer eden eşitliğin terkinde de zorunlu kılar. Dolayısıyla Rousseau için adil bir düzenin imkânı olarak toplumsal sözleşme, hiç tereddütsüz, özgürlük ve eşitlik değerlerine yaslanmalıdır; nitekim yaslanır da. Rousseau’nun belirttiği şekliyle sözleşme, toplumu oluşturan tüm fertlerin toplum lehine kendi haklarından bütünüyle feragat ettiği bir akittir. Sözleşme, taahhütler üzerine kuruludur. Zira Durkheim’in da belirttiği üzere “*toplum mantıksal olarak insanın doğasına içkin bir şey değildir. İnsan, ilkel yapısı itibarıyla toplumsal hayata*” (2019: 23) yabancıdır. Buna karşın sözleşmeyle birlikte -

²⁵ Locke’un belirttiği şekliyle doğa durumu “(...) bir özgürlük durumudur ama ehliyet durumu değildir; bu durumda insanın bedenine veya malına istediğini yapma özgürlüğü vardır; fakat hayatta kalma dışında (...) ne kendi canına ne de sahip olduğu canlıların canına kıyma özgürlüğü vardır” (2006: 35). Locke doğa durumuna ilişkin bu tasviriyle Hobbes’tan ayrılır ve bu noktada doğa durumunda yer eden yasalara işaret eder: “*Doğal durumu düzenleyen ve herkesin uymak zorunda olduğu bir doğa yasası vardır; akıl denilen bu yasa, kendisine danışan herkese, insanlar eşit ve bağımsız oldukları için başkalarının canına ve sağlığına zarar vermemeleri, özgürlüklerini veya mallarını ellerinden almamaları gerektiğini öğretir*” (2006: 35).

akdin tarafları olarak- yurttaşlar, “*bütünün bölünmez bir parçası*” (Rousseau, 2016: 42) olma taahhüdünde bulunurlar.

Fakat bu hususta açıklığa kavuşturulması gereken mühim bir mesele mevcuttur. Rousseau’nun sözleşmeden türettiği genel irade, toplumun -ve elbette toplumsal bağın- temini hususunda vazgeçilmez bir öneme sahiptir (2016: 51). Tam da bu gerekçeden hareketle Rousseau şöyle yazar: “*Genel iradeye itaati reddeden her kişi, genel heyet tarafından itaate mecbur edilir; bu ise, o kişi özgür olmak zorunda bırakılır, demekten başka bir şey*” (2016: 45-46) değildir. Bu bağlamda Rousseau’nun sözleşmeye atfettiği değeri bir kez daha gözden geçirmek gerekir. Rousseau’nun belirttiği şekliyle toplumsal sözleşme, özü itibarıyla, toplumu oluşturan tüm fertlerin toplum lehine kendi haklarından tümüyle vazgeçtiği bir akittir. Bu bakımdan genel irade tüm yurttaşların özel/bireysel iradelerinin üzerinde bir güç olarak belirir. Genel irade lehine beliren bu durumu, birey namına, kayıp ya da ödün olarak okumak mümkündür. Ancak Rousseau’ya göre sözleşmenin eşitlik ve özgürlük temelinde vuku bulması bu kaybı gerektirmektedir. Nitekim bu kaybın karşılığında yurttaşlar olarak “*Kabul ettiğimiz şey başkalarının bireysel gasplarına karşı toplumsal sistemin tüm gücü tarafından korunacağımız garantisidir*” (Durkheim, 2019: 39). Dahası Rousseau’ya göre bu durum gerçek manada bir kayıpla eş değer tutulamaz çünkü sözleşme tüm yurttaşları kapsamakta ve her biri için aynı taahhütleri içermektedir (2016: 42). Öyleyse Rousseau’nun yurttaşlarda görmeyi talep ettiği itaatin asli gerekçesi genel iradeyi meşru bir güç olarak tanıyor oluşudur. Sözleşmenin terki ya da genel iradenin yok sayılması, Rousseau için “*siyasi heyetin yıkımına yol*” (2016: 45) açma girişiminden başka bir şey değildir. Rousseau şöyle yazar: “*Varlığının nedeni olan akdi bozmak, kendi kendini yok etmek demektir; oysa, yok olan şeyden hiçbir şey çıkmaz, yokluktan yokluk çıkar*” (2016: 44). Bu noktada sözleşmede tecelli eden dönüştürücü güç bir kez daha belirir: Sözleşme, tarafları birer yurttaşa dönüştürür ki bu da yurttaşları kaçınılmaz olarak genel iradenin hükmüne tabii kılar. Durkheim bu hususta Rousseau’nun özgürlük kavrayışını “*bir çeşit zorunluluk*” (2019: 29) olarak okumaktadır. Öyle ki insan ancak meşru bir gücün hükmünde özgürlüğüne yaklaşabilir (2019: 29).

Ancak “siyasal düzenin kilit taşı olan bu gücün bireylerden üstün olması yeterli değildir. Bununla birlikte doğaya dayandırılmalıdır yani bu üstünlük hayali değil akılla ispatlanabilir olmalıdır. Aksi halde kendisi de sonuçları da güvenilmez olacaktır” (Durkheim, 2019: 35). Şurası açıktır ki Rousseau’nun sözleşme tahayyülü eşitlik ve özgürlük kavramlarına yaslanmakta; bu düzlemde doğa durumuna başvurmaktadır. Ancak bu hususta hatırdan tutulması gereken şey toplumsal düzenin inşa olduğu gerçeğidir. “Doğal insan” sözleşmeyle birlikte bir dönüşüme tabii olur. Toplum lehine bireyselliğin terkini şart koşmakta olan bu dönüşüm, toplumun tüm fertlerini ortak fayda ekseninde bir araya getirmektedir (Rousseau, 2016: 46). Dolayısıyla -toplumsal düzende- yurttaşlar, doğa durumundan farklı olarak, ortak fayda/kamu yararını gözetmekle mükelleftirler. Diğer bir deyişle doğa durumunda beliren “olgular düzeni” (Durkheim, 2019: 41) sözleşmenin ardından yerini yasal düzene bırakır. Bu düzende yurttaşların gözetmesi gereken kimi yükümlülükler mevcuttur.

Durkheim şöyle yazar: Rousseau için egemen, “*halkı için yasa yaptığında bu, kendisi için de yasa yaptığı anlamına gelir; egemen tarafından kullanılan bu yasama gücünün kökü aslında halkın içinde bulunur*” (2019: 54). Şu hâlde -doğa durumundan farklı olarak- Rousseau’nun siyasal toplum tahayyülünde yasa, ortak fayda ekseninde tanım bulur. Bir diğer deyişle “*kendini doğal olarak genel iradeye bağlı*” (Durkheim, 2019: 53) şekilde ortaya koyar. Dolayısıyla Rousseau’ya göre yurttaşların itaatle yükümlü olduğu yasalar “genel iradenin eylemleridir” (2016: 65). Bu hususta genel iradenin mahiyeti hatırdan tutulacak olursa Rousseau’nun yükümlülük ve özgürlük kavrayışı giderek netlik kazanacaktır. Nitekim genel irade her türden bireysel/özel iradenin üzerindedir ve yurttaşı şahsi menfaatlerinin esiri olmak da dâhil tüm bireysel iradelerin hükmünden özgürleştirebilme yetisine sahiptir. Rousseau’ya göre yasa her daim adildir ve herkesin faydasıdır. Dahası yurttaşların tamamını siyasal toplumun yani bütünün parçası kılmak suretiyle özgürleştirir. Yurttaşlar tam da bu nedenle yasaya itaatle yükümlüdürler. Öyleyse Rousseau’ya göre yasa koyucu kimdir? Halk mı? “*Çoğu zaman ne istediğini bilmeyen -çünkü kendisi için iyi olanı ancak nadiren bilebilen- bu kör kalabalık, yasama sistemi kurmak gibi son derece önemli ve güç bir işin üstesinden kendi başına gelebilir mi?*” (Rousseau, 2016: 66).

Rousseau, yasalarla yönetilen her devleti cumhuriyet olarak tanımakta; bu bakımdan cumhuriyeti ortak faydanın gözetildiği yegâne yönetim olarak anmaktadır (2016: 66). Bu bağlamda Rousseau'nun yasa koyucudan talebi “(...) *deyim yerindeyse, insan tabiatını değiştirebilecek; bizatihi mükemmel ve tek başına bir bütün olan her bireyi adeta hayatını ve varlığını borçlu olduğu daha büyük bir bütünün parçası*” (2016: 68) kılmayı başaracak kuvvette olmasıdır. Dolayısıyla Rousseau'nun yasa koyucuya atfettiği görevi “cumhuriyetin tesisi” olarak okumak mümkündür. Rousseau'ya göre halkın “siyasetin sağlıklı düsturlarının tadına varabilmesi” (2016: 70) söz konusu değildir çünkü halk gerekli olgunluğu göstermekten uzaktır. Bu düzlemde Rousseau, yasa koyucuyu neredeyse ilahi bir güç olarak kavramaktadır. Nitekim ona göre, yasanın asli gayesi bir bütünü meydana getirmek olduğundan böylesi bir güç ancak ulvi bir kişide tecelli edecektir (2016: 68-70). Ancak şaşırtıcı olan şudur ki Rousseau yasa koyucuya “*bu girişimi gerçekleştirmek için hiç mertebesinde bir otorite*”den (2016: 70) başka bir şey sunmaz. Yasa koyucu yasama hakkına sahiplik edemez. “*Halka gelince, o istese bile, başkasına devredilemez olan bu haktan kendisini soyutlayamaz, çünkü temel pakta göre ancak genel irade özel kişileri mecbur bırakabilir (...)*” (2016: 70). Peki böylesi bir tabloda yasa koyucuyu başarıya ulaştıracak olan nedir?

Durkheim'a göre Rousseau tarihsel deneyimlere yönelerek bir sonuca varmaktadır. Ona göre, ne zaman ki yasa koyucu dinî değerlere yaslanır ve yasaları böylesi bir güçten türetir; o vakit yasalar -tıpkı doğa yasalarında olduğu gibi- sarsılmaz bir otoriteye sahip olurlar (2019: 55). Ancak ulusları başarıya taşıyacak yasalar manzumesinin yegâne unsuru yasa koyucu değildir. “*Belirli koşullar altında halkın kendisi de bu faaliyete dahil olmalıdır*” (Durkheim, 2019: 56). Peki nedir bu koşullar? Rousseau üç koşuldan söz eder: İlki, ulusların da tıpkı insanlar gibi gençlik ve olgunluk çağları olduğu kabulüne yaslanır ki bu mesele son derece kritiktir. Yasa koyucunun başarısı, genç bir halk için olgunluk; olgun bir halk için ise değerler krizi ile karşı karşıyadır. Dolayısıyla yasa koyucuyu başarıya taşıyan temel unsurlardan biri yasanın uygulanacağı halka ilişkin doğru tespitlerde bulunmaktır. Bu tespitler doğru tercihler ile birleştiğinde halkın sürece dâhil oluşu kolaylaşacaktır. Bu düzlemde beliren ikinci koşul ise ulusların demografisiyle ilgilidir. İdeal boyuttu aşan her ulus için bir yasanın

yahut yasa koyucunun başarıya ulaşması, kaçınılmaz olarak, düşüş sergiler (Durkheim, 2016: 56). Nihayet son koşul hakkında Rousseau şöyle yazar: *“Bir halkı kurumlandırmak ve yasalandırmak için gerekli bu şartlara bir başkasını daha eklemek gerekir ki, diğer hiçbirinin yerini tutmamasına rağmen, bu şart olmadan bütün diğerleri işe yaramaz hale gelirler; insanların bolluk ve barış içinde yaşamaları şartıdır bu”* (2016: 79).

Gelenen bu noktada, önceki bölümlerde de detaylıca incelendiği üzere, yasa ve özgürlük hususunda beliren cumhuriyetçi yorumlarla bir kez daha karşılaşmak mümkündür. Strauss meseleyi şöyle özetler: *“Serbestlik [license] birinin listesinde bulunan her şeyi yapmasıyken, özgürlük [liberty] onun yalnızca iyi olanı doğru şekilde yapmasıdır; iyi olana dair bilgimizse, daha yüksek bir prensipten, yukarıdan gelmek durumundadır”* (2017: 105). Strauss’un kestirmeden ifade ettiği bu satırları bir yana koyacak olursak Rousseau’nun bu düzlemde düştüğü notlar şu şekildedir: *“İmdi, hâkim varlık, onu oluşturan bireylerden meydana gelmiş olduğundan, onların menfaatlerine aykırı menfaat sahibi değildir ve olamaz. Dolayısıyla, hâkim gücün, tebaalarına karşı garantör göstermeye hiç ihtiyacı yoktur”* (Rousseau, 2016: 45). Rousseau, siyasal toplumun birliği için genel iradeye itaati bir yükümlülük olarak tanımlar. Öte yandan, Rousseau’nun belirttiği şekliyle, genel iradeye itaat bir yükümlülük olmanın yanı sıra bir özgürlük meselesidir. Dolayısıyla bu düzlemde açığa çıkan temel sorun genel iradeye atfedilen değer ve özgürlük kavrayışıdır. Zira Rousseau, tartışmaya yer bırakmaksızın, özgürlüğü genel iradeye itaatte bulmaktadır (Rousseau, 2016). Tam da bu gerekçeyle modern özgürlük tartışmalarının odağına bireyi ve haklar dizgisini yerleştiren liberal düşünürlerin eleştiri oklarını üzerine çekmeyi başarır.

Bu bağlamda Constant’ın, antik ve modern özgürlüğe ilişkin kaleme aldığı, değerlendirmelerine yer vermekte fayda vardır. Constant’a göre antik ve modern özgürlüğün tanım bulduğu bağlamlar birbirinden oldukça farklıdır. Evvela bu hususu netleştirmek gerekir. Antik dünya, yurttaşların siyasal katılım yoluyla mensubu oldukları bütüne yön verdikleri ve bu bakımdan yurttaşların siyasal belirlenim kapasitelerini değerli buldukları bir dünyadır. Özgürlüğün siyasal katılımı iç içe geçtiği böylesi bir durumda yurttaşların kimi yükümlülükler üstlendiklerine şahit

olmak mümkündür.²⁶ Ancak modern dünyanın insanları için benzer bir yükümlülükler dizgisi özveride bulunmayı gerektirecek denli cezbedici bulunmaz/bulunamaz. Modern insan bu tabloda aldığından fazlasını vermeye mahkûmdur. Dolayısıyla Constant'a göre modern özgürlük bireysel özgürlüğü gözetmek zorundadır (Constant, 2006: 174).

Bu hususta beliren bir diğer mühim okuma ise Berlin'in özgürlük üzerine yürüttüğü çözümlemelerde açığa çıkar. Berlin'in tanımladığı şekliyle birey, kendi kararlarını verebilen ve bu kararlarının sorumluluğunu üstlenebilen özerk bir öznedir. Şu hâlde birey, mensubu olduğu birliği gözetmek maksadıyla kendi özgürlüğü üzerinde tasarrufta bulunma hakkına pekâlâ sahiptir. Ancak Berlin'e göre bu noktada beliren temel sorun tasarrufun belirlenim kapasitesidir. Bu hususta hatırdan tutulması gereken şey bireyin tasarrufuna karşın somut bir kazanım sağlayamaması ihtimalidir ki böylesi bir durumun mutlak bir kayıpla sonuçlanması kaçınılmazdır (2006: 177). Dolayısıyla Berlin'e göre bu türden bir tercih, pratik nedenlerden ötürü değil, özgürlük ve eşitlik arasında gözetilen kavramsal paradokstan ötürü anlamsızlaşır. Öte yandan Berlin iki farklı özgürlük kavrayışına sahiptir; dahası bunların birbirlerinden ayrılması gerektiğini vurgular. İlki yani negatif özgürlük özelinde beliren temel soru şudur: *"Başka insanlar tarafından -kasıtlı veya dolaylı, niyet etmeden veya kurumsal olarak- neyi yapmaktan alıkonuluyorum?"* (Berlin & Jahanbegloo, 2009: 55). İkincisi yani pozitif özgürlük özelinde beliren temel soru ise şudur: *"Beni kim yönetiyor? Beni başkaları mı yönetiyor, yoksa kendim mi yönetiyorum?"* (Berlin & Jahanbegloo, 2009: 55).

Liberal düşüncede beliren temel varsayım -pek çok farklı yorumu barındırmakla birlikte- bireyin özerk bir özne olduğu ve kendi yazgısını belirleyebilme yetisine sahip olduğu kabulüne yaslanır. Bu bakımdan liberal teorisyenlerin

²⁶ Constant'a göre antik özgürlük; yurttaşın mensubu olduğu siyasal örgütlenmeye yön verdiği, birliği konu edinen tüm kararlarda aracısız biçimde yer aldığı tarihsel bir bağlama göndermede bulunmaktadır. Antik Çağ'da yurttaşlar kent meydanlarında bir araya gelmekte ve mensubu oldukları siyasal bütüne ilişkin tüm kararlarda aktif birer rol üstlenmektedirler. Ancak modern birey antik kent meydanlarında gözlenen bu etkiyi deneyimlemekten alabildiğine uzaktır. Constant şöyle yazar: *"Bugün bizler için böyle duygular söz konusu değil. Kalabalığın içinde kaybolmuş olan birey yarattığı etkinin asla farkına varamıyor. Kendi iradesi bütünü üzerinde etkili olmuyor, kendi katılımının fark edildiğine dair hiçbir işaret görmüyor"* (2006: 174).

yöneldikleri temel mesele, bireyin -ve elbette bireyin özerkliğinin- yok hükmüne indirgenmesi sorunudur. Bir diğer deyişle liberal düşünce, değerler sisteminden devşirilen her türlü monist tutumun eleştirisine yönelmektedir (Berten, Silveira, & Pourtois, 2006: 16- 21).

2.2 Modern Ulus devlet ve Yurttaşlığın Artalanı

Gianfranco Poggi'ye göre kurumsallaşmış bir siyasal iktidarı Tönnies'in Gemeinschaft ve Gesellschaft kavramlarında aramaya kalkacak olursak; onu, belirlenim kapasitesi uyarınca, Gesellschaft yakınlarında bulmamız muhtemeldir (Poggi, 2016a: 120). Şayet söz konusu düalitenin sınırlılıkları bizi bir başka yöne sevk edecek olursa, Weber'in düştüğü notlara yönelmemiz de işimizi pekâlâ kolaylaştıracaktır: *“Birisi devletin yeryüzündeki en yüksek güç olduğunu söylediğinde, bu söz bir kez doğru anlaşıldıktan sonra bütünüyle doğrudur”* (Weber akt. Poggi, 2016a: 122). Şu hâlde sormak icap eder: Weber'in 'doğru' anlamdan kastı nedir? Meseleyi şu şekilde ifade etmek mümkündür: Weber'e göre modern devleti tanımanın/tanımlayabilmenin yegâne yolu, yaslanmakta olduğu meşruiyet zemini ve yaptırım gücünü ele almaktan geçer; zira ona göre siyasi bir örgütlenmenin sosyolojik analizine imkân tanıyan yegâne unsur, araçların -amaçların değil- incelenmesidir. Dolayısıyla Weber'in bu hususta işaret ettiği temel meselenin şu olduğu rahatlıkla söylenebilir: modern devletin tasarrufuna bırakılan meşru güç kullanımı (Weber, 2006: 84).

Poggi'ye göre, modern devlet ve tasarrufunda bulunan işlevsel araçlara geçmezden evvel, toplumsal iktidarın neliği üzerine düşünmekte fayda vardır. Bu hususta, Bobbio'nun da belirttiği üzere, toplumsal iktidarın üç farklı biçiminden söz etmek mümkündür: ekonomik, ideolojik ve siyasal iktidar (2016b: 4-5). Poggi'nin modern devlet okumalarına yön veren temel biçimlerden biri siyasal iktidardır. Nitekim devlet, temelde, siyasal iktidarın “modern açılımı”na denk düşmektedir (2016b: 24). Poggi'ye göre siyasal iktidarı diğer iktidar biçimlerden ayıran iki temel nitelikten bahsetmek mümkündür: işlevsel üstünlük ve nihailik.

Siyasalın işlevsel üstünlüğü yahut ivediliği olarak adlandırılabilir ilk durumda beliren temel mesele, toplumsalın “huzur ve asayiş” sorunudur. Diğer bir deyişle siyasal iktidarın ivediliği, toplumsala yönelik iç ve dış tehditler bağlamında tanım bulmaktadır. Poggi’nin bu hususta işaret ettiği bir diğer mesele ise siyasal iktidarın tasarrufunda beliren meşruiyet meselesidir (2016b: 11- 12). Akal’a göre siyasal iktidarı meşruiyet olgusundan ayırmak mümkün değildir. Siyasal iktidar, mutlak manada, bir yasaya referansla tanım bulmaktadır (2000: 14).²⁷ Toplumsal ilişkiler daima belirli kurallara yani yasalara referansla yürütülmektedir. Dolayısıyla meşruluğunu yasadan almayan bir siyasal iktidardan söz etmek mümkün değildir. Bu düzlemde Akal, yasa ve uygulama arasında beliren meşruiyet ilişkisini iki tipte incelemektedir: İlk tipte yer alan toplumlar, yöneten ve yönetilen ayırımına gitmezler. Bu toplumlar, çoğu defa, yasaya aşkın bir değer atfederler. İkinci tipte ise yöneten ve yönetilen ayırımına denk düşmek mümkündür. Bu toplumlarda yasa insan ürünü olarak algılanmaktadır. Nihayetinde kurumsallaşmış bir siyasi iktidar biçimi olarak devlet, bu ayırmada, ikinci tipe denk düşmektedir. Şöyle de denebilir: “*devleti düşünebilmenin asli unsuru, insanı ya da toplumu yasa yapıcı olarak düşünebilmektir*” (Akal, 2000: 18).

Böylece devletin belirlenimi modern ve skolastik gelenek arasında yaşanan kopuşa yönelmeyi şart koşturmaktadır. Skolastik düşüncede siyasal olan, tıpkı diğer dünyevi uğraşlar gibi ikincil konumdadır. Siyasetin bu ikincil konumu meşruiyetin dünyevi kaynaklarda bulunmasına değin sürmeye devam etmektedir. Bununla birlikte modern düşüncenin yasa ve uygulama denkleminde beliren meşruiyet sorununu topluma dönerek çözmeyi denediği de kaydedilmelidir. Zira bu düzlemde yasanın dünyevileşmesi, kaçınılmaz olarak, siyasetin ahlaki değerlerden ayrışmasına aracılık etmektedir (Akal, 2000: 18- 20). Poggi şöyle yazar: “*Hem antik hem de Hristiyan felsefesi (ve Hristiyan teolojisi), siyasal eylemin doğrudan doğruya ahlakın alanına girdiğini savunur; ancak her biri bu bağlantıyı farklı noktalarda kurar*” (2016b: 22).

²⁷ Akal’a göre devlet, “*kurumsallaşmış bir siyasi iktidar tipidir*” ve devleti bu düzlemde tanımlıyor olmak, kaçınılmaz olarak, “*kurumsallaşmamış siyasi iktidar tipleri vardır*” (2000: 14) demekle özdeşdir. Bu düzlemde siyasal iktidar kavramı devleti içermekle birlikte onu aşmakta; böylece ona farklı bir noktadan yaklaşma imkânı sunmaktadır.

Antik kent, “*ahlaki yaşamın tam anlamıyla merkez mahallidir*” (Poggi, 2016b: 22). Hristiyan öğretisinde yer eden ahlak ise eylemin/edimin önüne geçmektedir. Poggi’nin bu hususta işaret ettiği temel mesele, modern siyaset düşüncesiyle birlikte siyasi ve ahlaki eylem arasında yaşanan kopuştur. Weber’in de anımsatmış olduğu üzere kurumsallaşmış bir siyasal iktidarın öncelikli meselesi eylemin fonksiyonelliğidir (Poggi, 2016b: 23). Nitekim Akal meseleyi şu şekilde özetlemektedir: “*Skolastik düşünürler, siyasetin ahlaki sorununu basit bir ikileme (Kutsal Yasa/ Uygulama) çözerken, modernler (...) Yasa’ya, egemenlik ve sözleşme kurgusuyla dünyevi bir nitelik kazandıracaktır*” (2000: 20). Yanı sıra ulus fikrinin de bu düzleme içkin olduğu eklenmelidir. Nihayetinde “*soyut bir bütünün yasa belirleyiciliğini gündeme getirecek*” olan ulus biçimin kendisidir (Akal, 2000: 20).

2.2.1 Uluslar ve Sınırlar

Modern ulus devlet ve yurttaşlık ilişkisini tanımlayan temel değerlerden biri karşılıklı yükümlülük ilkesidir. Siyasal bir örgütlenme formu olarak yurt, “*sınırları çizili ve erişimi devlet denetimi altında olan*” (Brubaker, 2009: 45) bir toprak parçasıdır. Her devlet, bahsi edilen sınırlara referansla, ulusa tekabül eden yurttaşlar topluluğunu tanımlamakta; meşruiyetini bu yurttaşlar topluluğunun rızasından edinmektedir. Nitekim Brubaker’ın da belirttiği üzere modern ulus devlet, bir yurttaşlar topluluğunun devleti olma iddiasında temellenmektedir (2009: 18). Bu bakımdan yurttaşlık kavramı özelinde iki mühim hususa işaret etmek mümkündür: Modern yurttaşlık kavramı, haklar ve yükümlülükler ekseninde, bir ulus devlete üyelik üzerinden tanım bulur. Ulus devlet, “*içeriye dönük olarak kapsayıcı olmakla birlikte dışarıya kapalıdır*” (Brubaker, 2009: 43). Nitekim modern siyaset sahnesinin eylem repertuarına yön veren temel ilkelerden biri budur. Yurttaşlar ve yabancılar arasında beliren her türlü ayrım, ulus devlet nezdinde, “*kavramsal olarak net, yasal sonuçları olan ve ideolojik değerlerle yüklü bir ayrım*” şeklinde tezahür etmek durumundadır (Brubaker, 2009: 43). Devletler özelinde mutlak bir ayrışmadan söz etmek mümkünse de ayrışmaya konu olan unsurların pek çok bakımdan farklılaşabildiği kaydedilmelidir (Brubaker, 2010: 66- 67; Dieckhoff & Jaffrelot, 2010).

Bu düzlemde yurttaşlar, yabancılar ve ulusal sınırları konu edinen temsillere eğilmekte fayda vardır: Dieckhoff ve Jaffrelot, modern ulus kavramını ilk olarak 16. yüzyıl İngiltere’inde bulmakta; kavramın evvela “*aynı coğrafi kökene sahip insanlar grubunu*” işaret etmek maksadıyla kullanıldığını not düşmektedir (2010: 11). Yanı sıra ulusun, yüzyıl İngiltere’inde yaşanan demokratikleşme evrelerine koşut olarak, “*egemenliğin yeni unsuru*” halkı da anlam kümesine dâhil ettiği eklenmelidir (Dieckhoff & Jaffrelot, 2010: 11). Öte yandan belirtmek gerekir ki ulus kavramına ilk olarak 16. yüzyıl İngiltere’inde rastlamak mümkünse de kavramsal tartışmaların ivme kazandığı esas dönem 19. yüzyıldır (Jaffrelot, 1998: 54). Avrupa’da yaşanan değişim ve dönüşüm dalgalarına mukabil ulus-devlet çiftine odaklanan bu tartışmalar kavramların özgün izlek ve kapsamı ekseninde biçim bulmaktadır. Nitekim “*Alman ve Fransız ulusallık kavrayışları ve ulusçuluk biçimleri arasında*” (Brubaker, 2009: 25) süregelen karşılaştırmaları/tartışmaları bu bağlamda anmak mümkündür. Fransa özelinde yer eden ulus/ulusallık kavrayışı, temelde, devlet merkezli bir izleğin takipçisidir; “üniter, evrenselci ve laik” eski rejimin siyasal mirasını gözetmekte olan bu kavrayış, özü itibarıyla, paylaşılagelen ortak değerler matrisi ve birlikte yaşama istencinde köklenmektedir. Buna karşın “devletini arayan” Alman ulusal bilincinde ise ayrıksı öğeler ve türdeşlik vurgusunun dikkat çektiği belirtilmelidir (Brubaker, 2009: 23).²⁸

Söz konusu kavrayış farkına Alsace-Lorraine sorunu özelinde de tanıklık etmek mümkündür. Strauss ve Renan’ın bu düzlemde yer eden diyalogları mevzubahis yaklaşım farkını olanca açıklığıyla özetler türdendir: Alman düşünürler, bölgenin -ırk ve dil bakımından- Germen olduğu kanısındadırlar ve tam da bu sebeple söz konusu bölgenin İmparatorluk sınırlarına dâhil edilmesini meşru bulurlar. Strauss’un da bu çözümlemeleri benimsediği ortadadır. Buna karşın Renan’a göre bu hususta

²⁸ Bu noktada Brubaker, Fransa ve Almanya’nın ulus biçim farklarını konu edinen kimi eleştirilere not düşmeyi ihmal etmez. Brubaker’ın hakkını teslim ettiği eleştirilerden belki de en mühim olanı şudur: “*Bu tür çözümlemelerin, 1933-45 felaketini açıklamaya yarayabilecek kusur ve çatlaklar (...) bulmak için didik didik edilen bir Almanya*” ve “*idealize edilmiş bir ‘Batı’ -İngiliz, Fransız ya da Amerikan-modeli*” sunma yönündeki yerleşik eğilimlere aracılık etme potansiyeli (2009: 24). Kuşkusuz bu türden eğilimlerin hafife alınır yanı yoktur. Buna karşın Brubaker’ın yerleşik eğilimleri takip etmek yerine ideal tipler aracılığıyla tartışmayı bayağı ikiliklerden kurtarma gayreti aşîkârdır. Çalışmanın aslı gayesi ulus biçim ve yurttaşlık ilişkisi özelinde beliren kavrayış farklarını detaylıca ele almaktır (Brubaker, 2009: 25).

gözetilmesi gereken temel değerler dil, ırk yahut çıkar birliği değil; ulusların birlikte yaşama iradesi olmalıdır (2016: 26-27). Nitekim Renan 1882 tarihli Sorbonne konferansında şöyle der: “*Ulus bir hissiyat, ruhani bir ilkedir. Bu hissiyatı, bu ruhani ilkeyi aslında bir olan iki şey oluşturur. Biri geçmişte, diğeri şimdidedir. Biri ortak zengin bir hatıralar mirasına sahip olmaktır; diğeri şimdiki zamanda ortak karara varma, birlikte yaşama arzusu, bölünmemiş halde aldıkları mirası geliştirmeye devam etme iradesidir*” (2016: 50).

Fransa ve Almanya deneyiminde yer eden bu karşıtlığın en önemli gerekçelerinden biri “devletleşme süreci ve ulusallığın coğrafyası”dır (Brubaker, 2009: 25). Elias’a göre ulusallık ve ulusçuluk özelinde beliren bu karşıtlığı uzun soluklu bir sosyo-kültürel oluşumun eseri olarak okumak mümkündür: “*Fransız monarşisinin siyasal birliğini erken kazanmış olması*” (Brubaker, 2009: 26), Fransa’da ulusal bilincin devlet merkezli gelişmesi ve genişlemesine katkısı büyüktür. Buna karşın Almanya’nın benzer bir şansı yakaladığı söylenemez zira “*egemen ve yarı egemen ulusaltı siyasal birimler*” (Brubaker, 2009: 26) merkezî iktidarın önündeki en büyük engellerden biridir. Bu düzlemde beliren çoğul görüngülere dikkat çeken Elias, siyasal biçimlerin belirlenim kapasitelerini farkı izlekler üzerinden ele alır: Fransa yahut İngiltere gibi yayılma/genişleme refleksleri son derece kuvvetli siyasal biçimler, takip ettikleri izlek gereği, temel kavram çiftleri özelinde yaşanan gerilimlere görece erken bir dönemde tanıklık ederler. Mevcut gerilimlerin siyasal iktidarlar lehine -yine görece erken tarihlerde- tartışmaya açılmış olması muhtemeldir. Buna karşın, öngörülebileceği üzere, “*siyasi ve düşünsel anlamda dört bir yanda sürekli sınırlarını arayan ve daima onu koruma zorunluluğu hisseden*” (Elias, 2017: 76) Almanya için durum oldukça farklıdır.

Nihayet gelinen bu noktada, tarihsel belirlenimlerin uzamında biçim bulan, iki farklı ulusallık/ulusçuluk kavrayışından söz etmek mümkündür: Bunlardan ilki, birlikte yaşama istenci ve akıl ilkesi uyarınca biçim bulan Fransız tipi ulus kavrayışyken; ikincisi, “romantizmin mirasçısı” ve “kolektif bir ruhun taşıyıcısı” olarak tanımlanagelen Alman ulus kavrayışıdır (Dieckhoff, 2010: 83). Yanı sıra böylesi bir tipolojinin Alman tarihçi Meinecke’nin çözümlemelerinde kültürel ulus (Kulturnation) ve siyasal ulus (Staatsnation) şeklinde yer ettiği de belirtilmelidir.

Kohn'un çözümlemelerinde ise bu ayrım Doğu ve Batı toplumlarına denk düşmektedir (Brubaker, 2009; Dieckhoff, 2010). Bu noktada hatırd tutulması gereken temel mesele ise şudur: Söz konusu tipolojiler *“toplumsal gerçekliği çözümlemeye yarayan fakat onunla tam olarak örtüşmeyen”* (Dieckhoff, 2010: 87) ideal birer biçimdir. Dolayısıyla mevzubahis tipolojilerin sosyolojik zaafalarını görmezden gelmek ve bu düzlemde ideal tipler üzerinden yekpare bir ulus okumasına kalkışmak oldukça yanıltıcı olacaktır.

Söz konusu tipolojilere yön veren mühim değişkenlerden bir diğeri de Fransız Devrimi'dir. *“Fransa'da reform yanlısı düşünürler ile kentli halk, (...) ayrıcalıklı tabaka ve loncaların karşısına ulusu çıkarmış; ulusallık kavramına eleştirel bir boyut katarak yepyeni, dinamik bir siyasal anlam vermişlerdir”* (Brubaker, 2009: 28-29). Bu süreçte ulus kavramına özgülünen temel nitelikler, kültürel/özcü içerimlerden ziyade, teritoryal anıştırmalara sahiptir. Sieyès'in değerlendirmelerinden de takip edilebileceği üzere ulus, ortak bir yasanın çatısı altında toplanan; bir diğ deyişle, *“yasama organınca temsil edilen”* (2005: 13) birlikteliğe karşılık gelmektedir. 1789 sonrası beliren yeni “öznellik” biçimleriyle birlikte yurttaşlık kavramı, ilkesel olarak, eşitlik prensibine referansla tanım bulmaya başlamaktadır. Bu aynı zamanda şu anlama gelmektedir: Yurttaş, “otoriteye tabii olmanın yanı sıra bu otoritenin kaynağı”dır (Donald, 2012: 151).

Nitekim Durkheim'a göre siyasal bir örgütlenmeden söz edebilmenin ön koşullarından biri de budur: yönetenler ve yönetilenler yahut otorite ve itaat ilişkisi (2016: 91). Durkheim şöyle yazar: *“Üyeleri olduğumuz toplum bizim için esas olarak bir din, kendisine özgü bir gelenekler toplamı veya belirli bir hanedana yönelik bir kült olmaktan çıkmalı beri, daha çok tanımlanmış bir toprak parçası haline gelmiştir”* (2016: 93). Dolayısıyla modern belirlenimlerin karşılıklı yükümlülük ilkesi uyarınca yol aldığı söylenebilir (Durkheim, 2016: 97). Dahası bu düzlemde ulus kavramını tanımlayan temel değişkenlere de dikkat çekmek mümkündür. Zira meşruiyetin kaynağında yaşanan değişimlere işaret eden bu satırlar toprak vurgusunu önceler niteliktedir.

Birnbaum, Durkheim'in ulusal inşa ve kültürel türdeşlik vurgusu özelinde bir ayrım gözettiğini kaydeder. Zira Durkheim, yurdu "tarihsel hatıralar topluluğu" şeklinde yorumlamaktadır (2010: 107). Benzer bir tespiti Weber için de tekrarlayan Birnbaum, çağdaşlarının aksine Weber'in Alsace-Lorraine meselesi özelinde takındığı tutumu cesurca bulmakta ve şöyle yazmaktadır: "*Ulus Nedir'in yazarı gibi Weber de ortak bir dilin, aynı ulusa aidiyeti getirdiği savına karşı çıkar. Dönemin hararetli ortamı göz önüne alınırsa Weber'in (...) ortak kaderin 'hatırası'na (...) işaret etmesi cesurcadır*" (Birnbaum, 2010: 114).²⁹

Esasında ulus fikri "*yeni ve bozguncu bir fıkirdir, çünkü eşitsiz haklara sahip katmanlara bölünmüş bir toplumu ve kendini ilahi yasaya veya fetih hakkına dayandıran monarşik bir iktidarın sorgulanmasına yol açmıştır*" (Thiesse, 2010: 152). Elbette mesele bununla sınırlı değildir. Ulus fikrinin kazandığı ivmeyi "devlet bağlamına yerleştirmek" gerekir. Ulus fikri, özü itibarıyla, eşitlik ilkesine yaslanmaktadır. Bir diğer deyişle imparatorluk ve krallık dönemlerine damgasına vuran fetih hakkının ulus fikriyle bağdaşması söz konusu değildir. Zira ulus kavramı, ortak bir mirasa ve değerler sistemine göndermede bulunmaktadır (Thiesse, 2010: 175). Atalar kültü etrafından biçim bulan değerler sistemi kuşaktan kuşağa aktarılmakta; ulusal kimliğin özünü oluşturmaktadır. Bu düzlemde tüm uluslar için belirli referans unsurlarından söz etmek mümkündür. Kurucu figürler, ulusal egemenlik tarihi, ortak bir dil, kolektif hafızada yer eden anı mekânları bunlardan sadece birkaçıdır (Thiesse, 2010: 154). Tüm bu değerler, kaçınılmaz olarak, söz konusu ulusa özgü ve biriciktir. Dahası bu değerlerin inşası pek çok atılımı beraberinde getirir.

²⁹ Breuilly, klasik düşünürlerin -Marx, Weber ve Durkheim- ulus fikrine yeterince eğilmedikleri kanısındadır. Bu durumun en önemli gerekçelerinden biri de söz konusu düşünürlerin ulus biçime ayrı bir parantez açmak yerine ulusa toplum fikri özelinde yaklaşmış olmalarıdır (Breuilly, 2018: 21). Anderson ise, Marksist kuramcılar için ulus kavramının "*rahatsızlık veren bir anomali olduğunu ve tam da bu yüzden hesaba katılmaktan çok hasır altı edildiğini*" belirtir (2017: 17). Bu düzlemde Komünist Manifesto'dan bir alıntıya yer veren Birnbaum şöyle yazar: Marx ve Engels'e göre "*işçilerin vatani yoktur. Sahip olmadıkları şey ellerinden alınamaz. Bu yüzden proletarya en başta siyasal iktidarı ele geçirmeli, ulusal sınıf konumuna yükselmeli, kendini ulus olarak inşa etmelidir; proletarya bizzat ulusaldır (...) Aynı ulusun içindeki sınıfsal uzlaşmazlıklar sona erdiği gün, uluslar arasındaki husumet de sona erecektir*" (Birnbaum, 2010: 108). Birnbaum bu alıntıdan yola çıkarak Marksist evrenselcilik ve akılcılığa dikkat çekmektedir. Bununla birlikte Marksist çizgide yer alan pek çok düşünürün klasik okumaları esneterek farklı çözümlemelere yöneldiği de kaydedilmelidir (2010: 110- 113).

Eugen Weber'in işaret ettiği üzere, köylülerden birer yurttaş yaratmak suretiyle cumhuriyetçi yurtseverliği telkin eden zorunlu eğitim de bunlardan biridir (2017: 405). Eugen Weber'e göre ücretsiz ve zorunlu eğitim -bilhassa köy okulları- ulusal birliğin inşası özelinde kayda değer bir rol üstlenir. Her ne kadar eğitimin vaat ettiği değişim ve dönüşümler uzun vadeli bir yapılanmayı gerektiriyorsa da nihayetinde Fransa lehine ulusal birlikten -bilhassa dil birliğinden- söz etmek mümkündür. Elbette süreç çok boyutludur. Ancak değişim ve dönüşüm arzusu hedefe ulaşmayı başarır. Peki ama nasıl ve neden? Eugen Weber şöyle yazar: *“Fransızca yaygınlaşıyordu. Fakat bunun sebebi baskılardan ziyade köylülerin daha geniş ufuklu bir dilin ve okulda öğrenilen yeteneklerin faydasını giderek takdir etmeleriydi”* (2017: 418). Farklı parametrelere yaslanmakla birlikte Gellner'in incelemelerinde de benzer çözümlemelere tanıklık etmek mümkündür.

Gellner'e göre sanayi toplumu, tarım toplumuna kıyasla, işbölümü ve uzmanlaşmanın yoğun olduğu bir biçimdir. Sürekli büyüme beklentisine sahip olan bu biçimin görece eşitlikçi bir yapılanmaya sahip olduğu söylenebilir (2018: 96-101). Gellner'in belirttiği şekliyle sanayi toplumu *“bir yanda birbirine yabancı insanlar arasında standart bir konuşma dili ve (...) yazı dili (...) diğer yanda da hareketli bir işbölümünü gerektiren bir toplumdur”* (2018: 111). Dolayısıyla mevzubahis biçimin talep ettiği vasıflar ancak ve ancak standart bir “ulusal” eğitimin karşılayabileceği türdendir. Dahası yine Gellner'e göre ekonominin yeni bir “kültür” ve “merkezi bir devlete” olan ihtiyacı da bilhassa kaydedilmelidir. Modern topluma yön veren asli unsur budur: *“Zenginliğe ve büyümeye duyulan açlığın sanayi düzenine dayattıklarının tümü -hareketlilik, iletişim ve uzmanlaşmadaki gelişmeye bağlı ölçek- toplumsal birimlerin de büyük, ama kültürel olarak türdeş olmalarını gerektirir”* (Gellner, 2018: 236). Bu süreçte “yüksek kültür” ve “altkültür” arasında gözlenen karşılaşmalar ve karşıtlıklar kaçınılmaz bir hâl alır. Ancak tüm bu rastlantısallıklar farklı deneyimlere denk düşer. Bir diğer deyişle “kültürel havuza” girmekte tereddüt yaşayanlar kadar bu havuzlardan birine dâhil olmayı tercih eden kimseler de mevcuttur (Gellner, 2018: 125). Şurası açıktır ki sanayi toplumları, tarım toplumlarına nazaran, türdeş bir yapılanmaya sahiptir. Nihayet çok boyutlu ve çok katmanlı bir dönüşümün eseri olan bu türdeşlik, ulus denilen “hayali cemaatleri” bir şekilde dayatmayı başarır (Thiesse,

2010: 152). Elbette “geleneğin icadı” ile desteklenmiş bir biçimde (Hobsbawm & Ranger, 2006).

Bu düzlemde Anderson, ulus kavramını “hayal edilmiş bir siyasal topluluk” olarak tanımlar. Ulus, hayali bir topluluktur çünkü -en küçük uluslar için dahi- her bir üyenin tanış olduğunu varsaymak son derece güçtür. Buna karşın siyasal topluluğun her bir üyesi için -bir bütün olarak- ulus tahayyülünden söz etmek pekâlâ makul görünür. Ulus, “sınırlı” bir topluluktur. Zira *“hiçbir ulus kendisini insanlığın tümü ile örtüşüyor olarak hayal etmez”* (Anderson, 2017: 21). Ulus, “egemenlik” hayalinde köklenir zira “Aydınlanma ve Devrim’in” mirasıdır (Anderson, 2017: 21). Dahası Anderson’a göre ulus, bir topluluk/cemaat tasavvurundan hareket eder. Nitekim *“filen geçerli olan eşitsizlik ve sömürü ilişkileri ne olursa olsun, ulus daima derin ve yatay bir yoldaşlık olarak tasarlanır”* (2017: 22). Şu hâlde üyelerince paylaşılagelen kimi “doğal bağlar”a göndermede bulunan bu kavram, “Gemeinschaft”ın güzelliği”ne/biricikliğine yaslanmakta ve şahsi çıkarların terki yönünde fedakârlık çağrısında bulunmaktadır (2017: 161).

2.2.2 Sınır Kipleri, Yurttaşlar ve Ulusal Aidiyetler

Modern anlamıyla yurttaşlık kavramı, ekseriyetle, haklar ve yükümlülükler ekseninde ulusal bir topluluğa referansla tanımlanır. Bu bağlamda modern ulus devlet, meşruluğunu bir yurttaşlar topluluğundan almakta; koşut olarak söz konusu yurttaşlar topluluğunu -bir bütün olarak- gözetme taahhüdünde bulunmaktadır (Brubaker, 2009: 44). Siyasal bir örgütlenme formu olarak yurt, *“sınırları çizili ve erişimi devlet denetimi altında olan”* bir toprak parçasıdır. Yurttaşlık, tanımı gereği, söz konusu formun kendisine üyeliği gerektirmektedir (Brubaker, 2009: 45). Öyleyse yurttaşlık kavramı *“hem bir kapanma aracı hem de bir kapanma konusu”* (Brubaker, 2009: 46) olabilmektedir. Diğer bir deyişle yurttaşlık kavramını dâhil/hariç olma pratiklerinden azade bir okumaya tabi tutmak mümkün değildir. Zira yurttaşlık, mutlak manada, bir topluluğa aidiyet üzerinden tanımlanmaktadır. Brubaker şöyle yazar: *“(...) kapanma pratikleri demografik, ekonomik, siyasal ve kültürel bağlamlara göre değişse de, kapanma ilkesi ve ona ilişkin idari mekanizma, modern devletin ve (...) egemenlik*

tasarımının vazgeçilmez bir parçasıdır” (2009: 47). Nitekim modern yurttaşlık kavramını evrensel bir kapanma aracı kılan da budur. Yanı sıra bu türden gerilimlerin ulus devlete özgülenemeyeceği aşikârdır. Esasında Brubaker’ın işaret ettiği temel mesele, ulus biçim ve yurttaşlık ilkesinin özgün nitelikleridir. Antik örgütlenme formları özelinde yurttaş sayılmayan kimseler, ulus devlet ve yurttaşlık ilkesinden farklı olarak, “statüden yoksun” olarak tanımlanmazlar. Kent sakini olan bu kimselerin yoksunlukları bilhassa siyasal katılım fikriyle ilişkilendirilebilecek imtiyazlara denk düşmektedir (2009: 55). Bu düzlemde Turner’ın da anımsattığı üzere yurttaşlık kavramının “*tarihsel olarak durağan*” (2012: 123) olduğunu varsaymak son derece yanıltıcı olacaktır.

Yurttaşlık fikrinin tarihsel serüvenine odaklanan Turner, bu bağlamda, pek çok kırılmaya not düşer: Antik yurttaşlık, bir kente aidiyet üzerinden tanımlanmakla birlikte kentin tüm sakinlerine göndermede bulunmaz. Yunan kentlerinde köle, kadın ve çocukları dışarıda bırakacak şekilde kullanılan bu kavram; Cumhuriyet Roma’sıyla birlikte çatışan sınıf çıkarlarını içerek şekilde genişler. Pleb sınıfı ve kent soyluları arasında yer eden mücadeleye dikkat çeken Turner, yurttaşlık fikrinin daima “*kamusal görev ve sorumlulukları olan (rasyonel) mülk sahiplerini*” (2012: 123) içermeye; toplumun geri kalan üyelerini ise hariç tutma/dışarıda bırakma eğilimine not düşer. Bu düzlemde Turner’ın dikkat çektiği temel mesele yurttaşlık ve sadakat olgusu arasında gözetilen hassas dengedir. Antik Yunan kentleri; siyaseten eşit ve özgür yurttaşların iyi yaşam maksadıyla mensubu oldukları topluluğa yön verdikleri bir örgütlenme formudur. Bu son derece geniş tanımın da işaret ettiği üzere kent, mekânsal ortaklığın yanı sıra ahlaki bir soyutlamaya göndermede bulunmaktadır. Bununla birlikte bilhassa Aristoteles’in düşüncelerinde yer eden söz konusu vurgunun Roma’da yerini çatışan sınıf çıkarlarına bıraktığı kaydedilmelidir. Turner’ın Roma antikitesinde bulduğu temel sorun, yurttaşlık fikrinin sadakat olgusuyla nasıl ilişkilendirileceği sorunudur (2012: 124).

Yurttaşlık ideal ve pratiklerinde yaşanan kırılmalardan bir diğeri ise ulus fikri ve demokratik idealler özelinde gerçekleşir. Schnapper modern yurttaşlık fikrine ilişkin şu satırları kaydeder: “*Yurttaşlık, modernliğin belirleyici özelliği olan demokratik pratiğin merkezinde yer alır. İnsanların, farklılıklarının ve maddi*

koşullarının ötesinde, onurluluk açısından eşit oldukları ve gerek hukuksal, gerek siyasal anlamda eşit muamele görmek zorunda oldukları fikrine dayanır” (1995: 10). Şu hâlde yurttaşlık ilkesi her türlü tikel aidiyetin terkine yaslanan ve bu bakımdan ulusal birliğin garantörü olarak beliren bir kavramdır. Ancak sorun şu ki modern demokrasi ve ulus biçime eş zamanlı göndermede bulunan bu okumada yurttaşlık ilkesi ve bireysel faydanın karşı karşıya gelmesi an meselesidir.

Esasında yurttaşlık ve sadakat olgusu arasında gözetilen hassas dengenin modern yurttaşlık fikri özelinde de tekrarlandığına tanıklık etmek mümkündür. Modern devlet, çoğu defa ulusa tekabül eden bir grup insanı yurttaşı olarak tanımlamakta; bu bağlamda söz konusu ulusun devleti olma iddiası taşımaktadır. Bir diğer ifadeyle modern devlet meşruiyetini yurttaşlar topluluğunun rızasından edinmektedir. Buna karşın meşruiyetini ulustan alan modern devletin bir bütün olarak ulusu -tüm yurttaşları- ve ortak faydayı gözetme iddiasında temellendiği eklenmelidir (Brubaker, 2009: 18). Bu bağlamda Leca, “*yönetenlerin haklarını ve yönetilenlerin meşruiyetini sağlayan*” (1998a: 12) karşılıklı yükümlülük ilişkisine iki açıdan dikkat çeker: “devlete bağlanma” ve “siyasi özgürleşme” (1998a: 12). Modern yurttaşlık kavramı bir yanıyla ulus devlete üyelik üzerinden tanım bulmakta diğer yanıyla söz konusu üyelik formunun sunmuş olduğu hak ve yükümlülükler bütününe göndermede bulunmaktadır.

Özetle yurttaşlık ideal ve pratikleri kaçınılmaz olarak “*hem bir kapanma aracı hem de bir kapanma konusu*” olabilmektedir (Brubaker, 2009: 46). Modern siyaset sahnesinin “evrensel ve ayırt edici unsuru” olması bakımından yurttaşlık, her ulus devlet için bir yurttaşlar topluluğuna göndermede bulunmaktadır. Brubaker şöyle yazar: Çoğu kereler “*devlet sınırları içinde sürekli ikamet eden nüfusla örtüşür biçimde tanımlanan*” modern yurttaşlar topluluğu, “*yalnızca yabancıları yani başka devletlerden olan kimseleri dışarıda bırakır*” (2009: 43). Elbette yurttaşlık “ikametinin basit bir yansıması” değildir. Zira yurttaşlık “*sırf kısa ya da uzun süre ikametinden doğmadığı gibi, kısa ya da uzun süreliğine ülkeden ayrılmakla da düşmeyen, kalıcı bir kişisel statüdür*” (Brubaker, 2009: 43). En nihayet bu hususta beliren temel mesele kavrama içkin gerilimlerdir.

2.2.3 Yurttaşlığın Kapsamı ve Değerler Dizgisi

“İnsan yurda ne kadar ihtiyaç duyar?” ya da insan -her koşulda- bir yurda ihtiyaç duyar mı? Gerçek şu ki Améry -ilk sorunun sahibi-, bahsi geçen soruyu sormazdan evvel insanın bir yurda ihtiyacı olup olmadığını tartışmaya açmıyordu. Bilakis, insanın bir yurda olan ihtiyacı kabulünden hareket ediyordu. Dolayısıyla evet, “insanın bir yurda ihtiyacı vardır” (Améry, 2015: 86) ve bu ihtiyaç, modern örgütlenme formları uyarınca, göz ardı edilemez bir hakikat olarak kendisini dayatmayı başarır. Bu noktada pekâlâ şu soru sorulabilir: Peki ama yurt nedir? Améry şöyle yazar:

“Yurt bir güven duygusudur, diyorum. Yurdumuzdayken Tanımak- Anlamak; Güvenmek- İnanmak arasındaki diyalektiğe ustaca hükmedebiliriz: Bu diyalektiği tanıdığımız için anlarız ve kendimizde konuşacak ve harekete geçecek güveni buluruz, çünkü inancımızı tanımaya ve anlamaya dayandırabiliyoruzdur. Sadık, sadakat, emin, itimat, teminat (...) Tüm bu akraba kelimelerin işaret ettiği alan, kendini güvende hissetmenin kurduğu daha geniş bir psikolojik bağlamın parçasıdır. (...) Yurdunda yaşamak demek, zaten bildiğimiz şeylerin, gözümüzün önünde, küçük değişikliklerle tekrar tekrar cereyan etmesi demektir” (2015: 70).

Şayet yurt, en temelde, güven duygusuyla alabildiğine iç içe geçen bir dizi referansa sahip ise; pekâlâ bir yurda sahip olan insanlar için yaşam, söz konusu referanslar uzamında biçim bulan bir gerçeklikten ibarettir. Nitekim Aristoteles’ten bu yana insanın, doğası gereği, bir birliğe/topluluğa ilişik; bu birliğe, doğası gereği, yazgılı bir varlık olarak tanımlanıyor oluşu da bu saiklere yaslanmaktadır. Zira bir yurdun yitimi, kaçınılmaz olarak, toplumsal örüntülerin yani bizatihi insani olanın yitimiyle eş değerdir. Bu bakımdan “insan hakları” olarak adlandırılan modern fenomenin, antik formlar nezdinde, dokunulması güç bir “insanlık durumu”nu ıskaladığı söylenebilir. Arendt’in çözümlemelerinde yer ettiği şekliyle belirtmek gerekirse, “haklara sahip olma hakkı”nın tam da bu düzlemde yitip gittiği görülebilir (2014: 304- 305). Arendt şöyle yazar:

“18. yüzyılın sonundaki İnsan Hakları Bildirgesi, tarihte bir dönüm noktasıydı. Bildirgenin önünde sonunda tek bir anlamı vardı: O andan sonra Yasa’nın kaynağı, Tanrının buyruğu ya da tarihin töreleri değil, İnsan olacaktı. Bildirgeyle, tarihin toplumun belli tabakalarına ya da belli uluslarına bahşettiği ayrıcalıklardan bağımsız olarak, [‘eğitimi’

tamamlayan] insanın her türlü vesayetten özgürleştiği imlendi ve reşit olduğu ilan edildi” (2014: 293).

Bununla birlikte bilhassa Fransız Devrimi sonrası yeni bir veçhe kazanan “insan imgesi”nin özü itibarıyla “uluslar ailesi”ne işaret etmekte olduğu; dolayısıyla bu bağlamda yer eden başat temanın bireyi değil halkı/ulusu konu edindiği hatırd tutulmalıdır. Arendt’e göre “insan hakları” ve “ulusal özgürleşme” fikirlerinin iç içe geçtiği böylesi bir düzlemde “ulusal hakların yitimi”, kaçınılmaz olarak, “devredilemez” insani hakların yitimiyle eş değerdir (2014: 296). Arendt’in terminolojisiyle ifade etmek gerekirse; *“İnsan hakları, her şeyden önce bütün siyasi yönetimlerden bağımsız olduğu varsayıldığı için ‘devredilemez’ olarak tanımlanmıştı; fakat insanlar siyasi yönetimlerinden yoksun kaldıklarında ve asgari haklarına geri çekilmeleri gerektiğinde, onları koruyacak hiçbir otoritenin ve onları garanti altına alacak hiçbir kurumun kalınmadığı görüldü”* (2014: 295).

Arendt’in “siyasi yönetimden yoksun” olarak tanımladığı “hak-sızların” yoksunlukları, pratikte çoğu defa, bir yurdun yitimini imler vaziyettedir. Zira bir topluluğun mesken tuttuğu toprakların yitimi, “yeni bir yurt bulmanın olanaksızlığı” ile karşı karşıyadır. Bu aynı zamanda şu anlama gelmektedir: Bir ulus devlete üyelik üzerinden tanım bulan yurttaşlık statüsünün kaybı, “insani” olanın kaybına, bir yıkıma denk düşmektedir. Modern iktidarın kurumsallaşma serüvenine dikkat çeken Arendt şöyle yazar: *“Birdenbire, yeryüzündeki göçmenlerin çok ciddi kısıtlamalarla karşılaşmadan gidebilecekleri tek bir yer, insanların arasına karışabilecekleri tek bir ülke, kendilerine ait yeni bir topluluk kurabilecekleri tek bir toprak parçası kalmadı”* (2014: 299). Bu hususta Brubaker’ın da işaret ettiği üzere iktidarın ülkeselleşmesi sonrasında yaşanan kompleks dönüşümlere yer ayırmakta fayda vardır. Modern ulus devletin gelişimiyle birlikte kişiler ağına yaslanan örgütlenme formları büyük ölçüde terk edilmiş; siyaset sahnesi, uluslar ve sınırlar mefhumunu odağa alan özgül dönüşümlere sahne olmuştur. Nitekim sınırların karşılıklı olarak kapatılması da bu başkalaşımın arasında yer almıştır. Bu düzlemde sınır bir kapanma aracı olarak belirlemekte; ötekilerin, yurttaşlara özgülenen haklardan mahrum bırakılmasına aracılık etmektedir (2009: 45). Brubaker’ın anımsattığı üzere ülkesel kapanmanın bu işlevi önceki örgütlenme formlarından kesin bir biçimde ayrılmaktadır. Modern devlet

öncesinde siyasal örgütlenme formları mekânı/toprağı değil “kişisel statüleri” öncelemektedir. Dahası ülkesel kapanmalar neticesinde beliren egemenlik alanları, “dünyanın yaşanabilir yüzeyini” topyekûn örter vaziyettedir ki bu da hiç değilse “her bireyin bir devlete” üyeliğini şart koşan türden bir hakikate karşılık gelmektedir (2009: 47- 49). Bu noktada bir kez daha “insani hakların” üyeliğe referansla tanımlandığı görülmektedir. Brubaker şöyle yazar:

“(...) devletler yoksul göçmenleri sınır dışı ederek kendilerini korumaya çalıştılar. Ancak sınır dışı etme sıfır-toplamı bir oyundu. Bir devlet istenmeyen göçmenleri komşu bir devletin topraklarına sürebilirdi ama bu göçmenler orada da aynı ölçüde istenmiyordu. (...) Kimin devletin üyesi sayılacağını açıkça belirleyen üyelik kuralları ilk kez, sınır dışı etme uygulamalarını eşgüdümleyip düzenlemek amacıyla yapılan ikili ve çoktarafli anlaşmalarda ifade buldu” (2009: 50).

Bir ulus devlete üyelik üzerinden tanımlanan yurttaşlık statüsünün temel izleğine yönelen bu pasajda iki mühim olguya dikkat çekmek mümkündür: Bunlardan ilki, Brubaker’ın da işaret ettiği üzere, kimin yurttaş olacağı sorunu; ikincisi ise, öngörülebileceği üzere, yurttaşlık kavramının bir diğer veçhesi olarak beliren haklar ve yükümlülükler meselesidir. Bu hususta Marshall’ın İngiltere örneği üzerinde yürütmüş olduğu incelemelere değinmekte fayda vardır. Yurttaşlığın tarihsel seyrine odaklanan Marshall, yurttaşlık ilkesinin üç ana eksenine odaklanır: sivil/medeni, siyasal ve sosyal haklar. Marshall’a göre;

“Yurttaşlık, aynı uygarlığın üyelerini oluşturan insanlara bir sosyal aidiyet ve sadakat hissi kazandırmak yoluyla, birleştirici bir kurum olarak karşımıza çıkar. Buradaki aidiyet ve sadakat, haklarla donatılmış ve Gelenek Hukuku ile güvence altına alınmıştır. Sadakat ve aidiyet, onu elde etmek için verilen mücadele ile güçlenir ve hakların kazanımıyla birlikte daha fazla anlam kazanır” (2006: 28).

Marshall, yurttaşlık statüsünün evvela sivil/medeni hakları içerecek şekilde kurumsallaştığını kaydetmektedir. Kabaca 18.yüzyıla denk düşen medeni hakların gelişimi; düşünce, inanç ve ifade özgürlüğünün yanı sıra sözleşme ve mülk edinme gibi temel bireysel hakları anlam kümesine dahil ederek genişler. 19. yüzyıla tekabül eden siyasal haklar ise, temelde seçme ve seçilme haklarını kapsamına almaktadır. Son olarak Marshall’ın belirttiği şekliyle 20. yüzyıla denk düşen sosyal hakların gelişimi

ise, bilhassa sosyal devlet kanalıyla tarihsel uğrakta yerini alan ve bu bağlamda insani yaşam koşullarını gözeten haklar demetine göndermede bulunmaktadır (2006: 6- 9). Marshall’a göre yurttaşlık statüsünü belirleyen bu üç eksen başlangıçta birbirinden ayırmak son derece güçtür. Bahsi geçen üç eksenin kesiştiği kurumsal çerçeve, iç içe geçen bir dizi yapılanmaya sahiptir. Marshall’a göre hakların gelişimi, “(...) herkesin sahip olduğu hakların genişlemesi şeklinde değil, sivil toplumun yeni kesimlerine eski hakların verilmesi şeklinde tezahür eder” (2006: 13). Şöyle de denebilir: Esas olan yurttaşlık statüsünün kapsamında yaşanan genişlemelerdir. Bununla birlikte Marshall’ın İngiltere örneği özelinde sunmuş olduğu çerçeve yanıltıcı olabilmektedir. Zira sınırlı bir gruba özgülenen siyasal haklar, bütünüyle tabana sirayet etmiş değildir. Siyasal hakların öznesi olarak beliren insan, temelde, erkek yurttaş(lar)ı imler vaziyettedir. Dahası Marshall’ın da belirttiği üzere 19. yüzyılda yurttaşlık statüsü, potansiyel yurttaşlara bir hak vaadinde bulunmaktan öte onlara belirlenim güçlerini hatırlatacak türdendir (2006: 13). Haklarda eşitlik ilkesi ve insani yaşam taleplerinin perçinleştiği sonraki dönemler ise Marshall’ın çözümlemelerinde yer ettiği şekliyle sosyal haklar kategorisine denk düşen gelişmelere sahne olmaktadır. Böylece yurttaşlık statüsünün üç ana eksenini oluşturan kazanımlar dizgisi, Turner’ın ifade ettiği şekliyle, “toplumun üç merkezi kurumu”nu oluşturacak şekilde karşımıza çıkmaktadır: “mahkemeler, parlamento, refah sistemi” (2012: 110).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE YURTTAŞLIK

3.1 Ulusu Anlamak

Ulus kavramı, en geniş şekliyle, ortak değerler sistemine göndermede bulunan bir örgütlenme formuna denk düşer. Bununla birlikte ulus biçimin nasıllığı özelinde beliren sorular da en az neliğini konu edinenler kadar önem taşımaktadır. Şu hâlde cevap bekleyen kimi sorulardan söz açmak mümkündür: Bir örgütlenme formu olarak ulus hangi gerekçelere referansla benzer görüngülerden ayrışır? Bir diğer deyişle ulusun özgüllüğü neye yahut nelere referansla tartışılmaktadır? Nasıl bir izlek tutturmaktadır? Bu düzlemde modern siyaset düşüncesinin başat temaları arasında yer alan söz konusu formun biricikliği ve/veya “kültürel fizyonomisi”nden³⁰ söz etmek kaçınılmazdır. Toplumsal yapının “kendisini ulus olarak yeniden oluşturabilmesi, ancak bireyin doğumundan ölümüne dek bir gündelik pratikler ve aygıtlar ağıyla homo nationalis olarak -aynı zamanda homo economicus, homo politicus ve homo religius olarak- kurulabilmesiyle mümkündür” (Balibar & Wallerstein, 2013: 115). Ulus fikrinin özgüllüğü üzerine düşünmek, tam bu saikler nedeniyle, “bireyliğin milliyetle belirlenen şekilleri” üzerine düşünmenin bir diğer biçimi olarak belirmektedir (2013: 115).

Bu düzlemde Liakos, ulusu konu edinen saptamalarında, mühim bir değişkene dikkat çeker: değişim/dönüştürme arzusu. Öyle ki Liakos’a göre ulus fikri ve değişim arzusunu modernitenin “ikiz kardeşleri” olarak adlandırmak mümkündür. Modern

³⁰ Antik örgütlenme formlarından bu yana paylaşılagelen kimi ortak değerlere rastlamak mümkündür. Bununla birlikte söz konusu formların ulus tahayyülüne denk düştüğü söylenemez. Elbette örgütlenme formlarını konu edinen incelemelerde dâhil/ hariç olma pratikleri ya da sadakat bağlarına tanıklık edilebilmektedir. Ne var ki antiklerin siyaset geleneği “farkçı tutumlar” içermekle birlikte modern gelenekten oldukça ayrılmaktadır. Schnapper şöyle yazmaktadır: “Klasik Atina’nın siyaset felsefi farkçı tutumu kuramlaştırdı. Öteki, Öteki olarak kaldı. İtilmedi ancak kendi özellikleriyle kabul de edilmedi. Bu yaklaşım en azından çok yakın kategorilerin birbirlerine tahammülünü, en iyi ihtimalle görelî olarak kolaylaştırmaya yaradı” (2005: 41). Öte yandan antik örgütlenme formlarında yurttaş sayılmayan kimselerin “statüden yoksun” olarak tanımlanmıyor oluşu da hatırdan tutulmalıdır. Kent sakinleri olan bu kişilerin yoksunlukları bilhassa siyasal katılım özelinde beliren imtiyazlarla sınırlıdır (Brubaker, 2009: 55).

düşün ufku, bu ikiz kardeşler özelinde bitmek bilmez bir gerilime sahne olmaktadır: Gerçeklik ve imkân, değişim ve kabullenme, evrensellik ve biriciklik bunlardan yalnızca birkaçıdır (2008: 16). Ancak bu bağlamda beliren esas mesele, meşruiyetin zemini ve ulusun “özne vasfı”yla donatılması sorunudur. Nitekim Liakos’a göre ulus, ortak bir geçmişe kök salan ve yüzü daima bu efsanevi geçmişe dönük olarak resmedilen yavan tasvirlerden fazlasıdır. Uluslar, tarihsel uğrakta beliren başkalaşımlara koşut olarak gelişen “dinamik” birer yanıt olarak okunabilirler (2008: 121). Dolayısıyla ulus fikrini yalnızca ortak bir geçmişten hareketle tanımlamaya kalkışmak yanıltıcı olacaktır.³¹ Keza bir ulusa “ait olma”nın gizi de burada saklıdır (Liakos, 2008: 23).³² Peki Liakos’un sözünü ettiği türden bir “ait olma”ya alan açan şey nedir? “Siyasal yükümlülük” çağrısı nasıl bir düzlemde açığa çıkar? Dahası bu çağrı hangi sınırlara referansla tanım bulur? Birlikteliğin tüm fertlerince onanan, üstelik tüm fertlerin eleştirilerine konu olabilen bir örgütlenme formundan söz etmek mümkün müdür? Şayet mümkünse hangi türden eklemlenmelere ihtiyaç duyar? Bu bağlamda Leca, modern siyaset teorisinde yer bulan böylesi soruları “bireyden yurttaşla geçiş sorunu” başlığında ele almayı tercih eder. Bu ve benzeri sorular, örtük göndermeleri sebebiyle, yurttaşlık tartışmalarına içkin kabul edilirler. Yanı sıra Leca, yurttaşlık tartışmalarına dönük, üç mühim soruyu da anmadan geçmez: Yurttaşları - bireyleri-, ortak fayda ilkesi uyarınca eylemeye iten/itecek olan şey nedir? Yurttaşlık statüsü neye/nelere referansla kurulur? Bir diğer deyişle aidiyet ilişkisi hangi ilkeler üzerine temellenmektedir? Son olarak, yurttaşlık statüsüne içkin haklar ve yükümlülükler nelerdir? (1998b: 14- 15).

Kısaca ifade etmek gerekirse ulus fikrinin neliği ve nasıllığı yurttaşlığın inşasıyla alabildiğine iç içe geçmektedir. Zira ulusal inşa serüveni, kaçınılmaz olarak, bir halkın tahayyülü ve inşasını içermektedir. Bu durum, genelde halkın; özelde ise yurttaşların ulusal aidiyete -sadakat bağlarını gözetmeye- daveti ile kol kola

³¹ Balibar, ulusal inşanın oluşumu ve kimliğin konsolidasyonunu iki temel değişkene referansla ele almaktadır: proje ve kader/ortak geçmiş. Balibar’a göre “ulusal kişiliğin ‘ben’i”, ortak bir geçmişin yanı sıra projeyi de içerecek şekilde biçim bulmaktadır (2013: 107).

³² Nitekim ulus tahayyülünün bir gelecek tasavvuruna evrilebilmesi; bir diğer deyişle, söz konusu tahayyülün -tıpkı dünü ve bugünü kapsamakta olduğu gibi- ortak bir geleceği de anlam kümesine dahil etmesi son derece önemlidir (Liakos, 2008: 23). Ulusa bu bağlamda yaklaşmak, “ulusların kendi kaderlerini tayin hakkına”; dahası bu maksattan hareketle biçim bulan aksiyonların temel motivasyonlarına yakınsamayı mümkün kılmaktadır.

ilerlemektedir. Bu da, Balibar'ın ifade ettiği şekliyle, kendisini en başından itibaren bir ulus devlete referansla tanımlayan, tartışmaya yer bırakmaksızın, siyasal-toplumsal düzleme gömölü bir yurttaşlık statüsünü açığa çıkarmaktadır (2013: 116).

3.2 Birlikteliğin Zemini

Ulus fikrinin başat içerimleri arasında yer eden iki mühim değişkene dikkat çekmek mümkündür: sadakat ilkesi ve dayanışma bağları. Nitekim 11 Mart 1882 tarihli konferansında Renan şöyle demektedir:

“Ulus bir hissiyat, ruhani bir ilkedir. Bu hissiyatı, bu ruhani ilkeyi aslında bir olan iki şey oluşturur. Biri geçmişte, diğerı şimdidedir. Biri ortak zengin bir hatıra mirasına sahip olmaktır; diğerı şimdiki zamanda ortak karara varma, birlikte yaşama arzusu, bölünmemiş halde aldıkları mirası geliştirmeye devam etme iradesidir. Beyler, insan doğaçlama yapmaz. Ulus, birey gibi, uzun bir gayret, fedakârlık ve özveri geçmişinin sonucudur. (...) Geçmişte ortak zaferlere, şimdi ortak bir iradeye sahip olmak; hep beraber büyük işler yapmak ve daha da yapmak istemek, işte bunlar bir halk olmanın başlıca şartlarıdır. İnsan rıza gösterdiğerı fedakarlıklar ve çektiğerı acılar kadar sever” (2016: 50).

Renan'ın o çokça alıntılanan pasajlarında da belirttiğerı üzere ulus fikri, üyelerin ortak bir yaşam sürdürme yönündeki “rıza ve istek”leri uyarınca şekillenmektedir. Nitekim Renan, bu gerekçelerden hareketle, ulusun neliğini konu edinen tartışmalarında, referandum metaforuna başvurmaktadır: Ulusun akıbeti her gün yinelenen bir referandumdan farksızdır. Elbette ulus, çoğu defa örtük şekilde, belirli bir toprak parçasına göndermede bulunmaktadır. Ancak ulus fikrinde yer eden yegâne değişkenin toprak olmadığerı da bilhassa belirtilmelidir. Zira dil, din ve etnisite gibi pek çok değişkeni bu bağlamda anmak mümkündür. Dahası, “ulusların kendi kaderini tayin hakkı” sonrası söz konusu değişkenlerin, sıklıkla, başat unsurlar olarak belirttiğerı de ifade edilmelidir. En nihayet, “kültürel çeşitlilik” vurgusu yahut “çoğuocu” bir siyasal arenanın tesisi yönünde yükselen talepler bir yana, ulusçuluğuun her daim

“makul” bir denge arayışı içinde olduğunu varsaymak yanıltıcı olacaktır (Gellner, 2018: 72).³³

Öncesinde de detaylıca incelendiği üzere modern yurttaşlık kavramı, ekseriyetle haklar ve yükümlülükler ekseninde ulusal bir topluluğa referansla tanım bulmaktadır. Bu düzlemde modern ulus devlet, meşruluğunu yurttaşlar topluluğunun kendisinden edinmektedir. Bir örgütlenme formu olarak yurt, “*sınırları çizili ve erişimi devlet denetimi altında olan*” bir toprak parçasıdır. Yurttaşlık, tanımı gereği, söz konusu formun kendisine üyeliği gerektirmektedir (Brubaker, 2009: 44- 45). Elbette modern ulus devletin ve ekseriyetle ona referansla tanımlanan yurttaşlık statüsünün yerel ölçekte sergilemiş olduğu çeşitlilik hatırlarda tutulmalıdır.³⁴ Ancak şurası açıktır ki ulusal topluluğa referansla tanımlanan ulus devlet yurttaşlığı, bireyleri geleneksel topluluk/cemaat bağları üzerinden tanımayı reddeder. Yurttaşlık statüsü, mensubiyet ilkesi uyarınca, statüye sahip her bir kimseye yasalarca tanımlanmış yükümlülükler demetini ve sadakat bağlarını tanıma şartı koşar. Buna karşın ulus devletin ise, geleneksel topluluklara olan aidiyetleri gözetmeksizin, belirli haklarla donatılmış her bir üyesini yurttaş olarak tanıdığı ifade edilebilir. Bir diğer deyişle meşruiyetini yurttaşlar topluluğunun rızasından edinen modern ulus devlet, siyasal birliği bütün olarak gözetme taahhüdüne karşılık üyelerinden sadakat ve yükümlülük talebinde bulunur. Ünsal’ın ifadeleriyle belirtmek gerekirse “*bireyi ulus-devlete bağlayan yurttaşlık ilişkisi, kamusal ve siyasal alanlarda bireyin cemaat aidiyetlerini, yani alt-kimliklerini ikinci plana atmasını gerektiren bir ‘üst-kimlik kartı’*” (1998: 4) olarak okunabilir. Gülalp’e göre ise ulusal bir topluluğa üyelik üzerinden tanımlanan modern yurttaşlık statüsünün asli motivasyonlarından biri “*modern devletin bireyleri yerel ve ulus-öncesi topluluklara olan bağlarından kopartarak kendi tekeline alma*” istencidir (Gülalp, 2007: 12).

³³ Bu hususta beliren temel mesele sadakat ilkesinin ‘öncelik’ talebidir. Her ulus, kaçınılmaz olarak, biriciktir. Ulus fikrine bu düzlemde yaklaşıldığı vakit muhtemel bir “tarafgirlik” ile karşı karşıya kalmak an meselesidir (Gellner, 2008: 72).

³⁴ Gülalp’in de belirtmiş olduğu üzere ulus devlet ve yurttaşlık ilkesi özelinde tek bir biçimden söz etmek mümkün değildir. Yurttaşlık statüsü, yasalarca tanımlanan hak ve yükümlülüklerden bağımsız olarak ulus ölçeğinde farklılaşan kimi örüntülere sahiptir (2007: 12- 13). Diğer deyişle yurttaşlık, yasal bir statünün yanı sıra toplumsal bir olgu olarak da tanımlanabilmektedir.

Bu bakımdan ulus devlet, tikel aidiyetlerin ötesinde, tüm yurttaşlarına eşit mesafede konumlanmaktadır. Dolayısıyla yurttaşlık, Gülalp'ın ifadesiyle, “*insanların bir devlet etrafından birleştirilmesi ve evrensel hakların tanınmasıyla rütbe farklarının ortadan kaldırılması anlamına geldiği ölçüde, ‘ulus’un inşa edilmesiyle aynı şeydir*” (2007: 12).

Modernleşme sürecine koşut olarak beliren ulus fikri ve ulusçuluk ideolojisini iki temel parametre üzerinden ele almak mümkündür. Bunlardan ilki, meşruiyetini ulusun rızasına borçlu olan merkezî bir devlet yapılanması; ikincisi ise, özü itibarıyla, tüm üyelerine eşit mesafede konumlanma vaadi taşıyan bir yurttaşlık statüsünün ulus-devletçe tanınmasıdır. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu’nun mirasçısı olarak doğan Türkiye Cumhuriyeti’nin ulusal inşa ve yurttaşlık serüvenini de bu düzlemde ele almak mümkündür. Ünsal’a göre Osmanlı İmparatorluğu’nun tarihsel deneyimi özelinde yurttaşlık ideal ve pratiklerinin izini/izlerini sürmeye kalkışmak son derece güçtür. Zira “hakimiyet-i milliye” ve “yurttaşlık statüsünün” ilkesel önceliği ancak ‘yeni’ siyasal -ve elbette toplumsal- yapılanmaların gözettiği bütüncül kavrayışın bir neticesi olarak belirmektedir. Gerek “hakimiyet-i milliye” gerekse “yurttaşlık” statüsü, “ümme” ve “tebaa” fikirlerinde köklenen “geleneksel meşruluk” formülünün terkini şart koşturmaktadır (1998: 12- 13). Bununla birlikte Gülhane Hatt-ı Hümayunu (1839) ve Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi (1869) bilhassa yurttaşlık tartışmaları için son derece önemli gelişmeler olarak kabul edilmektedir. En nihayet, tüm Osmanlı tebaasına seslenmekte olan bu düzenlemeler aracılığıyla haklar dili/vurgusu -kişisel haklar ve özgürlükleri konu edinen maddeler uyarınca- ilk olarak bu tarihlerde gündeme taşınmaktadır. Söz konusu gelişmelerin önemli kazanımlara aracılık ettiği aşıkârsa da yurttaşlık pratiği adına köklü kırılmalara yol açtığı söylenemez. Son kertede, Aybay’ın da belirttiği üzere, yurttaşlık statüsüne ilişkin Cumhuriyet’in Osmanlı döneminden devraldığı iki temel düzenlemeden bahsetmek mümkün hâle gelir: Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi (1869) ve Kanun-ı Esasi (1876). Aybay’a göre söz konusu düzenlemelerin nitelikçe bir olduğunu belirtmek gerekir (Aybay, 1998: 38). Bu düzlemde 1876’da yapılan ilgili düzenlemeyi şu şekilde ifade etmek mümkündür: “*Devlet-i Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine her hangi bir din veya mezhepten olursa olsun bila istisna Osmanlı tabir olunur*’ (madde 8)”

(1998: 38). Eşitlik ilkesine referansla uyrukluk düzenlemelerine yönelik Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi, İslam dünyasında dinî aidiyeti gözetmeksizin uyrukluk meselesini ele alan ilk düzenlemedir. Öte yandan Aybay’a göre ilgili düzenlemeler özelinde yurttaşlık statüsüne ilişkin kapsamlı belirlenimlere tanıklık etmek ziyadesiyle güçtür. Zira söz konusu düzenlemeler, en nihayet, Osmanlı “tebaa”sını konu edinmektedir. Bir diğer deyişle, ilgili maddeden de takip edilebileceği üzere, uyrukluk düzenlemelerinde “ulus”a yahut “halk”a aidiyeti tanımlayan hiçbir değişkene rastlanmaz (1998: 38). Yanı sıra düzenlemelerin cinsiyet farkını gözetmekte olduğu da belirtilmelidir. Evlilik yoluyla kazanılan uyrukluk statüsü bu düzlemde anılabilecek temel içerimler arasında yer almaktadır. Sözelimi yabancı bir kadının evlilik yoluyla Osmanlı uyruklugu edinmesi mümkünken aksi söz konusu değildir (Üstel, 2011; Aybay & Özbek, 2015).

Şarkiyatçılık ve yurttaşlık üzerine incelemelerde bulunan Işın ise Osmanlı İmparatorluğu özelinde yürütülen yurttaşlık tartışmalarına farklı bir perspektiften yaklaşmayı dener ve yurttaşlık kavramına “genelleşmiş bir ötekilik sorunu olarak” bakmayı önerir (2009: 42). Bu önerinin gözetmekte olduğu asli maksat, Işın’ın şarkiyatçı ve tersine şarkiyatçı okumalara işaret etme çabasıdır.³⁵ Işın’a göre böylesi bir tercih, yurttaşlık tartışmalarını şarkiyatçı çizginin dışında konumlandırmayı başararak, hiç değilse, “ötekilik biçimleri”³⁶ üzerine düşünmeyi mümkün kılacaktır. Yanı sıra böylesi bir tercihin modernleşme serüvenine denk düşen tartışmalar için görece elverişli bir zemin sunduğu da söylenebilir. Nitekim geç dönem Osmanlı

³⁵ Işın’ın belirttiği şekliyle ifade etmek gerekirse Batı’nın tarihsel serüveninde yer eden baskın yurttaşlık tasviri, özü itibarıyla, şu şekilde özetlenebilir: Yurttaşlık; “(...) *kabile, akrabalık ve diğer temel bağlılık ve aidiyetleri aşarak hüküm verebilen egemen erkek özne (sonradan da kadın) tasviri*”ne denk düşmektedir (2009: 30). Ancak öngörülebileceği üzere Batı deneyiminin bir neticesi olarak beliren bu tasvirin Osmanlı deneyimi ile mükemmelen örtüşmesi son derece güçtür. Işın’a göre bu bağlamda yürütülen yurttaşlık tartışmalarının “mevcudiyet ve eksikliklere referansla” ele alınması, Osmanlı yurttaşlığının olası görüngülerini incelemek için yetersizdir. Zira bu tartışmalar, tartışmaya konu edilen tarihsel bağlamı hesaba katmayı ihmal etmektedir. Öte yandan Işın’ın da not düştüğü üzere bu düzlemde belirmesi muhtemel bir tersine şarkiyatçılık yanılışına dikkat çekmek gerekir. Keza Avrupa merkezli “siyasal şarkiyatçılığın” düşünsel izleğine referansla resmedilecek bir tasvir de son derece yanıltıcı olacaktır (2009: 32).

³⁶ Işın’ın yurttaşlık kavramını şarkiyatçı çizgiden uzaklaştırma gayreti şu şekilde ifade edilebilir: En temelde Işın, “(...) *çeşitli tarihsel momentlerin içindeki ve arasındaki farklılığı terk etmek değil, onları astlık ya da üstlük eksenini boyunca temel ontolojik farklılıklara indirgemeyi reddetmektir*” (2009: 45). Dolayısıyla söz konusu perspektifin dışında konumlanma gayreti “çoğul ve eleştirel” yaklaşımlara imkân tanımayı hedeflemektedir.

İmparatorluğu özelinde yürütülen yurttaşlık tartışmalarının şarkiyatçı -ve tersi- bir çizgiye düşmesi son derece muhtemel görünmektedir (Işın, 2009: 45). Dolayısıyla söz konusu önerinin iki muhtemel yanılığa koşut olarak belirttiği söylenebilir: Osmanlı deneyimi özelinde yürütülen yurttaşlık tartışmalarının veri kabul ettiği değişkenler³⁷ ve “millet sistemi” özelinde beliren “tanıma” ve “grup hakları” tartışmalarının zemini.

Bununla birlikte Işın’a göre yurttaşlık tartışmalarını bu düzlemde yürütmek bilhassa erken Cumhuriyet dönemi ve cumhuriyetçi yurttaşlığın inşası için son derece elzemdir. Ulusal inşa serüvenine koşut olarak ele alınan yurttaşlık tartışmaları, en kaba tabiriyle, 1920’lerle sınırlandırılabilir bir tarihsel uzama hapsedilemez. Nitekim ulusçuluk ve ulusal kimlik sorunu gibi temel meseleler üzerine düşünen Osmanlı entelijansiyası, kaçınılmaz olarak ulus fikri ve bu fikre iliştilen yurttaşlık tartışmalarına yönelmiş; cumhuriyetçi yurttaşlığın inşası için elverişli bir zemin tesis etmiştir (2009: 46- 47). Bu bağlamda Kasaba’ya göre 18. ve 19. yüzyılda yaşanan değişim ve dönüşümleri “*sapmalar yahut aykırılıklar olarak değil, bizzat modernleşme sürecinin ayrılmaz parçaları*” olarak okumak gerekmektedir (2017: 26). Zira söz konusu tarihsellik, birey ve toplumların “geleneksel” kabullerinde yaşanan başkalaşimleri konu edinmektedir. Bir kez daha Kasaba’ya göre söz konusu tarihsellikte yaşanan değişim ve dönüşümler, en nihayet, “*(...) Osmanlı/Türk modernleşme tarihinin birçok belirsizlikle, zaman zaman ortaya çıkan geriye dönüşlerle, hız ve öncelikler bakımından dönemsel değişikliklerle benetlenmesine*” giden yolu aralamış bulunmaktadır (2017: 25).

³⁷ Bu noktada kamusal ilişkin bir parantez açmakta fayda vardır. Osmanlı İmparatorluğu’nun tarihsel tecrübesi, yurttaşlık tartışmaları özelinde, Batı deneyiminden büyük ölçüde ayrılmaktadır. Nitekim Mardin’in de belirttiği üzere, sivil toplumun neliği yahut tarihsel-sosyolojik geleneklere referansla edinmiş olduğu çoğul biçimler bir yana, Osmanlı İmparatorluğu özelinde Batı deneyiminde yer ettiği şekliyle bir “kamu”dan (public) söz etmek oldukça güçtür. Tanzimat reformlarını takip eden süreçte “kamuya açık bir mekân”dan söz edebilmek mümkünse de bu uzun süreli bir etkiye sahip olamamıştır (1987: 7- 14). Osmanlı İmparatorluğu’ndaki “kul” statüsüne işaret eden Mardin, bu statünün “garanti”lediklerini eksik bulmakla birlikte statüyü sıradan ‘yurttaşlar’ için çoğu defa idarecilere kıyasla çok daha “emniyetli” bulmaktadır. Mardin’e göre böylesi bir “emniyet”i sağlayan asli değişken ise dinî yasanın kılavuzluğudur (1987: 7- 9). Bu düzlemde asıl olan, Ünsal’ın da Kınalızade Ali Efendi’ye referansla kaydettiği üzere, “Daire-i Adalet”tir (1998: 5- 6). Öte yandan hatırlatmak gerekir ki 18. yüzyıla gelindiği vakit, dinî yasanın hükümleri büyük ölçüde aile ve mülkiyeti konu edinen meselelere çekilmiş vaziyettedir (Zürcher, 2014: 27).

3.3 Ulusal Kimlik ve Yurttaşlık

Ulus devlet ve modern yurttaşlık kurumunun gelişimi, birçok durumda iç içe geçen süreçler olarak okunabilmektedir. Bu süreçlere koşut olarak gelişen en mühim başkalaşimlardan biri de “kimlikler haritası”nda yaşanan radikal değişim ve dönüşümlerdir. Ulus devlet öncesi -ulusal kimlikler konsolide olmazdan evvel- çoklu referans ağlarına tanıklık etmek mümkündür. Zira ulus fikri ve ulusçuluk ideolojisi öncesinde siyasal -ve toplumsal- örgütlenme formları, kültürel anlamda heterojen bir yapılanmaya sahiptir. Bununla birlikte, öngörülebileceği üzere, ulusal kimliklerin inşası sonrası söz konusu “kimlik haritaları” ve bu haritalara özgülünen referans ağları büyük ölçüde değişime uğrar. Elbette ulusal kimliklerin belirmesine mukabil aidiyet bağlarının tümüyle terk edildiği doğru değildir. Ancak aidiyet ilişkilerini düzenleyen “kişisel kimlik referanslarının” ulusal kimliğe tabi olacak şekilde yeniden düzenlendiği de bilhassa kaydedilmelidir (Thiesse, 2010: 151- 152). Gerçek şu ki ulusal kimlik her ulus için kaçınılmaz olarak biriciktir. Nitekim söz konusu kimliklerin “ulusun bütün temsiliyetleri”ni içeren başat referans unsurlarından biri olarak belirmesi de bu bağlamda ele alınmalıdır (Thiesse, 2010: 154). Dahası söz konusu kimliklerin meşruluğu ve ortak değerler sistemine yaslanmakta olduğu da bilhassa hatırd tutulmalıdır. Zira ulusal kimliklerin aidiyet bağları üzerindeki önceliği ve sadakat talepleri ancak böylesi bir düzlemde netlik kazanacaktır. Bu bağlamda yurttaşlık statüsü bir anlamda ulusal kimliğin kılcallara nüfusunu kolaylaştıran kurumsal bir ara yüz işlevi görmektedir. Öte yandan yinelemek gerekir ki ulus fikri ilkesel olarak eşitlik prensibinden yola çıkmaktadır. Dolayısıyla ulusal kimliklerin tekil taşıyıcıları olmaları bakımından tüm üyelerin/yurttaşların asli bir yasaya referansla tanım bulan haklar ve yükümlülükler dizgisine sahiplik ettiği ifade edilmelidir.

Ulusal kimliklerin “muhtelif biçimleri” bulunmakla birlikte bu bağlamda yer eden başat değişkenlerden biri şüphesiz topraktır. Nitekim Smith’e göre “*Tarihi toprak*’, *terrain (toprak)* ile *halkın, nesiller boyu birbirini üzerinde müsterek ve yararlı etkilerde bulunduğu bir topraktır. Tarihi bellek ve çağrışımların mekânı haline gelen yurt; ‘bizim’ bilgelerimizin, azizlerimizin ve kahramanlarımızın yaşadıkları, çalıştıkları, dua edip savaştıkları yerdir. Bütün bunlar yurdu yeryüzünde biricik kılar*”

(Smith, 2017: 25). Bu hususta ulus fikrine kök salan ortaklık/birliktelik düşünün yanı sıra ulus biçimin belirlenim kapasitesine de dikkat çekmekte fayda vardır. Zira ulus fikri ve ulusçuluk kavrayışı yurttaşlığın inşasıyla alabildiğine iç içe geçmektedir. Modern siyaset sahnesinde yer eden başat ideolojilerden biri olarak ulusçuluğun siyasal dönüştürme kapasitesi son derece güçlüdür. Elbette ki etki alanı böylesine geniş bir dalganın ulusal kimliklere -ve söz konusu kimliklerin yasal paydaşlarına/yurttaşlara- etkisi yadsınamaz. Bu bakımdan ulusal birlikteliğin zemini ve kimliğin doğası -yanı sıra rotası ve yeniden üretimi- son derece elzem değişkenler olarak belirmektedir.

Osmanlı/Türk modernleşme serüveninde yeşeren ulus ilkesi ve yurttaşlık idealini de bu bağlamda ele almak mümkündür. Türk ulusal kimliği, ulusçuluk tartışmalarına bağlı olarak, siyasal tarih sahnesinde oldukça geç belirmektedir.³⁸ Bir diğer deyişle Türk ulusal kimliğinin neliği ve nasıllığı özelinde beliren tartışmalar 20. yüzyılın başlarına kadar esaslı bir gündem teşkil etmemektedir. Koşut olarak söz konusu gecikme hâlinin güçlü bir duygulanıma zemin oluşturduğu söylenebilmektedir: hızla çağın gereklerini yakalama arzusu. Öte yandan Mardin'in de anımsattığı üzere "*Hangi kuşağa ya da hangi dünya görüşüne bağlı olurlarsa olsunlar, 19. yüzyılın Osmanlı memurları*" başat bir gaye etrafında birleşmektedirler: "devleti kurtarmak" (2017: 71). Şüphesiz ivediliğin bu yönde tespiti Osmanlı entelijansiyasını "entegre bir ideoloji" arayışına yöneltmektedir. Nitekim ulus ilkesi ve ulusçuluk ideolojisi özelinde yaşanan gecikme hâli, özü itibarıyla, İmparatorluğun çokuluslu yapısını gözetten bir reçete arayışının sonucudur. Bu düzlemde Cumhuriyet'in "yeni bir devlet ve yeni bir toplum ideali", büyük ölçüde, İmparatorluk deneyiminin tesiri altındadır. İnsel'in de işaret ettiği üzere birlikteliğin zemininde vuku bulan değişim ve dönüşümler, kolektif hafızada karşılık bulan ve etkisini uzun yıllar sürdürmeyi başaracak olan son derece güçlü birtakım duygulanımları harekete geçirmeyi başarır (2015: 17). Esas itibarıyla ulus fikri ve yurttaşlık ilkesinin vektörel gücünü böylesi bir bağlamdan edindiği söylenebilir.

³⁸ Ahmad'a göre Osmanlı entelijansiyasının ulus fikri özelinde yürütmüş olduğu tartışmalar, 1918'e değin, büyük ölçüde "pan-İslamizm ve Osmanlıcı" bir görüngü sergilemektedir. İttihatçı kadrolar arasında taraf bulan Türkçü tartışmalara rastlamak mümkünse de bu oldukça sınırlı bir etkiye sahiptir. Balkan Savaşları ve Mondros bu düzlemde beliren kırılma noktalarıdır (2010: 83- 89).

Cumhuriyet'in siyasal eylem repertuarına yön veren düşün ufku, kaçınılmaz olarak, bahsi geçen izleğin takipçisidir. Ancak tüm bunların ötesinde ulusu ve devleti “yeniden yapılandırma”yı gaye edinen güçlü bir istence ve bu istencin, 20. yüzyılın başlarından itibaren yeni bir çehre edinerek, tabanda bulduğu karşılığa not düşmek gerekmektedir (Kasaba, 2017: 22). Ulusal inşa serüveninin kurucu figürlerinde söz konusu duygu durumlarının izlerini süren Kasaba, “ilerleme” düşüncesinin bu bağlamda oynadığı “kilit” role dikkat çekmektedir. Nitekim Kasaba'ya göre bu istencin kazandığı ivme kimi zaman öylesine güçlenir ki “*zamanın geçişi bile yeterince hızlı bulunmaz*” (2017: 32).³⁹ Akman ise ulus fikri ve ilerleme istencine bir başka noktadan yaklaşmayı denemektedir: Akman'a göre ulusal insanın temel izleği “topyekûn bir kültürel dönüşüm” ideali uzamında biçim bulmaktadır. Ulusal kimlik tartışmaları tam da bu gerekçeyle kültürel ve etnik farklılıklardan ziyade “*modernleşme projesini*” odağa almaktadır (2017: 83).

Öte yandan ulusal kimlik ve yurttaşlık tartışmaları, bağlamı itibarıyla, zorlu bir rotaya tabidir. Ulusal kimlik bir yanıyla özgün/biricik olana göndermede bulunmakta diğer yanıyla kolektif öznenin/yurttaşlığın inşası ve toplumsal başkalaşımın köşe taşlarından biri olarak belirlemektedir. Bu elbette çatışkılı bir süreçtir. Zira ulusal kimliğin neliği ve nasıllığı özelinde beliren tüm sorular çokuluslu bir İmparatorluk geçmişi ile karşı karşıyadır. Dahası, bireysel olanın ulusal olana referansla yeniden belirlendiği bu süreçte rengini veren başat değişken modernleşme ruhudur ki bu da kaçınılmaz olarak yurttaşlık ideal ve pratiklerini derinden etkilemektedir.⁴⁰ Bu bağlamda Cumhuriyet'in ilerleme istencine koşut olarak kitlenin/topluluğun, değişim ve dönüşüm nesnesi olarak tanındığı söylenebilir. Zira topluluğun topluma, bireylerin yurttaşlara dönüştürülmesi Cumhuriyet'in asli gayelerinden biri olarak belirlemektedir. Bir örgütlenme formu olması bakımından ulus devlet, meşruluğunu yurttaşlar topluluğunun kendisinden edinmektedir. Elbette cumhuriyetçi değerleri ilke edinen bir

³⁹ Dönemin ruhuna damgasını vuran duygulanımların izlerini süren Kasaba, incelemelerinde Gökalp'in şu satırlarına işaret etmektedir: “*İlerlemeye azimle sarılacağız; beş yüz yılı sıçrayacak aşacak ve yerimizde durmayacağız*” (Lerner akt. Kasaba, 2017: 32).

⁴⁰ Bozdoğan ve Kasaba'nın da anımsatmış olduğu üzere modernleşme serüvenini konu edinen bir ‘yeniden okuma girişimi’nin gözetmesi gereken kimi ayrımlar mevcuttur. “*Özgürleştirici potansiyel taşıyan tarihsel bir durum olarak modernlik*” ve “*politik bir hegemonya projesi olarak araçsallaştırılmış bir modernlik*” de bunlardan biridir. Zira modernliğin topyekûn reddi, söz konusu “projenin” imkânları üzerine düşünmeyi olanaksız kılacaktır (2017: 12- 13).

ulus devlet olması bakımından Türkiye için de mevzubahis kabulü yinelemek mümkündür. Ulus, siyasal egemenliğin biricik kaynağıdır. Bir diğer ifadeyle ulus, ulusal inşanın doğası gereği, salt bir dönüşüm nesnesinden çok daha fazlasına tekabül etmektedir.⁴¹ Böylesi bir tespitin ise, temelde, ulus ve ulusal kimlik tartışmaları üzerine eğilmeyi gerektirdiği aşikârdır.

Bu düzlemde Kadioğlu'nun da belirttiği üzere Türkiye'de ulus fikri ve ulusçuluk tartışmaları “modern bir Janus”tan farksızdır. Türkiye'de ulus fikri ve ulusçuluk ideolojisi, ilk bakışta, Fransız tecrübesini anımsatan kimi görüngüler sergilemektedir: Toprak esası/sözleşmecî bir kavrayışa yaslanan bu ulus tahayyülü - ve yurttaşlık ideali-, ulusal kimliğin asli referanslarından biri olarak “medeniyet” söylemini merkeze almaktadır. Ne var ki Türkiye deneyiminde beliren ulus fikri ve ulusçuluk ideolojisi Fransız ulusçuluğundan esinlenmekle birlikte organik/kültürcü ulus söylemlerini de anlam kümesine dâhil edecek şekilde genişlemektedir. Nitekim bu düzlemde yer alan tartışmaları modern bir Janus'tan farksız kılan da budur.⁴² Elbette böylesi vargıların gözetmekte olduğu kimi bağlamlar mevcuttur. Bu bakımdan Cumhuriyet'in deneyimi, organik/kültürcü, Alman ulusçuluk tecrübesinden de belirgin bir biçimde ayrılmaktadır. Ulus devletleşme serüveninde Türkiye, ulus fikri ve ulusçuluk ideolojisini önceleyen siyasal bir otoriteye sahiptir. Dolayısıyla ulusal kimlik ve yurttaşlık ilkesinin ulus devlet öncülüğünde belirdiğine not düşmek gerekmektedir (Kadioğlu, 2009: 118-119). Kadioğlu'na göre Türkiye deneyiminin özgünlüğünü, bilhassa Gökalp'in çözümlemelerinde yer ettiği şekliyle, “medeniyet” ve “kültür” içerimlerinde bulabilmek mümkündür. Türk ulusal kimliği ve ulus fikri bir

⁴¹ Chatterjee'nin de anımsattığı üzere siyasalın yeniden örgütlenme kapasitesi, kaçınılmaz olarak, ulusun/halkın sürece desteği ile kol kola ilerlemektedir. Söz konusu desteğin maksadı, şatları ve koşulları değişmekle birlikte; ulusun/halkın, inşa serüveninde göz ardı edilemeyecek bir özne olarak belirdiği kaydedilmelidir (1996: 96- 100).

⁴² Kadioğlu'nun işaret ettiği temel mesele “Doğu ulusçuluğu” ve ulusal inşa serüvenidir. Chatterjee'nin belirttiği şekliyle “Doğu ulusçuluğu” ve ulusal inşa serüveni, izleği itibarıyla, potansiyel bir gerilime sahiptir. Ulusal inşa, özü/kültürel kimliği muhafaza etme ve başka bir kültürün değerlerini benimseme/entegre olma arasında daimî bir gelgite tabiidir. Doğu ulusçuluğunun “kalkış” evresi şu kabulden hareketle gerçekleşmektedir: “*Avrupalı-olmayan ulusların gerçek modernliği, Batılı kültürlerin üstün maddî nitelikleri ile Doğu'nun manevî büyüklüğünün birleşmesinden doğacaktır*” (Chatterjee, 1996: 99- 100). Nitekim söz konusu kültürel sentezin “rafine” izleklere duymuş olduğu ihtiyaç tam da bu gerekçeden hareketle kabul görmektedir. Zira temel izleğin başarılı bir biçimde tespiti ve “yeniden doğuşun” “varış” evresine ulaşabilmesi, ekseriyetle, ulusal entelijansiyanın kılavuzluğunu şart koşmaktadır (Chatterjee, 1996: 127- 143).

yandan medeniyet ve ilerleme ülküsünü merkeze almakta diğer yandan kültürel olanı muhafaza etme eğilimindedir. Tam da bu nedenle ulus fikri ve yurttaşlık tartışmalarının menzili daima bu gerilimin gölgesine düşmektedir (2017: 284). Bu hususta Gökalp'in çözümlemelerine konu kıldığı fikir akımlarından ve söz konusu fikir akımlarını eklemleme gayretinden söz etmek gerekir. Gökalp, düşün serüveninin erken dönemlerinde kaleme aldığı *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* adlı eserinde şöyle yazmaktadır: “*Memleketimizde üç fikir akımı vardır. Bu akımların tarihi araştırıldığında şu görülür; fikir adamlarımız başlangıçta ‘çağdaşlaşma’ gereği hissetmişlerdir. Üçüncü Sultan Selim devrinde başlayan bu eğilime inkılaptan sonra ‘İslamlaşmak’ emeli katıldı. Son zamanlarda ortaya bir de ‘Türkleşmek’ akımı çıktı*” (2012: 5). Gökalp'e göre söz konusu fikir akımlarının her biri çağın gereklerine cevaben belirmektedir. Ancak bu düzlemde asıl olan, tüm bu ideolojik denemelerin bir sentezine yani “Çağdaş bir İslam Türklüğü”ne erişmek olmalıdır (Gökalp, 2012: 11). Bu noktada, Parla'nın da önerdiği üzere, Gökalp'in çözümlemelerini çağdaşlarına nazaran başarılı bir sentez girişimi olarak okumak mümkündür. Ancak söz konusu sentezin içerimleri sabitlenmeyecek ve Gökalp'in düşünsel evrimi tarihsel gerçekliğin seyrine bağlı olarak yenilenecektir: “kültürel milliyetçilik” ve “medeniyet” fikirleri öncelenecek; “ahlaki/tasavvufi” birliktelik tahayyülü ise ikinci plana atılacaktır (Parla, 2005: 55- 56).⁴³

Bu revizyonun gerekçeleri arasında ümmet idealinin zorunlu terki ve ulus devletleşme serüveninin gerekliliklerini bulmak mümkündür. Buna karşın Parla'ya göre Gökalp'in düşünsel çizgisi radikal bir değişim sergilemez. Nitekim Parla'ya göre Gökalp'in erken dönem metinlerinde; “geleneksellik-çağdaşlık, süreklilik-değişim, milliyetçilik-enternasyonalizm ve ahlakçı İslamcılık-laiklik” gibi düalistlere rastlamak mümkünse de söz konusu eklemler daima ikincil öğeleri gözeterek şekilde

⁴³ Parla'ya göre Gökalp'in medeniyet ve kültür özelinde yürütmüş olduğu çözümlemeler birbiriyle çelişen savları konu edinmemektedir. Gökalp'in düşünce sistemi içinde öne çıkan çözüm önerileri, toplumsal ve siyasal ihtiyaçları gözetmekte; bu düzlemde beliren ihtiyaçlara birer cevap niteliği taşımaktadır. “Kültürel harç”ın bu olmazsa olmazlarının Batı medeniyeti/uygarlığı ile uzlaşması pek tabii mümkün ve gereklidir (2005: 62- 78). Zira Gökalp'in belirttiği şekliyle ulus; “*aynı eğitimi görmüş, ortak bir dili, duyguları, idealleri, dini, ahlaki ve estetik duyarlılığı paylaşan bireylerden oluşmuş bir grup ya da topluluktur*” (Parla, 2005: 75- 76). Parla'ya göre Gökalp'in aslı gayesi, toplumsal dayanışmayı ve birlikteliği önceleyen bu formu “*(...) çağdaş uygarlığın aklı, bilimi ve teknolojisi ile donatmak*”tır (2005: 62).

oluşturulmuştur (2005: 52). Bununla birlikte medeniyet-kültür ikiliğinin, erken Cumhuriyet'in benimsemiş olduğu çizgi itibarıyla, Aydınlanma ilkeleri lehine esnetildiği kaydedilmelidir. Nitekim M. Kemal Atatürk'ün de söylev ve demeçlerde tekrarladığı üzere medeniyetin terki kabul edilemez bir düşünce olarak belirlemektedir. Bu hususta Kasaba'nın da belirttiği üzere medeniyet fikrinin terki “acı” günleri anımsatmaktadır. Bir diğer deyişle söz konusu tasvir, tarihî tecrübelerden alınması gereken mühim dersleri anımsatmak maksadıyla kolektif hafızaya çakılmış vaziyettir. “Acılar gördük” diyen M. Kemal Atatürk şöyle devam etmektedir:

“(...) Bunun sebebi dünyanın vaziyetini anlamadığımız içindir. Fikrimiz, zihnimiz medeni olacaktır. Şunun bunun sözüne ehemmiyet vermeyeceğiz. Medeni olacağız. Bununla iftihar edeceğiz. Bütün Türk ve İslam alemine bakınız. Zihinleri medeniyetin emrettiği şümul ve tealiye uyamadıklarından ne büyük felaketler, ne ıstıraplar içindedirler... Artık duramayız. Behemehal ileriye gideceğiz... Medeniyet öyle bir kuvvetli ateştir ki ona bigâne olanları yakar ve mahveder” (M. Kemal Atatürk akt. Kasaba, 2017: 33).

Berkes'e göre Cumhuriyet'in ayırt edici niteliklerinden biri de budur: modern çağın gereklerini kavrayabilen bir bilinç (2003: 525). Bu bakımdan Berkes'e göre ulusal inşanın modern gerekler uyarınca yeni bir izlek belirlemesi kaçınılmazdır. Zira *“Geleneğin değerlerine dayanma, ulusal kurtuluşun gerçekleşmesine aykırı siyasal eğilimler yaratır”* (2003: 525- 526). Dahası yurttaşlık ilkesini de bu bağlamda ele almak mümkündür. Keza Cumhuriyet'in -kurucu kadroların- yasa ve yurttaşlık statüsü özelinde gözettiği ilkeler benzer kaygılardan hareketle biçim almaktadır. Berkes'e göre inşa serüvenine ilişik kurumsal bir yapılanma olması bakımından yurttaşlık ilkesi, mevcudun/olanın değil “olması gerekenin” öncelendiği bir izlekte yol almaktadır. Berkes, bu hususta, Mahmut Esat'ın Medeni Kanun taslağında yer bulan şu satırlarına atıfta bulunmaktadır:

“Çağdaş uygarlık ailesine mensup ulusların ihtiyaçları arasında temelli farklar yoktur. Süreli toplumsal ve ekonomik ilişkiler insanlığın büyük bir uygarlık yığını, bir aile haline getirmiştir. Türk ulusunun çağdaş uygarlığı, onun yaşayan ilkelerini olduğu gibi kabul etme kararını verdiği unutulmamak gerekir (....) Çağdaş uygarlığa katılma, onu benimseme yolunda kesin kararlarla yürüyen Türk ulusu, çağdaş uygarlığı kendine uydurmak değil, her

ne pahasına olursa olsun o uygarlığın gereklerine kendini uydurmak zorundadır” (2003: 531).

Ulusal inşa ve yurttaşlık ilkesi özelinde beliren ilişkinin mahiyetini bu satırlara referansla açan Berkes şöyle yazmaktadır: “*Görüyoruz ki Medeni Kanun’un alınışında güdülen amaç halkın yurttaşlık (medeni) ilişkilerini geleneklere, alışkanlıklara ve din kurallarına uygun yolda düzenlemek değil, bunun tersine bu ilişkileri olması gerekene göre yeniden düzenlemektir*” (2003: 531). Benzer bir okuma, farklı parametrelere yaslanmakla birlikte, Keyman ve İçduygu’nun yaklaşımlarında da görülebilmektedir. Nitekim Keyman ve İçduygu’ya göre Cumhuriyet’in kurucu kadroları, Batı modernitesinin izleği doğrultusunda, modern Türkiye’nin inşasını gaye edinmektedirler. Bu düzlemde modern bir toplum tahayyülüne yaslanmakta olan Cumhuriyet’in kurucu kadroları, kitleleri harekete geçirmeyi -ve elbette bu hareketin modernleşme eksenli seyrini- başat ülkülerden biri olarak tanımaktadır. Kitlelerin kimi ilkeler öncülüğünde harekete geçirilmesi, siyasal birlikteliğin misyonu uyarınca, kaçınılması güç bir seçenek olarak belirmektedir. Cumhuriyetçi yurttaşlığın inşasını da bu bağlamda ele almak mümkündür. Zira ulusal birlikteliğin asli değişkenlerinden biri olarak beliren yurttaşlık statüsü; farklı etnik, dinî ve kültürel kimliklere sahip kimseleri modernleşme şemsiyesi altında, eşitler olarak, bir araya getirmekle birlikte; bu kimseleri, haklar ve yükümlülükler ekseninde, ulusal inşa serüvenine entegre etmenin bir aracı olarak işlev görmektedir (2009: 6- 9). Bir diğer ifadeyle cumhuriyetçi ilkelere yaslanmakta olan yurttaşlık statüsü, bu statüye sahiplik eden her bir kimseye, ulusal inşanın gerekleri uyarınca, eyleme/edimde bulunma şartı koşan bir davete denk düşmektedir.

Tekeli’nin de anımsatmış olduğu üzere modernitenin temel bileşenlerinden biri, kuşkusuz, ‘kendi kaderini tayin edebilen’ bireyin doğuşudur. Yerel/geleneksel aidiyetlerin dışına taşan birey(ler) ve ilişkiler ağı, modern topluma içkin olgular arasında görülmektedir. Bu düzlemde söz konusu başkalaşımın asli unsurlarından biri olarak beliren modern yurttaşlık statüsü, “*yerelin ötesindeki bir kamusal alana*” (Tekeli, 2016: 20) katılımı arzulan modern öznelere imlemektedir. Yurttaşlık statüsü, bir ölçüde, ulusal kimliğin kılcallara nüfusunu kolaylaştıran kurumsal bir ara yüz işlevi görmektedir. Zira modern anlamıyla yurttaşlık statüsünün ulus devlete

aidiyet üzerinden tanımlandığı hatırd tutulacak olursa, yurttaşın “kolektif bir özne” olarak kamusal alanda belirmesi an meselesidir. Bu düzlemde yurttaşlık statüsünün haklar ve yükümlülükler boyutu, ulusal kimliğin neliği tartışmaları ile alabildiğine iç içe geçmektedir. Geline bu noktada Türkiye’de ulusal kimliğin kurucu unsurları arasında yer alan iki temel ilkedden söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki, ulus devletleşme süreciyle netlik kazanan ulusçuluk/milliyetçilik; ikincisi ise cumhuriyetçilik ilkesidir. Söz konusu ilkeler Osmanlı İmparatorluğu’nun mirasçısı olarak doğan Türkiye Cumhuriyeti’nin “kimlik serüveninde” beliren temel köşe taşlarıdır. Nitekim Parla’ya göre bu iki temel ilkeye 1921 Anayasası’ndan itibaren tanıklık etmek mümkündür. Zira 1921 Anayasası, “yalnızca fiilen değil hukuken de” kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nin “en acil gereklerini karşılamak” ve başat referansları açıklığa kavuşturmak üzere girişilen bir belge niteliğindedir (2016: 22). “23+1 ek madde” ile sınırlanan bu metnin 1. maddesi şu şekilde kayda geçmektedir: “*Egemenlik kayıtsız şartsız milletindir. Yönetim biçimi halkın mukadderatını bizzat ve bilfiil idare etmesi esasına dayanır*”. 1921 Anayasası’nda yer alan bu madde, ulusal kimliğinin başat referanslarından birine işaret etmektedir.⁴⁴ Egemenliğin kaynağına yönelen bu hüküm, 1923’te Cumhuriyet’in ilanıyla perçinlenmektedir. 1 Nisan 1923 tarihli meclis konuşmasında M. Kemal Atatürk şöyle seslenmektedir:

“Muhterem ve Aziz Arkadaşlarım! Yeni Türkiye devletinin ruh-u bünyanı hakimiyet-i milliyedir. Milletın bilâkaydû şart hakimiyetidir. Bir milletim hâkimiyetini müdrık olabilmesi ve onu emniyetle mahfuz tutabilmesi birtakım evsaf-i mahsusaya ve terbiye-i mümtazeye malikiyetiyle kaimdir. Bir milletin ki terbiye-i siyasiyesinde, terbiye-i içtimaiyesinde, hubbû vatanpervarisinde noksan vardır, öyle bir millet hâkimiyetini lüzumu derecede kuvvetle elinde tutamaz. Milletimiz üç buçuk, dört seneden beridir, büyük kahramanlıklarla, namütenahi fedakârlıklarla eline aldığı hâkimiyetini bu güne kadar kendine lâıyk bir surette, heyeti içtimaiye için, vatani için netayıç verebilecek tarzda hüsnü istimal eylemiştir (...)

⁴⁴ Parla şöyle yazmaktadır: “1921 Anayasası, ‘Egemenlik kayıtsız şartsız milletindir. Yönetim biçimi halkın mukadderatını bizzat ve bilfiil idare etmesi esasına dayanır’ diyen 1. maddesi ile Türkiye’de cumhuriyeti, yalnız fiilen değil hukuken de, kurmuştur. Bu maddeye 1923’te eklenen ‘Türkiye Devleti’nin hükümet biçimi Cumhuriyet’tir’ cümlesi adın resmen konmasından ibarettir. Yoksa 1. Türkiye Büyük Millet Meclisi, 1921 Anayasası’nın 1. maddesiyle cumhuriyet esasını tanımış ve kabul etmiş bulunuyordu” (2016: 21).

Arkadaşlar! Türkiye devletinde ve Türkiye devletini kuran Türkiye halkında tacidar yoktur, diktatör yoktur! (kahrolsun tacidar sesleri). Tacidar yoktur ve olmayacaktır. Çünkü olamaz (şiddetli alkışlar) bravo sesleri).

*Hüseyin Avni Bey (Erzurum) – Burası ona müsait değildir” (Atatürk Araştırma Merkezi, 2006: 175- 176).*⁴⁵

Ateş’e göre siyasal tarihi konu edinen çözümlemelerin tamamı, bahsi geçen “felsefi kaynakları” yahut “resmî ideoloji”nin yükseldiği zemini gözetmekle yükümlüdür. Bir örgütlenme formu olarak devlet, “*tarihin belli bir kırılma noktasında, ortak umutları ve ortak amaçları olan insanların bir araya gelmeleri*” (2000: 22) sonucu vuku bulan özel bir birlikteliktir. Yine Ateş’e göre söz konusu birlikteliği kuranların “*ortak amaçları ve umutları, o devletin ‘kuruluş felsefesini’ belirler, o devletin ideolojisini belirler*” (2000: 22). Nihayet bu düzlemde biçim bulan Cumhuriyet’in felsefesi de “*halk egemenliğine dayanan, laik ve çağdaş bir cumhuriyettir*” (2000: 22).

⁴⁵ Bu hususta M. Kemal Atatürk’ün, 1 Mayıs 1920 tarihli, konuşmasına yer vermekte fayda vardır. Zira söz konusu konuşmaya konu kılınan başat meseleler -ulus fikri ve yurttaşlık ilkesinin referansları- Cumhuriyet’in seyrini de derinden etkilemektedir:

“Efendiler, meselenin bir daha tekerrür etmemesi ricasiyle bir iki noktayı arz etmek isterim: Burada maksut olan ve Meclisi âlimizi teşkil eden zevat yalnız Türk değildir, yalnız Çerkeş değildir, yalnız Kürt değildir, yalnız Laz değildir. Fakat hepsinden mürekkep anasır-ı İslâmiyedir, samimi bir mecmuadır. Binaenaleyh bu heyeti âliyenin temsil ettiği, hukukunu, hayatını, şeref ve şanını kurtarmak için azmettiğimiz emeller, yalnız bir unsur-u islâma münhasır değildir. Anasır-ı İslâmiyeden mürekkep bir kütleye aittir. Bunun böyle olduğunu hepimiz biliriz. (...) Bu mecmuayı teşkil eden her unsuru islâm, bizim kardeşimiz ve menafîi tamamiyle müşterek olan vatandaşımızdır ve yine kabul ettiğimiz esasatın ilk satırlarında bu muhtelif anasır-ı İslâmiye ki: Vatandaşlıklar, yekdiğerine karşı hürmet-i müteakabile ile riayetkârdırlar ve yekdiğerinin her türlü hukukuna, ırkı, içtimai, coğrafi hukukuna daima riayetkâr olduğunu tekrar ve teyitettik ve cümlemiz bugün samimiyetle kabul ettik. Binaenaleyh menafîimiz müşterektir. Tahsiline azmettiğimiz vahdet, yalnız Türk, Çerkeş değil hepsinden memzuç bir unsur-u islâmdır. Bunun böyle telakkisini ve sui tefehhümata meydan vermemesini rica ediyorum (alkışlar)” (Atatürk Araştırma Merkezi, 2006: 46- 47).

Bu düzlemde söz konusu ifadeleri çalışmanın başat sorunsalı üzerinden ele almak mümkündür: Türkiye’de ulus fikri, alıntılardan da takip edilebileceği üzere, toprağa dayalı/sözleşmecî bir tasviri benimsemektedir. Dolayısıyla Türkiye’de yurttaşlık tartışmalarının neliği, organik/özcü belirlenimlerden ziyade, toprak esasına referansla tanım bulmaktadır. Öte yandan ulus fikri ve yurttaşlık statüsü özelinde yürütülen tartışmaların farklı tonaliteler kazanabildiği de eklenmelidir. Sözgelimi 1920’lerin başları dinî değişkenlere referansın başat unsurlar olarak belirlediği tarihlerken; 1920’lerin ortalarından itibaren, laiklik ve milliyete ilişkin referansların artmaya başladığı gözlenebilmektedir. En nihayet ulus fikri ve yurttaşlık tartışmalarına ilişkin toprak esas/sözleşmecî tasvirlerin tonaliteleri değişkenlik gösterebiliyorsa da Türkiye’de yurttaşlığın inşası, özü itibarıyla, organik/özcü bir belirlenimden hareketle biçim almamaktadır (Çağaptay, 2007; Kadioğlu, 2009; Soyarık- Şentürk, 2009; Üstel, 2011; Yeğen, 2012).

Esasında Ateş'in çözümlemelerine konu kıldığı temel mesele, yazınsal bağlamımız gereği, iki bakımdan mühimdir: Bunlardan ilki, ulusal kimliğin asli değişkenleri; ikincisi ise yurttaşlığın ilke ve pratiklerine yapılan örtük göndermelerle ilişkilidir. Bu hususta erken Cumhuriyet döneminin takip etmiş olduğu ideolojik izleği çıkarmak için tek parti nizamname ve programlarına yönelmek mümkündür. Zira resmî ideolojinin bir yansıması olarak okunabilecek bu metinler, yurttaşlık ideali ve ulusal kimliğin neliği özelinde işlevsel bir izlek sunma imkânına sahiptir. Parla'nın da anımsatmış olduğu üzere tek parti dönemi boyunca takip edilen ideolojik çizgi; “(...) yalnızca aksiyona rehberlik eden bir el kitabı olarak değil, dünyayı ve toplumsal-siyasal yaşamı anlamlandıran ve yönlendiren, kapsamı geniş bir çerçeve” olarak ele alınmalıdır (2008: 20). Gerçekten de Ateş'in anımsatmış olduğu, Parla'nın ise başka bir düzlemde doğrudan parmak bastığı söz konusu değerlendirmeler son derece mühimdir. Tek parti döneminin ideolojik yansımaları olarak okunabilecek parti programları, dönemin düşünsel iklimine tanıklık etmek için elverişli birer seçenek olarak belirlemektedir. Ancak bu hususta en sonda söylenmesi gereken en başta söylenmelidir: Program metinlerinde yer bulduğu şekliyle “halk tarafından halk için” şiarına yaslanan ve bu bağlamda 1930'ların ortalarından itibaren “altı ok”un tamamını kapsamına alan parti programları, 1935 sonrası kayda değer bir değişim sergilemez.⁴⁶ Bu bakımdan 1931 ve 1935 programlarında yer ettiği şekliyle ulus fikri -ve elbette göndermede bulunduğu değişkenler- bilhassa önem arz etmektedir. Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF) 1931 programında yer eden ilgili tanımlamalar şu şekilde ifade edilmektedir:

“1- Vatan, Türk milletinin eski ve yüksek tarihi ve topraklarının derinliklerinde mevcudiyetlerini muhafaza eden eserleri ile yaşadığı bu günkü siyasî sınırlarımız içerisindeki yurttur. Vatan, hiç bir kayıt ve şart altında ayrılık kabul etmez bir küldür.”

“2- Millet, dil, kültüre ve mefkure birliği ile birbirine bağlı vatandaşların teşkil ettiği bir siyasî ve içtimaî heyettir.”

⁴⁶ Tek parti dönemi parti programlarına ilişkin detaylı bilgi için bkz: Parla, Taha: *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları/ Cilt 3: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve Chp’nin Altı Oku*, 3. bs., İstanbul, Deniz Yayınları, 2008.

“3- Devletin esas teşkilâtı: Türk milletinin idare şekli, vahdeti kuva esasına müstenit olan bu günkü devlet şeklimizdir. Bu şekilde, Büyük Millet Meclisi, millet namına hakimiyet hakkını kullanır; Reisicümhur ve İcra Vekilleri Heyeti onun içinden çıkar. Hakimiyet birdir, kayıtsız, şartsız milletindir. Devlet teşekküllerinin en muvafıkı bu olduğuna Fırka kanidir.”⁴⁷

1931 programının birinci kısmı; “vatan, millet, devletin esas teşkilatı ve amme hukuku” ile ilgili açıklamaları kapsarken; ikinci kısım, CHF’nın “ana vasıfları”na yer ayırmaktadır. 1935 programında ise tanımların şu şekilde tekrarlandığı görülmektedir:

“1- Vatan; Türk milletinin eski ve yüksek tarihi ve topraklarının derinliklerinde mevcudiyetini muhafaza eden eserlerle yaşadığı bu günkü siyasi sınırlarımız içindeki kudsî yurddur. Vatan hiç bir kayid ve şart altında ayrılık kabul etmez bir küldür.”

“2- Millet; dil, kültür ve mefkure birliği ile birbirine bağlı vatandaşların teşkil ettiği siyasî ve içtimai bir bütündür.”

“3- Devletin esas teşkilâtı: Türkiye; milliyetçi, halkçı, devletçi, lâik ve inkılâpçı bir cumhuriyettir. Türk milletinin idare şekli, vahdeti kuva esasına müsteniddir. Hâkimiyet birdir. Kayıdsız, şartsız milletindir. (....) Devlet teşekküllerinin en muvafıkı bu olduğuna parti kanidir.”⁴⁸

Alıntılardan da takip edilebileceği üzere ulus fikri ve ulusal kimliğin temel bileşenleri 1930’lara gelindiğinde aslı biçimini almış durumdadır. Dahası 1923 Halk Fırkası (HF)⁴⁹ ve 1927 CHF⁵⁰ nizamnameleri özelinde de ulus fikrine yönelik benzer kavrayışlara denk düşmek mümkündür. Bu bakımdan Türkiye’de ulus fikri, esas itibarıyla, organik/özcü belirlenimlerden ziyade toprağa dayalı/sözleşmecî bir tasviri benimsemektedir.

⁴⁷ Detaylı bilgi için bkz: C.H.F. Nizamnamesi ve Programı, Ankara, TBMM Matbaası, 1931, s. 29- 31.

⁴⁸ Detaylı bilgi için bkz: C.H.P. Dördüncü Büyük Kurultayı Görüşmeleri Tutulgası 9-16 Mayıs 1935, Ankara, Ulus Basımevi, 1935, s. 54.

⁴⁹ 1923 HF nizamnamesinde yer ettiği şekliyle, “Madde 3- Halk Fırkası’na her Türk ve hariçten gelip Türk tabiyet ve harsını kabul eden her fert dahil olabilir” (Tunçay, 2015: 375).

⁵⁰ 1927 CHF nizamnamesinde yer ettiği şekliyle, “Madde 5. -Fırka; vatandaşlar arasında en kavi rabitanın dil birliği, his birliği, fikir birliği olduğuna kani olarak Türk dilini ve Türk kültürünü bihakkin tamim ve inkişaf ettirmeği ve bütün şubat- ı faaliyette bu esası mevki-i itibar ve meriyette bulundurmaya ve vaz’edilecek kanunların velayet-i ammesini ve her ferde seyyanen tatbikini umde-i esasiye olarak takrir eder” (Tunçay, 2015: 398).

3.4 Yurttaşlığın Yasal Dayanakları

Erken Cumhuriyet dönemi boyunca gözetilen siyasal çizginin niteliği tek parti nizamname ve programları aracılığıyla gözlenebiliyor olsa da yurttaşlığın inşasını konu edinen bir tartışmanın yasal esasları önceliyor olması gerekli ve dahi kaçınılmazdır. Kaçınılmazdır çünkü modern yurttaşlık kavramı, özü itibarıyla, yasaya referansla tanımlanan bir statüye göndermede bulunmaktadır. Diğer deyişle yurttaşlık statüsü, haklar ve yükümlülükler ekseninde, bir ulus devlete üyelik üzerinden tanımlanmaktadır. Bu düzlemde ulus, “içeriye dönük olarak kapsayıcı olmakla birlikte, dışarıya kapalıdır” (Brubaker, 2009: 43). Nitekim modern siyaset sahnesinin eylem repertuarına yön veren temel ilkelerden biri sınır mefhumudur. Ulus devlet nezdinde yurttaşlar ve ötekiler arasında gözetilen her türden ayrım; “kavramsal olarak net, yasal sonuçları olan ve ideolojik değerlerle yüklü bir ayrım” olarak biçim bulmaktadır (Brubaker, 2009: 43). Tüm bunların ötesinde yasal esaslara yönelmek, kurucu metinler olmaları bakımından, siyasal atmosfere yakınsamayı mümkün kılmaktadır. Bu doğrultuda Koçak’ın da işaret ettiği üzere Cumhuriyet’in siyasal çerçevesini belirlemek maksadıyla 1924 Anayasası’na yönelmek yerinde olacaktır (2015: 120). Nitekim Koçak şöyle yazmaktadır: “1924 Anayasası, her ne kadar tek partili bir meclisin eseri olsa da, aslında o sırada henüz Halk Fırkası içinde yer almaya devam eden parti içi muhalefetin etkisiyle de, rejimin çerçevesini klasik anlamda parlamenter bir sistem olarak çizmişti” (2015: 119). Bu yöneliş dönemin ruhuna tanıklık etmek için imkânlarla doludur. Zira 1924 Anayasası kayda değer ölçüde itirazların yükselebildiği bir hazırlık döneminin ürünüdür. Öyle ki “TBMM, (...) cumhurbaşkanına geniş ve önemli yetkiler tanıyan Anayasa taslağını reddederek, güçler birliği ilkesi gereğince, egemenliğin tamamen ve sadece meclise ait olduğunu kabul etmişti” (Koçak, 2015: 119).

Özbudun’a göre 1924 Anayasası özelinde üç mühim olgudan söz etmek mümkündür: Bunlardan ilki, Anayasa’nın hazırlık sürecini konu alır ve cumhurbaşkanına geniş yetkiler tanıyan teklifin reddine ilişkindir: “İkinci Dönem TBMM’ne Birinci Dönemde bir muhalefet grubu olarak faaliyet göstermiş bulunan İkinci Grup’tan hiçbir milletvekilinin seçilememiş olmasına ve Meclis’in tümünün Atatürk’ün az zaman önce kurduğu Halk Fırkası (HF) üyelerinden oluşmasına

rağmen, anayasa tartışmaları, kayda değer bir serbestlik ortamı içerisinde gerçekleşmiştir” (2012: 4). Özbudun’a göre Anayasa’nın hazırlık süreci özelinde belirtilmesi gereken bir diğer husus ise şudur: “1924 Anayasası’nın, metni ve ruhu itibariyle demokratik bir anayasa olduğuna kuşku yoktur” (2012: 79). Metnin hazırlık evresinde tek partili sistemin habercisi sayılabilecek hiçbir unsura rastlanmaz. Son olarak Özbudun’un işaret ettiği bir diğer mesele ise, 1924 Anayasası’nın 1961 Anayasası’na değin referans oluşturmayı sürdürmüş olmasıdır (2012: 82).⁵¹

Gelinen bu noktada, Anayasa’nın yurttaşlığı konu edinen düzenlemelerine geçmezden evvel, yurttaşlık statüsünün izleği üzerine notlar düşmekte fayda vardır. Zira ulus fikri ve yurttaşlık ilkesi özelinde beliren temel kavrayışın niteliği, yazınsal bağlamımız uyarınca, bilhassa önem taşımaktadır. Yurttaşlık statüsü özelinde Cumhuriyet’in Osmanlı döneminden devraldığı iki temel düzenleme mevcuttur: Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi (1869) ve Kanun-ı Esasi (1876). Aybay ve Özbek’in de anımsattığı üzere Osmanlı İmparatorluğu’nun uyrukluğa ilişkin düzenlemeleri, özü itibarıyla, millet sistemine yaslanmaktadır. Bu bağlamda gayrimüslim tebaa, İmparatorluğun Müslüman tebaası ile aynı düzenlemelere tabi tutulmaz. Bununla birlikte statü farklılıkları ve yasal düzenlemelerin, 18. yüzyıl sonrası, İmparatorluk nazarında potansiyel bir gerilim hattına dönüştüğü kaydedilmelidir. Keza uyrukluğa konu edinen Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi bu düzlemde beliren bir ihtiyacın ürünüdür (2015: 60- 61).⁵² Öte yandan Aybay’a göre, uyruklu düzenlemeleri özelinde, Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi ile yaklaşık yedi yıl sonra çıkarılan Kanun-ı Esasi arasında bir fark gözlenmez (1998: 38). Nitekim ilk Osmanlı Anayasası’nda yer verildiği şekliyle uyruklu, “Devlet-i Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine her hangi bir din ve mezhepten olur ise olsun

⁵¹ Özbudun’a göre Anayasa’nın hazırlık sürecinde paylaşılan ortak bir duygudan söz etmek mümkündür: “Öyle görünüyor ki, Millî Mücadele yıllarında şekillenen Meclis üstünlüğü ilkesini korumak, hemen hemen tüm milletvekillerinin ortak arzusuymuş ve muhtemelen o tarihlerde kısa bir süre sonra bir tek-parti yönetiminin kurulacağı düşünülmüyordu” (2012: 6).

⁵² Aybay ve Özbek’e göre söz konusu düzenlemeler, Osmanlı uyrukluğunu kazanma hususunda, soydanlık/kan bağı (jus sanguinis) ve toprak (jus soli) ilkelerine eş zamanlı olarak göndermede bulunmaktadır: “Ana babası veya yalnız babası Osmanlı uyruğu olan çocuklar, Osmanlı uyruğu sayılıyorlardı (m.1)”; yanı sıra, “(...) Osmanlı ülkesinde doğan çocuklar, erginliğe (sinn-i rüşt) ulaşmalarından başlayarak üç yıl içinde Osmanlı uyrukluğunu elde etme yolunda istemde bulunabileceklerdi (m.2)” (2015: 61).

bila istisna Osmanlı tabir olunur ve Osmanlı sıfatı kanunen muayyen olan ahvale göre istihsal ve izae edilir' (kazanılır ve yitirilir) (m.8)” (Aybay & Özbek, 2015: 62).

1924 Anayasası'na gelecek olursak, Cumhuriyet'in ilanı sonrası hazırlanan söz konusu metnin 88. maddesi yurttaşlık statüsünü konu edinmektedir. *“Maddenin birinci fıkrasına göre: ‘Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle Türk ıtlak olunur’ (denir)” (Aybay & Özbek, 2015: 62).*⁵³ Bu hususta Gözübüyük ve Sezgin'in Anayasa hazırlık evresinde kayda geçen tutanakları derlemiş ve latinize etmiş oldukları esere Giriş yazan Smith şöyle demektedir: *“Anayasadan sonra, anayasa ile ilgili metinler arasında incelenmesi gereken en önemli metin, belki de meclis tartışmalarıdır. Anayasaya şekil veren millet temsilcilerinin siyasi düşünceleri yine en iyi şekilde burada ifade edilmiştir” (1957: xv).* Kuşkusuz Smith haklıdır. Meclis tutanakları bu düzlemde en az tek parti program ve nizamnameleri kadar kıymetli metinlerdir. Dahası Türkiye'de ulusal inşa ve yurttaşlık ilkesini odağa alan bir tartışmanın başvuru metinleri hatırdaki tutulacak olursa, söz konusu metinlerin asli referans unsurları olarak belirlediği dahi söylenebilir. Zira erken Cumhuriyet dönemi boyunca yurttaşlık statüsü özelinde etraflıca yürütülmüş tartışmalara tanıklık etmek hayli güçtür. Nihayet 1924 Anayasası'na dönecek olursak ilgili madde uyarınca yürütülen görüşmeler şu şekilde ilerlemektedir:

“Madde 88- Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın (Türk) ıtlâk olunur. Türkiye’de veya hariçte bir Türk babasının sulbünden doğan veyahut Türkiye’de mütemekkin bir ecnebi babanın sulbünden Türkiye’de doğup da memleket dahilinde ikamet ve sinni rüşde vüsulünde resmen Türklüğü ihtiyar eden veyahut vatandaşlık kanunu mucibince Türklüğe kabul olunan herkes Türktür. Türklük sıfatı kanunen muayyen olan ahvalde izae edilir.

Abdullah Azmi Efendi (Eskişehir) – Encümenden bir şey sormak istiyorum. Bu maddenin mesukunlehi milliyet midir, tabiiyet midir?

⁵³ Aybay ve Özbek'in belirtmiş olduğu şekliyle maddenin ikinci fıkrası yurttaşlık statüsüne erişim koşullarını belirtmektedir:

- *“Türk babanın çocuğu, Türkiye içinde veya dışında doğmuş olmasına bakılmaksızın Türk olacaktır.*
- *Türkiye’de mütemekkin (oturan) yabancı babanın Türkiye’de doğmuş çocuğu Türkiye’de ikamet etme koşuluyla, erginliğe ulaştığında Türk vatandaşlığını seçebilecektir.*
- *Vatandaşlık Kanunu gereğince Türklüğe kabul edilecek başka kişiler de Türk olacaktır” (2015: 62- 63).*

Celal Nuri Bey (Gelibolu) – Tabiiyettir efendim.

Abdullah Azmi Bey (Eskişehir) – Tabiiyet kelimesi cumhuriyette mevzuubahis olamayacağından Türklükle ifade edilmiştir. (...) Demek ki ecnebi babadan olan çocuk kalacak. Buraya bir tabiiyet kelimesinin ilavesi icabediyor. (...) Yani orada bir sarahat yapmak lâzım gelir. Çünkü orada yalnız milliyet anlaşıyor. Burada çocuğun Türk tabiiyetinde olup olmaması, meşkur kalacak. Ecnebi kelimesinin yanına (Tabiiyet) kelimesinin ilavesi icabeder zannediyorum. (...)

Celal Nuri Bey (Gelibolu)- Efendim, biz burada etnoğrafya itibariyle milliyet tespit etmiyoruz. Lozan Muahedenamesinin (...) 39 uncu maddesi: Gayrimüslim ekalliyetlere mensup Türk tebaası, müslimanların istifade ettikleri aynı hukuku medeniye ve siyasiyeden istifade edeceklerdir... ‘Binaenaleyh hars gibi bir kelimeyi buraya koymaya imkân yoktur’” (Gözübüyük & Sezgin, 1957: 436- 437).

Ulus fikri ve yurttaşlık statüsünün neliği hususunda meclis tutanaklarına geçen bu ifadeler, Cumhuriyet’in yurttaşlık kavramı özelinde benimsemiş olduğu yaklaşımdan izler taşımaktadır. Yurttaşlık statüsünün, bir kez daha, organik/özcü değişkenlerden ziyade toprak/sözleşmecî unsurlara referansla tanımlandığı görülebilmektedir. Öte yandan 1924 Anayasası hazırlık süresince kayda geçen bu ifadeler, erken Cumhuriyet dönemi boyunca, yurttaşlık statüsüne dönük olarak yürütülen ender tartışmalardan birine aracılık etmektedir. İlgili madde uyarınca tutanaklara işlenen tartışmanın şu şekilde devam ettiği görülmektedir:

“Hamdullah Suphi Bey (İstanbul) – Reis Bey, söz istiyorum, Arkadaşlar, mevzuubahis olan madde tahsisen dikkatimizi celbetmeğe lâyiktir. Bütün siyasi hudutlarımız dahilinde yaşayanlara Türk unvanını vermek bizim için bir emel olabilir. Fakat görüyorsunuz ki, çok müşkül bir mücadelenin içinden çıktık ve hiç birimiz kalbimizde mücadelenin tamam olduğuna dair bir şey taşımıyoruz. (...) arkadaşlar tabiiyet kelimesi zihinlerde mevcut ve kalplerde mevcut bulunan bir emeli izale etmeğe kıfayet etmez. Lafzen biz bir tefsir bulabiliriz. Maddeye tefsir ile geçebilir, fakat bir hakikat vardır. Onlar Türk olamazlar (...)” (Gözübüyük & Sezgin, 1957: 437).

Hamdullah Suphi’nin, yurttaşlık statüsü özelinde, gayrimüslim yurttaşları işaret eden bu sözleri sonrası tartışma şu şekilde devam etmektedir:

“Celal Nuri Bey (Gelibolu) – Bu madde biraz mühimdir efendim, bunu kolaylıkla geçiştirmek mümkün değildir. (...) Bunlara eğer Türklük sıfatı vermiyecek olursak ne diyeceğiz? (Türkiyeli sesleri). İstirham ederim, Türkiyeli hiçbir mânayı müfit değildir (...)”

Hamdi Bey (Bozok) – İsimce değil de hukukça.

Celal Nuri Bey (Devamla) Müsaade buyurun, fark olmayacaktır. Fark olmayınca şu Türktür, şu Türkiyelidir demek ve ikiye ayırmak ahden mümkün değildir” (Gözübüyük & Sezgin, 1957: 439).

İlgili maddeye son hâlini veren Hamdullah Suphi’nin teklifi olmuştur. Nitekim teklifin onayı sonrası madde şu şekliyle onanmıştır: “*Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle Türk ıtlâk olunur*” (Gözübüyük & Sezgin, 1957: 441). Böylece Suphi’nin teklifi sonrası maddeye “vatandaşlık itibariyle” ifadesinin eklendiği görülmektedir. Yanı sıra Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi sonrasında yurttaşlığı konu edinen ilk detaylı düzenleme 1312 sayılı Türk Vatandaşlık Kanunu’dur. 23 Mayıs 1928 tarihli Kanun, Cumhuriyet’in yurttaşlık statü özelinde yöneldiği ilk kapsamlı düzenleme olmakta ve içerimleri sebebiyle önemli detaylar barındırmaktadır. Yurttaşlığı konu edinen ilgili düzenlemelerin soydanlık/kan bağı (jus sanguinis) ve toprak (jus soli) ilkesine göndermede bulunduğu maddeler şu şekildedir: “*Bir Türk baba veya ananın, Türkiye’de veya ecnebi memlekette doğan çocukları Türk vatandaşıdır*” (m.1).⁵⁴ Bu düzlemde yurttaşlık statüsü, özü itibarıyla, toprak (jus soli) ilkesini öncelemeye devam etmektedir. Zira 1312 sayılı Kanun gereğince, “*Türkiye’de doğup da, anası babası belli olmayan veya Türkiye’de doğup da, anası babası veya bunlardan biri yurtsuz (vatansız) olan çocuklar da Türk vatandaşı*” olarak kabul edilmektedirler (Aybay & Özbek, 2015: 64).

Aybay’a göre yurttaşlık statüsüne erişimi kolaylaştıran bu düzenlemelerin en önemli gerekçelerinden biri nüfus kaygısıdır. Nitekim Aybay’a göre söz konusu düzenlemeler “*Cumhuriyet’in ilk yıllarındaki nüfus azlığının psikolojik etkisiyle, olabildiğince çok kişiye Türk yurttaşlığı verme isteğini yansıtmaktadır*” (Aybay, 1998: 40).

⁵⁴ Aybay ve Özbek’in belirttiği şekliyle yurttaşlık statüsüne erişimi konu edinen ilgili hükümlerde evlilik şartı gözetilmemektedir (2015: 64).

3.5 Modern Toplumun İnşası Uzamında Yurttaşlık

Modern yurttaşlık kavramı ve ulus fikri özelinde belirtildiği üzere, yüzyıl dönümü, ortaklık/birliktelik fikrinin yeniden tartışmaya açıldığı tarihsel bir uğrak noktasıdır. Bu düzlemde “toplumsal organizma” ve “uyum” tartışmalarına değinmek yerinde olacaktır. Nitekim toplum teorisyenlerince ele alınan -çoğunca evrimsel-tipolojiler, yüzyıl dönümünde yaşanan dönüşümleri ve ortaklık/birliktelik fikrinin seyrini konu edinmektedir. Cohen’e göre; Maine, Tönnies, Durkheim gibi düşünürlerin tipolojilerinde netlik kazanan bu türden çözümlemeler, toplumsal evrimci bir çizgi üzerinden okuma gayretinin birer ürünü olarak belirmektedir.⁵⁵ Dahası bir kez daha Cohen’e göre, farklı parametrelere yaslanmakla birlikte, söz konusu tipolojilerin kaydetmiş oldukları benzer görüngülere dikkat çekmek mümkündür. Toplumsal organizmanın seyrini konu edinen her bir düşünür, tarihsel olarak iki farklı birliktelik formundan söz etmekte; toplumsalın uzmanlaşma yönünde sergilemiş olduğu kayda değer eğilimlere not düşmektedir (1999: 21). Sözgelimi Durkheim, toplumsal evrelere ilişkin çözümlemelerinde, mekanik ve organik dayanışma olarak adlandırdığı temel bir tasnife yönelmektedir. Toplumsal evrimin safhalarına yönelen Durkheim’a göre mekanik dayanışma, özü itibarıyla, türdeşliğe ve sınırlı işbölümüne yaslanmaktayken; organik dayanışma, işbirliği ve uzmanlaşmanın doğurduğu toplumsal uyumla iç içe geçmektedir. Durkheim’ın çözümlemelerinde yer ettiği şekliyle toplumsal organizma, mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya doğru ilerleyen bir seyre sahiptir; söz konusu izlek kendisini “tarihsel bir yasa” olarak dayatmaktadır (2014: 213).

⁵⁵ Söz konusu tutumu Durkheim’ın çözümlemelerinde gözleyebilmek mümkündür. Durkheim şöyle yazmaktadır:

“Böylece işbölümü, artık yalnız kaynağını insanların zeka ve istençlerinden alan bir toplumsal kurum olmaktan çıkmış, koşulları organik maddenin özelliklerinde aranması gerekli bir genel biyoloji olayı olmuştur. Bu durumda toplumsal işbölümü artık bu genel sürecin yalnızca özel bir biçimi olarak görülmektedir; toplumların da, bu yasaya uymakla, kendilerinden çok önce doğup tüm canlı dünyasını aynı yöne doğru sürüklediği anlaşılan bir akıma kapıldıkları düşünülmektedir. Böyle bir olay, kuşkusuz, ahlak yapımızı derinden etkilemeden gerçekleşemez. Çünkü insanın gelişimi, bu akıma boyun eğip eğmeyeceğimize göre belirlenecek olan, birbirinden tümüyle değişik iki ayrı yön izleyecektir. Ama o zaman ivedi bir soru öne çıkıyor: Bu iki doğrultudan hangisini yeğlemek gerekir? Bizim ödevimiz, bütün gereksinimlerini kendisi karşılayan, kendi kendine yeten, olgun ve tam insan mı olmalıdır, yoksa bunun tersine, yalnızca bir bütünün parçası, bir organizmanın organı olmakla mı sınırlı kalmaktır?” (2014: 65- 66).

Organik dayanışmanın baskın olduğu toplumlar; türdeşlikten uzak, farklı uzmanlık alanları ve toplumsal rollerin hüküm sürdüğü ilişkiler ağına yaslanmaktadır. Elbette toplumsal başkalaşımın tesiri yalnızca beşerî ilişkiler dizgisiyle sınırlı değildir. Durkheim’ın da belirttiği üzere toplumsal organizmanın seyri, emek ve örgütlenme formları özelinde mühim başkalaşımlara aracılık etmektedir. Nitekim mesleki örgütlenme formlarını da bu düzlemde anmak mümkündür (Durkheim, 2014: 221- 229). Yanı sıra bu bağlamda birey, yaşanan değişim ve dönüşümlere koşut olarak, asılı kaldığı sınırlı ilişkiler ağının dışına taşmakta; toplumsal rolleri ve gerekleri yeniden tanımlamaktadır. Tüm bu başkalaşımın uzantısında vuku bulan bir diğer mühim mesele ise şudur: ortak/kolektif bilinç. Durkheim’ın belirttiği şekliyle birey, işbölümüyle birlikte, “kendine özgü bireyliğini” bir ölçüde yitirmekte; zaman ve mekân uyarınca beliren rolleri gereği, kaçınılmaz olarak, toplumsal birlikteliğe itilmekte/dâhil olmaktadır. Ancak söz konusu dâhil oluş tam da bireyin kendine özgülüğünden/benzemezliğinden hareketle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla mevcut tablonun potansiyel bir gerilime kapı araladığı söylenebilir. Dahası ortak/kolektif bilince yön verenin mevzubahis itilim olduğu da eklenmelidir. Esasında Durkheim’ın çözümlemelerinde yer ettiği şekliyle birey, şahsi faydanın gereklerinden olabildiğince uzakta, toplumsalın faydasını gözetmekle yükümlü kolektif bir öznenen farksızdır. Şöyle de denebilir: Birey daima bir diğerine bağımlı olacak şekilde toplumsal birlikteliğin bir parçası/üyesi olarak tanımlanmaktadır. Öngörülebileceği üzere bu çerçevede toplumsal dayanışma ve yükümlülük/ödev ahlakı fevkalade elzem bir değişken olarak belirlemektedir. En nihayet toplumsal uyumun temelinde bu ilkeler yer almaktadır (2014: 267- 268).

Durkheimcı sosyolojide şahsi fayda ile ortak fayda iç içe geçmektedir. Dahası bu düzlemde bireysel olanın ikincil düzeye gereğince itelenememe hâli bir tür patoloji göstergesi olarak okunmaktadır. Durkheim’ın anomi (anomie) olarak adlandırdığı bu normsuzluk hâli, bir anlamda toplumsal -ve bireysel- tersyüz edilmenin habercisi olarak görülmektedir. Bu hususta Weber’in de anımsatmış olduğu üzere modernite, eylemi/edimi “rasyonel” bir gerekçeden hareketle kavramaktadır. Bir diğer deyişle birey -ve eyleme yetisi- bir biçime/forma tabi olmalıdır (Cohen, 1999: 22).

Gelinen bu noktada klasik düşünürlerin, birey ve toplumsal ilişkiler ağı özelinde paylaştığı benzer kanaatlere bir kez daha dikkat çekmek mümkündür. Gerek Maine’in “statü” ve “sözleşme” toplumu gerekse Tönnies’in “topluluk” (Gemeinschaft) ve “toplum” (Gesellschaft) tipolojisi, değişmekte olan toplumsal örüntülerden hareketle, birey ve toplumsal ilişkiler ağının birer analizini sunmaktadır (Cohen, 1999: 20- 21).⁵⁶ Yazınsal bağlamımız uyarınca bu hususta beliren temel mesele ise bilhassa Durkheim’in çalışmalarında olanca açıklığıyla yer ettiği üzere, ortak fayda ilkesinin toplumsala -ve elbette yurttaş- ilişkin belirlenim kapasitesidir. Tarihsel başkalaşımın uzantısında yer alan birey, temelde, “(...) *kişisel olarak oluşturmuş olmadığı amaçlar doğrultusunda davranmaya, ödünler vermeye, uzlaşmalara razı olmaya, kendininkinin üstünde yer alan çıkarları göz önünde tutmaya zorlanmaktadır*” (Durkheim, 2014: 268). Zira söz konusu başkalaşımın galibi, ortak/kolektif bilinçtir. Durkheim’in belirttiği şekliyle kolektif bilinç, toplumun tüm üyelerince paylaşılan değerler matrisine tekabül etmektedir; bireyi kendisine tabi kılmakla birlikte bireyin şahsi koşullarından ayrışmaktadır. Bireyin kendisinden üstün olan bu ortak bilince referansla konumlandığı bilhassa eklenmelidir. Bu düzlemde toplum, bireyin dışında yer alan ve onu sarmalayan bir erkten farksızdır. Dolayısıyla bireyin bahsi geçen konumlanışı, sosyalizasyon yoluyla gerçekleştirebileceği gibi toplumsal baskı kanallarıyla da kendisini dayatabilmektedir (Coenen- Huther, 2013: 68). Elbette Durkheim’in sosyolojisi “modernitenin sosyolojisidir” ve modern toplumun, ilkesel olarak, bireyi önceleyen bir yapılanmaya sahip olduğu aşikardır. Durkheimci gelenek içerisinde zaman zaman birey ve toplum özelinde beliren gerilimlere rastlamak mümkünse de söz konusu geleneğin kalkış noktası daima toplumdur. Sosyolojik çözümlemelere konu olan başat meseleler daima toplumsal bütünleşmenin neliği ve nasıllığı ekseninde tanım bulmaktadır (Coenen-Huther, 2013: 43- 53).

⁵⁶ Cohen’e göre klasik düşünürler, toplumsal değişimi evrimci bir çizgide okumakla birlikte, geliştirmiş oldukları tipolojilerde, toplumsal evrelerin -bu evreler neticesinde beliren toplumsal biçimlerin- çoğul görüngüler sunabileceği ihtimalini göz ardı etmezler. Dahası Cohen’e göre tipolojilerde yer bulan farklı biçimler, mutlak bir karşıtlık içerisinde ele alınmaz. Klasik düşünürlerin tipolojilerinde yer bulan söz konusu görüngüler, zaman ve mekânın sınırları uzamında beliren farklı biçimlerden ibarettir (1999: 21- 24).

Farklı bağlamlarda yeşermekle birlikte benzer çatışklara Tönnies'in analizlerinde de rastlamak mümkündür. Nitekim Tönnies, ahlaki kontrolün yasal mevzuatlar aracılığıyla düzenlenebileceği; dahası bireyin mevzubahis düzenlemelere referansla konumlanabileceği gerçeğinden haberdardır. Tönnies'e göre toplumsal uyumun sürekliliğini gözetmekte olan bir kontrol mekanizması pekâlâ *“insanların güdülerini ve duygularını daha iyi yönde değiştirmeyi deneyebilir”* (2018: 444). Bununla birlikte Durkheim ve Tönnies'in ayrışmakta olduğu temel husus toplumsal bütünleşmenin seyrini konu edinmektedir. Bu hususta Durkheim, Tönnies'ten farklı olarak, toplumsal birlikteliğin seyrine yönelik bir kaygı taşımaz. Tönnies'e göre toplumsal bütünleşmenin seyri bir müdahale olmaksızın zayıflamaya mahkumdur. Durkheim'ın çözümlemelerinde ise böyle bir endişeye yer yoktur. Zira ona göre toplumsal bütünleşmenin en büyük destekçileri işbölümü ve dayanışmadır (Coenen-Huther, 2013: 55- 56).

3.5.1 Birey ve Toplum

Toplumsal birlikteliği “mesafe ve yakınlık” değişkenlerine referansla ele alan Lethen, incelemelerine başlamazdan evvel, Schopenhauer'un “ünlü formülasyonu”na başvurmaktadır: *“Soğuk bir kış gününde bir grup kirpinin birbirleri arasında uygun bir mesafe kurmaları gerekmektedir. Fazla yakınlaşırlarsa oklarıyla birbirlerini yaralayabilirler; fazla uzaklaşırlarsa da soğuktan donarak ölebilirler. Kirpiler, diye yazar Schopenhauer, tahammül edebilecekleri orta derece bir sıcaklıkta bir karara varana kadar yakınlık ile uzaklık arasında gidip gelirler”* (2017: 11).

Tarihsel uzamı iki savaş dönemini kapsayan söz konusu serimlemelerinde Lethen, özü itibarıyla, “modernlikle yaşanan dolaysız karşılaşma”nın izlerini sürmekte; bu bağlamda topluluk ve toplum fikirlerinin beslendiği yarığa dikkat çekmektedir. Esasında Plessner'in de evvelce işaret ettiği üzere böylesi bir durumun *“kamusal varoluşun isimsizliğinde açık imkanlarla dolu”* olduğu söylenebilmektedir. Doludur çünkü Plessner, topluluk fikrinin *“(…) ortakyaşarlığa dayalı bir yoldaşlık olarak çizilen resminin karşısına cennetvari özellikleri olmayan bir toplum fikri*

çıkartır” (Lethen, 2017: 12). Öyle ki bu biçimin yabancılara “basbayağı” açık olduğu dahi eklenebilir. Söz konusu örgütlenme formunun başat unsurundan biri de değerlerden arınıklıdır. Bu düzlemde toplum, topluluk bağlarının terkinin şart koşmaktadır. Bir diğer deyişle yeni toplumsal biçimlerin topluluk ve topluluğa özgülünen değerler matrisinden arınık olması beklenmektedir (Lethen, 2017: 12). Kamusalın giderek güç kazandığı bu bağlamda Plessner, mevzubahis görüngüde yer eden ilişkiler ağını “açık bir trafik sistemi”ne benzetmektedir. İşlevselci çağrışımlara göndermede bulunan bu ve benzeri yorumların işaret etmekte olduğu başat değer ise akışın/devinimin potansiyel gücüdür. Nitekim Lethen şöyle yazmaktadır: “*Trafik merkezi topos haline geldiğinde, kök salmak isteyen varlıkların işi zorlaşır. (...) Ne çok fazla zırh kuşanmak ne de tam bir merkezizlik uygundur trafik şartlarına*” (2017: 51). Bu doğrultuda, bahsi geçen alegoriler bir yana, toplumsal düzenin seyri bir dizi davranış kodunu tarihsel bir hakikat olarak dayatmaktadır. “*Yolunu şaşırmış öznenin, ona nereye gideceğini ve ne yapacağını söyleyecek bir dış sese ihtiyacı olduğu açıktı[r]*” (Lethen, 2017: 67).

Kuşkusuz öznenin eylem repertuarı -ve elbette yazınsal bağlamımız uyarınca yurttaşlığın inşası- ulus devlet için son derece elzem bir meseledir. Bu hususta geç dönem Osmanlı ve erken Cumhuriyet döneminin, modernleşme anlayışı uyarınca, eğitime bilhassa önem atfettiği eklenmelidir. Sözgelimi Tunçay, bahsi edilen periyotta, eğitimin adeta “bağımsız bir değişken” olarak kabul edildiği ve toplumsal ilerlemenin itilim gücü olarak tanındığı/tanımlandığı kanaatindedir (1999: 1). Benzer bir görüşü Üstel’in detaylı incelemelerinde de bulabilmek mümkündür. Üstel’e göre erken Cumhuriyet döneminin hızla artan okullaşma oranı -bilhassa ilköğretim- oldukça dikkat çekicidir. Bu düzlemde Üstel, “ulusal inşa projesi” ve yurttaşlık eğitiminin cumhuriyetçi yurttaşlık ideali ile iç içe geçen veçhelerine işaret etmektedir. Öğretim -bilhassa ilköğretim- norm ve değerlerin aktarımı açısından son derece mühim bir işleve sahiptir. Bu bakımdan programların -müfredatın-, ulusal inşanın gereklerini destekler nitelikte biçim aldığı söylenebilmektedir (2011: 127- 128). Cumhuriyet döneminin ilk geniş kapsamlı program düzenlemesi olan “İlkmektep Müfredat Programı” söz konusu savı destekler niteliktedir. 1926 tarihli programda yer alan Yurt Bilgisi dersi, altı maddeyle sıralanan bir hedefler çizelgesine sahiptir. Çizelgede yer

alan üçüncü ve dördüncü maddenin ise dersin hedeflerini olanca açıklığıyla özetlediği söylenebilmektedir. Söz konusu maddeler, Üstel'in belirttiği şekliyle, şu şekildedir: “Çocuğa içinde yaşadığı cemiyette kendisinin oynadığı ve oynayacağı rolü sezdirmek, onu, demokratik bir devlette vatandaşların hak ve vazifeleri hakkında esaslı bir fikre sahip etmek”; ve “Çocuğa en geniş mana ile yurdunu ve milletini sevdirmek (...)” (2011: 133). Üstel'e göre haklar ve yükümlülükler eş zamanlı göndermede bulunan bu dilin, sonraki yıllarda -bilhassa 30'lar boyunca- vurgusunu giderek yitirdiği kaydedilmelidir. Nitekim Üstel'in 1936 tarihli programdan yapmış olduğu alıntılar vurguda tezahür eden değişimleri yansıtır türdendir:

“Yurt Bilgisi dersinde öğretmenin vazifesi yalnız milli kurumları tanıtmak değil, milli kurumların manası ve önemlerini talebeye kavratmak, bu kurumlara karşı kendilerinde bağlılık ve saygı besletmektir. Gene bu derste öğretmen çocuklara kurukuruya haklarını ve vazifelerini öğretmekle kalmıyarak bu hakların ve vazifelerin önemi üzerinde duracak, bu hakları elde etmek için asırlardanberi milletin yaptığı fedakarlığı talebeye anlatacak, bu haklardan mahrum olan milletlerin elim olan halini kavratacak, buna karşı her vatandaşın, vatandaşlık vazifelerini milletin istediği gibi ve istediği zamanda yapmasının ne kadar önemli ve zaruri olduğunu, vazifesini yapmayanın hak istemeğe hakkı olamayacağını, her Türk vatandaşının milli vazifeler uğruna en yüksek fedakarlığı yapması ve icap ederse canını da feda etmesi tabii bulunduğunu telkin edecektir” (2011: 142).

Bu düzlemde yurttaşlık ideal ve pratikleri, resmî ideolojinin seyrine bağlı olarak, haklar dilinden ziyade yükümlülükler ekseninde tanım bulmaktadır. Keyman ve İçduygu'ya göre Cumhuriyet'in kurucu kadrolarınca toplum ve toplumsal ilişkiler ağı, yekpare bir bütün olarak tasvir edilmekte; “bireycilik, çoğulculuk, katılım ve farklılık” talepleri ikinci plana ötelenmektedir (2009: 8). Şurası açıktır ki modern ulus devletin inşası “kitlelerin yurttaşlara dönüştürülmesini” şart koşmaktadır. Bu bakımdan Keyman ve İçduygu'ya göre Türkiye'de yurttaşlık ideal ve pratikleri, “modernite projesi” ile uyumlu, erdem yüklü bir değerler kümesini imler vaziyettir. Bir diğer ifadeyle Türkiye'de yurttaşlık ideal ve pratikleri, bireyi değil toplumu; hakları değil yükümlülükleri önceleyen niteliksel bir öze referansla biçim bulmaktadır (2009: 8- 9). Nitekim Üstel'in Kültür Bakanlığı dergisinden yapmış olduğu alıntılar dönemin düşün ufkunu resmeder türdendir:

“Her çocuğa içinde bulunduğu topluluğun bir parçası olduğu ve ancak o topluluk içinde bir varlık olduğu ve olabileceği sezdirilmeli, milleti içinde faydalı bir eleman olmak için nasıl hareket edeceği şuurlandırılmalı ve bu şuur iş halinde meydana çıkarmasına yardım etmelidir. Bunun için de çocuklara, karşılıklı sempatilerini arttıracak ve onları birbirlerine her vakit biraz daha yaklaştıracak şekilde müşretek vazifeler vermek, onları hemen her iş etrafında birleştirmek ve birbirlerini tamamlamak fırsatını hazırlamak, ilkokulun terbiye ve tedris işlerinde daima gözönünde tutacağı bir esastır” (2011: 139- 140).

Gelinen bu noktada Türkiye’de yurttaşlık kavramının cumhuriyetçi değerlere yaslandığı söylenebilmektedir. Ulusal inşa nezdinde asıl olan toplumdur -ve elbette toplumsal birliktelik. Öncesinde de detaylıca tartışıldığı üzere cumhuriyet, en temelde, ortak faydayı gaye edinen ve tam da bu maksatla yasanın üstünlüğünü tanıyan bir birlikteliğe göndermede bulunmaktadır. Elbette bir yurttaşlar topluluğunu imliyor olması bakımından ulus fikrinin bu düzlemde son derece önemli bir değişken olduğu eklenmelidir. Zira toprak/sözleşme esasına yaslanan bir birliktelik tahayyülü ile köktenci/organik değişkenlerden hareketle tahayyül edilen bir birlikteliğin benzer referanslara sahip olmadığı aşikârdır. En nihayet dâhil ve hariç oluşlar, haklar ve yükümlülükler daima bu birlikteliği konu edinmektedir. Öte yandan kaydetmek gerekir ki Türkiye’de yurttaşlığın inşası, esas itibarıyla, yükümlülük ekseninde tanım bulmaktadır. Keza Kadioğlu’na göre kolektif bir özne olarak yurttaş, daima yükümlülüklerle sarmalanmış; haklar dilinin yeşerip serpilmesine alan açılmamıştır.⁵⁷ Nitekim Türkiye’de yurttaşlık ideal ve pratiklerini, liberal gelenekten ziyade, cumhuriyetçi geleneğe yakınlaştıran asli saiklere de bu bağlamda rastlamak mümkündür (2009: 121- 122).

⁵⁷ Bu hususta Oldfield, liberal ve klasik gelenek içinde yurttaşlığın aldığı biçimleri konu edinen temel bir tasnife gitmektedir. Liberal düşüncede yer ettiği şekliyle yurttaşlık kavramı bir statüye göndermede bulunmaktadır. Söz konusu gelenekte yurttaşlığın bilhassa hak boyutu öne çıkmaktadır. Liberal düşüncenin temel kabullerinden biri de sosyal bağların sözleşme ekseninde biçimleniyor oluşudur (Oldfield, 2012: 94). Dolayısıyla liberal birey; haklara saygı, vergi yükümlülüğü ve olası tehditlere karşı mensubu olduğu bütünü savunmak haricinde hiçbir toplumsal yükümlülüğe sahip değildir. Klasik ya da yurttaş temelli cumhuriyetçilikte ise yurttaşlık kavramı, statünün ötesinde, “zihniyet olarak yerleşen bir pratik” yahut en basit şekliyle kamusal yükümlülük çağrısında karşılık bulmaktadır. Bu bağlamda anılan yükümlülük vurgusu, bireylerin tercihi bırakılmış bir eylemlilik hâli olmaktan uzaktır. Klasik cumhuriyetçi düşüncede kişiyi yurttaşla dönüştüren şey en temelde yükümlülüğün kendisidir (Oldfield, 2012: 99).

3.5.2 Kimlik ve Tikel

Erken Cumhuriyet dönemi ve yurttaşlık tartışmalarının başat referanslarından biri, hiç şüphesiz, İnan'ın kaleme aldığı Medeni Bilgiler adlı metindir. Peki bu metnin yurttaşlık tartışmaları özelindeki ehemmiyeti nereden gelmektedir? Bir diğer deyişle, “Medeni Bilgiler” yurttaşlara nelerden söz etmektedir? İnan'ın yurttaşlık ideal ve pratikleri özelinde haklar ve yükümlülöklere uzun uzadıya yer verdiği bu metin, İnan'ın da bilhassa belirttiğı üzere, M. Kemal Atatürk'ün düşünsel katkıları ekseninde biçim almıştır. Bu bakımdan söz konusu metin, dönemin düşün ufkunu yansıtır niteliktedir. Zira metne konu kılınan temel meseleler, -İnan'ın ifadeleriyle belirtmek gerekirse, “Atatürk'ün muhitinde (çevresinde) konuşulan konular” olması bakımından- pek çok ismin açık ya da örtük katkıları sonucu biçim almıştır. Nihayet “Medeni Bilgiler”in kapsamına geçecek olursak, İnan'ın evvela ulus/millet kavramına netlik kazandırmayı tercih ettiğı belirtilmelidir: İnan'ın kaleme aldığı şekliyle ulus, “a) *Zengin bir hatıra mirasına sahip bulunan, b) Birlikte yaşamak hususunda ortak arzu ve bunu kabulde samimi olan, c) Ve sahip olunan mirasın korunmasına birlikte devam hususunda istek ve dilekleri olan insanların birleşmesinden oluşan toplum*”dur (2000: 34- 35).⁵⁸

Söz konusu tahayyölün anıştırdığı temel yaklaşım son derece mühimdir. Zira ulusal inşaya koşut olarak gelişen yurttaşlık ideal ve pratikleri bu düzlemde bir kez daha tartışmaya açılmaktadır. Nitekim yurttaşlar topluluğuna göndermede bulunması bakımından ulus fikri, kaçınılmaz olarak, yurttaşlığın neliğı ve nasıllığı ile iç içe geçmektedir. Şu hâlde bir kez daha, öncesinde de detaylıca incelendiğı üzere, Renan'ın ulus kavrayışını anımsamakta fayda vardır. Renan şöyle yazmaktadır: “*Ulus bir hissiyat, ruhani bir ilkedir. Bu hissiyatı, bu ruhani ilkeyi aslında bir olan iki şey oluşturur. Biri geçmişte, diğeri şimdidedir. Biri ortak zengin bir hatıralar mirasına sahip olmaktır; diğeri şimdiki zamanda ortak karara varma, birlikte yaşama arzusu, bölünmemiş halde aldıkları mirası geliştirmeye devam etme iradesidir*” (2016: 50). Ulus fikrini ortak bir geçmiş ve gelecek tasavvurlarına iliştiren; ortaklığı/birlikteliğı,

⁵⁸ İnan, ulusu meydana getiren “doğal ve tarihi” olgular arasında şu değişkenleri anmaktadır: “a) Siyasal varlıkta birlik, b) Dil birliğı, c) Yurt birliğı, d) Irk ve köken birliğı, e) Tarihi yakınlık, f) Ahlaki yakınlık” (2000: 32).

organik bileşenlerden ziyade, istenç ve iradenin uzamında ele alan bu yaklaşımın izlerine erken Cumhuriyet dönemi boyunca pek çok kere tanıklık etmek mümkündür. Gerek 1924 Anayasası gerekse -dönemin resmî ideolojisine dönük bir izlek sunması bakımından- parti program ve nizamnamelerinde yer ettiği şekliyle ulus fikri, öncesinde de incelendiği üzere, İnan'ın ulus tahayyülünden ayrılan bir görüngü sergilemez. İnan, ulus fikri ve yurttaşlık ilkesine referansla şu satırları kaydetmektedir: *“Millet, dil, kültür ve ülkü birliği ile birbirine bağlı vatandaşların oluşturduğu siyasal bir birliktir”* (İnan, 2000: 28). Ve eklemektedir: *“Milletin kurduğu devletin millete, vatandaşlara karşı görevleri vardır; fakat devletin varlığı, vatandaşlardan birtakım yükümlülükler, görevler ister”* (İnan, 2000: 25). Bu noktada modern ulus devlet ve yurttaşlık ilişkisinin ardında yatan temel ilke, İnan'ın satırlarında da olanca açıklığıyla yer ettiği üzere, karşılıklı yükümlülükler dizgisi ve sadakat bağlarını imler vaziyettedir.

Nitekim Leca, *“yönetenlerin haklarını ve yönetilenlerin meşruiyetini sağlayan”* (1998a: 12) bu karşılıklı yükümlülük ilişkisinin iki yönüne dikkat çekmektedir: *“devlete bağlanma”* ve *“siyasi özgürleşme”* (Leca, 1998a: 12). Elbette modern ulus devletle birlikte yurttaşlık statüsüne dönük olarak gerçekleşen pek çok başkalaşımdan söz etmek mümkündür. Ancak şurası açıktır ki modern yurttaşlık kavramı bir yanıyla ulus devlete üyelik üzerinden tanım bulmakta diğer yanıyla söz konusu üyelik formunun sunmuş olduğu hak ve yükümlülükler bütününe göndermede bulunmaktadır. Yanı sıra mevzubahis denklem uyarınca modern yurttaşlık statüsünün her türlü tikel aidiyetin terkine yaslanan ve bu bakımdan ulusal birliğin garantörü olarak görülen bir kavram şeklinde tanındığı/tanımlandığı da eklenmelidir.⁵⁹

⁵⁹ Siyasalın türdeşliğine göndermede bulunan bu perspektif, yurttaşlık ilkesi özelinde, ulusal birliğin teminini esas almaktadır. Nitekim Schnapper, yurttaşlık kavramı özelinde yer verdiği çözümlemelerine şu notu düşmektedir:

“Her demokratik ulus, tanımsal olarak çokkültürlüdür. Özel yaşamın çokkültürlülüğü olumsal bir durumdur -aynı zamanda da hukuksaldır, çünkü demokratik düzen kamusal özel arasındaki ayrımı dayanır. Bu çokkültürlülük, yurttaşlığın meşruluğunu temellendiren eşitlik ve bireysel özgürlük değerleriyle tutarlı olarak kalabildiği, bu çokkültürcülük yurttaşlık tarafından tanımlanan kamu alanının birliği/ eşitliği/ evrenselliğini sorgulamadığı sürece, bireylerin arzu ettiği kadar geniş ve çeşitli olabilir. Modern ulus, ulusal bir örgütlenmeyle bütünleşmiş olan toplulukların tikelliklerinin ortadan kaldırılmasını içermez. (...) Modern ulus, bu özgüllüklerin özelin alanında varkalmasını ve bireylerin kamusalın alanında yurttaşlık mantığına uymalarını gerektirir” (1995: 10-11).

3.5.3 Sınırlar ve Görüngüler

“Modern bir sezgiden yola çıkalım” der Gürbilek: Çoğu defa bir tür çoğulluk alanı olarak tanımlanan kamusal alan, ekseriyetle, yükümlülükler demeti ve roller dizgisini imler vaziyettedir (2014: 58). Özel alanın aksine; ötekilere, değerler çoğulluğuna, icrası beklenen roller dizgisine göndermede bulunan bu alanın potansiyel gerilimlere sahip olduğu söylenebilmektedir. Yanı sıra bu alanlara ilişkin sınır mefhumunun 18. yüzyılda farklı bir boyut kazandığı da eklenmelidir. Kaydetmek gerekir ki bahsi geçen tarihsel moment, büyük ölçüde, geleneksel toplumlarda vuku bulan değişim ve dönüşüm dalgalarına denk düşmektedir. Ancak mevzubahis başkalaşım bu kadarıyla sınırlı değildir. Zira bir sonraki yüzyıl özel alan sınırlarını hızla keskinleştirmeyi başaracak, kamusalı bir tür yükümlülükler mecrası olarak işaretleyecektir (Gürbilek, 2014: 59- 60).⁶⁰ Kamusal alanın bu geri çekilişi karşısında öne çıkan esas mesele ise şudur: “Biz bu modern gerilimin ne kadar içindeyiz? Özel hayatımızı ‘kamu’dan ayırıştırırken, nasıl bir zorunluluk alanından ayırştırmış oluyoruz?” (Gürbilek, 2014: 60). Bu hususta “kamu”nun (public) anlam kümesine dâhil ettiği modern içerimlere eğilmekte fayda vardır.

Sözgelimi Melton, sözcüğün 17. yüzyıldan itibaren bir kitleye -okur, yazar, dinler yahut izler- işaret etmek üzere kullanıldığını; buna karşın böylesi bir kullanımın ancak 18. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazandığını belirtmektedir (2011: 11). Kamunun görece yeni kazanmış olduğu bu anlam, antik anıştırmalarının aksine, bir devlet mekanizmasına göndermede bulunmamaktadır. Bilakis kamunun 18. yüzyıldan

⁶⁰ Özel ve kamusal alana yönelik bahsi geçen ayrımların tarihi oldukça köklüdür. Gürbilek şöyle yazmaktadır:

“Bu bölünmenin tarihi çok eskiye götürülebilir. Bölünmenin, şehir yaşantısının bir sonucu olduğu söylenebilir. Eski Yunanlılar da ev hayatıyla şehir hayatını birbirinden ayırmışlar, şehrin ve politikanın alanı olan polis ile evin ve ailenin alanı olan oikos arasına bir sınır koymuşlardı. Eski Roma’da da res publica ile res privata farklı varlık ve iktidar alanlarını tarif ediyordu. Ama bu ayrımın bugün bizlerin yaşadığı modern bölünmenin atası olduğunu düşünmek yanlış olur. Çünkü her ne kadar bölünmenin tarihi şehrin, yani ‘medine’nin, medeniyetin tarihi kadar eskiyse de, bunun aldığı biçimler, yüklendiği anlamlar modern biçim ve anlamlarından farklıydı. Modern insan özel alanı daha doğal, daha özgür bir alan olarak görmeye, kamusal alanı ise zorunluluklar ve görevler alanı olarak tarif etmeye daha yatkın. Oysa Eski Yunanlılar için oikos, insanın kendini yeniden üretmesini sağlayan ev hayatının, çalışmanın, ‘ekonomi’nin alanıydı. Ev hayatı doğallık demekti, ama bu bir özgürlükten çok bir zorunluluk anlamına geliyordu. Özgürlüğün alanına geçmek içinde oikos’un dışına, polis’in alanına girmek gerekiyordu. Nitekim polis özgür erkeklerin, oikos bu özgürlükten mahrum bırakılmış, zorunluluğun alanına kapatılmış köle, kadın ve çocukların bölgesiydi” (2014: 56).

itibaren anlam kümesine dâhil ettiği yeni içerim, Habermas'ın ifade ettiği şekliyle devletten ayrı, toplumsala ilişik bir düzlemde boy vermektedir. Bu bağlamda “burjuva kamusal alanı”, özü itibarıyla, yeni bir tartışma ve uzlaşım sahası olarak ortaya çıkmaktadır. İlkesel olarak farklılıklara açık olan bu alan, eleştirinin ve konuşmanın mekânı olması bakımından siyasal bir niteliğe sahiptir. Tam da bu nedenle “kamuoyu” adına şeffaflık çağrısı, kamusal meselelere ilişkin tartışmaların nüvelendiği bu mekândan yükselmektedir. Kuşkusuz “kapitalizm ve devletin yükselişi”ne koşut olarak yaşanan değişim ve dönüşümlerin tesiri yalnızca kamusal alanı etkisi altına almaz. Antikiteden itibaren “üretim ve mübadelenin” merkez üssü olarak beliren hanenin alanı da -17. yüzyıl sonlarında- evvelki içerimlerini hızla kaybetmekte; yerini piyasa mekanizması ve onun asli ilkelerine terk etmektedir. Bir diğer deyişle hane alanı yeniden üretimin mekânı olmaktan giderek uzaklaşmakta ve “özerkleşmekte”dir. Bu doğrultuda özel alan, bilhassa “mahremiyet ve sevgi” metaforlarıyla yeniden tanımlanmakta ve yeni çağrışımlarının uzantısında bir tür “sığınak” tasavvuruna iliştilmektedir (Merton, 2011: 15- 20). Özel ve kamusal alanı konu edinen tartışmalar 19. yüzyılda bir kez daha derinden sarsılmaktadır. Keza Gürbilek'in de işaret ettiği üzere siyasal ve toplumsal gelişmeler mevcut içerimleri yeniden tartışmaya açmaktadır.

Öyleyse Gürbilek'in çözümlemelerine konu kıldığı elzem soru(lar) bakidir ve bir kez daha yinelenmelidir: *“Biz bu modern gerilimin ne kadar içindeyiz? Özel hayatımızı ‘kamu’dan ayırıştırırken, nasıl bir zorunluluk alanından ayırtmış oluyoruz?”* (Gürbilek, 2014: 60). Mardin’e göre, sivil toplumun neliği yahut tarihsel-sosyolojik geleneklere referansla edinmiş olduğu çoğul biçimler bir yana, 18. yüzyıldan itibaren, yukarıda sözü edilen manada bir kamunun (public) Osmanlı İmparatorluğu’nda tecrübe edilmediği söylenebilmektedir. Her ne kadar Tanzimat reformlarının bir sonucu olarak açığa çıkan “kamuya açık bir mekân”dan (public sphere) söz etmek mümkünse de bu etkinin son derece sınırlı ve geçici bir niteliğe sahip olduğu belirtilmelidir. Mardin’e göre Osmanlı entelijansiyasında taban bulan bu kısa süreli etkinin tesiri hiçbir dönem kitlelere sıçramaz. Nitekim bu sınırlı tesirin “demokratik bir idare” -ve ideallere- evrilme ihtimali de böylece kaybolur (Mardin, 1987: 7- 14).

Kamusal alan ve ona içkin değerlerde gözlenen söz konusu benzemezliği, farklı parametrelere referansla, erken Cumhuriyet özelinde de tekrarlamak mümkündür. Gürbilek şöyle yazmaktadır: “*Resmî ideolojinin ‘kamu’ kavramı, devletin dışında oluşmuş bir sivil alandan çok, devlet himayesinde, devlet kontrolünde varolmuş bir alanı*” işaret etmektedir (2014: 63).⁶¹ Benzer bir durum özel alan için de geçerlidir: “[K]amunun dışı yoktur”. Zira kamu “*hem devlettir, hem iktisadi hayattır, hem de kişisel olandır*” (Gürbilek, 2014: 62).

Öngörülebileceği üzere söz konusu belirlenimler yurttaşlık ideal ve pratiklerini de etkilemektedir. Nitekim Kadioğlu’na göre Türkiye’de yurttaşlık ideal ve pratikleri kamusal alana referansla tanımlanmış olduğundan yükümlülük vurgusunu öncelemektedir. Bu doğrultuda özel alanın ihlali neredeyse kaçınılmaz bir hâl almaktadır. Türkiye’de yurttaşlık ideal ve pratiklerinin gelişimi, tabandan gelen bir dalganın -talebin- doğrultusunda değil bilakis ulusal inşanın gereklerine koşut olarak benimsenen kılavuz ilkeler uyarınca biçim almaktadır. Bu bakımdan Türkiye’de yurttaşlığın inşası, izleği gereği, farklılıkları özel alana sıkıştıran; kamusal türdeşliği öncelemekte olan cumhuriyetçi geleneğe daha yakındır. Bununla birlikte Türkiye deneyiminde görece edilgen kalan unsurların cumhuriyetçi gelenekle uzlaşmadığı da kaydedilmelidir (Kadioğlu, 2009: 123- 124). Kadioğlu’na göre Türkiye’de yurttaşlığın inşası, “aydınlanmış, özgür ve etken bireyler”den değil; “toy ve edilgen bir toplum varsayımı”dan hareketle yol almıştır. Tam da bu gerekçeyle Türkiye’de yurttaşlık ideal ve pratikleri, “muhakeme”den evvel “iyi bir izleyici” olmayı önceler niteliktedir. Kadioğlu’na göre Cumhuriyet’in tarihsel deneyimi, birey ve haklar diline/vurgusuna aşına bir pratik geliştirme imkânı yakalayamadan yükümlülükler sarmalıyla karşı karşıya kalmıştır (2009: 125).

⁶¹ Gürbilek şöyle devam etmektedir: “1980’lere gelene kadar Türkiye’de özel hayat- kamu karşıtlığından söz ettiğimizde, -eğer kıyılara köşelere bakmayacaksak- özel hayatın devletle ya da politikayla ilişkisinden söz etmek durumundayız. Çünkü Türkiye’de ‘kamu’ diyebileceğimiz bir alan esas olarak devlet ve politika dolayısıyla kurulageldi. Çeşitli sınıf ve kesimlerden insanların siyasal partiler dolayısıyla kurdukları himaye ilişkileri, her zaman iş hayatının anonimliğinden de, sözgelimi şehir kulüpleriyle derneklerin yerelliğinden de daha önemli ve koruyucu oldu; çok daha geniş kesimden çok daha fazla insanı buluşturdu” (2014: 64).

3.6 Eşit Yurttaşlık ve Başat İçerimler

18. yüzyıl düşün dünyasında yer eden temel kabullerden biri de kuşkusuz “doğal haklar” mefhumudur. Aydınlanma ilkeleri uzamında biçim bulan “birey” ve “haklar” söylemi, özü itibarıyla, şu önermede köklenmektedir: “*Aklı izleyerek herkes aynı sonuca ulaşabilir*” (Donovan, 2014: 24). Elbette kabaca izaha kalkışan böylesi yönergelerin kimi sorularla el ele ilerliyor oluşu son derece muhtemeldir: Sözelimi, rasyonalite bağlamına yerleştirilegen böylesi bir birey/insan imgelemi, kime -yahut kimlere- işaret etmektedir? Bir diğer deyişle, “herkes”in içermekte ve dışarıda bırakmakta olduğu kişiler kimlerdir? İşin aslı, en sonda söylenmesi icap eden en başta söylenmiş; cevap pek çok kereler yinelenmiştir. Zira antik ve modern yurttaşlığın farklılaşan içerimleri, kaçınılmaz olarak, yurttaşlığın kapsamında meydana gelen değişimleri beraberinde getirmiştir.⁶² Öyleyse “doğal haklar” söyleminin öznesi olarak beliren birey/insan, nötr bir kullanıma sahip değildir. Bir diğer ifadeyle birey/insan, niteliksel bir öze sahip olmayan, yalnızca özneyi işaretlemek üzere kullanılan bir göstergeden ibaret düşünülemez. Hem değil mi ki “aklın kılavuzluğu birdir ve şaşmaz”; o hâlde yurttaşlık statüsü özelinde açığa çıkan dâhil/hariç olma pratikleri neden daima ötekiler aleyhine işler görünür?

3.6.1 Değerler Sorunu ve Sapmalar

Berktag’a göre “*Kolektif bilinçaltını bir yana bırakacak olursak, toplumun organik belleği yoktur ve dolayısıyla her toplumun olayların kaydını tutan birine (eski Mezopotamya’da rahipler, geleneksel toplumlarda vakanüvisler, modern toplumda tarihçiler, vb.) ihtiyacı vardır*” (2012: 18). Bu düzlemde “bilgi ve iktidar” ilişkisini ele alan Berktag, feminist yazının tartışmaya açtığı “soyut ve evrensel” özne tahayyülüne eğilmektedir. Aydınlanma’nın öznesi olarak beliren birey/insan; “beyaz, burjuva,

⁶² Donovan şöyle yazmaktadır: “17. ve 18. yüzyıllar boyunca -öncesinde ve sonrasında- kadının eş ve anne olarak evine ait olduğu varsayımı neredeyse evrenseldi. 18. yüzyılın ortasından itibaren ve özellikle 19. yüzyılın başında yaşanan dönüşümler, başta Sanayi Devrimi, kadını özel alanda tecrit ederek, işyeri ile ev mekanını birbirinden ayırdı. Fabrikaların makinallaşması ve küçük ev sanayiinin çöküşü ile birlikte işin kamusal dünyasıyla evin özel dünyası daha önce hiç olmadığı kadar birbirinden ayrıldı. Bu gibi gelişmeler, akılcılığı kamusal alanla, akıl-dışılığı ve ahlaki özel alanla ve kadınla özdeşleştiren Aydınlanma düşüncesini desteklemiştir” (2014: 25).

erkek, Avrupalı” gibi değerler dizgisine -şaşmaz bir rastlantısallıkla- göndermede bulunmaktadır (2012: 18). Dolayısıyla “evrensel” olduğu iddia edilen bireyi/insanı iktidar ilişkilerinden azade bir okumaya tabi tutmak son derece yanıltıcı olacaktır. Siyasal düşünceler tarihinde yer eden temel kategorilerin -yurttaşlık kavramı özelinde de gözlenebileceği üzere-, çoğunca imtiyaz sahibi erkek öznelere işaret etmekte olduğu söylenebilir. Dahası düşünsel izleğe yön verenlerin de aynı öznelere olduğu aşikârdır (Okin, 1979: 3- 12; Pateman, 1988: 3- 6; Phillips, 2012: 13- 15). Elbette eyleme kapasiteleri görmezden gelinenler, kamusal alana sızan istisnai/çatlak sesleri ‘kaideye’ denk düşmeyenler yalnızca kadınlar değildir;⁶³ ‘tarihin dışı’ neredeyse bir ötekiler ‘çöplüğü’dür: “*köleler, köylüler, proleterler, zenciler, vb.*” (Berktaş, 2012: 20). Ancak şurası açıktır: Eşit yurttaşlığın kapsamı, uzun yıllar, bir bütün olarak kadınlara kapalıdır. Peki modern ulus devletinin doğuşu sonrası ne değişir? Gerçek şu ki kadınların toplumsal sözleşmenin parçası olarak kabul edilmesi uzun bir mücadeleyi gerektirir.

Bununla birlikte siyasal iktidarın “eşitlik” söylemine koşut olarak tanınan ‘ayrıcılıklar’ evvela eğitim hakkı ile sınırlı tutulur. Bu son derece önemli bir göstergedir. Zira kadınların ulusal inşa serüvenine dâhil oluşu fonksiyonel bir bağlamda ele alınmakta; ulusal inşanın başarısı ve modernleşme istenci asli gaye olarak tanınmaktadır. Berktaş’a göre kadınların siyasal haklara yönelik talepleri, bir diğer deyişle eşit yurttaşlık talepleri, 19. yüzyıl ortalarından itibaren kayda değer bir ivme yakaladıysa da bu hakların kazanımı 20. yüzyıldan önce gerçekleşemez. Ulusal iktidarların başat motivasyonu daima siyasal birliğin/ortaklığın önceliklerini gözetmektedir (2012: 95- 97).

⁶³ Bu hususta Kandiyoti’nin “*ataerkil pazarlık*” kavramını hatırd tutmakta fayda vardır. Verili bir tarihsel uğrakta yekpare bir kadınlık deneyiminden söz etmek elbette mümkün değildir. Kadınların “toplumsal uyum ve direniş stratejileri” çoğul görüngüler sergilemektedir. Nitekim “ataerkil pazarlık” kavramı tam da ataerkinin tedavüldeki salınımı sonucu görünmezlik zırhına bürünüveren çoğul durumlara işaret etmektedir. Kandiyoti’nin belirttiği şekliyle “ataerkil pazarlık”, “*birtakım karşılıklı beklentilerin yerine getirileceği varsayımına dayanır*” (2015: 15). Elbette bu beklentilerin ziyadesiyle farklılaşabileceği ortadadır. Kandiyoti’nin terminolojisiyle belirtmek gerekirse tepkiler kabaca şu ayrımda belirmektedir: “*sistemi onarmaya veya alt etmeye yönelik eylemler*” (2015: 16). Yanı sıra kategorik temsillerin bu düzlemde barındırabileceği çelişiklere de dikkat çekmek gerekmektedir. Sözelimi, çoğul kimlikler nedeniyle toplumsal formasyonun hegemonik değerlerini paylaşmayan kadınların deneyimleri nasıl ele alınmalıdır? (Phillips, 1996:141- 148; Carby, 1997: 45-46; Yuval-Davis, 1997).

3.6.2 Majör ve Minör Oluşlar

Ulusal inşanın başarısı, yurttaşlık ilke ve pratiklerinin içselleştirilmesi; bir diğer deyişle inşa serüveninin kitleleri içerebilme kapasitesi ve kitlelerce desteklenmesi ile iç içe geçmektedir. Bu düzlemde erken Cumhuriyet döneminin toplumsal tahayyülü, modernleşme istencine koşut olarak tüm yurttaşları içermeyi -her birine seslenmeyi- önemsemektedir. Bununla birlikte kadın yurttaşların edilgen birer özne olarak tasviri hayli yanıltıcı olacaktır. Sözgelimi, Türk Kadınlar Birliği'nin (TKB) sembol isimlerinden biri olan Nezihe Muhiddin, 30 Temmuz 1341 (1925) tarihli *Türk Kadın Yolu* adlı mecmuada şu satırları kaydetmektedir:

“Türk kadının gayesi, Türk vatandaşı olmaktır. Tabiatıyla vatandaşlığın birçok haklarına mukabil, çok da vazifeleri vardır. Biz kadınlar için bütün vatandaşlık hukukunu elde etmek ne kadar muazzaz bir emel ise, o vazifeleri liyakatla ifaya âmâde olduğumuzu isbat etmek, o nisbetde mühim bir borçtur” (Yurdsever-Ateş, 2009: 114).

Bir başka yerde, 6 Ağustos 1341 (1925) tarihli sayıda, Hatice Refik ise şöyle yazmaktadır:

“(...) bugün artık tekmil âlem-i medeniyet buna kani olmuştur ki, kürre-i arzın üzerinde beşeriyeti idare eden, ona hâkim olan kadındır. (...) Evlâd yetiştirmek, daha doğrusu vatan için insan yetiştirmek gibi hizmet-i insaniyyede en büyük ve faal vazifeyi ifa eden kadın olduğunu bi'l-umum müterakki ve mütemeddin milletler müdrik olduklarından, kadın tahsil ve terbiyesine bugün her zamandan ziyade itina etmektedirler” (Yurdsever-Ateş, 2009: 143).

Bu noktada, öncesinde de detaylıca incelendiği üzere, yurttaşlık ideal ve pratiklerini bir kez daha modernleşme istencine referansla ele almak mümkündür. Modern toplumun inşası, kamusal ve özel alanı kapsamına alan kimi yükümlülükleri önceler niteliktedir. Dahası kadın yurttaşların da -en az erkek yurttaşlar kadar- eğilmekle mükellef olduğu kimi yükümlülükler mevcuttur. Modern Türkiye'nin inşası şüphesiz bu yükümlülüklerin başında gelmektedir. Bu bakımdan yükümlülük vurgusu dönemin ruhuna damgasını vurmuş vaziyettir. Erken Cumhuriyet dönemi yazın dünyasında yükümlülük vurgusuna tanıklık etmek tam da bu nedenle ziyadesiyle sıradan bir hâl almış durumdadır. Modern toplumun gerekleri uyarınca

eylemek/edimde bulunmak dönemin paylaşılagelen değerleri arasında yer almaktadır. *Kadın Yolu* adlı mecmuanın 16 Temmuz 1341 (1925) tarihli ilk sayısında yer alan şu satırlar meseleyi özetler türdendir:⁶⁴

“Memleketimizin mekteb programları tamamen asrileşmiştir. Genç ve büyük inkılâbımızı kökleştirmek ancak mekteblerimizdir. Bilhassa burada kız mektepleri en muazzam ve mühim bir rolü ifaya davetlidirler. Mecmuamız bu kadar ehemmiyetli bir vazife karşısında bulunan kız mekteblerinin müşterek gayesini tekâsüf ettirmek emeline olduğu cihetle bütün kız mekteblerimiz müdirelerine bir anket açılmıştır. ‘Genç Türkiye’nin kadını hangi gayeye göre terbiye edilirse memleketin kadın ihtiyacı tatmin edilmiş olur?’” (Yurdsever-Ateş, 2009: 81).

Dönemin ruhuna olanca açıklığıyla yer veren bu satırlar bir kez daha göstermektedir ki Türkiye’de yurttaşlığın inşası toplumsal önceler niteliktedir. Yanı sıra erken Cumhuriyet’le birlikte kamusal görünürlüğüne kayda değer düzeyde arttığı da gözden kaçmamalıdır (Durakbaşı & İlyasoğlu, 2001: 196- 198). Kurucu kadrolarca benimsenen eşitlik ilkesi, asli değerler arasında yer almakta; modern toplumun gereği olarak pek çok kereler yinelenmektedir. Bu durum, araştırma uyarınca, iki bakımdan önem arz etmektedir: yurttaşlığın kapsamı ve modern toplum düşünün neliği/nasılığı. Erken Cumhuriyet’in modern toplum düşü, kadın yurttaşları içerecek şekilde asrileşmeyi maksat edinmektedir. Nitekim bu, hiç değilse, ilerleme istenciyle dolup taşan ulusal duygulanımların asgari şartı olarak belirmektedir. Buna karşın söz konusu içerimlerin kimi biçimleri gözetmekte olduğu da kaydedilmelidir. *Türk Kadın Yolu* mecmuasının 16 Temmuz 1341 (1925) tarihli ilk sayısında yer alan pasajlar şu şekildedir:

“Bir memleketin kapısından giren medeniyet evvelâ kıyafetlerde bir teceddüd meydana getirir. Yirminci asırda köhne kıyafetleri muhafazaya temâyül, her zaman olduğu gibi teceddüdle muhafazakârlığın bir muvakkat bir musâra’asından ibaret bir keyfiyettir. Bedi’î zevklerin gittikçe rikkat kaybettiği bu bedi’îyât devrinde bâ-husus zevk psikolojisinin şahsa göre değişen itibârî bir mesele olduğunu düşünürsek, kimin tarzı hakkında kat’î bir karar vererek hiç bir kimse üzerinde me’ser olmak ihtimali yoktur. Yalnız biz Türk

⁶⁴ 1925 yılında *Kadın Yolu* ismiyle yayın serüvenine başlayan bu mecmua, üçüncü sayıdan itibaren *Türk Kadın Yolu* ismini almıştır. Mecmua, 1927 yılına değin bu isimle yayın hayatına devam etmiştir.

kadınlarının, şefkat, gayr-i endişlik hislerinden mütevellid sıkı bir vatan alâkası namına bir düşüncesi ve fedakarlığı olabilir” (Yurdsever-Ateş, 2009: 79).

Bir başka yerde ise, 1927 tarihli 25. sayıda, Muhiddin şöyle yazmaktadır:

“Birçok apremidi resepsiyonlarında en açık ve şuh balo kıyafetlerinin kaim olduğu vakidir. Yahud bir avanmide tenezzühde, bir akşam mantosunun müfrit ziynetinin omuzları süslediği görülmektedir (....) Beri tarafta cazbandın âhengiyle bir an en modern ve mutantan kıyafetler yanında bir kahkaha-i istihza gibi mantolarının kalın kumaşları içinde terler döken ve hatta çarşaflarının kıvrımlarından bozulan seyirciler grubu, balonun manâsını kaybettiriyor. (....) Modaların içinde şimdiye kadar hemen ahz ü kabule şâyân bilhassa ‘smokin’i iyi karşıladım. (....) İktisaden bizi birçok israftan kurtarabilir. Senede on balo için yapılacak beş tuvalet ve bu külfetin her sene teakubu nisbet edilirse, üç senede bir kere tecdid edilecek bir ‘smokin’ masrafı hiç mertebesinde kalır. (....) Moda ve tuvalet bahislerinde çok mütehassısı olmamakla beraber, ‘smokini’ kabul etmelerini, bir çok cihetleri düşündükten sonra bütün hanımlarımıza tavsiye etmek cüretinde bulunuyorum” (Yurdsever-Ateş, 2009: 404- 405).

Cumhuriyet’in modern toplum düşü uyarınca yurttaşların gözetmekle yükümlü olduğu kimi ilkeler mevcuttur. Modern çağın gereklerine yakışır bir yurttaş olarak eylemek/edimde bulunmak bu ilkeler arasında yer almaktadır. Ulusal inşayı asli gayesine -“muasır medeniyetler seviyesi”- taşıyacak olan da budur. Nitekim Göle’ye göre Türk modernleşmesi, geleneksel/modern gibi temel karşıtlıklar uzamında, kadının kamusal alandaki görünürlüğüne bilhassa önem atfetmektedir (Göle, 2011: 28-31).⁶⁵ Bu düzlemde kadının kamusal alandaki görünürlüğü -özellikle de eğitim ve iktisadi yaşama dâhil olması- toplumsal ilerlemenin bir ön gereği olarak kavranmaktadır. Göle’nin de belirttiği üzere, II. Meşrutiyet döneminden itibaren, izleği medeniyetin gerekleri uyarınca belirlenen bir modernleşme istencine tanıklık edilmektedir. Öte yandan modern bir ulus devlete geçiş, kaçınılmaz olarak, “(....)

⁶⁵ Göle şöyle yazmaktadır: “Türk modernleşmesinin ilkeleri en iyi şekilde ulusal kalkınmayla kadınların özgürleşmesi arasında kurulan zımni eşitliğin görülmesiyle anlaşılır. Türk modernleşmesi vatandaşlık ve insan haklarının getirilmesinden ziyade, kadınların kamunun parçası vatandaşlar haline getirilmesi ve Kemalist reformların belkemiğini oluşturan kadın haklarının temin edilmesidir. Bu yüzden kadınların kamusal görünürlüğüne ve karşı cinslerin toplumsal kaynaşmasına yönelik Kemalist reformlar İslami ahlakın kadının ‘ıffetliliği’ ve ‘görünmezliği’ üzerine kurduğu, özel/kamusal alanlar konusundaki tanımlar için radikal bir değişiklik anlamına geliyordu” (2011: 30).

gündelik yaşamın ritmini, kılık kıyafetini, mekân kullanımını değiştirmektedir” (Göle, 2011: 82).⁶⁶ Bu düzlemde Kandiyoti’nin de işaret ettiği üzere “ulusun anneleri” olarak kadınlar, ulusal kültürün aktarımı hususunda, fonksiyonel bir rol üstlenerek “*etnik/ulusal gruplar arasındaki farkların yeniden üretiminde önemli rol oynarlar*” (2015: 163). Kandiyoti’ye göre ulusal inşa serüvenlerinde aktif birer eyleyici olarak beliren kadınlar bu sürece farklı deneyimler aracılığıyla dâhil olmaktadır. Deneyimleri farklılaştıran temel mesele ise sınırların bu düzlemdeki kayganlığıdır. Kandiyoti şöyle yazmaktadır: “*Uluslaşma sürecinin bir aşamasında ‘özel’ olarak belirlenmiş bir alan, bir başka aşamada tamamen ‘kamusal’ denetimlerin hâkim olduğu bir alana dönüşebilir; bu iki alan arasındaki sınırlar akışkandır ve yeniden tanımlanabilir*” (2015: 165). Dolayısıyla ulusal inşa ve gereklerinin kimi zaman çatışkılı bir hâl alması ve bu bağlamda yurttaşlık statüsünün farklı yükümlülüklerle ilişkilendirilmesi son derece muhtemeldir. Ancak şurası açıktır ki erken Cumhuriyet dönemi yükümlülüklerin yanı sıra mühim kazanımlara da sahne olmaktadır. Ulusal insanın gereklerine koşut olarak yaşanan tüm bu başkalaşımalar hesaba katılacak olursa hiç de şaşırtıcı olmayacak bir netice ile karşı karşıya kalmak mümkündür: kadınların siyasal ve toplumsal yaşama aktif olarak katılma talepleri.⁶⁷ Nitekim Çakır’a göre gerek geç dönem Osmanlı gerekse erken Cumhuriyet bu türden taleplere sahne olmaktadır. Dönem yayınlarından takip edilebileceği üzere kadınların, en temelde, tanınma talepleri bulunmaktadır (2013: 94).

Sözgelimi, *Kadınlar Dünyası* adlı mecmuanın 7 Haziran 1329 (1913) tarihli 65. sayısında yer alan pasaj şu şekildedir:

“Hukuk-ı nisvaniyemizi temin edecek birinci âmil, hayat-ı mesainin kadınlıkta tecellisidir. Kadın erkek teşrik-i mesai edebilirse hukuk-ı nisvan da ehemmiyet-i lâzimesiyle muhitimizde tanılır.

⁶⁶ Bu düzlemde beliren temel mesele, modernleşme istencinden ziyade modernleşme serüveninde benimsenen izleğin İslami gereklerle uzlaşması sorunudur (Göle, 2011: 57).

⁶⁷ Siyasal ve toplumsal hakları konu edinen bu taleplerin kendine özgülüğü hatırd tutulmalıdır. Osmanlı-Türk modernleşmesi bağlamında yükselen bu talepleri, Batı deneyiminde tecrübe edilen birinci dalga feminist hareketlerle özdeş tutmak yanıltıcı olacaktır (Berktaş, 2012: 95; Kandiyoti, 1991: 43; Tekeli, 2017: 79).

Kadın erkek hukuk-ı medeniye ve insaniyede müsavi olabilmeleri için evvelâ hayat-ı mesaide tarafeynin iştirakleri lazımdır.

(...) Her millet bir şirket-i medeniyedir. Bütün azası efradı o şirketin ikbal ve idbarına alâkadardır. Nef' ve zararda dahi hissedardır. Kadınlığı bundan hariç tutmakta insafyoktur. Zira milletlerin uğradıkları masaipten kadınlık müteessir olmayarak kalamamıştır. O da erkekler gibi aynı tesirat altında kalmış, ezilmiştir” (Geçtürk-Demircioğlu & Büyükkarcı Yılmaz, 2009: 151).

Bir başka yerde, *Kadın Yolu* adlı mecmuanın 23 Temmuz 1341 (1925) tarihli 2. sayısında, Muhiddin şu satırları kaydetmektedir:

“İşte: Kadın Yolu, vaziyetimizin şu fevkalâde müsaadekârlığından istifade ederek meydan-ı intişâra çıktı. Gayesi, Türk kadınının inkişâfında mütevazı ve gayyur bir yardımcı olmaktır. Maksadımız, ma'nasız ve müfrit bir süfrajelik değildir. Türk kadınının tam bir vatandaş mertebesine çıktığını görmektir. İnkılabın ve Cumhuriyet'in feyzi ile kanunlarımız ve müessesât-ı medeniyye ve ictimâiyemiz, bu prensipler dahilinde hayırlı ve mesud bir tebeddüle uğrarken, bu uğurda (Kadın Yolu)nun da naçiz bir hizmeti olursa kendimizi bahtiyar addedeceğiz. Bize bu mesud tahavvülü idrak ettiren Cumhuriyet'i ve onun âmil-i mübecceli olan dâhi Reis-i cumhurumuzu takdis edelim” (Yurdsever-Ateş, 2009: 91).

TKB'nin sembol isimlerinden Nezihe Muhiddin'in bu satırları son derece mühimdir. Ancak bu satırlara geçmezden evvel Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası (KHF) ve TKB özelinde bir parantez açmak gerekmektedir. Zihnioğlu'nun belirttiği şekliyle Darülfünun konferans salonu 15 Haziran 1339 (1923) tarihinde mühim bir karara sahne olmuştur: KHF'nin kuruluşu. Ancak KHF program ve nizamnamesi - yaklaşık sekiz aylık bir bekleyişin ardından- Ankara'dan dönmüştür (Zihnioğlu, 2003: 127- 128). Çakır, bu hususta, Nisan 1923 tarihinden itibaren yürürlükte bulunan seçim kanununa dikkat çekmiştir. Zira mevcut kanuna göre “her erkek Türk, seçme ve seçilme hakkına sahip” iken kadınlara bu hak henüz tanınmamıştır. Dolayısıyla KHF'ye çıkan kararın önemli gerekçelerinden biri de mevcut düzenlemelerdir (Çakır, 2013: 98). Öte yandan çıkan karar sonrası kadınlara cemiyet kurmaları yönünde sunulan önerilere de not düşmek gerekmektedir. Nitekim Muhiddin ve arkadaşları KHF nizamnamesinde birtakım değişikliklere gitmek suretiyle 7 Şubat 1340 (1924) tarihinde TKB'nin kuruluşunu resmî olarak gerçekleştirmiştir (Zihnioğlu, 2003: 127-

150).⁶⁸ Bu noktada Muhiddin'in satırlarına dönmek mümkündür. Söz konusu satılar son derece mühim bir meseleye işaret etmektedir. Muhiddin, ulusal inşaya katkıyı bir yükümlülük olarak tespit etmekle birlikte eşit yurttaşlık gayesini de zikretmeyi ihmal etmez. Dolayısıyla erken Cumhuriyet dönemi ve modernleşme serüveni özelinde kadın(lar)ı salt birer figüran ya da pasif birer özne olarak düşünmek hatalı olacaktır (Zihnioğlu, 2003; Berktaş, 2012: 93- 97; Çakır, 2013: 94- 102). Bununla birlikte Cumhuriyet'in bilhassa yurttaşlık statüsü nezdinde benimsemiş olduğu izlek yükümlülüklerin yanı sıra kazanımlarla doludur. Yurttaşlar, Tekeli'nin de yerinde saptamalarında belirttiği üzere, karşı karşıya kaldıkları bu fevkalade ilerlemenin hızına yetişemeyip *"kendi durumlarının tahlilinden yola çıkarak başka bir talep öne sürememişlerdir"* dahi (2017: 197). Ancak Jusdanis'in de işaret ettiği üzere *"ertelenmiş modernleşme"*ler için böylesi bir tablonun olağanın dışında kalır hiçbir yanı yoktur. Zira ideale ulaşmak, çoğu defa, *"(...) telaşlı bir çaba içine girmeyi gerektirdiğinden merkezi planlamayı zorunlu kılar"* (2015: 15). Esas meselenin ise mevzubahis planlamanın gözettiği ilkeler ve tercihler olduğu söylenebilmektedir. En nihayet yurttaşlığın inşasını bu çok boyutlu denklemden soyutlayarak ele almak mümkün değildir.

3.6.3 Akıntıya Karşı: Dâhil/Hariç Olma

Pateman, toplumsal sözleşmeyi konu edinen incelemelerinde, sözleşmeyi *"kardeşlik sözleşmesi"* olarak tanımlamaktadır. Ancak toplumsal sözleşme, özü itibarıyla, *"erkek kardeşler"* arasında gerçekleştirilen bir *"kardeşlik"* sözleşmesidir. Kadın, toplumsal sözleşmenin taraflarından biri değil sözleşmenin konusudur. Bu

⁶⁸ Zihnioğlu'nun belirttiği şekliyle, Darülfünun konferans salonunda gerçekleştirilen toplantının ertesi günü -16 Haziran-, Muhiddin'in İleri gazetesine verdiği röportajda şu satırlar yer almaktadır: *"Fırka hayatı bizde da'ima ba'is-i felaketimiz [felaketimize neden] olan ihtirasat-ı siyasiyyeye [siyasi ihtiraslara] inkılab etmiştir [dönüşmüştür]. Halbuki yeni Türkiye'nin banisi Mustafa Kemal Paşa'nın umdeleri etrafında toplanan "Halk Fırkası"nı biz, bütün bunlardan münezzeh [arınmış], ali ve kurtancı bir kuvvet olarak telakki ediyoruz. Aynı zamanda bu umdelerde kadınlar, ictimâ'î iktisadi inkişaf için münasib bir zemin, vasi' [geniş] bir saha bulmuşlardır. Onun için (Kadınlar Halk Fırkası) namını aldık. Fakat kadınlık hayatında biz fırkacılığı daha şü müüllü ma'na'sıyla anlıyoruz. Kadınlık hayatında (fırka) kelimesinde ilk bulduğumuz ma'na, ictimâ'î sahada fa'alıyyetdir. Biz, her türlü ihtirasatdan uzak bulunuyoruz. 'Akıl, mantık ve idare sayesinde tuttuğumuz yolda muvaffak olacağımıza kani'yiz"* (2003: 128).

hususta Pateman, toplumsal sözleşmenin temelinde yatan başat bir problemi savlamaktadır: Sözleşmenin eşit ve özgür bireyleri erkeklerdir (Pateman, 1988). Bu noktada gerek toplumsal sözleşmenin “birey” mefhumu gerekse modern demokrasinin asli dayanaklarından biri olan “rıza/onay” mekanizmasının tartışmaya açılması kaçınılmazdır. Öte yandan yurttaşlık ve değerler sorununu konu edinen tartışmaları da bu bağlamda ele almak mümkündür (Okin, 1979; Walby, 1994; Lister, 1997). Söz konusu tartışmanın sacayaklarından biri de özel ve kamusal alan ayırımına dayanmaktadır. Yurttaşlık ideal ve pratikleri özelinde beliren tartışmalar, ekseriyetle, kamusal alanı odağa alıyorsa da söz konusu itilimin ardında yatan sorunlu gerçek aşıkardır: “Özel olan politiktir”. Antik örgütlenme formlarından bu yana kadının özel alan ile ilişkilendirilmesi, yurttaşlık ideal ve pratikleri bağlamında son derece mühim bir göstergedir. Nitekim yurttaşlık statüsünün kapsamı uzun süre kadın(lar)ı hariç tutacak/bırakacak şekilde genişlemiştir. Dahası kadınları içerecek olduğunda dahi sosyo-kültürel denklemin cinsiyetler özelinde ‘eşit’ bir işleyişe sahip olduğu söylenemez. Bu düzlemde erken Cumhuriyet dönemine dönecek olursak, öncesinde gerçekleştirilen tartışmalara ek olarak, eşit yurttaşlık hususunda İnan’ın satırlarını kaydetmekte fayda vardır.

İnan, *Medeni Bilgiler* adlı eserin giriş kısmında şöyle yazmaktadır:

“Bir ders kitabı tatbikatı olarak, bütün ders verdiğim sınıflarda Belediye Kanunu’na göre seçim denemesi yaptırdım. Öğrenciler heyecanla bu işte çalıştılar, rey kutularını hazırladılar. O zaman yürürlükte olan Belediye Kanunu’nu tam manasıyla tatbik edildi ve belediye başkanı olarak da bir kız arkadaşlarını seçtiler. Bunun üzerine bir erkek öğrencinin itirazı ile karşılaştım. Diyordu ki: ‘Mevcut kanunun bize öğrettiğine göre kadınların rey verme hakkı olmadığı gibi, seçilemezler de’. Öğrenci itirazında haklı idi, ama ben öğretmen olarak şu telkinde bulunmayı münasip gördüm. ‘Bu öğrendikleriniz ilerisi için sizlere lüzumlu olacaktır. Kadınlarımız da yakında rey hakkı kazanacaktır’ dedim” (2000: 12).

Bu itiraz sonrası kadın haklarına ilişkin detaylı incelemelere giriştiğini kaydeden İnan şöyle devam etmektedir:

“Aynı gün Gazi Orman Çifliği’ndeki Marmara Köşkü’nde Atatürk ile İçişleri Bakanı Şükrü Kaya’ya bu olayı, Türk kadını olarak rey hakkına malik olmadığımızdan çok müteessir olduğumu (üzüntü duyduğumu) anlattım. Atatürk bana bu konuda çalışmamı ve başka

memleketlerde bu meselelerin nasıl hal edilmiş olduğunu tetkik (inceleme) etmemi tavsiye etti. (...). Bu sırada İçişleri Bakanı Şükrü Kaya, B.M.Meclisi'nde bir yıldan beri müzakere (görüşme) edilmekte olan Belediye Kanunu'nda bu işin ele alınabileceğini ifade etti" (2000: 12- 13).

Nitekim siyasal haklara erişim sorunu 5 Aralık 1934 tarihinde gündeme alınmıştır. “Anayasa ve Seçim Kanunu” maddelerinde gerçekleştirilen değişikliğin ardından; “22 yaşını bitiren kadın, erkek her Türk’e mebus seçmek” ve “30 yaşını bitiren kadın, erkek her Türk’e mebus seçilmek” hakkı tanınmıştır (Tekeli, 2017: 177).⁶⁹ Elbette eşit yurttaşlığın yasalarca tanınmış olması son derece mühim bir kazanımdır. Tekeli’nin de anımsattığı üzere söz konusu eşitlik her ne kadar toplumsal yaşamın tüm veçhelerinde gözlenen eşitsizliği topyekûn ortadan kaldırmaya yetmiyorsa da “hakların alt ve üst sınırlarını” belirleme vasfına sahip olması bakımından önemi yadsınamaz bir kazanım olarak görülmektedir (2017: 177).

⁶⁹ 5 Aralık 1934 tarihinde İnönü ve 191 isim tarafından sunulan bu önerge -Anayasa Seçim Kanunu’nda yer alan ilgili maddelerin değişikliği- aynı gün TBMM’de bulunan 258 vekil tarafından -oybirliğiyle- kabul edilmiştir (Tekeli, 2017: 177).

SONUÇ

Bu çalışma kendisini iki temel kavram üzerinden kurmaktadır: ulus biçim ve yurttaşlık statüsü. Modern anlamıyla yurttaşlık kavramı, ekseriyetle, haklar ve yükümlülükler ekseninde, ulusal bir topluluğa referansla tanımlanmaktadır. Ulus devlet, meşruluğunu bir yurttaşlar topluluğundan edinmekte; koşut olarak söz konusu topluluğu bir bütün olarak gözetme taahhüdünde temellenmektedir. Bu bakımdan siyasal bir örgütlenme formu olarak yurt, “*sınırları çizili ve erişimi devlet denetimi altında olan*” bir toprak parçasıdır. Yurttaşlık, tanımı gereği, söz konusu formun kendisine üyeliği öngerektirmektedir (Brubaker, 2009: 45). Diğer bir ifadeyle yurttaşlık kavramı “*hem bir kapanma aracı hem de bir kapanma konusu*” (Brubaker, 2009: 46) olarak belirebilmektedir. Esasında antikiteden bu yana, yurttaşlık ideal ve pratikleri özelinde, dâhil/hariç tutma gerilimlerine ve sadakat bağlarını önceleyen ilişkiler ağına tanıklık etmek mümkündür. Ancak antiklerin siyaset geleneği, özü itibarıyla, ulus devlet ve yurttaşlık ilkesinin serpildiği bağlamdan ayrılmaktadır. Sözgelimi Perikles döneminde yurttaşlığın kapsam ve sınırlarını gözetecek olursak, bu statünün Atinalı anne/babadan doğmuş olmak şartıyla on sekiz yaşını dolduran tüm erkeklere tanındığını söylenebilir. Öte yandan yurttaşlık statüsünün kapsamında yaşanan bu istisnai genişleme döneminde dahi statüsünün herkese açık olmadığı belirtilmelidir. Kadınlar, köleler, yabancılar -yerleşik dahi olsalar- birer ekklesia üyesi olarak tanınmazlar (Heater, 2007; Martin, 2017; Rhodes, 2019). Roma’nın tarihsel seyri özelinde de benzer örüntülere, dâhil/hariç tutma pratiklerine, denk düşmek mümkündür. Yurttaşlık statüsünün kapsamında yaşanan genişlemelerin önündeki en büyük engel jus sanguinis ilkesidir -hiç değilse Cumhuriyet dönemine kadar (Coulanges, 2011).

Bu düzlemde mühim bir hususa işaret etmek gerekir: Antik örgütlenme formları uyarınca yurttaş sayılmayan kimseler, ulus devlet ve yurttaşlık ilkesinden farklı olarak, “statüden yoksun” olarak tanımlanmazlar. Bir kente aidiyet üzerinden tanım bulan antik yurttaşlık, kayda değer ölçüde, siyasal katılım fikriyle ilişkilendirilebilecek imtiyazlar dizgisine denk düşmektedir. Elbette yurttaşlık statüsü haklar ve yükümlülükler dizgisine referansla tanımlanmaktadır. Dahası gerek doğrudan katılım ilkesi gerekse cumhuriyetçi yurttaşlık ideali özelinde bu türden

referanslara sıklıkla tanıklık etmek mümkündür. Ancak hatırdan tutulması gereken temel ayrım şudur: Antik yurttaşlık, modern yurttaşlık statüsünün aksine, topluluğun tüm üyelerine göndermede bulunmaz (Brubaker, 2009; Turner, 2012; Cartledge, 2013). En nihayet bu düzlemde işaret edilmeye çalışılan temel mesele ulus biçim ve modern yurttaşlık ilkesinin özgül nitelikleridir. Modern ulus devletle birlikte yurttaşlık ideal ve pratiklerinde yaşanan pek çok başkalaşıma not düşmek mümkünse de iki temel hususa dikkat çekmekte fayda vardır. Modern devlet, çoğu defa ulusa tekabül eden, bir grup insanı yurttaşı olarak tanımakta; söz konusu ulusun devleti olma iddiası taşımaktadır. Bir diğer ifadeyle modern devlet, meşruiyetini bu yurttaşlar topluluğunun rızasından almakta; koşut olarak ulusun -bir bütün olarak yurttaşların-menfaatlerini gözetme taahhüdünde temellenmektedir. Bu bakımdan ulus ilkesine referansla tanımlanan modern yurttaşlık, her türlü tikel aidiyetin terkine yaslanmakta; tam da bu gerekçeyle ulusal birliğin temini hususunda bir çeşit katalizör işlevi görmektedir. Öte yandan ulus fikri, temelde, eşitlik ilkesine yaslanmaktadır. Diğer bir ifadeyle ulus, sadakat ilkesi ve dayanışma bağlarının yanı sıra “siyasi özgürleşme” fikrine de alan açmaktadır (Leca, 1998a: 12). Modern yurttaşlık kavramı bir yanıyla ulus devlete üyelik üzerinden tanım bulmakta diğer yanıyla, söz konusu üyelik formunun sunmuş olduğu, haklar ve yükümlülükler bütününe göndermede bulunmaktadır. Dolayısıyla bahsi geçen “özgürlüğün” çift yönlü bir akışa sahip olduğu, yurttaşlık statüsü uyarınca görece bir eşitlik ilkesine göndermede bulunduğu kaydedilmelidir.

Ulus devlet ve modern yurttaşlık kurumunun gelişimi, birçok durumda, iç içe geçen süreçler olarak okunabilmektedir. Osmanlı/Türk modernleşme serüveni özelinde yeşeren ulus ilkesi ve yurttaşlık idealini de bu bağlama yerleştirmek mümkündür. Türk ulusal kimliği, ulusçuluk tartışmalarına bağlı olarak, siyasal tarih sahnesinde oldukça geç belirmektedir (Ahmad, 2010: 83- 89; Zürcher, 2014: 193-200). Bir diğer deyişle ulus kavramının neliği ve nasıllığı özelinde beliren tartışmalar 20. yüzyılın başlarına kadar esaslı bir gündem teşkil etmez; koşut olarak söz konusu gecikme hâlinin güçlü bir duygulanıma zemin oluşturduğu da söylenebilir: çağın gereklerini yakalama/hızla modernleşme arzusu. Esas itibarıyla ulus fikri ve yurttaşlık ilkesinin de vektörel gücünü böylesi bir bağlamdan edindiği söylenebilir. Zira

Cumhuriyet'in siyasal eylem repertuarına yön veren düşün ufku, kaçınılmaz olarak, bahsi geçen izleğin takipçisidir. Ulusal kimlik tartışmaları bir yanıyla özgün/biricik olana göndermede bulunmakta diğer yanıyla kolektif öznenin/yurttaşlığın inşası ve toplumsal dönüşümün köşe taşlarından birini oluşturmaktadır. Bu elbette zorlu bir süreçtir. Zira ulusal kimliğin neliği ve nasıllığı özelinde beliren sorular çokuluslu bir İmparatorluk geçmişi ile karşı karşıyadır. Dahası, bireysel olanın ulusal olana referansla yeninden belirlendiği bu süreçte rengini veren başat değişken modernleşme ruhudur ki bu da, kaçınılmaz olarak, yurttaşlık ideal ve pratiklerini derinden etkilemektedir. Bu düzlemde çalışmanın yanıt aradığı temel soru tarihsel bağlamı gözetmekle yükümlüdür. Nitekim yurttaşlığın inşasına yön veren temel değişkenler bu bağlamda yeşermektedir. Erken Cumhuriyet döneminde yurttaşlığın inşasına yön veren temel başvurular, özü itibarıyla, organik bileşenlerle örülü bir ulusal “benlik” tahayyülünden beslenmez. Ulusal kimlik ve yurttaşlık tartışmaları, çokuluslu bir İmparatorluk mirası uyarınca, görece geç bir tarihte ele alınmaktadır. Bu bakımdan Türkiye’de ulus biçim ve yurttaşlık statüsüne yön veren temel kavrayış toprak esası/sözleşmecî unsurlara göndermede bulunmakta; ortak geçmiş/hatıralar bütünü, gelecek tasavvuru ve bu yönde bir istenç/irade motiflerini ön plana çıkarmaktadır. Bununla birlikte mevzubahis belirlenimlerin, ulus fikri ve yurttaşlık statüsü özelinde, farklı tonaliteler kazanabildiği de eklenmelidir. Sözgelimi 1920’lerin başları dinî değişkenlere referansın başat unsurlar olarak belirdiği tarihlerken; 1920’lerin ortalarından itibaren, laiklik ve milliyete ilişkin referansların da bu düzlemde anılmaya başladığı gözlenmektedir. Nihayetinde söz konusu tasvirlerin tonaliteleri değişkenlik gösterebiliyorsa da Türkiye’de yurttaşlığın inşası, özü itibarıyla, toprak esası/sözleşmecî belirlenimlerden hareketle şekil almaktadır.

KAYNAKÇA

- Abramson, J. (2017): *Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. İ. Yıldız, 2. bs., Ankara, Dipnot Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A. ve Köker, L. (2013): *Tanrı Devletinden Kral- Devlete*, 6. bs., Ankara, İmge Kitapevi Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A. ve Köker, L. (2017): *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 8. bs., Ankara, İmge Kitapevi Yayınları.
- Ahmad, F. (2010): *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, Çev. S. Cem Karadeli, 4. bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Akal, C. B. (2000): "Bir Devlet Kuramı İçin Giriş", *Devlet Kuramı*, Der. C. B. Akal, Ankara, Dost Kitapevi Yayınları, s. 13- 22.
- Akman, A. (2017): "Milliyetçilik Kuramında Etnik/Sivil Milliyetçilik Karşıtlığı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, Ed. T. Bora, 5. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, s. 81- 90.
- Althusser, L. (2003): *Makhiavelli'nin Yalnızlığı ve Başka Metinler/ Althusser'in Mirası*, Çev. T. Ilgaz, A. Şenel, S. Çarmık, Ankara, Epos Yayınları.
- Améry, J. (2015): *Suç ve Kefaletin Ötesinde: Alt Edilmişliğin Üstesinden Gelme Denemeleri*, Çev. C. Ener, İstanbul, Metis Yayınları.
- Anderson, B. (2017): *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İ. Savaşır, 9. bs., İstanbul, Metis Yayınları.
- Arendt, H. (2014): *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm*, Çev. B. Sina Şener, 4. bs., İstanbul, İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2016): *İnsanlık Durumu*, Çev. B. Sina Şener, 8. bs., İstanbul, İletişim Yayınları.
- Aristoteles (2013): *Atinalıların Devleti*, Çev. F. Akderin, İstanbul, Say Yayınları.

Aristoteles (2018): *Politika*, Çev. Ö. Orhan, İstanbul, Pinhan Yayınları.

Atatürk Araştırma Merkezi (2006): “Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I: Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde ve C.H.P Kurultaylarında (1919- 1938)”, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I- III*, Der. N. Arsan, B. Sadi, U. Kocatürk, 5. bs., Ankara, Atatürk Araştırma Merkezi, s. 9- 236.

Ateş, T. (2000): *Yaşasın Cumhuriyet*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Aybay, R. (1998): ““Teba-i Osmani”den “T.C. Yurttaşı”na Geçişin Neresindeyiz?”, *75 Yılda Tebaa’dan Yurttaş’a Doğru*, Der. A. Ünsal, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, s. 37-42.

Aybay, R. ve Özbek, N. (2015): *Vatandaşlık Hukuku*, 4. bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Balibar, É. ve Wallerstein, I. (2013): *İrk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, Çev. N. Ökten, 5. bs., İstanbul, Metis Yayınları.

Balibar, É. (2016): *Yurttaşlık*, Çev. M. Erşen, İstanbul, MonoKL Yayınları.

Banfi, A. (2017): “Hukuk ve Retorik”, *Antik Yunan*, Der. U. Eco, Çev. L. Tonguç Basmacı, İstanbul, Alfa Yayınları, s. 330- 334.

Barrow, H. R. (2018): *Romalılar*, Çev. E. Gürol, 3. bs., İstanbul, İz Yayıncılık.

Berkes, N. (2003): *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 4. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Berktaş, F. (2012): *Tarihin Cinsiyeti*, 4. bs., İstanbul, Metis Yayınları.

Bernardi, B. (2016): “Önsöz: Toplumsal Sözleşmeyi Okumak”, *Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, Çev. I. Ergüden, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, s. 11- 20.

Berten, A., Silveira, P. & Pourtois, H. (2006): “Genel Giriş”, *Liberaller ve Cemaatçiler*, Der. A. Bertin, P. Silveira, H. Pourtois, Çev. E. Özkaya, Ankara, Dost Kitapevi Yayınları, s. 9- 23.

Birnbaum, P. (2010): “Sosyolojik Kuramlar ve Milliyetçilik”, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek: Kuramlar ve Uygulamalar*, Der. C. Jaffrelot, A. Dieckhoff, Çev. D. Çetinkasap, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 103- 130.

Bookchin, M. (2017): *Kentsiz Kentleşme: Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü*, Çev. B. Özyalçın, 2. bs., İstanbul, Sümer Yayıncılık.

Bozdoğan, S. ve Kasaba, R. (2017): “Giriş”, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Der. S. Bozdoğan ve R. Kasaba, Çev. N. Elhüseyni, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 9- 19.

Brett, S. A. (2011): “Yurttaş Hakları Tasavvurunun Gelişimi”, *Devletler ve Yurttaşlar: Tarih, Kuram, Muhtemel Gelecek*, Der. Q. Skinner, B. Strath, Çev. G. Aksay, İstanbul, İş Bankası Yayınları, s. 113- 131.

Breuilly, J. (2018): “Sunuş”, *Uluslar ve Ulusçuluk*, Çev. B. Ersanlı, G. G. Özdoğan, 3. bs., İstanbul, Hil Yayınları, s. 17- 69.

Brubaker, R. (2009): *Fransa ve Almanya’da Vatandaşlık ve Ulus Ruhu*, Çev. V. Pekel, Ankara, Dost Kitapevi Yayınları.

Brubaker, R. (2010): “Migration, Membership, and the Modern Nation- State: Internal and External Dimensions of the Politics of Belonging”, *The Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 41, No. 1, pp. 61- 78.

Burckhardt, J. (2019): *Yunanlar ve Yunan Medeniyeti*, Çev. İ. Hakkı Yılmaz, İstanbul, Pinhan Yayıncılık.

C.H.F (1931): *1931 Nizamnamesi ve Programı*, Ankara, TBMM Matbaası.

C.H.P (1935): *Dördüncü Büyük Kurultayı Görüşmeleri Tutulgası 9-16 Mayıs 1935*, Ankara, Ulus Basımevi.

Carby, H. (1997): “White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood”, *Black British Feminism*, Ed. H. Safia Mirza, London, Routledge, pp. 45- 53.

Cartledge, P. (2013): *Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi*, Çev. K. Tanrıyar, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Cassirer, E. (2017): “Birey ve Evren”, *Rönesans’ın Serüveni*, Der. E. Batur, Çev. Ö. Madra, İstanbul, Sel Yayıncılık, s. 19- 23.

Cavarero, A. (2017): *Platon’a Rağmen: Antik Felsefenin Feminist Bir Yeniden Yazımı*, Çev. B. Tanrısever, İstanbul, Otonom Yayıncılık.

Chatterjee, P. (1996): *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, Çev. S. Oğuz, İstanbul, İletişim Yayınları.

Cicero (2018a): *Devlet Üzerine*, Çev. C. Cengiz Çevik, 2. bs., İstanbul, İthaki Yayınları.

Cicero (2018b): *Yükümlülükler Üzerine*, Çev. C. Cengiz Çevik, 5. bs., İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları.

Coenen-Huther, J. (2013): *Durkheim’i Anlamak*, Çev. S. Akyüz, İstanbul, İletişim Yayınları.

Cohen, A. (1999): *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, Çev. M. Küçük, Ankara, Dost Kitapevi Yayınları.

Comte-Sponville, A. (2019): *Büyük Erdemler Risalesi*, Çev. I. Ergüden, 5. bs., İstanbul, İletişim Yayınları.

Constant, B. (2006): “Özgürlük Nedir?”, *Siyasal Düşünce*, Der. M. Rosen ve J. Wolff, Çev. S. Çalışkan ve H. Çalışkan, Ankara, Dost Kitapevi Yayınları, s. 173-175.

Coulanges, F. (2011): *Antik Site: Yunan’dan Roma’ya Kadar Tapınma, Hukuk ve Kurumlar Üzerine İnceleme*, Çev. İ. Kılınç, Ankara, Epos Yayınları.

Çağaptay, S. (2007): “Türklüğe Geçiş: Modern Türkiye’de Göç ve Din”, *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma*, Haz. H. Gülalp, Çev. E. Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, s. 86-111.

Çakır, S. (2013): *Erkek Kulübünde Siyaset: Kadın Parlamenterlerle Sözlü Tarih*, İstanbul, Versus Kitap.

Deighton, J. H. (2005): *Eski Atina Yaşantısında Bir Gün*, Çev. H. Kökten Ersoy, 2. bs., İstanbul, Homer Kitapevi ve Yayıncılık.

Dieckhoff, A. (2010): “Siyasal Milliyetçiliğe Karşı Kültürel Milliyetçilik Mi?”, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek: Kuramlar ve Uygulamalar*, Der. C. Jaffrelot, A. Dieckhoff, Çev. D. Çetinkasap, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 83- 102.

Donald, J. (2012): “Vatandaş ve Kent Aylağı”, *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara*, Der. A. Kadioğlu, Çev. C. Cemgil, İstanbul, Metis Yayınları, s. 140- 166.

Donovan, J. (2014): *Feminist Teori*, Çev. A. Bora, M. Ağduk Gevrek, F. Sayılan, 8. bs., İstanbul, İletişim Yayınları.

Durakbaşı, A. ve İlyasoğlu, A. (2001): “Formation of Gender Identities in Republican Turkey and Women’s Narratives as Transmitters of ‘Herstory’ of Modernization”, *Journal of Social History*, Vol.35, No.1, pp. 195- 203.

Durkheim, É. (2014): *Toplumsal İşbölümü*, Çev. Ö. Ozankaya, 2. bs., İstanbul, Cem Yayınevi.

Durkheim, É. (2016): *Sosyoloji Dersleri*, Çev. A. Berktaş, 5. bs., İstanbul, İletişim Yayınları.

Durkheim, É. (2019): *Rousseau ve Toplum Sözleşmesi*, Çev. Ö. Bilge Kara, İstanbul, Pinhan Yayıncılık.

Elias, N. (2017): *Uygarlık Süreci: Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler*, Çev. E. Ateşman, 10. bs., İstanbul, İletişim Yayınları.

Elshtain, J. B. (1993): *Public Man, Private Women: Women in Social and Political Thought*, 2. ed., Princeton, Princeton University Press.

Eutropius (2016): *Kısa Roma Tarihi*, Çev. Ç. Menzilioğlu, İstanbul, Alfa Yayınları.

- Ferruci, S. (2017): “Yunanistan’da Ekonomi”, *Antik Yunan*, Der. U. Eco, Çev. L. Tonguç Basmacı, İstanbul, Alfa Yayınları, s. 231- 246.
- Finley, M. (2003): *Antik ve Modern Demokrasi*, Çev. D. Türker, Ankara, Ayraç Yayınevi.
- Geçtürk-Demircioğlu, T. ve Büyükkarcı-Yılmaz, F. (Haz.) (2009): *Kadınlar Dünyası 51.-100. Sayılar (Yeni Harflerle)*, İstanbul, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı.
- Gellner, E. (2018): *Uluslar ve Ulusçuluk*, Çev. B. Ersanlı, G. G. Özdoğan, 3. bs., İstanbul, Hil Yayınları.
- Gökalp, Z. (2012): *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Ankara, Alter Yayıncılık.
- Göle, N. (2011): *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, 11. bs., İstanbul, Metis Yayınları.
- Gözübüyük, Ş. ve Sezgin, Z. (1957): *1924 Anayasası Hakkındaki Meclis Görüşmeleri*, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi İdari Bilimler Enstitüsü.
- Gülalp, H. (2007): “Milliyete Karşı Vatandaşlık”, *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma*, Der. H. Gülalp, Çev. E. Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, s. 11- 34.
- Gürbilek, N. (2014): *Vitrinde Yaşamak: 1980’lerin Kültürel İklimi*, 7. bs., İstanbul, Metis Yayınları.
- Heater, D. (2007): *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, Çev. M. Delikara Üst, Ankara, İmge Kitapevi Yayınları.
- Held, D. (1998): “Cumhuriyetçilik: Özgürlük, Öz- yönetim ve Aktif Yurttaş”, *Cogito*, Sayı: 15, s. 37- 67.
- Hobbes, T. (2018): *Leviathan*, Çev. S. Lim, 17. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Hobsbawm, E. ve Ranger, T. (2006): *Geleneğin İcadı*, Çev. M. M. Şahin, İstanbul, Agora Kitaplığı.

Huizinga, J. (2017): “Rönesans Sorunu”, *Rönesans'ın Serüveni*, Der. E. Batur, Çev. K. Atakay, 2. bs., İstanbul, Sel Yayıncılık, s. 24- 76.

Işın, E. (2009): “Şarkiyatçılık Sonrası Osmanlı Vatandaşlığı”, *Küreselleşme, Avrupalılaşma ve Türkiye’de Vatandaşlık*, Der. E. Fuat Keyman, A. İçduygu, Çev. B. Ulukan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 29- 57.

İnan, A. (2000): *Medeni Bilgiler*, Ankara, Atatürk Araştırma Merkezi.

İnsel, A. (2015): “Giriş”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, Ed. A. İnsel, 8. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, s. 17- 27.

Jaffrelot, C. (1998): “Bazı Ulus Teorileri”, *Uluslar ve Milliyetçilikler*, Der. J. Leca, Çev. S. İdemen, İstanbul, Metis Yayınları, s. 54- 65.

Jaffrelot, C. ve Dieckhoff, A. (2010): “Giriş”, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek: Kuramlar ve Uygulamalar*, Der. C. Jaffrelot, A. Dieckhoff, Çev. D. Çetinkasap, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 9- 19.

Jahanbegloo, R. ve Berlin, I. (2009): *Isaiah Berlin’le Konuşmalar*, Çev. Z. Kılınç, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Jusdanis, G. (2015): *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*, Çev. T. Birkan, 2. bs., İstanbul, Metis Yayınları.

Kadıoğlu, A. (2009): “Türkiye’de Vatandaşlığın Anatomisi”, *Küreselleşme, Avrupalılaşma ve Türkiye’de Vatandaşlık*, Der. E. Fuat Keyman, A. İçduygu, Çev. B. Ulukan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 111-131.

Kadıoğlu, A. (2017): “Milliyetçilik- Liberalizm Ekseninde Vatandaşlık ve Bireysellik”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, Ed. T. Bora, 5. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, s. 284- 292.

Kalaycı N. ve Sezer D. (2017): “Giriş: Klasik Tragedyalar, Çağdaş Sorunlar”, *Siyasalın Peşinde: Dünyaya Tragedyalarla Bakmak*, Der. N. Kalaycı, D. Sezer, İstanbul, Metis Yayınları, s. 9- 22.

Kalaycı, N. (2017): “Klasik Tragedyalarda “Yakışsız Ölüm”, Yas ve Tanıklık Sorunu”, *Siyasalın Peşinde: Dünyaya Tragedyalarla Bakmak*, Der. N. Kalaycı, D. Sezer, İstanbul, Metis Yayınları, s. 170- 198.

Kandiyoti, D. (1991): “End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey”, *Women, Islam and the State*, Ed. D. Kandiyoti, Philadelphia, Temple University Press, pp. 22- 44.

Kandiyoti, D. (2015): *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, Çev. A. Bora, F. Sayılan, Ş. Tekeli, H. Tapınç, F. Özbay, 5. bs., İstanbul, Metis Yayınları.

Kasaba, R. (2017): “Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm”, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Der. S. Bozdoğan, R. Kasaba, Çev. N. Elhüseyni, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 21- 38.

Keyman, F. ve İçduygu, A. (2009): “Vatandaşlık, Kimlik ve Türkiye’de Demokrasi Sorunu”, *Küreselleşme, Avrupalılaşma ve Türkiye’de Vatandaşlık*, Der. F. Keyman, A. İçduygu, Çev. B. Ulukan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 1- 25.

Koçak, C. (2015): “Tep Parti Yönetimi, Kemalizm ve Şeflik Sistemi: Ebedi Şef/ Mili Şef”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, Ed. A. İnsel, 8. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, s. 119- 137.

Kymlicka, W. (2016): *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, Çev. E. Kılıç, 3. bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Leca, J. (1998a): “Neden Söz Ediyoruz?”, *Uluslar ve Milliyetçilikler*, Der. J. Leca, Çev. S. İdemen, İstanbul, Metis Yayınları, s. 11- 19.

Leca, J. (1998b): “Bireycilik ve Yurttaşlık”, *Dersimiz: Yurttaşlık*, Haz. T. Ilgaz, İstanbul, Kesit Yayıncılık, s. 13- 79.

Lethen, H. (2017): *Soğuk Temas*, Çev. T. Birkan, İstanbul, Metis Yayınları.

Liakos, A. (2008): *Dünyayı Değiştirmek İsteyenler Ulusu Nasıl Tasavvur Ettiler?*, Çev. M. Erol, İstanbul, İletişim Yayınları.

- Lister, R. (1997): “Dialectics of Citizenship”, *Hypatia*, Vol. 12, No. 4, pp. 6- 26.
- Lloyd, G.E.R (2014): *Aristoteles*, Çev. A. Kayapalı, İstanbul, Pinhan Yayınları.
- Locke, J. (2006): “Doğal Durum, Savaş Durumu”, *Siyasal Düşünce*, Der. M. Rosen ve J. Wolff, Çev. S. Çalışkan ve H. Çalışkan, Ankara, Dost Kitapevi Yayınları, s. 34-39.
- Lucchese, F. (2016): *Machiavelli ve Spinoza’da Çatışma, Güç ve Çokluk*, Çev. O. Güner, İstanbul, Otonom Yayıncılık.
- Machiavelli, N. (2017): *Titus Livius’un İlk On Kitabı Üzerine: Söylevler*, Çev. A. Tolga, 2. bs., İstanbul, Say Yayınları.
- Machiavelli, N. (2018): *Prens*, Çev. K. Atakay, 21. bs., İstanbul, Can Sanat Yayınları.
- MacIntyre, A. (2019): *Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması*, Çev. M. Özcan, İstanbul, VakıfBank Kültür Yayınları.
- Mardin, Ş. (1987): “Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak “Sivil Toplum””, *Defter*, Sayı: 2, s. 7- 16.
- Mardin, Ş. (2017): “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler”, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Der. S.Bozdoğan, R. Kasaba, Çev. N. Elhüseyni, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 66- 82.
- Marshall, T. (2006): *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, Çev. A. Kaya, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Martin, R. T. (2017): *Eski Yunan: Tarihöncesinden Helenistik Çağ’a*, Çev. Ü. Hüsrev Yolsal, 3. bs., İstanbul, Say Yayınları.
- May, R. (2016): *Yaratma Cesareti*, Çev. A. Oysal, 3. bs., İstanbul, Metis Yayınları.
- Merton, J. V. H. (2011): *Aydınlanma Avrupasında Kamunun Yükselişi*, Çev. F. B. Aydar, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Okin, S. M. (1979): *Women in Western Political Thought*, Princeton, Princeton University Press.

Oldfield, A. (2012): “Vatandaşlık: Doğal Olmayan Bir Pratik mi?” *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara*, Der. A. Kadioğlu, Çev. C. Cemgil, İstanbul, Metis Yayınları, s. 93- 106.

Özbudun, E. (2012): *1924 Anayasası*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Parla, T. (2005): *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, 5. bs., İstanbul, İletişim Yayınları.

Parla, T. (2008): *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları/ Cilt 3: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve Chp’nin Altı Oku*, 3. bs., İstanbul, Deniz Yayınları.

Parla, T. (2016): *Türkiye’de Anayasalar: Tarih, İdeoloji, Rejim 1921-2016*, 6. bs., İstanbul, Metis Yayınları.

Pateman, C. (2017): *Cinsel Sözleşme*, Çev. Z. Alpar, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Pepe, L. (2017): “Yunan Hukuku”, *Antik Yunan*, Der. U. Eco, Çev. L. Tonguç Basmacı, İstanbul, Alfa Yayınları, s. 316- 323.

Phillips, A. (1996): “Dealing with Difference: A Politics of Ideas or a Politics of Presence?”, *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Ed. S. Benhabib, Princeton, Princeton University Press, pp. 139- 151.

Phillips, A. (2012): *Demokrasinin Cinsiyeti*, Çev. A. Türker, 2. bs., İstanbul, Metis Yayınları.

Poggi, G. (2016a): *Modern Devletin Gelişimi: Bir Sosyolojik Yaklaşım*, Çev. Ş. Kut, B. Toprak, 8. bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Poggi, G. (2016b): *Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği*, Çev. A. Babacan, 5. bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Renan, E. (2016): *Ulus Nedir?*, Çev. G. Yavaş, İstanbul, Pinhan Yayıncılık.

Rhodes, J. P. (2019): *Antik Yunan’ın Kısa Tarihi*, Çev. C. Atay, İstanbul, İletişim Yayınları.

Rousseau, J. J (1998): *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. R. Nuri İleri, İstanbul, Say Yayınları.

Rousseau, J. J (2016): *Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, Çev. C. Karakaya, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları.

Ryan, M. (2011): “Özgürlük, Hukuk ve Ortaçağ Devleti”, *Devletler ve Yurttaşlar: Tarih, Kuram, Muhtemel Gelecek*, Der. Q. Skinner, B. Strath, Çev. G. Aksay, İstanbul, İş Bankası Yayınları, s. 55- 71.

Samons II, J. L. (2013): *Demokrasinin Nesi Var?: Atina’daki Uygulamalardan Amerikan İbadetine*, Çev. Y. Erdemli, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Schnapper, D. (1995): *Yurttaşlar Cemaati: Modern Ulus Fikrine Dair*, Çev. Ö. Okur, İstanbul, Kesit Yayıncılık.

Schnapper, D. (2005): *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, Çev. A. Sönmezay, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Sezer, D. (2017): “Başkasının Acısına Bakmak: Persler ve Troyalı Kadınlar’da Demokratik Eleştiri ve Kozmopolit Bellek”, *Siyasalın Peşinde: Dünyaya Tragedyalarla Bakmak*, Der. N. Kalaycı, D. Sezer, İstanbul, Metis Yayınları, s. 23- 78.

Sieyès, E. J (2005): *Üçüncü Sınıf Nedir?*, Çev. İ. Birkan, Ankara, İmge Kitapevi Yayınları.

Skinner, Q. ve Strath, B. (2011): “Giriş”, *Devletler ve Yurttaşlar: Tarih, Kuram, Muhtemel Gelecek*, Der. Q. Skinner, B. Strath, Çev. G. Aksay, İstanbul, İş Bankası Yayınları, s. xiii- xxii.

Skinner, Q. (2014): *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri- Birinci Cilt: Rönesans*, Çev. E. Buğlalılar, B. Yıldırım, Ankara, Phoenix Yayınevi.

Skinner, Q. (2017): *Machiavelli*, Çev. N. Öрге, Ankara, Dost Kitapevi Yayıncılık.

Smith, A. (2017): *Milli Kimlik*, Çev. B. Sina Şener, 9.bs., İstanbul, İletişim Yayınları.

Smith, E. (1957): “Giriş”, *1924 Anayasası Hakkındaki Meclis Görüşmeleri*, Haz. Ş. Gözübüyük, Z. Sezgin, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi İdari Bilimler Enstitüsü, s. xv- xvi.

Soyarık-Şentürk, N. (2009): “Türk Vatandaşlığının Yasal ve Anayasal Esasları: Değişim ve Devamlılıklar”, *Küreselleşme, Avrupalılaşma ve Türkiye’de Vatandaşlık*, Der. E. Fuat Keyman, A. İçduygu, Çev. B. Ulukan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 133- 158.

Strauss, L. (2017): *Politika Felsefesi Nedir?*, Çev. S. Zelyüt, İstanbul, Öteki Yayınevi.

Tekeli, İ. (2016): “Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, Ed. U. Kocabaşoğlu, 7. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, s. 19- 42.

Tekeli, Ş. (2017): *Feminizmi Düşünmek*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Thiesse, A. M (2010): “Ulusal Kimlikler, Ulusaşırı Bir Paradigma”, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek: Kuramlar ve Uygulamalar*, Der. C. Jaffrelot, A. Dieckhoff, Çev. D. Çetinkasap, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 151- 178.

Thukydides (2019): *Peloponnesos Savaşları*, Çev. F. Akderin, 3. bs., İstanbul, Belge Yayınları.

Tönnies, F. (2018): *Cemaat ve Cemiyet*, Çev. E. Güler, İstanbul, VakıfBank Kültür Yayınları.

Tunçay, M. (1999): “Cumhuriyet’in 75 Yıllık Düşünce Serüveni”, *75 Yılda Düşünceler Tartışmalar*, Ed. M. Tunçay, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, s. 1- 8.

Tunçay, M. (2015): *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek- Parti Yönetimi’nin Kurulması (1923-1931)*, 7. bs., İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Tunçel, A. (2010): *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Turner, S. B. (2012): “Bir Vatandaşlık Kuramının Anahtarları”, *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara*, Der. A. Kadioğlu, Çev. C. Cemgil, İstanbul, Metis Yayınları, s. 107- 139.
- Ünsal, A. (1998): “Yurttaşlık Zor Zanaat”, *75 Yılda Tebaa’dan Yurttaş’a Doğru*, Der. A. Ünsal, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, s. 1- 36.
- Üstel, F. (2011): “*Makbul Vatandaş’ın Peşinde II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*”, 5. bs., İstanbul, İletişim Yayınları.
- Vernant, J. P. (2002): *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*, Çev. H. Portakal, İstanbul, Cem Yayınevi.
- Vernant, J. P (2016): *Eski Yunan’da Mit ve Din*, Çev. M. Erşen, İstanbul, Alfa Yayınları.
- Vernant, J. P (2017): *Eski Yunan’da Mit ve Toplum*, Çev. M. E. Özcan, İstanbul, Alfa Yayınları.
- Vidal-Naquet, P. (2013): *Kara Avcı: Yabanlık Akıl’a Karşı*, Çev. Z. Atay, İstanbul, Pinhan Yayıncılık.
- Walby, S. (1994): “Is Citizenship Gendered?”, *Sociology*, Vol. 28, No. 2, pp. 379- 395.
- Weber, E. (2017): *Köylülerden Fransızlara: Fransa Kırsalının Modernleşmesi 1870-1914*, Çev. Ç. Sümer, Ankara, Heretik Yayınları.
- Weber, M. (2006): “Devlet ve Zor Kullanma”, *Siyasal Düşünce*, Der. M. Rosen ve J. Wolff, Çev. S. Çalışkan ve H. Çalışkan, Ankara, Dost Kitapevi Yayınları, s. 84-85.
- Weber, M. (2018): *Şehir: Modern Kentin Oluşumu*, Çev. M. Ceylan, 12. bs., İstanbul, Yarın Yayınları.
- Yeğen, M. (2012): *Müstakbel Türk’ten Sözde Vatandaşa*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Yurdsever Ateş, N. (Haz.) (2009): *Yeni Harflerle Kadın Yolu/ Türk Kadın Yolu (1925–1927)*, İstanbul, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı.

Yuval-Davis, N. (1997): “Woman, Citizenship and Difference”, *Feminist Review*, Vol. 57, No. 1, pp. 4- 27.

Zihnioğlu, Y. (2003): *Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*, İstanbul, Metis Yayınları.

Zürcher, E. J. (2014): *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Çev. Y. Saner, 29. bs., İstanbul, İletişim Yayınları.

