

**MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**

**TÜRKİYE'DEKİ YURTTAŞLIK ANLAYIŞININ DEĞİŞİMİNE MERKEZ-  
ÇEVRE PARADİGMASI İLE BAKMAK**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Hazırlayan:**

**İMAM YAPICI**

**Danışman:**

**PROF. DR. ÖZLEM ŞAHİN GÜNGÖR**

**TEMMUZ, 2016**

**MUĞLA**

MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

TÜRKİYE'DEKİ YURTTAŞLIK ANLAYIŞININ DEĞİŞİMİNE MERKEZ-ÇEVRE  
PARADİGMASI İLE BAKMAK

İMAM YAPICI

Sosyal Bilimler Enstitüsünce

“Yüksek Lisans”

Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

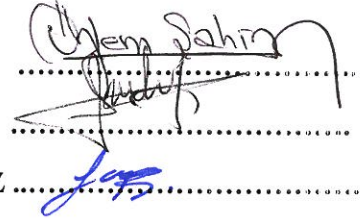
Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 17/08/2016

Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 04/08/2016

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Özlem ŞAHİN GÜNGÖR

Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Fatih TÜRE

Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Gaye GÖKALP YILMAZ



Enstitü Müdürü : Prof. Dr. Mehmet MARANGOZ

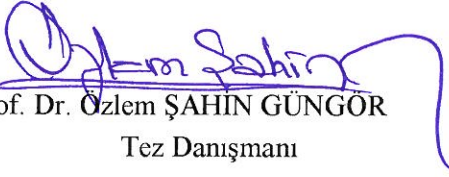
TEMMUZ, 2016

MUĞLA

## TUTANAK

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 13/07/2016 tarih ve 740/9 sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 24/6 maddesine göre, **Kamu Yönetimi** Anabilim Dalı Yüksek lisans öğrencisi **İmam YAPICI**'nin "**Türkiye'deki Yurttaşlık Anlayışının Değişimine Merkez-Çevre Paradigması İle Bakmak**" adlı tezini incelemiş ve aday 04/08/2016 tarihinde saat 14:00'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 90 dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin **kabul** edildiğine **oy birliği** ile karar verildi.

  
Prof. Dr. Özlem ŞAHİN GÜNGÖR  
Tez Danışmanı




Yrd. Doç. Dr. Fatih TÜRE  
Üye



Yrd. Doç. Dr. Gaye GÖKALP YILMAZ  
Üye

## YEMİN

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “**Türkiye’deki Yurttaşlık Anlayışının Değişimine Merkez-Çevre Paradigması İle Bakmak**” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

  
17/08/2016  
İmam YAPICI

**YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ**  
**TEZ VERİ GİRİŞ FORMU**

**YAZARIN**

**MERKEZİMİZCE DOLDURULACAKTIR.**

Soyadı : YAPICI

Adı : İmam

**TEZİN ADI**

**Türkçe** : Türkiye'deki Yurttaşlık Anlayışının Değişimine Merkez-çevre Paradigması ile Bakmak

**Y. Dil** : Looking Into Evolution Of Citizenship Concept In Turkey Through Centre-Periphery Paradigm

**TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans**

**Doktora**

**Sanatta Yeterlilik**

**O**

**O**

**O**

**TEZİN KABUL EDİLDİĞİ**

**Üniversite** : Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

**Fakülte** :

**Enstitü** : Sosyal Bilimler Enstitüsü

**Diğer Kuruluşlar** :

**Tarih** :

**TEZ YAYINLANMIŞSA**

**Yayımlayan** :


**Basım Yeri** :

**Basım Tarihi** :

**ISBN** :

**TEZ YÖNETİCİSİNİN**

**Soyadı, Adı** : ŞAHİN GÜNGÖR, Özlem

Ünvanı	: Prof. Dr.
TEZİN YAZILDIĞI DİL : Türkçe	TEZİN SAYFA SAYISI:113
TEZİN KONUSU (KONULARI) :	
1.Yurttaşlık	
2. Merkez-çevre Paradigması ve Şerif Mardin	
3. Alternatif Paradigmalar	
TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER:	
1. Merkez-Çevre Paradigması	
2.Yurttaşlık	
3. Şerif Mardin	
4. Osmanlı- Türk Modernleşmesi	
Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.	
İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELER: Konunuzla ilgili yabancı indeks, abstract ve thesaurus'u kullanınız.	
1.Centre-Periphery Paradigm	
2.Citizenship	
3. Şerif Mardin	
4. Ottoman-Turkish Modernisation	
Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.	
1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum	<input checked="" type="radio"/>
2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir	<input type="radio"/>
3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir	<input type="radio"/>
Yazarın İmzası : 	Tarih : 17.09.2016

## ÖZET

### YÜKSEK LİSANS TEZİ

#### TÜRKİYE'DEKİ YURTTAŞLIK ANLAYIŞININ DEĞİŞİMİNE MERKEZ-ÇEVRE PARADİGMASI İLE BAKMAK

Bu çalışmanın amacı, Türkiye'deki yurttaşlık anlayışının gelişim, değişim ve dönüşümünde ortaya çıkan sorunları, Edward Shils tarafından geliştirilen ve Şerif Mardin tarafından Osmanlı-Türk modernleşmesinin analizinde kullandığı merkez-çevre paradigması ile açıklamanın mümkün olup olmayacağı sorusuna cevap aramaktır. Başka bir ifadeyle, merkez-çevre paradigmasının Türkiye'deki *içerme-dışlama* faktörleri temelli yurttaşlık sorununu/sorunsalını anlamakta ne ölçüde geçerli olduğunu öğrenmektir. Bu nedenle, bu çalışma da teorik/yapısal/kavramsal bir çalışma yöntemi benimsenmiş ve nitel araştırma yaklaşımlarından literatür çözümlemesi kullanılarak veri analizi gerçekleştirilmiştir.

Merkez-çevre paradigması varsayımları ile modern yurttaşlık rejiminin değerler noktasında uyummadığını, merkez-çevre paradigmasının modern yurttaşlık rejiminin *nötr* olma ilkesini yok saydığını söyleyebiliriz. Daha doğrusu, merkez-çevre paradigması bağlamında Cumhuriyet Türkiye'si'nde yurttaşlık rejimi *verili* değildir, genel-geçer ilkelerden oluşmamaktadır. Bu nedenle Cumhuriyet Türkiye'si'nin yurttaşlık rejimi, modern yurttaşlık rejiminin sahip olduğu ilke ve değerleri, *değiştirilebilir, ele geçirilebilir* olarak görmektedir. Çünkü merkez-çevre paradigması toplumu ikilikler üzerine inşa ettiğinden mutlaka karşıt bir değer üretmektedir. Bu nedenle, merkez-çevre paradigmasının Türkiye'nin yurttaşlık anlayışının değişimini açıklama noktasında sınırlılığının ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Merkez-çevre paradigması, Osmanlı-Türk toplumsal, siyasal, kültürel ve ekonomik yapısından kaynaklı sorunların analizinde kolaylık sağlamaktadır. Öte yandan bu kolaylık, sorunların kendi mecralarında, kendi metodolojileriyle çözümlenmesinin önüne geçmektedir. Bu durum ise, merkez-çevre paradigmasının diğer paradigmalara göre hegemonik bir nitelik kazanmasını sağlamaktadır. Bu nedenle, bu çalışmada Osmanlı-Türk siyasal ve toplumsal modernleşmesini merkez-çevre paradigmasından farklı okuyan paradigmalara yer verilerek eleştirel bir bakış açısı kazanılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Merkez-Çevre paradigması, Yurttaşlık, Şerif Mardin,  
Osmanlı-Türk modernleşmesi





## ABSTRACT

### MASTER'S THESIS

#### LOOKING INTO EVOLUTION OF CITIZENSHIP CONCEPT IN TURKEY THROUGH CENTRE – PERIPHERY PARADIGM

The aim of this study is seeking answer to the question if it is possible to explain the problems arising during the development, and transformation of the sense of citizenship in Turkey by centre – periphery paradigm developed by Edward Shils and used by Şerif Mardin in Ottoman-Turkish modernisation. In other words, it is about to know the extent of validity for comprehension of inclusion/exclusion factors based citizenship problem/problematic in Turkey. For this reason, a theoretical/structural/conceptual studying procedure is adopted and data analysis is conducted using literature analysis among research treatments.

One can say that the assumptions of centre-periphery paradigm and modern citizenship regime don't come to agreement with at the point of values and centre – periphery paradigm ignores neutrality principle of citizenship regime. More precisely, within the context of centre-periphery paradigm citizenship regime of Republican Turkey sees the principles and the values of modern citizenship regime as exchangeable and seizable. Because centre-periphery paradigm produces an absolute opposite value since it builds the society on dualities. Therefore, we can say that limits of centre – periphery paradigm on explanation of evolution of Turkey's citizenship mentality arises. Centre – periphery paradigm provide convenience for analysis of Ottoman – Turkish's social, cultural and economic structure based problems. On the other hand, this convenience precludes the analysis of the problems in their neighbourhood by their methodologies. Therefore, it is attempted to gain a different critical point of view by giving a place to paradigms reading political and social Ottoman-Turkish modernisation different than centre – periphery paradigm.

**Keywords:** Centre – Periphery Paradigm, Citizenship, Şerif Mardin, Ottoman – Turkish Modernisation

## İÇİNDEKİLER

<b>İÇİNDEKİLER</b>	I
<b>GİRİŞ</b>	1
<b>I. BÖLÜM: MERKEZ-ÇEVRE PARADİGMASI BAĞLAMINDA YURTTAŞLIK</b>	8
<b>A. Temel Kavramlar</b>	8
1. Paradigma	8
2. Yurttaşlık (Modern Toplumlarda Yurttaşlık Kavramı ve Gelişimi)	12
<b>B. Edward Shils'e Göre Merkez-Çevre Paradigması</b>	17
1. Merkez Değer Sisteminin Unsurları	20
2. Merkezi Değer Sisteminde Otorite	22
<b>C. Merkez-Çevre Paradigmasına Yönelik Genel/Dışsal Eleştiriler</b>	25
<b>D. Merkez-Çevre Paradigması Bağlamında Yurttaşlık</b>	28
<b>II. BÖLÜM: MERKEZ-ÇEVRE PARADİGMASI AÇISINDAN TÜRK MODERNLEŞMESİ VE ŞERİF MARDİN</b>	32
<b>A. Şerif Mardin'in Merkez-Çevre Paradigması Yorumu ve Uygulaması</b>	32
<b>B. Merkez-Çevre Paradigması İle Türkiye'de Siyasal Modernleşme Nasıl Okundu?</b>	38
1. Osmanlı Klasik Döneminde Yöneten- Yönetilen İlişkisi	38
2. Erken Dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Modernleşme ve Yöneten-Yönetilen İlişkisi	44
a. Pan-Ottomanizm İdeolojisi Bağlamında Yöneten-Yönetilen İlişkisi	46
b. Pan-İslamizm İdeolojisi Bağlamında Yöneten-Yönetilen İlişkisi	49
c. Pan-Türkizm İdeolojisi Bağlamında Yöneten-Yönetilen İlişkisi	52
3. Cumhuriyet Türkiye'sinde Modernleşme ve Cumhuriyet Yurttaşlığı	56
a. Merkez-Çevre Paradigması Bağlamında Türkiye'de Yurttaşlığın İnşası	62
4. Çok Partili Hayat Döneminde Merkez-Çevre (1950'den Günümüze)	70
a. Demokrat Partisi'den Adalet ve Kalkınma Partisine (1950-2002)	70
b. Kemalist Yurttaşlık'tan "Post Modern Millet" Anlayışına Geçiş	79
<b>III. BÖLÜM: MERKEZ-ÇEVRE PARADİGMASINA YERELDE DIŞINDAN/ELEŞTİREL BAKMAK</b>	81
<b>A. Merkez-Çevre Paradigmasına Yöneltilen İçsel Eleştiriler</b>	81
<b>B. Türkiye'de Siyasal Modernleşmeyi Farklı Paradigmalarla Okumak</b>	86
1. Siyasal İktisat Temelli Yaklaşım	88
2. Siyasal-Sosyoloji Temelli Modernleşmeyi Okumacı Paradigmalar	89

<b>a. Devlet-egemen Paradigma Okumaları (Siyasal)</b>	89
<b>b. Kültürcü Paradigma Okumaları</b>	92
<b>c. Tarihsel Blok/Aktif-Pasif Modernleşme Paradigma Okumaları</b>	92
<b>IV. BÖLÜM: SONUÇ</b>	97
<b>A. Sonuç</b>	97
<b>KAYNAKÇA</b>	104



## GİRİŞ

İnsanların, kaynağı ilahi/aşkın otoriteye dayanan dünya tasavvurundan, dünyevi kaynağa yani kendi iradelerinin düzenlediği otoriteye dayanan ve bununla birlikte ilahi otoriteyi reddeden bir dünya tasavvuru yaratma süreci olan modernizmin ya da daha bilinen adıyla modernleşmenin çeşitli dinamikleri(bileşen) vardır; bunların arasında seküler bir yapı olarak bireylerin hem kamusal alanına (polis) hem de ev içi/özel (*oikos*) alanına doğrudan etki eden bileşenleri arasında modern yurttaşlık rejimini/ kurumunu da saymak mümkündür. Bu nedenle toplumu oluşturan bireylerin hem özel hem de kamusal alanları üzerinde doğrudan etkisi olan yurttaşlık rejiminin ortaya çıkışı, gelişimi, değişimi ve dönüşümü bütün toplumlar açısından hayati derecede önemli olmaktadır. Çünkü bütün toplumların sosyo-politik/kültürel yapısını yurttaşlık rejimi doğrudan etkilemektedir. Diğer bir anlatımla, yurttaşlık rejimin yapısı, toplumun ve toplum içinde ortaya çıkan politik iktidarın yapısı ile karşılıklı bir etkileşim içinde bulunduğundan hem iktidar tarafından etkilenmekte hem de iktidar yapısını etkilemektedir.

Modern yurttaşlık rejiminin ister modern olsun ister pre-modern olsun bütün toplumların sosyo-politik/kültürel yapıları üzerindeki bu etkisi, modern yurttaşlık olgusunun *içerme-dışlama* yönünden Cumhuriyet Türkiye'si'nde de süregelen bir tartışma konusu olmasına zemin hazırlamıştır. Çünkü modern yurttaşlık olgusunun Osmanlı-Türk toplumsal yapısı içinde doğal bir süreç sonucunda ortaya çıkmaması beraberinde, dışarıdan müdahaleyi, yani çeşitli itici güçler – tek parti, karizmatik lider – tarafından inşa edilme/getirilme zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır. Bu da doğal olarak Cumhuriyet'in ilan edildiği yıldan günümüze doğru uzanan tarihsel düzlem içinde Osmanlı-Türk toplumsal yapısında *yapay* bir *pratik* olan yurttaşlık rejiminde, sosyo-politik/kültürel yapıda kimin 'asli yurttaş' kimin 'tali yurttaş' olduğu sorusunu beraberinde getirmiştir.

Böyle bir sorunun ortaya atılmasında tabii ki iktidar uygulamalarının payı yadsınamayacak kadar büyüktür. Osmanlı-Cumhuriyet anayasaları, yurttaşlığı normatif olarak öngörmesine (hukuksal) rağmen iktidarların farklı dönemlerdeki

uygulamalarının (hukuksal bağın temsil ettiği değerin kabul görmesi ve/veya görmemesi) modern yurttaşlık olgusunun *nötr* olması (*herhangi bir ideolojiye göre eğilim göstermeyen*) ilkesinin aksine yurttaş olma hissiyatını değiştirdiğini gözlemlemekteyiz. Bu gözlemimizin birincisi, Cumhuriyet’in ilk yıllarında, İsmet İnönü döneminde İstanbul valiliği yapan Prof. Dr. Fahrettin Kerim Gökay’a atfedilen “*Halk plajlara hücum etti vatandaş denize giremiyor*” sözüyle, ikincisini de Gezi Olayları sırasında “*Taksim Meydanı’nı halka açmak için Taksim Meydanı “halktan” temizlenmeli*” anlayışında olduğu gibi dönemin iktidar uygulamalarını örnek göstermek suretiyle somutlaştırabiliriz.

Aslında Cumhuriyet Türkiye’sinde yurttaşlık olgusunun hem kuramsal-metodolojik anlamda hem de reel anlamda (*de facto*) gündeme gelmesi 1990’ların başlarında dünyadaki küreselleşme faktörü ile birlikte tartışmaya açılmaya başladığını ve sonrasında 2000’li yılların başlarına doğru etkisini yitirmeye ve gündemi belirlemekten uzaklaşmaya başladığını söyleyebiliriz. Ne var ki 2002 yılında Adalet ve Kalkınma Partisinin Cumhuriyet döneminin sıradan/olağan ‘iktidar sistematiğini’ bozarak iktidara gelmesi ve özellikle iktidarının 2011 sonrası döneminde meydana gelen Gezi Olayı, yurttaşlık olgusunu hem kuramsal-metodolojik hem de reel anlamda (*de facto*) yaşanan biçimiyle tekrar tartışmaya başlanmasına neden olmuş ve gündemi etkisine alarak gerek akademik düzeyde gerek de gündelik hayatta tartışmaların konusu olmaya başlamıştır. Bu tartışmaların içeriğine baktığımız zaman günümüzde Türkiye Cumhuriyeti’nin yurttaşlık anlayışında tarihsel olarak bir sorun olduğu önümüze çıkmaktadır. Bu sorunun semptomları da kendini çeşitli şekillerde göstermektedir<sup>1</sup>. Burada üzerinde önemle durmamız gereken nokta toplumu oluşturan muhtelif kesimlerin bir sorun/sorunsalın olduğu konusunda hemfikir olmalarına rağmen sorunun kaynağı hakkında farklı bakış açılarına sahip olmalarıdır

Bu durumu daha somut bir şekilde ifade edecek olursak, Cumhuriyet’in ilk yıllarında, yani Kemalist Cumhuriyet Halk Partisi iktidarı yıllarında, kendilerini yurttaş olarak gören kesimlerin (*laik/seküler/seçkin bürokratik değerleri benimseyenler*) günümüzde kendilerine ayrımcılık yapıldığını ve ‘öz yurttaş’ olarak kabul edilmedikleri söylemleriyle, günümüzde Adalet ve Kalkınma Partisi

<sup>1</sup> Bu semptomlar kendini “Gezi Olayı” protestolarında göstermiştir.

iktidarında kendilerini ‘öz yurttaş’ olarak gören ( *dini/ geleneksel değerlere sahip*) kesimlerin ise, Cumhuriyet’in ilk yıllarında ‘öz yurttaş’ olarak sayılmadıklarını ve değerlerinin hiçe sayıldığı söylemi sarkaçsal bir nitelik içinde paralellik arz etmektedir. Tabii böyle taban tabana zıt iki olgunun meydana gelmesi, beraberinde yurttaşlık rejiminin de tartışmaya açılmasını doğurmaktadır. Söz konusu iki olgusal örnek yurttaşlık tartışmalarının sadece bir yönünü oluşturmaktadır. Çünkü yukarıdaki tartışma konusu aynı etnik ve dinsel (*laik/ seküler/ seçkinci bürokratlar ile daha çok geleneksel değerlere sahip dini kesimler*) yapıya ait iki kesim arasında yaşanmaktadır. Bir de etnik, dinsel ve mezhepsel - etno-kültürel- farklılıkları, (*Aleviler/Gayrimüslimler/Kürtler*) nedeniyle ayrımcılık hissiyatına (*fiilen*) kapılan kesimlerin de olması yurttaşlık olgusu sorunsalın daha geniş kapsamlı olduğunu göstermektedir.

Tüm zikredilen bu tartışmalar çalışmamızın konusunu oluşturmakla birlikte, çalışmamızın asıl konusu 1950’lerden itibaren önem kazanmaya başlayan ve yapısal/işlevselci temelli, ünlü Amerikalı sosyolog Edward Shils tarafından geliştirilen ve Şerif Mardin tarafından Türk modernleşmesinin analizinde bir anahtar, bir bulmaca çözücü niteliğe büründürerek kullandığı “merkez-çevre paradigması” ile Türkiye’deki yurttaşlık anlayışının dönüşüm sorunsalının analizinde açıklayıcı olup olmayacağını ve günümüzde yaşanan yurttaşlık ile ilgili tartışmalara anlamlı bir yorum getirip getiremeyeceği sorusunun cevabının aranmasıdır. Başka bir ifadeyle, merkez-çevre paradigmasının Türkiye’deki *içerme-dışlama* faktörleri temelli yurttaşlık sorununu/sorunsalını anlamakta ne ölçüde geçerli olduğu bu çalışmanın temel hedefini oluşturmaktadır.

Merkez-çevre paradigmasının, bu çalışmada bu kadar önemle altının çizilmesinin nedeni Osmanlı İmparatorluğu’ndan Cumhuriyet Türkiye’si’ne tarihsel bir süreç içinde baktığımızda bütün sosyal/siyasal/hukuksal/kültürel kurumların modernleşme ile ortaya çıktığından bahisle, yurttaşlık sorunun da Türk modernleşmesinin bir sonucu olduğu tezidir. Özellikle sağ/muhafazakâr kesim ve entelijansiyasının sahiplendiği bu tez merkez-çevre paradigması ile meşruiyet kazanmaktadır. Bu nedenledir ki merkez-çevre paradigmasının sınırlılığının tespiti, yurttaşlık sorununun tespiti açısından büyük önem taşımaktadır. Diğer bir anlatımla, merkez-çevre paradigması, Şerif Mardin tarafından Osmanlı-Türk siyasal-toplumsal

modernleşmesini çözümlmek için kullandığı bir paradigmadır. Bu paradigmanın Osmanlı-Türk siyasal-toplumsal modernleşmesinde kullanılması, yurttaşlık olgusunun da modernleşmenin bir bileşeni olduğundan yurttaşlık rejimini/olgusunu doğrudan etkilemektedir. Daha doğrusu, merkez-çevre paradigması bağlamında yurttaşlık anlayışının çözümlenmesini/ yorumlanmasını getirmektedir. Bu durum ise, günümüzde yurttaşlık rejiminde ortaya çıkan *içerme-dışlama/öz yurttaş-sözde yurttaş* gibi imgelerin daha kabul edilebilir hale gelmesine meşruiyet kazandırma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenledir ki merkez-çevre paradigmasının yurttaşlık rejimi sorunlarına ne kadar açıklayıcı/sağlıklı yorum getirdiği çalışmanın üzerinde duracağı bir diğer önemli konu olmaktadır. Aynı zamanda çalışma genel olarak merkez-çevre paradigmasının yurttaşlık sorunu açısından sınırlılıklarını temel alarak Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'si'ne uzanan tarihsel süreçte yurttaşlık anlayışının temel kırılma noktalarını/ değer değişiminin öğrenilmesini kapsamaktadır.

Bu çalışmanın genel ve özel olmak üzere iki amacı bulunmaktadır. Çalışmanın genel amacı; Türkiye'deki yurttaşlık anlayışının gelişim ve dönüşümün de meydana gelen sorunların merkez-çevre paradigması ile açıklamanın mümkün olup olmayacağını öğrenmektedir. Özelde ise, bu çalışma dört ana amacı hedeflemiştir.

- a) Merkez-çevre paradigmasının sınırlılıklarını tespit etmek, (aynı zamanda bu nokta çalışmanın önemini de göstermektedir).
- b) Merkez-çevre paradigmasına yapılan eleştiriler çerçevesinde paradigmanın paradigmatik bir sorun haline gelip gelmediğini anlamak amaçlanmıştır.
- c) Cumhuriyet Türkiye'si'nin yurttaşlık anlayışının değişimine merkez-çevre paradigması varsayımları altında bakmanın getireceği olumsuzlukları öğrenmek hedeflenmiştir.
- d) Osmanlı-Türk modernleşmesini sorunsallaştıran alternatif paradigmalara bakmak ve bu paradigmaların hem ortak noktalarının hem de farklılıklarının tespiti amaçlanmıştır.

Çalışma yöntemi olarak ise, teorik/yapısal/kavramsal bir çalışma yöntemi kullanılmış olup, veri analizi ise nitel araştırma yaklaşımlarından literatür çözümlmesi kullanılarak yapılmıştır. Bu nedenle belirli kavramlar tanımlanmış ve metodolojik ve epistemolojik olarak önemli ilkelere yer verilmeye çalışılmıştır.

Çalışmada teori, kavram ve karşılaştırmaların kullanılması ise anlamlı bir tarihsel yorum elde edebilmek amacıyla yapılmıştır. Bu çalışmada aynı zamanda, ikincil veri analizi araştırma yönteminden yararlanılmış ve bu çerçevede yerli ve yabancı ikincil veri kaynaklar taranmıştır. Bu konu hakkında yapılmış yerli ve yabancı bilimsel araştırmalardan yararlanılarak konuyla alakalı bir sentez oluşturulmuş ve sentezleme sonucunda ortaya çeşitli yorumlar konulmuştur. Bu yorumlar ışığında, hem merkez-çevre paradigmasını hem de yurttaşlık sorunsalı tartışılmaya çalışılmıştır.

Çalışma genel olarak üç bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Çalışmanın ilk bölümü temel kavramlar başlığı altında, çalışmada sıkça geçen ve çalışmanın anlamsal bir bütünlük içinde kavranmasını sağlayacağını öngördüğümüz ‘paradigma’ kavramı ile “yurttaşlık” kavramlarının tarihsel bir çizgi içindeki gelişim, dönüşüm ve son olarak bu kavramların içerdikleri değerler bakımından geldikleri nokta açıklanmıştır. Paradigma ve yurttaşlık kavramlarının açıklanmasında sonra, çalışmanın ana sorunsalını teşkil eden merkez-çevre paradigmasını teorik/kuramsal olarak ortaya koyan Edward Shils’in merkez-çevre paradigmasını nasıl ortaya koyduğu ya da hangi parametrelere bağımlı olarak açıkladığı üzerinde durulmuştur. Edward Shils’in merkez-çevre paradigmasını nasıl açıkladığını belirtildikten sonra, bu paradigmaya yönelik teorik anlamda dışsal eleştirilere yer verilmiştir. İlk bölümün sonunda ise, açıklanan yurttaşlık, paradigma ve merkez-çevre paradigması kavramları ışığında, bütünsel olarak merkez-çevre paradigmasının yurttaşlık olgusunu nasıl analiz ettiği üzerinde durulmuştur. Diğer bir anlatımla son alt başlık altında yurttaşlık olgusunun merkez-çevre paradigması bağlamında değerlendirilmesi ve merkez-çevre paradigmasının yurttaşlık olgusuna bakışı üzerinde bir yorumsal analizde bulunulmuştur.

Çalışmanın ikinci bölümü ise, merkez-çevre paradigmasının Osmanlı-Türk siyasal-toplumsal modernleşmesini nasıl okuduğu üzerine kurgulanmıştır. Bu bağlamda ilk olarak, merkez-çevre paradigmasını Osmanlı-Türk siyasal-toplumsal modernleşmesine uygulayan Şerif Mardin’in merkez-çevre paradigmasını Edward Shils’ten farklı olarak nasıl yorumladığı ve Osmanlı-Türk modernleşmesine nasıl uyguladığı açıklanmaya çalışılmıştır. Daha sonrasında ise, Osmanlı İmparatorluğu’ndan Cumhuriyet Türkiye’sine ve en nihayetinde günümüze doğru uzanan tarihsel bir çizgide, merkez-çevre paradigmasının varsayımları bağlamında



hem Osmanlı-Türk siyasal-toplumsal modernleşmesi hem de Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yöneten-yönetilen ilişkisinden Cumhuriyet Türkiye'sindeki yurttaşlık rejiminin anlayışına –inşası, gelişimi ve dönüşümü– nasıl bir okuma yaptığı sorusuna cevap vermeye çalışılmıştır. Diğer bir ifadeyle, Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik dönemindeki yöneten-yönetilen ilişkisinin, modernleşme olgusuyla birlikte, hem Osmanlı'nın son döneminde hem Cumhuriyet'in kuruluşu ve sonrasında -tek parti iktidarında- hem de günümüze -Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarında nasıl sirayet ettiğini merkez-çevre paradigması gözlüğüyle öğrenilmeye çalışılmıştır. Burada güdülen amaç Türkiye'deki modern yurttaşlık olgusu sorusuna anlamlı bir yorum getirebilmektedir. Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu tarihsel olarak iki döneme ayrılmıştır. İlk dönemde siyasi olayların yanında toplumsal olaylara yer verilmiş olup bu açıdan Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yöneten-yönetilen ilişkisi ve yöneten-yönetilen ilişkisinde *içerme-dışlama* faktörleri anlamaya çalışılmıştır. Aynı şekilde, klasik Osmanlı siyasal ve toplumsal yapısının bozulması ve modernleşme olgusu dikkate alınarak son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda yöneten-yönetilen ilişkisinde *içerme- dışlama* faktörleri öğrenilmeye çalışılmıştır.

Aynı yöntem Cumhuriyet Türkiye'sinde de uygulanmıştır. Şöyle ki, modernleşme çabaları bağlamında Cumhuriyet'in kuruluşu ve Türk ulus-devletinin ve modern yurttaşlığın inşasının ele alındığı klasik Cumhuriyet döneminde, Osmanlı'daki yöneten-yönetilen ilişkisinin tüm içerme ve dışlama faktörleriyle birlikte Cumhuriyet'teki modern yurttaşlığa evrimi/dönüşümü merkez-çevre paradigması gözlüğüyle anlaşılmaya ve analiz edilmeye çalışılmıştır. Daha sonrasında ise, çok partili hayatın başladığı 1950'lilerden günümüze ve nihayetinde Cumhuriyet döneminde klasik 'iktidar sistematiğini' bozan Ak Parti iktidarında yöneten-yönetilen ilişkisinde *içerme* ve *dışlama* faktörleriyle yeniden evrimi/dönüşümü analiz edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise Şerif Mardin'in merkez-çevre paradigmasıyla Osmanlı-Türk siyasal ve toplumsal modernleşmesine yönelik yaptığı analize yönelik yerelde, yani uygulanış ve varsayımlarına yönelik muhtelif eleştirilere yer verilmiştir. Merkez-çevre paradigmasının Osmanlı-Türk siyasal ve toplumsal modernleşmesi analizine yönelik içsel eleştirilere yer verilmesinin nedeni,

merkez-çevre paradigmasının sınırlılıklarını ve hegemonik olup olmadığını öğrenmektir.

Üçüncü bölümün son alt başlığında ise merkez-çevre paradigmasından farklı/hariç bir Osmanlı-Türk siyasal ve toplumsal modernleşmesi analizinin ya da okumasının mümkün olup olmadığı sorusunun cevabı aranmaktadır. Bu açıdan, merkez-çevre paradigmasından farklı, Osmanlı-Türk siyasal ve toplumsal modernleşmesini okuyan paradigmalara yer verilmiştir. Söz konusu paradigmalara yer verilirken, hem paradigmaları kendi arasında hem de merkez-çevre paradigmasıyla karşılaştırarak, paradigmalar arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bunun yapılmasında güdülen amaç, bir olaya, bir olguya salt bir paradigmanın varsayımları altında bakmak ile farklı paradigmalar ile bakmak arasında hangi farklılıkların olduğunu göstermek ve çalışmanın genelini eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmektir. Aynı zamanda farklı, paradigmalarla Osmanlı-Türk siyasal ve toplumsal modernleşme okumalarının yurttaşlık sorunlarına farklı bakış açısı getirdiğini göstermektedir.

Çalışmanın sonuç kısmı ise, zikredilen tüm bu değerlendirme ve tartışmalar bağlamında varılan merkez-çevre paradigması ile modern yurttaşlık olgusunun birbirine uyumsuzluğu sonucunun ayrıntıya dökülmesinden oluşmaktadır. Diğer bir anlatımla, bu çalışmanın genel olarak vardığı sonuçlar bir bütünlük içinde öne çıkarılmaya çalışılmıştır.

## I. BÖLÜM: MERKEZ-ÇEVRE PARADİGMASI BAĞLAMINDA YURTTAŞLIK

Bu bölümünde çalışmada sıkça geçen ve çalışmayı anlamsal bir bütünlük içinde kavranmasını sağlayacağını öngördüğümüz ‘paradigma’ kavramı ile ‘yurttaşlık’ kavramları hem etimolojik olarak ele alınacak hem de kavramların tarihsel bir çizgi içinde kazandığı değerlere değinilerek, günümüz anlamında (modern) temsil ettiği değerler açıklanmaya çalışılacaktır. Bir diğer açıklanacak kavram ise merkez-çevre paradigmasıdır. Zaten paradigma kavramının açıklanmasında güdülen amaç da merkez-çevre paradigmasının daha iyi anlaşılması olduğu gibi, aynı zamanda merkez-çevre paradigmasının ortaya atıldığından, günümüze kadar paradigmatik özelliklerini koruyup korumadığını tespit etmektir. Daha sonrasında ise, merkez-çevre paradigmasına yönelik dışsal eleştirilere yer verilecek ve tüm bunların ışığında merkez-çevre paradigması bağlamında yurttaşlık olgusu değerlendirilerek bir yorumsal analiz gerçekleştirilmeye çalışılacaktır.

### A. Temel Kavramlar

#### 1. Paradigma

Paradigma kavramı köken olarak Yunancaya (paradeigma) dayanmaktadır. Türkçeye Fransızca “paradigme” kelimesinden geçmekle birlikte paradigma kavramı Türkçede üç farklı anlam taşımaktadır (TDK, 2005: 1571).

*paradigma:*

- 1) *Belirli bir alanda çalışan bilim adamlarının paylaştığı ortak değerler ve anlayışlar dizisi.*
- 2) *Model*
- 3) *Aynı söz dizimsel bağlam içinde birbirinin yerini alabilecek olan ve güçlü bir karşıtlık bağlantısı kuran öğelerin oluşturduğu, bütün dizi.”*

Barry Barnes paradigma kavramını sağlıklı bir çalışmanın somut bir modeli olarak kullanılması gereken, bizzat iyi bir faaliyet örneği olarak tanımlamaktadır (Barnes, 1997: 115).

*“Paradigma bir ‘algoritma’ değildir. Özgül sorunları çözmek için bilim adamlarının daha çok rasyonel bir otomat gibi izleyeceği kurallar sağlamaz. Tüm sağladığı, doğrudan sağlıklı bir çalışmanın modeli olarak kullanılması gereken, bizzat iyi bir faaliyet örneğidir.”*

Andrew Heywood da paradigmayı genel hatlarıyla, ideal tip tarzında, belirli bir fenomenin ilgili özelliklerinin altını çizen bir kalıp veya model olarak tanımlamaktadır. Modeli de önemli ilişkileri ve karşılıklı etkileşimleri vurgulayarak, anlamayı kolaylaştırmayı amaçlayan ampirik verilerin teorik bir ifadesi olarak görmektedir. Aynı şekilde Heywood, Kuhn’nun paradigmayı, bilgiye ulaşma çabasının onun kapsamında gerçekleştirilmeye çalışıldığı, bir birleriyle karşılıklı ilişki içinde olan değerleri, teori ve öngörüğü içine alan entelektüel bir çerçeveyi tanımladığını, Kuhn’nun paradigma anlayışında gerçek ile yanlış olanın nihai anlamda tespit edilmeyeceğini ve bu yaklaşımda paradigmanın, kabul edilmiş bir paradigma içinde işleyen ve er- geç yerini başkasına bırakacak olan geçici yargılar olduğunu ifade eder (Heywood, 2007: 25-26).

Paradigma kavramına popülerlik ve işlev kazandıran, hatta ilk defa kullanan, bilim felsefecisi Thomas Samuel Kuhn’dur. Kuhn, 1962 yılında ilk baskısı yapılan *Bilimsel Devrimlerin Yapısı (The Structure Of Scientific Revolutions)* adlı eserinde; bilim adamları tarafından kabul görmüş değerler bütününe ve sorunun nasıl anlaşılması gerektiği konusunda bir model oluşturmuş geleneklere, bilimsel gerçeklere paradigma adını vermiştir. Aynı şekilde Ptolemy astronomisinin, Newton dinamiğinin ve nesnecik optiğinin zamanında kabul görmüş gelenekler olduğunu ve bunların her birinin bir *paradigma* olduğunu ifade etmektedir. Kuhn paradigmaya kendi zamanında bilimsel bir devrim olarak ortaya çıkan devrimsel bilimsel gelişmeler olarak bakmaktadır (Kuhn, 2003: 53-68).

*“Paradigmaları, bir bilim çevresine belli bir süre için bir model sağlayan, yani örnek sorular ve çözümler temin eden, evrensel olarak kabul edilmiş bilimsel başarılar olarak tanımlıyorum...“Tarihçinin Ptolemy (yahut Copernicus) ‘Astronomisi’, Aritoteles (yahut Newton) Dinamiği, ‘nesnecik optiği’ veya ‘dalga optiği’ v.s. sözünü ettiğim geleneklerdir.”*

Kuhn eserinin başka bir sayfasında ise paradigmayı şu şekilde tanımlamaktadır (Kuhn, 2003: 53-68):

*“...yerleşik kullanımı ile ‘paradigma’ kabul görmüş olan bir model ya da örnektir.”*

Kuhn, yeni bilim anlayışı adını verdiği bu çalışma modelini yani paradigmanın oluşumunu; a) *olağan bilim öncesi dönem* b) *olağan bilim dönemi* c) *bilimsel devrim* olmak üzere üç aşama şeklinde teşkil eder. Bu aşamalardan da en önemlisini olağan bilim dönemi olarak görmektedir. Olağan bilimi bir nevi bulmaca çözücü bir faaliyet olarak gören Kuhn’a göre, olağan bilim dönemi iki önemli özelliğe sahiptir ve bu iki özelliği sahip olan ya da taşıyan başarıları paradigma olarak kabul etmektedir. Olağan bilimi de, bilimsel uygulamada aynı kurallar ve ölçütlere bağlı olarak bilim yapma süreci olarak tanımlamaktadır (Topdemir, 2002: 48).

*“Olağan bilimin iki önemli özelliği vardır:*

- a) Rakip bilimsel etkinlik tarzlarına bağlanmış olanları çevrelerinden koparıp, kendine çekebilecek kadar yeni ve benzersizdir.*
- b) Pek çok sorunun çözümünü yeni oluşacak bir topluluğun ilerideki çabalarına bırakacak kadar açık uçlu olmasıdır.”*

Paradigmayı genel hatları ile kabul görmüş bir model ya da örnek olarak tanımlayan Kuhn, paradigma kavramını eserinin ilk baskısında en az yirmi değişik anlamda kullandığını belirtmiş ve bu çok anlamlılığın kavramsal bir muğlaklık oluşturması nedeniyle, kitabın ikinci baskısında bu paradigma kavramına açıklık getirmiş, çok fazla anlamda kullandığı kavramı bir genel anlamda (grup ilkelerinin bütünleşmesi) ve sınırlı/dar anlamda (numunelik-paylaşılan örnekler olmak üzere iki anlama indirgemıştır (Güneş, 2003: 27).

- a) Genel anlamda paradigma (grup ilkelerinin bütünleşmesi), bilim adamları tarafından paylaşılan inançların, değerlerin ve tekniklerin tümü demektir. Kuhn daha çok sosyolojik anlam taşıyan bu tanımı daha iyi anlamak için de “disiplin matrisi” kavramını öneriyordu.
- b) Sınırlı anlamda ise paradigma (paylaşılan örnekler), problemlerin somut çözümü olan ve benzer problemlerin çözümünde kullanılan ve disiplin matrisinin son bileşeni olan, numunelik anlamında idi.

Topdemir’e göre Kuhn’un kullanımıyla paradigma belli bir bilim dalında uygulama yapan çevrenin yapısını önemli ölçüde etkilemektedir. Topdemir bu

etkileme boyutlarını Kuhn'un eserine dayandırarak şu şekilde açıklamaktadır (Topdemir, 2002: 49).

- a) *Bir doğa biliminin gelişiminde ortaya konulan parlak bir sentez sonucunda, diğer okullar yavaş yavaş ortadan kalkarlar.*
- b) *Yeni paradigma bilim alanının yepyeni ve daha katı bir tanımını getirir.*
- c) *Yeni paradigma ile birlikte yeni tarz bilim yapmaya yönelik uzmanlaşmış yayıncılık, dernekleşme ve bilim eğitimi alanlarında değişimler çıkar*
- d) *Bilimle uğraşan birey, yeni paradigmayı varsayıldıktan sonra, artık en önemli çalışmalarını yaparken alanı baştan aşağı yeniden kurmaya, başlangıç ilkelerinden yola çıkarak ortaya attığı her kavramın kullanımını haklı göstermeye kalkışmak zorunda kalmaz.*
- e) *Paradigma, dışarıya kapalı ve sınırlı bir dizi sorun üzerinde dikkatlerin toplanmasını ve bilim adamlarının doğanın herhangi bir parçasını başka türlü akla gelemeyecek kadar derinlemesine ve ayrıntılı incelenmesine olanak tanır.*

Son olarak Alim Arlı'ya göre, Thomas Kuhn paradigma derken, doğa bilimlerinin, hatta daha özelden fizik, optik ve astronominin sorunlarını "yapı" kavrayışına giderek çalışmaktadır. Arlı'ya göre, paradigma kavramının çekiciliği, onu birçok yerde düşünsel uyarlamalar yapabilmek için kullanmayı cazip kılmaktadır. Aynı şekilde Arlı, paradigma kavramının bugün Kuhn'un kastettiği anlamını tamamen kaybettiğini iddia etmiştir. Arlı, Paradigma kavramının sosyal bilimlerde kazandığı anlamı şu şekilde açıklamaktadır:

*Kuhn için, doğa bilimleri dışındaki düşünce alanlarının hatta özellikle "sosyal bilimlerin" kastettiği paradigma modeliyle açıklanması gibi bir durum söz konusu değildir. Ve bu tutum Kuhn'un tarihsel analizinde temel aldığı mantık açısından da imkânsızdır. Sosyal bilimlerde, eş- zamanlı bir çok paradigmanın bulunması, aykırı örneklerin kültürel ve tarihsel birikimlerin farklılıklarından dolayı her an için paradigma krizini mümkün kılması, sosyal bilim sorunlarını Kuhn'un kastettiği paradigma kuramının bütün öğeleriyle bağlantılı biçimde ele almayı hiçbir biçimde mümkün kılmamaktadır. Ayrıca sadece fizik, optik ve astronomi de değil*

*bizzat matematikte bile paradigma kavramının açıklayıcılığı ve geçerliği fazlasıyla tartışmalıdır. Araştırdığı nesnenin onu araştıran hakkında bir düşüncesinin olduğu sosyal bilimlerde paradigma kavramı daha çok bir dünya görüşü kavramına yakın çerçevelerin anlatımına kadar indirgenmiştir. Bizim buradaki kullanma biçimimiz, kavramın sosyal bilimlerdeki işlevsel/uyarlamaya dönük ve kendi tutarlılığı ve sistematigi olan bir düşünce yapısını açıklama amacıyla bağlantılı düşünülmemelidir (Arlı, 2004: 52).*

## **2. Yurttaşlık (Modern Toplumlarda Yurttaşlık Kavramı ve Gelişimi)**

Kavram olarak yurttaş/yurttaşlık, etimolojik olarak Türkçede “yurt” kelimesinden türemiştir ve “aynı yurdu paylaşan” anlamına gelmektedir. Bu kavramının Avrupa dillerindeki etimolojik kökeni de Antik Yunan uygarlığına dayanmaktadır. Antik Yunan’daki şehir devletlerini (polis) “cite” ya da “city” sözcüğünden türetilerek, şehir devletine mensubiyeti belirten “citizen” ya da *citiyon* kelimesinden doğmuştur. İlk başlarda “citeatin” ve daha sonrasında “citiyen”, “citadin” ile yani bir kentte ya da beldede ikamet eden (kentte oturan ile eş anlamlı bir biçimde) biri; yurttaşlık hak ve ayrıcalıklarına sahip, bir kent’in eşrafı ya da özgür kişisi anlamına gelmektedir (Oğuz, 2007: 19).

Yurttaşlığın kavram ve kurum olarak ortaya çıkışı, kadim Antik Yunan medeniyetinde siyasal/kamusal alanın ortaya çıkışıyla eş zamanlıdır. Antik Yunan’da siyasi birlik-/tek merkezden yönetim olmadığından şehir devleti/polis şeklinde örgütlenme görülmektedir. Siyasal/kamusal alanın ortaya çıkması da *Polis* ile birlikte var olmuştur. *Polis*; Antik Yunan 'da bir şehir veya şehir-devletti anlamına gelmektedir. *Polis* kavramının bir diğer anlamı ise böyle bir şehrin yurttaşlar topluluğu olduğudur. Bu da kavramsal düzeyde yurttaş/yurttaşlık kavramlarının Antik Yunan’da siyasal hakların sahiplerini kapsadığını bize göstermektedir (Akkoc, 2014: 349).

Yurttaşlığın gelişiminde Yunan şehir devletleri olan Atina ve Sparta polisleri büyük önem taşır. Atina ve Sparta polislerindeki yurttaşlık anlayışı, modern yurttaşlıktan büyük farklılıklar gösterebilir de, yurttaşlığın ‘katılım’, ‘sadakat’, ‘eşitlik’, ‘ortaklık’, ‘kamusallık’ gibi kavramlarını içermesi açısından modern döneme ışık tutmuşlardır. Bununla beraber bu kavramlar dönemin koşullarına özgü anlamlar taşımaktadırlar ve bugünkü katılım, eşitlik anlayışının çok uzağındadırlar.

Atina demokrasisi, yurttaşların yönetimde söz sahibi olmasına dayanan katılımcı bir özelliğe sahiptir. Sparta’da ise ‘sadakat’ ön plandadır. Savaşçı Sparta yurttaşı kendini Sparta’ya adadığı ve kahramanlık gösterdiği ölçüde değer kazanır (Reisenberg, 1992: 2, Güngör, 2008: 16).

Bilindiği gibi demokrasi kavramı hem etimolojik hem de kavramsal olarak Antik Yunancaya aittir. Kavram *demos* ve *kratos* kelimelerinden oluşmaktadır. *Kratos* kelimesinin güç ve egemenlik anlamında kullanıldığını görmekteyiz. *Demos* ise halk anlamında kullanılmaktadır. Demokrasi “halkın iktidarı” anlamına gelmesine (Tanilli, 2006: 36) rağmen, Yunan şehir devletlerinde *demos*’un, yani halkın aktif ve pasif olarak ikiye ayrıldığı ve “halkın iktidarı”nı zayıflattığı görülmektedir. Şöyle ki, yabancılar, köleler, kadınlar ve çocuklar pasif halk sayılmakta ve topluma karşı ileri sürebilecekleri haklardan yoksul bırakılmakta, buna karşın aktif halk (*demos*) sayılan ve erkek nüfus ise topluma karşı ileri sürebilecekleri haklara sahip olabilmektedir. Buda bize Antik Yunan polislerinde özne’nin insan değil ‘yurttaş’ın olduğunu göstermesi açısından önemlidir (Aybay, 1982: 5). Antik Yunan yurttaşlığının kapsamı ise, şehir devletini -genellikle askeri hizmet yoluyla- doğrudan destekleyecek şekilde katıldıkları için siyasal tartışmalara katılma hakkı olan özgür insanlarla sınırlıydı. Eşitlik, özgürlük ve katılım ilkelerine dayanan Yunan demokrasisi sadece yurttaş olanlar için geçerliydi. Başka bir ifadeyle Antik Yunan’ın yurttaşlık anlayışı, aktif halk statüsünde yer alanların *polis*’in yönetimine katılmasına dayanmaktadır. Buradaki yurttaşlık anlayışının hukuki değil, ‘siyasi’ bir yurttaşlık olduğu karşımıza çıkmaktadır.

Roma’nın yurttaşlık anlayışının gelişiminin ise, Roma’nın siyasi/coğrafi/kültürel olarak gelişmesine paralellik gösterdiğini görmekteyiz. Roma yurttaşlık statüsü, Roma’nın kurulduğu ilk zamanki gibi kalmamış, evrimleşmiş, hatta ilk yurttaşlık uygulaması olan Yunan yurttaşlığından daha fazla esnek olmuştur. Romalılar, çeşitli yurttaşlık statüleri oluşturmuş, kölelere yurttaşlık hakkına kavuşma olanakları sunmuş ve bu unvan kent sınırlarını aşmış, zamanla Romalıların kurduğu dünya imparatorluğunun bütün topraklarına ve bireylerine dağıtılmıştır. Roma yurttaşlığı, Yunan yurttaşlığından ‘hukuki’ nitelik taşıması yönünden farklı nitelikler taşımaktaydı. Hukuki olarak derecelere ayrılan Roma yurttaşlığı, Roma hukukunun bireyin hayatına yön vermesi ve onu koruması anlamına geliyordu. Roma’da yurttaş



olabilmek için Roma hukukunun şartlarının yerine getirilmesi gerekmektedir. Roma hukukuna göre bir insanın hukuki statüsü, özgürlük, yurttaşlık ve aile durumuna bakılarak belirlenirdi. Bu hukuki statü kişiyi tam yurttaş yapardı. Bir kişinin tam yurttaş sayılabilmesi *status libertatis* (özgürlük durumu), *status familiae* (aile durumu) ve *status civitatis* (yurttaşlık durumu) olarak tanımlanan üç statüye birden sahip olması gerekiyordu (Aybay, 1982:5).

Orta Çağ'ın yurttaşlık anlayışında ise, Hristiyanlığın yaygınlaşmasıyla birlikte, siyasi topluluğa aidiyetin yerini kilise aidiyeti almıştır. Bu dönem devletlerinin iktidar kaynağının Tanrı'dan alması karşılıklı hak ve görevlerin yerine getirilmesini imkânsız hale getirmekteydi. Bu durumda devlet, varlık sebebi birey ya da yurttaşlar topluluğu olmayan ve bunun sonucunda da bireye ya da yurttaşlar topluluğuna karşı sorumluluk duygusunu yerine getirmede zorunluluk taşımayan güçlü bir konuma yükselmiştir (Aksoy, Arslantaş, 2009: 12). Bu dönemde Hristiyanlık sadece Antik Yunan/Roma yurttaşlık anlayışını reddetmekle kalmamış, yeni bir cemaat anlayışını da beraberinde getirmiştir. Roma yurttaşlığından dışlanmışların, kölelerin, alt sınıfların kendilerini bütün insanlarla eşit hissedecekleri ayrı bir cemaat yaşamını yansıtan Hristiyanlık, böylelikle Antik Yunan'daki kamusal değerleri tamamen yok ederek Antik Yunan yurttaşlık anlayışını silmiştir. Hristiyanlıkla beraber yurttaşlık kavramının katılım, ortaklık, eşitlik gibi değerleri de anlamlarını yitirmeye başlamış, topluma aidiyet, devlete hizmet gibi değerlerin yerine içe dönük bir hayat tarzı gelişmeye başlamıştır (Polat, 2011: 132).

Modern yurttaşlık olgusu ise, devlet ile karşılıklı olan ilişkisinde, bireyin sadakatini, haklarını ve ödevlerini ifade eden anayasal bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır (Marshall, Bottomore, 2000: 137). Modern anlamda yurttaşlık, burjuvazinin oluşturduğu ve Batı Avrupa tarihinde, Fransız Devriminin ve Alman romantizminin oluşturduğu iki evreden oluşan bir hukuksal kimliktir. Fransız Devrimi evresi yurttaşlığa, yurttaşlık kavramının gündelik hayatın her noktasında kendisini göstermesini sağladığı gibi, sınıfsal ayırım içinde farklılaşmış olan bireye "özgürlük-eşitlik-kardeşlik" sloganıyla (Fransız Devrimi sloganları) yeni bir içerik kazandırmıştır. Yurttaşlık kurumu Fransız Devrimi ile birlikte görünüşte bile olsa burjuvazinin/burjuvaların aristokrasiyle/aristokratlarla eşitlenmesini sağlamıştır.

Alman romantizmi evresi ise yurttaşlık kurumuna, özgürleşmeden ziyade, yine burjuvazinin etkisi ve sahiplenmesiyle kullanılmış olan milliyetçiliğin belirlediği, içe dönük, kısıtlayıcı bir ulus devlet-yurttaş ilişkisi sağlamıştır (Kahraman, 2008: 67-69).

Fransız Devrimi'nden sonra ortaya çıkan burjuvazinin tarihsel talepleri karşısında şekillenen modern yurttaşlık anlayışının en önemli özeliği Antik Yunan'ın yurttaşlık anlayışı olan "siyasi yurttaşlık" modeli ile Roma yurttaşlık anlayışı olan "yasal/hukuki" yurttaşlık" modelinin bir araya getirilmesi olarak gösterilmektedir (Bellamy, 2008, Akt. Korkut, 2014: 7). Aynı zamanda modern yurttaşlık, insanların bir devlet etrafında birleştirilmesi ve evrensel hakların tanınmasıyla sınıf farklarının ortadan kaldırılmasıdır. Modern yurttaşlığın fonksiyonu, bir toprak parçası üzerinde yeni bir topluluğun (ulus) ve yeni bir siyasal egemenlik ideolojisinin (milliyetçilik) yaratılmasıdır. Diğer bir deyişle, modern yurttaşlık "ulus" un inşa edilmesidir. İnşa edilen bu yurttaşlık anlayışının iki özelliği bulunmaktadır. Bunlardan ilki, yeni ve siyasal olarak inşa edilmiş bir kimliği tanımlamaktadır. Yani bir toplumsal kapsayıcılık düzen alanı olarak gördüğü yurttaşlığın, ulusal bir topluluğun üyesi kimliğiyle kimin içerde, kimin dışarı da olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir. İkinci özelliği olarak da yurttaşlığın, ulus- devletin siyasal rejiminden bağımsız olarak topluluğun üyelerine bir dizi hak ve yükümlülük getirmesidir (Gülalp, 2007: 13).

Modern yurttaşlık anlayışının çeşitli kurucu unsurları vardır. Bunlardan birincisi, yurttaşlık, hak ve sorumluluklardan oluşmuş biçimsel hukuki statüdür; ikincisi, içinde bulunulan toplumun geleceğini şekillendirecek olan siyasal alana katılımıdır. Üçüncüsü ise içinde bulunulan topluluğa bir üyelik ve mensubiyet (aidiyet) bağıdır (Güllüpnar, 2012: 82). Aynı zamanda laikleşme ve demokratikleşme de yurttaşlığın kurucu unsurları arasında sayılmaktadır (Reyhan, 2012: 156). Modern yurttaşlığın kurucu unsurlarını kısaca toplamak gerekirse, yurttaşlığın kurucu unsurlarını şu şekilde sıralayabiliriz.

- a) Hak ve sorumluluklardan oluşmuş biçimsel hukuki statüdür.
- b) İçinde bulunulan toplumun geleceğini şekillendirecek olan siyasal alana katılımıdır.

- c) Topluluğa bir üyelik ve mensubiyet (aidiyet ) bağıdır.
- d) Laikleşmedir.
- e) Demokratikleşmedir.

Eski Yunan'dan günümüze kadar gelen siyaset felsefesi kuramları ve düşünürlerinin büyük bölümü yurttaşlığın ne olduğuna ve nasıl bir süreç sonunda ortaya çıktığına önem vermişlerdir. Ancak mesele yurttaşlığın toplumdaki işlevine ilişkin olunca bu konu ile ilgilenen düşünürler büyük anlaşmazlıklar yaşamışlardır. Bu söz konusu anlaşmazlıklara rağmen çağdaş siyaset felsefecileri genelde ilki 'liberal-sözleşmeci', ikincisi ise, 'toplumcu' olmak üzere iki yurttaşlık yaklaşımı etrafında fikir birliğine varmışlardır (Üstel, 1999: 59). Bu yaklaşımlardan liberal yaklaşım daha ziyade haklar üzerinde dururken, cumhuriyetçi (toplumcu) yaklaşım ödevler üzerinde durmaktadır.

Bunlardan liberal yaklaşımın yurttaşlık anlayışı çeşitli düzeyden anayasa ihlallerine ve kanunsuzluklar ile usulsüzlüklere karşı uyarılarda bulunmak için, gevşek bir biçimde ve geçici olarak bir araya gelen bireylerin *epizodik* yurttaşlık düşüncesine dayanmaktadır (Akt. Dağtaş, 2007: 256). *Epizodik* yurttaşlıkta kamu yararı yoktur. Bu düşüncenin arka planında "birey" ve onun yaşamına ilişkin belli bir değerlendirme vardır. Liberalizm ilke olarak, devlet-toplum-birey ilişkisinde vurguyu özünde bir rasyonel insan olarak tanımladığı 'birey'e yapar. Özünde vurguyu bireye yaptığı için liberalizmde toplum öne çıkmaz. Bu nedenle kişi ve kişisel hürriyetler bu düşünce tarzında her şeyden üstün tutulmaktadır (Güngör, 2008: 35).

Liberal yurttaşlık anlayışı bireye dayandığı için bu anlayışa sahip devletlerin bireyelerine özgü olan belli başlı yurttaşlık erdemleri vardır (Tok, 2005: 239):

- a) Kamusal ruhluluk: Kamusal tartışmalara katılma, siyasal iktidarı izleme ve sorgulama.
- b) Adalet duygusu: İyi niyetlilik, istek ve seçimlerinde duruma göre kendini frenleyebilme, sorumlu makul seçimler yapabilme.
- c) Medenilik (civility) ve hoşgörü: Kamusal ve sivil (toplumsal) yaşamda ayrımcılık yapmama, diğer yurttaşlara eşit yurttaşlar olarak muamele etme.
- d) Ortak bir dayanışma duygusu: Diğer yurttaşlarla dayanışma içinde olma, devlete ve diğer yurttaşlara bağlılık, toplumsal işbirliğine hazır olma.

Bir diğ er yurttaşlık anlayışı olan toplumcu yurttaşlık anlayışı ise, en iyi devlet biçimini, siyasal olarak erdemli insanlardan oluşan bir yurttaşlar grubu ve adil bir yönetim biçimi olmak üzere iki desteğe dayandırmaktadır. Bu anlayışın ilk asli unsuru devlet anayasa ile yönetilen siyasal varlık anlamında cumhuriyet olmalıdır. İkinci asli unsuru ise cumhuriyetin yaşaması için aktif destekte ve katılımında bulunan sorumluluk ve yurttaşlık erdemini bilen bireylerin olmasıdır (Heater, 2007: 14). Toplumcu anlayışta yurttaşlık, her türlü toplumsal (cemaat ya da lonca gibi) aidiyetten arındırılmış çıkar ve istekler, devlet olgusunun yegâne meşruiyet kaynağıdır. Bu yaklaşımın gereği olarak, siyasal yükümlülüğün temellendirilmesi gerektiğinde birey, yalnızca yurttaş kimliğiyle ortaya çıkmaktadır. Burada önemli olan bireyin toplumsal bütünü bir parçası olmaya devam etmesidir. Bu düşüncede benimsenen ve tamamen toplum temelli olduğu savunulan anlayış içinde birey, ancak ve ancak toplumsal bir bütün içinde var olabilmektedir. Bu düşünce de aktif ve erdemli ya da ortak yararı amaçlayan yurttaşlık anlayışına vurgu ön plana çıkmaktadır (Okutan, 2006: 26).

### **B. Edward Shils'e Göre Merkez-Çevre Paradigması**

Edward Shils, çalışmasına daha sonra bu paradigmadan yararlanacak/uygulayacak ve onu popülerleştirecek olan halefinin de -yani Şerif Mardin'in de- makalesinin giriş cümlesi yapacağı gibi makalesine "*Toplum bir merkeze sahiptir. Toplumun yapısında merkezi bir alan vardır*" (Shils, 2002: 86) cümleleri ile başlar. Shils, çalışmasının hemen başında merkez derken ne demek istediğini ya da ne olup olmadığını açıklamaya çalışır. Shils, merkezi alanı tasavvur etmemizi isterken, çeşitli doğa bilimleri kavramları ve matematik gibi ilimlerin tabirlerini kullanır. Toplum ve bu toplumunda belirli bir toprak parçası üzerinde kurulan ve belirli sınırlara sahip -ulus devlet- olduğunu belirtmeden geçmez. Kısaca özetlemek gerekirse, Shils kendince, merkez derken neyi tasavvur etmememiz gerektiğini, yani somut bir veri olmadığı -coğrafi bir terim olarak merkez konum gibi- aynı zamanda geometri gibi hayali ya da mantıksal da olmadığını, bir değerler dizisi manzumesi olduğunun ipuçlarını vermeye çalışır.

*“ Bu merkezi alan, toplumun hayatiyetini sürdürdüğü ekolojik sahada yaşayanlar üzerinde muhtelif cihetlerden tesire sahiptir. Sınırları olan bir ülkede yerleşmiş olma ve aynı ülkede yerleşmiş diğer insanlarca oluşturulmuş veya onların etkisini taşıyan bir çevreye uyum gösterme keyfiyetinin ekolojik anlamının ötesinde, topluma üyelik söz ettiğimiz merkezi alanla ilişkiyle tesis edilir. Bu itibarla, merkezi alan, eşyanın uzaydaki mekanı açısından anlamlandırılacak bir vakıa değildir. Merkezi alan aşağı yukarı her zaman toplumun içinde yaşadığı sınırları olan alanla az çok belirli mevkiye sahiptir. Ama her halükarda, bu merkezi alanın merkezilik vasfının geometri ile hiçbir alakası olmayıp, coğrafya ile alakası da ehemmiyetsizdir” (Shils, 2002: 86).*

Shils, merkez derken neyi kastetmediğini ifade ettikten sonra tam olarak merkez derken neyi tasavvur ettiğini açıklamaya girişir. Shils, burada merkez ya da merkezi alanın inançlar ya da değerler alemine ilişki olduğunu ifade eder. Zikredilen merkezin, toplumu yöneten semboller, değerler ve inançlar düzeni olduğunu, bunların asli ve parçalanamaz ve basite indirgenmeyecek kadar önemli olduğunu belirttikten sonra merkezi alanın kutsalın vasfı bir tabiata sahip olduğunu ifade eder. Aynı şekilde Shils, bu özelliklere -değerlere- sahip her toplumun bir “resmi” dini olduğunu ve bunun ne kadar inkâr edilse de ya da laiklik, çoğulculuk ve hoşgörü gibi evrensel ilkelerle yumuşatılsa da, karşı reformasyon hareketinin ilkesinin -toprağın (ülkenin) egemeni dinin egemenidir<sup>2</sup>- değişmez bir hakikat olduğunu belirtir. Ayrıca Shils, merkezi alanın bir eylem alanı olduğunu ve bu yapı içinde faaliyette bulunan kurumların ve kişilerin rol aldığını ifade eder.

*“Merkez- ya da merkezi alan, inançlar ve değerler alemine ilişkin bir vakıadır. Mezkur merkez, toplumu yöneten semboller, değerler ve inançlar düzeninin merkezidir. Bu merkez, asli ve parçalanıp basite irca edilemez mahiyette olduğundan merkezidir; bunun parçalanıp basite irca edilemezlik mahiyetini açık ve anlaşılır şekilde ifadelendirmeyen birçok insan tarafından da böyle düşünülür. Bu merkezi alan, kutsalın vasfı ve tabiatına sahiptir. Bu anlamda her toplum bir “resmi” dine sahiptir.... Merkez, ayrıca bir eylem alanıdır. Merkez, kurumlar ağı içinde bir faaliyetler, kişiler ve roller*

<sup>2</sup>Shils, çalışmasında bu deyimini Latince sini kullanmıştır. Deyimin orijinal dildeki yazılımı şu şekildedir: “Cuius regio, eius religio”

*yapısıdır. Merkezi olan inanç ve değerler, bu roller içinde mücessim hal alıp ifade bulur.”(Shils, 2002: 86).*

Shils, merkezi alanda olsun olmasın bir toplumun, karşılıklı bağımlılık içinde olan muhtelif alt sistemlerden -ekonomi, statü sistemi, siyasi teşkilat, akrabalık sistemi, kendilerine mahsus alanlarda kültürel değerlerin işlenip üretilmesini yüklenen kurumlar, yani üniversite sistemi, dini müesseseler sistemi- oluştuğunu iddia eder. Shils’ göre, bu alt sistemlerin her biri, kamusal bir otorite, bir araya gelmiş çalışanlar, şahsi ilişkiler, anlaşmalar, menfaat ortaklıkları anlayışı, bir bütünlük içinde benzerlik duygusu ve sembolik değerlere sahip bir toprakta yer alma keyfiyeti vasıtasıyla birbirlerine bağlanırlar. Ayrıca toplumu oluşturan bu muhtelif alt sistemlerin de her birinin sıkı veya gevşek tarzda örgütlenmiş ya bir fertten ya da bir gruptan oluşmuş bir otoriteye yani bir elite sahip olduğunu belirtir. Shils’e göre bu alt sistemler ve onları teşkil eden bünyeler -elit ya da elit grupları- karşılıklı eşit bir şekilde birbirbirlerini desteklemezler (Shils, 2002: 87).

Shils, toplumun muhtelif alt sistemlerinin bir elit ya da elit grubu tarafından yönetildiğini ifade ettikten sonra merkezi değer sisteminin ne olduğunu tanımlamaya girişmektedir. Shils, otorite mevkiindekilerin sahiplendiği ve riayet ettiği değerleri merkezi değer sistemi olarak tanımlamaktadır. Başka bir ifade ile toplumu meşru otorite ile yönetenlerin sahiplendiği ve uyduğu değerlere merkezi değerler demektedir. Shils’e göre bu değerlerin savunulduğu alan, merkezi alanı oluşturmaktadır. Merkezi alan olmasının nedeni kutsalı ile olan özel bağlantısı ve yönetici elitinin bunu sahiplenmesidir. Burada Shils, aslında toplumun yöneten ve yönetilen diye iki kısımdan oluştuğunu belirtmektedir. Merkez alanının da yöneten kısmın sahip olduğu değerler manzumesinden oluştuğunu belirtmektedir. Başka bir ifadeyle, Shils, bir toplumda, kim yöneten pozisyonuna geçtiğinde, yani yönetici elit konumuna geçtiğinde, onların sahip olduğu inanç değerleri merkezi alanı oluşturduğunu ifade etmektedir.

*Elitlerce oluşturulan kararlar, başlıca unsurlar olarak bazı davranış ve hüküm müşahhas değerleri ihtiva ederler... Bu standartların tabiatında var olan, otorite mevkiindekilerin sahiplendiği ve aşağı yukarı riayet ettiği değerleri, toplumun merkezi değer sistemi şeklinde adlandıracağız. Bu merkezi değer sistemi, toplumun merkezi alanı demektir. Bu değer sistemi, toplumun*

*kutsal farz ettiği ile olan özel bağlantısı msasebetiyle merkezidir; yine, toplumun yönetici otoritelerince sahiplenilmesi msabetiyle merkezidir. Bu iki tür merkezilik, hayati ölçüde bir biriyle ilişkilidir. Her biri diğerini tanımlar, bir birine mesnet teşkil eder (Shils, 2002: 87).*

Shils, bu yönetici elitin oluşturduğu ve riayet ettiği inançlar ve değerler düzeninin yani merkezi değer sisteminin toplumun bütün katmanlarında yer alan ve riayet edilen inanç ve değerler düzeninin hepsini kapsamadığını ifade eder. Shils'e göre, bunun nedeni merkezi değer sisteminin yekpare olmaması ve çeşitlilik arz etmesidir. Bu yekpare olmama durumu da toplumun farklı katmanlarında, bazı durumlarda aşırı rıza ile merkezi değerlerin kabul edilmesini sağladığını bazı durumlarda ise merkezi değerler manzumesinin had safhada reddine neden olduğunu belirtir. Başka bir ifadeyle Shils, merkezi alanı oluşturan değerler sisteminin had safhada reddedilmesinin karşı bir değerler sisteminin -karşıt kültür- oluşmasına zemin hazırladığını ifade etmektedir. Yani bir evre kültürünün kendi içinde merkezileşmesi olarak görmektedir (Shils, 2002: 87- 88).

Shils, merkezi alan değerlerinin kendi karşıt kültür değerlerini oluşturabilme ihtimaline değindikten sonra, yönetici elitlerin merkezi alan ile ilişkisine değinir. Shils'e göre, merkezi değer sistemi ve örgütlenmesi toplumun elitlerince -burada yöneten kesim anlamında- takip edilir. Bunun nedeninin, yönetici elitlerin otoriteye hkimiyetlerine binaen, kendilerini toplumlarının kutsal unsurlarının muhafızları ve toplumun değerlerine yakınlık hissetmeleri olduğunu belirtir. Shils, elitlerin, bu merkezi değerlere yakınlığının yani kendilerini muhafızları görmelerinin sadece onlarda olmadığını, toplumu oluşturan -ekonomi elitleri, politik bünyenin elitleri, niversite sisteminin ve dini sisteminin elitleri ve entelektüel tarafından- çoğu kesim tarafından da desteklendiği belirtir. Burada Shils, yönetici elit ile diğer katmanlarının elitlerinin birbirine bağımlı olduğunu ima eder (Shils, 2002: 88).

### **1. Merkez Değer Sisteminin Unsurları**

Bu açıklamalardan sonra Shils, merkez değer sisteminin başlıca unsurlardan oluştuğuunu belirtir. Shils'e göre merkezi değer sistemini oluşturan unsurların ilki, müesses otoriteye yönelik bir rıza ve müspet mahiyette bir tavır ve duruştur. Otoriteyi bir düzen vasıtası olarak gören Shils'e göre, hangi toplumda olursa olsun

ister liberteryen (özgürlükçü) ister eşitlikçi olsun, toplumlar otoriteyi takdirleri (beğenileri, rıza veya tasvip göstermeleri) hususunda birbirinden ne kadar çok farklılık arz ederse etsin, bu rıza ve müspet duruş, tüm toplumların merkezi değer sistemlerinde mevcuttur. Shils'e göre, merkez değer sisteminin çevrelediği ve merkezi değer sisteminin otoritenin ışığında kendini meşrulaştırdığı bu düzen dinamik potansiyellerle (kuvveden fiile çıkmamış güçlerle) donanmıştır. Shils, bunun nedenini Mannheim'e atıf ta bulunarak şu şekilde yapar (Shils, 2002: 88).

*“Mannheim'in dışında konuyu takip ederken onun terminolojisi kullanılacak olursa, her “ideoloji, içinde ütopyacı” bir potansiyel taşır. Kendi terminolojimi kullanacak olursam, her merkezi değer sistemi kendi içinde bir ideolojik potansiyel ihtiva eder. Mezkur dinamik potansiyel, her müşahhas toplumda eksik olmayan, merkezi değer sisteminde ifadesini bulan düzeni teminde akim kalma istidadından kaynaklanır”* (Shils, 2002: 89).

Shils' göre merkezi değer sistemini oluşturan ikinci unsur, birincisiyle yakından ilgili olmak kaydıyla, kişileri otorite kullanmaya ehil kılan ya da otoriteyi kullananların özelliği olan *vasıfların* takdir edilmesidir. Shils, bu vasıfları ikincil değer olarak tanımlamaktadır. Shils, bu vasıfların içine, etnik durumu, eğitimi, aileyi, ekonomiyi, mesleki durum gibi vs. özellikleri sokmaktadır. Shils'e göre bu ikincil değerler, bireylere, ilişkilerine binaen verilir ya da eğitim ve tecrübe ile kazanabileceğini belirtmiştir. Aynı şekilde Shils'e göre bu ikincil değerler merkezi alanda otonom bir statüye sahip olmalarından dolayı, aralarında sert çatışmalar meydana gelebilir ama aslında merkezi değer sisteminin birincil değerler kadar ikincil değerlerden oluştuğu belirtmeden de geçmez (Shils, 2002: 89).

Bu bağlamda Shils, merkezi kurumsal sistemi, yani devlet merkezini, merkezi değer sistemi tarafından meşrulaştırılmış kurumlar kümesi olarak görmektedir. Shils, bu kurumları, toplum nüfusunun dikkate değer -kahir ekseriyetinin- bir bölümünün hayatına, otoritelerinin nüfuzu yoluyla bir form/şekil veren kurumlar olarak tanımlamaktadır. Shils, bu kurumların ekonomik, siyasal, dini ve kültürel kurumlardan oluştuğun belirttikten sonra, bu kurumların halkın davranışını etkilerken ya da onlara form verirken kullanacağı araçları belirtir. Shils, araçların, fiili otorite ve potansiyel zor yoluyla, inandırıcı faaliyet modelleri sunma yoluyla ve mükâfatların tahsisine kısmi kontrol yoluyla gibi araçlar olduğunu belirtir. Başka bir ifadeyle



Shils, daha çok yapısalcı Marksist olarak adlandırılan Louis Althusser'in kavramsal çerçevesini çizeceği ya da onun terminolojisi ile “devletin ideolojik aygıtlarının” merkezi değer sisteminin meşrulaştırılmasında ve yaygınlaştırılmasında kullanılabileceğini belirtmiştir (Shils, 2002: 89).

Shils'e göre merkezi değer sistemini oluşturan üçüncü unsur, insanların bireysel varlıklarını, bunları ulvileştiren ve değiştirip yücelten bir şeyle -ister dünyevi (seküler) ister semavi inanç- birleştirme ihtiyacına dayanır. Shils'e göre, insanların merkezi değerleri oluşturan düzenin sembolleriyle temas halinde olma ihtiyacı insanların bireyselleşmesinin ve güçsüzlüğünün üstesinden gelmesinden kaynaklanır. Shils bu durumu şu şekilde açıklar (Shils, 2002: 89):

*“Bu düzen, boyutlarının genişliği bakımından insanların varlıklarından daha geniş; realitenin “nihai” yapısı açısından da insanların gündelik rutin hayatlarındaki durumundan daha merkezidir.”*

Shils'e göre merkezi değer sistemini oluşturan son unsur da, merkezi değer sisteminin sembolleri yoluyla merkezle çok yoğun ve aktif bağlantılara sahip, fakat bu bağlantılara hastalık derecesinde olumsuz özellikler yükleyen, toplumda sayıları çok olmayan ama çok defa fevkalade önemli görülen insan grubudur. Shils, bu insan grubun merkezi değer sistemi ile bağlantılarının çok güçlü ve hayati olduğu belirtir. Shils'e göre, bu bağlantı o kadar güçlüdür ki, gündelik hayatta bir aksiliği kaldırmamaktadır. Bir aksilik meydana geldiği zaman, bu insanlar - mükemmeliyetçi kahinler, devrimciler ve doktriner ideologlardan oluşan bu grup insan - hemen merkezi değerlere karşı sert muhalefetin organize edildiği kişilere dönüşmektedir. Başka bir ifadeyle, merkezi değer sistemlerini oluşturan bu son unsur, günümüz anlamında entelijansiya olarak adlandırılmaktadır. Bu aydınlar grubu, merkezi değer sisteminin hem taşıyıcı hem de yok edicisi olabilmektedirler (Shils, 2002: 91).

## **2. Merkezi Değer Sisteminde Otorite**

Shils, merkezi alanı oluşturan unsurları ve bağlantıları açıkladıktan sonra, bu düzende/kendi kuramında başat rolü oynayan otoritenin durumuna değinme ihtiyacı hisseder. Shils, otoritenin mahiyeti gereği genişlemeci olduğunu ve otoriteyi kullananların da -elitler/ya da elit grubu- sahip olunan bu otoriteyi bütün ülke sathına yayma çabasında olduklarını belirtir. Bunun sebebinin de merkezi alanı oluşturan

değer sistemlerinin bu sayede yayılışını hızlandırmak olduğunu belirtir. Yönetmenin aslında düzenin tabiatında (merkezi alan değerleri genelde tabiat değerleri sayılmaktadır) olan kuralların toplum sınırları içinde, kılcal damarlara kadar sirayet etmesine /kapsayıcılığa/evrenselciliğe dayanmakta olduğunu ifade eder. Buna karşın otorite sahiplerinin de rıza göstermelerini ve itaat edilmesini beklediklerini ifade eder. Eğer rıza göstermezlerse ya da bu değer inançlarından saparlarsa cezalandırma görevini kendilerinde görürler (Shils, 2002: 91).

Shils, otoritenin tabiatında olan dinamik ve yayılcı potansiyeli kabul ettikten sonra, o otorite bünyesinde yaşayanların tepkilerine değinir. İki türlü tepkiden bahseder Shils. Ona göre bunlardan birincisi otoriteyi kabul edenlerdir. Bu tip insanın doğası otoriteye karşı çıkmaya yeterli değildir. İkinci tür ise karşı koyar ve otoritenin yayılmasını kısıtlamaya çalışır. Shils'e göre, otoritenin yayılcı tabiatına karşı en güçlü freni gelenek sağlar. Başka bir deyişle, gelenek -halkın merkez değerlerinden bağımsız olarak ürettiği değerler manzumesi- otoritenin yayılmasına tepki koyanlara en büyük desteği sağlar (Shils, 2002: 91).

Edward Shils, otorite ilişkilerini açıkladıktan sonra, bu otorite ilişkilerinde, modern toplumların merkezi kurumsal sistemin en devrimci krizlerde bile konsensüse başvurarak yumuşama yarattığını ifade eder. Ama tam anlamı ile konsensüs sağlanmadığını ifade etmeden de geçmez. Bu otorite tesisi sırasında meydana gelen farklılıkların bütün toplumlarda az ya da çok var olduğunu ama en sert farklılıkların premodern toplumlarda görüldüğünü belirtir (Shils, 2002: 92).

Shils, merkezi alandaki otorite sahiplerinin, merkezi değerlere bağlılık derecesine bağlı olarak, merkezin çevresine ya da hinterlandına otorite kullandığını belirtir. Shils'e göre, merkezi kurumsal sistem ne yekpare nitelikte ne de homojen - kendi içinde farklılaşan, dışarıdan yekpare görülen- olduğundan, hiyerarşide daha aşağı indikçe ya da mekân bakımından otorite mahallinden uzaklaştıkça otorite daha az takdir edilir. Aynı şekilde Shils, otorite kullanımıyla özdeşleştirilen ikincil vasıflara sahip olanlardan, bu vasıflara eşit olarak sahip olmayan nüfus kesimlerine doğru gittikçe de hakim otoriteye- merkezi değerlere sahip- karşı duruşun daha güçlü olduğunu belirtir (Shils, 2002: 92).

Shils,'e göre, yukarıda zikredilen karşı duruş durumu pre-modern toplumlarda sıklıkla görülür. Shils'e göre bunun nedeni, pre-modern toplumlarda ya

da modernleşme sürecindeki toplumlarda halk kitlelerinin merkezi değer sisteminin yakın tesir alanından çok uzağa atılmış olmasıdır. Shils, merkez değerlerinden uzaklaştırılan toplumsal kesimlerin kesik bir şekilde merkezle bağlantılı - bu bağıntı süreklilik arz etmeyen bir durumdur - olmalarına rağmen bunların kendi bağımsız değer sistemleri oluşturduklarını ifade eder. Shils, merkezden ayrı kendi değer sistemlerini oluşturan bu toplumsal kesim/kesimlerin, kurumsal sistemin merkezinde yer alan elit ve elitin bizatihi kendi meşruiyeti için ortaya koyduğu merkezi değer sistemine karşı aktif ret ve düşmanlık hisleri olabileceğini belirtir. Başka bir deyişle, merkezden kopuk olan çevrenin merkeze karşı düşmanca tavır takınabileceğini söylemektedir (Shils, 2002: 92).

Shils, merkezi kuramsal sisteme karşı rızanın, eşitsizlikçi toplumlarda ve aşırı hiyerarşik - otoritenin aşırı kullanıldığı durumlarda - toplumlarda daha az olacağını belirtir. Aynı şekilde Shils, gevşek bir koordineye sahip ve otoritenin fazlasıyla zayıf olduğu toplumlarda da merkezi değer sistemine rızanın daha az olacağını belirtir. Shils, bu durumun pazar genişlemesi ve teknolojik gelişme ile aşılabilirliğini ifade etmiştir. Premodern toplumlarda görülen bu aksiliklerin modern toplumlarda bütünleşmiş ekonomik sistem, siyasal demokrasi, kentleşme ve eğitimin toplumun farklı kesimlere açılması ile yoluyla aşıldığını belirtir (Shils, 2002: 92).

Shils'e göre, bütün toplumlarda halk kitleleri merkezi otoritenin uzakta durur. Bunun otoritenin dağılımı ve kullanımıyla ilgili olduğunu belirtir. Aynı şekilde otoritenin de hangi devlet rejimi olursa olsun merkezi değer sistemdeki anahtar noktalara girişi, yaş, eğitim, etnik, bölgesel ve sınıfsal köken - ikincil vasıflar - gibi ayırt edici vasıflar kümesine sahip kişilerle sınırlayarak bunu desteklediği belirtir. Shils'e göre, otoritenin kullanılmasında yer almayan bu kesimlerin merkezi değer sistemlerinden etkilenmesi söz konusu değildir. Ayrıca Shils, merkezi sistemin halkın hayatının daha geniş bir boyutunu sistem içine dahil ettiği sürece merkez-çevre arasında gerilimin azalacağını belirtir. Başka deyişle, merkezi kurumsal sistem, merkezden uzak kesimleri sistemden uzaklaştırmayıp onları entegre etmeye uğraştığı zaman ya da kanalları açtığı zaman, merkez-çevre arasında gerilimin azalacağını hatta konsensüs olacağını belirtmektedir (Shils, 2002: 94).

Bu bağlamda Shils, merkez-çevre arasında kopukluğun daha çok pre-modern ve batılı olmayan toplumlarda daha güçlü bir şekilde görüldüğünü ifade eder. Shils'e

göre bu toplumlarda merkezden uzak olma durumunu oradaki halk kitleleri yadırgamamaktadır. Aynı şekilde Shils, bu durumun toplumsal kesimlerde yabancılaşma meydana getirdiğini belirtmektedir. Shils'e göre bu toplumsal kesimlerde merkeze yabancılaşma durumunun sert olmadığını ve bunun da sebebinin bu toplumsal kesimler arasında yaygın olan manevi, moral ve cemiyet faaliyetlerle yakın ilişki olduğunu belirtir. Shils'e göre bu yabancılaşma durumundaki toplumsal kesimler-çevre kesimleri - kırk yılda bir - seçim zamanları - yurttaş olabilmektedir. Shils, modern toplumların, pre-modern toplumlara göre bu yabancılaşma durumunu, hayat standardını yukarı çekmek, bütünleşmiş ekonomi, eğitim ve oy hakkının genişlemesi yoluyla azalttığını belirtir ( Shils, 2002: 94).

Son olarak Shils, merkezi değer sistemi ile farklı toplumsal kesimlerden oluşan çevre değer sistemi arasında konsensüsün de - ne kadar kapsayıcı olursa olsun - bir sınırı olduğunu belirtir. Shils'e göre, ister batılı ister pre-modern ya da çeşitlilik arz eden toplumlarda profesyonel uzmanlaşma, gelenek ve beşeri kabiliyetlerin olağan dağılımı kaçınılmaz bir antinomianizm (toplumsal moral değerleri retçilik) nedeniyle, merkezi değer sistemlerine katılımı eşitsizliği doğuracaktır. Başka bir deyişle Shils, bazı bireylerin merkeze her zaman yakın olacağını bazılarının ise her zaman uzak olacağını belirtir. Shils, merkezi değer sistemleri ile çevre değer sistemlerinin mutlak olarak var olacağını ve kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir. Buna rağmen Shils, merkez ile çevrenin, bireysel özgürlük ve fırsatın gelişmesine paralel olarak değişebileceğini ifade etmektedir. Shils bu durumu şu şekilde açıklamaktadır (Shils, 2002: 96):

*“ merkezın zirvesindekiler artık o kadar yüksekte değildir; çevre de artık o kadar kenarda değildir.”*

### **C. Merkez-Çevre Paradigmasına Yönelik Genel/Dışsal Eleştiriler**

Yapısal-işlevselci toplum kurgusu kökenli olan merkez-çevre paradigması ortaya atıldığı ilk günden bu yana olumlu karşılandığı gibi olumsuz da karşılanmış ve çeşitli yönlerden kritik edilmiştir. Genel olarak merkez-çevre paradigmasına karşı yapılan genel/dışsal eleştirileri şu noktalarda toplayabiliriz.

*Birinci eleştiri,* merkez-çevre paradigmasının 20. yüzyıl Amerikan sosyolojisine ve siyaset bilimine hâkim olan ana akım yaklaşımlarından olan yapısal-işlevselci toplum kurgusundan türediği ya da onunla özdeş olduğuna yöneliktir

(Açıkel, 2006: 31). Bir sosyolojik teori olan yapısal-işlevselci toplum kurgusu, özellikle 1930'ların sonu ile 1960'lı yıllar arasında Amerika Birleşik Devletlerinde egemen olan ve varsayımları - *a*) toplum ya da sosyal yapı, belli başlı sistem gereksinimlerine ya da fonksiyonlara dayanır. *b*) sosyal yapı sistem ve alt sistemlerden ibarettir. *c*) toplum, denge - yönelimlidir ya da homeostatiktir. *d*) toplum çevresine doğru adaptiftir. *e*) toplum kültür aracılığıyla bütünleşir.- olan bir sosyolojik teoridir. Bu nedenle yapısal-işlevselci toplum kurgusuna yapılan eleştiriler, aynı zamanda ondan türeyen ya da onunla özdeş olarak kabul edilen merkez-çevre paradigmasını da kapsamaktadır (Kızılcelik, 1994: 136-137).

*İkinci eleştiri*, merkez-çevre paradigmasının indirgemeci bir paradigma olduğuna yöneliktir. Suavi Aydın'a göre, 20. yüzyıl Amerikan sosyolojisine ve siyaset bilimine hâkim olan kurgu ile Shils ve Eisensadt gibi ünlü siyaset bilimcilerin, antropolojik ve coğrafi parametrelere başvurmadan inşa ettikleri toplum ve merkezi imparatorluk anlayışı, bu paradigmanın indirgemeci olduğunu göstermektedir (Aydın, 2006: 70). İndirgemecilik, (*reductionism*) en genel kullanımıyla, görünüşte çeşitlilik arz eden fenomenlerin bazı birincil ya da temel açıklayıcı ilkelere indirgeyen entelektüel stratejileri ifade etmektedir (Marshall, 1999 : 339). Özetlemek gerekirse, Amerikan sosyolojisi, sosyoloji anlayışı ile Avrupa geleneğinden ayrılırken, hem kendi koşulları bağlamında dönüştürdüğü sosyolojiyi, felsefeden, teorik bağlamlardan, tarihsellikten soyutlamış hem de bu anlayışı matematizasyon odaklı indirgemeci bir sosyoloji anlayışı haline getirerek politik ve ekonomik egemenliği dolayısıyla uzun süre hâkim olacak bir sosyoloji geleneğine dönüştürmüştür. Söz konusu hâkimiyetin izleri, özellikle 1930'lu yıllardan sonra Türkiye'deki sosyoloji pratikleri üzerinde görülmeye başlamış, bu etkiler 1960'lı yıllardan itibaren de büyük ölçüde kalıplaşmış sosyoloji anlayışı halini almıştır (Esgin, 2014: 156).

*Üçüncü* ve en önemli eleştiri, yapısalci-işlevselci gelenekten türeyen veya özdeş kabul edilen merkez-çevre paradigmasına karşı çağdaş çatışma teorisinden ve onun teorisyenlerinden gelmektedir. Çağdaş çatışma teorisi, egemenlik ve çatışma üzerine yoğunlaşan ve - *a*) toplum, rekabet eden gruplar ya da çıkarların bir sistemini temsil eder. *b*) sosyal ya da sınıf çatışmaları belli örgütlenmeye dayalı veya sosyal koşullar gereğince meydana gelir. *c*) endüstrileşme, elitizm, merkezileşme ve

egemenliğin kapitalizm ile uyumlu şekillerine katkıda bulunur. *d)* sosyal çatışma, tekelleşme ve kaynakların kıtlığından doğar. *e)* sosyal çatışma, sosyal uyumun ve sosyal evrimin daha fazla ilerlemesine katkıda bulunur.- varsayımları bulunan kökeni Karl Marx'a dayanan Neo Marksist bir teoridir (Kızılçelik, 1994: 406).

Çağdaş çatışmacı teorinin, merkez-çevre paradigmasına *-yapısal-işlevselci gelenekten türeyen paradigmalara-* karşı ileri sürdüğü en önemli eleştirisi, merkez-çevre paradigmasının toplumsal gerçekliğin çatışmalı doğasını yeterince vurgulamamasına yöneliktir (Turner, 1991: 1). Çatışmacı kuramcılara göre, yapısal-işlevselci temele dayanan paradigmlar, analitik amaçlarla sürekli denge halinde bir sistem varsayımından hareketle, kurgusal bir dünya anlayışı yaratırlar. Bu şekilde yapılan analiz, sistematik olarak düzensizlik ve değişme yaratanlardan ziyade toplumsal düzeni sürdüren mekanizmaları vurgular. Düzen ve denge varsayımı altında, istikrarsızlık, düzensizlik ve çatışma gibi her yerde bulunan olgular kolayca sapkın, normal-dışı ve patolojik olarak görülür ama toplumsal gerçeklikte, çatışmayı sürekli kılan mekanizmaların varlığı çatışmayı kaçınılmaz şekilde ortaya çıkarır. Söz gelimi, güç farklılaştırıcıları bazı grupların diğerlerini sömürmesini sağlaması, böylece sosyal sistemlerde bir gerilim ve çatışma kaynağını ortaya çıkarır. Ayrıca kıt kaynaklar kaçınılmaz olarak bu kaynakların dağılımında kavgalar çıkartır. Aynı şekilde, farklı çıkar gruplarının farklı hedefler peşinde koşması ve bu yüzden birbirleriyle rekabet halinde olmaları çatışmanın patlak vermesine yol açar. Bu güçler, sosyal sistemlerin anlaşılması için analitik bakımdan önemli toplumsal düzen mekanizmaları temsil eder (Lockwood Akt. Turner, 1991: 1).

Çağdaş çatışmacı teorinin, merkez-çevre paradigmasına karşı ileri sürdüğü bir diğer eleştirisi, sosyal değişme sürecini yeterince açıklayamamasına yöneliktir. Çağdaş çatışmacı kuramcılara göre, yapısalci-işlevselci temelli merkez-çevre paradigması, kabullendiği normatif uyum (consensus) doktrininden dolayı “sosyal değişme sorununun” özüne inemez. Çünkü normatif uyum somut, tarihsel dünyada nadiren söz konusu olan bir durumdur. Bu nedenle, bir toplum modeli olarak merkez-çevre paradigması ampirik değişme süreçlerine açıklık getirmede yeterli ve uygun değildir (Kızılçelik, 1994: 186).

Merkez-çevre paradigmasının “sosyal değişme sorunu” yeterince açıklayamadığını çağdaş çatışmacı kuramcılardan Ralph Dahrendorf (1929-2009),

işlevselci paradigmaların ütopyelerinin –*Edward Shils ve Şerif Mardin'i en çok etkileyen Karl Mannheim'in ideoloji ve ütopya(1936)* adlı eseridir- analizini yaparak göstermeye çalışır. Dahrendorf'a göre, ütopyelerin genellikle çok az tarihsel öncelleri vardır; ütopyeler yaygın değerler ve kurumsal düzenlemeler konusunda genel bir konsensüs içerdiğinden, daima mevcut düzenlemeleri sürekli kılan süreçler içerirler. Bu nedenle, işlevselci bir perspektiften bakıldığında, tarihle, değer anlaşmazlıklarıyla veya kurumsal düzenlemelerdeki çatışmalar ile ilgilenmediklerinden dolayı ütopyeler ve toplumsal dünya pek fazla değişmez (Dahrendorf Akt. Turner, 1991: 1).

*Dördüncü ve son eleştiri*, merkez-çevre paradigmasının üzerinde durduğu normatif bütünleşme modeline yöneliktir. Kızılcelik'e göre, normatif bütünleşme modeli Amerikan olgusu olup, temelinde antropologların yapısal-işlevselci-yaklaşımını Durkheim'in toplumların normatif bütünleşmesi düşüncesiyle ve Weber'den gelen eylem çevresiyle bütünleştirmek olduğunu yatar. Denge ve uyum üzerine elde edilen normatif bütünleşme modelinde, normlar toplumun ihtiyaç duyduğu sosyalizasyon, üreme, eğitim ve bütünleşme gibi kurumları sağlıklı bir yapıya kavuşturduğu gibi aynı zamanda, bu bütünleşme modeli temelinde oluşan normlar daha temel olan sembollerini, tavırları ve inançları belirler. Bu modelde 'değerler' sosyal sistem içinde öncelik taşır. Çünkü bütün toplumlar çeşitli kurumsal alanlara bölünmüşlerdir. 'Merkezi değer sistemi' önceliğine binaen hem her kurumsal alandaki normların temellini oluşturur hem de her norm grubunun diğerlerini güçlendirmesini sağlayarak alanları birleştirme ve bütünleştirme sağlar. Bu çerçevede de ileri sürülmüş olan toplumların normatif bütünleşme modeli kaçınılmaz olarak statik bir nitelik taşıdığı gerekçesiyle eleştiriye uğramaktadır (Kızılcelik, 1994: 188).

#### **D. Merkez-Çevre Paradigması Bağlamında Yurttaşlık**

Modern yurttaşlık kavramının gelişimi, yeni bir bilim anlayışı, yeni bir siyasal düzen, yeni bir iktisadi düşünce yapısı ve yeni bir ahlak anlayışının ortaya koyulduğu ve Batı toplumlarının yaşadığı kendiliğinden bir süreç sonunda ortaya çıkan modernizmin ürettiği doğal bir olgu olarak görmek mümkündür. Modern olanın Batı dışı toplumlar tarafından talep edilmesiyle birlikte modernleşme kavramı ortaya çıkmakta ve bu kavram ulaşılmak istenen sonuca göre "*kendiliğinden olmayan*" bir süreci zorunlu kılmaktadır. Bu süreç, aynı zamanda kendiliğinden bir

süreç olmaması nedeniyle de bir itici güce gereksinim duymaktadır. Geleneksel bir yapı/devlet içerisinde varlığını sürdüren toplumun çoğunluğunun modernleşme süreci için itici bir güç olmaması, sürece yeterli katkıyı vermemesi ve Batı toplumlarının yaşadığı doğal çatışma alanlarının olmaması nedeniyle, Batı dışı modernleşme çabasına giren toplumlarda modernleşmenin itici gücünün ne olduğu sorusu önem kazanmaktadır. Bu sorunun cevabı aynı zamanda kendiliğinden olmayan bir süreç sonucunda ortaya konulan/çıkarılan yurttaşlık gibi kurumların yapısını/ değişimi/ inşasını bilmek açısından önemlidir.

Batı dışı modernleşme yaşayan, yani “*kendiliğinden olmayan*” bir modernleşme süreci yaşayan toplumların siyasi/toplumsal/kültürel yapılarının – Osmanlı-Türk modernleşmesinde olduğu gibi- modernleşmesinde, Amerikan sosyolojisi kökenli merkez-çevre paradigması, itici güç sorusuna merkez ile çevre arasındaki ‘değer’, ‘kültür’ kodlarının farklılığı/kopukluğu/çatışması cevabını vermektedir. Böyle bir cevabın verilmesi zorunlu modernleşme süreci sonucunda oluşan kurumların, bu itici güçlerin -merkez ile çevrenin- konumlanması sonucunda ortaya çıktığını ve kurumları bu konumlanmanın şekillendirdiğini *veri* almaktadır. Aynı zamanda merkez-çevre paradigması, *kendiliğinden olmayan bir yapı* olan yurttaşlık rejiminin inşasında, gelişiminde ve son olarak siyasal ideolojisinde merkezi değer sistemleri ile çevresel değer sistemleri arasındaki gerilimin ya da merkezi değer sistemine sahip olma güdüsü varsayımını *veri* kabul etmektedir. Bu durum, yurttaşlık rejiminin tepeden inme bir inşacılıkla oluşturulmasına, yani toplumsal mühendisliği olağan karşılanmasına neden olma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır.

Bu nedenle, merkez-çevre paradigması, yurttaşlığı, merkez ile çevre arasında yaşanan ‘değer/kültür/merkezi değerler manzumesine sahip olma’ çatışmasının bir aracı, bir iktidar pratiği, iktidarın bağımlı bir değişkeni olarak görmektedir. Diğer bir anlatımla, merkez-çevre paradigmasının verilerini/varsayımlarını veri alan toplumsal-siyasal-kültürel analizler, yurttaşlık rejimini “*verili*” bir yapı olarak görmemekte ve *kendiliğinden olmayan* bir modernleşme sürecinin *kendiliğinden olmayan bir yapısı* olarak kabul etmektedir. Böyle bir durumun ortaya çıkması, yurttaşlık olgusunun/rejiminin *sosyopolitik* bir durum olmasıyla yakından alakalı



olduğu söylenebilir. Çünkü bu çerçevede yapılan analizler, doğrudan yurttaşlık rejiminin içeriğine sirayet etme ihtimalini ortaya çıkarmaktadır.

Bilindiği gibi merkez-çevre paradigması varsayımları çerçevesinde, toplumsal, siyasal ve kültürel alanda ikili -yöneten-yönetilen, alt kültür - üst kültür- bir yapı olduğunu veri olarak analizlerini geliştirmektedir. Toplum bu ikilikler üzerine bina eden merkez-çevre paradigması, bir iktidar pratiği olarak, aynı zamanda iktidarın bağımlı değişkeni olarak gördüğü yurttaşlık olgusunu/rejimini de bundan muaf tutması beklenemez. Merkez-çevre paradigması iktidarın bir bağımlı değişkeni olarak kabul ettiği yurttaşlık rejimini ise “merkezi değer sistemini” benimseyen ‘merkez’ ile ‘merkezi değer sistemini’ benimsemeyen hatta kendi ‘değer’ sistemini üreten ‘çevre’ arasına sıkıştırır. Diğer bir anlatımla, merkez-çevre paradigması bağlamında yurttaşlık rejimi, “merkezdeki değer sistemine” -*yönetici konumdakilerin “inancı”/ideolojisine-* göre şekil almaktadır. Böyle bir durumun ortaya çıkması ister istemez ‘merkezdeki değer sistemini’ benimsemeyenleri ortaya çıkaracağından ya da çevresel değerleri benimsemiş olanlar olacağından “öteki” kavramının ortaya çıkaracaktır. Bu durum ise, merkez-çevre ikiliği, yurttaşlık rejiminden ‘öz’/ ‘yurttaş’ ve ‘öteki’ ikiliğinin ortaya çıkarması demektir. Yurttaşlık rejiminde böyle bir ‘yurttaş’ ve ‘öteki’ imgelerinin/ikiliğinin ortaya çıkması ise, Batı toplumlarında uzun çatışmalar sonucu elde edilmiş olan modern yurttaşlığın rejimin *nötr* olması ilkesinin bu süreç zarfında görmezden gelinmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu aynı zamanda, merkez-çevre toplum örgüsü ile yurttaşlık rejimin *laik/seküler* ilkesinin uyumsuzluğunu doğuracaktır.

Nitekim, merkez-çevre paradigması ile toplum okumaları, gelişme gösteren toplumlarda -Türkiye gibi- söz konusu şekilde modernleşme süreci yaşayan ve bu süreçler sonucunda oluşturulan yurttaşlık rejimlerinde ‘öz’ imgesi *makbul yurttaş*, ‘öteki’ imgesi ise *sözde yurttaş/kağıt üzerinde yurttaş/zoraki yurttaş* olarak vücut bulmaktadır. Merkez-çevre paradigması aynı zamanda, yurttaşlık rejiminde ortaya çıkan bu ikiliği, ideolojik olarak doğallaşmasını ya da olağan karşılanmasını daha doğrusu toplumu bu duruma alıştırmayı sağlamaktadır. Merkez-çevre paradigmasının ideolojik olarak yarattığı bu ‘olağanlaştırma’ süreci, toplumda yabancılaşma sürecini doğurmakta ve modern yurttaşlığın kurucu unsurlarından “*aidiyet*” unsurunu - bireylerin devlet aygıtına ya da ulusa aidiyetini- yok saymakta ve yurttaşlığı sadece

belli yıllarda yapılan seçimlerde önlerine konulan partilere oy vermeye indirgemektedir. Sadece belirli yıllarda sandık başına gitmek ise, yurttaşlığın ‘demokratikleşme’ ve ‘katılım’ - topluma yön veren siyasi iktidar tarafından oluşturulan politikaların oluşumunda aktif rol alma- unsurunu zedelemekte ve pasif yurttaşlığı doğurmakta ve toplum kesimlerinin *apolitik* nitelik kazanmasını sağlamaktadır.

Bu indirgemeci yaklaşım, toplumu oluşturan muhtelif katmanların birbirinden kopuk, entegre olmamış ve toplumda ‘öteki’ varlığının ‘normal’ karşılanmasını sağlamaktadır. Toplumu oluşturan muhtelif kesimler arasındaki çatışmayı/gerilimi azaltmayı sağlamak için kullanılan *aracı* kurumlardan olan yurttaşlık rejimi, merkez-çevre bağlamında bir gerilim kaynağına dönüşmekte ve “öz yurttaş” olma çatışmasının sert geçme ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Bu durum ise merkez-çevre bağlamında yurttaşlık rejiminin ele geçirilecek bir kurum niteliği kazanmasına neden olmaktadır. Diğer bir anlatımla, merkez ile çevre arasında ‘merkezi değer alanına’ sahip olma çatışması doğrudan yurttaşlık rejimini etkileyecektir. Çünkü yurttaşlık rejiminin ‘merkez’ ile ‘çevre’ arasındaki iktidar olma çatışması ve kendi ideal toplumsal formasyonuna uygun ‘birey’ yetiştirmesini gerektirmekte, bu durum ise yurttaşlık rejiminde ‘öz yurttaş’ ile ‘sözde yurttaş’ olma çatışmasına dönecek ve ortaya çıkan bu durum ise merkez- çevre bağlamında yurttaşlığın sarkaçsal bir nitelik kazanmasına neden olacaktır.

Merkez-çevre paradigması, yurttaşlığın gelişim ve dönüşümünü ise bir iktidar mücadelesi olarak gördüğünden, ‘öz yurttaşlık’ ile ‘kağıt üzerinde yurttaşlığı’ kazanılmış ‘iktidar’/ ‘merkezi değerler manzumesi’ sahip olma yolunda bir ‘zafer’ ya da bir ‘yenilgi’ sonucunda oluşan bir hak olarak görmektedir. Ortaya çıkan bu ‘zafer’ ve ‘yenilgi’ psikolojisi, muhtelif kesimlerden oluşan toplumun hem kalıcı olarak entegrasyonunu imkansızlaştırmakta hem toplumu oluşturan bazı kesimlerin - merkez dışında kalan çevre kesimlerinin- yurttaşlığın bir diğer kurucu unsuru olan temel hak ve hürriyetlerinin kullanımının kısıtlanmasının bir özgürlüklere müdahale olarak görmemesine neden olmakta hem de merkez dışındaki çevresel etno-kültürel kimliklerinin, farklı sembolik ve gelenek kodların meşruluğunu tanımamasına neden olmaktadır. Bu durum ise, merkezi değerleri benimseyen ‘öz yurttaşlarla’, çevre

değerleri benimseyen ‘sözde yurttaşlar’ arasında bir rövanşist bir durumun ortaya çıkarmasına ve sert bir kutuplaşmanın yaşanmasına sebebiyet vermesi kaçınılmazdır.

Diğer bir anlatımla, merkez-çevre bağlamında yurttaşlık olgusunun rövanşist bir nitelik kazanmasına zemin hazırlayarak, var olan düzenin korunmasının sağlanması için toplumsal kesimler arasında konsolidasyona neden olarak, var olan yurttaşlık rejiminin statükocu bir yapı olmasını sağlayacaktır. Bu durum merkez-çevre bağlamında yurttaşlık rejiminin, statik/muhafazakâr bir yapı olmasına neden olması kaçınılmazdır. Buna Karşın, zaman-mekân bağlamında modern yurttaşlık olgusu yapay bir yapı olmaktan ziyade tarihsel gelişim çizgisi içinde Batı toplumsal formasyonun zaman içinde bütün yapılarıyla ortaya çıkardığı doğal bir süreçtir ve hem tarihin akışı içinde hem de kendi çizgisi içinde dinamik bir pratik olarak devamlılığını sürdürmektedir. Günümüzde ‘küreselleşme’ olgusunun ortaya çıkmasıyla birlikte, yurttaşlık kurumunun sahip olduğu bu dinamizm, “anayasal yurttaşlık” gibi yeni olgular ortaya çıkarmaktadır. Ne var ki, ortaya çıkan bu sürecin, merkez-çevre paradigması ve değerler üzerinden konumlanma yapan bu süreçle açıklanmasını imkânsızlaştırmaktadır.

## **II. BÖLÜM: MERKEZ-ÇEVRE PARADİGMASI AÇISINDAN TÜRK MODERNLEŞMESİ VE ŞERİF MARDİN**

Bu bölümünde, çalışmanın ana eksenini oluşturan, merkez-çevre paradigmasını Türk siyasasına uygulayan -Türk modernleşmesini açıklayan- Şerif Mardin’in bu paradigma ile neyi anlatmaya çalıştığı üzerinde ayrıntılı bir okuma ile durulacaktır. Daha sonrasında merkez-çevre paradigmasının perspektifinden Osmanlı-Türk siyasal ve toplumsal modernleşmesi ve buna bağlı olarak nasıl bir yurttaşlık rejimi inşa edildiği analiz edilmeye çalışılacaktır.

### **A. Şerif Mardin’in Merkez-Çevre Paradigması Yorumu ve Uygulaması**

Merkez-çevre paradigmasının özetlediğimiz bu genel çerçevesinden sonra vurgulamamız gereken en önemli nokta, Şerif Mardin’in geliştirdiği merkez-çevre kavramlarının tam olarak neye tekabül ettiği. Diğer bir anlatımla, Şerif Mardin ‘merkez’ kavramını kullanırken kimi ya da kimleri veya neyi kastetmektedir? Aynı

sorgulama ‘çevre’ için de geçerlidir. Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, Shils’in soyut kavramsallaştırmalarını Şerif Mardin nasıl somutlaştırmıştır? Bu sorulardan hareketle, Şerif Mardin’de ‘merkez’ ve ‘çevre’nin neye tekabül ettiğini, Edward Shils’in merkez-çevre kavramlarına yüklediği tanımları tekrardan zikrederek bir kıyaslama içinde ulaşılmaya çalışacağız.

Edward Shils, merkez-çevre paradigmasında, kısaca merkezi ya da merkezi değer sistemini, toplumu yöneten semboller, değerler ve inançlar düzeni olarak tanımlamaktadır. Aynı şekilde Shils, çevreyi ya da dış çeperi de, merkezin hinterlandının dışında kalan ve bu suretle merkezi değer -toplumun resmi dinine sahip ve toplumu bu değerlere sahip bir otorite ile merkezde yönetenlerin sahiplendiği ve uyduğu değerler simge sembol- yargılarının etkisine kapalı coğrafi ve kültürel alanlar olarak tanımlamaktadır. Başka bir deyişle, Shils, ‘çevre’nin içine merkezi değer yargılarına ve otoritesine uzak coğrafi alanları dâhil ettiği gibi, aynı zaman da coğrafi olarak yakın fakat merkezin kendi içerisindeki hiyerarşinden kaynaklı alt kültür sistemlerine sahip kesimlerin oluşturduğu alanları da dâhil eder (Shils, 2002).

Şerif Mardin’in, çalışmalarını incelediğimizde, toplumu yöneten “merkez” yani “merkezi değer sistemi” ile yönetilen “çevre” nin Osmanlı İmparatorluğu ile Cumhuriyet Türkiye’sinde değiştiğini/ farklılaştığını görmekteyiz. Bu nedenle, Şerif Mardin’de, -Shilsci kavrayışla- “merkez” ve “çevre” nin neye tekabül ettiğini, Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet Türkiye’si olmak üzere iki aşamada incelemek kanımızca, çalışmanın bu alt başlığının daha iyi anlaşılması için daha iyi olacaktır.

Buradan hareketle, Şerif Mardin’e göre, Osmanlı İmparatorluğu’nda; “merkez”, devleti bir arada tutan bürokrasi ve devletin işlemlerini mümkün kılan öz olarak karşımıza çıkmaktadır (Mardin, 1978, Akt. Yalman, 2004: 48):

*“...Burada merkez, Osmanlı devletinin işlemlerini mümkün kılan meşruiyetin özünü temsil ettiği kadar, bu devletin bir arada tutmayı başardığı merkezi bürokratik aygıtı da temsil eder.”*

Daha açık bir ifadeyle, devletin işlemlerini mümkün kılan “öz”, yani Osmanlı İmparatorluğu’nda “merkezi değer sisteminin temelini “İslam” - özellikle, İslam’ın ortodoks yorumu olan Sünni inancına bağlı Hanefi mezhebi-

oluşturmaktadır (Gönenç, 2006: 133). Aynı zamanda bu “öz” ün, Osmanlı İmparatorluğu’nda, - *İslam kökenli şeri hukuk ve bunun yanında gelenek kökenli örfi hukukun sağladığı meşrulukla*- “ merkez” de oturmuş sultan ve onun bir soya bağlı olmayan resmi görevlileri (*devşirmeye dayalı olarak oluşturulan askeri ve idari bir patrimonial bürokrasi* ) ve merkezden yönetilen ve tek amacı sultana bağlı olan güçlü bir orduda cisimleştiğini söylemek mümkündür (Mardin, 1997).

Mardin’e göre, Cumhuriyet Türkiye’sinde “merkezi değer sistemini” oluşturan “öz” ise, “Kemalizm” dir. Kemalizm; Cumhuriyet’in ilanı ile birlikte, merkezdeki geleneksel unsurlar olan padişah ve ulemanın tasfiyesi ve eski merkezi değerlere bağlı Osmanlı bürokrasinin etkisizleştirilmesi sonucu Cumhuriyet’in kurucusu Mustafa Kemal Atatürk’ün önderliği ve karizmasının etkisiyle ve bir dizi modernist prensibi içinde barındıran esnek ilkeler bütünüdür (Mardin, 1997: 181). Bu ilkeler bütününe Gramsciye dayanan bir yaklaşımla devrimci bir “ideoloji” olarak tanımlamak mümkündür. Çünkü Kemalizm, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki İslam(öz) -muhafazakâr, islamcı ve milliyetçi- kaynaklı “kültürel hegemonyayı” yıkarak, Batılılaşma/sekülerleşme/modernleşmeye dayanan “kültür devrimine” imza atmıştır (Mert, 2015)

*“ Praksis felsefesinde ideoloji; yönetilenleri yönetenlerden düşünsel açıdan bağımsız kılmak için, dönüştürücü praksiste zorunlu bir uğrak olarak hegemonyayı yıkmak ve bir başkasını yaratmak için savaşılmaması ve tahakküm enstrümanları olarak gerçek doğalarının açığa vurulması gereken gerçek tarihsel olgulardır (Gramsci, 2010: 239).*

*“Atatürkçülük, Cumhuriyet Türkiye’sinde, Osmanlı İmparatorluğu’ndan kalma bazı temel yapısal unsurları değiştirip, onların yerine dünya uygarlığına gidişte ilk adım sayılan Batı uygarlığından esinlenmiş bir topluluğu kurmak amacına yönelik görüştür. Bu dünya görüşünü birkaç odak noktasında toplayarak bir devlet politikası şekline dönüştüren Mustafa Kemal Atatürk olduğundan, yaklaşıma onun adı verilmiştir. Atatürk, kendi sağlığında, bu odak noktalarını cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, laiklik ve inkılapçılık(devrimcilik) olarak vasıflandırmış, bunları “Kemalizm yolu” olarak adlandırmıştır”(Kongar, 1981: 419 Mardin, 1997: 181).*

Şerif Mardin çevreyi ise, hem Osmanlı'da hem de Cumhuriyet Türkiye'sinde devletin işlemlerini mümkün kılan özün dışında kalan toplumsal alanı, kurumları ve coğrafi alan olarak tanımlamaktadır. Başka bir deyişle, "çevre", hem Osmanlı İmparatorluğu'nda hem de Cumhuriyet Türkiye'sinde, merkezin yönetim aygıtının dışında tutulan kesimlerden ve onların değer ve sembollerinden oluşmaktadır. Bu toplumsal alan, kurum ve coğrafi alan Osmanlı İmparatorluğu'nda, İmparatorluk öncesi soylular sınıfı, -soysop zincirine dayanan aristokratik yapılar (*hereditary aristocracy*)- özerk dinsel tarikatlar, göçebeler, yerel aristokrasi (*eşraf*) ve yarı özerk dinsel gruplar (*gayr-i Müslimler, Ermeni, Rum, Yahudi*), gibi unsurlardan oluşmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nda, dış çeper ya da çevre olarak adlandırılan kesimler, Osmanlı imparatorluk devlet düzeninin yönetenler ve yönetilenlerden oluşan iki temel sınıftan yönetilenler sınıfına girenlerden oluşmaktaydı. Bu kesimler *reaya* olarak adlandırılırdı. *Reaya* ise, vergi ödeyen, ama yönetime katılmayan bütün Müslüman ve gayrimüslim tebaadan oluşmaktadır (Mardin, 1997: 88).

Cumhuriyet Türkiye'sinde çevre ise, Türk Kurtuluş Savaşı (1920-1922) sırasında Kurtuluş Savaşı'nın yönetici organı olan Büyük Millet Meclisinde kendini "*İkinci Grup*" olarak göstermiştir. Mecliste, yavaş yavaş merkezi alana doğru ilerleyen "*Kemalistlerin*" karşısında durmuşlardır. Bu "*İkinci Grup*", görevinden alınmış memur sınıf üyelerinin liderliğinde bulunan ve genellikle dağıntı bir eşraf grubundan oluşmaktaydı. İkinci grup, Kemalistlerin, plebisitçi demokrasi ve devletin "aradaki" grupları -özerk yapılar- ortadan kaldırması gerektiği düşüncesinin aksine, merkezîyetçilikten kurtulmayı ve ekonomik liberalizmi savunmaktaydı. Büyük Millet Meclisinde "*İkinci Grup*" Kemalistlerin iktidarını güçlendirmesinden sonra merkezden uzaklaştırılmıştır (Mardin, 1997: 59).

Cumhuriyet Türkiye'sinde "*İkinci Grup*" yani çevre, farklı etnik ve dinsel gruplardan ve unsurlardan oluşmaktadır. Gayri-Türk ve gayri-Sünni kesimleri kapsamakla birlikte, İslam'ın sosyo-kültürel olarak bütünlüğünü ideolojik olarak savunan (Sünni ve Türk olmalarına rağmen) ve/veya taşıyan halk kesimi "çevre"nin unsurları arasında yer almaktadır (Ateş, 2006: 260). Çevrenin içinde yer alan bu unsurlar kültürel/etnik/dinsel olarak da çeşitlilik göstermektedir. Muhafazakârlar, (*Sünni olmakla birlikte İslam ile kültürün birleşimi ideolojisine sahip grup ve en*

*uzak çevreye atılmış kesim*) Aleviler (*ortodoks İslam dışında heterodoks İslam'ı benimseyen kesim*), Kürtler (*farklı etnik yapı*) ve gayrimüslimler (Ermeni, Rum, Yahudi farklı etnik ve dinsel grup) gibi unsurlar çevrenin en dikkat çeken unsurlarını oluşturmaktaydı.

Mardin'e göre Türk siyasasının temelinde yatan en önemli toplumsal kopukluk merkez ile çevrenin karşı karşıya gelmesidir. Mardin'e göre, merkez ile çevrenin karşı karşıya gelmesinden ötürü meydana gelen kopukluk/ayrışma Osmanlı İmparatorluğu'nda başlamış olmasına rağmen Cumhuriyet Türkiye'sinde de devam etmiştir. Bu nedenle Mardin, bu kopukluğun hem Osmanlı İmparatorluğu'nun hem de Cumhuriyet Türkiye'sinin siyasal ve ekonomik yaşamının temel sorunu haline geldiğini ifade etmektedir. Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-çevre İlişkileri" adlı çalışmasının genelinde bu kadar önemli sonuçları olan merkez-çevre ayrışmasının nedenleri üzerinde durmaktadır (Mardin, 1997).

Mardin'e göre, bu nedenlerin ilki ve en genel boyutlu olanı; "doğmakta olan bir imparatorluk içinde bölük pörçüklüğün varlığını hala geniş ölçüde sürdürmesiydi (Mardin, 1997: 37). Mardin'e göre, Osmanlı İmparatorluğu yekpare bir özellik taşımıyordu. Başka bir deyişle toplumu oluşturan bütün muhtelif katmanlar tamamıyla merkezin denetiminde değildi. Mardin'e göre Osmanlı İmparatorluğu merkezden denetlenen bir ordu kurmakta gösterdiği başarıyı, imparatorluğun bazı bölümlerinde varlığını sürdüren aristokratik ve özerk dinsel tarikatların gücünü kırmakta ve onları merkezi kontrol altına almada gösterememişti. Başka bir deyişle, merkezi değer alanı tam olarak bütün imparatorluğa sirayet etmediğinden dolayı, çevrenin karşı bir kültür oluşturmasının önüne geçilememiştir (Mardin, 1997: 38).

Mardin'e göre, merkez ile çevre arasındaki kopukluğun/çatışmasının nedenlerinden *ikincisi*, Osmanlıların, Osmanlı - öncesi soylular zümresinden kalan izlere ve yıldızları Osmanlılarla birlikte parlayan taşralı bazı güçlü ailelere karşı kuşkuyla bakması ve onları sürekli denetlemek istemesiydi (Mardin, 1997: 39). Mardin'e göre, Osmanlılar, taşraya güvenmiyordu. Onları baş eğmez din sapkınının yeri ve fesat yuvaları olarak görmekteydiler. Çünkü onlara göre taşralar, merkezin resmi dininden (ortodoks-Sünni İslam) sapan heterodoks İslam (Şii/Alevi) tarikatların yeri idi. Çevre aynı zamanda taht üzerinde hak iddia edenler için de elverişli yerler haline gelmekteydi. Osmanlı taşrasının taşıdığı bu tehlikelerden

dolayı, Osmanlılar taşrayı, yani çevreyi denetim altına almaya çalışmışlardır. Osmanlı İmparatorluğunun bu özelliği, *devlete* “tehlike nereden gelirse gelsin tehlike yok edilmelidir” ilkesinden kaynaklanmaktaydı. Bu ilkeyi benimseyen Osmanlılara göre, Osmanlı İmparatorluğu İslami bir devlettir (merkezin değerleri) ve İslam dini Müslüman uyrukların birlik olmasını sağlayan temel değerdir. Bu nedenle devlet (merkez/yöneten) İslamcı inancın biçimini de denetler ve devlet dışında beliren dinsel-ayırıcı sayılan Şiîler, Şii-Alevi kümesi odak noktalarını yok etmeye çalışır (Mardin, 1997: 188).

Mardin’e göre merkez ile çevre arasındaki kopukluğunun nedenlerinden *üçüncüsü*, merkezin resmi görevlileri ile çevre arasındaki sembolik ve simgesel farklılıklardır. Başka bir deyişle, merkezin sembol ve simgelerine sahip seçkin resmi görevlilerin çevreden siyasal ve ekonomik olarak farklılık arz etmesidir. Söz gelimi, uzun süre bazı büyük ve küçük resmi görevlilerin gayrimüslimlerden seçilmesi ve onların sadece sultana bağlı olması *-patrimonyal bürokrasi niteliğinin olması-* farklılaşmanın siyasal boyutunu teşkil etmekteyken, resmi görevlilerden vergi alınmaması ve resmi görevlilerin tüccarlardan daha zengin olması farklılığın ekonomik boyutunu oluşturmaktaydı. Bu farklılaşmalar merkez ile çevrenin karşı karşıya gelmesine zemin hazırlamaktaydı (Mardin, 1997: 39-40).

Mardin’e göre merkez ile çevre arasındaki kopukluğunun nedenlerinden *dördüncüsü ve sonuncusu*, merkezin sahip olduğu kültürü çevreye karşı bir üstünlük aracı olarak kullanması ve aynı zamanda çevrenin, merkezin kültür (resmi kültür) simgelerine kolayca ulaşamamasıydı (Mardin, 1997: 43). Mardin’e göre Osmanlı İmparatorluğu çevresi, resmi düzenin okumuş ve yetişmiş üyelerinin yararlandığı eğitim kurumlarından ancak birinden, yani dinsel eğitim kurumlarından yararlanabiliyordu. Bu da çevrenin merkezi değerlere karşı kendi kültürünü oluşturmasına neden oluyordu. Başka bir deyişle, Osmanlı kültürü, “saray kültürü” ve “taşra kültürü” olmak üzere ikiye bölünmüştü (Çaha, 1994: 86) Bu kültürel bölünme merkez ile çevrenin kopukluğuna ve zaman zaman karşı karşıya gelmesine neden olmaktadır.



## B. Merkez-Çevre Paradigması İle Türkiye’de Siyasal Modernleşme Nasıl Okundu?

### 1. Osmanlı Klasik Döneminde Yöneten- Yönetilen İlişkisi

Osmanlı İmparatorluğundaki iktidar yapısına bakacak olursak, Osmanlı İmparatorluğu karmaşık (*çeşitli devletlerin yönetim geleneklerinin birleşimi*) ve noksanlıkları azaltılmış kurumlar (*üst ve alt yapı kurumlar: hukuk, tebaası ile ilişkiler, vergi ve toprak yönetimi, resmi dinsel düzene) egemen olan değerler, adalet ve eğitim kurumları*) oluşturduğu için, devletlerin ve o devletlerin kurdukları “merkezi değer sistemlerinin” kısa ömürlü olduğu Ortadoğu coğrafyasında bir istisna oluşturarak uzun ömürlü bir “merkez” yani “iktidar” oluşturmuştur (Mardin, 1997: 35). Osmanlı İmparatorluğu’nun, farklı ve güçlü bir “iktidar” alanını oluşturma başarısı, a) Eski Türk “kültür” kodu b) İslam ve İslam siyaset teorisinin oluşturduğu “kültür” kodu c) ve son olarak da Bizans siyasal geleneğinin oluşturduğu “kültür” kodu olmak üzere, farklı üç “kültür” kodunun sentezlenmesi sayesinde olmuştur (Ocak, 1998: 74).

Osmanlı İmparatorluğu’nun birkaç farklı kuramsal geleneği kullanarak oluşturduğu iktidar sentezinde, İslam ve İslam siyaset teorisinin oluşturduğu simgesel sistem, iktidar ve toplum üzerinde şüphesiz ki, en etkili ‘gelenek’ olmuştur. Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak, Osmanlı İmparatorluğu’nun kuruluşundan 19. yüzyıldaki modernleşmesine kadar ki döneme değin, ama özellikle de imparatorluğun kuruluşunda hem siyasi iktidar alanının hem de iktidarın simgesel olarak sentezlendiği “kültür” kodlarının en güçlüsü “İslam” ve onun siyaset teorisidir. İslam ve onun simgesel sisteminin oluşturduğu kültür kodu, üç kıtaya yayılan imparatorluk düzenini bir arada tutan en güçlü ideolojik bağı oluşturmuştur (Aktay, 2009: 1258). İslam’ın kültürel sembol ve simgelerinin total olarak, Osmanlı İmparatorluğu’nun siyasal merkezine ya da “merkezi değer sistemi” ne egemen olması, iktidarın yapısını, üretim ilişkilerini, toplumsal düzenini, hukukunu ve dünya görüşünü belirlemiştir.

Birbirinden farklı geleneklerin bir sentezi olan Osmanlı İmparatorluğu’nun devlet/iktidar yapısının, egemenlikleri altında yaşayan insanlar ile arasındaki ilişki durumuna, yani modern anlamda devlet ile devletin beşeri unsuru arasındaki ilişki durumunu açıklamak için kullanılan bir tabir olan yurttaşlık kavramına baktığımızda,

siyasal/kültürel iktidar ve “iktidarın” pratiği ya da bağımlı değişkeni olarak kabul ettiğimiz yurttaşlık olgusu, Osmanlı İmparatorluğu’nun 19. yüzyıla gelene kadar gelişmemiştir. Hatta modern anlamda yurttaşlık mefhumu ve mefhumun taşıdığı (eşitlik, aidiyet, hak süjesi olmak vs.) anlamlardan bahsetmek bile Osmanlı İmparatorluğunun klasik dönemi (*on dokuzuncu yüzyıla kadar*) için imkânsızdır.

Pierre Bourdieu’a göre, günlük yaşamın pratikleri, yapı/iktidar tarafından belirlendiği gibi, aynı zamanda günlük yaşamın pratikleri de iktidarı belirler. Diğer bir anlatımla, iktidar yapısı, iktidara bağımlı olan üst yapıları değiştirdiği gibi üst-yapı kurumları da iktidarın şeklini ve yapısını belirler. İktidar ile iktidarın bağımlı değişkenleri arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur (Akt. Swartz, 2011: 86). Pierre Bourdieu’nun terminolojisini kullanırsak yapı ve pratiğinin karşılıklı etkileşimi Osmanlı İmparatorluğunda tek taraflı etkileşime ya da dikteye dönüşmüştür. Bu dikte de hep iktidardan gelmiştir. Osmanlı İmparatorluğu’nda iktidar, İslam siyaset teorisini ve onun simgesel sisteminin – ideolojisinin - ürünü olan “Malik’ül Mülk” “mülk” yani devlet ve mülkün maliki yani hükümdardır” (Mukaddime, 2007: 18-109) anlayışı ile iktidarın babadan oğula geçtiği ataerkil bir yönetim biçimi olan *patrimonyal* bir yönetimle sentezlenmesi, *halk*’ın iktidar karşısında ses çıkarmamasına neden olmuştur. Bu iktidar yapısı karşısında *yurttaş/halk* pratiğinden bu nedenle bahsetmek imkânsız hale gelmektedir. Bu iktidar yapısı, kendine uygun bir beşeri unsur oluşturmuştur. Bu beşeri unsur; *reaya*<sup>3</sup> ve *tebaa*<sup>4</sup>(*uyruklar*) olarak adlandırılmaktadır. Bu yeni beşeri insan tipolojisinin yurttaşlık ile yakından uzaktan alakası bulunmamaktadır.

Günümüzdeki anlamında yurttaş pratiğinin görülmediği, “*tabii*” ya da “*uyruğun*” ya da uyrukların konumunun da *iktidar* -özellikle İslam simgesel kültürü

<sup>3</sup>Reaya: Bir hükümdarın idaresi altında bulunan “halk” şeklinde tanımlanmaktadır (Akyılmaz, 1999: 40 ). Osmanlıların “halk” için kullandığı tabirlerden *Reaya*, Arapça kökenli bir kelime olarak, sözlükte “ sığır, koyun sürüsü” anlamına gelen *raiyye/raiyyet* kelimelerin çoğulu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tabir (kavram), genelde İslam dünyasında özelde Osmanlı coğrafyasında “yönetici” konum dışındaki vergi mükellefi “halkı”(yönetilen) ifade etmek için kullanıldığı görülmüştür. Osmanlılar ise, *reaya* kavramının sahip olduğu kapsayıcılığı, özellikle imparatorluğun gelişmesi ile birlikte Osmanlı coğrafyasında vergi mükellefi olan Müslim ve gayrimüslim unsurdan sadece gayrimüslim unsuru *19 yüzyılda dönemine kadar* tanımlamak için kullanmışlardır. (Öz, Mehmet (2007), “Reaya” *İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 34, Sayfa: 490-493) Erişim Tarihi: 12.11.2015). (<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c34/c340343.pdf>).

<sup>4</sup>*Tebaa*: ise “*uyruk*” anlamına gelmektedir. Hukuki olarak da “*kişileri ve şeyleri devlete bağlayan bağ*” olarak tanımlanmaktadır (Topçuoğlu, 2012: 196).

tarafından- yapısı tarafından şekillendiği Osmanlı İmparatorluk coğrafyasında, İmparatorluk/iktidar, İslam dünya görüşünün etkisiyle tabakalaşmış - *eşitsiz bir toplum* - bir toplum yapısı meydana getirmiştir; yönetenler (padişah ve askeriyesi) ile yönetilenler (reaya/tebaa) olmak üzere. Bunlardan birinci zümre /yani hâkim kültür simgesel sistemine sahip zümre, askeri, padişahın bir beratla, dinsel yetki ya da icra yetkisi tanıdığı kişilerden, yani saray ve askeri erkândan, devlet görevlileri ve ulemadan oluşurdu. Osmanlı İmparatorluğu'nda hâkim tabaka, kuruluştan beri - ulema sınıfı hariç- askeri olmak ile nitelendirilmiş ve buna uzun süre devam ettirmiştir. Çünkü hâkim tabaka, gayrimüslim tebaadan alınan genç esir ve kölelerin eğitimden geçirilerek askeri alanda hizmete sokulması demek olan devşirme sisteminin sonucudur ve sistem 17. Yüzyıl sonlarına kadar iyi bir şekilde işlemiş ve yönetici tabaka bu sistem sayesinde sürekli yeni kaynaklarla beslenmiştir (Ziyade, 2003: 302).

İkinci zümre/tabaka olan yönetilen kesimleri oluşturan reayayı (sıradan halk) ise vergi ödeyen ama yönetime katılmayan bütün Müslüman ve gayrimüslim tebaa oluşturmaktaydı. Bu tabakanın içine Müslim ve gayrimüslim köylüler, taşralar, esnaf, tüccarlar girmektedir (Akyılmaz, 1999: 41). Osmanlı toplumsal düzeninde yönetilen tabaka içinde yer alan unsurlar “asli” unsur ile “öteki”/tali unsur, yani pek arzu edilemeyen unsurlar olarak ikiye ayrılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun asli unsuru olmak için bazı özelliklere haiz olmak gerekmektedir; Bu özelliklerden birincisi, Osmanlı yönetici elitinin benimsediği; İslam'ın, ortodoks yorumu olarak kabul edilen Sünniliğin Hanefi ve Maturidi mezheplerine<sup>5</sup> mensup – diğer üç mezhepte kabul edilebilir -olma özelliğidir (Berkes, 2003: 27) . Bir değer özellik ise, ideal anlamda bir *reaya* olmak ile mümkündür. Osmanlı Toplumsal düzeninin makbul gördüğü ideal reaya ise şu niteliklere haiz olmalıydı (Ocak, 1998: 113):

- a) Sorgusuz ve sualsiz bir şekilde padişah'a itaat, yani ulu'ı emre itaatkâr,
- b) Kendinde devletin düzen ve yönetimine müdahale hakkı görmeyen,

<sup>5</sup>İslam'ın Sünni ( ortodoks )yorumu siyasi ve itikadi (inanç) mezhepler ile fikhi mezhepler olmak üzere ikiye ayrılır. Siyasi ve itikadi mezhepler kendi içinde 'Eş ari ve Matüridi olarak ikiye ayrılmaktadır. Aynı şekilde fikhi mezhepler de kendi içinde Hanefi, maliki, Şafii, Hanbeli ve zahiri olmak üzere beşe ayrılır (Şener, 1984:371-406).

- c) Devlette ve düzene karşı her ne sebeple olursa olsun tavır almaktan kaçınan,
- d) Mensubu bulunduğu toplumsal kesimden, yaşadığı yerden izinsiz ayrılmayan, kısaca mutlak anlamda boyun eğen tebaalar olmak.

Bu niteliklere haiz olmayanlar Müslüman tebaa içinde yer alsalar bile; “öteki” olarak kabul edilmekte ve zaten “çevre” de olan bu kesimler daha uzak bir çevreye doğru itilmektedir. Çünkü bu toplumsal kesimler, İslam’ın heterodoks yorumu olarak kabul edilen “Şii-Alevi inancına mensupturlar. Bu kesim “öteki”lerin durumu gayrimüslim “ötekiler”den daha kötüdür. Hiç olmazsa gayrimüslim ”ötekiler” Osmanlı İmparatorluğu bir İslam imparatorluğu olması hasebiyle, bazı hukuki haklara sahiptirler. Fakat Müslüman “ötekiler” bu haklara da sahip değildirler. Osmanlı’nın Müslüman “öteki”leri içinde İslam’ın heterodoks yorumu olarak kabul edilen “Şii-Alevi” inancı, mensupları ile dinsel liderler (Rafiziler) ve “şihlar, yer almaktadır. Diğer bir anlatımla, bu gruplar, Osmanlı toplumsal düzenine uymadıkları için ve aynı zamanda bu düzene ve devlet merkezindeki egemen dinsel ve kültürel iktidara karşı tehlike arz ettiklerinden dolayı, egemenler tarafından sürekli baskı altına alınmaya ve yok edilmeye çalışılmaktadır (Mardin, 1997).

Osmanlı İmparatorluğu’nun Müslüman “öteki”lerine göre durumları nispeten daha iyi olan diğer bir öteki grup ise, gayrimüslimlerdir. Bunların hakları İslam hukukunun güvencesi altında yer almaktadır. Osmanlı İmparatorluğu bir İslam imparatorluğu olması hasebiyle, daha önceki İslam devletlerinin gayrimüslimler ile alakalı İslami hukuku geleneklerini devam ettirmek zorundaydı. İslam hukukunda ise, gayrimüslimler siyasi yönden iki gruba ayrılmaktadır; a) Ehli harp (Müslümanla savaş halinde olanlar) b) Ehl-i ahd (Müslümanlarla antlaşma yapmış olanlar). Ehl-i ahd olanlar da; 1) *Zimmiler* (İslam devletinin himayesini kabul edenler, ehl-i zimmet) 2) *Muahedler* (kendileriyle barış yapılmış olanlar, Ehl-i hudne) 3) *Müste’menler* (kendilerine eman verilmiş olanlar, ehl-i eman) olmak üzere kendi içinde 3’e ayrılmaktadır (Özçoşar, 2003: 124). Bu bağlamda, Osmanlı İmparatorluğu’nun gayrimüslim tebaası ise “zimmî” olarak kabul edilmekte ve zimmiler ile de zimmet anlaşması yapılmaktadır. Bu antlaşmanın şartlarına uydukları sürece, bir İslam ülkesi olan Osmanlı İmparatorluğu’nun kanunlarına tabi olmayı

kabul ettiklerinden zimmet akdi gereğince Osmanlı'nın uyuğu sayılmaktadırlar ve belli özgürlük alanlarına sahip olabilmektedirler (Topçuoğlu, 2012: 191).

Osmanlı İmparatorluğu'nda, zimmet antlaşması gereğince gayrimüslimlerin konumu, yukarıda zikredilen İslam'ın siyasi ve hukuki geleneğine göre şekillenmişti. Bu şekillenme de esas gayrimüslimleri farklılaştırarak Osmanlıların iktidarını bozmayacak şekilde bir toplumsal düzen meydana getirmektedir. Bu farklılaştırma siyaseti etnik (kavmi) ve lisan aidiyetine dayanmıyordu, tam aksine zamanın en güçlü “ideoloji”si olan din ve mezhep aidiyeti esasına dayanıyordu. Bu farklılaştırma/parçalama sistemine *Millet*<sup>6</sup>/*Cemaat* teşkilatı adı veriliyordu. Bu sistemin asli unsurlarını, Müslüman cemaati, Hristiyan cemaati (Rum Cemaati, Ermeni Cemaati), Yahudi cemaati ve bunların mezhepleri oluşturuyordu. Din üzerinden bir farklılaşma olduğu için de İslam dinine mensup olanlar da en üstte oldukları ve devletin sembolik olarak da olsa sahipleri oldukları için “milleti hâkime” olarak adlandırılıyordu (Ortaylı, 2007).

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bu simgesel ayrımlar, kültürel işlev görmeyen yanı sıra, toplumsal ve siyasi bir işlev de görmektedir. Bu işlev, bireyler ve gruplar/cemaatler arasındaki eşitliksiz ve hiyerarşik düzenlemeler, toplumsal farklılaşmaya ve oluşan düzeni meşrulaştırmaya yaramaktadır. Bu şekilde farklılaştırma siyaseti, Osmanlı'nın merkezinin liderliğinin, rutinleşmesini ve normal ve meşru kabul edilmesini sağlayarak, diğer toplumsal kesimler üzerinde “hegemonik” hale getirmeye yaramaktadır. Osmanlı İmparatorluğu, “doğrudan İmparatorluk” türünde bir imparatorluk- merkezin, çevreyi fatih/işgal ettiği olduğundan, merkez ve çevreden oluşana hiyerarşik yönetim dayanır; temelde baskı yönetimiyle kurulan bu yönetimde merkez çevreye hâkimdir; merkez ve çevre-içi

---

<sup>6</sup> *Millet*: İbranice ve Aramice'de Melel “konuşmak, söylemek”, mille de” kelime, söz” manasına gelir. Bununla ilişkili olarak Arapça' da “ ezberden yazdırmak, dikte etmek” anlamındaki imlal (imla) kökünden türeyen **millet**, işitilen ve okunan bir şeye dayanması veya dikte edilmesi ve yazılması bakımından “din” karşılığında kullanılmış, ayrıca kelimeye “izlenen, gidilen yol” manası verilmiştir. İslami literatürde millet kelimesinin “Allah'ın kulları için kitaplarında ve peygamberlerinin diliyle koyduğu esaslar” şeklinde yer alır ve din ve şeriatla eş anlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir. (ŞENTÜRK, Recep (2005), İslam ansiklopedisi, cilt, 30 sayfa:64-66.<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c30/c300044.pdf> (Erişim Tarihi: 12.11.2015)

Millet Teşkilatı ise :“Bir bölgenin Dar'ulislam'a katılmasından sonra buradaki kitap ehlinin(ehl-i zimmet) bir *ahidname*, hukuk ve himaye bahş edici bir ahit ile İslam devletinin idaresi altına girmesinden doğan bir teşkilat, bir hukuki varlıktır” (Ortaylı, 2007:172)

etkileşim ve kaynak aktarımı sürekli merkez üzerinden gerçekleşmektedir (Ardıç, 2012: 280).

Osmanlı İmparatorluğu'nda, güçle, yani "iktidar" ile şekillenen bu yapıda, yöneten kısım "iktidara" da ve merkezde yer almakta ve iktidarın sağladığı olanaklardan yararlanmaktadır. Buna karşın yönetilen zümre içinde yer alan büyük halk yığını yani "çevre"/uzak çevre ise "iktidardan" yoksun olmakta ve hiçbir söz hakkı bulunmamaktadır. Osmanlılar, toplumsal düzenin durağan ve sürekli olması için zümreler arası geçişi olabildiğince kısıtlamıştır, hatta yönetenler ile yönetilenler zümreler arası geçiş kanunnameler ile yasakladığı bile olmuştur (Akyılmaz, 1999). Bireylerin ve toplumsal grupların/kesimlerin iktidar peşinde koşmasına (Russell, 1990) binaen, Osmanlı yönetici sınıfı elindeki "iktidarı" korumak için kendini yönetilen sınıftan hem kültürel hem de simgesel olarak soyutlamıştır. Yöneten tabaka, farklılaşmış bir kültürel iktidar kurarak, yönetilen tabakaya yabancılaşmıştır.

Bu toplumsal düzen içinde, "hakiki malik'ül mülk" ve hakikatle hazine ve reayanın sahibi konumunda olan halife-padişahın tek bir görevi vardır; o görev de imparatorluğu adaletli bir şekilde ve düzen içinde yönetmektir. İslam'ın sağladığı bu meşruiyet sayesinde, saltanat, padişahlık ve mutlakiyet (monarşi) manasına gelen "mülk" tarzındaki siyaset ve idare de, bütün "halk" ve insanlar Osmanlı padişahlarının mülkü sayılmakta ve padişah halk üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunabilmektedir. "Mülk" tarzında siyasetin mantığı, iktidar ve hâkimiyet, her zaman galip ve güçlü olmaktır. Bu nedenle, Osmanlı Padişahı galip ve güçlü olduğundan istediği her şeyi emredebildiği gibi istediği her şeyi de yasaklayabilmektedir. Çünkü "halk"/tebaa, onun mülküdür. O ise mülkünde dilediği gibi tasarruf etme hakkına sahiptir. En üstün irade onun iradesidir. Çünkü Osmanlı padişahları "Allah'ın gölgesi" (zıllullah) ve "Allah'ın vekili" (halifetullah) olduğundan hiçbir makama karşı sorumlu değildir (Ocak, 1998:70-120). Bu bağlamda, Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik döneminde, yönetici zümre, elindeki siyasi/ askeri/kültürel/ iktidarı korumak, yurttaşlık anlayışını da ona göre tasarlamıştır. Kendi iktidarına rakip gördüklerini baskı ve şiddet ile yok etmeye çalışmıştır.

## 2. Erken Dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Modernleşme ve Yöneten-Yönetilen İlişkisi

Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal düzenini temsil eden *millet* sistemi 14. yüzyıl ile 16. yüzyıllar arasında sorunsuz bir şekilde işlemiştir. Batı'nın, 15. yüzyıldan itibaren teknik ve bilimsel olarak ilerlemesi ile birlikte, Osmanlı İmparatorluğu önce duraklama dönemine girmiş, bu dönemde meydana gelen savaşların kaybedilmesi ile de toprak kayıpları artmış ve Osmanlı İmparatorluğu 18. yüzyıldan itibaren gerileme dönemine girmiştir. Bunun yansıması 1789 yılında meydana gelen Fransız Devrimi'nin sonucunda ortaya çıkan milliyetçilik, eşitlik özgürlük ve bağımsızlık vs. gibi fikrîsel akımların hızlı bir şekilde dünya çapında yayılması, çok kültürlü ve çok etnisiteli bir imparatorluk olan Osmanlı İmparatorluğu'nun varoluşunu tehdit etmeye başlamıştır. Özellikle, Fransız Devrimi sonrasında, halk ve ulus kavramları arasında bir bağ oluşması ve bunun Osmanlı İmparatorluğu egemenliğindeki “millet sistemine” yansması ayrılıkçı isyanlara neden olmuştur. Başka bir ifadeyle, Milliyetçilik ideolojisinin, halkların kendi kaderini tayin etmesi ilkesinin halk egemenliği nosyonuyla birleşmesi (Kadioğlu, 2012: 23) ve bunun da Osmanlı İmparatorluğu hükümlerinde yaşayan gayrimüslim tebaa üzerinde etkili olması ve bunların kendi ulus devletlerini kurmak istemesi ile birlikte kopmaların başlaması, imparatorluğu 19. yüzyılda dağılma sürecine sürüklemiştir.

Özellikle, 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda, iktidar yapısının ve iktidar pratiklerinin yapısal bir dönüşüm geçirmesinin ve bu yüzyılda yapılan reformların öncül reformlardan farklılaşmasının altında yatan neden Osmanlı Devleti'nin girmiş olduğu bu varoluş mücadelesidir; bu nedenle ortaya atılan “devlet nasıl kurtarılabilir?” sorusu, bu dönüşümün temel saikidir ki, devletin ve devletin etrafında çevrelenmiş aydınların cevap aradıkları bir soru olmuştur. Dağılmanın önlenmesi ve imparatorluğun Batı karşısında yeniden ayağa kalkması için, yönetici zümre içinde bulunan iki farklı sınıftan bu dönemde ” Devlet nasıl kurtarılabilir?” sorusuna iki zıt cevap gelmiştir. Söz konusu soruya cevap veren kesimler, Osmanlı İmparatorluğu'nun iki sacayağını oluşturan - Osmanlı yönetiminin hem İslami hem de bürokratik olmasından kaynaklı- “ulema” sınıfı ile özellikle Batı ile ilişkilerden sonra güç kazanmaya başlayan “batıcı/seküler/bürokrasi” sınıfıdır (Mardin, 1992).

İlk öneri/cevap, ulema sınıfındı; ulema sınıfına göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinin ve dağılmasının sebebi "dini" idi. Bu kesime göre Osmanlılar Müslüman olarak görevlerini ihmal ettikleri için, inançlarının güçlü olduğu ve görevlerini eksiksiz yaptıkları zamanlardaki hâkimiyet ve kudretlerini yitirmişlerdir; eğer tekrardan dine dönüş olursa eski şaşalı ve güçlü günlere tekrar dönülebilirdi. Elitist bürokratik kesimin cevabı ise, ulemanın cevabından tamamıyla farklılık arz ediyordu. Bu kesime göre, gerilemenin sebebi, imparatorluk devlet mekanizması ve toplumsal düzeni -*Millet düzeninin bozulması*- ile alakalıdır; imparatorluğun dağılmasının önüne ancak, eski imparatorluk mekanizmasının ve toplumsal düzeninin Batı devlet mekanizması ve toplumsal düzenine dönüştürmek ile geçilebilir. Bunun yolu ise, Batı uygarlığının norm ve kurumlarının üstünlüğünü kabul etmekten ve aynı zamanda onları ülkeye hâkim kılmaktan geçiyordu (Mardin, 1991).

Bu önerilerden asker ve memur kesimlerden oluşan batıcı/elitist bürokrat sınıfının önerisi konjektörün/tarihin/pragmatizm'in (ve Padişah II. Mahmut'un da Batı tarzı) modernleşme taraftarı olması ile birlikte, 19. yüzyıldan itibaren İmparatorlukta hızla kabul görmeye ve bu nedenle, Osmanlı Devletinde güç ilişkileri değişmeye başlamıştır. Bürokrasinin gücünün hem devlette hem de siyasal iktidarda artmaya başlaması ile birlikte, Osmanlı'da, meşruiyetini klasik kaynaklardan, özellikle Eski Türk kültür kodu ile İslam siyaset kültür kodundan alan padişahın otoritesi ve şeriattın uygulayıcısı olan ulema sınıfındaki, devleti kurtarmayı öncelikli amaç olarak kabul etmiş Batılı seçkin kamu bürokrasisi karşısında zayıflamaya başlamıştır. Siyasal iktidar alanında güç kazanan seçkin kamu bürokrasisi, kendi iktidarını geleneksel meşruiyet kaynaklarından, yani İslam'dan ve Doğu'ya özgü kodlardan farklı kültürel kodlara dayandırma çabası içine girmiştir. Bu kodlar genellikle Batı/Avrupa ve seküler kaynaklıdır; geleneksel/dinsel olanın yerine Batıda üretilen siyasal düşünceleri, kurumları ve kuralları benimseyerek ve onları ülkeye egemen kılarak iktidarlarına meşruiyet sağlamaya çalışmışlardır (Berkes, 2003).

19. yüzyılda revaçta olan Batı/Avrupa kaynaklı fikir ve ideolojilerden- özellikle pozitivist fikirler- beslenen bürokratların, imparatorluğun karar mercii makamlarına geçmesiyle, yani siyasal iktidarı padişah ile paylaşmaları ile birlikte,



“bürokratik stil” olarak nitelendirilen bir yönetim modeli ortaya çıktı. Bu stil, en dikkat çeken özelliği sosyal ilişkileri güç boyutu üzerinden değerlendirmek olan, bir grup seküler/ batıcı memur arasındaki özel bir tavrın ürünüydü. Bu “bürokratik stil” yönetimi oluşturan memurlar, ulema sınıfının eğitiminden farklı bir eğitim sistemi olan usta-çırak/himayecilik eğitiminden dolayı, işbilir, ampirik görüşlü ve pragmatiktirler ve en önemlisi ideolojileri “devlet maslahatı” (*reason of state*) ideolojisiydi (Mardin, 1991: 43).

Bu niteliklere haiz batıcı/seküler bürokratlar ve bunları destekleyen aydın grubu kısa aralıkları (*II. Abdülhamit dönemi*) saymazsak, 19. yüzyıldan imparatorluğun hukuken değil fiilen parçalanma aşamasına geldiği 1918 yılına değin, merkezi iktidar alanına yerleşmiş ve kendi ideolojileri çerçevesinde Osmanlı İmparatorluğu’nu konjektürel olarak dönüştürmeye girişmişlerdir. Batılılaşma/modernleşme süreci ile birlikte, iktidar yapısı ve üst yapı kurumları da modernleşmeye ve iktidarda bulunanların ve ideolojilerine göre şekil almaya başlamıştır. 19. yüzyılın birinci çeyreğinden itibaren varoluş mücadelesi veren devletin ve devlet içinde bürokratik bir yönetim kuran seçkinci kamu bürokrasisi, işbilir, ampirik görüşlü ve pragmatik olmalarının sağladığı avantajla ve “devlet maslahatı” (*reason of state*) gereğince dönemsel olarak milliyetçilik ideolojisinin durumuna göre, farklı siyaset tarzları geliştirmişlerdir ve devleti parçalanmaktan/dağılmaktan kurtarabilmek için yapının/iktidarın bağımlı değişkeni olan üst yapı kurumlarını, özellikle konumuzla alakalı yurttaşlık kurumunu sırasıyla, Pan-Ottomanizm( *Osmanlılık/Osmanlıcılık*), Pan-İslamizm (*Siyasal İslamcılık*) ve Pan-Türkizm’ (*Türkçülük/Turancılık*) ideolojileri çerçevesinde şekillendirmişlerdir (Belge, 2009: 39-63).

#### **a. Pan-Ottomanizm İdeolojisi Bağlamında Yöneten-Yönetilen İlişkisi**

Osmanlı İmparatorluğu’nun siyasi iktidarını elinde bulunduran seküler/seçkinci bürokratlara ve onların etrafında çevrelenmiş aydınlara göre, imparatorluğu dağılmaktan kurtaracak ve gayrimüslimlerin ayrılıkçı isyanlarının durmasını sağlayacak yegane ideoloji, Pan-Ottomanizm (Osmanlıcılık) dir. Bu dönem de yönetim katında en etkili olan bürokratların ve “Yeni Osmanlılar” olarak anılan bir aydın grubun savunduğu ideolojidir. Osmanlıcılık ideolojisi, özellikle 1839-1876 yılları arasında siyasi iktidara ve devlet merkezine hakim ve etkili olan

bir bütünleştirme ve entegrasyon projesidir; Bu ideolojinin ana amacı, Osmanlı egemenliği altında yaşayan Müslim ve gayrimüslim tebaayı, hiçbir etnik ya da dinsel ayrıma tabi tutmadan, “Osmanlı milleti” teşkil edecek şekilde, tek bir çatı altında, Osmanlılık kimliği ve “yurttaşlığı” etrafında birleştirmektir. Aynı zamanda bu ideolojiyle “*vatan odaklı*” bir değer ve bir kültürel bilinç oluşturulmak istenmiştir (Kurtoğlu, 2005: 201-2017).

Bu dönemde iktidara hâkim olan Osmanlıcılık ideolojisi çerçevesinde yurttaşlık kurumuna yönelik bir biçimlendirme bir dönüşüm başlamıştır. Yurttaşlık kurumunu biçimlendirme bağlamında, atılan ilk adım 1839 yılında ilan edilen Gülhane Hatt-ı Hümayun olarak da bilinen Tanzimat Fermanıdır. Bu ferman ile Osmanlı İmparatorluğu, bu zamana kadar yaptığı reformları ve dönüşümlere kurumsal bir kimlik kazandırarak, nihai hedefinin modernleşme/Batılılaşma olduğunu göstermiştir. Diğer bir anlatımla, bu Ferman ile şeklen kanun önünde eşitlik getirilmiş olmasına rağmen özünde gelenekten, yani millet sisteminden kopmanın ilk adımı olarak görülmüştür. Tanzimat sözcüğü “nizam verme” anlamına gelen “tanzim” sözcüğünün çoğuludur. Bu kavramının seçilişi bile, Tanzimat Fermanının; yeni bir rejim, yeni bir siyasal sistem, yeni bir zihniyet dünyası ve “yeni bir birey” yaratılmak istendiğinin habercisidir (Berkes, 2003: 213-250).

Tanzimat Fermanı ile geleneksel (ve genellikle dini), durgun ve kapsamlı toplumsal norm düzeyinden Batılı/ seküler norm düzeyine geçiş kurumsal bir kimlik kazanmıştır. Aynı zamanda bu kurumsallaşma hareketiyle, klasik Osmanlı toplumsal düzeni olan *millet* sistemi ve sistemin simgesi olan *adalet* kavramı, yeniden yorumlanmış ve klasik Osmanlı toplumsal düzeninde kaynağını şeriatın alan adalet anlayışı olan herkesin toplumdaki yerine göre nimet ve külfetlere ortak olması koşulu yerini, şeriatın dışında Batı kaynaklı eşitlik temeline dayalı seküler yasa ve kurallara bırakmıştır (Heper, 1973: 37).

Bu bağlamda 1839 Tanzimat Fermanı’nın ilanından 1876 Kanun-i Esasi’nin kabul edilmesine kadar yaşanan süreç, her ne kadar kavramsal olarak henüz “yurttaşlık”tan söz edilemese de, aslında devlet-birey ilişkisinin hukuki boyut kazanması nedeniyle farklılaşmanın kendini gösterdiği dönem olarak kabul edilmektedir. Tanzimat hareketinin somut getirileri, hukuk devletine geçiş olarak değerlendirilebilecek “devletin belirli yasalarla yönetilmesi güvencesi; bakanlıkların

çağın örgütlenme teknikleriyle kurulması ve devlet şurası, vilayet kanunu yoluyla yürütme gücünün düzen altına alınması; yönetsel, siyasi, askeri ve yargısal görevlerin birbirinden ayrılması; Müslüman-Hıristiyan ayrılığının kalkması, gayrimüslimler için kullanılan *zımî* nitelemesinin tarihe karışması” olmuştur (Ozankaya, 1990: 127, Uluç, 2012: 16).

Osmanlılık ideolojisi bağlamında atılan diğer bir önemli adımda 1856 yılında ilan edilen ve Müslim ile gayrimüslim tebaanın eşitliğini, yani *milleti hakime* ile *milleti mahkumme*'nin eşitliğini (Müsavat) sağlayan olan Islahat Fermanıdır. Seçkin bürokratlar, bu ferman ile Avrupalı güçlerin Osmanlı'nın içişlerine karışmasını önlemeyi ve gayrimüslim tebaanın, asli anlamda olmasa bile şeklen/hukuken eşitliğini sağlayarak, onların ayrılma taleplerinin önüne geçmeyi ve son olarak zihniyet olarak olmasa da hukuki bir eşitlik ile Osmanlı ulusu yaratmayı amaçlamışlardır. Bu ferman Müslüman tebaanın iktidara yabancılaşmasına ve bazı - *Kuleli Vakası*- olayların yaşanmasına neden olmuştur (Kadioğlu, 2012: 38).

Osmanlı yönetim mekanizmasına hakim olan pragmatizm ile devlet-maslahat-ı ideolojisinin bir eseri olan Osmanlılık ideoloji bağlamında attığı diğer bir önemli adım da 1869 yılındaki *Tâbiyeti Osmaniye Kanunnâmesi* dir. Bu kanunname, Prusya Vatandaşlık Kânunu ile 1851 tarihli Fransız Vatandaşlık Kanunu'nun örnek alınmasıyla hazırlanmıştır. Bu kanun, Avrupa halklarının vatandaşlık alanında benimsedikleri genel prensiplere uyarak bu alandaki yolsuzlukları önlemek ve devletin siyasî, idarî ve içtimâî birliğini sağlamak amacıyla yönelik ve Osmanlılık ideolojine hukuki boyut kazandırmak için yapılmıştır (Topçuoğlu, 2012). Bu kanun, dünya Müslüman toplumlar arasında bir ilk olarak tarihteki yerini ve sonraki anayasa hareketlerindeki uyrukluk kısmı için zemin hazırlamış ve kişisel bağlılık yerine hukuki bağlılığın zeminini oluşturmuştur.

Osmanlılık ideolojisi bağlamında atılan son ve en önemli adım ise 1876 yılında ilan edilen ve Osmanlı İmparatorluğu'nu “Meşruti monarşi” haline getiren Kanun-i Esasi'dir. Diğer bir ifade ile Osmanlı- Türk tarihinde 1876 yılında ilan edilen anayasadır. Türk tarihinde bir ilk olan anayasa, Osmanlılık ideolojisinin dağılmanın önüne geçmek için iktidar pratiğinin anayasal bir Osmanlı yurttaşı/ulusu yaratmak için bulduğu pragmatik bir çözümdür. Kanun-i Esasi'nin, temel hak ve özgürlükleri “Tebaa-i Devlet-i Osmaniye'nin Hukuk-ı Umumiyesi” başlığı altındaki

8. madde, “Devlet-i Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine her hangi din ve mezhepten olur ise olsun bilâ istisna Osmanlı tabir olunur ve Osmanlı sıfatı kanunen muayyen olan ahvale göre istihsal ve izae edilir.” Osmanlılık ideolojisinin ulaştığı zirveyi göstermesi açısından büyük önem arz etmektedir (Kili-Gözübüyük, 2000: 44).

Osmanlılık ideolojisinin iktidar pratiklerini şekillendirdiği bu dönemin asli ve tali unsurları ile alakalı bir genel değerlendirme yapacak olursak, bu dönemin asli unsuru görünüşte İslam olmakla birlikte, sahip oldukları nitelikler bağlamında Batıcı/ seküler bürokratlar ve onların etrafında çevrelenmiş aydın grubudur. Tali unsur ise, ulema sınıfı ve geniş ve eğitimsiz halk yığındır. Diğer bir tali unsur da gayrimüslim tebaadır. Gayrimüslim tebaa lehine birçok girişim ve ıslahat yapılmasına rağmen bunlar, inanılarak yapılan ıslahatlar değildir. Bunların amacı, Osmanlı İmparatorluğu’nu dağılmaktan kurtarmaktır. Bu dönemin zihniyet dünyasında Osmanlı İmparatorluğu, sadece kurumlarını Batılılaştırılarak dağılmanın önüne geçemez, ancak hem kurumsal olarak hem de zihniyet olarak Avrupalılaşmalıdır; bunun için yapılması gereken ilk şey ise, “birey” i yani Batılı insan tipinde yurttaş yaratmaktır. Diğer bir ifadeyle kul ile yöneten arasındaki ilişkinin “Milletler”/Cemaatler” çerçevesinde kurulduğu Osmanlı İmparatorluğu toplumsal düzeninde, “birey” ve bireysel bireysel eylem yoktu. Bireysel eylem sadece aile, statü, din ve servet çerçevesine görülmekteydi. Bu nedenle, Osmanlı İmparatorluğu’nda Sünni merkez ile heterodoks çevre arasında yaşanan klasik gerilim hattı, gelenek ve din temelli dünya kurgusu ile Batı kökenli seküler dünya kurgusu arasındaki gerginliğe yerini bırakmaya başlamıştır ve Müslüman tebaa, Batılı reformlar nedeniyle yönetime yabancılaşmaya başlamıştır (Mardin, 1992: 22).

### **b. Pan-İslamizm İdeolojisi Bağlamında Yöneten-Yönetilen İlişkisi**

Pan-İslamizm, diğer bir adı ile siyasal İslamcılık, Osmanlı İmparatorluğu’nun bütünlüğünü korumak amacıyla, 19. yüzyılın son çeyreğinde meydana gelen 1877-1878 Osmanlı-Rusya (93 harbi) Savaşı’nı sonuçlandıran Berlin Antlaşması’nın sonucunda iktidarda güç kazanmış bir fikirsiz akımdır. Berlin Antlaşması’ndan sonra imparatorluk topraklarında Müslüman unsurun kaybedilen topraklardan imparatorluk merkezine göç etmesi sonucu, imparatorluğun merkezinde Müslüman unsurların oransal olarak çoğalması ve er ya da geç İmparatorluk topraklarında kalan

%20 oranındaki Hristiyan unsurun iktidar tarafından ayrılabilceğinin kabullenilmesi ile birlikte, Osmanlılık ideolojisinden tamamı ile vazgeçilmemesine rağmen, iktidar pratiğinin önceliği Tanzimat dönemindeki gibi Hristiyan tebaadan alıp, Müslüman tebaaya vermesi ile imparatorluğun şekillendiği bir ideolojidir (Çetinsaya, 1999: 380-389).

Bu dönemde iktidarda bulunan Sultan II. Abdülhamit'in hem dış politikaya yönelik sembolik adımları hem de iç politikaya yönelik olarak Hristiyan azınlığa karşı denge unsuru olarak devlet politikası haline getirdiği ve önceliğin Müslümanlara verildiği Pan-İslamist ideoloji, bütün Müslümanları bir siyasal güç etrafında, yani Osmanlı halifeliği etrafında birleştirmeyi (ittihat-ı İslam) amaçlayan ve gücünü Osmanlılık akımının başarısızlığından ve Müslüman tebaanın yenilikler karışısındaki tepkisinden alan bir fikrîsel akım olarak görülmesine rağmen (Kurtoğlu, 2005: 201-217), Şerif Mardin'e (Mardin, 1997: 49) göre ise durum biraz bundan farklıdır. Şöyle ki, Sultan II. Abdülhamid'in Pan-İslamizm siyaseti, bütün Müslümanları birleştirme hayali olmaktan çok, halkını, halifelik (kendi kişiliği etrafında) kurumu ile bütünleşmiş İslam-İmparatorluk düşüncesi çerçevesinde birleştirmek için bir çeşit ön-ulusalcılık kurmak için amacıyla harcadığı bir çabadır.

Pan-İslamist ideoloji ile şekillenen iktidar ve iktidar pratiği, Pan-İslamist ideoloji ile birlikte, çökmekte olan imparatorluğa, yeni bir toplumsal-siyasal kimlik arayışına daha doğrusu kimlik inşası sürecine girmiştir. Yeni kimlik inşasının amacı, milliyetçilik duygusunun henüz tam olarak uyanmadığı Türkler, Kürtler, Araplar, Arnavutlar ve Çerkezler gibi imparatorluğun Müslüman tebaalarından hem iç kamuoyuna hem de dış kamuoyuna yönelik bir "Müslüman Milleti" yaratmaktır (Mert, 2005: 411-420).

Buradan hareketle, Pan-İslamist siyaseti, pratik olarak "*Müslüman devlet, Müslüman Milletini arıyordu*" cümlesiyle hayata geçirilmeye çalışılıyordu. İktidar ve pratiğine göre, yeni Müslüman milleti, merkezde yer alan "merkezi değer sisteminin" sahip olduğu ideoloji ve ortak paydası etrafında şekillenmeliydi. Bu şekillenmenin harcı/ideolojisi merkezin/iktidarında sahip olduğu ideoloji/değer yargısı olan İslam'dı. İslam'ın ise fazla öne çıkarılmamasına rağmen, yıllardan beri merkezin/değer yargısını yansıtan Sünni İslam yorumu ile Hanefi mezhebi oluşturmaktaydı. Bu açıdan pan-İslamist ideoloji, yeni kurulacak Müslüman

milletinin, etnisitelerin ve mezheplerin İslam potasında eritildiği ve salt İslam'ın ortak bir kimlik unsuru olduğu ve sosyal ve milli dayanışmanın temelli olacaktı. Aynı zamanda bu ideoloji, inşa edilecek yurttaşlığın ortak bir unsuru, yani devlet-tebaa ilişkilerinde bir referans noktası ve imparatorluğun bütün Müslüman unsurlarını bir araya getirmek için bir sosyal bir çimento görevi görecekti (Çetinsaya, 1999: 380-389).

“Müslüman devlet, Müslüman milletini arıyordu” aramasına ama ortada yeknesak bir Müslüman millet yoktu. İmparatorlukta farklı inançlar ve farklı unsurlar mevcuttu. Bu farklı ve çeşitli bir mozaik yapı oluşturan unsurların uygun bir tebaa/uyruk haline getirilmesi için buna uygun politikalar üretilmesi ve bu politikaların uygulanması gerekiyordu. Bunun da yolu, eğitim ve şiddet gibi devletin/iktidarın ideolojik aygıtlarından (Althusser, 2010) geçiyordu. Devletin/iktidarın ideolojik aygıtı olan “eğitimi”, Sultan Abdülhamid öncelikli tercih etmiş ve onu yaygın bir şekilde kullanmıştır. *(Bu metodu İttihat ve Teraki Cemiyeti iktidarı eline aldığında Pan-Türkizm için, Kemalistler de Türk ulusu için ileri zamanlarda kullanacaklardı.)* Bu amaçla, dini/geleneksel ve seküler/modern öğelerin yer aldığı modern eğitim kurumlarının çoğaltılması/ yaygınlaştırılması ve “Müslüman milleti” yaratmak için, gerekli ideolojik öğeler, modern sosla güçlendirilmiş dini/ geleneksel müfredatla oluşturduğu eğitim kurumlarını kullanmıştır (Mardin, 1997).

Sultan Abdülhamid, zora ve cebire dayana diğer ideolojik aygıt olan “baskı” aygıtını ise, geleneksel sistemde ve özellikle Tanzimat döneminde ihmal edilen ve çevrede kalan Müslüman kesimleri, tekrardan merkez ile bütünleştirmek için kullanmıştır. Özellikle II. Abdülhamid, imparatorluğun çok parçalı ve dağınık olan mozaik yapısına düzen vermek için bu aygıtı göçebe unsurlar üzerinde denemiş ve Müslüman Türkmen göçebeleri yerleşik düzene geçirmek konusunda zorlayarak, çevrenin Müslüman öğelerinin birleştirme siyasetini bu yolla hayata geçirmeye çalışmıştır (Mardin, 1997).

Pan-İslamist ideoloji çerçevesinde iktidarın yani II. Abdulhamid'in izlediği bir diğer siyaset ise, İslam'ın ortodoks yorumu olarak kabul edilen “Sünnilik” ile İslam'ın heterodoks yorumu olarak kabul edilen Şiiilik ya da Şia'nın uzlaştırması projesiydi. Bu siyaset, Şii nüfusun Irak bölgesinde fazlalaşması sonucu yönetici

bürokratlar arasında güçlenmiş ve bu yönde adımlar atılmıştır. Bununla amaçlanan Hristiyanlara karşı yekvücut olmaktır. Bu yönde Şii ulemalar'a mektuplar yazılmış ve devrin İran yönetimine muhalif olan ve bir Pan-İslamist ideolojinin savunucusu olan Cemaleddin Afgani bu proje için desteklenmişti (Çetinsaya, 1999: 380-389). Fakat bu girişim de çeşitli nedenlerden dolayı başarısız olmuştur.

Pan-İslamist ideoloji ile şekillenmiş iktidar ve pratikleri hakkında genel bir değerlendirme yapacak olursak, halifelik kurumu etrafında devlete bağlılık yaratmaya çalışılan, beliren siyasal sorunlara bulunmuş pragmatik bir çözümdür. Bu ideolojiye sahip iktidarın asli unsuru tüm Müslümanlar olmasına rağmen gizli asli unsur, yine de İslam'ın Sünni- Hanefi inancına mensup olanlardır. Tali unsurları ise, öncelikle gayrimüslimler -özellikle Ermeniler- gelmekle birlikte milliyetçiliğin yaygın olduğu kesimler ve İslam'ın heterodoks yorumu olan Şia/ Alevi oluşturmaktaydı.

### c. Pan-Türkizm İdeolojisi Bağlamında Yöneten-Yönetilen İlişkisi

Pan-Türkizm/Türkçülük ideolojisi, gerek taraftar sayısının azlığı gerekse örgütlenme açısından Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerine damga vurmuş önemli bir ideoloji olarak kaşımıza çıkmaktadır. Pan-Türkizm, önceleri imparatorluğun geleceğinden ve zor şartlar altındaki bekasından endişe duyan Yusuf Akçura, Ziya Gökalp, Ahmet Ağaoğlu gibi entelektüellerin savunduğu bir fikirsel akım iken, daha sonraları iktidarı ele geçiren Jöntürklerin (İttihat-ı Terakki) iktidara egemen kıldığı ve iktidarlara süresince -özellikle 1913-1918 yılları arasında- iktidar pratiklerini ona göre şekillendirdikleri bir ideolojidir.

Pan-Türkizm ideolojisi, Osmanlı İmparatorluğu'nun kurtuluşunun çok uluslu ve etnisiteye dayalı olan yapısının, bütün Osmanlı tebaasını bütünleştireceği düşünülen Osmanlıcılık ideolojiden ve bütün Müslümanların bütünleştireceği düşünülen İslamcılık ideolojilerinden daha etkili olacağı amaçlanan ya da amaçlanan olmasa bile elde geleceğe yönelik bir "pratik" olması için savunulan ve güçlü noktasının, sadece imparatorluk içinde değil, kendilerini aynı kök ve kültürle tanımlayan gruplar nezdinde de, yani imparatorluk dışında bir desteği harekete geçirebilme ümidi olan, zayıf noktası ise, imparatorlukta Türk olmayan tebaanın bu amaca yönelik gösterebilecekleri zorluk olan bir uluslaşma ideolojisidir (Landau, 1999: 492-497).

Türkçülük ideolojisi, II. Abdülhamid devrinde bir fikir akımı olarak gelişmiş, ancak bu akımın Osmanlılık ve İslamcılık gibi bir yönetim/iktidar sistemi haline getirilmesi düşünülmemiştir. Bunun nedeni Osmanlı devlet adamı ve aydınlarının imparatorluğun bütünlüğünü koruyabilme çabaları, Osmanlılık ve İslamcılık deneylerinin sonuçlarını bekleme tercih etmeleridir. Bunun için Türkçülük önce dil, tarih ve edebiyat alanındaki çalışmalar ve araştırmalar şeklinde başlamıştır. Türkçülüğün doğuşu ve gelişmesinde batılı fikirlerle tanışma ve yakınlaşmanın önemli etkileri de olmuştur (Ortaylı, 2008).

Türkçülük ideolojisinin savunucusu ve aynı zamanda bu ideolojinin gelişmesinde büyük katkısı olan şahsiyetlerden birisi Yusuf Akçura'dır. Yusuf Akçura, 1904 yılında Mısır'da çıkan Türk Gazetesinde yayınladığı "Üç Tarz'ı Siyaset" adlı makalesinde Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük ideolojilerini tartışmış daha doğrusu kıyaslamıştır. Bu makalede Akçura, Osmanlı'ya tabi milletleri temsil ederek ve birleştirerek bir "Osmanlı milleti" oluşturulması, hilafet hakkının Osmanlı'da olmasından istifade ederek "bütün İslâm unsurlarının söz konusu hükümet idaresinde siyaseten birleştirilmesi" ve ırka dayanan bir "Türk milleti" teşkil edilmesi, şeklinde tanımlanan üç yaklaşımı, eserinde ayrı ayrı ele almıştır. Son sırada yer alan Türkçülüğü ise, özellikle "Türk birliği" (Pantürkizm) şeklinde öne sürerek, ırka dayalı bir siyasi birlik olarak imparatorluğun kurtuluş reçetesi olarak sunmuştur. Çünkü Akçura'ya göre, Osmanlılık ideolojisi Türkleri, İslamcılık ideolojisi ise gayrimüslimleri devlette yabancılaştırdığı için reddedilmelidir. Bunların yerine daha kapsayıcı olan ve imparatorluğu nihayetinde kurtaracak olan Türkçülük ideolojisi (Landau,1999). Bu makale, Türklerin ortak kültürel özelliklerini tasvir çabasının ötesine geçen siyasal bir proje olarak ortaya çıkışının sinyallerini vermesi açısından Türkçülük tarihi açısından önemli görünmektedir (Kadıoğlu, 2012).

Türkçülük ideolojisine en büyük katkı yapanlardan biri de, aynı zamanda İttihat ve Terakki Cemiyetinin genel merkez üyesi ve fırkanın resmi ideoloğu Ziya Gökalp'tir. Ziya Gökalp, çeşitli zamanlar da basılan eserleri – 1911 "*Turan*", 1914 *Kızıl Destan* ve 1912'te ise *Türkçülüğün Esasları*- zaman ve mekan açısından kısa, orta ve uzun vadeli bir program ortaya koyarak Pan-Türkizmi sistematize eden ilk kişidir. Pan- Türkizm ideolojisine katkı yapan diğer bir kişi ise, Munis Tekinalp'tir (1883-1961). Aslen Yahudi kökenli olmasına rağmen, Yahudilerin Türkleşmesi için



çeşitli yazılar yazmıştır. İttihat ve Terraki üyesi olan Tekinalp, Pan-Türkizm’i, özelde baş düşman kabul ettiği Rusya’dakilerin, ancak genelde Dünya’da yer alan bütün Türk gruplarının desteğini sağlayarak imparatorluğun kurtarılması için tek çare görmüştür. Pan-Türkizmi siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel bir sistem kabul eden Tekinalp, siyasi yönüne odaklanmıştır ve bu şekilde “irredentizm”i (yayılmacı milliyetçilik) Pan- Türkizm’in bir unsuru olarak kabul etmiş ve ilk sistematik atfı yapmıştır. Bu düşünce sistemi daha sonra, İttihat ve Terraki Cemiyetinin önderlerinden Enver Paşa’nın da benimseyeceği ve salt imparatorluğu değil, aynı zamanda kaybedilmiş toprakları yeniden ele geçirmeyi hedefleyen bir unsur olacaktır (Landau, 1999: 492-497).

Pan-Türkizm ya da PanTürkist ideolojisi başlangıç aşamasında imparatorluk içinde tamamen kültürel bir hareket olarak konumlanmış iken zamanla siyasi yönü geliştirecekti. Daha doğrusu Pan-Türkizm ideolojisi, Jöntürkler’in gelişimi ile paralellik gösterecek ve iktidar zırhına/pratiğine Jöntürkler’in iktidarda mutlak olarak güç sahibi oldukları 1912 yılında ulaşacaklardı. Diğer bir ifadeyle, Pan-Türkist ideolojinin siyasi gücü, İttihat ve Terakki’nin fikir yapısı ile bütünleşerek kısmi olarak İttihat ve Terakki’nin yönetime geçmesi ile birlikte uygulama safhasına geçmiştir. Türkiye’nin yakın tarihine damgasını vurmuş olan İttihat ve Terakki Cemiyeti ise, 1889’da Mektebi Tıbbiye-i Şahane öğrencileri tarafından ‘*İttihad-i Osmanî*’ (Osmanlı Birliği) adıyla bir düşünce kuruluşu şeklinde gizli bir teşkilat olarak kurulmuştur. Kuruluş amacı yeniden Meşrutiyeti ilan etmek ve Osmanlı birliğini sürdürebilmektir. İdeolojileri ise imparatorluğun ideolojisi olan “Osmanlılık” ideolojisiydi (Ortaylı, 2008).

Abdülhamid’e muhalif olan İttihat ve Terakki Teşkilatı yurt dışındaki Osmanlı aydınları tarafından Paris’te kurulan İttihat (Osmanlı Birliği) ve Terakki (aydınlanma; çağdaş uygarlığın eğitim ve teknik araçları ile donanarak ilerlemek) Cemiyeti ile birleşerek İttihat ve Terakki Cemiyeti adını almıştır. Bu cemiyetin siyasi güç olarak ortaya çıkması ise, İttihat ve Terakki’nin 1906’da Selanik’te III. Ordudaki bazı subayların girişimi ile kurulan Osmanlı Hürriyet Cemiyeti’nin 1907’de Paris’teki örgütlerle birleşmesi ile ortaya çıkmıştır. Kısa bir dönem Terakki ve İttihat adıyla anılan teşkilat daha sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti olarak anılmaya başlamıştır.

İttihat ve Terakki Cemiyeti, 1908 yılındaki II. Meşrutiyet'in ilanından sonra perde arkasında iktidarı şekillendirme girişimlerine girişmiş, 1913 yılındaki hükümet darbesinden sonra ise tamamıyla kendine göre ve iktidarı açıktan şekillendirmeye başlamıştır. İttihat ve Terakki Cemiyeti, iktidarlarının ilk döneminde Türkler arasındaki ulusal bir birlik olma bilincinin en ilkel görünüşünü 1908 Devrimi bir iki ay içinde ortaya çıkartmaya başlamalarına rağmen, Türk ulusçuluğunu yine de 1908 sonrasındaki yeni dönemin başat siyasal ideolojisi yapmamışlardır. Sadece imparatorluk içindeki milletlerden biri olan Türk milletinin varlığının görünür olmasını sağlamışlardır. Buna rağmen İttihat ve Terakki, Osmanlılık ideolojisi ve bir Osmanlı ulusu hayalinden vazgeçmemiştir. Diğer bir ifadeyle, 1908 yılından itibaren iktidar pratikleri İttihat ve Terakki ideolojisiyle şekillenmeye başlamasına rağmen, Osmanlı'yı kurtarma çabaları çerçevesinde, Osmanlı toprakları bünyesindeki Türkleri hem ırk hem de din bağları ile sıkı bir şekilde birbirine bağlamayı ilke edinen Türkçülük fikri, kendisini göstermeye başlamıştır. Fakat bu fikir, özellikle 1913 yılına kadar iktidar ve pratikleri üzerinde doğrudan etkili ya da birinci önceliği etkili değildir. Çünkü hala Osmanlılık ve İslamcılık İttihat ve Terakki Cemiyeti iktidarının birinci önceliğidir (Berkes, 2003) .

İttihat ve Terakki Cemiyeti dolaylı olarak iktidara (1908'de) geldiğinde Osmanlı İmparatorluğu, hala Avrupalı (Makedonya), Afrikalı (Trablusgarp) ve Asyalıydı (Anadolu, Arap vilayetleri). 1913-1914 yıllarına geldiğimizde ise, doğrudan İttihat ve Terakki Cemiyeti iktidarı altındaki Osmanlı İmparatorluğu Trablusgarp Savaşı, Balkan Savaşları, Arnavutluk İsyanı, Yemen İsyanı, gibi savaşların ve isyanların etkisiyle Avrupa'daki topraklarının büyük kısmını ve Afrika'daki son vilayetini kaybetmiş bulunmaktadır. Çünkü Balkan Savaşları ile birlikte gayrimüslimlerin ayrılması ile iktidarı şekillendiren "Osmanlılık", Arnavutluk İsyanları ve Arap milliyetçiliğinin yükselişi ile de Panislamizm zayıflamaya başlamıştır. Bir de Trablusgarp Savaşı, Balkan Savaşları, Arnavutluk İsyanı, Yemen İsyanı, vb. gibi savaşların ağırlığını esas olarak Anadolu Müslümanlarının ve Türklerin çekmesi ile birlikte İttihat ve Terakki "Türk" kimliğini öne çıkartmaya ve iktidar pratiğini ona göre şekillendirmeye başlamıştır. Bunun için ise imparatorluk okullarında ve mahkemelerinde kullanılan dil olarak Türkçe'yi

dayatmaya çalışmışlardır. İktidar pratiklerini bu şekilde kullanmaları gayrimüslimleri ve diğer Müslümanları iktidara yabancılaştırmıştır (Georgeon, 2006: 25).

Sonuç olarak, İttihat ve Terakki iktidarının 1914 yılında, iktidar ve pratiklerini, Türkleri hem ırk hem de din bağları ile sıkı bir şekilde birbirine bağlamayı ilke edinen Türkçülük ideolojisiyle şekillendirdiği Osmanlı İmparatorluğu'nu Birinci Dünya Savaşı'na sokmasıyla birlikte, Türkçülük ideolojisine yönelik politikalara -Kafkasya cephesinin açılması- hız vermeye başlamıştır. Çünkü Jön Türkler'e, eninde sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nu düşmanlara karşı savunmaya sadece Türklerin (ve bazı Müslümanların milletlerin) gönüllü olacağı anlayışı hakim olmaya başlamıştır. Jön Türklerdeki bu düşünce anlayışı sadece Türkleri siyaseten tam yurttaş sayma yönünde bir organik milliyetçi tavrın doğmasına neden olmuştur. Bu anlayış politikalarını da sirayet etmiştir (Mann, 2012: 145).

### **3. Cumhuriyet Türkiyesi'nde Modernleşme ve Cumhuriyet Yurttaşlığı**

Pan-Türkist ideolojiye sahip olan İttihat-ı Terakki partisi, iktidar pratiklerini özellikle 1914-1918 yılları arasında Pan-Türkist ideolojiye göre şekillendirdiği Osmanlı İmparatorluğunu Birinci Dünya Savaşı'na (1914-1918) Almanya'nın yanında sokmuş ve savaş esnasında Pan-Türkist ideoloji yönetim aygıtındaki uygulamaları ile önceliğin Türklerde olduğu bir Türk-İslam uyruk/yurttaş yaratma girişimlerinde bulunulduğu daha önceki bölümde belirtilmişti. Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasından bitişine kadar İttihat ve Terakki ve politikaları -milli burjuvazi, Ermeni Tehciri, Kafkasya cephesi- tek başına iktidarda olduğundan bu proje de hatırı sayılır bir ilerleme kaydedilmiştir. Ne var ki, Birinci Dünya Savaşının (1914-1918) Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu cephe tarafından kaybedilmesi, beraberinde İttihat ve Terakki Partisi'ne iktidarı kaybettirmiş ve hem Türkçülük projesinin bitmesine (daha doğrusu gecikmesine) hem de Osmanlı İmparatorluğunun da dağılmasına neden olmuştur.

İttihat ve Terakki iktidarının ve ideologlarının -özellikle Ziya Gökalp- karakterize ettiği Türk milliyetçiliği ve ulusçuluğu fikri, bir kısım aydınlar- *özellikle İttihatçı gelenekten gelenler*- arasında önemini kaybetmemiş ve kurtuluş için tek çare olarak savunulmasına rağmen, 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi ve akabinde imzalanan Sevr Barış Antlaşması (1920) sonucunda baş gösteren beka sorunu ve halk

arasında ulusçu (Türkçü) bir tutunum bilincinin yaygın olmaması nedeniyle Türkçülük ideolojisi öne çıkarılmamış gizli bir amaç olarak varlığını sürdürmüştür. Bağımsızlık Savaşının önderi ve gelecekteki Türk Devleti'ni kuracak olan Mustafa Kemal Atatürk- *ittihatçı gelenekten gelen ve Türkçülük anlayışını benimsemiş olan*- bile milli mücadelenin başlangıcından Cumhuriyet'in (1923) ilanına kadar, hiçbir etnik ve ideolojik görüşü öne çıkartmamış sadece geleneksel dayanışma metodu olan İslami "dayanışma" ideolojisini referans noktası olarak -halifelik kurumunun kurtarılması- halkı bağımsızlık savaşına katmış ve bu dönemde kısa bir aralık için iktidarı ve pratiklerini geniş katılıma göre şekillendirmiştir (Tuncay, 2009: 92-96). Sözgelimi, Ankara Müftüsünce yayınlanıp Anadolu'daki 152 müftü tarafından onaylanan Müslümanları Halifeyi esaretten kurtarmak için ellerinden geleni yapmaya çağıran fetvalar bu iktidar pratiğine örnek teşkil etmektedir. Çünkü bu dönemde, geniş bir kesim, İslam ve Turan İmparatorluğu hayalinin yok olması ve elde kalan Anadolu'nun bile tehlikede olması nedeniyle kurtuluşa sadece hilafet ve saltanat ile ulaşabileceği fikrini paylaşıyordu. Bu dönemde Türk ulus devleti olmasını açıktan istemek düşünülecek bir şey değildi (Berkes, 2003).

28 Ocak 1920'de son Osmanlı Mebusan Meclisi tarafından yayımlanan altı maddelik kısa bir bildiri olan Misak-ı Milli (ulusal pakt) metni, ulusal sınırları (teritoryal) belirlemede ulusal hareketin referans metni olması, etnik değerlendirmeden çok, siyasi verilere (Mondros Mütarekesi tarafından belirlenen topraklar) göre hazırlanması ve metinde "Türk Ulusu"ndan değil, "Osmanlı toplumu" ve "Osmanlı devleti"nden söz edilmesine (Georgeon, 2006: 17) rağmen, "*Türkiye'nin Çağdaşlaşması*" adlı eserinde Niyazi Berkes (2003) bunun aksini düşünmektedir. Bizim de bu kanaatine katıldığımız Niyazi Berkes'e göre, bu metin, satır arasında Türk halkının çoğunlukta olduğu topraklar dışında Osmanlı İmparatorluğu egemenliği altındaki bütün ülkelerin özgürlüğünü ve ulusal bağımsızlığın gerçekleştirildiği zaman kesin olarak çağdaştırıcı reformlara girişileceğini bildiriyordu. Bu bildiri Osmanlı İmparatorluğu'nun dağıldığını, onunla birlikte Osmanlılık, İslâm Birliği, Turan politikalarının da reddedildiğini açıklamış oluyordu. Diğer bir ifadeyle, Misak-ı Milli (ulusal pakt) metni, Balkan Savaşı sonucunda Osmanlılık ideolojisi nasıl işe yaramaz hale geldiyse, I. Dünya Savaşının sonun da Pan-İslamizm ve Pan- Türkizmin yayılmacı hali olan Pan-

Turanizm (irredentist) geçersiz hale gelmiştir. Bu metin, bu dönemde teritoryal bir ulus-inşasını hedefleyen bir manifestodur.

Son Osmanlı Mebusan Meclisi'nin 7 maddelik Misak-ı Milli manifestosunu yayımlamasından sonra, İngilizler tarafından dağıtılması Ankara'da Bağımsızlık Savaşının yönetici organı olacak Büyük Millet Meclisi'nin (23 Nisan 1920) açılmasına neden olmuştur. Büyük Millet Meclisi'nin (23 Nisan 1920) Ankara'da açılması ile birlikte, amaçları "bağımsızlık" olan toplumun farklı katmanlarına mensup ve farklı siyasal düşüncelere sahip kişiler meclis içerisinde kendilerine yer bulabilmişlerdir. Meclis üyeleri içerisinde öncelikli amaçları "bağımsızlık", fakat toplumla alakalı tahayyülleri farklı olan iki grup ortaya çıkmıştır. Birinci grup/yenilikçiler ve ikinci grup/ muhafazakârlar olarak adlandırılan bu toplumsal kesimler, belirgin ve açık bir şekilde ideolojik tartışmalara ve toplumla alakalı gelecek tahayyüllerini/ütopyalarını önceliğe çıkartmamalarına rağmen, toplum ile ilgili tasavvurları hem geldikleri kültürel ortam nedeniyle hem de tarihsel olarak taban tabana zıt olduğu için meclis içerisinde gizli bir iktidar mücadelesine girişmişlerdir. Sözelimi, ikinci grup tarafından önerilen ve içinde seçimlerde milletvekili olarak adaylığını koyacak kimsenin seçim bölgesinde beş yıl oturma şartı getirmek istemelerinin altında Mustafa Kemal gibi birinci grup önderlerinin tasfiye etme güdüsü yatmaktadır (Mardin, 1997). Bu iktidar mücadelesinin altında 19. yüzyıldan beri süregelen modernleşmenin etkisiyle, politik-sosyal-kültürel-ekonomik yapıyı şekillendirme güdüsü yatmaktadır. Bir başka güdü de, bağımsızlık kazanıldıktan sonra toplumla alakalı tasavvurlarını gerçekleştirme olanaklarına yani, devletin tahakküm kudretine sahip olmaktı.

Büyük Millet Meclisi içerisinde, tarihsel olarak toplumun politik sosyal-kültürel ve ekonomik olarak farklı kesimlerin temsilcisi olarak beliren *Birinci* grup, - *daha sonra önderleri Mustafa Kemal olduğundan "Kemalistler" olarak adlandırılacak grup-* Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin destekledikleri kişilerden oluşmaktaydı. Bu kişiler, Osmanlı modernleşmesi ile birlikte "merkez"i alana egemen olmuş seçkin askeri ve sivil bürokratlardan teşkil olmaktaydı. Rasyonel, pozitivist, seküler bir Batılı formasyona sahip bu kişiler, aynı zamanda seküler bir Türk ulusçuluğu/milliyetçisi ideolojisine sıkı sıkıya bağlıydılar. Bu elitist kadronun toplumla ilgili tasavvurları ise, seküler/ milliyetçi temelli bir laik

bir modern Türk ulus devleti kurmaktı (Ateş, 2006). Bu grup, diğer gruba göre azınlıktaydı ama önderleri Mustafa Kemal savaşlarda başarı kazandıkça karizmasıyla bu grubun etkinliğini artırıyor. Bu kesimlerin ideolojileri Mustafa Kemal önderliğinde daha sonra hayata geçirileceğinden dolayı “Kemalist” ideoloji ya da Soyadı Kanunu’ndan sonra Atatürk soyadından dolayı “Atatürkçülük” olarak anılacak ve kurulacak olan Türkiye Cumhuriyet’inin resmi ideolojisi haline gelecekti.

Büyük Millet Meclisi içerisinde, tarihsel olarak toplumun politik sosyal-kültürel ve ekonomik olarak farklı kesimlerin temsilcisi olarak beliren diğer bir grup olan *İkinci Grup* ise, görevinden alınmış memur sınıf üyelerinin liderliğinde bulunan ve genellikle dağınık bir eşraf grubundan oluşmaktaydı. Bu kişiler, etnisiteyi öne çıkarmamakla beraber, dindar/ muhafazakâr/ milliyetçi ideolojisi benimsemiş merkezîyetçilikten kurtulma ve ekonomik ve siyasi liberalizmi savunanlardan-*ileride otoriter bir rejime önlem olarak-* oluşmaktaydı. Daha çok doğucu/İslamcı ülküsüne ve geleceği İslam ve halifelikte gören ikinci grup, aynı zamanda 19. yüzyıldan beri süregelen modernleşme ile birlikte iktidardan uzaklaştırılan kesimleri yani çevreyi ve onun kültürel sembollerini temsil ediyordu (Çınar, 2009: 497-519). Bu grubun için de yer alan gerek İslamcı gerek liberal “Batıcı” elitlerin toplum tahayyülleri ise, meclisi kullanarak sultanlığı ve halifeliği yeni bir biçimde restore etmekte (Ahmad, 2012: 68)

Bu bağlamda, merkez-çevre kavramsallaştırmasında, “merkez” olarak lanse edilen değerler ve inançlar aslında bir iktidarı ifade etmektedir. Diğer anlatımla bu “merkez” siyasal olarak kurulmuş bir iktidar pratiğini ifade eder. Dolayısıyla merkezin siyasallaştırılması, bir iktidar mücadelesi içine sokulması ve sorgulanabilmesi kaçınılmaz bir durum olarak ortaya çıkmaktadır (Çınar, 2009: 497-519). Bu nedenle, modern Türkiye’nin kurumlarının ve pratiklerinin şekillenmesinde, bağımsızlık mücadelesinin yönetici organı olan Büyük Millet Meclisi’nde yer alan “merkez” olarak adlandırılan *Birinci Grup* ile “çevre” olarak adlandırılan *İkinci Grup* arasındaki iktidar ve iktidar aygıtlarına sahip olma mücadelesi kaçınılmaz bir belirleyicidir. Diğer bir anlatıyla, bu siyasal güç mücadelesi gelecekteki “Osmanlı-Türk” toplumsal tahayyülünün gerçekleştirilmesinde başat rolü üstlenmiştir.

Meclis içerisindeki güç mücadelesinde askeri zafer nihai sonucu belirlemiştir. Çünkü “Kemalistler”, askeri zaferin modern bir devlete giden yolda “askeri-politik” (Gramsci, 2010: 252) olarak büyük bir aşama olduğunun bilincindeydiler. Bu nedenle, Yunanlılara karşı verilen Bağımsızlık Savaşı sırasında Mustafa Kemal önderliğindeki “Kemalist” orduların zaferi kesinleştikçe (Georgeon, 2006) iktidar mücadelesinde birinci grup güç kazanmaya ve daha sonra meclis içerisinde ikinci grubu yeni kurulacak ulus devletinin kurucu anlaşması olacak olan Lozan Antlaşması’nın imzalanmasından (24 Temmuz 1923) önce 1 Nisan 1923’te Meclisi dağıtarak tasfiyeye başlamış (Ahmad, 2012: 68) ve toplumla ilgili tahayyüllerini gerçekleştirme fırsatına sahip olmuşlardır. Kemalistler tahayyüllerinin ilk adımını olarak yepyeni bir “toplumsal formasyon” (Althusser, 2005: 42) kurmak için (“Kemalist” *idealist toplum nosyonuna ulaşmaya uygun olarak*) atacaktı.

Buradan hareketle, şunu belirtmekte yarar vardır; geleneksel sistemler/iktidarlar iki ayrı yoldan parçalanır. Bu yollardan birincisi, eski rejimin merkeze yerleştirdiği ve meşruiyetini dayandırdığı inançlar ve değer sistemlerinin toplumsal kesimlerde kuşkuculuğa yol açması ya da merkezi değer sistemlerine olan inancın azalması ve zamanla yeni inançların çıkması ve eskilerin yok olmasıdır (Russel, 1990: 123). Bu durumda merkezi değer alanına sahip iktidar yalnız iktidarı kullanarak toplumu bir arada tutmaya çalışır. Geleneksel sistemleri ve değer yargılarını parçalamanın bir diğer yolu ise, yeni bir değer yargıları ve alışkanlar gerektiren bir inancın, toplumu oluşturan bireyler arasında yayılması ve sonunda işe yaramaz hale geldiği düşünülen eski yönetimin/geleneksel sistemin yerine, yeni inanışlara uygunluk içinde bulunan bir yönetimi iktidara geçirecek kadar güç kazanmasıdır (Russel, 1990: 123). Diğer bir ifadeyle, geleneksel sistemle bağların tamamıyla koparıldığı bir durumun bir devrimci sürecin yaşanmasıdır. Kemalistler de Osmanlı’dan gelen geleneksel sistemin yok edilmesinde, yumuşak bir geçiş olan birinci yolu değil, radikal ve devrimci olan ikinci yolu seçerek geleneksel sistemin iktidarını parçalamaya girişmişlerdir.

Bunun için çökmüş Osmanlı İmparatorluğu geleneksel sisteminin ve onun alt ve üst yapı kurumlarının tamamıyla bir daha geri dönmeyecek şekilde tasfiyesi gerekiyordu. Bu bağlamda, Kemalist ideolojinin üç önemli temel ilkesi olan milliyetçilik, halkçılık ve laiklik ilkeleri modern yeni bir toplumsal formasyon

yaratmak için uygun referans noktası olacaktı (Karpaz, 2010). Kemalistlerin buradaki amacı, hem zamanın ruhuna uygun hem de kendilerince ideal bir toplum nosyonu olan modern/seküler bir Türk ulus devleti kurmaktı. Kemalistler, mecliste muhalefeti tasfiye ettikten ve iktidarlarını biraz daha sağlamlaştırdıktan sonra devrimsel bir kararla 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet'i ilan ederek hedeflerine ulaşmanın yolunu açtılar. Hemen akabinde 4 Ağustos 1924'te Cumhuriyet'in kurucu antlaşması olan "Lozan"ı yenilenen seçimlerle kendi taraftarlarının çoğunluk kazandığı Meclis'e onaylatırıp yürürlüğe girmesini sağlayarak, teritoryal bazda modern bir Türk ulus devletinin varlığını hem içeride hem de dışarıda kabul ettirdiler.

4 Mart 1924'te geleneksel sistemin en önemli kurumu ve yeni toplumsal formasyona muhalefetin odak noktası ve aynı zamanda Kemalistlerce eski rejime ait ve yeni rejimle bağdaşmayacak bir kurum olan halifelik kurumu kaldırılarak, geleneksel sistemin "merkezi değer" sistemi olan "İslam" merkezden tamamen olmasa da kısmen uzaklaştırılmıştır. Burada halifelik kurumunun kaldırılmasının hem siyasi hem de kültürel ve tarihi anlamı vardı. Çünkü bu kurumun sembolik anlamı çok büyüktü. Bu kurumun kaldırışı, 19. yüzyılın başını beri sürüp gelen laik-yenilikçiler ile muhafazakarlar arasında iktidar mücadelesinde, laik yenilikçilerin zaferini (Karpaz, 2010), dindar muhafazakarların ise, yenilgisini/aşağılanmasını -toplumsal tahayyüllerinin yok olmasını- ve bu travma ile birlikte -bu travma yurttaşlık rejiminde kendini gösterecektir- merkezden tamamen uzaklaştırılmalarını sembolize ediyordu (Aktay, 2009: 1258-1281).

Kemalistler, birkaç asırdır Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi değer sistemini hegemonyasına almış ve onun halk ile bağlantı noktası olan halifelik kurumunu kaldırarak merkezden uzaklaştırdıkları "din" in (İslam) yerine "merkez" e, merkezi değer sistemine seküler milliyetçilik, halkçılık ve laiklik ile şekillenmiş seküler bir Batılı "toplumsal formasyon" olan "laik Türk ulusçuluğu"nu koyma girişimlerini başlatmışlardır. Kemalistler, iktidarı ve iktidar pratiklerini tamamen hegemonyaları altına almak ve şimdiye kadar atılan bütün adımların kurumsallaşmasını sağlamak için ve aynı zamanda atılacak yeni adımlara meşruiyet zemini sağlamak için 20 Nisan 1924'te kendi ideolojilerine göre şekillendirdikleri ve bütün alt yapı ve üst yapıları yeniden kuran ve ideolojileriyle şekillendiren Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk anayasasını ilan ettiler. Bu anayasasının en önemli özelliği ya da



ilkesi güçler birliğidir. Yani, yasama, yürütme ve yargı erklerinin mecliste birleşmesidir (Karpas, 2010).

Anayasanın bu ilkesi, Kemalistler'in Cumhuriyetin yapısını ve yapının pratiklerini kendi meclis çoğunluğu ile (CHP) “merkezi değer”lerine göre şekillendirme fırsatı veriyordu. Nitekim bu ilke kısa bir zaman sonra hayata geçirilecekti. Mecliste, 4 Mart 1925'te çıkartılan Takrir-i Sükûn Yasası ile Kemalistler tamamı ile iktidar sahip olmuşlardır ve yapı ve üst yapılarının oluşturduğu hem otoriter hem de totaliter bir yapı meydana getirerek ideallerindeki toplum nosyonu olan “laik Türk ulus devleti”nin inşa sürecinin önündeki bütün muhalefeti bastırmış ya da yok etmişlerdir<sup>7</sup>. Bunun için, devletin tahakküm araçlarından hem ideolojik aygıtlarını hem de baskı aygıtlarını sonuna kadar kullanmışlardır. Bundan sonraki süreç Kemalist ideolojinin hakim olduğu tek parti idaresi altında Türkiye Cumhuriyeti'nin alt ve üst yapılarını iktidar pratiği ile şekillendirerek, ideal Kemalist birey-yurttaş yaratma sürecine uygun olarak yurttaşlık rejimi kurmaktı.

#### **a. Merkez-Çevre Paradigması Bağlamında Türkiye’de Yurttaşlığın İnşası**

Devlet ya da devletin temel egemenlik/ etkinlik alanı içerisinde ve yeniden üretim ve dönüşüme uyumlu olarak iktidar, kimlik oluşturucu pratiğiyle, dış politika da kamusal alan olarak “içerisinin” ve yeni oluşturacak kamusal alanının üyeleri olarak da “içerdekilerin” sınırlarının çizilmesi için üç düzeyde işlev görür (Kaygusuz, 2005). İlk olarak devlet ya da iktidar, resmi dış politika karar ve uygulamaları ve özellikle kuruluş dönemi antlaşmaları ve sözleşmeleri ile yurttaşlığın fiziksel-topraksal (teritoryal) sınırlarını çizme işlevini görür. İkinci aşama, devletin ya da iktidarın, modern ulus- devlet bağlamında yurttaşlıkla- ulusal kimliği özdeş kabul ettiği, yani yurttaşlığı bir kültürel kimlikle çevrelediği, sınırladığı aşamadır. Üçüncü aşama ise siyasal düzlemdir. Yani, devletin ve iktidarın modern yurttaşlığı etik, ideolojik ve siyasal olarak şekillendirmesidir (Brubaker, 1992: 28-29. Kaygusuz, 2005). Diğer bir ifadeyle, bir devlet ya da onun merkezine yerleşmiş bir iktidar, yurttaşlık kurumunu, belli bir toprak parçası ile sınırlandırarak

<sup>7</sup>Muhalefet partisi olan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasının kapatılması ve istiklal mahkemelerinin yeniden kurulması ve nihayetinde Şeyh Said Ayaklanması'nın bastırılması için askeri gücün kullanılması

ve belli bir toprak parçası üzerine sınırlandırdıkları yurttaşlık rejimini kültürel bir kimlikle yani ulusal kimlikle birleştirerek ve son olarak belli bir toprak parçası üzerine sınırlandırdıkları ve kültürel bir kimlikle yani ulusal kimlikle birleştirdikleri yurttaşlık rejimlerini ideolojik olarak şekillendirerek üç aşamada oluşturur.

Her devlet kurumu aynı zamanda bir yurttaşlık rejimi yaratmak zorundadır (Turner, 2012: 112). Kemalistler de yeni bir devlet kurdukları için yeni bir yurttaşlık rejimi kurmak zorundaydılar. Bu kurulacak yurttaşlık rejimi, hem modern dünyanın hem de 19. yüzyıldan beri süregelen Osmanlı-Türk modernleşmesinin sonucunda ortaya çıkan *sui generis* (kendine özgü) durumlarını (milliyetçilik isyanları, Batı'nın düşmanca tutumu/ ideolojik farklılıklar vs.) yansıtmaları gerekiyordu. Diğer bir anlatımla, kurulan yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin yurttaşlık kurumu hem Batı tarzı modernleşmeye paralel (*hukuki/ teorik olarak ideal/de jure*) hem de Cumhuriyet rejiminin-Kemalist iktidarın- kendine özgü koşulları gereği, yani Kemalistlerin ideal toplum nosyonu olan Türk ulusu yani idealleştirilen birey-yurttaş imgesi yaratma sürecinde *de facto* "gerçek hayat" fiili duruma uygun olmak zorundaydı. Bu durumu Mesut Yeğen (2005: 76) modern yurttaşlığın trajedisi olarak tanımlar. Yeğen'e (2005: 76) göre, modern yurttaşlık pratiğinin, bir biri ile uzlaştırılmaz iki sonucu, yani eşitliği (*de jure*) ile eşitsizliği (*de facto*) eş zamanlı üretiyor olması bir trajedir. Modern yurttaşlık pratiği, siyasi topluluğun mensupları arasında *de jure/ hukuki* kimlik olarak eşitlik tesis ederken, *de facto* uygulamaları ile de eşitsizliği kurumsallaştırmaktadır. Bu durum Cumhuriyet'in yurttaşlık rejiminin, Türkiye Cumhuriyeti'nin modern bir ulus devlet olması hasebiyle *de jure, de facto/pratiği* olması hasebiyle de Osmanlı'nın devamı olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Kısaca özetlemek gerekse, bu dönem, modern ulus devlet inşa süreci olduğundan beraberinde modern yurttaşlık rejimi inşasını da getirmiştir ve yukarıda zikredilen üç aşamalı yurttaşlık rejimi inşası, Cumhuriyet'in kuruluşu ile birlikte Kemalistler tarafından hayata geçirilmiştir.

Bu bağlamda, devlet merkezine yerleşen Kemalistler, yurttaşlık rejiminin ilk aşamasını yani, fiziksel olarak (teritoryal) sınırlarının çizilmesinin ilk adımını, 28 Ocak 1920'de son Osmanlı Mebusan Meclisi tarafından yayımlanan altı maddelik kısa bir bildiri olan Misak-ı Milli' ile, ikinci adımını ise, 24 Temmuz 1923'te bir uluslararası anlaşma olan Lozan Barış Antlaşması ile hayata geçirdiler. 28 Ocak

1920’de ilan edilen Misak-i Milli, sınırları aşan Pan- İslamizm ile Pan- Türkizm (irredentist) gibi yurttaşlık rejimlerinden vazgeçildiğini ve sadece elde kalan topraklardaki unsurla ilişki kurulacağını simgelerken, 24 Temmuz 1923’te imzalanan Lozan Barış Antlaşması ile de, sınırları şekillenen topraklarda, yani sadece fiziksel sınırları çevrelenmiş Anadolu’daki unsurlarla yurttaşlık rejiminin fiziksel boyutunun kurulacağını simgeliyordu.

Aynı zamanda Lozan, bu teritoryal yurttaşlıkta 19. yüzyıldan beri devlete ve iktidara sorun çıkarıcı ve/veya çıkarıcı ihtimali olan ve ikinci aşamanın önündeki en büyük engel olan gayrimüslim ve gayri-Türklerin konumu teritoryal olarak belirlemesi açısından önem taşıyordu. Çünkü bu antlaşma, teritoryal sınırlar içinde kimin azınlık olup olmadığını kimin devlet kurup kurmayacağını belirtiyordu. Teritoryal sınırlar içindeki en büyük gayrimüslim azınlık olan Rumlar, -Lozan Antlaşması ile birlikte nüfus mübadelesinden geri kalanlar- ve Ermeniler birlikte “Azınlıkların Korunması” başlıklı “III. Kesim”inde azınlık olarak tanımlanırken (Aktoprak, 2010: 1-65) gayri-Türk-Müslüman unsurlara hiçbir şekilde ne devlet hakkı ne de azınlık olma hakkı tanımayarak ikinci aşamanın yolunu açtılar. Fakat bu durum yurttaşlık rejiminin ileriki aşamalarında üzerinde duracağımız gibi sorun alanı olarak varlık gösterecekti.

Kemalistler, oluşturacakları yurttaşlık rejiminin ikinci aşamasını ise, öncülüğünü Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp gibi teorisyenlerin oluşturduğu Türkçülük kimliği etrafında etno-kültürel kimlik ile yurttaşlığı özdeş kabul ederek hayata geçirdiler. Kemalistler, bu özdeşliğin en güçlü adımını 20 Nisan 1924’te ilan edilen Cumhuriyet anayasasında yurttaşlığı düzenleyen 88. Maddede yer alan : “Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibarıyla Türk ıtlak olunur” yurttaşlık tanımı ile attılar<sup>8</sup>. Anayasanın bu maddesi ile Kemalist iktidar, sınırları çizilmiş bu topraklarda Türklükten başka kültürel aidiyetlerin de var olduğunu kabul ettiklerini, fakat bunların yeniden-üretimine izin verilmeyeceğini (Yeğen, 2008: 58) ve yeni kurulan Cumhuriyetin hem yurttaşlardan oluşan bir siyasi topluluk olarak

<sup>8</sup> Etno -kültürel kimlik ile yurttaşlığın özdeş kabul edildiğini hatta daha katı bir şekilde vurgulandığını Cumhuriyetin diğer anayasaları olan 1961 (m.54) ve 1982 (m.66) anayasalarında görmek mümkündür. Bu anayasalardaki yurttaşlık tanımı şu şekildedir: “Türk devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür.” 1924 Anayasasında başka etno- kültürel kimlikleri tanımakla birlikte, onlara yaşam izninin verilmeyeceğini ifade ederken, 1961 ve 1982 Anayasaları ise, farklı- Etno-kültürel kimliklerin varlığını bile kabul etmemekte ve yurttaşlıkla- Türklüğü özdeş kabul etmektedir.

hem de etno-kültürel bir topluluk olarak da, Türk milleti/ulusundan oluştuğunu -inşa edileceği- yani ulusal-kimlik ile yurttaşlık rejimin özdeş kabul ettiğini ilan ediyordu.

Teritoryal sınırlar içindeki yani, Anadolu'daki mübadeleden geriye kalan gayrimüslim unsurlarının konumu uluslar-arası bir antlaşma olan Lozan ile belirlendiği için, geriye gayri-Türk-Müslüman unsurlar ile gayri-Sünni-Müslüman unsurların durumu kalıyordu. Kemalistler bu sorunu, gayrimüslim azınlık dışındaki imparatorluk bakiyesi Anadolu'nun mozaik/ dama tahtasına benzeyen yapısını yani gayri-Türk ve gayri-Sünni unsurları toptan reddederek/dışlayarak (Mardin,1997) çözdüler- ya da çözdüklerini sandılar-. Yeni kurulan yurttaşlık rejiminde yurttaşlığı, kurumsal alt yapısı yıllardan beri hazır olan tek ve güçlü asli unsur olarak Türkçülük ile özdeş hale getirerek, yani Kemalist ideolojinin şekillendirdiği Cumhuriyet'in yurttaşlık rejimini, asli unsurun etnik olarak Türk, dinsel olarak İslam'ın ortodoks yorumu olan Sünni-Hanefi-Maturidi, dilsel olarak da Türkçe konuşanlarla (Kadioğlu, 2012: 34) özdeş hale getirerek, geri kalan gayri-Türk (Kürt, Arap, Çerkez vs.) ve Gayri-Sünni (Şia ve Alevi) unsurların yurttaş sayılabilmeleri için ya Türk ulusal kimliğini benimsemesini isteyerek (etno-kültürel kimliklerini terk etmeleri (entegrasyon) ya da, Devletin/iktidarın tahakküm araçları vasıtasıyla zorla etno-kültürel kimliklerini unutmaları sağlanarak inşa sorununun bu aşamasını çözmeye çalıştılar.

Kemalist iktidar, ikinci seçeneği yani yumuşak geçişi seçmeyerek, zor ve cebire dayanan yöntemlerle -Türkçe dışında kalan bütün dillerin yasaklanması, tekke ve zaviyelerin kapatılması ve İstiklal Mahkemeleri, Varlık Vergisi, Dersim İsyanı'nın sert bir şekilde bastırılması- ikinci aşamanın karşısına çıkan sorun alanlarını çözmeye çalıştılar. Kemalistler, zikredilen niteliklerle birleşen Türk ulusal-kimliği etrafında Anadolu'daki "toplumsal formasyonu" uluslaştırmak istiyorlardı. Burada güdülen amaç, toplumsal formasyonu uluslaştırmak, hem bireylerin ulus içinde toplumsallaşmaları ve hem ideal toplum nosyonlarına uygun hem de kendi ideolojilerine uygun yurttaşlar cemaati kurmaktı. Diğer bir deyişle, Cumhuriyet'in kuruluşunu ve özellikle onu izleyen ilk on yılda jakoben tarzda yapılan ya da uygulanan politikalar bu amaca ulaşmak için yapılmıyordu.

Devrimci değişimlerin olduğu yerlerde siyasi kadrolar yeni kuşakları eğitme misyonunu yüklenirler. Kimliklerini yeniden tasarlamak yeni bir tarih yazımının

formülünü oluşturmak onların işi olur. Kemalist iktidar pratiğinin politikaları da bu durumun versiyonudur. Kemalistler, cebire dayanan siyasi/ kültürel/ ekonomik hegemonyayla oluşturdukları iktidarlarının bütün pratiklerini tek taraflı kullanarak toplumun üzerine kolektif bir basınç uygulayarak toplumun göreneklerini, geleneklerini, düşünme ve eylem biçimi ve ahlakını vs. yeniden üretme/inşaya yani sistem kurmaya giriştiler. Diğer bir deyişle, Kemalistler "yaratılmış" kültür öğeleri yaratarak, yani Türk Tarih Tezi, Güneş Dil Teoremi vs. kahramanlık, folklorik özellikler yaratılarak, tümüyle sonradan oluşturulmuş bir gelenek, kimlik ya da yurttaşlık oluşturmak amacıyla ulusçu ideolojiyle tüm bu öğeler bütünleştirmiştir (Ersanlı, 1992: 93). Türkiye'deki 1923-1950 arası yani Kemalistlerin iktidarda oldukları dönem, "yaratılmış" bir kültürle yaratılmış yeni bir ulus-devletin ve bu ulus-devlete üyelik anlamında bir "yaratılmış" yurttaşlık anlayışının oluşturulmaya çalışıldığı bir dönemdir. Bu dönemde haklardan ziyade ödevlere vurgu yapılarak edilgen bir yurttaşlık uygulaması vardır; amaç hedeflenen çağdaş, modern ve laik bir çizgi benimsenerek böyle bir kimliği benimsemiş yurttaşlar yaratılmaya çalışılmaktı (Polat, 2011:128-157).

Bu bağlamda, ulusal-kimliğin ve bunun hem özdeşi hem de türevi olan yurttaşlık rejiminin inşası sürecinde çevrede bulunan farklı etnik, dinsel grupların, özellikle gayri-Türk ve gayri-İslam-Sünni grupların içerilmesi ya da dışlanmasına, yurttaşlık rejiminin bu aşaması için merkez-çevre paradigması kavramsallaştırmasındaki konumlarına baktığımızda, Kemalistler merkezi alana asli unsurun etnik olarak Türk, dinsel olarak İslam'ın ortodoks yorumu olan Sünni-Hanefi-Maturidi mezhebini, dilsel olarak da Türkçe konuşanları koyarak, bu niteliklerin dışında kalan, gayri-Türk ( Kürt, Arap, Çerkez vs.) ve gayri- Sünni/hanefi [Alevi, Caferi (Şia geleneği) Şafi-Maliki, Hanbeli (Sünni gelenek)] unsurları etno-kültürel olarak, onları dışlayarak daha doğrusu yok sayarak onları çevre ya da uzak çevreye itmiştir (Ateş, 2006: 70-96).

Tüm bu bilgiler ışığında hareket ettiğimizde, merkezi değer alana yani iktidara yerleşen, Sünni Türk'ün bu niteliklere haiz bütün unsurların hem *de jure/ideal olan* hem de *de facto/pratikte* yurttaş kabul ettiğini yani makbul yurttaş olduğunu ve gayri-Türk-Müslüman olan, Kürtler, Araplar, Çerkezler ve Lazlar ile gayri-Sünni olan Alevilerin ise modern yurttaşlık kurumu gereği *de jure/ideal olan*

olarak yurttaş kabul edildiklerini, Cumhuriyet rejiminin *sui generis* durumu nedeniyle de (Kemalist iktidarın ideolojisi) *de facto/pratikte* yurttaş olarak kabul edilmedikleri sonucuna varmaktayız.

Diğer bir ifadeyle, iktidarın salt yurttaşlık rejimi inşa sürecindeki bu aşamaya özgü olarak konuya baktığımızda, agresif bir düalizmin olduğunu görmekteyiz. Kemalist iktidarın merkezi alana taşıdığı, etnik dinsel ve dinsel niteliklerin, Anadolu'nun çok etnisiteli, çok dilsel ve çok dinsel yapısı ile uyuşmadığını ve bu nedenle de Kemalistlerin agresif bir düalizm ile bu sorunu aşmaya çalıştıklarını görmekteyiz. Sözelimi, etnik ve (dilsel) olarak Türk olmamalarına rağmen Kürtler, Araplar ve Çerkezler Türk ulusuna dahil edilmezken, dinsel (Sünni/Hanefi) anlamda ise, asimile edilebilecekleri düşünülmüş ve Türk ulusunun vazgeçilmez bir parçası olarak kabul edilmişlerdir. Aynı durum, gayri-Sünniler içinde geçerlidir. Şöyle ki; Aleviler, eski Türk gelenek ve göreneklerinin taşıyıcısı olarak saf Türk kabul edilmiş ve Türk ulusunun vazgeçilmezleri olarak görülmüşken (Baha Sait Bey, Alevi Raporu Akt. Ateş, 2006), dinsel anlamda merkezi değerleri taşımadıkları için dışlanmışlardır.

Kemalistlerin, oluşturacakları yurttaşlık rejiminin üçüncü aşaması ise, siyasal düzlemden oluşmaktadır. Diğer bir ifadeyle, teritoryal olarak sınırları çizilerek bir ulusal kimlik ile özdeş hale getirilen yurttaşlık rejiminin iktidar tarafından etik, ideolojik ve siyasal olarak şekillendirilme aşamasıdır. Aslında, Kemalistlerin, yurttaşlık rejimini şekillendirmek için başvurdukları ideoloji, Kemalizm daha sonra ise Atatürkçülük olarak adlandırılacak bir ideolojidir. Bu ideoloji, merkezin Osmanlı modernleşmesinden gelen ve esas olarak Bağımsızlık Savaşını sürükleyen unsur olan, çoğu asker kökenli, Batı yanlısı, laik, milliyetçi bürokrat seçkinlerin yerlerini sağlamlaştırıp, merkeze büyük ölçüde hakim olmasından sonra, merkezin yeni aktörü olarak sistem kurucu bir nitelikle, bu kişilerin sahip oldukları bir dizi modernist prensipten oluşmaktadır.

Bu modernist prensipler, Kemalistlerin, sistem kurucu partisi olan Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) önce bayrağında sembolize edilen daha sonra 1937 yılında anayasaya giren cumhuriyetçilik, laiklik, milliyetçilik/ulusalcılık, devrimcilik, halkçılık ve devletçilik olan altı ilkedden oluşmasına rağmen, öz olarak Kemalizm a) kişilerin otoritesi üstüne kurulu bir onur anlayışına geçiş; b) evren düzenini anlamada, dinden pozitif bilim anlayışına geçiş; c) 'avam-havas ayrılıkları

ile kurulmuş bir topluluktan ‘halkçı’ bir topluluğa geçiş; d) bir ümmet topluluğundan bir ulus devlete geçişi temsil etmektedir (Keyman, 2001: 17-18).

Yeni rejimin merkezi değer sistemine yerleşen Kemalistlerin, Kemalizm ideolojisi içinde çeşitli prensipler barındırmasına rağmen bu prensipler içinde iki tanesi laiklik ve milliyetçilik özel bir öneme sahipti. Çünkü Cumhuriyet’in kuruluşunda, kurumsal yeniden yapılanmaya kapsamlı bir kültürel değişim/dönüşüm projesi eşlik ediyordu. Toplumun kültürel anlamda değiştirilmesi/dönüştürülmesi yeni oluşturulan kurumların uzun vadede yaşaması ve etkin bir işlev görmesi açısından hayati bir önem taşıyordu. Bu anlamda sözü edilen iki prensip kültürel değişim/dönüşüm projesinin alt yapısını oluşturuyordu (Gönenç, 2006: 136).

Kemalist seçkinlerin merkezi değer sistemi olarak İslam’ın yerine Kemalizm’i ikame etmeye çalışması laiklik ilkesi ile meşrulaştırılırken, milliyetçilik ilkesi ile de ulus-kimlik yurttaşlık rejimi özdeşliği meşrulaştırıyordu. Fakat yurttaşlık rejiminin, laiklik ve milliyetçilik/ulusalcılık prensipleri gibi merkezi değer sisteminin başat ilkeleri tarafından şekillendirilmesi, Cumhuriyetin ilanı ve halifeliğin kaldırılması ile birlikte çevreye itilen dinci /muhafazakâr Türkler ile gayri-Türklerin yurttaşlık rejiminden *de jure* olarak değil *de facto* olarak dışlanmasına neden oldu. Şöyle ki, özellikle Osmanlı İmparatorluğu’ndan itibaren merkezi değer alanına yerleşen İslam ile kendini özdeş kabul eden dinci/muhafazakâr/milliyetçi toplumsal kesimlerin, laiklik temelli Kemalizm ideolojisinin, yurttaşlık rejiminin merkezi değer alanına yerleşmesine başlaması ile birlikte sözü geçen toplumsal kesimler merkezi alandan dışlandılar ve çevre ya da uzak çevreye doğru itildiler. Aynı durum yurttaşlık rejiminin seküler milliyetçik tarafından şekillendirmesi ya da özü olması, nedeniyle gayri-Türklerin merkezden ve yurttaşlık rejiminden dışlanması içinde geçerlidir.

Son olarak, ulusal-kimliğin ve bunun hem özdeşi hem de türevi olan yurttaşlık rejiminin üç aşamalı inşası sürecinde farklı etnik, dinsel, kültürel ve ideolojik grupların, özellikle gayrimüslim, gayri-Türk, gayri-İslam-Sünni ve son olarak da gayri-ideolojik (Kemalizm dışında) grupların yurttaşlık rejimine dâhil edilmesi ya da dışlanmasına baktığımızda, diğer bir ifade ile kimin asli yurttaş kimin tali yurttaş olduğunu yukardaki aşamalar ışığında değerlendirdiğimizde, sistem kurucu unsur olarak karşımıza ideolojik olarak Kemalizmi benimsemiş, bireysel bazda İslam’ın ortodoks yorumu olan Sünni-Hanefi-Maturidi mezheplerine mensup,

etno-kültürel olarak Türkçe konuşan Türklerin, Kemalistlerin ideal toplum nosyonu olan Türk ulus- devletinin hem *de jure* hem de *de facto* olarak asli yurttaşları kabul edildikleri karşımıza çıkmaktadır. Teritoryal olarak, Kemalist ulus devletin hükümranlılığı altında yaşayan, fakat gayrimüslim, gayri-Türk, gayri-Sünni ve gayri-Kemalist(ideolojik) unsurlar ise, modern yurttaşlık rejimi olduğu için *de jure* olarak yurttaş kabul edilirken, sahip oldukları etno-kültürel-dinsel, dilsel ve ideolojik farklılıklardan dolayı ise *de facto* olarak yurttaş kabul edilmemektedirler.

Kemalist rejim, gayrimüslimleri (Rumlar, Ermeniler) etnik ve dinsel olarak, Gayri-Türk- Müslüman unsurları (Kürtler, Araplar ve Çerkezler), etno- kültürel ve dilsel olarak, gayri- Sünni (Aleviler/Nuseyri) unsurları mezhepsel olarak ve son olarak da Gayri-Kemalist Türkleri(İslamcılar, Osmanlıcılar, aşırı sol) sadece *ideolojik* bakımdan *de facto* olarak yurttaş kabul etmemektedir. Diğer bir anlatımla, Kemalist ideolojiyi benimsemeyen ve etnik olarak Türk, dinsel olarak İslam'ın Ortadoks yorumu olan Sünni- Hanefi- Maturidi olan ve dilsel olarak ta Türkçe konuşan unsurların *de jure/ideal olan* olarak yurttaş kabul edildiklerini, sahip oldukları dinsel/ muhafazakâr/ milliyetçi ideoloji nedeniyle *de facto/pratikte* ise yurttaş kabul edilmediklerini görmekteyiz.

Bu bağlamda, bir Türkiye Cumhuriyeti yurttaşının merkez'e mi yakın çevreye mi yoksa uzak çevreye mi ait olduğunu tespit edebilmek için iki ölçüt vardır: birinci ölçüt, herhangi bir toplumsal aktörün, bu dönemde Türk siyasetinde merkezi değer sistemi olarak kabul edilen Kemalizme bağlılık derecesiyle ilgilidir. Belli bir aktörün Kemalist değerleri reddetmesi, tepkisini eleştiri düzeyinde tutması, hatta bazı değerleri aktif olarak savunması veya desteklemesi onu merkeze yaklaştırır. Aksine, herhangi bir aktörün Kemalist değerleri açıkça reddetmesi, alternatif değer sistemlerine yönelmesi, bu değer sistemlerini geçerli kılmak için mevcut rejime karşı mücadeleye girmesi, onu merkezden uzaklaştırır. Diğer ölçüt ise, herhangi bir çevre aktörünün merkezdeki aktörlerle uzlaşabilmesi onu yakın çevre olarak nitelememize imkan verir. Merkezle açık ve örtülü bir çatışmaya giren, merkezi düşman belleyen ve nihayetinde merkezdeki aktörleri ortadan kaldırmayı amaçlayan çevre aktörler uzak çevreye yerleşir (Gönenç, 2006: 132).



#### 4. Çok Partili Hayat Döneminde Merkez-Çevre (1950'den Günümüze)

##### a. Demokrat Partisi'den Adalet ve Kalkınma Partisine (1950-2002)

Kemalistler, sosyal dokuları, kurumları ya da düzeni değiştirme açısından ne kadar devrimcilerdiyse de, yapıyı yani iktidarı (merkezi iktidarı) koruma ya da sahiplenme açısından da o kadar muhafazakârlardı (Karpat, 2010). Kemalistlere göre, toplumun istenilen uygun toplumsal formasyona ulaşması için eğitilmesi, eğitilmesi içinde sürekli bir Kemalist iktidar gerekliydi. Çünkü Kemalist iktidar ilericiydi ve halka rağmen halk için çalışıyorlardı (Çelik, 2009: 77). Bu nedenle, bizim burada sadece Kemalistlerin kuracakları hegemonyayı daha somut bir şekilde ifade etmek için kullanacağımız, fakat Pierre Bourdieu'nun toplumdaki farklı (otorite-rıza) anlayışlarını analiz etmek için sermaye metaforu ile kavramsallaştırdığı, iktisadi iktidar (para ve mülk), kültürel iktidar (eğitimde dahil olmak üzere kültürel mallar ve hizmetler), sosyal iktidar (tanışıklıklar ve ilişki ağları) ve simgesel iktidar (meşruluk) (Akt. Swartz, 2011: 110) olmak üzere dört iktidar tipini sürekli ellerinde bulundurması, yani her anlamda hegemonyalarını devam ettirmeleri gerekiyordu. Kemalistler 1925-1945 yılları arasında güçlü bir şekilde hegemonyalarını topluma tahakküm ettirdiler. Kemalistler aynı zamanda, bu yıllar arasında inşa ettikleri iktidarların simgesel sistemlerinin, bilişsel, iletişimsel ve siyasi boyutlarını bir birine sıkı sıkı bağlayarak simgesel bir iktidar meydana getiriler. Ortaya çıkan Kemalist simgesel iktidarı, Cumhuriyet Türkiye'sinin bütün alt ve üst yapılarının oluşumunda ve şekillenmesinde –özellikle yurttaşlık rejiminin inşası ve korunması- güçlü bir şekilde kullanarak kalıcı bir hale getirmeye çalıştılar.

Diğer bir deyişle, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemindeki “Devlet nasıl kurtarılabilir?” sorusu ile Cumhuriyetin ilk yıllarında “Nasıl bir modern devlet kurulabilir?” sorusu, 1946-1950'lilere gelindiğinde ise “simgesel iktidar ya da rejim nasıl muhafaza edilebilir?” sorusuna dönüşmüştü. Çünkü İkinci Dünya Savaşı'nı demokrasilerin olduğu blokun kazanması ve Türkiye'nin de bu blokta yer alacağını ilan etmesi gibi dışsal nedenlerin içsel nedenlerle birleşmesi kaçınılmaz şekilde Türkiye'nin de demokrasiye geçmesi ve serbest genel seçimlerin yapılması anlamına geliyordu. Bu durum, aynı zamanda iktidarın kaybedilmesini ya da değişme tehlikesini ortaya çıkarıyordu. Bunun için, halkın siyasal tercihleri hangi siyasi yelpazeye yönelirse yönelsin var olan düzen, yani kurulan düzenin korunması elzem

bir konu olarak öne çıkıyordu. Koruma ve kollama misyonunu en iyi yapacak kurum ise, Kemalist ideolojiyi ve Kemalist rejimin koruyucusu olan askeri ve sivil bürokrasinin vesayetçi anlayışı ve onun aracı olan ordu ve yargıydı. Nihayetinde, Kemalist ideolojinin sembolleştiği, toplumda görünür hale gelen iktidarını temsil eden Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) 1946 yılında yapılan ilk çok partili seçimlerde iktidarı kaybetmediyse de 1950 yılında yapılan genel seçimleri kaybetmiş ve iktidarı Demokrat Parti'ye devrederek muhalefete düşmüştür. Diğer bir deyişle, 1923-1945 yıllar arasında “merkez”i Kemalist ideolojiyle inşa eden ve Kemalizm'i simgeleyen altı oku kendi ambleminde kullanan CHP, ilk defa iktidardan düşmüştür (Kahraman, 2010: 157-235).

Ne var ki, 1950'li yılında yapılan genel seçimlerde Demokrat Parti'nin sandıklardan birinci parti olarak çıkması, daha önce Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ile Serbest Cumhuriyet Fırkası'na yönelen ama uygun ortam olmaması nedeniyle, merkezi değerler sisteminin dışında kalan ya da merkezi değerler sisteminin dışına doğru itilen toplumsal kesimlerin tekrardan görünmelerine neden oldu. Diğer bir anlatımla, tek parti döneminde dışlanmış olan İslamcı halk kesimleri, Aleviler ve Kürtler gibi kesimler ve onların değerleri Demokrat Parti döneminde merkeze yaklaşmaya ve tekrar görünür olmaya başlamıştı. Çünkü çok partili hayat, siyasi toplumun/siyasi alan ortaya çıkmasını sağlayarak, siyasi toplumun devreye girmesini ve merkez ile çevre arasındaki kopukluğun/gerilimin siyasi alana kaymasına neden olmuştur.

Bunun sonucunda iki taraf ortaya çıkmıştı: Bir tarafta, Kemalist merkezi değerler, yani simgesel iktidarı savunan ve bu sisteminin aracı kurumu ve savunucusu Cumhuriyet Halk Partisi, diğer tarafta ise, CHP içinden çıkmış olsalar da, çevrenin değer sistemlerine saygılı olduğunu açıklayan ve çevrenin değerlerine oynayan Demokrat Parti. Zaman içinde Demokrat Parti'nin kurucu elitleri CHP içinden çıkmalarına rağmen, uyguladıkları politikalar -Arapça ezanın serbest bırakılması- ve izlediği yöntem, Demokrat Parti'nin çevre ile bütünleşmesine ve çevrenin değerlerini savunmasına yol açmıştır. Ortaya çıkan bu durum siyasi alanda görülen ve farklı değer ve sembollerin savunuculuğu üstlenen CHP ile DP geriliminin sertleşmesine ve Kemalist simgesel iktidarının diğer koruyucuları olan

askeri ve sivil bürokrasinin (ordu) devreye girmesine ve nihayetinde 27 Mayıs 1960 Darbesi'nin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Diğer bir anlatımla, Demokrat partinin siyasal iktidarı döneminde (1950-1960), her ne kadar partinin yöneticileri sistem-kurucu parti olan CHP'nin içinden çıkmış olsa da, siyasal iktidarları döneminde merkezi değer sistemi olan Kemalizm ideolojisini ve onun simgesel iktidarına muhalif kesimlerin (çevre unsurları) ortaya çıkmasına izin vermeleri ve/veya muhalif unsurların özellikle siyasal İslamcılarının görünür olması ya da siyasal iktidarın bu unsurların temsilcisi gibi davranması ile birlikte, Demokrat Parti'nin çoğunluk iktidarına dayanarak sistem - dönüştürme teşebbüslerine girişmesi ve bunun sonucunda Kemalist simgesel iktidarın tehdit altına girmesinden dolayı, sistem dışı bir müdahale, yani 27 Mayıs 1960 darbesi meydana gelmiştir (Mazıcı, 2009: 555-569).

Bu darbe, artık değişmez bir düzenin, yani "*müesses nizam*"ın korunmasıyla özdeşleştirilen (dört iktidar tipolojisinin sentezi simgesel iktidar) merkez ile çevre (çevrenin asli unsurlarının) arasındaki kopukluğu/çatışmayı uzun bir aradan sonra tekrar ortaya çıkarmıştır. Bu kopukluk/kutuplaşma/çatışma, eski Kemalist Cumhuriyet düzeni, yani cebire dayanan hegemonik düzeni ve onun simgesel iktidarını koruyanlarla, değişim isteyenlerin yani tek parti iktidarı döneminde çevre ya da uzak çevreye itilmiş ve siyasal düzlemde tekrar görünür olmak isteyen unsurlar arasında meydana gelmiştir (Mardin, 1997: 73).

27 Mayıs 1960 Darbesi, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet Türkiye'sine uzanan merkez ile çevre arasındaki kopukluğun/çatışmanın siyasal alanda görülen bir tezahürü olarak, Demokrat Parti tarafından çevresel değerler ile aşındırılan "simgesel iktidarı" yeniden tesis etme çabasıydı (Mazıcı, 2009: 555-569). Ne var ki, siyasal alanın ortaya çıkması, merkez ile çevre arasındaki gerilimin bu alanda devam edeceğini gösteriyordu. Çünkü kısmen de olsa demokrasinin ve onun ilkelerinin varlığı, merkezin değer yargılarını benimsemeyen ve uzak duran çevrenin geniş halk yığınlarının tekrardan merkezi alana doğru harekete geçirme ihtimali ortaya çıkarıyordu. Bu durum "*müesses nizam*"ın korunmasında, sistem dışı aktörlere (ordu, bürokrasi, yargı ve bunlara eklenmiş ekonomik yapılar) büyük alan açılmasına neden oldu. Bu durumun en büyük örneklerini simgesel iktidarın (sistem dışı aktörler) sistem kurucu hüviyetine dayanarak, 1971 Muhtırasında (12

Mart), 1980 Darbesinde (12 Eylül), 1997 Post Modern Darbesinde (28 Şubat) ve en sonunda 2007 yılındaki (27 Nisan) e-muhtıra yayımlanarak sisteme müdahale etmesinde gözlemlemek mümkündür.

27 Mayıs 1960'ta yapılan sistem dışı müdahaleden sonra, siyasal alanın varlığı, çevrenin tekrardan, çevrenin değerleri ile büyümüş ama merkezin değerlerinin hegemonik değerlerinin yayılmasını sağlayan eğitim kurumlarında eğitim görmüş bir aktörün liderliği ile sembolize edilen (merkezi değer sisteminin başarısı - Süleyman Demirel nam-ı diğer Çoban Sülo - ) Adalet Partisi'nin 1965 seçimlerinde iktidara gelmesini sağlamıştır. Adalet Partisi'nin kendisini Demokrat Parti'nin devamı olarak görmesi ve ona göre hareket etmesi, “*müesses nizam*”ın korunmasında oluşturulan 1961 anayasası'nı yok hükmünde sayma politikaları çevreyi oluşturan halk kesimlerinin Adalet Partisi'ne doğru kaymasına ve çevrenin Adalet partisi aracılığıyla (bütünleşmesiyle) iktidara/merkeze kısmi/sahip olma duygusunu doğurmuştur. Meydana gelen kısmi bütünleşme siyasal alan ile genel oy ve eşit oy gibi seçim ilkelerinin varlığı ile yakından alakalıdır. Çünkü gerek Demokrat Parti'nin gerekse de Adalet Partisi'nin elitleri merkeze yakın çevreden gelen siyasal aktörlerden oluşmaktaydı ve bu aktörlerin merkezi değerler manzumesi olan Kemalizmi benimseme konusunda bir sorun görünmüyordu. Sadece Kemalizme yaklaşım farkından söz edilebilirdi. Bu durum ise, bu kesimlerin merkeze yakın çevreden gelmeleriyle alakalıdır (Kahraman, 2007).

Ne var ki, siyasal alanın varlığı, genel oy ve eşit oy gibi seçim ilkelerin varlığıyla birleşince iktidar olma isteği, merkezi değerler manzumesi olan Kemalizm'i benimsemeyen ve ona karşı *karşıt bir değerler manzumesi* geliştiren toplumsal kesimlerin taleplerinin - imam hatip okulları sayısının Adalet Partisi döneminde artırılması - savunuculuğuna yönelmiş ve bütünleşmiş görüntüsü vermesini sağlamıştır. Adalet Partisi'nin *çevre* ile bütünleşmiş bir parti görüntüsü ve merkezi değerler manzumesinin aşınma tehlikesinin ortaya çıkması, “*müesses nizam*”ın koruyucuları olan sistem dışı (ordu, bürokrasi, yargı ve bunlara eklemlenmiş ekonomik yapılar) aktörlerin 12 Mart 1970 Muhtırası ile tekrar devreye girmesine neden olmuştur. Kemalist simgesel iktidarının “*müesses nizam*”ı korunmasını üstlenmiş olan sistem-içi- sistem-dışı aktörlerin aşındırılan merkezi kısmi olarak tekrardan reaksiyonerliğini doğurmuştur (Kahraman, 2007).

1971 ile 1980’li yıllar arasında Cumhuriyet Türkiye’sinde çok önemli üç gelişme meydana gelmiştir. Bunlardan, *birincisi*, 196 Anayasası’nın getirdiği göreceli özgürlük ile birlikte çevreye itilmiş olan sol/komünist düşüncenin siyasal alandaki yükselişi ve sonrasında radikalleşmesi, *ikincisi*, Kemalist simgesel iktidarının aracı kurumu olan Cumhuriyet Halk Partisi’nde lider – İsmet Paşa- Bülent Ecevit-değişimi ve yeni liderin Kemalist değer sistemleri ile çelişen ve çevreye yönelik politikalar izlemesi ve merkezden uzaklaşması; *üçüncü* gelişme ise uzak çevrenin – Kemalist düzene muhalif ve bu düzene karşıt kültür geliştirmiş-temsilcisi olduğu iddiası ile Necmettin Erbakan önderliğinde Milli Nizam Partisi’nin kurulması ve siyasal alana girmesi ve uzak çevreyi Kemalist merkeze karşı konsolide etmeyi başarmasıdır. Bu üç gelişmenin ortaya çıkması “*müesses nizam*”ın kendisini toptan saldırı altında hissetmesine neden olmuş ve Kemalist simgesel iktidarın reaksiyon göstermesine neden olmuştur.

Bu gelişmelere ilk reaksiyon/tepki, Milli Nizam Partisi’nin (MNP) (1970-71) sistem-içi müdahaleyle (yargı) kapatılması olmuştur. Bu dönemin sonuna doğru Kemalist simgesel iktidarının ve kurdukları rejimin varoluşsal bir sorun yaşadıkları algısı, “*müesses nizam*”ın koruyucularından sistem- dışı bir aktör olan ordunun devreye girmesine 12 Eylül 1980 darbesini yapmasına neden olmuştur. Sistem-dışı aktör olan ordu, *müesses nizam*’a tehlike oluşturan bütün toplumsal siyasal ve toplumsal aktörleri -CHP, MSP, MHP gibi siyasal partilerin ve sendikaların kapatılması- siyasal alanın dışına toptan itmesine neden olmuştur. Burada dikkat çeken husus, Kemalist simgesel iktidarının aracı kurumu Cumhuriyet Halk Partisi’nin bile çevresel değer sistemlerine yönelik izlediği politikalar nedeniyle merkezden dışlanması ve kapatılmasıdır. Bu durum, merkezi değerler sisteminde sistem-dışı güçlerin etkinliklerini göstermesi ve çevresel değerleri ne kadar dışladığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

12 Eylül 1980 müdahalesi sonucu oluşan dönemde, sistem-dışı aktör olan Türk Silahlı Kuvvetlerinin onayını alarak siyasal alana giren Turgut Özal, kurduğu Anavatan Partisi ile boşaltılmış siyasal alanda yapılan seçimlerde (1983) darbelerin desteklediği Milliyetçi Demokrasi Partisi’ni geçerek iktidara gelmiştir. Anavatan Partisi’nin iktidara gelmesi çevre unsurlarının bir kez daha merkeze doğru hareket geçtiğini göstermektedir. Anavatan Partinin iktidara gelmesi çevre unsurlarının kısmı

olarak rahatlamasına ve siyasal alanda tekrar görünmesini sağladığını söylemek mümkündür. Ne var ki, Anavatan Partisi ne kadar da çevrenin göreceli olarak savunucusu ve temsilcisi olsa da ideolojik misyon anlamında tam olarak çevrenin merkezde istediği dönüşümleri gerçekleştirecek yetilere ve ideolojik misyona sahip değildi. Zaten izlediği politikalarda çevrenin istediği sistem- dönüştürücü nitelikte değildi. Anavatan Partisi'nin izlediği, politikalar daha çok ekonominin liberalleşmesi ile alakalıdır. Bu nedenle, Hasan Bülent Kahraman'ın (Kahraman, 2007) kabul ettiğinin aksine kanımızca Anavatan Partisi'ni, Demokrat Partisi - Adalet Partisi çizgisinin devamı olarak görmek mümkün değildir. Sadece izlediği politikalar ile söz konusu çizgisinin tabanını geçici olarak kendine çekmektedir.

1990'lı yıllarla birlikte, küreselleşme olgusunun etkisi ve 1980 darbesinin etkisinin azalmasıyla Türkiye'de merkez-çevre ile uzak çevre bağlamında bir dönüşüm ve gelişme meydana gelmiştir. Bu dönüşümlerin ilki, uzak çevrenin Kemalist Cumhuriyet'ten hem etnik hem de kültürel olarak farklı olan ve merkezden uzaklaştırılan Kürtlerin ve Alevilerin hızlı ve etkin bir şekilde ortaya çıkması ve etno-kültürel farklılıkların belirterek merkezden pay istemeleridir. Aynı zamanda yükselen Kürt milliyetçiliğinin etkisiyle 1980'lerin sonunda eylemlere başlayan PKK'nın eylemlerini artırması ve siyasi alanı sıkıştırmaya başlaması ve devletin bekasını tehdit algısının ortaya çıkmasıdır. Kemalist simgesel merkez iktidarın etno-kültürel hak taleplerinin yükselişine reaksiyonu –köy boşaltmalar, Sivas Madımak otelinin yakılması olayı, Kürt milliyetçisi siyasi partilerin kapatılması- sert olmuştur (Aydın, 2004: 105-126).

1990'lı yıllarla birlikte ortaya çıkan dönüşümlerin ikincisi, uzak çevrenin temsilci olarak ortaya çıkan ve sistem-içi sistem-dışı müdahalelerle baskılanan ve merkez dışına itilen Milli Nizam Partisi geleneğinin devamı olarak Refah Partisi'nin yükselişi –İstanbul Büyükşehir Belediyesinin bu parti tarafından kazanılması- "*müesses nizam*"ın tekrardan tehlikeye girmesine neden oldu. Çünkü Refah Partisi 1970'ler den sonra büyük bir gelişim ve dönüşüm yaşayan çevrenin temsilcisi olarak ortaya çıkmış ve hızla merkeze yani iktidara doğru yol almıştır. Siyasal İslam geleneğine dayalı ve Kemalist düzene muhalif (laiklik açısından) 1996 Refah-Yol koalisyonunda siyasal İslamcılığın yükselmesi ve "*müesses nizam*"ı tehdit etmesine karşılık, 28 Şubat 1997'de laik tepkinin ortaya çıkması ve post modern darbe ile

tehlikesinin- Refah Partisi'nin kapatılması ve siyasi liderin siyasetten yasaklanması- savuşturulması, merkez ile merkez dışı yani çevre unsurları arasında sarkaçsal bir nitelik kazanan gerilim hattını bir kez daha göstermesi açısından önemlidir.

Ne var ki, Kemalist simgesel iktidarının ve onun vesayet unsurlarının, kendi iktidarlarını korumak için sistem-içi/sistem-dışı tüm müdahalelerine rağmen, 2001 yılındaki ağır ekonomik kriz şartları, siyasi- sosyal çöküntüler, toplumsal sorunlar nedeniyle, geleneksel olarak sistem-içinde hareket etme alışkanlığı olan merkez- sağ ve sol partilerin halk nezdinde prestij kaybetmesi – hegemonik değerlerde kriz, laiklik, Kemalizm - ve halkın siyasal tercihinin geleneksel merkez- sağ yelpazede yer almayan ve uzak çevre partisi olarak adlandırılan bir parti olan AKP/AK Parti'ye (Adalet ve Kalkınma Partisi) kaymasına neden olmuştur. Halkın siyasal tercihlerinin AKP'ye kayması, beraberinde Kemalist simgesel iktidarının yaşadığı en büyük kırılmayı getirmiştir. Çünkü AKP'nin (Adalet ve Kalkınma Partisi) lider kadrosu, çevrenin dinci/muhafazakâr/milliyetçi kesimlerin yani siyasal İslam'ın asli temsilcisi olarak kendisini ifade eden, milli görüş hareketinin ve onun lideri Necmettin Erbakan'ın kurduğu- MNP (Milli Nizam partisi), MSP (Milli Selamet Partisi), Refah Partisi ve Fazilet Partisi- partilerde üst düzey görev almış ve Türk- İslam sentezcisi/ muhafazakar/ milliyetçi/mukaddesatçı ve anti-laik- *katı laiklik ile çatışma halinde ve alternatif bir toplum tahayyülüne sahip bir siyasal görüş-* ideolojiyi benimsemiş bir gelenekten gelenlerden oluşuyordu. Diğer bir anlatıyla, Bağımsızlık Savaşı dönemindeki Birinci Meclisteki *İkinci Grubun* devamı olarak yani Kemalist iktidara, iktidarı/merkezi ve merkezin özü İslam'ın) kaybeden ve yenilmişlik duygusu içindeki siyasal İslamcı unsurların devamı oldukları iddiasındaki bir partinin iktidara gelmesiydi.

AKP / AK Parti, başarılı olduğu 2002 yılındaki 3 Kasım seçimlerinde, tek başına iktidara gelerek, 2007 yılındaki seçimlere kadar sistemi değiştirici herhangi bir müdahalede bulunmamış -ya da bulunma kudretini kendinde bulamamıştır- ve sistemin kurumları ile uyumlu hareket etmiştir. AKP'nin kuruluş aşamasında ve dahi iktidara gelirken kendisini muhafazakâr olarak nitelemesi hem dinsel bir rejim yanlısı olmamaya işaret ediyordu hem de muhafazakarlığı hakim statükonun düzenin devamı özelliğini kendi konumları için kullanıyordu. Diğer bir anlatıyla, AKP, muhafazakârlık (conservatism) kavramını, eski rejimin muktedirlerini rahatsız

etmeyecek anlamda hatta rejiminin devamını sağlayacak anlamda ve Kemalist rejimin simgesel iktidarına yönelik herhangi tehditte bulunmayacaklarını ve sistemin kuralları içinde hareket edeceklerini ilan eden bir manada kullanıyorlardı (Zengin, 2009: 98). Kısacası, AKP, muhafazakârlık kavramını, sistem muktedirlerinin (Kemalist laik askeri ve bürokratik kurumlarla) ile kendileri arasında bir iletişim kanalı olarak kullanarak, öncülerinin uğradığı akıbetten kurtulma yolu olarak görüyordu.

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin, önce 3 Kasım 2002 seçimlerinde daha sonra yapılan genel (2007, 2011, 2015) ve yerel (2004, 2009, 2014) seçimlerde, hatta Cumhurbaşkanlığı (2014) seçimlerinde bile neredeyse her iki kişiden birinin oyunu alması, AKP'nin hegemonik bir parti haline gelmesine neden oldu. AKP, 3 Kasım 2002 seçimlerinde tek başına iktidara gelmesine rağmen, ilk döneminde yani 2007 yılında yapılan seçimlere kadar tam bir muktedir ya da başka bir deyimle söylemek gerekirse merkezi iktidara ve onun alt ve üst kurumlarını değiştirecek bir güce ulaşamamıştır. Fakat 2007 yılı AKP'ye bu olanağı sağlamıştır. Çünkü laik Kemalist kimliği ile bilinen Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'in görev süresinin dolacak olması ve onun yerine meclis çoğunluğu bulunan AKP'li birinin seçilecek - *muhtemel aday Recep Tayyip Erdoğan* - olması, Kemalist simgesel iktidarın vesayet araçları olan askeri-sivil-(yargı) bürokratik kesimlerin sert bir ulusalcı tepki<sup>9</sup> göstermesini doğurmuştur. Çünkü Kemalist rejim açısından sembolik değeri (laik Cumhuriyetin kutsal sembolü ve kurucusu Mustafa Kemal'in makamı) yüksek olan Çankaya'ya (Cumhurbaşkanlığı) kimin çıkacağı çok önemliydi. Kemalist değerleri zımnen kabul etmediği *varsayılan çevre -rakip ideoloji olan siyasal İslamcılarını temsil eden bir partinin lideri-* unsurlarının o sembolik değeri yüksek makama gelmesi laik Kemalist rejimin gerilemesi, tabiri caizse Kemalist ideolojinin kazanımlarının tekrar kaybedilmesi anlamına geliyordu.

Ortaya çıkan sert ulusalcı tepkinin sonucunda, cumhurbaşkanının seçilememesi, AKP'nin hem yurtdışı (ABD, AB) hem toplumun muhtelif siyasi görüş ve toplumsal kesimlerini oluşturan liberaller, liberal sol kesimlerden destek

<sup>9</sup> Sivil alanda laik ve sol hassasiyeti yüksek toplumsal kesimlerin düzenlediği Cumhuriyet Mitingleri, askeri alanda ise 27 Nisan E- muhtırasının yayınlanması ve yargı alanında ise Anayasa Mahkemesi'nin 367 kararı, bu alanda yaşanan güç mücadelesini göstermesi açısından göze çarpan örneklerdir. Aynı zamanda 2008 'deki Adalet ve Kalkınma Partisi'ne açılan kapatılma davası, yargı bürokrasisinin tepkisinin devamıdır.



almasını sağlamıştır. Bu destekle birlikte, Adalet ve Kalkınma Partisi (cumhurbaşkanı seçim yöntemini değiştiren anayasa değişiklik teklifi ile birlikte seçim kararı alması ve yapılan seçimi (2007 seçimleri, yaklaşık %47) ezici bir çoğunlukla kazanması) Kemalist simgesel iktidarla giriştiği güç mücadelesini kazanmaya başlamıştır. Kemalist simgesel iktidarın bu güç mücadelesinde, ekonomik, sosyal ve siyasal alandaki belirleyici konumunun zayıflamaya başlamasına karşın, karşıt bir simgesel iktidarın, yani AKP'nin merkeze doğru ilerlemesinin ve güç kazanmasının önü açılmış ve Adalet ve Kalkınma Partisi tam anlamıyla iktidara yerleşmeye başlamıştır (Vergin, 2007: 62-75).

1983-12 Eylül Anayasası ile kurumsallaşmış ve Kemalist simgesel iktidara dayanan “Askeri Vesayet Rejimi”nin 2007 yılındaki güç mücadelesinin kaybedilmesi sonucu fiilen sona ermesi (Laçiner, 2012: 10), AKP'nin şahsında kurumsallaşan ve onun ideolojisini taşıyan yeni bir “iktidarın” (merkezi değerler manzumesi) inşa/tesis edilmesi sürecini başlatmıştır. 2007 yılından sonra, güç savaşından zaferle çıkan AKP, Kemalist rejimin simgesel iktidarını temsil eden askeri-sivil ve bürokratik vesayet kurumlarını tasfiyeye başlamıştır. AKP, Askeri bürokrasiyi Ergenekon, Balyoz, casusluk davalarıyla tasfiye etmiş ve kendisine uyumlu bir askeri bürokrasi meydana getirmiştir. Aynı yöntem sivil toplum kuruluşları<sup>10</sup> için de kullanılmış ve Ergenekon davaları içine sivil kurumlar konularak onların da gerilemesini sağlamıştır. Kemalist bürokratik vesayet kurumlarının en önemlisi, içinde Anayasa, Danıştay ve Yargıtay'ın bulunduğu yargı kurumuydu. AKP, Kemalist simgesel iktidarı temsil eden son kurum olan yargıyı kontrol altına almayı, 12 Eylül 2010 yılında yapılan anayasa değişikliğini ön gören referandumu ile başarmış ve Kemalist simgesel iktidarını temsil eden yargı elitini tasfiye etmiş ve yargı kurumuna hakim olmuş ve iktidar pratiklerini kendi ideolojisine göre şekillendirmeye başlamıştır.

Ne var ki, tüm bu Kemalist simgesel iktidarı temsil eden askeri-sivil bürokratik elitin tasfiye sürecinde AKP' ile ortak hareket eden Gülen Cemaati'nin, tasfiye edilen askeri- sivil bürokratik elitlerin yerine kendi elitlerini geçirmesi ve her iki toplumsal kesimin farklı toplum tahayyülleri olması - AKP'nin dindar nesil -

<sup>10</sup> Kemalist Sivil toplum Kuruluşlarının Üst-yapı kuruluşlarının en önemlilerinden ve Kemalist reaksiyonerliğinin en önemli göstergelerinden olan Cumhuriyet mitinglerinin düzenleyicileri arasında yer alan, Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneğinin Başkanı Türkan Saylan'ın (1935-2009) Ergenekon Davası dâhilinde evinde aramalar yapılması, sivil vesayet kurumlarının tasfiyesinin önemli örneklerinden biridir.

Asımın nesli projesi ile Gülecilerin altın nesil projesi- yeni bir merkez yani iktidar çatışmasının başlamasına neden olmuştur.<sup>11</sup> Kemalist rejime muhalif ve hemen hemen aynı ideolojiye, yani dindar/muhafazakâr/ milliyetçi ideolojiye sahip toplumsal kesimlerin arasında yaşanan güç mücadelesi, merkez-çevre unsurları arasındaki çatışmasının “din” eksenli olmadığı, iktidar eksenli olduğunu ortaya çıkarmıştır. Diğer bir deyişle, sağ/Muhafazakâr/milliyetçi enteleğensiyanın/dindar kesimlerin yıllardan beri savunduğu “hak ile batıl” çatışmasının asli çatışma nedeni değil tali çatışma nedeni olduğunu ve asıl çatışma nedenin kimin iktidara ve pratiklerine sahip olmak ve onları kendi ideolojilerine göre şekillendirmek olduğunu ortaya koyması açısından, tabanları aynı ama yönetici elitleri farklı olan (Milli görüşçülerin) AKP ile Gülecilerin çatışması önemli bir veri sağlamaktadır (Türk, 2014: 28-40). Nitekim iki İslami kesim arasında meydana gelen iktidar çatışmasını da AKP kazanarak hegemonyasını tamamen ilan etmiş ve iktidarının ilk yıllarından beri İslami bir grup olan Güleciler devlet ve sivil bürokrasiden tasfiyeye başlanmıştır. AKP ve temsil ettiği siyasal görüş 1 Kasım 2015 yapılan genel seçimleri ezici bir çoğunlukla kazanarak, toplum üzerindeki kesin hegemonyasını ilan etmişti

#### **b. Kemalist Yurttaşlık’tan “Post Modern Millet” Anlayışına Geçiş**

2007 yılından sonra yavaş yavaş Kemalist simgesel iktidarı ve onu simgeleyen “müesses nizam”ı kendi söylemleriyle “*sessiz bir devrim*”<sup>12</sup> ile tasfiye eden AKP, aynı zamanda eski “*müesses nizam*”ın makbul yurttaşları olan laik/ batıcı/ seküler milliyetçi unsurları’ da “merkez” den tasfiye etmiştir. Kemalist simgesel iktidarın ve onun sivil ve askeri bürokratik vesayet araçlarının, merkezi değerler sistemini oluşturdukları dönemde, makbul yurttaş sayılan, Kemalist ideolojiyi- laik/ batıcı/ milliyetçi- benimsemiş, ırksal olarak Türk, dinsel olarak Sünni-Hanefi, dilsel olarak Türkçe konuşan unsurlar, merkezden tasfiye edilmiş ve çevre’ye itilmiştir (Mert, 2016). Diğer bir anlatımla, hem *de jure* hem de *de facto*

<sup>11</sup>AKP ile Fethullah Gülen önderliğindeki Güleciler arasında yaşanan ilk güç mücadelesi 7 Şubat 2012 krizi ile başlamış ve 17-25 Aralık 2013 tarihlerindeki operasyonlarla zirve noktasına ulaşmıştır.

<sup>12</sup> Adalet ve Kalkınma Partisinin iktidarı şekillendirmesinin anlatıldığı “Sessiz Devrim (Türkiye’nin Demokratik Değişim ve Dönüşüm Envanteri 2012-2012-2014(yeni basım)” adlı kitap, AKP’nin bir çevre partisinden nasıl “merkez” partisi oluşunun aşamalarını göstermesi açısından önemlidir.

yurttaş sayılan Kemalist ideolojiyi benimsemiş olan unsurlar, de jure yurttaş hakları saklı kalmakla, *de facto* olarak makbul yurttaş statüsünden çıkarılmışlardır.

Merkezin değerler manzumesini oluşturan Kemalist ideolojinin tasfiyesi ile birlikte AKP'nin sahip olduğu dindar /muhafazakar/milliyetçi sağ ideoloji (Taşkın, 2012: 24), merkeze yerleşmeye başlamış ve eskiden salt *de jure* olarak yurttaş sayılan dindar/muhafazakar/milliyetçi kesimler *de facto* olarak da yurttaş konumuna AKP iktidarının uygulamalarıyla yükselmişlerdir. Diğer bir anlatımla, modern yurttaşlığın zorunlu uygulaması olan, *de jure* unsuru saklı kalmak koşuluyla, asli unsur olan *de facto* unsur merkezi iktidarın değişimi ile el değiştirmiş ve dindar/muhafazakâr/milliyetçi kesimler hem *de jure* hem de *de facto* olarak yurttaş kabul edilmişlerdir. Ne var ki, burada gayri-Türk, gayrimüslim ve gayri-Sünni-Hanefî unsurları bu değişim/dolaşımın dışında tutmak gerek. Çünkü gayri-Türk, gayrimüslim ve gayri- Sünni-Hanefî unsurların durumu Cumhuriyet kurulurken inşa edilen yurttaşlık rejiminin ikinci aşaması ile alakalıdır. Yani iktidar dolaşımı aynı irksal ve dinsel ve dilsel kesimler arasında olmaktadır.

2011 yılına her ne kadar AKP iktidarının makbul/öz yurttaşları dindar/muhafazakar/ milliyetçilerden oluşsa da, toplumda farklı etno-dinsel kimliklerin görünür olmasına ses çıkarılmamış aksine, onların görünür olması teşvik edilmiştir. Çünkü Kemalist askeri-bürokratik vesayet kurumlarını yıpratmak için toplumsal destek olarak kullanmıştır. Alevilerin sorunlarını çözmek için başlatılan Alevi Çalıştayları ile Kürtlerin sorunlarını çözmek için başlatılan “Çözüm Süreci” bu sürece yönelik adımlardır (Taşkın, 2012: 23). Ne var ki, 2013 yılında meydana gelen “Gezi Olayları” sonucunda Aleviler, 7 Haziran 2015 seçimleri öncesi ve sonrasında yaşananlar ile birlikte çözüm süreci olumsuz akıbete uğramıştır. AKP, bu dönemden sonra yüzünü çoğunluğu oluşturan milliyetçi/Muhafazakâr /kesimlere dönmüş ve makbul yurttaş olarak bu kesimleri görmüştür.

Her devlet kurumu aynı zamanda bir yurttaşlık rejimi yaratmak zorundadır (Turner, 2012: 112). Bu tanımlama, AKP ve onun iktidar pratiği içinde 2007 yılında sonra geçerli olmaya başlamış ve 2011 yılında yapılan genel seçimlerden sonra tedavüle sokulan ‘*yeni Türkiye*’ söylemi ile inşa edilecek yeni yurttaşlık anlayışı paralellik arz etmiştir. Fethi Açıkel’e göre (2013: 22), AKP inşa etmeye çalıştığı ve söylemlerinde sıkça yer verdikleri “Yeni Türkiye” rejimine uygun olarak “post

modern millet sistemi” kurmaya çalışmaktadır. AKP, iktidarı, “yeni Türkiye” söylemiyle, bir tür siyasal zihin siyaseti ‘kutsal çoğunluğun gölgesinde’ sığınarak, azınlıkların yaftalanıp gettolaştırıldığı ve ellerindekilerle yetinmelerinin telkin edildiği yeni bir tip kanaatkarlık rejimi yaratıyor: kozmopolit ve çoğulcu siyasetin küçümsenip reddedildiği, içinde *zımniliğin* yeniden tanımladığı yeni bir siyasal hakikat ve yeni bir terbiye rejimi tasarlamaktadır. Aynı zamanda, AKP iktidarı, hem yeni “yeni Türkiye” söylemiyle paralellik arz edecek hem de yeni rejime uygun, otoriter muhafazakârlık, çoğunluğun gölgesinde” şekillenen yeni bir *post modern millet sistemini* adım adım inşa etmektedir (Açıkel, 2013: 22). Bu süreç, muhafazakar-İslami sosyal mühendislikle hayata geçirilecektir (Açıkel, 2012: 16). AKP, ideal toplum nosyonu olan “asımın nesli” projesini hayata geçirebilmek için Muhafazakâr-İslami sosyal mühendislik yöntemleri kullanmaktadır. Bu yöntemler, AKP’nin ideal toplum nosyonu, homojen yekpare millet tasavvurundan kaynaklanmaktadır. AKP dindar muhafazakarlığı, milletin farklılardan oluştuğunu, fakat bunların arasında uyum olduğunu savunmaktadır. Bu anlayışa göre, Kürtlerle Türkler, Alevilerle Sünniler, emekçilerle sermayedarlar arasında iktidar dağılımında eşitsizlikler yoktur. AKP’nin karakterize ettiği bu toplumda, şeffaflık ve hesap verilebilirlik gibi demokratik ilkelerden ziyade, paternalist bir şekilde karizmatik lidere güven temeline dayanmaktadır (Çınar, 2012: 33).

### **III. BÖLÜM: MERKEZ-ÇEVRE PARADİGMASINA YERELDE DİŞİNDAN/ELEŞTİREL BAKMAK**

Çalışmanın bu bölümünde merkez-çevre paradigmasının Osmanlı-Türk modernleşmesine uygulanmasına yönelik yerel düzeyde kendisine yöneltilen eleştirilere değinilmeye çalışılacaktır. Aynı zamanda merkez- çevre paradigmasına alternatif devlet-egemen paradigma, iktisat temelli paradigma, kültürcü paradigma ve tarihsel blok/aktif-pasif modernleşme paradigması gibi paradigmalara yer verilerek paradigmalar arasında bir karşılaştırma yapılmaya çalışılacaktır.

#### **A. Merkez-Çevre Paradigmasına Yöneltilen İçsel Eleştiriler**

Merkez ve çevre paradigması ile daha doğrusu paradigmanın kavramsal çerçevesini - Edward Shils’ten Şerif Mardin’e doğru uzanan çizgide- kullanarak

yapılan analiz ve yorumların çoğalması beraberinde merkez-çevre paradigmasının sorgulanmasını/eleştirilmesini getirmektedir. Diğer bir deyişle, paradigmanın kullanımının artması aynı zamanda paradigmanın sınırının nereden başlayıp nerede bittiği veya hangi toplumsal olayları açıklayıp açıklayamadığı sorusuna/sorularına da neden olduğu gibi, paradigmanın varsayımlarının *bir tür eleştirel hermenötiğe* tabi tutulmasına neden olmaktadır.

Bu sorgulama ve eleştirisel tutum, merkez-çevre paradigmasının Şerif Mardin tarafından Türk modernleşmesine ve bu modernleşmenin ortaya çıkardığı *marazi semptomlara* karşı bir *bulmaca çözücü* olarak ortaya sürüldüğü günden beri devam etmiştir. Merkez-çevre paradigmasının Cumhuriyet Türkiye'sinde bir *bulmaca çözücü* niteliği kazanması, Fethi Açıkel'in *Gramscian* bir kavramla, merkez-çevre paradigmasını Cumhuriyet Türkiye'sinde "*hegemonik bir paradigma*" olarak egemenliğini ilan ettiğini belirtmesi, yani 1980'lerden itibaren merkez-çevre paradigmasının Türkiye modernleşmesini ve iktidar-muhalefet eksenlerini açıklayan neredeyse alternatifsiz bir paradigma olması, merkez-çevre paradigması hakkında lehte ya da aleyhte bir çok analizin yapılmasına neden olmuştur (Açıkel, 2006: 32-33).

Merkez-çevre paradigması hakkında, Edward Shils'ten Şerif Mardin'e uzanan tarihsel çizgide, hem ulusal hem de uluslararası arenada yapılan lehte *-yapısal-işlevselciler-* ya da aleyhte *- çatışmacı ve eleştirel teorisyenlerden gelen eleştiriler-* analizlerin sonucunda zengin bir merkez-çevre literatürü meydana gelmiştir. Zaman içinde oluşan bu merkez-çevre literatürü, paradigmanın kendi gelişimini sağladığı gibi, aynı zamanda eleştirileri kapsadığı için de sınırlılıklarını göstermesi açısından da önemli olmuştur. Merkez-çevre paradigması etrafında oluşan literatürün eleştirel kısmına baktığımızda, merkez-çevre paradigması hakkında yapılan eleştirilerin iki yönlü olduğunu görmekteyiz.

Merkez-çevre paradigmasına yapılan eleştirilerin *birinci* yönü, merkez- çevre paradigmasının geneline yani teorisine ve teorinin metodolojisine yönelik olduğunu görmekteyiz. Diğer bir deyişle, paradigmanın metodolojisine ve mantığına yani Shils'in merkez-çevre paradigmasını ortaya koyarken etkilendiği sosyolojik teorilerin yapısına yönelik yapılan eleştirilerdir. Eleştirilerin *ikinci* yönü ise, geneline yani teorisini ve teorinin varsayımlarının kökenini kapsamakla birlikte daha çok

uygulanışı ile yani pratiği sonucu ortaya çıkardığı izdüşümlere yapılan eleştirilerdir. Eleştirilerinin birinci yönü birinci bölümde “dışsal eleştiriler” alt başlığı altında aktarılmıştır. Eleştirilerin ikinci yönü ise daha çok Türkiye özelindedir. Diğer bir deyişle, Shils’in merkez-çevre paradigmasını teoriden uygulamaya geçiren Şerif Mardin’e ve paradigmanın Türk modernleşmesinin analizine uygulanışı sonucu kazandığı anlamlara yöneliktir. Türkiye özelinde merkez-çevre paradigmasına yapılan eleştirileri şu şekilde toplayabiliriz.

Merkez-çevre paradigmasına *Türkiye özelinde yapılan eleştirilerin birinci yönü*, merkez-çevre paradigmasının “ön-kabul”leri olan bir paradigma olmasına yöneliktir. Dünya’ya “olduğu gibi” araştırırken, toplumsal düzenin nasıl olması gerektiği konusunda açık veya zımnî ön-kabulleri olan ve baskı ve tahakküm kalıplarını açığa vurmada toplumsal dünyayı anlamaya çalışan her teori, gerçekte statükoyu destekleyen bir ideolojidir (Turner, 1991: 1) Suavi Aydın’a göre, Şerif Mardin ve merkez- çevre paradigması da merkez- çevre ikiliği üzerinden oluşturduğu kurgu ve ön kabuller ile statükoyu desteklemektedir. Çünkü Şerif Mardin’in makalesine Shils’den ödünç aldığı “toplumun merkezi vardır” önermesi ile başlaması, Şerif Mardin’in ve merkez-çevre paradigmasının “toplum”a karşı ön-kabulleri olduğunu göstermesi açısından en önemli kanıtı sunmaktadır (Aydın, 2006: 70).

Merkez-çevre paradigmasına karşı Türkiye özelinde yapılan eleştirileri yapanlardan birisi de Alim Arlı’dır. Arlı, “*Devletin Sürekliliği, Devrimin Muhafazası, Toplumun Denetimi Sorunu: Merkez - Çevre Paradigmasının Sınırlılıkları Üzerine Notlar*” adlı çalışmada (2006: 96-128) merkez- çevre paradigmasına yönelik eleştirilerini şu şekilde sıralamaktadır (Arlı, 2006: 106-107).

- a) Mardinci Merkez-çevre paradigması tarihi açıklamak noktasında fazlaca öne çıkmıştır. Alim Arlı’ya göre merkez- çevre paradigması, paradigmanın fazlaca öne çıkması nedeniyle, Osmanlı toplumsal formasyonunun ayrıntılı yapılarını ve bu açıklama çerçevesinde paradigmanın sınırlılıklarını işaret eden örneklerini ayıklama tehlikesine açıktır.
- b) Arlı’ya göre, paradigmanın sosyal-tarihsel gerçeklik bağlamında, merkezi oluşturan elit gruplarının (Osmanlı tarihi boyunca

“kullarının” mevki ve statülerini tayin eden hükümdarın) perspektifinden bakma eğilimi nedeniyle, otoritenin bakış açısının altında zor ve sömürü ilişkilerini ikincil bir konuma itmeye ve meşru şiddet tekelinin doğallığını yine iktidar merceğinden yorumlamaya meyillidir.

- c) Arlı’ya göre, merkez-çevre paradigması, toplumsal istikrarın ve dengenin kurucu unsuru olan değerler ve inançlar manzumesini, sadece incelenen toplumsal bağlamdaki seçilmiş ve öne çıkmış eğilimler ile merkezi alandaki gücü kontrol eden ve fırsatları en iyi şekilde kullanan zümrelerin benlik ifadelerinin iradeci eylem biçimlerine indirgenmesi riskini taşımaktadır.
- d) Merkez-çevre paradigması, siyasal güce yüklenen apriori merkezi anlam nedeniyle, yönetenler ile yönetilenler arasındaki bir uzlaşma varsayımından hareket etmekte ve her iki grup arasındaki iktidar ilişkilerinden kaynaklanan hiyerarşik farkların oluşturduğu çıkar çatışmalarından kaynaklanan kalkışma ve mücadeleler düzen idealinden bir sapma ve sosyal uyumsuzluk sorununa indirgemektedir.

Merkez-çevre paradigmasına karşı Türkiye özelinde yapılan eleştirileri yapanlardan bir diğeri de Fethi Açıkel’dir. Açıkel’in, “*Entagratif Toplum ve Muarızlar: Merkez- Çevre Paradigmasının Üzerine Eleştirel Notlar*” adlı çalışmasında (2006: 30-70) merkez - çevre paradigmasına yönelik eleştirilerini şu noktalarda toparlayabiliriz (Açıkel, 2006: 106-107).

- a) Yapısal-işlevselci temele dayanan merkez çevre paradigması, Mardinci kullanımla Türkiye özelinde rövanşist uygulamalara zemin hazırlama ihtimali vardır.
- b) Mardinci merkez-çevre paradigmasının 1980’lerden itibaren Türkiye modernleşmesini ve iktidar-muhalefet eksenlerini açıklayan neredeyse alternatifsiz bir paradigma haline gelmesi ve Türkiye’de hegemonik paradigma niteliği kazanmasıdır.(s. 32-33). Hegemonya, genel olarak rızanın imal edilmesi demektir. Ancak Türkiye özelinde paradigmanın kazandığı konum kültürel hegemonyaya denk gelmektedir. Kültürel hegemonya ise, düşünme ve bakma biçimlerinin üretimi ile alternatif

bakışlar ve söylemlerin dışlanması kapsamaktadır (Marshall, 1998: 300).

- c) Cumhuriyet Türkiye'sinde merkez-çevre paradigmasının kendisi paradigmatik bir sorun haline gelmiştir (s.32). Bu eleştiri bilim felsefecisi Thomas Kuhn'un görüşlerini temel almaktadır. Kuhn'nun "*hegemonikleşen paradigma normalleşmiş bir bilgi biçimi üretir*" sözünü referans alan bu eleştiri merkez-çevre paradigmasının da Türkiye'de epistemolojik muhafazakârlığın aracı haline geldiği, bunun da beraberinde tek bir perspektiften olguları yorumlamayı getirdiğinden bahisle merkez- çevre paradigmasının siyasal ve sosyal olguların analizinde açıklayıcı olamayacağıdır.
- d) Açıkkel'e göre, Şerif Mardin'in merkez-çevre paradigmasının bir kusuru da, özellikle İslami-muhafazakâr çevrenin mutlak anlamda çoğu zaman merkeze yakın koordinatlardan türediğini ihmal etmiş olmasıdır (s. 53).
- e) Açıkkel'e göre, Mardinci, merkez- çevre paradigması Cumhuriyet Türkiye'sinde, gayri Müslim burjuvazinin ve onu tasfiye eden seküler ulusal burjuvazinin ardından özellikle kentleşmenin artmasından itibaren ortaya çıkan yeni sınıfın *-İslami muhafazakar kimliğini koruyan orta ve büyük ölçekli bir sermayedar sınıf-* dinamiklerini yeterince açıklayamamaktadır (s. 54). Çünkü ortaya çıkan yeni sınıfsal dinamik, klasik Mardinci merkez-çevre paradigmasının, özellikle "çevre"nin varsayımları zorlamaktadır.
- f) Açıkkel'e göre, Mardinci merkez-çevre paradigması, kentleşmenin sonucu olarak geleneksel cemaat bağlarının ötesine geçen İslami dayanışma-yardımlaşma ağlarının ve kurumlarının ortaya çıkmasını analiz edememektedir (s. 56).
- g) Aynı şekilde Açıkkel'e göre, klasik merkez-çevre paradigmasının varsayımları, İslami bir yönetimselliğin kamusal ve özel alanlarda makro ve mikro-pratiklerde kendisini egemen kılmaya başlamasını açıklayamamaktadır (s. 56).



- h) Son olarak Açıkel' göre klasik Mardinci merkez- çevre paradigması varsayımları, 2002 genel seçimlerinden AKP'nin birinci ve sağ temsil eden tek parti olarak çıkması ile birlikte büyük bir kırılma yaşamıştır.(s. 57) Açıkel'e göre tüm bu nedenlerden dolayı Türkiye'de iktidar yapılanmalarını ve toplumsal analiz klasik merkez- çevre paradigması varsayımları ile açıklanamaz (s. 58).

### **B. Türkiye'de Siyasal Modernleşmeyi Farklı Paradigmalarla Okumak**

Modernleşme kavramı, tarihsel olarak geleneğe dayalı toplumsal ve siyasal değer ve ilkelerin yerine modern siyasal değer ve ilkelerin geçiş sürecini ifade eder. Modernleşmenin, Siyasal alanda siyasi partiler, parlamentolar, oy hakkı yani demokrasiyi, kültürel alanda insan- merkezli bir dünya tasavvurunu, sekülerleşme ve ulusalcı ideolojiyi, bilimsel alanda sınırsız bir akıl egemenliğini yani pozitivist düşünceyi ve ekonomik alanda sanayi devrimi ile kitlesel üretim, yani kapitalizm olmak üzere dört boyutu vardır (Altun, 2011: 12). Batının bu dört boyutta ortaya çıkan modernleşme üstünlüğü dünyayı, diğer bir anlatımla Batı dışı dünyayı bütünüyle etkisi altına aldığından, Batı dışında kalan toplumlar, doğal olmayan bir süreçle, hızla modernleşme sürecine uymaya ve değişmeye başladılar.

Batı dışı toplumların, modernliğin hegemonyasının etkisi altında, geleneksel sistemlerini bırakmasına ve hızla Batı'da doğal olarak ortaya çıkan yeni süreçlere göre değişmesine/ değiştirilmesine modernleşme/ modernleştirme denilmektedir (Çetin, 2003: 13). Batı dışı toplumların modernleşme süreçleri aynı zamanda kendiliğinden/doğal bir süreç olmadığından ve geleneksel devlet sistemi içerisinde varlığını sürdüren toplum çoğunluğunun, yani halkın modernleşme süreci için itici bir güç olmaması ya da sürece yeterli katkıyı vermemesinden bir itici güce gereksinim duymaktadır. Bu itici güç, bazen bir parti, bazen ordu, bazen de karizmatik bir lider olmaktadır (Çetin, 2003: 12-13).

Osmanlı-Türk modernleşmesi de bu değişim-dönüşüm sürecinden bağımsız değildir. Osmanlı-Türk modernleşmesi, Batı'nın siyasi, kültürel, bilimsel ve ekonomik üstünlüğü karşısında, geleneksel siyasi, kültürel, bilimsel ve ekonomik sistemle mücadele edilemeyeceğinin 19. yüzyıldan itibaren anlaşılması nedeniyle, doğal olmayan ama aynı zamanda dışsal bir müdahale sonucu da oluşmadan kendi içinde geleneksel sistemlerden-modern sistemlere geçiş sürecidir. Türk

modernleşmesinde önemli olan geçiş sürecinin itici gücüdür. Çünkü Türk modernleşmesi homojen, her zaman aynı kalmış, süreklilik içinde aynı dinamiklere sahip bir hareket olarak karşımıza çıkmamaktadır.

Osmanlı-Türk siyasi/toplumsal modernleşmesi 19. yüzyıldan günümüze doğru, kopuş- süreklilik ikilemi içinde, farklı anlayışlarla iç içe geçmiş, farklı etkiler altında biçimlenmiş ve farklı önceliklere göre şekillenmiştir. Bu farklılıklara bağlı olarak Osmanlı-Türk siyasi/toplumsal modernleşmesini açıklayan çeşitli modernleşme kuramları ortaya atılmıştır. Diğer bir deyişle, Osmanlı-Türk modernleşmesinde itici gücün ne olduğu sorusu bağlamında farklı önceliklere sahip farklı yaklaşımlar/modeller ortaya atılmıştır. Bu modeller genellikle siyasal-sosyoloji ve siyasal iktisat/ekonomi temelli yaklaşımlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Siyasal-sosyolojik kökenli yaklaşımlar, merkez-çevre paradigması, devlet-egemen paradigma, kültürcü paradigma ve tarihsel blok/aktif-pasif modernleşme paradigması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu paradigmalardan temel varsayımlarına, açıklama noktalarına geçmeden önce ortak noktalarına değinmek Osmanlı Türk modernleşmesini farklı okuyan paradigmalardan birbirinden ayırdığı/benzeştiği noktaları öğrenmek açısından yerinde olacaktır.

- a) Dış politikanın oluşturulmasında benimsenen söylem ve davranış pratiklerinin devlet kimliğinin temel unsurlarından olduğu gerçeğini ihmal etmeleri ve Türk modernleşmesini yalnızca içsel dinamikler uyarınca açıklamaya çalışmaları (Kaliber, 2007: 108).
- b) Tüm paradigmalarda belli bir ölçüde lineer ve teleojik tarih anlayışına sahiptirler ve modernleşmenin belli aşamalarını içeren, başlangıç noktası belli ve belli bir sona doğru ilerleyen sürekli ve aşamalı bir süreç olduğunu kabul etmektedirler (Keyman, 2001: 14).
- c) Söz konusu paradigmalarda modernizasyon sürecinin tarihi okumada kullandığı sistemsel ve süreklilik tezini kullanmaktadır. Bu anlamda, modernleşme ya ulus- devlet tarihine, ya bağımlı kapitalizmin gelişme aşamalarına ya da otoriter bir zihniyetin sürekliliğine indirgenmektedir (Keyman, 2001: 14).
- d) Tüm paradigmalarda modernizasyon paradigmasının içine düştüğü toplumsal süreçleri ve ilişkileri analitik olarak birbirinden soyutlanabilir

aktörlere/kurumlara indirgemektedirler ve bu süreçlerin tarihsel, söylemsel çok- boyutlu ve ilişkisel kurulmuşluğunu göz ardı etmektedirler (Keyman, 2001: 15).

- e) Osmanlı- Türk modernleşmesini analiz eden tüm paradigmlar genel olarak aynı aktörleri - ordu, bürokrasi, aydınlar – kullanmalarına rağmen onlara farklı anlamlar yüklerler ve “Nasıl Kurtulur sorusu?” Bütün paradigmalarda önemlidir.

### **1. Siyasal İktisat Temelli Yaklaşım**

Siyasal iktisat temelli analitik araçlarla Osmanlı- Türk modernleşmesini tarihi boyunca bir süreklilik içinde hem ekonomik yönden hem de ideolojik yönden açıklamaya/anlamaya çalışan bu paradigma, merkez-çevre paradigmasının “değer ve semboller” üzerine kurduğu toplumsal/ siyasal ilişkilerinden farklı olarak, toplumsal ve siyasal düzeni, üretim ve bölüşüm ilişkilerinin kurulma tarzıyla ve bunların siyasal düzenin toplumsal kökenlerinin yeniden üretimi arasındaki ilişkiyi orta çıkarmayı amaçlar. Bu paradigma Osmanlı-Türk modernleşme olgusunu, Batı’da kapitalist dünya ekonomisinin ortaya çıkmasıyla birlikte Osmanlıların bu sistemle bütünleşmesi ve çevreselleşmesi olarak görür ve ona göre analizlerini geliştirir.

Merkez-çevre paradigmasının, merkez ile çevre arasındaki değer/ sembol çatışması olarak gördüğü Osmanlı-Türk modernleşmesinin itici gücü sorusuna, siyasal iktisat paradigması, Osmanlı-Türk modernleşmesinin itici gücü olarak, Batı’da gelişen kapitalist dünya ekonomisi ile bütünleşme çabası olarak görür. Siyasal iktisat paradigması, Osmanlı-Türk modernleşmesinin belirleyici ögesi ve taşıyıcı öznesi olarak üst yapı kurumlarından olan değerleri ve sembolleri değil, alt yapı ögesi olan ekonomiyi görmektedir. Bu anlamda Osmanlı-Türk modernleşmesi, farklı kalkınma stratejilerinin uygulanması ve bu stratejik kalkınmaya uygun siyasal ve ideolojik kurumların yaratılmasıdır. Diğer bir anlatımla, merkez-çevre paradigmasının kültürel ve toplumsal olanın siyasal alan belirleyici ve taşıyıcı olarak formüle ettiğini, siyasal ekonomik paradigma, ekonomik rasyonaliteyi siyasal olanın belirleyicisi ve toplumsal olanın taşıyıcısı olarak formüle etmektedir. Bu paradigmanın temsilcileri arasında Çağlar Keyder, Korkut Boratav, Gülten Kazgan gibi çoğunlukla Marksist gelenekten gelen iktisatçılar yer alır.

Modernleşme sürecini (bağımlı) ulusal kapitalizmin gelişmesi olarak tanımlayan (Keyman, 2011: 14) bu paradigma, ekonomik olarak kapitalist dünya ekonomisinin (KDE) ortaya çıkışını ve yayılmasını, siyasal olarak ise, birincil ve bağımsız değişken olarak Dünya Sistemi Teorisi ile çevreselleşme literatürlerini veri almakta ve bunlara göre kurumsal analiz geliştirmektedir. Siyasal İktisat temelli paradigma, Osmanlı-Türk modernleşmesini a) Osmanlı toplumsal kuruluşunun kapitalist dünya ekonomisi (KDE) ile bütünleşmesi sonucunda çevreselleşmesi, b) siyasa içindeki belirleyiciliğini korumak ve sürdürmek isteyen bürokrasinin üretim ve bölüşüm ilişkileri üzerindeki tekeli yeniden tesis etme çabaları olmak üzere iki ayrı bağlamda inceler. Siyasal iktisat temelli paradigma, Osmanlı-Türk toplumsalının çevreselleşmesi, azınlık mensubu burjuvazinin sürülmesi ve bürokrasinin yeniden yapılanma çabaları ve modern Türk ulus devletinin kurulmasını bu iki bağlam içinde inceler (Kaliber, 2007: 118).

## **2. Siyasal-Sosyoloji Temelli Modernleşmeyi Okumacı Paradigmalar**

Osmanlı-Türk modernleşmesini sorunlaştıran ve açıklamaya çalışan siyasal/sosyolojik yaklaşımların içinde *merkez-çevre paradigması*, *devlet-egemen paradigma*, *kültürcü paradigma* ve *tarihsel blok/aktif-pasif modernleşme paradigmatları* yer almaktadır. Bu paradigmatlardan Şerif Mardin tarafından Osmanlı-Türk siyasal/toplumsal hayatına uygulanan merkez-çevre paradigmatının varsayımlarını ve Osmanlı-Türk modernleşmesi sorunsalını nasıl açıkladığına ve aynı zamanda merkez- çevre paradigmatına yöneltile eleştirilere önceki kısımlarda değinmiştik.

Şimdi ise kısaca Osmanlı-Türk modernleşmesini açıklayan diğer siyasal/sosyolojik temelli paradigmatların varsayımlarını ve Osmanlı-Türk modernleşmesi sorunsalına kısaca nasıl bir açıklama getirdiklerine değinerek, bu paradigmatlar arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri yansıtmaya çalışacağız.

### **a. Devlet-egemen Paradigma Okumaları (Siyasal)**

Osmanlı-Türk siyasal yapısı ve modernleşmesini açıklayan “devlet-egemen paradigma, itici güç sorusuna merkez-çevre paradigmatından farklı olarak “devlet” aygıtı cevabını vererek, merkez-çevre paradigmatından kurumsal yönden farklılaşmaktadır. Bu paradigma, Türk modernleşmesini, devletli bir toplumun

modernleşmesi olarak görmektedir. Çünkü merkez-çevre paradigmasında İslami gelenek ve kültür kodları öne çıkarken devlet-egemen paradigma da ise, eski Türk devlet kültür kodu başat roldedir. Devlet-egemen paradigmanın merkez-çevre paradigması ile ortak yanı Amerikan sosyolojisinin ürünü olan yapısal-işlevselci akımdan esinlenmiş olmasıdır. Shilsçi gelenek burada da önemli bir yer tutar. Nitekim en önemli temsilcilerinden biri Metin Heper'dir, Heper'de merkez-çevre paradigmasını kullanmış ama bir devlet aygıtı olarak tahayyül etmiştir.

Devlet-egemen paradigma, devletli bir toplumun modernleşmesini, merkez-çevre paradigmasından aynı soruna farklı bir bakış açısı getirerek Türk modernleşmesinin iki temel özelliğinin -kurumsal anlamda ideolojik boyutunu çok öne çıkarmadan- olduğunu belirtir. Bu paradigmaya göre, Türk modernleşmenin birinci özelliği, Batı'nın karşı konulmaz sömürgeci yayılmasına karşı kendi bağımsız devletinin çatısı altında direnen toplum “devleti yaşatma”/devlet nasıl kurtarılır?” sorusu/ insiyaki olarak üstlenmiştir. Bu nedenle, “beka sendromu” siyasal programların arasında tartışılmaz bir üstünlüğe ve diğerlerinin sınırlarını ve içeriğini belirleme konumuna yükseltmiştir. Toplum ile yönetici seçkiler arasındaki etkileşimde, devletin önceliği, eski geleneği sürdürecektir şekilde ortak alanı oluşturmuştur. Devletli bir toplum olmanın getirdiği ikinci özellik; güçlenmek ve Batı ile rekabet edebilmek hiç olmazsa ayakta kalmak için şart olan modernleşme çabalarında görülür. Toplumun modernleşmesi yoluyla devlet bağımsızlığını sürdürecektir; öyleyse modernleşme bir devlet sorunudur. Modernleşmenin bir devlet sorunu olarak algılanması, modernleşme tarihimiz boyunca modernleşme projelerinin devlet katında hazırlanmasını ve yukarıdan aşağıya uygulanmasını açıklamaktadır (Türküne, 2006).

Bu paradigmaya göre, modernleşme çabalarının göstergesi olan 1839 tarihi Tanzimat Fermanı, 1856 tarihli Islahat Fermanı, 1876 tarihli Meşrutiyet'in ilanı, 1908 II Meşrutiyet'in ilanı ve son olarak 1923'te Cumhuriyet'in ilanın meydana getirdiği modernleşme çabası, öncelikle “devlet nasıl kurtarılır ”sorusuna cevap arayarak ortaya çıkmıştır. Önce genç Osmanlıların daha sonra Jön Türklerin ve en nihayetinde cumhuriyetçi Kemalistlerin asıl amaçları devleti kurtarmaktır. Osmanlı'daki siyasi gelişmeler “devlet kurtarmanın aracı olarak kullanılırken, Cumhuriyetçi Kemalistler de ise devlet kurmanın aracı/parametresi olmuştur.

Devlet-egemen paradigmaya göre, devletin her zaman önceliği, devlet ile toplum arasında bir toplumsal sözleşmenin tam anlamıyla ortaya çıkmasını engellemiştir. Cumhuriyetin ilanını, merkez-çevre paradigması, yeni bir toplumsal formasyon inşası olarak görmesine karşın devlet-egemen paradigma “Toplumsal sözleşme” kavramının benimsenmesi açısından büyük bir gelişme olarak görmektedir. Yurttaşlık kavramının yasallaşması, Medeni Yasa’nın kabulü, laiklik, kadın-erkek eşitliği “toplumsal sözleşme”nin oluşmasının ana araçları görmektedir. Ne var ki devlet-egemen paradigma merkez-çevre paradigmasından farklı perpektiften analiz yapsa da, özellikle yurttaşlık kavramının devlet kontrolü altında bir kavram olarak tanımlanması konusunda ortak noktada buluşmaktadırlar. Sadece devlet egemen-paradigma bu sorunu devletin kutsallığının aşamadığına bağlamasına karşın, merkez-çevre paradigması merkezi oluşturan “değer sistemlerine” bağlamaktadır.

Devlet egemen paradigmaya göre, Osmanlı siyasal modeline hakim olan *hikmet-i hükümet* kavramı ile ortaya konulan devlet söylemi, cumhuriyet döneminde ve hatta günümüzde *devlet akli* olarak kullanılmaktadır. Bu devlet üstünlüğünü çağrıştıran kavramların kullanılması, devletin yaptığı her şeyde haklı görülmesini veya devletin yaptığı her şeyin doğru kabul edilmesini doğurmuştur. Askeri darbeler daima devleti korumak, devletin sürekliliğini sağlamak, devleti yıkılma tehlikesinden korumak amacıyla yapılmıştır (Kahraman, 2008: 104-108). Ne var ki, merkez-çevre paradigması söz konusu siyasal, kültürel ve toplumsal gelişmeleri devletin devamlılığına bağlamamakta, daha çok merkeze yerleşmiş değerlerin sürekliliğine, korunmasına ve yeniden merkezi alanı tesise bağlamaktadır. Diğer bir deyişle, merkez-çevre paradigmasında öncelik merkezi değer sistemine sahip olmak ve onu devam ettirebilmektedir. Bu durum aynı zamanda devletin devamlılığını da getirecektir.

Bu paradigma, devlete toplumun üstünde ve ötesinde bir kimlik atfederek, devleti üniter, rasyonel bir aktör ve hatta aşkın (transcendental) bir özne olarak görür. Bu nedenle devlet, sosyopolitik hayatı biçimlendiren diğer kurumlar karşısında ontolojik ve epistemik bir öncelik, bir özerklik ve egemenlik kazanır. (Kaliber,2007) Bu nokta ise, devlet egemen paradigmanın Mardin’in merkez-çevre paradigma analizlerden en önemli ayırım noktasını oluşturur. Özellikle Mardin’in

merkez-çevre paradigmasında ‘değer’/semboller sosyopolitik hayatı biçimlendirir. Toplum değer ve sembolleri toplumun kutsalı olduğu için en büyük egemenlik ve özerklik alanı onlara aittir. Aynı zamanda bu paradigma, Osmanlı-Türk modernleşmesinde toplumsal, iktisadi ve kimliksel boyutları ikinci plana iterek, bir kurumsal bir yapı olan devleti önelediği içinde eleştirilmektedir.

### **b. Kültürcü Paradigma Okumaları**

Osmanlı-Türk toplumsal yapısı/ modernleşme sürecini açıklamaya çalışan bu paradigma, Osmanlı-Türk modernleşmesinin ana modeli olarak görülmektedir. Kültürcü paradigmanın siyasal aracı/itici gücü “kültür” dür. Bu paradigmanın temeli yerlilik-yabancılaşma, Batılılaşma/yabancılaşma-yerlilik ayrımına dayanır. Bu modeldeki ana vurgu, Türkiye’nin Batı’dan farklı bir toplumsal/kültürel yapıya sahip olduğudur. Bu modelde, Türkiye ile Batı arasındaki farklılık bir ayrımı ifade etmez farklılık realite olarak kabul edilerek, Türkiye’nin Batılılaşması bir ilke olarak benimsenir. Buradaki kültür anlayışı, Batı’yı özne ve nesne olarak görme arasında tartma anlayışına dayanır (Kahraman, 2008: 108-14).

Kültürcü paradigma, Osmanlı-Türk modernleşmesinin başlangıcının temel saiki olan “Devlet nasıl kurtulur” sorusu olduğunu veri kabul ederek, modernleşmenin bir arayış/ihitiyaçtan kaynaklandığını ve bu ihtiyacın kaynağının yerelden başladığı sonucuna ulaşır. Bu model, değişimin öznesini yerli, hedefini ise Batı” olarak kabul eder. Diğer bir anlatımla, bu paradigma Osmanlıların Batı’ya yöneldikten sonra modernleşmeye başladıklarını kabul etmez. Osmanlıların ihtiyaçları yerelde bir modernleşme süreci başlattığını ve hedefinin ise Batı modernleşmesi olduğunu kabul eder. Bu modelin savunucuları arasında Namık Kemal, Cevdet Paşa, Ahmet Mithat Efendi ve Ziya Gökalp’i saymak mümkündür. Bu paradigmanın önemi, *apolitik* olmasından, yani muhalefete kapalı olmasından kaynaklanır (Kahraman, 2008: 108-14). Günümüzde yürütülen yeni anayasa çalışmaları sırasında ortaya konulan yerli-millî sistem, yerli milletvekili, yerli başkanlık sistemi gibi çeşitli konular bu paradigma bağlamında değerlendirilebilir.

### **c. Tarihsel Blok/Aktif-Pasif Modernleşme Paradigma Okumaları**

Tarihsel blok/aktif-pasif modernleşme paradigması, çalışmamızın ana açıklayıcı paradigması olan merkez-çevre paradigması ile diğer iki paradigmanın

hem tamamlayıcısı/revize edicisi hem de özgün/alternatif bir model olması iddiası ile Hasan Bülent Kahraman tarafından geliştirilmiş bir modeldir. Kahraman (2008) *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi I* adlı eserinde, söz konusu diğer üç paradigmanın, zamanın getirdiği farklı dönüşümlere bağlı olarak revizyon ihtiyacı gösterdiğini ve bu paradigmaların Türk siyasal hayatını açıklamakta - özellikle 1950 sonrası siyasal hayatının oluşumunu ve 1990 - 2000 sonrasını- yetersiz kalmasını geliştirme gerekçesini yapar (Kahraman, 2008: 123).

Hasan Bülent Kahraman tarafından geliştirilen bu paradigma, *siyasal etkileşim ve ittifaklar* ile *siyasal yapıyı tayin eden grupların ideolojik bütünlüğü olmak* üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Paradigmanın birinci kısmı ile ikinci kısımları Gramsci tarafından geliştirilen terminolojinin ürettiği “tarihsel blok”<sup>13</sup> ve aktif modernleşme-pasif modernleşme gibi kavramlar ile tanımlanmaktadır. Bu paradigma, Osmanlı-Türk modernleşmesin itici gücü olarak *Aydınları*, hem devam ettiricisi hem de sahibi olarak “tarihsel blok” olarak nitelendirdiği 1889 yılında kurulan “Ordu-bürokrasi-aydınlar”ın koalisyonunu görmektedir. Merkezdeki burjuvaziyi bu koalisyonun doğal üyesi olarak değil, sadece karmaşık bir ilişki içinde bulunduğu bir yapı olarak görmektedir. Buradaki “Ordu-bürokrasi-aydınlar”dan oluşan “tarihsel blok”, merkez-çevre paradigmasında merkeze denk gelmekte iken karşısında ise geniş bir halk yığını ve taşra burjuvazisinden meydana gelen unsurlar ise “çevre” ye denk gelmektedir (Kahraman, 2008: 123-124).

Merkez-çevre paradigmasının merkez ile çevre arasındaki kopukluğu/çatışmayı daha eskilere götürmesine ve yapısal bir sorun olarak klasik Osmanlı sistemine dayandırmasına rağmen, tarihsel blok/ aktif-pasif modernleşme paradigması, tarihsel blok’un 1889 yılında oluştuğunu, 1908 devriminde ise görünürlük kazandığını belirtmektedir. Merkez-çevre paradigmasından ayrıştığı bir diğer nokta, tarihsel blok’un oluşumunu, İttihat ve Terakki’nin kuruluşu ile eş zamanlı görmekte ve tarihsel blok’un sonraki uygulamaları da İttihat ve Terakki’nin uygulamalarıyla tarihsel olarak uyum göstermektedir. Bu da klasik

<sup>13</sup> Gramsci’nin yapılar ve üst yapılar ‘tarihsel Blok’ oluşturur. Diğer bir anlamda ise ‘tarihsel blok’ karmaşık, çelişkili ve uyumsuz üst yapılar topluluğu, toplumsal üretim ilişkileri topluluğunun yansımasıdır (Gramsci, 2010: 233). Hasan Bülent Kahramanda yine Gramsci’yi - *Gramsci* “Tarihsel Blok” kavramını genel bir çerçeve içinde, farklı çıkarların elde edilmesini sağlayacak biçimde farklı unsurlar arasında oluşturulmuş tarihsel koalisyonları belirlemek amacıyla kullanmaktadır.- ‘tarihsel blok’ kavramını kullanmaktadır(Kahraman,2008:123-124).



İslami/muhafazakar sağıın temel önermesine uygunluk göstermektedir. Bu paradigmaya göre, 19. yüzyıl Osmanlı'sında “tarihsel blok” ta bir değişme meydana gelmiş olduğundan bir tarafta, padişah-halife, ulema, diğer tarafta ise, aydınlar, batılı bürokrasi bulunmaktadır. Burada ordunun konumu önem kazanmaktadır. Bu devirde, ordu, özellikle II. Abdulhamit devrinden sonra aydınlar ve Batılı bürokrasinin yanında yer alarak modernleşmenin itici gücü olacak olan “aydınlar, devlet bürokrasisi ve askeri/ordu'dan oluşan tarihsel blok”u meydana getirmiştir. 1908'te yapılan devrim oluşan tarihsel blok'un eseridir. Aynı şekilde 1923 devrimi yani Cumhuriyet'in ilanı, oluşan bu tarihsel blok'un geleneksel sistemin iktidar blokunun üyeleri olan padişah ve ulema sınıfının geri dönmeyecek şekilde tasfiyesi sonucunda olmuştur. Bu paradigma, 1950'deki seçimleri, merkezdeki taşra ile taşradaki merkezin bir koalisyonun oluşturduğu bir çevre egemenliği olarak görmektedir. Bu paradigma, 2002 seçimleri sonucunu, çevrenin merkeze karşı gösterdiği bir tepki olarak yorumlamanın yanında 1980'den sonra başlayan merkezi ideolojinin ve ona bağlı olan siyasetlerin krizlerinin sonuçlarına bağlamaktadır. Bu kriz alanlarını ise devlet, laiklik ve meşruiyet krizlerine bağlamaktadır.

Bu paradigma'da, “ordu-bürokrasi-aydınlar”dan oluşan merkez/“tarihsel blok”un yaptığı devrimler/değişim/dönüşümler *pasif modernleşme* olarak kabul edilmektedir. *pasif modernleşme* dönemi, İttihat Terakki döneminden başlayıp gerçek anlamda 1923 sonrasında anlam bulan merkezdeki biçimlenmiş modernleşme hareketini tanımlamak için kullanılmaktadır. Pasif modernleşme, pasif kelimesinin aksine, İttihattı Terakki dönemi 1908-1918 ile tek parti dönemi 1923-1950 arası dönemde yapılan tarihsel nitelikteki, hukuksal-normatif ve kültürel bir değişimleri tanımlamaktadır. Bu aynı zamanda toplumsal-tarihsel dönüşümün ifade bulduğu modernite anlayışını tanımlamak içinde kullanılmaktadır.

Merkez/“tarihsel blok”un karşısında yer alan ve geniş halk yığınlarından ve taşra burjuvazisinden oluşan “çevre” nin yaptığı değişim/dönüşüm hareketleri ise *aktif modernleşme* olarak adlandırılmaktadır. *Aktif modernleşme* dönemi, 1950-1960, 1965-1971, 1983-1991 ve 2002-2011 arası dönemleri kapsamaktadır *aktif modernleşme*, merkezin icra ettiği modernleşme modeline karşı çıkarılmış bir yönlemsel yaklaşımdır. Bununla diğer modelin tersine, toplumsal dönüşümün altyapı düzeyinde gerçekleştirilmesine yöneliktir. Bu yönelme, kentleşme-sanayileşme

ekseninde başlayan ve genel olarak gelir-refah düzeylerinin artmasına denk düşen bir anlayıştır (Kahraman, 2008: 178-181). Buradaki ayrım kısaca, kültürleşerek modernleşme ile kalkınarak modernleşme anlayışıdır. *Pasif modernleşme*, daha çok laik/ batıcı kesimler/iktidarlar tarafından desteklenirken, *aktif modernleşme*, sağ-muhafazakâr kesimler/iktidarlar tarafından savunulmaktadır.

Tarihsel blok/aktif-pasif modernleşme paradigması bağlamında merkez (tarihsel blok)- çevre (halk yığını ve taşra burjuvazisi) ilişkisini modernleşme tarihi boyunca aşağıdaki gibi sistematikleştirmektedir (Kahraman, 2008:182)

### **Merkez- çevre ilişkisini sistemleştirme modeli**

1908-1930 *Kurucu dönem*: Merkez egemenliği

1930-1950 *Konsolidasyon dönemi*: Merkez egemenliği

1950-1960 *İlk kırılma*: Çevre egemenliği

1960-1961 *Restorasyon dönemi*: Merkez egemenliği

1961-1965 *Geçiş dönemi*: Merkez kontrolü

1965-1971 *Demokratik tepki*: Çevre egemenliği

1971-1973 *Restorasyon dönemi*: Merkez egemenliği: modernite muhafazakârlığı

1973-1980 *Geçiş dönemi*: Çevrenin kalkışması-ideolojik kayma

1980-1983 *Restorasyon dönemi*: Merkez egemenliği: modernite muhafazakarlığı ve retrospektif modernleşme çabası

1983-1987 *Demokratik tepki*: Çevre egemenliği: çevredeki dönüşüm

1983-1991 *Demokratik tepki*: Çevre egemenliği: merkezdeki dönüşüm

1991-1995 *Dönüşüm*: Merkezdeki çözülme: çevredeki kırılma

1995-1999 *Çevrenin arayışı*: Çevrenin radikalleşmesi

1997-2002 *Restorasyon dönemi*: Çevredeki yenilenme

2002-2007 *Çevre radikalizmi*: Merkezdeki muhafazakar konsolidasyon

2007- (2011<sup>14</sup>) *Demokratik tepki*: Merkezdeki çevre- çevredeki merkez koalisyonu

**“2011-.... Çevredeki merkez iktidar: “Yeni merkezin inşası”**

<sup>14</sup> Siyah punto ile yazılanlar orijinal eserde bulunmamaktadır.

tarihsel blok/ aktif-pasif modernleşme paradigması hakkında öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, tarihsel blok/aktif-pasif modernleşme paradigması orijinal, sıfırdan üretilmiş bir paradigma değildir. Devlet-egemen paradigma ve kültürcü paradigmadan yararlanmış ama özellikle Şerif Mardin tarafından Osmanlı- Türk siyasal hayatına uygulanmış merkez-çevre paradigmasının varsayımlarını ve bazı kavramlarını baz alarak Marksist kuramcı Antonio Gramsci'nin kavramları ile birleştirmiş Hibrit (melez) bir paradigmadır. Daha açık bir ifade ile belirtmek gerekirse, tarihsel blok/ aktif-pasif modernleşme paradigmasının söylemlerinde görülen Gramsci terminolojinin ürettiği kavramlara ve diğer paradigmalardan esinlenmelere rağmen, ağırlık noktası olan merkez-çevre paradigmasından ve onun toplumu analiz metodolojisinden bir kopuşu ifade etmemektedir. Sadece merkez-çevre paradigmasının açıklamakta yetersiz kaldığı, sınırlarının ortaya çıktığı, siyasal İslam'ın yükselişi, merkezin kendi içinde çatışması hem de merkezin içinde çevre, çevrenin içinde merkezin oluşumu, çevrenin kendi içinde dağılması gibi gelişmeleri ve bu gelişmelerin sonucunda oluşan siyasal/ideolojik merkez- çevre ilişkisinden sosyolojik/coğrafi merkez-çevre ilişkisi (Kahraman, 2008: 123) gibi konulara açıklama getirmeye çalışmaktadır.

Bu nedenle, tarihsel blok/ aktif-pasif modernleşme paradigmasına, merkez-çevre paradigmasının kendi içinde sınırlılıklarının ortaya çıktığı ve daha görünür olduğu 1970'lerden sonra ortaya çıkan -'merkezin kendi içinde çatışması, merkezin içinde çevre, çevrenin içinde merkezin oluşması ve siyasal/ideolojik merkez-çevre ilişkisinden sosyolojik/coğrafi merkez-çevre ilişkisinin- toplumsal ve siyasal gelişmelerde, merkez-çevre paradigmasının kendi içinde varılan sınırlarının sonrasını ve o sınırlardan itibaren geriye dönük yeniden sorunlaştırmaya /analize girişmesi nedeniyle *post- merkez çevre paradigması* demek daha doğrudur. Tarihsel Blok/aktif-pasif modernleşme paradigmasının, merkez-çevre paradigmasının 1970'lerden günümüze doğru sınırlarının ortaya çıkması nedeniyle, merkez-çevre paradigmasının sorunlaştırdığı ana yapılardan (yöneten-yönetilen ilişkisi) kopmadan, sınırlılıklarının ötesine geçmeyi ya da eleştirilen noktaları açıklamayı amaçlamış, bunu yaparken de Osmanlı- Türk modernleşmesinde yeniden bir sorunlaştırmaya girişmiş bir paradigmadır.

Daha açık ifadeyle belirtmek gerekirse, Hasan Bülent Kahraman tarafından geliştirilen Tarihsel Blok/aktif-Pasif modernleşme paradigması, merkez-çevre paradigmasından ilham alan ya da onu temel ilkleri noktasında dönüştürerek kullanan, genel olarak dolaysız bir ilişki içinde merkez-çevre paradigmasını değerlendiren kuramsal/teorik paradigmadır. Burada hem kurumsal/felsefi hem de toplumsal- kültürel önermeleri -Gramsci terminoloji kavramları- bakımından tarihsel blok/ aktif-pasif modernleşme paradigması merkez-çevre paradigmasının sınırlılıklarının ortaya çıkmasıyla birlikte, merkez- çevre paradigmasından kopmadan yeni bir takım perspektifler ve kavramsal -Gramsci kavramlar- önermeler yapan *post merkez-çevre* paradigmasıdır.

#### IV. BÖLÜM: SONUÇ

##### A. Sonuç

Bu çalışma genel olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin yurttaşlık rejiminden kaynaklı *içerme/dışlama* bazı yapısal sorunsalların merkez-çevre paradigması penceresinden açıklanıp açıklanmayacağını sorusuna cevap aramak için ortaya konulmuştur. Bu nedenle, çalışmada, tarihsel bir düzlem içinde Edward Shils tarafından ortaya atılan ve Şerif Mardin tarafından Osmanlı-Türk siyasal ve toplumsal modernleşmesinin çözümlenmesine uygulanan merkez-çevre ikilemi, Thomas S. Kuhn'un kullandığı anlamda çalışmada bir paradigma olarak kabul edilmiştir. Diğer başka deyişle, çalışmanın amacı merkez-çevre ikilemi, Kuhn'un kabul ettiği anlamda bir paradigma kabul edilerek, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet Türkiye'si'ne sirayet eden yöneten-yönetilen ilişkisi ve Cumhuriyet dönemindeki yurttaşlık rejiminin inşasında *içerme/dışlama* kaynaklı yapısal sorunlarına merkez-çevre paradigmasının belirlediği çerçeve içinde ortaya çıkan sorunları çözüp çözemeyeceğini ya da anlamlı bir yorum getirip getiremeyeceğini anlamaktır. Kuhn'un paradigma kavrayışı da -paradigmanın belirlediği çerçeve içinde bulmaca (puzzle) adı verilen sorunları çözmek olduğundan- bunu gerektirmekteydi. Zaten paradigmanın en önemli işlevleri de sorunların çözümünde bir anahtar, bir bulmaca çözücü nitelikte olmalarıdır. Zaten Şerif Mardinde merkez-çevre ikilemini bu amaçla kullanarak Kuhn'sal anlamda bir paradigma işlevi gördürmüştür.

Yurttaşlık olgusu ise, zaman-mekân bağlamında, Batı uygarlığının, iktisadi, toplumsal, kültürel ve siyasi yapısının doğal bir evrim/dönüşümü sonucunda ortaya koyduğu ilkeler ve değerler bütünü olmasına rağmen, bu ilkelerin ve değerlerin bütün insanlığın arayışlarına ve sorunlarına cevap niteliğinde olduğundan, yurttaşlık kurumunun sahip olduğu değerler ve ilkeler evrensel bir nitelik kazanmıştır. Bu nedenle çalışma boyunca yurttaşlık kavramının tanımlanmasından ziyade sahip olduğu ilkeler ve bu ilkelerin içerdiği değerler -a) Hak ve sorumluluklardan oluşmuş biçimsel hukuki statü olması, b) İçinde bulunulan toplumun geleceğini şekillendirecek olan siyasal alana katılıma olanak sağlaması, c) Bir Topluluğa üyelik ve mensubiyet (aidiyet) bağını temsil etmesi, d) Modern yurttaşlığın laik temelli olması/sekülerdir/aşkınsal bir otoriteye dayanmaması (Ümmet anlayışı gibi) e) Demokratikleşme/demokratik olması, toplumun bütün kesimlerini kapsar (eşitlikçi)- daha fazla vurgulanmıştır. Bu açıdan bakıldığında, bir toplumun yurttaşlık anlayışının değerlendirilmesi, o toplumun anayasasındaki tanımıyla değil, toplumu oluşturan muhtelif kesimlerin bu evrensel değer ve ilkelere ne kadar sahip olduğu ile değerlendirilmiştir.

Çalışmanın genel metodolojisini belirttikten sonra bu çalışmanın amaçlarıyla bağlantılı olarak cevabı aranan soruları iki aşamada değerlendirmek mümkündür. Birinci aşama merkez-çevre paradigmasının yurttaşlık sorunsalına anlamlı bir yorum getirip getiremeyeceğiyle, ikinci aşama ise merkez-çevre paradigmasının, bir paradigma olarak kendisi ile alakalıdır. Bu çalışmanın birinci aşamasıyla bağlantılı olarak bir biriyle bağlantılı üç sonuca ulaşıldığını söylemek mümkündür.

*Birincisi*, kendi tarihsel akışı içinde kopuş ve kırılmalar yaşayan Osmanlı-Türk siyasal ve toplumsal modernleşmesinin, bir tarihsel gerçeklik olarak inşa ettiği yurttaşlık rejimi, merkez ile çevre arasındaki geleneksel karşılıklı konumlanışı aynı şekilde muhafaza etmiştir. Bu nedenle, merkez-çevre paradigması, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet Türkiye'si'ne *yöneten-yönetilen* ilişkisinden kaynaklı yurttaşlık rejiminin ortaya çıkardığı *içerme/dışlama* gibi sorunlara, kendi varsayımları bağlamında sorunları anlama noktasında katkı sağlarken çözüm noktasında bir katkı sağlamamaktadır. Daha doğrusu, Osmanlı-Türk modernleşmesinden bağımsız bir değişken olarak düşünemeyeceğimiz Türkiye'nin yurttaşlık rejimine merkez-çevre paradigmasının varsayımları altında bakmak, başlı

başına yurttaşlık rejiminin *içerme/dışlama* daha doğrusu “öz yurttaş” ile “sözde yurttaş” ikiliğinin kaynağını oluşturmaktadır. Şöyle ki, merkez-çevre ikileminde, “merkez” olarak lanse edilen değerler ve inançlar aslında bir iktisadi, kültürel, sosyal ve simgesel iktidarı ifade etmektedir.

Bu “merkez” siyasal olarak kurulmuş bir iktidar pratiğini ifade ettiği için, dolayısıyla siyasal bir nitelikte kazanmaktadır. Bu nedenledir ki, merkez bir iktidar mücadelesi içine sokulabilir ve sorgulanabilir olduğundan kendi antogonistini (karşıtlarını) üretmesi kaçınılmazdır. Diğer bir anlatımla, siyasal ve toplumsal alanda ‘merkez’in antagonisti olan ‘çevre’yi üretmesi, yurttaşlık rejiminde ise, kaçınılmaz olarak merkez in “öz yurttaş”ını (*içerme*) çevrenin “sözde yurttaş”(dışlama) antagonistini üretecektir. Merkezin kendi antagonistini üretme durumunu hem Osmanlı İmparatorluğu’nda hem Cumhuriyet Türkiye’sinin ilk dönemlerinde hem de günümüzde gözlemek mümkün olmaktadır. Şöyle ki, merkez-çevre paradigması bağlamında, Osmanlı’nın ilk döneminde padişahın ve onun askeri ve sivil bürokratlarının unsurlarını oluşturduğu ve İslam’ın Ortodoks yorumu olarak kabul edilen, Sünni-Hanefi-Maturidi mezhebinin dünya tasavvurunun düzenlediği toplumsal, siyasal, hukuki ve kültürel hayatın şekillendirdiği merkez karşısında, İslam’ın heterodoks yorumu olarak kabul edilen Şii/Alevi/Rafizi mezheplerinin dünya tasavvurunun düzenlediği toplumsal, siyasal ve kültürel hayatın şekillendirdiği çevre antagonistini ortaya çıkarmıştır. Bu ilişkinin yöneten-yönetilen ilişkisine yansımaları ise, merkezin *asli* unsur olarak kabul edilmesi çevrenin ise *tali* unsur olarak görülmesi olarak karşımıza çıkmakta ve yöneten-yönetilen arasında gerilime neden olmaktadır.

Cumhuriyet döneminde ise, pozitivist aydınların ve laik ve batıcı askeri ve sivil bürokrasinin unsurlarını oluşturduğu ve seküler bir dünya kurgusu olan Kemalist ideolojinin şekillendirdiği toplumsal ve siyasal hayatın oluşturduğu merkez, muhafazakâr ve İslamcı bir dünya kurgusunun toplumsal ve siyasal hayatı şekillendirdiği çevre antagonistini ortaya çıkarmıştır. Bu durumun yöneten-yönetilen ilişkisine yansımaları ise, modernleşme olgusu nedeniyle, modern yurttaşlık rejiminin Kemalist ideoloji bağlamında inşa edilmesi ve şekillendirmesi olmuştur. İnşa edilen yurttaşlık rejiminde ise, kendi “*asli*”(Kemalist ideolojiyi benimseyen) unsurunu ve “*öteki*”(Kemalist ideolojiyi benimsemeyen) antagonistini ortaya çıkarmıştır.

Günümüzde ise, Cumhuriyet döneminin “öteki”leri olan siyasal İslamcı/muahafazakar/mukaddesatçı ideolojinin toplumsal ve siyasal hayatı şekillendirdiği kesimlerin merkeze yerleşmesi, Cumhuriyet Türkiye’sinin ilk döneminde asli unsur olan laik/batıcı kesimlerin “öteki” olarak görülmesi olarak karşımıza çıkmıştır.

Söz konusu bu durumun ise, Cumhuriyet Türkiye’sinde, modern yurttaşlık olgusunun çatışmacı ve ayrıştırmacı olmasından ziyade birleştirici bir unsur olmasını sağlayacak olan *nötr olma (herhangi bir ideolojiye göre eğilim göstermeyen)* ilkesinin yok olmasını ve bir kısır döngü içinde merkez ile çevre arasında yaşanan iktidar çatışmasının “öz yurttaş” ile “sözde yurttaş” arasındaki çatışmaya dönüşmesine ve çatışmanın sarkaçsal bir nitelik kazanmasını doğurmuştur. Bu açıdan bakıldığında, merkez-çevre paradigması bağlamında Cumhuriyet Türkiye’sinde yurttaşlık rejimi *verili* değildir, genel-geçer ilkelerden oluşmamaktadır. Bu nedenle Cumhuriyet Türkiye’sinin yurttaşlık rejimi, modern yurttaşlık rejiminin sahip olduğu ilke ve değerleri, *değiştirilebilir, ele geçirilebilir* olarak görmektedir. Diğer bir ifadeyle, merkez-çevre paradigmasının varsayımları bağlamında Türkiye Cumhuriyeti’nin yurttaşlık anlayışı değerlendirildiğinde, Cumhuriyet Türkiye’sinin yurttaşlık anlayışının modern yurttaşlığın ilke ve değerlerini kapsamadığı sonucuna ulaşılmıştır. Modern yurttaşlığın sahip olduğu ilke ve değerler Cumhuriyet yurttaşlığında sadece toplumun bir kısmı için (merkeze yerleşen) geçerli olmakta, diğer kesimler (çevre kesimleri) bu ilke ve değerlerden yararlanamamaktadırlar.

*İkincisi* ise, merkez-çevre paradigmasının sağ entelijansiyanın desteği ile birlikte, sağ/muahafazakar/mukaddesatçı siyasal iktidarlar tarafından icraatlarına meşruiyet kazandırma amacıyla kullanıldığını söyleyebiliriz. Özellikle “biz bu ülkenin zencileriydik” gibi retorik söylemler hem mağduriyet hissinin yarattığı kırılgılığa hem de bu hissin doğurduğu öfkenin rövanşist uygulamalarına zemin hazırlamaktadır. Bu nedenle, kendi siyasal ve toplumsal iktidarları döneminde, toplumun muhtelif kesimlerinde ortaya çıkan temel hak ve özgürlüklerle ilgili sorunlar yok sayılmakta veya görmezden gelinmektedir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, merkez-çevre paradigması bağlamından günümüz Türkiye’sinin iktidar uygulamalarına baktığımız zaman kendi içinde bir tutarlık olmasına rağmen evrensel anlamda bakıldığında ise, parçalı ve haksız uygulamalar olarak ortaya

çıkarmaktadır. Çünkü yurttaşlık rejiminin tarihsel bir birikim sonucu elde ettiği ilke ve değerlerin, merkez ile çevre arasındaki gerilime konu edilmesi beraberinde yurttaşlık rejiminin söz konusu ilkelerin baştan yok sayılmasını doğurduğu gibi, günümüze yani Cumhuriyet Türkiye'sinde yaşanan yurttaşlık sorunlarının olağanlaşmasını sağlamaktadır. Çünkü bir iktidar ve güç mücadelesine konu edilen yurttaşlığın, bir iktidar pratiği olarak şekillenmesi, yani merkezi ele geçiren toplumsal kesimin değer ve sembolleriyle donatılması kaçınılmazdır.

Diğer bir anlamda, güç/iktidar mücadelesi Cumhuriyet Türkiye'sinde en az iki aktör arasında -laikler ile Sünni İslamcılar (Aleviler ve Kürtler hariç)- ve onların değer ve sembolleri arasında meydana gelmektedir. Güç/iktidar mücadelesi ya zafer ile ya da yenilgi ile sonuçlanması kaçınılmazdır. Bu güç/iktidar mücadelesinin sonucunun ise giriş kısmında vermiş olduğumuz iki olgusal örneğin -İnönü döneminde ki örnek ile Gezi Olayları sırasındaki örnek- ortaya çıkmasında ve evrensel anlamda olmasa da, yerel anlamda kabul ve meşru görülme nedenini göstermektedir. Çünkü bir tarafın değer ve sembolleri güç /iktidar mücadelesini kaybetmiştir. Hâlbuki modern yurttaşlık rejimi, muhtelif toplumsal kesimler arasında yaşanan zaman zaman şiddetli gerilimlerin yumuşatılması için sahip olduğu ilke ve değerler ile *aracı bir kurum* vasfı görerek, yurttaşlık rejiminde ortaya çıkan sorunların bir zafer ya da yenilgi havasına bürünmesine izin vermemektedir. Cumhuriyet Türkiye'sinde ise, modern yurttaşlığın ilke ve değerleri ile değil, kendi aidiyetlerinin simgesel değerlerini yurttaşlık rejiminin ilkeleri haline getirilmesi başlı başına gerilim kaynağına dönüşmektedir. Merkez-çevre paradigması ise bu duruma meşruiyet kazandırmaktadır.

Bu çalışmanın ortaya koyduğu *üçüncü* sonuç, merkez-çevre paradigmasının yurttaşlık rejiminde ortaya çıkan sorunların tahlilinde genelde aynı etno-kültürel zeminde hareket ettiği ve farklı etno-kültürel yapıların sorunlarına bir açıklama getiremediğidir. Şöyle ki, genel olarak çalışma boyunca, ne kadar da farklı isimlerle adlandırılırsa da son tahlilde iki farklı sistematik dünya tahayyülünün arasındaki mücadele anlatılmaktadır: Bunlardan birincisi seküler bir dünya tahayyülü (Kemalizm) diğer ise semavi/ilahi kaynaklı (siyasal islam) dünya tahayyüldür. Bu iki taban tabana zıt iki tahayyülün Osmanlı-Türk toplumsal ve siyasal yapısında çatışması genel olarak merkez-çevre paradigması bağlamında konumlanışları “öz



yurttaş” ve “sözde yurttaş” ikiliği üzerinden somutlaştığını daha önce belirtmiştik. Ne var ki, öz yurttaş ve sözde yurttaş ikiliğinde Osmanlı-Türk siyasal ve toplumsal yaşamında konumlanışı her zaman aynı etno- kültürel yapılar üzerinden olmaktadır. Daha açık bir şekilde söyleyecek olursak, İslam’ın ortodoks yorumu olarak kabul edilen Sünni İslam benimsemiş Türkler arasında yaşanmaktadır.

Gayri-Türk ve gayri Sünni kesimler her zaman bu denklemin dışında, sözde yurttaş olarak kalmakta ve iktidar/merkez mücadelesine girememektedir. Bu durumu söz konusu iki farklı dünya tahayyülüne sahip iktidarların merkeze yerleştikten sonra “asli” ve “tali” unsurlarının değişiminde somutlaştırabiliriz. Bu nedenle, merkez-çevre paradigması bağlamında Cumhuriyetin ilk yıllarında, yani Kemalist tek parti iktidar döneminde öz yurttaş’ın sistem kurucu unsurun ideolojisi olarak Kemalizm’i benimsemiş, bireysel bazda İslam’ın ortodoks yorumu olan Sünni-Hanefi-Maturidi mezheplerine mensup, etno-kültürel olarak Türkçe konuşan Türklerden oluştuğunu ve bu kesimlerin Türk ulus-devletinde hem *de jure* hem de *de facto* olarak asli yurttaşları kabul edildikleri sonucuna ulaşılmıştı.

Aynı şekilde günümüzde ise sistem kurucu ideolojisi (iktidar ideolojisi) muhafazakar/mukaddesatçı/İslamcı ideolojiyi benimsemiş İslam’ın ortodoks yorumu olan Sünni-Hanefi-Maturidi mezheplerine mensup, etno-kültürel olarak Türkçe konuşan Türklerden oluştuğu görmekteyiz. Burada değişen şeyin sadece kurucu ideoloji olduğunu ve laik/ batıcıların gözden düştüğünü görmekteyiz. Söz konusu her iki dönemde gözlemleneceği gibi, Kemalist rejiminde olduğu gibi gayri Türk (Kürtler, Çerkezler), gayrimüslim (Ermeni, Rum), gayri Sünni(Aleviler) kesimlerin ne kadar da eski döneme göre üzerlerindeki baskı azalmış olsa da öz yurttaş kabul edilmediklerini görmekteyiz. Daha açık bir şekilde söyleyecek olursak, merkez-çevre paradigmasının yurttaşlık olgusunu değerlendirmesinde farkı etno- kültürel yapıların sembolleri üzerindeki sınırlılığı ortaya çıkmaktadır.

Son ve çalışmanın ikinci aşamasıyla ilgili olarak, merkez-çevre paradigmasının varsayımlarını *verili* kabul etmek ve bir bütün olarak siyasal ve toplumsal sorunların çözümünde kullanmak bir ideolojik tercihin göstergesidir. Diğer bir deyişle, Osmanlı-Türk siyasal ve toplumsal modernleşmesinin okunmasında ve çözümlenmesinde merkez-çevre paradigmasını veri almak ve buna göre bir modernleşme çözümlenmesi yapmak, ideolojik olarak konumlanmanıza -merkez ya

da çevre ile özdeşlik kurduğunuz noktaya- bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Bu söz konusu ideolojik konumlanma çalışmada kısaca değinilen diğer paradigmlar için de geçerlidir. Ne var ki, merkez-çevre paradigması, Osmanlı-Türk toplumsal, siyasal, kültürel ve ekonomik yapısında ortaya çıkan ve açıklamakta ya da konuşmakta zorlandığımız sorun noktalarında devreye girerek sorunları açıklama kolaylığı sağlayarak, ortaya çıkan sorunların kendi mecralarında, kendi metodolojileriyle çözümlenmesini ya da analiz edilmesinin önüne geçmektedir. Bu durum ise, merkez-çevre paradigmasının diğer paradigmalara göre hegemonik bir nitelik kazanmasını sağlamaktadır. Zaten paradigmatik hegemonyanın da, kendi varsayımlarının ve dünyayı algılamasının kapsayıcı ve evrensel olduğunu ve bundan kaynaklı ahlaki ve entelektüel liderliğinin diğer paradigmlar üzerinde denetim için uyguladığı bir süreçtir. Merkez-çevre paradigmasının kazandığı bu hegemonik paradigma olma niteliği, bu paradigmayı ideolojik olarak verili olarak kabul eden toplumsal kesimlerin, kendi dünya görüşlerinin kapsayıcı ve evrenselliğini bütün toplumsal kesimler nezdine (bazen aleni bazen de zimni) “rıza” ya dayalı olarak yerleştirmek için, paradigmanın siyasal, ahlaki ve entelektüel liderliğini kullanmaya neden olmaktadır. Bu da muhtelif toplumsal kesimler arasında gerilimi arttırması gibi bazı sorun alanlarının gözden kaçırılmasına neden olmaktadır. Bu nedenle, daha detaylı bir incelemeyi haketsede de, merkez-çevre paradigmasından farklı olarak, Osmanlı-Türk modernleşme okuması yapan paradigmlar arasında farklılıklar ve benzerlikler ortaya konulmaya çalışılarak ideolojik konumlanış ve bir paradigmanın hegemonik olmasının ortaya çıkarabileceği sorunlar gösterilmeye çalışılmıştır.

## KAYNAKÇA

- AHMAD, Feroz (2012), “*Modern Türkiye'nin Oluşumu*”, Kaynak Yayınlar; İstanbul
- ALTHUSSER, Louis (2005), “*Yeniden Üretim Üzerine*”, İthaki Yayınları; İstanbul
- ALTHUSSER, Louis (2010), “*İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*”, İthaki Yayınları; İstanbul
- AYBAY, Rona (1982), “*Yurttaşlık (Vatandaşlık) Hukuku*”, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları; Ankara
- ARLI, Alim (2004), “*Oryantalizm–Oksidentalizm ve Şerif Mardin*”, Küre Yayınları; İstanbul
- ALTUN, Fahrettin (2011), “*Modernleşme Kuramı Eleştirel Bir Giriş*”, Küre Yayınları; İstanbul
- BERKES, Niyazi (2003), “*Türkiye’de Çağdaşlaşma*”(Yayına Hazırlayan: Ahmet KUYAŞ), Yapı Kredi Yayınları; İstanbul
- BARNES, Barry (1997), “Thomas Kuhn”, *Çağdaş Temel Kuramlar* (Der. Quentin Skinner), Vadi Yayınları; Konya
- ERSANLI, Büşra (1992), “*İktidar ve Tarih- Türkiye’de “Resmi Tarih” Tezinin Oluşumu 1929-1937*” Afa Yayınları; İstanbul
- GÜLALP, Haldun (2007), “*Vatandaşlık ve Etnik Çatışma*”, Metis Yayınları; İstanbul
- GEORGEON, François (2006), “*Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930*”, (çev. Ali Berktaş), Yapı Kredi Yayınları; İstanbul
- GRAMSCI, Antonio (2010) “*Gramsci Kitabı Seçme Yazılar 1916-1935*” (Haz. David Forgacs), Dipnot Yayınları; Ankara
- ORTAYLI, İlber (2008), “*Osmanlı’da Değişim ve Anayasal Rejim Sorunu*”, İş Bankası Kültür Yayınları; İstanbul
- ORTAYLI, İlber (2007), “*Batılılaşma Yolunda*”, Merkez Kitaplar Yayınları; İstanbul
- OKUTAN, Cevat (2006), “*Cumhuriyetçi Paradigma Paradigmatik Cumhuriyet*”, Paradigma Yayıncılık; İstanbul
- OCAK, Ahmet Yaşar (1998), “*Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*”, Tarih Vakfı Yurt Yayınları; İstanbul

- OĞUZ, Aylın Kılıç (2007), “*Fedakar Eş-Fedakar Yurttaş*”, Kitap Yayınevi; İstanbul
- HEATER, Derek (2007), “*Yurttaşlığın Kısa Tarihi*”, İmge Yayınevi; İstanbul
- HEYWOOD, Andrew (2007), “*Siyaset*”, Adres Yayınları; Ankara
- İBN Haldun (2007), “*Mukaddime I*”(Hazırlayan: Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları; İstanbul
- KUHN, Thomas S. (2003), “*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*”, Alan Yayıncılık; İstanbul
- KIZILÇELİK, Sezgin (1994), “*Sosyoloji Teorileri*, Emre Yayıncılık; Konya
- KARPAT, H. Kemal (2010), “*Türk Demokrasi Tarihi*”, Timaş Yayınları; İstanbul
- KAHRAMAN, H. Bülent (2008), “*Türk Siyasetinin Yapısal Analizi – I*”, Agora Kitaplığı; İstanbul
- KAHRAMAN, H. Bülent (2010), “*Türk Siyasetinin Yapısal Analizi – II (1920-1960)*”, Agora Kitaplığı; İstanbul
- KAHRAMAN, H. Bülent (2007), “*Türk Sağ ve AKP*”, Agora Kitaplığı; İstanbul
- KİLİ, Suna, GÖZÜBÜYÜK, A. Şeref (2000), “*Sened-i İttifak’tan Günümüze Türk Anayasa Metinleri*”, İş Bankası Kültür Yayınları; İstanbul
- MARDİN, Şerif (1992), “*Bediüzzaman Said Nursi Olayı - Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim*”, İletişim Yayınları; İstanbul
- MARDİN, Şerif (1997), “*Türkiye’de Toplum ve Siyaset –makaleler*”, (Der. Mümtaz’er Türköne/Tuncay Önder) İletişim Yayınları; İstanbul
- MARDİN, Şerif (1991), “*Türkiye’de Din ve Siyaset,-Makaleler 3*”, (Der. Mümtaz’er Türköne/Tuncay Önder) İletişim Yayınları; İstanbul
- MARDİN, Şerif (1991), “*Türk Modernleşmesi,-Makaleler 4*”, İletişim Yayınları; İstanbul
- MARSHALL, T.H, Bottomore T. (2000), “*Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*”, Gündoğan Yayınları; Ankara
- MANN, Micheal (2012), “*Demokrasinin Karanlık Yüzü ‘Etnik Temizliği Açıklamak*”,(Çev. Bülent O. Doğan), İthaki Yayınları; İstanbul
- MARSHALL, Gordon (1999), “*Sosyoloji Sözlüğü*”, Bilim ve Sanat Yayınları; Ankara
- RUSSEL, Bertrant (1990),”*iktidar*”, Nobel (Sabah Yayınlar serisi), Yayıncılık Matbası; İstanbul

SWARTZ, David (2011), “*Kültür ve İktidar Pierre Bourdieu’nun Sosyolojisi*”(Çev. Elçin GEN), İletişim Yayınları; İstanbul

TANİLLİ, Server (2006), “*Uygarlık Tarihi*”, Alkım Yayınevi; İstanbul

TÜRKÖNE, Mümtaz’er (2006), “*Türk Modernleşmesi*”, Lotus Yayınevi; Ankara

TDK SÖZLÜK (2005). “*Türkçe Sözlük*”, Türk Dil Kurumu; Ankara

ÜSTEL, Füsun (1999) “*Yurttaşlık ve Demokrasi*”, Dost Yayınları; İstanbul



## MAKALELER

- AÇIKEL, Fethi (2006) “Entegratif Toplum ve Muarızları: “Merkez-Çevre” paradigması üzerine Eleştirel Notlar”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı: 105, s. 30-70
- AÇIKEL, Fethi (2013), “ ‘Hegemonya’dan ‘Oximoron’a: AKP’nin Eğreti Bonapartizm’inin Sonu”, *Birikim Dergisi*, Sayı: 288, s. 15-23
- AÇIKEL, Fethi (2012), “Muhafazakâr Sosyal Mühendisliğin Yükselişi: “Yeni Türkiye’nin Eski Siyaseti”, *Birikim Dergisi*, Sayı: 276, s. 14-20
- AYDIN, Suavi (2006) “Paradigmada Tarihsel Yorumun Sınırları: Merkez-Çevre Temellendirmeleri Üzerinden Düşünceler”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı: 105, s. 70-96
- AYDIN, Zülküf (2004), “Milliyetçilik, Demokratikleşme ve Türkiye’de Kürt Sorunu”, *Sürekli Kriz Politikaları 2000’li Yıllarda Türkiye* (Haz. Neşecan Balkan, Sungur Savran), Metis Yayınları; İstanbul
- ARLI, Alim (2006) “Devletin Sürekliliği, Devrimin Muhafazası, Toplumun Denetim Sorunu: Merkez-Çevre Paradigmasının Sınırlılıkları Üzerine Notlar”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı: 105, s. 96-129
- ATEŞ, Kazım (2006) “Ulusal Kimlik İçinde Alevi - Yurttaş ve Merkez-Çevre Eksenini Yeniden Düşünmek”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı: 107, s. 259-275
- ARDIÇ, Nurullah (2012), “ İktidarın Dört Atlısı: Micheal Mann ve Tarihsel Sosyoloji”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı: 123, s. 258-285
- AKKOÇ, Aslıhan (2014) “Yunan Demokrasisinin Kavramsal Yönü ve Toplumsal Arka Planı”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 1, s. 31-42
- AKYILMAZ, Sevgi Gül (1999), “Osmanlı Devletinde Reaya Kavramı ve Devlet-Reaya İlişkileri”, *Osmanlı Cilt: 4 –“Toplum”* (Ed. Güler Eren), s. 40-55, Yeni Türkiye Yayınları; Ankara
- AKTAY, Yasin (2009), “Halife Sonrası Durumdan Vatandaşlık Siyasetine: İslamcı Politik Teolojisinin Seyir Notları”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tarihi Cilt: 9 “Dönemler ve Zihniyetler”*, s. 1258-1281, İletişim Yayınları; İstanbul
- ARSLANTAŞ, H. Adnan- AKSOY, N. DURAK (2009), “ Devlet ve Yurttaşlığın Fonksiyonel Değişimi”, *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi (TÜBAR)*, Sayı: 25, s. 9-26

- BELGE, Murat (2009), “Türkiye’de Siyasi Düşüncenin Ana Çizgileri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tarihi Cilt: 9 “Dönemler ve Zihniyetler”*, s. 39-63, İletişim Yayınları; İstanbul
- ÇETİNSAYA, Gökhan (1999), “ “İsmi Olup da Cismi Olmayan Kuvvet”: II. Abdülhamit’in Pan-İslamizm Politikası Üzerine Bir Deneme”, *Osmanlı Cilt 2- “Siyaset”*, (Ed. Güler Eren), s. 380-389, Yeni Türkiye Yayınları; Ankara
- ÇETİN, Halis (2003), “Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi”, *Doğu Batı Dergisi*, Sayı: 25, s. 11-41
- ÇAHA, Ömer (1994), “Osmanlı’da Sivil Toplum”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 49, Sayı: 3, s. 79-99
- ÇINAR, Menderes (2009), “Merkezsiz Siyaset, Siyasesiz Merkez”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tarihi Cilt: 9 “Dönemler ve Zihniyetler”*, s. 497-519, İletişim Yayınları; İstanbul
- ÇINAR, Menderes (2012), “ Kendi Ezberini Bozamayan Parti”, *Birikim Dergisi*, Sayı: 283, s. 30-35
- ÇELİK, Nur Betül (2009), “Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tarihi Cilt: 2 “Kemalizm”*, s. 75-91, İletişim Yayınları; İstanbul
- ESGİN, Ali (2014), “Teori ve Tarihi Paranteze Alan Bir Sosyolojik Gelenek: Soyutlanmış Deneyimci İşlevselçilik ve Sosyolojimize Etkileri”, *Sosyologca Dergisi*, Sayı: 7, s. 145-163
- GÖNENÇ, Levent (2006), “2000’li Yıllarda Merkez-Çevre İlişkilerini Yeniden Düşünmek”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı: 105, s.129-153
- GÜLLÜPINAR, Fuat (2012) “Eşitsizlik ve Toplumsal Tabakalaşma açısından Vatandaşlık Üzerine Sosyolojik Bir Analiz” *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 67, No: 1, s. 81-109
- GÜNEŞ, Bilal (2003), “ Paradigma Kavramı Işığında Bilimsel Devrimlerin Yapısı ve Bilim Savaşları: Cephelerdeki Fizikçilerden Thomas S. Kuhn ve Alan D. Sokal”, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 1, s. 23-44
- ÖZCOŞAR, İbrahim (2003), “ Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslimlerin Hukuki Durumu ve Millet Sistemi”, *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, s. 124-139

- HEPER, Metin (1973), “Osmanlı – Türk Devletinde Bürokrasinin Siyasal Rolü: Kamu Yönetimi Kuramı Açısından Bazı Değerlendirmeler”, *Amme İdaresi Dergisi*, Sayı: 6, s. 29-41
- KEYMAN, E. Fuat (2001), “Şerif Mardin, Toplumsal Kuram ve Türk Modernitesini Anlamak”, *Doğu Batı Dergisi*, Sayı: 16, s. 12-32
- KORKUT, Levent (2014), “Siyasi Kimlik Olarak Vatandaşlık: Türkiye’de ve Dünya Devletlerinde Anayasal Vatandaşlık Tanımları”, *İstanbul Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, s. 5-43
- KAYGUSUZ, Özlem (2005), “Modern Türk Vatandaşlığı Kavramının Erken Öncülleri: Milli Mücadele Dönemi’nde Ulusal Vatandaşlığın Kuruluşu”, *Ankara Üniversitesi SBS Dergisi*, Sayı: 60-2, s. 195-217
- KURTOĞLU, Zerrin (2005), “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tarihi Cilt: 6 “İslamcılık”*, s. 201-217, İletişim Yayınları; İstanbul
- KADIOĞLU, Ayşe (2012), “Vatandaşlığın Ulustan Arındırılması Türkiye Örneği”, *“Vatandaşlığın Dönüşümü – Üyelikten Haklara-”* s. 31-54 (Haz. Ayşe Kadioğlu), Metis Yayınları; İstanbul
- KALİBER, Alper (2007), “Türk Modernleşmesini Sorunlaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tarihi cilt 3 Modernleşme ve Batıcılık*, s. 107-125, İletişim Yayınları; İstanbul
- LAÇİNER, Ömer (2012), “AKP: “Ne”yin İktidarı?”, *Birikim Dergisi*, Sayı: 283, s. 10-14
- LANDAU, Jakob (1999), “Kültürel ve Siyasi Pan-Türkizm”, *Osmanlı cilt: 7- “Düşünce”*, (Ed. Güler Eren), s. 492-497, Yeni Türkiye Yayınları; Ankara
- MERT Nuray (2005) “Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış””, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tarihi Cilt: 6 “İslamcılık”*, s. 411-420, İletişim Yayınları; İstanbul
- MAZICI, Nurşen (2009), “27 Mayıs, Kemalizmin Restorasyonu Mu?”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tarihi Cilt: 2 “Kemalizm”*, s. 555-569, İletişim Yayınları; İstanbul
- POLAT, Ezgi (2011), “Osmanlıdan Günümüze Vatandaşlık Anlayışları”, *Ankara Barosu Dergisi*, Sayı: 3, s. 128-157



- REYHAN, Cenk (2012) “Bölünmüş Toplumlarda Yurttaşlığın İnşası: Kavramsal Çerçeve”, *Amme İdaresi Dergisi*, Sayı: 2, s. 149-171
- SHİLS, Edward (2002), “Merkez-Çevre”(Çev. Yusuf Ziya ÇELİKKAYA), *Türkiye Günlüğü Dergisi*, Sayı: 70, s.86-96; Ankara
- ŞENER, Abdulkadir (1984), “İslamda Mezhebler ve Hukuk Ekolleri” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 26, Sayı: 1, s. 371-406
- TOPÇUOĞLU, Ali Aslan (2012), “Modern Hukuk ve İslam’da Vatandaşlık Kavramının Hukuki Temeli”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVI, Sayı: 3, s. 185-2016
- TOPDEMİR, Hüseyin Gazi (2002), “Kuhn ve Bilimsel Devrimlerin Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 36, s.45-62
- TOK, Nafiz (2005), “Liberal Demokratik Toplumda Vatandaşlık Eğitimi”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgileri Fakültesi Dergisi*, cilt: 60, Sayı: 3, s.135-254
- TUNCAY, Mete (2009), “ İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)” ”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tarihi Cilt: 6 “İslamcılık”*, s. 92-96, İletişim Yayınları; İstanbul
- TURNER, Bryan S. (2012), “ Bir Vatandaşlık Kuramının Anahtarı”, “*Vatandaşlığın Dönüşümü – Üyelikten Haklara-*” s. 107-139 (Haz. Ayşe Kadioğlu), Metis Yayınları; İstanbul
- TAŞKIN, Yüksel (2012), “AKP İktidarı ve Muhafazakâr Düşünsel Kısırlaşma”, ”, *Birikim Dergisi*, Sayı: 283, s. 22-29
- TÜRK, H. Bahadır (2014), “ Asitemetrik Savaştan Topyekûn Savaşa: AKP-Cemaat Mücadelesi”, *Birikim Dergisi*, Sayı: 293, s. 28-40
- ZİYADE, Halid (2003), “ Osmanlı Devleti’nin Laikleşmesinde Bürokratların Rolü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 44, Sayı: 2, s. 301-323
- ZENGİN, H. Sevgi (2009), “Muhafazakârlığın ‘Evrimi’: AKP’nin Muhafazakâr Demokrat Tasavvuru”, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, Sayı: 96, s. 97-110
- YALMAN, L. Galip (2004), “Türkiye’de Devlet ve Burjuvazi: Alternatif Bir Okuma Denemesi”, *Sürekli Kriz Politikaları 2000’li Yıllarda Türkiye* (Haz. Neşecan Balkan, Sungur Savran), Metis Yayınları, İstanbul

ULUÇ, Özlem (2012), “ İmparatorluktan Ulus Devlete Vatandaşlık Halleri: Osmanlı ve Türkiye’de Vatandaşlık Politikaları”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 12, s. 7-31

VERGİN, Nur (2007), “Merkeze Talip Bir Partinin Önlenebilir Yükselişi”, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, Sayı: 90, s. 66-76, Ankara

YEĞEN, Mesut (2005), Yurttaşlığın Diyalektiği Yurttaşlığın Trajedisi”, *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt: 38, Sayı: 1, s. 69-87

YEĞEN, Mesut (2008), “ Türkiye’de Kürt Sorunu Örneği Yeni Anayasa Eski Vatandaşlık”, *Liberal düşünce Dergisi*, Sayı: 50, s.55-65



## İNTERNET KAYNAKLARI

AKTOPRAK, Elçin (2010), “Bir ‘Kurucu Öteki’ Olarak: Türkiye’de Gayrimüslimler”, Ankara Üniversitesi İnsan Hakları Merkezi, [http://www.academia.edu/354188/Bir\\_Kurucu\\_%C3%96teki\\_Olarak\\_T%C3%BCrkiye\\_de\\_Gayrim%C3%BCslimler](http://www.academia.edu/354188/Bir_Kurucu_%C3%96teki_Olarak_T%C3%BCrkiye_de_Gayrim%C3%BCslimler). (Erişim Tarihi: 25 Aralık 2015).

BELGE, Murat (2010), “Ulus- Devlet ve Yurttaşları” *Taraf Gazetesi*, (9 Ocak 2010, <http://arsiv.taraf.com.tr/yazilar/murat-belge/ulus-devlet-ve-yurttaslari/9425/> (Erişim Tarihi: 10 Eylül 2015).

DAĞTAŞ, Erdal (2007), “İnternet, Katılımcı Demokrasi ve Yurttaşlık Hakları” *XII. “Türkiye’de İnternet” Konferansı 8-10 Kasım 2007*, Ankara ([http://inet-tr.org.tr/inetconf12/kitap/Bildiriler/50\\_122\\_inet07.pdf](http://inet-tr.org.tr/inetconf12/kitap/Bildiriler/50_122_inet07.pdf) adresinden alındı). (Erişim Tarihi: 29.03.2016).

GÜNGÖR, Mehmet (2008), “Ulus- Devlet Yurttaşlığından Küresel Yurttaşlığa Türkiye’de Yurttaşlık Olgusu” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya (<http://www.docdatabase.net/details-199at-ma-teorisi-ve-ele-tirel-teorinin-k246kleri-220mit-tatlican-1119322.html> alındı). (Erişim Tarihi: 05.08.2015)

MERT, Nuray (2016) “Tünelin Ucu Görüldü”, *Cumhuriyet Gazetesi*, ([http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/471926/Tunelin\\_ucu\\_gorundu.html](http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/471926/Tunelin_ucu_gorundu.html) Erişim tarihi: 29 Ocak 2016).

MERT, Nuray (2015) “Kültürel Hegemonya Meselesi”, *Cumhuriyet Gazetesi*, ([http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/410673/Kulturel\\_hegemonya\\_meselesi.html](http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/410673/Kulturel_hegemonya_meselesi.html), Erişim tarihi: 29 Ocak 2016).

ÖZ, Mehmet (2007), “Reaya” *İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 34, s. 490-493. (<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c34/c340343.pdf>). Erişim Tarihi: 12.11.2015).

ŞENTÜRK, Recep (2005), "Millet", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 30 s. 64-66  
<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c30/c300044.pdf> (Erişim Tarihi:  
12.11.2015).

TURNER, H. Jonathan (1991), "Çatışma Teorisi ve Eleştirel Teorinin Kökenleri",  
*The structure of Sociological Teheory* (çev. Ümit Tatlıcan) ,Wadswort publishing  
Company.(<http://www.umittatlican.com/uploadsF/1/Catismaci-Yaklasimin>  
Kokenleri--Jonathan-H.-Turner-(1991).pdf alındı). (Erişim Tarihi: 25.12.2015).



## ÖZGEÇMİŞ

### KİŞİSEL BİLGİLER

**Adı Soyadı :** İmam YAPICI

**Doğum Yeri:** Halfeti/Şanlıurfa

**Doğum Yılı :** 1985

**Medeni Hali:** Bekâr

### EĞİTİM VE AKADEMİK BİLGİLER

**Lise 1999-2004 :** Birecik M.A.Ç Anadolu Lisesi

**Lisans 2005-2009 :** Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi

**Yabancı Dil :** İngilizce

### MESLEKİ BİLGİLER

**2010-2011 :** Türkiye İş Bankası Hatay Şubesi (Memur)

**2011-** : Muğla Sıtkı koçman Üniversitesi (Memur)