



T.C.
GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YURTTAŞLIK KAVRAMI VE TÜRKİYE İÇİN
BİR MODEL ÖNERİSİ: ANAYASAL
YURTTAŞLIK

Hazırlayan
Şeyhmus DEMİR

Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Danışman
Yrd. Doç. Dr. Bekir Berat ÖZİPEK

TOKAT – 2005

YURTTAŞLIK KAVRAMI VE TÜRKİYE İÇİN
BİR MODEL ÖNERİSİ: ANAYASAL
YURTTAŞLIK

Tezin Kabul Ediliş Tarihi: / /

Jüri Üyeleri (Unvanı, Adı Soyadı)

İmzası

Başkan : Prof. Dr. A. İbrahim SAVAŞ

.....

Üye : Yrd. Doç. Dr. B. Berat ÖZİPEK

.....

Üye : Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZKİRAZ

.....

Bu tez, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun
...../...../..... tarih ve sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul
edilmiştir.

Enstitü Müdürü: Prof. Dr. Osman DEMİR

Mühür
İmza

TEŞEKKÜR

Yüksek Lisans çalışmalarım boyunca başta dostluğunu, güler yüzünü ve yardımlarını esirgemeyen hocam Dr. Bekir Berat ÖZİPEK'e teşekkür etmeyi borç bilirim. Çalışma boyunca benimle bazı konuları tartışan, zihnime açıklık kazandıran değerli hocam ve dostum Niyazi ÖZDEMİR'e, tezin bazı zor kısımlarını yazarken uzun saatler boyu bana ve uzun metinlere sabırlar gösteren güzel insan ve kıdemli dostum İbrahim GÜNEY'e ve tezin oluşturulmasında desteklerini esirgemeyen, birlikte aile sıcaklığını doyasıya yaşadığım arkadaşlarım Hacı YILMAZ, Deniz KUZU, İbrahim AYHAN, Vedat KOÇHAN, Aziz TALAYHAN'a teşekkür ederim.

Ayrıca yardımlarını ve ilgilerini esirgemeyen, hocalarım Doç. Dr. Hanifi VURAL ve Dr. Cumhuri ERDEM'e, Enstitünün değerli sekreteri Hüseyin DEMİRTAŞ ve güler yüzlü insan Faruk GÜREL'e içtenlikle teşekkür ederim.

ÖZET

Yurttaşlık temelde, birey ve devlet arasında, ikisini karşılıklı haklar ve ödevlerle birbirine bağlayan bir ilişkidir. Bu noktada, yurttaşlar, temel haklara sahip olmalarından dolayı siyasi topluluklarının ve devletlerinin tam üyeleri olarak, diğer uyruklardan ve yabancılardan ayrılırlar. Ancak paradoksal olarak yurttaşlık iki yanlı bir süreçle işlemektedir: İlkesel olarak yurttaşlığın/hakların genişlemesi, bireyleri devlet karşısında güçlendirmiştir. Ama aynı zamanda bu, devletin ve onun temsil ettiği otoritenin yükümlülüğünün güçlenmesi anlamını da taşır. Yani yurttaşlık kurumunun genişlemesi gerçekte devleti daha büyük güç ve yetkilerle donatabilir. Bu durum özünde “yurttaşlık hakları”nın “yurttaşlık yükümlülükleri”yle tamamlanmasından ve dolayısıyla devletin bu yükümlülükleri yerine getirirken görev/müdahale alanının genişlemesini de beraberinde getirebilme potansiyelinden kaynaklanmaktadır.

Bu çalışmada yukarıdaki paragrafın belirlenimi tarihsel süreçlerle ortaya konmaya çalışılmış ve ülkemiz için yurttaşlığın hem evrensel hem de Türkiye’deki özgün konumlanışından dolayı ortaya çıkan sorunlara ilişkin bir çözüm önerisi olarak “Anayasal Yurttaşlık” modeli tartışılmıştır. Anayasal yurttaşlık kavramıyla anlatılmak istenen “Anayasacılık Hareketleri” olarak da anlaşılabilir birey hak ve özgürlüklerinin hukuksal-siyasal boyutta geçmişten bugüne geliştirilmesi/koruma altına alınması ve güvencelenmesidir. Çokkimlikli toplumsal yapıların demokratik, insan haklarına uygun ve hukukun egemen olduğu bir yapıya kavuşturulmasında başta birey-devlet ilişkilerinin düzenlendiği yurttaşlık konusu, özellikle Avrupa Birliği gibi küresel aygıtlar ve onların geliştirilmesiyle yakından ilgilidir.

Öte yandan Anayasal zeminde “çokkültürlü yurttaşlık” kavramının da kurumsallaşması hem kürselleşmenin ve sonuçlarının artık olgu haline getirdiği

kültürel/etnik/dilsel/mezhepsel heterojenliğin çatışmacı değil uzlaşmacı ve barışçıl varoluşuna mesafe kazandıracak niteliktedir.

Türkiye'deki yurttaşlık olgusuna bakıldığında, “anayasal” ve “çokkültürlü yurttaşlık” ilkeleri, demokratik hukuk devleti açısından yeterli ölçüde kurumsallaşmış olmamakla birlikte, başta Avrupa Birliği olmak üzere çeşitli aygıtların bunun önünü açacak nitelikte gelişmelere ön ayak olduğu ortadadır. Bu bağlamda ülkemizde 1980’li yıllardan başlayarak “anayasal yurttaşlık” tartışmaları sürdürülmüştür. Anayasal yurttaşlık önerisinin yapılması beraberinde olumlu ve olumsuz yorumları da getirmiştir. Çalışmada kavramın olumlu ve olumsuz taraf(tar)ları değerlendirilmeye çalışılmış ve Türkiye’de için bir model olarak uygulanabilirliği tartışılmıştır.

Anahtar kelimeler: yurttaşlık, anayasal yurttaşlık, ulus-devlet, çokkültürlülük.

ABSTRACT

Citizenship is a relationship of rights and homework, connecting person and state each other. At this point, citizens are separated from foreigners because of having main rights to be member of their social communities and state. But citizenship as a paradoxical is going on two way: When citizenship rights are expanded, individuals are become powerful towards state. That is if citizenship is become powerful, government can be powerful. Mainly this situation is because of citizenship rights completed by citizenship responsibilities and therefore the potential of broadening duty/act field, while the state performs its responsibilities.

In this study, the statement given in the above paragraph are tried to be proven and “Constitutional Citizenship” model as a solution proposal of the problems caused by universal and Turkey's individual status of citizenship for our country. By constitutional citizenship it is meant that individual rights and freedom is developed by time and protected and warranted.

Multi identity societies can be organized as democratic, respectful to human rights and justice dominant by formerly citizenship organized by individual-government relationships and especially global wholes like European Community and their improvements.

When the citizenship fact in Turkey investigated, “constitutional” and “multicultural citizenship” rules is not institutional enough for a democratic justice country. European Community and some other means are clearly qualified to solve this problem. In this point “constitutional citizenship” discuss continued till 1980. Constitutional citizenship brings about some positive and negative points of the concept

was tried to be evaluated and concept was discussed if it is possible to be used as applicable model.

Key words: citizenship, constitutional citizenship, multicultural citizenship, nation-state, multiculturalism.

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa No</u>
TEŞEKKÜR	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	vi
TABLolar LİSTESİ.....	viii
1 GİRİŞ.....	1
2 LİTERATÜR TARAMASI.....	5
3 YURTTAŞLIK NEDİR?.....	9
3.1 Kavramsal Çerçeve.....	9
3.1.1 Özgürlük.....	9
3.1.2 İnsan Hakları ve Devlet.....	13
3.2 Yurttaşlık Kavramı.....	14
4 YURTTAŞLIĞIN TARİHSEL GELİŞİMİ.....	18
4.1 Tarihsel Arkaplan: Antik Çağdan Modern Çağa Yurttaşlık.....	18
4.2 Aydınlanma ve Modern Yurttaşlık Kavramının Ortaya Çıkışı.....	19
5 MODERN YURTTAŞLIK DÜŞÜNCESİ.....	24
5.1 Modern Yurttaşlık Kavrayışları.....	32
5.1.1 Kamusal Alan ve Yurttaşlık.....	32
5.1.2 Cumhuriyetçi/Toplulukçu Yurttaşlık ve Liberal/Bireyci Yurttaşlık.....	35
5.2 Yurttaşlığa İlişkin Çeşitli Yaklaşımlar.....	47
5.2.1 T. H. Marshall: Haklar Temelinde Yurttaşlık.....	47
5.2.2 C. Mouffe: Radikal Demokratik Yurttaşlık.....	58
5.2.3 Yurttaşlık Kurumuna İlişkin Feminist Eleştiri.....	60
5.3 Modern Yurttaşlığa Yöneltilen Eleştiriler.....	63
6 YURTTAŞLIK VE ULUS-DEVLET.....	67
6.1 Ulus ve Ulus-Devlet.....	67
6.2 Yurttaşlık ve Ulus-Devlet İlişkisi Üzerine Farklı Temellendirmeler.....	70
6.2.1 Özcü/ “Almanvari” Yaklaşım.....	72
6.2.2 Sözleşmecî/ “Fransızvari” Yaklaşım.....	74
6.3 Ulus-Devlet Merkezli Yurttaşlığın Aşınması.....	78
7 “TEK KİMLİKLİ YURTTAŞLIK”TAN ANAYASAL YURTTAŞLIĞA.....	85
7.1 Etnik Temelli Yurttaşlık Fikrinin Gerilemesi.....	85
7.2 Çokkültürlülük/Çeşitlilik ve Kymlicka: “Çokkültürlü Yurttaşlık”.....	87
7.3 Anayasal Vatandaşlık Ve Anayasal Yurttaşlığa Doğru: Avrupa Birliği Örneği.....	102

8	TÜRKİYE’DE YURTTAŞLIK KURUMU.....	112
8.1	Türkiye’de Modernleşme,Ulus-Devlet ve Kimlik Bağlamında Yurttaşlık.....	112
8.2	Türkiye’de Yurttaşlığın Tarihsel Gelişimi.....	116
8.3	Türkiye’de Yurttaşlığın Yeniden İnşası (Resmi Yurttaşlık): Eğitim Müfredatı Örneği.....	126
9	TÜRKİYE’DE YURTTAŞLIĞA İLİŞKİN SORUNLAR VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ.....	140
9.1	Türkiye’de Yurttaşlığa İlişkin Sorunlar.....	140
9.2	“Türkiyelilik” Tartışmaları.....	154
9.3	Demokrasi Sorununa Çözüm Önerisi: “Anayasal Yurttaşlık”.....	164
10	MATERYAL VE YÖNTEM.....	173
11	BULGULAR.....	174
12	SONUÇ VE ÖNERİLER.....	180
	KAYNAKLAR.....	185
	ÖZGEÇMİŞ.....	193

TABLÖLAR LİSTESİ**Sayfa No**

Tablo 3.1 : Modern Yurttaşlığın Oluştığı Bağlamlar	32
Tablo 3.2 : Modern Yurttaşlığın Etkilendiği Tarihsel Bağlamlar.....	32
Tablo 3.3 : Yurttaşlığa İlişkin Hakların Tarihsel Gelişimi.....	34

1. GİRİŞ

En az iki yüzyıldan beri, siyasal mücadelelerin temel hedefi “kurtuluş” olmuştur: Halkların kurtuluşu, sınıfların kurtuluşu, bireylerin kurtuluşu, kadınların kurtuluşu... Kurtuluşun hedefi ise özgürleşmektir (İnsel, 2003: 8). Özgürlük kavramını modern dünyada ve siyasal mücadele içinde somutluğa kavuşturan ilkelerin arasında, eşitlik en ön sırada yer alır. Özgürlük talebi ve ideali, eşitlik talebi ve ideali ile birlikte çalışmamızın konusu olan yurttaşlığa hayat ve anlam vermiştir.

Yurttaşlık, konusu uzun yüzyıllar boyu insanların uğraştığı, düşünürlerin, siyaset felsefecilerinin zihnini yoğunlaştırdığı bir konudur. Bu çalışmada, son yıllarda siyaset teorisi alanındaki tartışmalarda olduğu kadar, bazı kritik siyasi sorunlara ilişkin çözüm önerilerinde de giderek ön planda yer verilen “yurttaşlık” konusu çeşitli yönleriyle incelenecek/tartışılacaktır.

Kymlicka (2004: 395-396)'ya göre; 1978'de güvenle “siyaset düşünürleri arasında yurttaşlık kavramının modası geçti” denmişti, ancak yurttaşlık 1990'da, siyasi yelpazenin neresinde yer alırlarsa alsınlar bütün düşünürler için “kilit kavram”lardan biri haline gelmiştir. Yurttaşlık kavramının düşünce ve eylem dünyasında yeniden tartışmaya taşınmasının önemli gerekçeleri bulunmaktadır. Bu gerekçeler, yurttaşlığın yeniden yapılanmasını ve kurgulanmasını ortaya çıkarmış ana nedenlerdir. Yurttaşlık düşüncesinin yeniden ve yeni biçimlerde doğması, yalnızca ideal bir durum değil, aynı zamanda somut gelişmelerin bir sonucudur. Bu bağlamda yurttaşlıkla ilgili tartışmaların, yeni baştan toplumsal ilgi odağına yerleşmesinin özünde, Üstel (1999: 145)'in ifadesiyle “yurttaşlığın değişen doğası” bulunmaktadır. Devletin etkinliklerinin kurucu öznesi olarak canlandırılan ve modernitenin tanımlayıcı temel ögesi olarak

görülen “modern yurttaş(lık)”, ortaya çıkan ulus-devletin, içine düştüğü meşruiyet krizine bağlı olarak da, tartışmanın odağına yerleşmiştir.

Yurttaşlığın geniş bir tartışma konusu olmasının nedenleri arasında göç olgusuyla birlikte potansiyel anlamda heterojenleşen Batı toplumlarının, devlet-birey ilişkisinde aradığı, çözüm bulmaya çabaladığı siyasal-hukuksal ve sosyo-kültürel bağlamda karşılaştığı sorunlar da sayılabilir (Butakın, 2003: 127). Öte yandan günümüzde yurttaşlığa ilişkin tartışmaların yoğunluk kazanmasını, Avrupa Birliği (AB) sürecinden soyutlayarak çözümlenmek de oldukça güçtür. Avrupa'nın bütünleşme sürecinin, Avrupa'yı oluşturan ulusların kendi yurttaşlarının kimliğini ve konumunu göz ardı etmesi sözkonusu değildir. Bu bağlamda yurttaşlık konusu çerçevesindeki tartışmanın bir kimlik sorununa dönüştüğü söylenebilir.

Yurttaşlığa duyulan ilgiyi körükleyen yalnızca kuramsal gelişmeler değildi; Amerika Birleşik Devletlerinde (ABD) seçmenlerin seçimlere ilgisizliği ve sosyal yardımlara giderek artan bağımlılık, Doğu Avrupa'da milliyetçi hareketlerin dirilmesi, Batı Avrupa'da demografik tablonun çokkültürlü ve çok ırklı bir hal almasının yarattığı sıkıntılar, M. Thatcher'ın İngiltere'sinde refah devletini hedef alan eleştiriler, yurttaşların gönüllü işbirliğine dayalı çevre politikalarının iflası, küreselleşme ve ulusal egemenliğin kaybolması düşüncesinin yükselmeye yüz tutmasının getirdiği hoşnutsuzluklar (Kymlicka 2004: 396) gibi son dönemdeki bir çok siyasi gelişme ve tüm dünyada etkili olan bazı eğilimler de yurttaşlığa ilişkin hem sosyo-politik hem de kuramsal ilgiyi beslemiştir.

Devleti bir siyasi topluluk ya da siyasi birlik sorununa bir çözüm olarak tanımlamak isteyenler için, yurttaşlık kilit bir terim olagelmıştır. Devlet ve demokrasiden aynı anda söz edebilenler, çoğu kez yurttaşlığı, bunu meşru bir hale

getiren bağlantı terimi olarak sunarlar. Ancak tüm olumlu atıflarına rağmen –yurttaşlık neredeyse evrensel olarak “iyi bir şey” olarak düşünülür- kendisini çevreleyen sorunlar yüzünden yakından incelenmeyi gerektirir. Bu sorunlar, kimin yurttaş olduğu ve uygun siyasi topluluğun ne olduğu sorunundan başlayıp, yurttaşların haklarının ve görevlerinin dengelenmesi yoluyla ulaşılabilecek “evrenselliğin” gerçekte ne demek olduğu sorununa kadar uzanır (Pierson 2000: 240). Ulus-ötesi faaliyetlerin/kurumsallaşmaların/aygıtların arttığı ve ulus-devletlerin gitgide daha az tanımlanabilir “kader ortaklığı topluluğu” oluşturduğu bir dünyada, yurttaşlığı nasıl yeniden tanımlayabiliriz/kurgulayabiliriz? Temel problematiklerimizden bazıları bunlardır.

Yurttaşlığın nasıl bir anlam kazanacağı veya kazanması gerektiği konusu da incelenmeye değer görünmektedir. Bunu yapabilmek için her şeyden önce yurttaşlığın tarihsel gelişim içinde nasıl bir seyir izlediğini incelemek/özgün tarihsel/mekansal koşullar içinde nasıl biçimlendiğini/biçim verdiğini ortaya koymak gereklidir.

Feminist yazar Dietz (1993)’in makalesine verdiği başlıkta dediği gibi “Bağlam Herşeydir”, yurttaşlık konusunda da durum böyledir. Yurttaşlık hem dönemselsel olarak ilgili olduğu sosyo-politik boyutlarıyla hem de literatürdeki kavramsallaştırmalarıyla her zaman farklılık gösteren bir kavram olmuştur. Kimi kez kavram, kimi kez kurum, kimi kez düşünce kimi kez de tasarım (kurgu) olarak ele alınmıştır. Bizde çalışma boyunca bağlamın her şey olduğu düşüncesine paralel olarak; uygun bağlama göre bir kullanımı tercih ettik.

Çalışmaya öncelikle “Yurttaşlık Nedir?” sorusuyla/başlığıyla başlanmıştır. Burada yurttaşlığın ne olduğu ve kavramı etkileyen parametrelerin neler olduğuna ilişkin bir kavramsal çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. “Yurttaşlığın Tarihsel Gelişimi” bölümünde yurttaşlığın nasıl bir tarihsel arkaplana sahip olduğu, dönemselsel olarak,

özellikle de Aydınlanma Çağının kavramın şekillenmesinde oynadığı yadsınmaz etkileri belirlenmeye çalışılmıştır. Burada yurttaşlık düşüncesinin başta siyasal/ideolojik paradigmlar (cumhuriyetçi/liberal siyasal ideolojiler) ışığında vardığı modern görünümler anlatılmıştır. Altıncı başlık altında modernizmin başat aktörü/parametresi ulus-devletin yurttaşlıkla kurduğu ilişki ve ulus-devlet-yurttaş bağlantıları üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda farklı ulus-devlet temellendirmelerinin belirlediği (özcü/sözleşmeci) yurttaşlığın izdüşümleri anlatılmaya çalışılmıştır. Yedinci başlıkta 20. yy.'a kadar yurttaşlığın bir kimlik olarak tasarımında görülen tekçi/monolitik yapının evrildiği/aşınmaya başladığı ve “Anayasal Yurttaşlık” belirginleşmesi üzerinde durulmuştur. Yine bu başlık altında “çokkültürlülük” kavramı üzerinde durulmuş ve yurttaşlık tasarımı üzerindeki etkileri gösterilmeye çalışılmıştır. Son olarak bu başlık içinde Anayasal Yurttaşlığın ilk pratiklerinden sayılabilecek Avrupa Birliği üzerinde durulmuştur.

Sekizinci ve dokuzuncu başlıklarda “Türkiye’de Yurttaşlık Kurumu” ve “Türkiye’de Yurttaşlığa İlişkin Sorunlar ve Çözüm Önerileri” üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Türkiye’de yurttaşlık kurumunun Cumhuriyetin ilanından başlayarak nasıl bir seyir izlediğinin anlatılmasının ardından süreç içerisinde yurttaşlığa ilişkin ortaya çıkan teorik ve pratik sorunlara ve tartışmalara yer verilmiştir. Son olarak da Türkiye’deki yurttaşlık(/kimlik) sorunlarına Anayasal Yurttaşlığın bir çözüm bağlamı olup olamayacağı üzerinde durulmuştur.

2. LİTERATÜR TARAMASI

Marshall'ın (2000) savaş sonrası dönemde kaleme aldığı “Citizenship and Social Class” (Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar) adlı makalesi yurttaşlık kavramı üzerine yazılmış öncelikli bir başvuru kaynağı niteliğindedir. Savaş sonrası siyaset kuramının, büyük bölümüne içkin olan ve genellikle hak sahibi olma (hak sahibi-yurttaşlık kavrayışı) terimleriyle tanımlanan, yurttaşlık görüşünün/kavramsallaştırmasının en ses getiren referans çalışmalarından biri olan çalışmada özellikle İngiltere deneyimi ele alan Marshall, geçtiğimiz üç yüzyıldaki modernleşme sürecini yurttaşlığın ve yurttaşlığa bağlı hakların genel genişleme süreci olarak karakterize eder. Marshall çalışmasında, serbest piyasa ekonomisine sahip toplumlarda yer alan önemli bir “çelişkiye” değinir. Bu çelişki evrensel oy hakkıyla gündeme gelen siyasal eşitlik ile sosyo-ekonomik eşitsizliğin/dengesizliğin aynı anda varolmasıdır. Marshall modern yurttaşlık kurumunu bu tür çelişkilerin çözümünde kullanılacak bir kurum olarak değerlendirmiştir. Ona göre yurttaşlık, sosyal, siyasal ve ekonomik kaynakların sınıflar arası bölüşüm sürecinde ortaya çıkan gerilimlerin, yönetici siyasal elit tarafından “çözümlemesinde” kullanılan ideolojik bir kurumdur.

Azınlık haklarının/çokkültürlülük taleplerinin (yada “grup farkına dayalı yurttaşlık” düşüncesinin de diyebiliriz) liberal teorisinin önde gelen temsilcisi olan Kymlicka (2004) çokkültürlülüğü, yurttaşlık kavramsallaştırmasının (özellikle de modern ve ötesi durumda) ayrılmaz/önemli bir bileşeni olarak tanımlar. Kymlicka kapsamlı bir içerikle hazırladığı “Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş” çalışmasında yurttaşlık ve çokkültürlülük üzerine, yurttaşlığın kuramsal boyutu ile ilgilenir ve modern toplumlar için homojenliğin genel değil istisna olduğunu ortaya koyar. Bu nedenle de grupsal/cemaatsel hak taleplerinin yurttaşlık kurumu açısından dünden

bugüne izdüşümlerini göstermeye çalışır. Bu anlamda Kymlicka grup farklılıklarının ve taleplerinin yurttaşlığın hedeflediği hukuksal ve siyasal eşitlik eksenli kurumsallaşmayı bozucu değil aksine güçlendirici olduğunu savunur.

“Yurttaş-birey”, özgür ve eşit insanların tüm farklılıklarını yaşadıkları ve muhatap oldukları siyasal sistemin olabildiğince renksiz/nötr/ideolojik tercihten bağımsız/her dine, inanca ve yaşam biçimine saygılı ve eşit mesafede olmasıyla doğar. Bu bağlamda yurttaşlığın sosyo-siyasal boyutu hakkında Kymlicka’nın yazdıkları bize pratik örnekler eşliğinde yol gösterici olabilir. Çokkültürlü yurttaşlık üzerinde duran Kymlicka (1998) şu tür sorulara cevap arıyor; Kanada’da Quebec’liler ve Amerika’da Kızılderililer hangi mekanizmalar yardımıyla çoğunlukla barış içinde yaşayacaklardır? Özel hayatlarında özerk ve özgür olmayan kişiler, kamusal hayatlarında ne ölçüde özgür davranabilirler? Yurttaşlık temelinde sadece ulusal azınlıklar değil, her türlü dinsel, dilsel, kültürel, cinsel, etnik grup varlığını koruma, sürdürme ve geliştirme imkanını/mücadelesini küresel boyutta aramaktadır. Bu durum “özgürlük söylemi” çerçevesinde nasıl açıklanabilir?

Yurttaşlık ile modernite/aydınlanma arasındaki derin/içkin ilişki üzerine literatürde yer etmiş önemli çalışmalar arasında Türkiye’den Üstel (1999) çalışmasında yurttaşlık ile modern siyasal kavramlar (Ulus-devlet, sivil toplum-kamusal alan, yurttaşlığın cinsiyet boyutu vb.) arasındaki ilişkileri ele almıştır. Üstel’e göre modernitenin en önemli siyasal aygıtlarından olan yurttaşlık kurumu bugün aşınmaya ve toplumsal/siyasal çoğulculuk dolayısıyla sorun yaratmaya başlamıştır. Ona göre günümüzde hemen tüm demokrasiler açısından bir sorun yaratan her türlü hak talepleri ulus-devletin tarif ettiği yurttaşlığa ilişkin geleneksel anlayıştaki çözülme/aşınma/zemin kaymasıyla ilgilidir.

Anayasal yurttaşlık konusunda İçduygu ve Keyman (1998-9)'nın çalışmaları bize Türkiye gibi çokkimlikli/çokkültürlü toplumların monolitik yurttaşlık tanımlamaları çerçevesine oturtulmaya çalışılmasının yaratacağı sıkıntıları gösterir. Buna göre anayasal yurttaşlık; toplumsal bir sözleşmeye dayanarak, örneğin anayasal metin içinde somutlaştırılarak, farklı etnik, dinsel ve inanç kümelerinin ulus-devlet içinde kabulünü ve bu kümelerin her birinin kendi varlıklarını toplumsal olarak koruyabilmeleri ve geliştirebilmeleri güvencesinin toplumsal ve siyasal olarak sağlanması anlamına gelmektedir.

Habermas (2004) gibi siyaset felsefecilerinin çalışmalarında gördüğümüz AB çapında bir “*anayasal yurttaşlık*” önerisi bu anlamda önemlidir. Bu husus artık düşünce aşamasından çıkıp ilk düzenlemelerini de AB perspektifinde vermiştir. Tam olarak gerçekleştiğinde, mesela bir Fransız veya İtalyanın kendi milletine mensubiyeti devam edecek, ama aynı zamanda Avrupa'nın “*Anayasal Yurttaşı*” olacaktır. Anayasal yurttaşlık onun kültürel ve milli kimliğini ortadan kaldırmayacaktır. Anayasal yurttaşlık yoluyla sadece siyasal nitelikte sınırlandırılmış bir üst kimlik oluşacaktır.

Yurttaşlığın “okul”la olan ilişkisi üzerine Türkiye’de yapılan en önemli çalışmada Üstel (2004), ikinci meşrutiyetten günümüze, Türkiye’de devletin istediği yurttaş tipinin nasıl olduğunu incelemektedir. Ulus inşasının temeli olan yurttaş kavramsallaştırmasının vatan-millet-devlet anlayışı ekseninde oluşturuluşunu, okul aracılığı ile nasıl aktarıldığını Osmanlı’dan Cumhuriyet döneminin farklı evreleri boyunca yurttaşın nasıl tarif edildiğini, dönemsel olarak ilgili yasaları ve okul kitaplarını inceleyerek ortaya koyuyor. Üstel’in çalışmasında Türkiye’deki yurttaşlık sürecinin milli yurttaş olarak algılanıp, katı bir “vazife-hak” temelinde devlet eksenli militer/militan yurttaş tipinin oluşturuluşunu resmetmektedir. Üstel’e göre “etno-

kültürel yönelimli bürokratik milliyetçilik ile, sözleşmeci-ulus söyleminin geçimsiz birlikteliğinin tayin ettiği bu yurttaş tipi bugüne dek Türkiye’deki yurttaşlık eğitiminin karakterini belirledi”. Üstel’in çalışmasından çıkarılabilecek diğer bir sonuç da yurttaşlık eğitimi bağlamında, 1960-80 dönemi yurttaşlık anlayışının “ılımlı” bir sivil-demokratik etki altına girmesine rağmen 80’li yıllarla birlikte 1940’ların söylemine şiddetli bir geri dönüşün yaşandığıdır. Ona göre son on yıllarda yurttaşlık eğitimine sınırlı oranda katıştırılan insan hakları duyarlılığı, hakim/yerleşmiş “milli güvenlik yurttaşlığı” anlayışıyla başetmekte zorlanmaktadır.

Copeaux (1998) da Türkiye’de Tarih Öğretimi ve Yurttaşlık arasındaki cumhuriyetçi ruhla/idealle uyumlu argümanları ortaya koyar. Copeaux; Türkiye’de okullarda okutulan tarih ve Atatürkçülük konulu kitaplarla sosyal bilgiler ve yurttaşlık kitapları üzerinden yaptığı ayrıntılı çalışmasında şu yargıya varır: “Tarihsel anlatı yalnızca tarihi tanıtmayı hedef almaz, ama aynı zamanda geçmişle duygusal bir bağ yaratmayı amaçlar; bu fikir resmi yönergelerde ve bazı okul kitaplarının giriş bölümlerinde açık bir şekilde ifade edilmiştir.”

3. YURTTAŞLIK NEDİR?

3.1. Kavramsal Çerçeve

Bu başlık altında yurttaşlık kavramına ilişkin karşılaşılan ve kavramı argümante etmekte kullanılan bazı temel kavramları kısaca gözden geçirmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda başta özgürlük, insan hakları ve devlet olmak üzere bazı kavramların yurttaşlık nosyonu/kavramsallaştırması açısından altının çizilmesi gereken nitelik ve işlevlerine göz atmak yerinde olacaktır.

3.1.1. Özgürlük

Özgürlük düşüncesi insanlık tarihi kadar eskidir. İnsanlığın karşısına çıkmış siyasi düşüncülerin hemen tümü özgürlüğü hedef almış, değilse özgürlüğün yani “özel insani kapasitelerin maksimize edilmesi”nin referans aldığını hiç değilse söylem olarak geliştirmiştir. Özgürlük; insanoğlunun en büyük düşü/sorunsalı/amacı, uğruna savaşların göze alındığı büyük/derin kavram olagelmıştır. Özgürlük sorunu, çok eski zamanlardan beri insan düşüncesini sorgulayan/kurcalayan büyük sorunlardan biridir. Yüzyıllar boyunca insanlığın yetiştirdiği seçkin fikir adamlarının/siyasal ideolojilerin/dinsel-bilimsel inanışların bu konu üzerinde uzun uzadıya durduklarını ve düşündüklerini biliyoruz. Fakat şunu da görüyoruz ki; bu uğurdaki bütün çabalara rağmen, sonunda aklın ve deneyimin süzgecinden geçerek somutlaşmış, üzerinde anlamaya varılmış bir özgürlük kavramı ortaya çıkmış değildir. Bugün aynı soru, aynı merakla/heyecanla sorulmaya/sorgulanmaya devam ediyor: Özgürlük nedir? Verilen cevaplar da, çeşitliliği biraz daha çoğalıyor. Montesquieu, bu çözümsüzlüğe 18. yüzyılda işaret etmektedir: “Hiçbir kelime yoktur ki; özgürlük kelimesi kadar kendisine

değişik anlamlar verilmiş ve düşüncelere çeşitli şekillerde yansımış olsun” (Kapani, 1998: 3).

Modernlerle birlikte uzun süredir yeni bir insan özgürlüğü tanımının yerleşmiş olduğu inancı vardır. Hegel’e göre Eskiler yurttaş olarak kendilerini özgür biliyorlardı (Renaut, 2003: 654). Bu anlamda sitede yurttaş ayrıcalığına sahip olan kimse “özgür” kabul edilirdi.

Bentham özgürlüğü ana hatlarıyla iki genel kategoriye ayırır: “tabii özgürlük” ve “sivil özgürlük”. Tabii özgürlükler bireyin yaşamıyla ilgilidir. Bireyin toplumdan ve siyasal düzenden bağımsız olarak hareket ettiği alandaki özgürlüğü burada geçerlidir. Sivil özgürlükler ise, bireyin toplumsal yaşam boyutuyla ilgilidir. Bentham’a göre, hukukun temel amacı bireyin sivil özgürlüklerini arttırmak olmalıdır. Başka bir deyişle, yasaların doğruluğunun kriteri de bu olmalıdır. Burada yine, çoğunluğun tercihi bir kriter olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir yasanın doğruluğunun ölçüsü çoğunluğa hitap etmesidir. Bentham bu noktada da yine, her tür meşruiyetin ölçüsü olarak bireyin tabiatından kaynaklanan tabii hukuku esas alan klasik liberallerden ayrılmaktadır. Klasik liberallerde meşruiyetin ölçüsü çoğunluk değil, temel hak ve hürriyetlerdir (Mill, 2003: 10).

Bireyi en çok vurgulayan düşünce sistemi olarak liberalizm, esas itibari ile siyasal ve sosyal tecrübenin birikimini ifade eden modernleşme düşüncesiyle, eşdeğer bir seyir izlemiştir. Liberalizm bireyi merkeze almaktadır. Liberteryen düşüncenin kökeni bireysel yaşam ve özgürlük hakları doğrultusunda, özgürlüğün en önemli ihlalcisi olan devletin otoriter müdahaleciliğinin yok edilmesine ilişkin temel yaklaşımlar geliştiren İngiliz filozof Locke (1632-1704)’un yazılarına dayanır (Butakın, 2003: 26). Büyük özgürlük düşünürü Locke şöyle der;

Doğal yaşamda insanlar daha önce söylendiği gibi çok özgür iseler, kişiler kendi fiziksel varlıklarının ve servetlerinin mutlak hakimi iseler, en üst düzeyde olanlara eşit iseler ve kimseye tabii değil iseler; neden kendilerini özgürlüklerinden uzak kılınsınlar ve bir hakimiyetin ve diğer bir gücün kontrolüne tabi kılınsınlar? Buna çok açık bir cevap verilebilir: her ne kadar doğal yaşamda bu tip bir hakka sahiplerse de bu hakkın kullanımı son derece şüphelidir ve sürekli bir şekilde başkalarının saldırısına açıktır; bir kişinin olabileceği gibi herkes kral olabilir, her insan eşittir ve büyük bir kesim için katı bir adalet ve eşitlik gözlenemez; doğal yaşamda mülkiyetin kullanımı son derece emniyetsiz ve güvensizdir. Bu durum, özgür ama sürekli tehlike ve korku ile dolu olan bu durumdan insanları vazgeçmeye istekli kılabilir ve hali hazırda bir araya gelmiş olan bir toplumu araması ya da bu topluma katılmayı istemesi veya benim genel adıyla mülkiyet olarak adlandırdığım mallarının, özgürlüklerinin ve canlarının karşılıklı korunması için bir araya gelmeye niyetlenmesi mantık dışı değildir (Locke, 2003: 27).

Locke; liberal bireyciliğin öncü kişiliklerinden biri olarak; insanların doğuştan belli haklarla donatıldığını ve devletin bu hakları çiğneyemeyeceği üzerinde durmaktadır. Ona göre insanlar; kendi iradeleriyle devleti kurarlar. Devleti kurarken saklı tutukları haklarına devletin müdahale etmesine izin vermezler (Sarıca, 1996: 71).

Özgürlük kavramının bir çok felsefi doktrinle ilişkisi olduğu halde sözkonusu doktrinlerin bu kavrama ilişkin farklı yorumlar geliştirdiği de bilinmektedir. Marksist kurama göre özgürlük, nesnel zorunluğun kavranması ve kavranmaya dayalı gelişim

yasalarını tanıyarak bilinçli bir şekilde uygulama ve kullanma yeteneğidir. Bu yeteneğin gerçekleşebilmesi için gerekli ekonomik, politik ve ideolojik koşulların kavranmasıyla özgürlüğün alanı belirlenmiş olacaktır. Marksizme göre sömürü ve baskı ilişkilerinin egemen olduğu, varlıklı sınıfların her türlü demokratik, politik, ilerici faaliyete karşı çeşitli baskı araçlarının kullanıldığı sınıflı toplumlarda, özgürlüğe dar/biçimsel/soyut sınırlar çizilmiştir. Bu nedenle ancak sınıfsız/sosyalist toplumlarda ilerici özgürlük çabaları hedefine ulaşabilir (Buhr ve Kosing, 1999: 321).

Overton 17.yüzyılda yazdığı “Tiranlara Karşı Özgürlük” başlıklı metinde, doğal hak ve özgürlüklerden söz eder. Overton (2003: 7)’a göre; dünyadaki herkese başkaları tarafından ihlal edilemeyen ve zorla ele geçirilemeyen doğal bireysel hak ve özgürlükler verilmiştir. Herkes kendine ait hak ve özgürlüklere sahiptir ve hiçbir kişi, doğal ilkelere saldırmaksızın ve bu ilkeler ile insanlar arasındaki eşitlik ve adaletle ilgili kurallar açıkça ihlal edilmeksizin, bu hak ve özgürlüklerden mahrum bırakılamaz. Overton (aynı yerde) şöyle yazar:

Hiçbir kişi benim hak ve özgürlüklerim üzerinde bir yetkiye sahip değildir, ben de başkalarının hak ve özgürlüklerinin üzerinde bir yetkiye sahip değilim; bir birey olarak kendime ait olan hak ve özgürlükler üzerinde salahiyyete sahibim ve sahip olduğum mülkiyetten istifade ederim ve kendime ait olan mülkiyetten başkasını kayda geçiremem; eğer daha ötesine cüret edersem üzerlerinde başka hakka sahip olmadığım diğer kişilerin hak ve özgürlüklerine tecavüz eden bir kişi olurum. Bütün insanlar doğuştan eşittirler ve mülkiyet ve özgürlüklerden yararlanma konusunda da birbirlerine benzerler.

3.1.2. *İnsan Hakları ve Devlet*

Doğal hukuk/haklar anlayışına göre, bütün hukukun kendisinden türetildiği veya ona bakılarak değerlendirileceği, hukuk olup olmadığına karar verileceği doğal bir hukuk/haklar vardır. Bu hukuk/haklar kimi yazarlara göre, Tanrı tarafından verilmiş; yani doğal hukukun kaynağı ilahidir ve yaratıcı güç tarafından insanlara devredilmez/vazgeçilmez haklar olarak bahşedilmiştir. Kimi yazarlara göre ise hukuk insanın tabiatında gömülüdür (Yayla, 2003: 27). Kimi yazarların esas aldıkları, Richard Overton (2003: 7-8)'da da;

...insanlar, zararlı ve çirkin her şeyden kendilerini korumak için doğal bir içgüdüye sahiptirler ve doğa herkese rasyonel, eşit ve adil olmayı bahşetmiştir. İnsanlara ait bütün güçlerin kaynağı budur; gücün kaynağı doğrudan doğruya tanrı değil (krallar öncelikli olarak hak sahibi olduklarını iddia ederler) ancak araçlar vasıtasıyla doğadır.

şeklinde ifadelendirilen doğal hukuk algısı rasyonalist/seküler bir içerik taşır. En nihayetinde ise doğal hukukun en somut tezahürü, insanların doğal haklarıdır. Bu haklara her insan doğuştan sahiptir. Bu haklar ne devredilebilir, ne sahipleri onlardan vazgeçebilir, ne de siyasi iktidarlar bu hakları çiğneyebilir. Yine Yayla (2003: 27)'nın ifadesiyle; "...haklar, iktidar alanını, sınırlarını, yetkilerini sorumluluklarını belirlemekte kullanılabilecek başlıca ölçüdür."

Sosyal düzende insanların doğuştan sahip olduğu vazgeçilmez ve devredilmez "doğal hakları" vardır. Yaşam hakkı, özgürlük hakkı, mülkiyet hakkı, baskıya karşı direnme hakkı gibi doğal haklar. Bu haklar o kadar eskidir ki; devletin henüz siyasi bir kurum olmadığı zamanlarda bile varolmuştur. Doğal haklar; devletin vatandaşlarına bahsettiği haklar değildir. Bunlar insanların "tabii" haklarıdır. Doğal haklar, "negatif"

özellik taşır. Negatif özgürlük; insanların başkalarının özgürlüklerinin sınırlandırmadıkları sürece bir şeyi yapmak ya da yapmamak konusunda serbest olmalarını ifade eder. Doğal hak ve özgürlüklere karşı dışardan (devletten ve diğer vatandaşlardan) bir zorlamanın/engellemenin/müdahalenin olmaması gerekir. İyi bir sosyal düzende “özgürlük/serbestlik” “sine qua non” (olmazsa olmaz) bir ilkedir (Aktan, 2003: xiii).

Bentham’a göre, devlet, çoğunluğun yararının tespiti ve devamı için oluşturulan bir insan organizasyonudur. Başka bir deyişle, çoğunluğun tercih ettiği zevkleri ve mutluluğu korumaya çalışan bir kurumdur. Bu, aynı zamanda bireyin devlete itaat etmesini de açıklayan bir husustur. Bireyin devlete itaatinin arka planında yatan şey, devletin kendisine de hizmet sağlayan bir mutluluk koruyucusu olmasıdır. Devlet mutluluğumuzu koruduğu için ona itaat ederiz. Bu anlamda, devlet, temel görevi “hukuk yapmak” olan bir kurumdur. Bu yönüyle devlet, toplumun çoğunluğunun hemfikir olduğu “yarar”ı ihlal eden ya da zarar verenlerin davranışlarını sınırlandıran, dolayısıyla çoğunluğu koruyan bir kurumdur. Hukuk, Bentham’a göre “emir” ve “sınırlandırma”lardan ibarettir. Bu nedenle, bunların şiddeti ne kadar az olursa, bir toplumda özgürlüğün sınırı o oranda geniş olur. Mill (2003: 10-12)’e göre (Bentham’dan farklı olarak) devlet çoğunluğun yararını temsil eden bir organizasyon değil, ahlaki bir varlıktır. Bu bakımdan devletin temel görevi, ahlaki değerleri gözetlemesidir.

3.2. Yurttaşlık Kavramı

Savaş sonrası siyaset kuramının büyük bölümünde, temel kavramlar demokrasi (süreçleri değerlendirmek için) ve adalettir (sonuçları değerlendirmek için). Yurttaşlık,

tartışılmışsa bile genelde demokrasi ve adaletin bir türevi olarak görülmüştür. Başka bir ifadeyle yurttaş, demokratik hakları ve adalet istemi olan kimsedir (Kymlicka 2004: 443). Bu bağlamda Kymlicka (2004: 448)'ya göre; yurttaşlık tezleri belli siyasal düşüncelerin belirlediği stratejilerin ürünüdür. Öte yandan yurttaşlık kuramlarının, yurttaşlık erdemlerinin nerelerde geliştirilebileceğine ilişkin tarafsız bir arayış olduğu da söylenemez. Solcular ekonomik eşitsizliğin etkin yurttaşlığı nasıl etkisizleştirdiğini, anlamlı olmaktan çıkardığını, yozlaştırdığını ve manipulasyona açık hale getirdiğini incelerken; sağcılar ekonomik eşitsizliği gidermeye yönelik politikaların (refah devleti uygulamaları vb.) yurttaşlık erdemlerini nasıl sildiğine bakmaktadırlar. Feministler, eşcinseller ve çokkültürcülükten yana olanlar geleneksel cinsiyet, cinsellik ve ırk hiyerarşilerinin etkin yurttaşlığı nasıl etkilediğiyle; muhafazakarlar kadınlar, eşcinselleri ve azınlıkları destekleyen politikaların yurttaşlık erdemlerini nasıl yok ettiğiyle ilgileniyorlar.

Bouineau (1998: 109)'nın belirttiği gibi; “‘yurttaş’, bulanıklaştırılması nedeniyle gittikçe anlamını yitiren, içi boşalmış sözcüklerdendir”. Herkes doğal bir şekilde, yurttaşın ne olduğunu bilir, ama iş bu sözcükten aslında neyin anlaşılması gerektiğini açıklamaya gelince, o zaman herşey karmaşıklaşır.

Aristo'ya göre, Antik Atina'da “yurttaş”, fikir vermeye ve kamu alanında görev almaya katılan kişidir. Marsilius da “yurttaş”ı katılma özelliğiyle tanımlamaktadır (Hürman, 2005). Kymlicka ve Norman, yaptıkları değerlendirmelerde bugüne değin geliştirilen yurttaşlık kavramlarını üç ana başlık altında ele alırlar: “sosyal yurttaşlık”, “sorumlu yurttaşlık” ve “imtiyazlı yurttaşlık”. Sorumlu yurttaşlık: Yen Sağ doktrinlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve işsizliğin arttığı, ekonomik büyümenin azaldığı bir ortamda (1970'ler), yurttaşlara kişisel inisiyatif kazandırmayı amaçlamıştır. Kaya

(2000: 157), bu düşüncenin, “aslında sadece güçlünün hayatta kalabilmesi ilkesini yaygınlaştıran Darwinist anlayışın doğal bir uzantısı olduğunu” belirtir. “Sosyal yurttaşlık” düşüncesi, refah devletinin demokratikleşmesini, siyasal katılımın artırılmasını ve yerinden yönetimin yaygınlaştırılmasını öngörür. “İmtiyazlı yurttaşlık” düşüncesi ise, kültürel çoğulcular tarafından öne sürülmüş olup, dezavantajlı konumda bulunan azınlıklara (kadınlar, etnik gruplar, fiziksel engelliler vb.) imtiyazlı haklar verilmesini önerir (2000: 156-157).

Kantçı liberaller için yurttaşlık, bazı hak ve ödevlerden doğan kişisel bir siyasal taahhüttür. Cumhuriyetçi komüniterler için ise yurttaşlık, bir topluluğa aidiyeti ifade eder (Kaya, 2000: 152).

David Miller’a göre, yurttaşlık bir devletin yasalarına tabi olmaktan öte, haklar bağlamında tanımlanmış bir toplumsal rol ve en önemlisi bir inanç ve tutum sorunudur. Yurttaş içinde yaşadığı toplumun geleceğini belirlemede etkin bir rol yüklenmeli, alınan ortak kararlarda sorumlu olduğunu hissetmelidir. Başka bir anlatımla yurttaş “gibi” yani kendini topluluğun ortak yararını geliştirmeye adanmış bir üyesi gibi davranmalıdır. Böylece kişinin kimliğinin bir ölçüde kolektiviteye olan üyeliği ile oluştuğu iddiasından hareket eden sosyalist toplulukçu yaklaşım, statü eşitliği sağlayan yurttaşlığın bu yönüyle radikal eşitlikçi topluluk idealini karşıladığını ileri sürmektedir (Üstel 1999: 68).

Yurttaşlık kavramsallaştırmasıyla ilgilenirken yurttaşlık ile kentli olmak arasındaki dolaysız ilişki üzerinde de durmak yerinde olacaktır. Batı dillerindeki kökenine baktığımızda vatandaş kavramı kentte oturan ve kentteki temel haklarda faydalanan kişiyle ilgilidir.¹ Bir yandan toplumsal gelişmeyi bir yandan ise toplumsal

¹ Örneğin, İngilizce olarak citizen (vatandaş) city’de (kentte) oturanı çağırır. Tarihsel bir kategori/toplumsal ve siyasal bir statü olarak, vatandaşlığın kentle birlikte var olduğunu söylemek

anlamda bireysel özgürleşmeyi kapsayan sivilizasyon her anlamda vatandaş olma süreci ile elele gitmiştir. Bu nokta, kentli olma ile sivil toplumun gelişimi arasındaki bağlantıyı da ifade eder. Başka bir bağlantı noktası olarak ise, vatandaşlık kavramının iki farklı tanımsal alanı içinde taşıdığıdır: “bir yasal statü olarak vatandaşlık” ve “bir arzu edilen etkinlik alanı olarak vatandaşlık”. Birincisi belli bir siyasi topluluğa, yani ulus-devlete üyeliği anlatırken; ikincisi, bu üyeliği taşıyan bireyin o topluluğa katılımının niteliğine değinmektedir (İçduygu ve Keyman 1998-9: 153).

Yurttaşlık tarihsel olarak, her yanı ve yönüyle bir anlamlar demetini cisimleştirmiştir. Bu çerçevede, Heater (1990: 163), yurttaşlığı, “tanımlanmış yasal ya da sosyal statü, siyasi kimliğin bir aracı, bir sadakat odağı, görevlerin bir ölçüsü” olarak tanımlamaktadır. Modern yurttaşlığın niteliklerinin ilk kez belirginleştiği Fransız Devrimi deneyimine işaret ederek, yurttaşlığın ayırt edici modern biçimini belirleyip tanımlayan Brubaker (1992: 35) ise, yurttaşlığı, “yurttaş oluşun resmi sınırlanması; yurttaşlar ve yabancılar arasındaki ayrımın yasal ussallaştırılması ve ideolojik olarak vurgulanması; ulusal egemenlik öğretisiyle yurttaşlık ve ulus olmak arasındaki bağın bütünleşmesi; yurttaş ile devlet arasında, eski rejimin aracılı, dolaylı ilişki karakteristiğinin yerini, yakın, doğrudan ilişkilerin alması” olarak karakterize etmektedir.

4. YURTTAŞLIĞIN TARİHSEL GELİŞİMİ

4.1. Tarihsel Arkaplan: Antik Çağdan Modern Çağa Yurttaşlık

Yurttaş kavramı, *citeden* türemiştir. Başlangıçta *citeain* ve daha sonra *citoyen*, *citadin* ile yani bir kentte ya da beldede ikamet eden (“kentte oturan” ile eş anlamlı olarak) biri; yurttaşlık hak ve ayrıcalıklarına sahip, bir kentin eşrafı ya da özgür kişisi anlamına gelir ve ilk kez 1605 yılında kullanılmıştır (Aslan 2004: 88). Yine bu dönemlerde siyasal olarak antik yurttaşlık modellerini ve Roma’nın *civis*, *civitas* kavramlarına göre düzenlenmiş siyasal bir cemaatin üyesi biçiminde daha kesin bir anlam kazanmıştır. Bouineau (1998: 109)’ya göre J. J. Rousseau ve ardından Fransız Cumhuriyetince yeniden ele alınan sözcük, kurumsal sözcük dağarcığında özgünleşti ve 1783’te yurttaşlık (*citoyennete*) türevini doğurmuştur. Latin dillerinde yurttaş ve yurttaşlık, yurt (Fransızca’da *cite*, İtalyanca’da *cittadino*, Portekizce’de *cidadaol*, *cidadania*) sözcüğünden oluşturulmuştur. Bu anlamda İngilizce, güney bloğuna bağlıdır (*citizen/citizenship*). Almanca’da ise tersine, devlet sözcüğünden türer (*staatsburger/staatsangehörigkeit*) (Gündüz ve Gündüz 2002: 11’deki dipnot).

Yurttaşlık, Eski Yunan’dan günümüze değin oluşan siyasi toplumlar kadar tarihi bir kurum olmakla birlikte, tarih içinde büyük dönüşümler geçirmiştir. Aristo, yurttaşlığı şehir-devletlerin yöneticilerinin sahip oldukları ayrıcalıklı sosyal ve siyasal statü olarak tanımlamıştır. Ancak, günümüzün modern demokratik devletinde ise, yurttaşlık kavramının ifade ettiği anlam kabaca, oy kullanmak suretiyle siyasal karar alma sürecine katılmaktır. Tarihte yaşanan toplumsal değişimlerle birlikte, yurttaşlık sadece belirli gruplara verilmiş bir ayrıcalık olmaktan çıkmış, ulusal devletin sınırları içinde yaşayan bireylerin çoğunluğunu kapsayan bir kurum haline gelmiştir (Kaya 2000: 137).

Yukarıda da belirtildiği gibi İngilizce olarak *citizen* (vatandaş) *city*'de (kentte) oturana çağırır.² İçduygu ve Keyman (1998-9: 153)'ın ifadeleriyle; tarihsel bir kategori olarak, toplumsal ve siyasal bir statü olarak, yurttaşlığın kentle birlikte var olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan yurttaşlığın başlangıçta (Atina'da) kentte/city'de yerleşik olan herkese verilen bir paye olduğu söylenemez, Bouineau (1998: 110)'nun da yerinde ifadesiyle; “Atina'da ... köleler, kadınlar ve yerleşik yabancılar yurttaşlıktan dışlanmışlardı”.³ Tarihsel olarak bir yandan toplumsal gelişmeyi bir yandan ise toplumsal anlamda bireysel özgürleşmeyi kapsayan sivilizasyon her anlamda vatandaş olma süreci ile elele gitmiştir. Yurttaşlaşma bağlamında ahlaki tutum, tecrübe ile kazanılan bir süreç değil, bizzat “ortak iyi” anlayışının sembolüydü. Yurttaşların -istisnalar da dahil- şehir hayatında kurulan siyasetlerindeki iradesi yönetim iradesi ile örtüşebiliyordu. Günümüzün “otorite” çözümlerinden farklı olarak, yönetimi elinde tutan muktadir sınıf ancak “erdemli” olmanın gereğini yerine getirenlerden seçilirdi. Bu tür sayısız örneklerle kadim düşünce “çelişkisiz” bir topluluğu oluşturuyordu (Takış 1998-9: 5).

4.2. Aydınlanma ve Modern Yurttaşlık Kavramının Ortaya Çıkışı

Jaume (2003: 992); yurttaşlık bağlamında “insan ve yurttaş”tan bahsederken, modern çağın yurttaşının “insan”la (insan ve yurttaş hakları) ve egemenlik ilişkisiyle

² Tarihe göz atınca ortaya çıkan, bugün yurttaşın, terimin siyasal anlamıyla bir sitenin üyesi olduğudur. O halde bu, kavramın sitenin ortaya çıkışından önce var olamayacağını gösterir; gerçekten de eski Mısır'da sözcüğün eşanlamlısına rastlanmamaktadır (Bouineau 1998: 109).

³ Roma'da olduğu gibi, Yunanistan'da da yurttaş niteliği bazı ayrıcalıklar sağlıyordu: halk meclislerinde yasaları tartışmak ve oylamak, yöneticileri seçmek, vergi ödemek ve askerlik görevini yerine getirmek. Bunlara benzer düzenlemeler başka uygarlıklarda da olabilmişse de bu her zaman için bir siyasal liderin/şefin himayesi altında ortaya çıkmıştır, Bouineau (1998: 111)'nin belirttiği gibi, klasik Antik Çağ'da, krallarını korumuş olan Sparta'da bile yurttaşlar kendilerinden başka şef tanımazlar. Ama bu, yurttaşların haklarını kullanmada eşit oldukları anlamına gelmez, örneğin, Roma'da yüz kişilik halk meclislerinde, yurttaşlar mal varlıklarının miktarına bağlı bir aşama/düzen içinde söz alıyorlardı; oy verme vergiye bağlıydı.

çelişkili biçimde tanımlandığını söyler. Moderniteyle birlikte insanlar bir uzlaştırmayla egemenliği geliştirmeye çalışırlar ve buna karşılık egemenlik de insanları yurttaşlar - yani siyasal bir bütünlüğün üyeleri- olarak inşa eder. Jaume, yurttaşın insandan ayrı olmasının nedeni olarak bu dönüşümün kolektif ya da genel çıkarın önüne geçmesinin gerekliliğini gösterir. Dolayısıyla yurttaş hem “iyi” bir yurttaş, hem de ortak güçle güçlendirilmiş bir varlıktır: genel çıkarı (yurttaşlık ödevleri, uygarlık) dikkate almaya yönlendirilmiş, karşılığında da halkın haklarının garantisini almış insandır. Pierson devlet yaklaşımlarını incelediği kitabında modern devletin tanımlanması için bazı özellikler/kategoriler sıralar. Bu özelliklerden biri olarak da yurttaşlığı gösterir (Pierson 2000: 24). Modernitenin sonuçsal bir kategorisi olan yurttaş öz olarak, siyasal topluluk hayatına katılma yetkisine sahip kişi olarak tanımlayan Pierson, modern dünyada yurttaş statüsü içine tipik olarak katılma yetkileri veya haklarıyla bunların eşliğindeki bir dizi yükümlülük veya görevden oluşan bir karışımını belirtir. Pierson (2000: 52-53,201)’un Held’den aktardığı üzere; “yurttaşlık, ilkesel olarak siyasal topluluk (içinde) bireylere eşit haklar ve görevler, özgürlükler ve sınırlamalar, güçler ve sorumluluklar veren bir statüdür”.

Modern devletlerin yapısında kilit bir öge olarak yurttaşlık düşüncesinde, yurttaşın devlet faaliyetinin kurucu öznesi-nesnesi olarak canlandırılışının modernitenin tanımlayıcı yönlerinden biri olduğuna dikkat çeken Pierson, yurttaşlık fikrinin, devletin normatif bir savunmasını kurmak isteyenler (yani modern devlet kurumlarının doğasını gerekçelendirmeye çalışanlar) için özellikle önemli olduğunu belirtmektedir (201). Yurttaşlığın ayırdedici modern biçimi hakkında yazan Brubaker (1992: 35) aşağıdaki tanımlayıcı özelliklerden söz eder:

Yurttaş oluşun resmi sınırlanması; ortak haklar ve ortak yükümlülükler yaratan sivil eşitliğin kurulması; siyasi hakların kurumlaştırılması; yurttaşlar ve yabancılar arasındaki ayrımın yasal ussallaştırılması ve ideolojik olarak vurgulanması; ulusal egemenlik öğretisiyle yurttaşlık ve ulus olmak arasındaki bağın bütünleşmesi; yurttaş ile devlet arasında, eski rejimin aracılı, dolaylı ilişki karakteristiğinin, yerini, yakın doğrudan ilişkilerin alması.

Brubaker'a göre modern yurttaşlığın tüm bu nitelikleri Fransız Devrimi deneyiminde belirlemiştir: “devrim kısaca, hem ulus-devleti hem de ulusal yurttaşlığın modern kurumunu ve ideolojisini icat etti” (aynı yerde).

Yurttaşlık, kendisiyle yakından ilişkili diğer bir çok kavram gibi Fransız Devriminin de felsefi temelini oluşturduğu düşünülen Aydınlanma döneminin bir ürünü olarak görülebilir. Aydınlanma 18. yüzyıl Avrupa'sında belirginleşen, toplumsal ve siyasal yaşamın hemen her alanında yerleşik kalıpları/anlayışları yıkarak, önce Avrupa'da sonra da tüm dünyada tarihin yönünü değiştirecek olan insan ve evren tasarımlarını üreten bir zihinsel dönüşümü ve felsefi bir kopuşu ifade etmektedir⁴ (Özipek, 2004: 16). Yurttaşlığın bugün tartışılan yönleri, Aydınlanma projesinin temel aldığı kavramlardır. Aydınlanmanın temel parametrelerinin toplumsal yaşamın gerçek pratiğine aktarıldığı ve somut bir biçimde gözlemlenebildiği ana birim yurttaş-bireydir (Gündüz ve Gündüz 2002: 3). Yurttaşlık düşüncesi, insanların kendi akıllarını kendilerinin kullanması, dünyayı algılayışlarında akli merkeze almaları kendilerini ve toplumu ilgilendiren konulara ilgi duymaları, sosyal yaşamın her alanına katılımları ile gelişmiştir. Temel anlamda; Touraine (1997: 104)'nin “Demokrasi Nedir?” sorusuna

⁴ Aydınlanma ya da “Akıl Çağı” olarak adlandırılan dönemin özelliklerinin, belirgin sonuçlarının ve eleştirilerinin irdelendiği kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Özipek (2004: 15-66).

cevaplar aradığı çalışmasında da belirttiği gibi, “Yurttaşlık düşüncesi herkesin siyasi sorumluluğunu bildirir”. Bu yönüyle de yurttaş olmak, kulluktan kurtulma olmak değerlendirilebilir. Daha önceleri “kul olan insan”a “yurttaş olma” imkanı tanıyan proje ise hiç kuşkusuz ki Aydınlanma’dır. Ekinci (1999: 30)’ye göre de Aydınlanma düşüncesinin bir sonucu olarak; kulluk statüsünün son bulması, aynı zamanda özgür yurttaşlardan oluşan ve ulus olarak adlandırılan, yeni bir toplumsal kategorinin de tarih sahnesine çıkmasını sağlamıştır. Bir düşün ve eylem biçimi olarak Aydınlanma bir bakıma yurttaş inşa etme projesidir. Yurttaşlığa kaynaklık ettiği belirtilen Aydınlanma, modern batı uygarlığı tarihinde en önemli düşünce şekillerinden biridir. Başka bir ifadeyle, Aydınlanma düşüncesi, sosyal tarih açısından Batı burjuva düşüncesinin gelişiminin önemli bir aşamasına işaret eder⁵ (Goldmann 1999: 19-23).

Her türlü geleneksel dogmaya ve fiili otoriteye karşı akıl adına başkaldırma eğilimi, Aydınlanma ile doruğa ulaşmıştır. Böylece Aydınlanma, insanın aklını kullanarak, özellikle dinsel dogmalardan kurtulmasına olanak tanımıştır. Aydınlanma, Kant’ın da dediği gibi, insanları, “erişkin olmama” durumundan kurtaran bir süreçtir. Kant’a göre Aydınlanma, insanın “Aklı(nı) her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden kitlenin önünde apaçık olarak kullanmak özgürlüğü(dür)” (Kant 1984: 215). Bu anlamda yurttaşlık, aklını başkasının güdümünden kurtaran bireylerin etkin oluşlarıyla inşa edilmeye çalışılmıştır. Kısacası yurttaşlığın inşası bakımından Aydınlanma’nın en önemli sonucu kendi aklını kendisi kullanan, kul ve tebaa olmaktan kurtulan yurttaş-bireydir (Gündüz ve Gündüz 2002: 4). Kaya (2000: 168), modern yurttaşlık kurumunun

⁵ Ekinci (2000: 30)’ye göre; Aydınlanma döneminde, “aydınlanmacı filozofların krallık kurumuna, kilisenin baskılarına, boş inana ve dinsel bağına karşı verdikleri mücadelelerle insana ait bazı hak ve özgürlüklerin olduğu düşüncesi gelişmiş ve yaygınlaşmıştır. Aydınlanmanın ürünü/sonucu olan devrimlerle birlikte özgürleşme yolu açılan insanlar kulluk statüsünden kurtularak, haklarla donatılmış yurttaşlık statüsüne kavuşmuşlardır. Böylece eşit haklı insan topluluklarını işaret eden/yaratan yurttaşlık gün ışığına çıkmıştır”. Bu yaklaşım Aydınlanma sürecine oldukça iyimser bir bakışı yansıtmakla ve Aydınlanmanın kendileri için ifade ettiği düşünsel idealleri gerçekler olarak sunmakla birlikte, modern yurttaşlık kavramının Aydınlanma döneminde şekillenmiş olduğu tartışılmazdır.

ihtiyaç duyduğu bireyleri; aklını herhangi bir otoritenin vesayeti altında buldurmuyan, hak ve ödevlerinin bilincinde olan ve bulunduğu sosyal çevrede “güven” tahsis edenler olarak tarif eder. Geleneksel yurttaşlık kavramının oluşumu, modern ulus-devletin ve dolayısıyla modern kapitalizmin gelişmesiyle paralellik gösterir (Kaya, 2000: 145).

Aydınlanma sonrası dönem, yurttaş-bireyin haklarının genişletilmesine yönelik gelişmelere sahne olmuştur. Medeni hakların (18.yüzyılda) ve siyasi hakların (19. yüzyılda) kazanılması, 20. yüzyılın bir sosyal haklar çağı olmasını mümkün kılmıştır. Marshall (2000: 52-74)’ın “ekonomik refah ve güvenlik sağlanması hakkından, sosyal mirası tümüyle paylaşma ve toplumda hakim standartlara göre uygar bir varlığın hayatını yaşama hakkına kadar tüm bir dizi hakkı” kapsayacak şekilde betimlediği bu haklar, sık sık, savaş sonrası refah devletinin genel parametreleriyle özdeşleştirilmektedir. Bu yaklaşıma göre refah devleti, genişleyen yurttaşlık haklarının bir yüzyıllık uzun ve aşamalı tarihinin doruğudur.

Yurttaşlık haklarının genişlemesini İngiltere örneğinde uygulamalarıyla ve dönemleriyle ortaya koyan Marshall (2000: 21 vd.)’ın betimlemelerinden de okunabileceği gibi yurttaşlık haklarının genişlemesiyle birlikte yurttaşlar sınıfı da genişlemiştir. Beyaz, mülk sahibi, Protestan erkeklerle sınırlı tutulan yurttaşlık hakları ve siyasi haklar, kadınları, işçi sınıfını, Yahudileri ve Katolikleri, siyahları ve daha önceden dışlanan kimi grupları da kapsayacak biçimde genişlemiştir (Kymlicka 2004: 400).

5. MODERN YURTTAŞLIK DÜŞÜNCESİ

Modern yurttaşlık kavramı, genel olarak devlet ile olan ilişkisinde, bireyin sadakatini, haklarını ve ödevlerini ifade eden anayasal bir kavramdır. Modern yurttaşlığın özelliklerini belirleme çabası, giderek artan ilgiyle beraber zorlaşmaktadır. Yurttaşlığın bu oldukça genel “modern” tarzının içeriğinde dahi onun bir çok biçiminden söz etmek mümkündür. Bugün artık, güçlü demokratik yurttaşlık, militan yurttaşlık, katılımcı yurttaşlık, *anayasal yurttaşlık*, sosyal yurttaşlık, siyasal yurttaşlık, sivil yurttaşlık, aktif yurttaşlık, evrensel yurttaşlık, Avrupa yurttaşlığı, cinsiyetsiz yurttaşlık, ırksız yurttaşlık ve ekolojik yurttaşlık gibi bir çok ad altında çeşitli tipler yaratılmaktadır. Bunların önemli bir bölümünün temel vurguları, kuşkusuz modern yurttaş kavramında yer almaktadır. Ancak, yetersizlikleri de bulunmaktadır.

Pierson (2000: 203-240), modern yurttaşlığın doğasını ve yaygınlıkla paylaşılan özellikleri çerçevesinde modern devletle ilişkisini incelediği kitabında modern yurttaşlığın “karakteristikleri”ni; “Üyelik olarak yurttaşlık”, “Statü olarak yurttaşlık”, “Bir haklar dizisi olarak yurttaşlık”, “Görevler dizisi olarak yurttaşlık”, “(Evrensel) Eşitlik olarak yurttaşlık”, “Feminist eleştiri”, “Aktif katılım olarak yurttaşlık” olmak üzere yedi başlık altında toplar. Bu bağlamda modern yurttaşlığın özelliklerine ilişkin olarak Pierson’u takip etmeyi doğru buluyoruz.

Moderniteyle birlikte belirginleşen modern yurttaşlık bağlamında, “üyelik” yurttaşlığın en geniş ve en sosyal niteliği olarak tanımlanabilir. Her şeyden önce yurttaş olmak, bir siyasi topluluğun üyesi olmaktır. Eski dünyada yurttaş olmak, polis’in (kent-devletin) tam üyesi olmaktı, ötekiler (kadınlar, köleler ve yabancılar dahil) tabi konuma indirilmişti. Pierson’a göre tipik olarak (sadece ona özgü olmasa da) modern dünyada bu tip yurttaşlığın bulunduğu siyasi topluluk, ulus-devlettir. Son iki yüzyılı aşkın süredir

yurttaşlık ve ulusluk, ayrılmaz biçimde içiçe geçmiştir. Her ikisi de, modern devletlerin, artmış egemenlik iddialarıyla ilişkilidir.

Üyelik olarak yurttaşlığın merkezinde üyelerin ve tam üye olmayanların kendisine göre tanımlanacağı kriterler yer alır. Buna göre, üyelikten dışlanma noktasında imtiyazsız kalan bir topluluk olmaksızın yurttaşlığa bağlı imtiyazlar olamaz. Bazı yaklaşımlara göre (Marshall buna iyi bir örnektir), geçtiğimiz iki yüzyılda liberal demokrasinin tarihi büyük ölçüde yurttaş katılımının tüm haklarıyla, en belirgin olarak da oy hakkının genişlemesiyle, donatılmış topluluğun sayısının genişlemesi mücadelesi olarak yeniden tanımlanabilir. Kimileri için, oy hakkının “evrenselleşmesi”, halk demokrasisini ve tam yurttaşlığı gerçekleştiren tarihsel mücadelenin mutlu sonunu temsil eder. Ancak Pierson (2000: 203-204) şöyle der: “...daha genişletilmiş bir bakış açısıyla yurttaşlık daima, ‘sosyal kapalılığın’ bir biçimi olarak hizmet etmiş ve yurttaşlığın yararlarının uygulanacağı belirli bir topluluğu tanımlamıştır”.

Modern yurttaşlık tamamen bir grubun toplumsal özelliğidir; bu yüzden de bir grup ile ilgilidir. Fakat bu “grup”, bir takım çıkarla için bir araya gelmiş, asli gruplardan farklı olarak, hazır ve somut bir anlam taşımayan bir soyutlamadır. “Aileye”, “cemaate”, “parti faaliyetlerine”, “sendikaya” ve “işverenler birliğine” ilişkin diğer yurttaşlıklara ait terimler metaforik olmakla kalmayıp, yurttaşlık kavrayışının içeriğini de boşaltmaktadır. Bu terimler yurttaşlığı modern siyasi topluluklara has bir unsur gibi göstererek yurttaşlığa ilişkin çağrışımların önünü kesmektedirler. Modern siyasi topluluk, birbirine doğrudan doğruya bağlı olmayan, sadece aynı yasal sıfatlara sahip ve ilkesel olarak da aynı kültürel kaynaklara bu sıfatların uygulamaları için katılan unsurlar olan birey ve grupları yeniden düzenler (Leca, 1993: 59).

Bir siyasi topluluğa üyelik olarak yurttaşlık hakkındaki varsayımların, bu topluluğun belirli bir büyükte olmasını zorunlu kılmadığını Pierson da kabul eder (2000: 204). Öte yandan Heater (1990: 8-15), uçlarına götürüldüğünde hepimizin Dünya Gezegeni'nin yurttaşları olduğumuz kozmopolit bir yurttaşlık kavramsallaştırması öngörüsünde bulunur.

Modern ulus-devletteki (resmi) üyelik ve sosyal kapalılık mekanizmalarını açıklamaya bir çok yol/argüman vardır. Bunlardan biri de Pierson (2000: 207)'nin işaret ettiği gibi, kısmen daha zengin uluslar arasında, daha yoksul bölgelerden göçmen akışının (“ekonomik göçmenler” denenler) zenginliklerini azaltacağı korkusu vardır. Çoğu kez bu korku çeşitli şekillerde tanımlanmış “yabancı”lara karşı tanımlanmış daha genel bir kültürel ve etnik önyargıdan kolay ayırılmaz.

Üyelik olarak yurttaşlığın kendine özgü yanlarından bazıları Pierson tarafından “bir statü tipi” olarak özel karakteri bakımından da açıklanmıştır. Pierson (2000: 208) modernitenin gelişini içine alan tarihsellik bağlamında modern yurttaşlığın “paradoksal olarak bir statü ilişkisi” olduğunu söyler. Yurttaşlık, konvansiyonel olarak atfedilen bir niteliktir, bize doğumda verilir. Ne kazanılır ne de gönüllü olarak edinilir. Normalde nerde doğduğumuza ve/veya ebeveynlerimizin yurttaşlığına ve milliyet statüsüne dayanır. Bu şekilde, örneğin Alman yurttaşlığı ile Alman olmanın anlamı ya da Türk yurttaşlığı ile Türk olmanın anlamı arasında bir birlik oluşur. Pierson'a göre yurttaşlığın yasal statüsü hakkındaki ihtilaflar verili bir ulusa “ait” olmanın ne olduğu hakkındaki ihtilaflar haline gelmiştir (aynı yerde). Bu bağlamda yurttaşlık statüsü bireysel kimliğin önemli bir bileşenidir (ben kimim?).

Bir statü olarak yurttaşlığın belirleniminde ciddi bir paradoks sözkonusudur. Örneğin, “yerli” topluluklar tarafından o kadar “doğallıkla” edinilen ama “yeni

gelenler”in uğruna o kadar mücadele ettikleri yurttaşlık statüsü, kolayca terkedilemez, Pierson (2000: 209-210) bu durumu orijinal bir şekilde izah etmektedir:

Yurttaşlıktan kolayca feragat edilemez. Eğer ben, düşünüp taşınıp, Britanya’da yaşamaya devam etmek istediğimi, ama artık Birleşik Krallık yurttaşı sayılmak istemediğimi ilan edersem, kendimi, katlanılması imkansız bir durumda bulurum. Ulus-devlet seçeneği, tek tek yurttaşlar (ya da aslında muhalif gruplar) için bir seçenek değildir. Ve bu gözlem, modern devletin ve modern devlete üyeliğin daha dikkate değer özelliklerinden birinin ta göbeğine varır: Siyasi birliğin koşulları. Ben, devlet tarafından vergilendirildiğim, yönetildiğim, zorlamaya maruz bırakıldığım ve askere alındığım düzenlemelere asla rıza göstermedim. Demokratikleşme, devletin yönetimini benim üzerimde uygulayanlar üzerinde bana biraz denetim verebilir, fakat bu bana, tabi olduğum yönetimin düzenlemeler dizisinden korunma imkanı vermez.... Kabaca oy vererek, vergilerimi ödeyerek ya da hatta ‘Kraliçe’nin karayolunda yürüyerek’ varolan devlete aktif biçimde rıza gösterdiğimi ileri sürmek, çok büyük bir safsatadır. En azından kısmen, yurttaşlığın, bir statü niteliğine sahip olduğunu, çünkü devlet ve uyruk arasında elverişli bir anlaşmalı ilişki kurma olasılığının bulunmadığını ileri sürebiliriz.

Pierson’un yazdıklarını aklımızda tuttuğumuzda, şunu söylemek mümkündür; ayrı ayrı ulus-devletler arasında bölünmüş bir dünyada “devletsiz” bir kişi haline gelme tehdidi, insanın var olan yurttaşlık statüsünü her zaman ehvenişer haline sokabilir.

Modern anlamıyla kişisel ve etnik kimliğe dair bütün imalarına rağmen yurttaşlık herşeyden önce pozitif bir yasal statüdür; yani bir dizi sorgulanabilir hak ve görevle ilişkilidir. Fransız devrimci geleneğinde yurttaşlığın kökenleri, “İnsan ve Yurttaş Hakları”na atıflarla dolu bir söylemden gelir. Bu devrimci gelenekte yurttaş olmak, bir dizi temel hakkın taşıyıcısı (ve belirli cumhuriyetçi görevlere tabi) olmaktır (Pierson 2000: 211).

Pierson (2000: 219), bir “görevler dizisi olarak yurttaşlık” için, “görev, klasik yurttaşlık kavramsallaştırmasının kesinlikle önemli bir bileşenydi”, der. Gerçekten de, eski dünyada, modern anlamına benzer bir anlamda “haklar” kavramsallaştırmasının olmadığı yaygınlıkla savunulur. Böylesi bir bağlamdaki yurttaşlık da, “sırasıyla yönetmek ve yönetilmenin” bir karışımı olmaktadır.

Siyasi yurttaşlığın çekirdek bileşenine, oy hakkına göz atarsak, bunun sık sık hem bir hak hem de bir görev sayıldığını görürüz; ya medeni bir görevdir, yani iyi bir yurttaşın yapması gerek şey ya da yasal bir görevdir. Nitekim, örneğin Türkiye’de oy kullanmak yasal bir görev/sorumluluk olarak belirtilmiş olup yerine getirilmemesi cezai müeyyideleri gerektirir.

Yurttaşlığın bir dizi görevle açıklanması bağlamında belirgin görev çoğunlukla yurttaşların yerine getirmekle yükümlü oldukları askerlik görevidir. Yurttaşlık bu anlamda, devleti savunma görevini yerine getirmenin bir ödülü olarak da görülebilir. Kadınların askeri görevleri yerine getiremeyecekleri varsayımı, uzun süre onların yurttaşlıktan dışlanmalarını gerekçelendirmekte kullanılmıştır. ABD’de sadece askerlik mesleğini yapanların yararlandığı geniş hakların varlığının da bu mantığa denk düştüğü söylenebilir (2000: 220). Yurttaşlık görevi, çalışma görevini de kapsayabilir. Bu anlamda yurttaşlığın, yurttaştan beklenen veya yurttaş için belirlenen bir “yurttaşın

yapması gerekenler” listesi ile birlikte gerçekleşmesi sözkonusu olacaktır. Buna en iyi örnek de Sovyetler dönemi Rusya Anayasasıdır.

Yurttaşlığın retorik/söylemsel çekiciliğinin güçlü bir kaynağı, onun eşit ve evrensel olduğu söylenen bir statüye yaslanmasıdır. Yurttaşlık, yurttaşlığa kabul edilenler için evrensel sayılabilir. Yurttaşlık ilkesel olarak, daha az genel ölçülere (toplumsal cinsiyetimiz veya dini mensubiyetimiz gibi) göre değil de ortak insanlık zemininde elde edilebilir. Fakat yurttaşlık hiçbir zaman belirli bir ülkede yaşayan tüm reşit yetişkinleri kapsayan bir statü olmamıştır. Kaldı ki yurttaşlıktan insan ırkının üyeleri olarak değil, belirli ulus-devletlerin üyeleri olarak yararlanma eğilimi de tarihsel bir gerçekliktir. Öte yandan Pierson (2000: 223)’un, bu konuda söylediklerine bakılırsa tarihsel olarak gerçekleşenler çoğu şeyi değiştirmiştir;

Ne var ki tüm reşit yetişkinlerin aynı resmi statüden yararlanmaları kısmen gerçekleşmiş bir beklentidir. Ve modern yurttaşlığı, yurttaş olmanın pek çok insanın dışlandığı bir imtiyazdan yararlanmak olduğu eski dönemlerdeki yurttaşlıktan ayırır.

Modern öncesi devletler, tüm sakinlerinin tam yurttaş olmadıkları veya bunu bekleyemeyeceklerini açıkça ilan etmişlerdi. Modern devletler yurttaşlığı gerçekten evrenselleştirmeyebilirler, ama kesinlikle bunu amaçlarlar. Evrensellik fikri beraberinde eşitlik varsayımı getirir ki bu, kendi başına modern siyasetin güçlü kurumlarından biridir. Pierson (2000: 224) şöyle der;

Eğer herkese yurttaşlık iddiasında bulunma hakkı verilmişse, o zaman herkes yurttaş olmanın en azından bu anlamında eşit olmalıdır. Modernitede farklı insan sınıfları için farklı temsil biçimleri ve yerleri de olamaz, farklı adalet sistemleri de. Resmen, örneğin feodalizm

altında olduğu gibi zenginler için bir yasa, yoksullar için başka bir yasa ve ruhbanlar için bambaşka bir yasa da olamaz!

Leca (1993: 57)'da modern yurttaşlık, genelde üç özelliğın ideal birliğı şeklinde algılanmaktadır. Birincisi, bir siyasi kollektivite konusunda hak ve yükümlülükler getiren yasal bir statüdür. Bu statü 1948'de Marshall tarafından önerilen klasik sınıflandırmaya göre üç unsura ayrılır: Birincisi bireysel özgürlükleri -keyfi biçimde gözaltına alınmama hakkı, ifade özgürlüğü, düşünce özgürlüğü, inanç özgürlüğü, mülkiyet ve sözleşme hakkı, eşitlikçi bir hukuk sistemine katılma özgürlüğü- içeren zorunlu hakları kapsayan medeni unsurdur. İkincisi, hükümetin işleyişine, gerek yönetim biriminin bir üyesi, gerekse seçmen olarak katılma haklarını kapsayan siyasi unsur; üçüncüsü ise verili bir toplumda mevcut olan ve değerlendirilen malların bölüşümü yoluyla iktisadi zenginlik ve sosyal güvenlikden asgari bir pay talep eden toplumsal unsurdur.

Modern yurttaşlık ve beraberindeki hak ve görevler, farklı tarihsel ve ulusal bağlamlarda çeşitli biçimler almışlardır. Bunun bir göstergesini B. S. Turner'a (Bir Yurttaşlık Kuramının Anahatları,1990) atıfla veren Pierson; Turner'ın, iki eksen kullanarak iki sorunun cevabını aradığını söyler: "Yurttaşlık genellikle aşağıdan radikal baskının mı, yoksa yukardan dereceli tavizlerin mi sonucuydu?". İkinci soru ise şudur: 'Yurttaşlık asıl olarak aktif kamusal katılımı teşvik eden bir mekanizma mıydı yoksa bireyin mahremiyetini devletin tacizkar müdahalelerinden korumanın bir aracı mıydı?' (Pierson 2000: 211-212, atıf Turner:1990). Bunun sonucu, Tablo 1.1'de gösterilmiştir. Pierson'un işaret ettiğı dört yurttaşlık gelişmesi tipolojisi, Tablo 1.2'deki genellenmiş tarihsel deneyimlere denk düşürülmüştür.

Tablo 3.1.Modern Yurttaşlığın Oluştugu Bağlamlar

	Aşağıdan	Yukardan
Kamusal katılım	Devrimci bağlam	Pasif demokrasi
Özel Alan	Liberal Çoğulculuk	Plebisit otoriterliği

(Turner:1990; aktaran Pierson 2000: 212)

Tablo 3.2.Modern Yurttaşlığın Etkilendiği Tarihsel Bağlamlar

	Aşağıdan	Yukardan
Kamusal katılım	Devrimci Fransız Geleneği	İngiliz Örneği
Özel Alan	Amerikan Liberalizmi	Alman Faşizmi

(Turner:1990; aktaran Pierson 2000: 212)

Fransa ve Amerika'da olduğu gibi, yurttaşlık haklarının devrimci bir çizgide elde edildiği ülkelerde, tabandan gelen aktif ve radikal bir yurttaşlık geleneğinin oluştuğunu görmek mümkündür. Buna karşın, yurttaşlığın tavandan tabana geliştiği ülkelerde, yurttaşlığın nispeten pasif ve olumsuz bir nitelik kazandığını görürüz. Özel alan ve kamusal alan ayrımı ise, yurttaşlığın kültürel yönlerini açığa çıkarması açısından ayrıca önemlidir... Siyasal alanın (kamusal alanın) sınırlı olduğu toplumlarda, yurttaşlığın pasif ve özel olduğunu görürüz. (Kaya, 2000: 142)

Savaş sonrası dönemde yaşanan toplumsal değişimler, bireylerin kamusal/siyasal alandaki haklarını, ödevlerini ve katılımlarını artırıcı yönde bir rol oynamıştır (Kaya, 2000: 144).

5.1. Modern Yurttaşlık Kavrayışları

5.1.1. Kamusal Alan ve Yurttaşlık

Kamusallığın tarihsel olarak ortaya çıkışı ve dönüşümü hakkında ilk derli-toplu çalışmayı yapmış olan Habermas'a göre, kamu alanı sosyal hayatın içinde kamu oyunu oluşturabildiğimiz alanıdır (Erdoğan 2005b). Habermas (1995: 62)'a göre, "Kamusal alan" kavramıyla kendi içinde bir anlamda kamuoyuna benzer bir alanın oluşturabileceği, toplumsal yaşamımızın bir parçasını tanımlıyoruz. Kamusal alanın en önemli niteliği tüm yurttaşlara açık olmasıdır. Kamusal alanın bir bölümü, özel vatandaşların birbirleriyle bir kamu organı yarattıkları her türlü iletişim sayesinde yaratılır.⁶ Buna göre, kamusal alan içinde bireyler ne özel alanın üyeleri olan işadamları/işkadını veya profesyoneller gibi, ne de devlet bürokrasisinin yasal yaptırımlarına maruz kalan anayasal düzenin üyeleri gibi davranabilirler. Yurttaş olarak tanımladığımız bireylerin ancak ve ancak toplumsal çevrelerinde herhangi bir sınırlama olmaksızın -diğer bir deyişle kendi düşüncelerini özgürce açıklayıp, yayımlama hakkı ve özerk grup örgütlemeleri kurma hakkının garantisi altında- hemen herkesi ilgilendiren sorunlar hakkında birbirleriyle etkileşimde bulunabildiklerinde bir kamusal alan olarak davranabilmeleri kuşkusuz olasıdır. Büyük bir kamusal alan gözönüne alındığında, bu tür bir iletişim için bilginin iletilmesini sağlayarak ve alıcıları ya da bireyleri etkileyecek özel araçlar gerekir. Günümüzde kamusal alan içinde bu türden bir iletişimi sağlayan medya, gazeteler-dergiler, radyo-televizyondan oluşmaktadır. Buna karşılık edebi alanın tersine, kamusal alandan bahsettiğimizde, kamuoyunda tartışılan konunun bir şekilde devletle ilişkisi olması düşüncesi akla gelmektedir (aynı yerde).

⁶ Habermas'ın kamusal alan kavramı, "kamu" ile özleştirilmemelidir, "kamu" daha çok, bir araya gelerek kurgulayan bireylere karşılık gelmektedir. Oysa Habermas'ın "kamusal alan" kavramı insanların katılımı ile somutlaşan bir kurumu tanımlamaktadır. Bununla beraber, kamusal alan basit bir biçimde "kalabalık" olarak tanımlanamaz (Hohendal, 2005).

Habermas'ın bu söylemine Hohendal; "...devlet ve kamusal alanın kesiştiği bir alan yoktur. Tam tersine her ikisi karşı taraflar olarak kabul edilmelidir" eklemesinde bulunur. Her ne kadar devlet, otoritesini siyasal kamu alanında icra etmekten (execute) sorumlu olsa da, bu alanın bir parçası değildir. Devlet otoritesi, genellikle, "kamu" otoritesi olarak kabul edilir; devletin yurttaşların refahını sağlamak sorumluluğu kamusal alanın bu işlevinden kaynaklanır. Sadece siyasi kontrolün icra edilmesi gözle görülür bir şekilde her yurttaşın kendisini bilgilendirecek araçlara sahip olabilmesini gerektiren demokratik talebe yenik düştüğünde, kamusal alan yasal organlar aracılığı ile hükümeti kurumsal yollarla etkileme şansına sahip olur. Habermas'ta Kamuoyu deyimini bu bağlamda, kontrol ve eleştiriye tekabül eder. Sözkonusu kontrol ve eleştiri, devlet biçiminde örgütlenmiş egemen bir yapı aracılığı ile yurttaşların oluşturduğu bir kamu organı tarafından informel bir şekilde- ve seçimler yoluyla, formel bir şekilde- uygulanır. Bu türden uygulamaların kamuya açık olmalarını gerektiren yasal düzenlemeler de kamusal alanın bu işleviyle ilgilidir. Devlet içinde bilindiği gibi kamu kendisini kamuoyunun taşıyıcısı olarak örgütler, toplum ve devlet arasında aracılık yapan, kamusal alan da kamusal alanın bu en önemli ilkesi ile uyum içindedir.⁷ Habermas, bununla bir zamanlar kendisi adına monarşilerle savaşılan sözkonusu ilke ve o zamandan bu yana "devletin etkinliklerinin demokratik kontrolünü olası kılan ilke" den bahsetmektedir (Habermas 1995: 62 vd.).

Kamusal alan ve kamuoyu ile ilgili tüm bu kavramsallaştırmaların 18. yüzyılda ortaya çıkması bir rastlantı değildir. Sözkonusu kavramlar anlamlarını somut bir tarihsel bağlamda kazanır. Her ne kadar fikirler (kültürel sayıltılar, normatif tutumlar, kolektif

⁷ Kamusal alan ilkesi tarihte somut örneklerinin görüldüğü bir kurumdan ayırddilebilir. Habermas bu noktada kamuoyunun garanti edilmesine yarayan davranış biçimleri ve norm modelini kasteder. Sözkonusu norm ve davranış biçimleri a) genel açıklığı (accessibility), b) tüm ayrıcalıkların kaldırılmasını ve c) genel normlar ve ussal yasallaştırmayı içerir (Hohendal, 2005).

önyargılar ve değerler) tarihin bu tür kalıntısı olarak doğal biçimleri içinde süregelseler ve gelişmeler de, kamuoyunun varlığı, kararlar alıp verebilen, dinamik bir kamunun varlığına bağlıdır. Siyasal erkin icra edilmesine ilişkin gruplar tarafından yapılan içerik açısından eleştirel ve kurumsal olarak garantilenmiş kamuda yapılan tartışmalar, burjuva toplumunun özel bir tarihsel döneminde gelişmiş ve burjuva anayasal devletine sadece belirli çıkarların biraraya gelmesi sonucu olarak girebilmiştir. Bu anlamda belirleyici olanın pragmatizm eksenli “biraradallığın kuralları” olarak anayasallık düşüncesinin kurumsallaşmasının ortaya çıkması tarihsel bir olgu olarak tanımlanabilir. Tarihsel olarak; 18. yüzyılın sonunda sözkonusu otoriteler (kilise, prensler ve soyluluk) bir taraftan özel, diğer yandan kamusal alana ayrıldılar. Bu arada kilisenin konumu, Reform hareketiyle değişti: “Kilisenin temsil ettiği ilahi otorite ya da din, özel bir alan haline geldi. Dinsel özgürlük şeklinde betimlenen alan tarihsel olarak ilk özel alanı garanti altına alma işlevini görmeye başladı” (Habermas, aynı yerde).

Kamu alanına ilişkin liberal görüşün özelliklerini kamuyu devletle özdeşleştiren yaklaşımda bulmak mümkündür. Bu anlayışa göre, devlet dışında kalan alan tümüyle özeldir. Başka bir anlatımla, bu argümanda cumhuriyetçi anlamda kamusal alan kavramı reddedilmektedir. Bu yaklaşımı şu şekilde özetlenebilir: Liberal teorisyenler kamu alanını devlet faaliyeti alanı olarak, içinde grupların ve bireylerin farklı ve çatışan özel çıkarlarının çeşitli nötr değerlendirme araçlarıyla aracılık edildiği bir alan olarak tanımlarlar. Bu kamusal/özel ayrımının ikili bir sonucu vardır: (1) kamusalı devletle/hükümetle özdeşleştirmek suretiyle kamu alanında etkin olacak aktörlerin sayısını kesin olarak sınırlamaktadır, (2) çeşitli devlet-dışı topluluklar ve birliklerin etkinliklerini özel veya bireysel çıkarların ifadeleri olarak nitelendirmek suretiyle bu

gibi grupların kamu refahına ve ortak iyiye hizmet etme niyetini engellemektedir (Erdoğan 2005b).

Liberal düşüncenin kamu alanı konusundaki temel özelliklerinden biri de siyasal etkinliğin değeri konusundaki yaklaşımıyla ilgilidir. Liberal öğretilerde siyasetin anlamlı bir yeri bulunmakla beraber, ona insani varoluş bakımından birincil bir değer atfedilmemektedir. Siyaset, çoğulculukla uyumlu bir ortak varoluşa ve kişinin kendini-gerçekleştirmesine katkısı ölçüsünde değerli kabul edilir. Erdoğan (2005b)'a göre “kişilerin kendi ideallerini gerçekleştirme çabasına sekte vuran, farklı varoluş ve kendini-gerçekleştirme tercihlerini baskı altına alan bir siyaset liberal bakış açısından değersizdir”. Yine, örneğin “kollektif kararlarla dini, ahlaki ve felsefi sorunlar çözülemez” (Aynı yerde) denilmek suretiyle, gerek siyasetin gerekse kamusalığın liberal sınırını belirtilmektedir.

5.1.2. Cumhuriyetçi/Toplulukçu Yurttaşlık ve Liberal/Bireyci Yurttaşlık

Antikçağdan günümüze kadar gelen siyaset felsefesi kuramları ve düşünürlerin büyük bölümünün yurttaşlık kavramının kendisine ve ortaya çıkış sürecine özel bir önem vermelerine karşın, yurttaşın niteliği ve toplumdaki rolüne ilişkin büyük bir anlaşmazlık içinde bulduklarını görüyoruz. Ancak söz konusu anlaşmazlığa rağmen çağdaş siyaset felsefecileri genelde ilki liberal-sözleşmeci, ikincisi ise toplulukçu (communitarian) olmak üzere iki yurttaşlık yaklaşımı etrafında bütünleşmektedirler (Üstel 1999: 59). Heywood (2002: 414-415)'a göre de yurttaşlık, onun bireycilik veya toplumculuk tarafından şekillenmesine bağlı olarak iki farklı anlamda ortaya çıkabilir. Bu noktada cumhuriyetçi ve liberal/demokratik teorilerin temelindeki kavrayışları/kabulleri genel de olsa ortaya koymak gerekmektedir. Bu da ancak

cumhuriyetçi ve liberal demokratik kurguyu temellendirmede kullanılan argümanları anlamak ve somutlaştırmakla mümkündür. Ancak böylece yurttaşlığa ilişkin iki başat kavrayışı anlamlı bir berraklığa kavuşturabiliriz.

Siyaset teorisinde cumhuriyet kavramı bir toplum ve siyaset felsefesine işaret eder. Batı dillerindeki “republic/republique” (cumhuriyet) kelimesinin kökeninde, Latince “res publica” sözcüğü bulunmaktadır ve Erdoğan’ın belirttiği gibi bunun referansı da eski Roma cumhuriyetidir. “Res publica” halkın ortak işleriyle ilgili olan kamu alanı anlamına geliyordu. Terimin bir anlamı da kamu alanını doğru biçimde örgütlemenin ve böylelikle kamu iyiliğini güven altına almanın yolu demektir. Zamanla “res publica” (cumhuriyet) kamu alanının örgütlenmesinde tayin edici rolün halka ait olduğu düşüncesini ifade etmeye başladı ve böylece cumhuriyetle ilgili modern demokratik anlayışların da temelini oluşturdu. Yani, modern “cumhuriyet” terimi kamu işlerinin yönlendirilmesinde temel karar yetkisinin halka (yurttaşlara) ait olduğu bir sosyo-politik tasavvurun adıdır. Kısaca, “cumhuriyeti karakterize eden nokta, kamusal faaliyet ve kararlara öncelik tanınması ve bu alanı doğru bir sosyo-politik örgütlenmenin odak noktası saymasıdır” (Erdoğan, 2003: 279).

Evrensel cumhuriyetçilik ideali özünü politik olarak aktif olan yurttaş anlayışında bulur. Buna göre, Cumhuriyetçi düşünüşte yurttaş her şeyden önce bir “siyasi insan” dır; dolayısıyla “iyi insan”la “iyi yurttaş” aşağı yukarı aynı şeydir. Bir cumhuriyetin yurttaşı, hem tartışılan kamusal sorunlar hakkında bilgi edinmesi hem de ortak karar-alma sürecine sürekli katılması anlamında, siyaseten aktif olan kişidir. Ayrıca, iyi yurttaş politik olarak aktif olmanın yanında ve buna bağlı olarak kişisel çıkar karşısında ortak iyiliğe öncelik veren “erdemli” yurttaştır. Cumhuriyetçi anlayışta yurttaşın siyaseten aktif olması kendi başına değerli sayılır, ama ayrıca bu işlevsel

olarak da değerlidir; çünkü yurttaşlar özgürlüklerini de en iyi bu yolla korurlar. Ayrıca cumhuriyet genellikle bir “erdem ahlakı” anlayışıyla bir arada bulunur. Cumhuriyetçiliğin erdem ahlakında “ortak iyilik” e öncelik verildiği için, yurttaşların sadece hakları değil ödevleri de vurgulanır. Bağımsızlık (özerklik), yurtseverlik, onur, kamusal ruh ve ortak iyinin özel çıkarlara üstün tutulması cumhuriyetçiliğin başlıca erdemleri olarak görülmektedir (Erdoğan, 2003: 279).

Cumhuriyetle demokrasi arasında bazı önemli farklar vardır. Fransız düşünür Debray (2005)’in ünlü makalesine verdiği başlıktan ilhamla söyleyecek olursak “cumhuriyetçi olmakla demokrat olmak” arasında ciddi farklar söz konusudur. Debray (2005)’in ifadesiyle; Cumhuriyeti yöneten, evrensel kavramdır; demokrasiyi yöneten ise yerel kavramdır; “Cumhuriyette her milletvekili tüm ulusun milletvekilidir. Demokraside ise her temsilci kendi seçim bölgesinin veya ‘constituency’sinin temsilcisidir”.

Öte yandan liberal demokrasi, özel olanla kamusal olanı, kişisel erdemlerle yurttaşlık görevini birbirinden kesin hatlarla ayırmaz. Bu bakışla liberal demokrasi aslında modern anlamıyla Kymlicka (2004: 478)’nın belirttiği gibi “iyi hayat” kavrayışının reddini temel alır. Debray’ın makalesindeki üsluba bağlı kalarak söylenecek olursa liberal/demokrasi bu yönüyle de “kamusal olanı özel olandan ihtimamla ayıran cumhuriyetten” farklılaşır.⁸ Cumhuriyet bir toplum projesine ve iyi yurttaş tanımına sahip olduğu için demokrasiye göre daha devlet merkezlidir. Onun içindir ki, bir cumhuriyet toplumu eğitmek, toplumu okula benzetmek ister. Debray cumhuriyetçi algıdaki yurttaşlığın bir olgu durumuna değil, bir hak ilkesine bağlı

⁸ Cumhuriyetçi düşünüşteki “aşkınlık” en belirgin olarak benimsenen idealde ve bu ideale ulaşmak için geliştirilen argümanlarla kendini gösterir. Burada özel-kamusal olan ayrımı argümanı çok önemlidir. Örneğin Debray (2005) şöyle der; “Cumhuriyet... kamu görevini üstüne almış insanları özel hayatlarına göre yargılamayı reddeder. O, yurt sevgisini tercih eder. Ona göre iyi duygular veya iyi bir ahlakla iyi politika yapılmaz”.

olduğunu belirtir. Buna göre, örneğin oy vermek hakkına ya sahip olunur ya olunmaz, ama eğer varsa ona tümüyle sahip olunur. Halk egemenliği parça parça verilmez ve siyasal haklar hiyerarşikleştirilemez (Debray, 2005). Liberal demokraside evrimci bir şekilde kendiliğinden gelişme fikri ağır basarken cumhuriyet daha akılcı ve kurgucudur. Demokrasi de elbette akılı reddetmez, ama onda eleştirel bir akılcılık hakimdir; buna karşılık cumhuriyetin akılı toplumsal mühendisliğe sempatikdir; toplumun soyut akılı temel alan ilkelere dayanarak inşa edilebileceğini kabul eder. Bunun içindir ki, özellikle Fransa örneğinde, cumhuriyetin bir özelliği dine yönelik antipatisidir; sempatisi ise laiklikten çok bir proje ve hayat tarzı olarak laikçi felsefedir. Oysa demokraside laiklik çoğulculuğun bir sonucudur ve toplumsal barış ilkesidir (Erdoğan, 2003: 279-280). Akıl/rasyonalizm en üstün referansı olduğu için cumhuriyette devlet tekçidir/üniterdir ve doğası gereği merkezidir. Debray (2005)'ın dediği gibi; “cumhuriyet devleti, mahalli değerler, adetler ve kurumları aşarak ağırlıklar ve ölçüler, şiveler ve yönetimler, okul programları ve ders yılı takvimlerini birleştirir”. Genel anlamda çoğulcu toplumsal/kültürel yapılar içinde gelişen demokrasi ise eğilimi itibarıyla federal ve üniterliğe/tekçiliğe kuşkucu bakışından ötürü de anti-merkeziyetçidir. “Demokrat” der Debray, “öz-yönetim ve özel statülere bayılır. Her şehirselleşmiş, dinsel veya yerel topluluğun kendi doğal liderleri, özel programlı okulları, hatta mahkemeleri olmasında bir kötülük görmez”. Bu bakışla “yamalı bohça” cumhuriyet için kabul edilemezdir.

Cumhuriyetle demokrasi arasındaki başka bir fark, devlet-toplum ilişkisinin kavranış biçiminde kendini göstermektedir. Demokrasideki baskın eğilim “devlet” ile “toplum”u ayrı varlıklar olarak görmektir; buna karşılık cumhuriyetçilikte devletle halk aşağı yukarı aynı şeydir. Demokraside halk özgür ve özerk bireylerin bir toplamı olarak

görülürken, cumhuriyette “halk” bireylerden bağımsız bir kolektif varlık olarak görülür. Başka bir ifadeyle, birincisinde “halk”ın somut bir varlığa işaret etmesine karşılık, ikincisinde “halk” daha ziyade bir soyutlamadır (Erdoğan, 2003: 280).

Liberal demokrasinin temel aktörü hayatını kendi tercihlerine göre kurmayı önemseyen, buna karşılık kamu hayatına katılmaya ikincil düzeye değer veren ve kamu yararını kendi çıkarından sonra düşünen bireydir. Oysa cumhuriyetin kurucu öznelere ortak iyiliğe öncelik veren ve varoluşunun anlamını esas itibarıyla kamu hayatına katılmada bulan yurttaşlardır. Bu nedenle demokraside temel ilke bireylerin doğal hakları veya insan haklarıdır; buna karşılık cumhuriyet yurttaşların ödev ve sorumluluklarını ön plana çıkarır (Erdoğan, 2003: 280).

Cumhuriyet, paradigması itibarıyla “büyük amaçlar”ı hedefler (Debray, 2005) yani “aşkın”dır, bu yönüyle bir “üst-belirlenim”dir. Devlet-toplum ilişkisinde, cumhuriyetçi algılayışta devlet topluma hakimdir. Cumhuriyet siyasal/aktif/katılımcı yurttaş tipini benimser. Nitekim, Debray’ın belirttiği gibi, “bir cumhuriyet zihinsel bakımdan cumhuriyetçi olanlardan meydana gelir... Seçimlerde yüzde elli katılmama bir cumhuriyetin ruhunu yok eder; ama bir demokrasiye zarar vermez”.

Yukarıda anlatılanlara ve nihayet tüm bunların ışığında anayasa modellerine paralel olarak da, iki ayrı vatandaşlık kavramsallaştırmasından söz edilebilir: bir yanda “liberal” ya da “liberal demokratik”, diğer yanda ise “klasik” ya da “cumhuriyetçi” vatandaşlık anlayışları. Liberal demokratik görüşte vatandaşlık daha çok toplumsal bir sözleşmeye dayalı bir “statü” olarak algılanır. Bireyler bağımsız ve özerk yapılar olarak görülürler, ve ödevlerden daha çok kişisel haklara saygı ile toplumu oluştururlar. Liberal vatandaş yaklaşımı bireyler ve birey-toplum arası ilişkiyi haklar temelinde ele alır/kurgular. Öte yandan, cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışı ödevler üzerinde kurulur.

Birey toplumun önünde görülmez, toplum belirleyicidir. Toplumsal olarak belirlenmiş amaçlar bireyin vatandaşlık ödevlerini belirlemektedir. Toplumsal bağlar içinde birey ancak vatandaşlık ödevlerini yaparsa vatandaş olur (İçduygu, Keyman 1998-9: 154).

Liberal bireyci yaklaşım, vatandaşlığı bir statü olarak değerlendirirken, klasik cumhuriyetçi yaklaşım, yurttaşlığı bir pratik olarak görür. Liberal yaklaşımın vatandaşlık anlayışı, bireye bağımsız ve egemen bir niteliğin yanı sıra, haklar temelinde bir özerklik sunar. Liberal yaklaşım temelde bireysel yarara bağlıdır. Vatandaşlığın yükümlülüklerinden ziyade haklarından bahseder. Cumhuriyetçi klasik yaklaşım ise vatandaşlığı vazifeler temelinde kurgular. Verilen yükümlülükler pratik eylemler olarak, vatandaşın sosyal yaşama katılmasını sağlar. Klasik yaklaşımda sözleşme temelli olmayan ilişkiler, bireysel değil, toplumsal yarar gözetilerek bir yaşam biçiminin paylaşılması üzerine inşa edilmiştir. Anglo-Sakson geleneği içinde şekillenen liberal yaklaşımda, bireyler topluma ve devlete öncelikli oldukları halde, cumhuriyetçi gelenekte toplumsal çıkarlar önceliklidir. Hukuk bireye değil, toplumsal yarara göre şekillenmiştir (Butakın: 2003: 130-131). Liberal Anglo-Sakson geleneğinde bireysel haklar, “doğal haklar” veya “insan hakları” şeklinde tanımlanır. Bu haklar, bireyin insan olarak varlığı ve onuru ile bağlantılıdır; konuşma hakkı, toplanma ve örgüt kurma hakkı, siyasal alana seçmen veya aday olarak katılma hakkı, yargılanma ve ibadet hakkı, sağlıklı yaşama hakkı, eğitim ve yaşam için yeterli gelir hakkı gibi haklardır. Modern Batılı ülkelerde vatandaşlık statüsü, bu hakların birçoğunu beraberinde getirmektedir. Kymlicka ve Norman (1994: 353), iki temel yurttaşlık kavramsallaştırması arasında bir ayrım çizerler:

Yasal bir statü yurttaşlık, yani belirli bir siyasi toplulukta tam üyelik olarak yurttaşlık ile istenir faaliyet olarak yurttaşlık, yani insanın

yurttaşlığının derecesinin o kişinin bu topluluğa katılımının bir fonksiyonu olması.

Belirtilen ikinci yurttaşlık tanımlaması/açıklaması daha aktif, topluluk ruhuna daha uygun bir yurttaşlık kavramsallaştırmasıdır.

Toplulukçu yaklaşımın bir değişkeni olarak tanımlayabileceğimiz “cumhuriyetçi yurttaşlık” yaklaşımı içinde yer alan B. Barber, yurttaşlığı bireyler arasındaki ilişkileri sözleşmeye dayandıran liberal-bireyci anlayışa karşılık, yurttaşlığa bir ‘pratik’ olarak yaklaşmaktadır. Cumhuriyetçi gelenek, bireyleri birbirinden ve topluluktan farklılaştıran değil, ama diğer bireylerle paylaştıkları ve onları toplulukla bütünleştiren bağlar üzerinde özellikle durmaktadır. Rousseau ve Tocqueville geleneğinin uzantısında yer alan cumhuriyetçi yurttaşlık anlayışında yurttaşlık, “taahhüt” ve bağlanmayla anlam kazanır (Üstel 1999: 69-70) Cumhuriyetçi yurttaşlıkta, insanların yurttaşlık statüsü haklarını kullanıp kullanmaması üzerine yapılan vurgu, bir “görevler” söylemine yol açar. Söz konusu görevler, bireyi diğer yurttaşlar arasında yurttaş kılar. Dolayısıyla cumhuriyetçi yaklaşım, toplum temelli bir anlayıştan hareket eder. Yurttaşlar arasındaki sosyal bağlar ise, sözleşmeci değildir; bir hayat tarzını paylaşmaya ve belirlemeye dayanır. Bireyler kamu hizmetiyle yurttaş olduklarını tanımlarlar. Kamu hizmeti, yurttaşa “yoldaş yurttaşlar”ın oluşturduğu topluluğu tanımlamak, kurmak ve sürdürmek için gerekli olanıdır. Cumhuriyetçi yurttaşlıkta bireyler topluma göre öncelik taşımazlar. Toplumsal bütün içinde anlam kazanır ve kimi kez toplumsal olarak tanımlanmış rolleri seçerler. Cumhuriyetçi yurttaşlıkta belli bir siyasal topluluğun kimliği ve sürekliliğine ilişkin ortak sorumluluk söz konusudur. Bu, bireylerin yurttaş olarak yerine getirip getirmemekte özgür oldukları bir sorumluluk değildir. Tam tersine sorumluluğun yerine getirilmesi sayesinde yurttaş olur ve kalırlar (Üstel 1999: 70).

“Aktif katılım olarak yurttaşlık”, her şeyden önce cumhuriyetçi yurttaşlık (civic republican) yaklaşımının canlanışında, yani modern koşullar altında istenir bir model olarak siyasi yaşama aktif katılımı antik (Yunan ve Roma) geleneğe gidilmesinde görülebilir bir durumdur (Pierson 2000: 234). İnsanların kamusal katılım, saygılı diyalog ya da hükümete eleştirel yaklaşımında genel bir düşünüş eğilimi gösterdiğini söyleyen Kymlicka (2004: 410-411)’ya göre, bugün birçok kişi siyasi sürece yabancılaşmış ya da en azından ilgisizleşmiştir. Öte yandan yurttaşlık değerlerinin önemine ilişkin bilincin giderek güçlenmesine rağmen, aynı zamanda bu değerlerin düşüşte olmasına ilişkin korkuların giderek arttığını gözlemlemek mümkündür. Leca (1993: 58) Fransa’ya ilişkin olarak şöyle demektedir; “toplumsal ahlakta uyumluluğa ilişkin nitelikler katılımın niteliklerinden daha merkezidir. Yurda bağlılık veya bu fikrin anlamı, toplumsal sınıfların her katında ve özellikle gençlerde olmak üzere her yaş grubunda azalma göstermektedir”. Kymlicka (2004: 449)’ya göre bu anlamda cumhuriyetçi yurttaşlık düşüncesinde yurttaşlık erdemlerine yapılan vurgu, yurttaşların siyasi hayata sorumlu ve etkin bir biçimde katılabilmesini ve buna istekli olmasını gerektiren daha müzakereci bir demokrasi anlayışıyla bağlantılıdır.

Kymlicka (2004: 411) “yurttaşları, demokratik yurttaşlığın gereklerini yerine getirmeye ve yurttaşlık erdemlerini göstermeye nasıl özendiririz?” sorusunu sorar. “Yurttaş[sivik] cumhuriyetçiliği” (civic republicanism) olarak bilinen düşünce okulunun temel sorusunun bu olduğunu söyleyen Kymlicka’ya göre, yurttaş cumhuriyetçileri, etkin bir yurttaşlığın nasıl özendirileceği sorusuna çok farklı yanıtlar getirir. Basitleştirecek olursak, çağdaş yurttaş cumhuriyetçiliğinin iki cepheye ayrıldığını söyleyebiliriz. Biri, insanları demokratik yurttaşlığın yüklerini kabule inandırma çabasıdır. Bunu yaparken de bunların aslında “yük” olmadığını anlatmaya

çalışır. Bu bakış açısına göre siyasi katılım ve kamusal düşünme, insana yük olacak bir yükümlülük ya da görev değil, ödüllendirici bir etkinlik gibi görülmelidir. İnsanlar demokratik yurttaşlık çağrısını memnunlukla karşılamalıdır. Kymlicka bunu, cumhuriyetçiliğin “Aristocu” versiyonu olarak adlandırır (aynı yerde). Çünkü Aristo siyasi katılımın değerine ilişkin bu görüşün ilk ve en güçlü savunucularından biridir. Öbür cepheye, siyasi katılımın değerine ilişkin bir iddiada bulunmaktan kaçınır ve birçok insanın demokratik yurttaşlık çağrısını bir yük gibi görebileceğini kabul eder. Demokratik kurumların işlerliğini sağlamak ve temel hak ve özgürlükleri korumanın; demokratik yurttaşlığın bir yük olarak kabul edilebilmesi için güçlü nedenler olduğunu vurgular.

Aktif katılımı esaslı bir vurguyla özünde taşıyan Cumhuriyetçi yurttaşlık perspektifi için “ciddi bir biçimde ihtilaflı” diyen Pierson (2000: 236), aslında bu düşüncenin “iyi yurttaşlığı” bir anlamıyla dayattığını vurgulamak da ister:

Belki de sıradan uyruklar olarak bizim, yöneticilerimizin yurttaşlığımızın niteliğine yeni keşfettikleri ilgiye azıcık kuşkuyla yaklaşma hakkımız var. ‘İyi yurttaşlığı’ ve ‘topluluğun’ ihtiyaçlarına daha duyarlı olmayı savunmak, sorumlu ve sakınmasız bir devlet adamına yakışır. İnsanlara daha iyisini yapmaya gönüllü olmalarını telkin etmekle sınırlı olduğu sürece, oldukça safça olsa da anlaşmazlık yaratmaz ve zararsızdır! Fakat en sert ve tam biçiminde cumhuriyetçi aktif yurttaşlık ideali aslında ciddi biçimde ihtilaflıdır.

Pierson’un açıklamalarında cumhuriyetçi yurttaşlıkla ilgili üç temel eleştirel betimleme sözkonusudur. İlk olarak cumhuriyetçi yurttaşlıklar, yurttaşın siyasi faaliyetine pek de modern olmayan bir öncelik ve özel hayattan ziyade kamu hayatına önem verirler. Oysa

modern siyasi kuram ve uygulama, bireylerin özel istek ve ihtiyaçlarına öncelik verme eğilimindedir. Liberal demokrasiler yapılarının dayandığı teorik öncüllerden hareketle; bireylerin özel özelemlerini gerçekleştirmeyi, hiç değilse meşru karşılamayı veya yönetimlerin bireye müdahalesini önlemeyi/değilse bunu en aza indirmeyi hedeflemektedirler. Cumhuriyetçi yurttaşlıkçılar ise tersine, (Pierson’un ifadesiyle; “antik dönem insanların tavrıyla”) kamusal siyasi hayata katılımın, insanın iyiliğinin en yüksek biçimi olduğunu vurgularlar. Pierson’na göre Cumhuriyetçi yurttaşlıkçılar, modern siyasi hayatın, sosyal ve ekonomik konu ve çıkarlar tarafından istila edilmesinden yakınırlar; çünkü bu istila, başlıca siyasi erdemimizi, en yüksek kamusal yararı gerçekleştirmek üzere akıl yürütmemizi ihmal etmemize neden olur. İkincisi, pek çok cumhuriyetçi yurttaşlık yanlısı için yurttaş olarak doğamız, bize oldukça ağır görevler yükler. Topluluğa karşı bu görevlerimiz isteğe bağlı değildir. Dolayısıyla yurttaşlık kabaca serbestlik tanıyan (keyfi) bir şey değildir. “Bize, eğer böyle istiyorsak, katılma imkanı sunmaz”. Bizi, kendimizi aktif yurttaşlar olarak yönetmeye zorlar. Üçüncüsü, siyasi eğitimin amacı, olgunlaştığında kendi kaderini seçebilen ahlaken bağımsız bir kişi yaratmak değildir. Daha ziyade bireyler, kendi özgül siyasi topluluklarının geleneklerine uygun eğitilmelidir (Pierson 2000: 238). Bu görüşe göre, siyasi topluluk, bireylerin ihtiyaçlarına hizmet için var olmaz. Topluluk, içindeki bireylerden önce gelir. Topluluğun hakları, yurttaşlarının bireysel haklarından önce gelir ve yurttaş-topluluk ilişkisi ve yurttaşların yükümlülükleri bağıtsal değildir.

Liberal ve toplulukçu yurttaşlık perspektiflerinin her birinin “yaşanan yurttaşlık” açısından bir dizi sorunu barındırdığı açıktır. Toplulukçu yurttaşlık anlayışının temel sorunu, Üstel (1999: 73-74)’in de ifade ettiği gibi, topluluk kimliğine ilişkin özcü ve değişmez bir tanım getirmesinin yanı sıra, söz konusu kuşatıcı kimlik ve

değerlerin tekil yurttaşlar açısından da geçerli olduğu ve olması gerektiği iddiasıdır. Dolayısıyla toplulukçu yurttaşlık anlayışı, topluluk aidiyetini ‘rıza’ temelinde değil, ama topluluğu tanımlayan adeta “organik” özelliklerin tekil üyelere dayatıldığı bir zihniyet temelinde inşa etmektedir. Özcü ve değişmez topluluk özellikleri, tekil yurttaşlar açısından da özcü ve değişmez kimlik ve üyelik özelliklerini zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla toplulukçu yurttaşlık anlayışı, kimlik ve aidiyetini çok geniş bir seçenekler bütünü içinden kurgulayan günümüz modern birey – yurttaşının özgürlük ve özerklik alanını sınırlama sakıncasına sahiptir. Öte yandan toplulukçu anlayışın dayanışma motifinin temelinde, topluluk niteliklerinin sağladığı benzerlik ve ortaklık duygusu bulunmaktadır.

Liberal sözleşmecî yurttaşlık yaklaşımın “minimalist” yurttaş anlayışı ise, yaşanan yurttaşlık açısından önem taşıyan bir dizi unsur bilinçli olarak sorunsalının dışında bırakılmaktadır. Başka bir anlatımla, liberal sözleşmecî yurttaşlık perspektifinin özgür ve özerk yurttaş anlayışı siyasal katılım ve kamusal taahhüt konularında tekil yurttaşları özgür bırakılmaktadır. Yurttaşlar topluluğu açısından önem taşıyan dayanışma unsuru ve yaşanan yurttaşlığın niteliğini belirleyen fırsat eşitliği ve eşit başlangıç ilkesi gibi konular, liberal – sözleşmecî yurttaşlığın sorunsalının dışındadır (Üstel 1999: 73-74).

Bir liberal demokrasinin en temel taahhüdü birey olarak yurttaşlarının özgürlük ve eşitliğidir (Kymlicka 1998: 71). John Locke ve Thomas Hobbes’tan kaynaklanan ve en çağdaş yorumunu John Rawls’un temsil ettiği liberal-sözleşmecî yurttaşlık yaklaşımın en ayırt edici özelliği, bireyi özgül bir toplulukla değil, ama bir kategori yada “etiketle” (yurttaşlık) olan ilişkisi içinde ele almasıdır. Liberal bakış açısına göre devlet, sivil toplumun kimi özelliklerini paylaşmakla birlikte, temelde ondan oldukça

farklıdır. Bu bağlamda, sivil toplum gibi devlet de çıkar üzerine kuruludur ve büyük oranda faydacı bir karakteri vardır. Ancak sivil toplumun tersine devlet, zora dayalı ve zorunlu bir kurumdur. Zora dayalıdır, çünkü üyelerinin yaşam ve ölümleri üzerinde tasarrufta bulunma gücüne sahiptir; zorunludur, çünkü yurttaşların yurttaşlık “durumları” tümüyle devletin tasarrufu ve iradesi altındadır. Sivil toplumun bireylerin farklı ve değişken kimliklerin “taşıyıcıları” olarak karşılaştıkları alan olmasına karşılık devlet, her türden kimlikten arınma alanıdır. Bu alanda yurttaşlar, yalnızca biçimsel ve devlet kaynaklı eşit hak ve yükümlülüklerin sahibi olarak bulunurlar ve yalnızca bütünün çıkarı tarafından yönlendirilirler. Böylece soyut devlet ile soyut yurttaş bir birini hem tamamlar, hem de gerektirir. Yine liberal anlayışa göre, bir toplumu oluşturan yurttaşların tümü, tanımlanmış ve değişmez bir “iyi yaşam” kavrayışını paylaşmazlar (Üstel 1999: 59-60). Bu nedenle yönetimin dayanacağı ve hedeflerini meşrulaştıracağı bir ahlaki kaynağı yoktur/olamaz.

Eşitlikçi liberaller refah devletini destekler ve kimi sosyal ve ekonomik haklarla (refah, eğitim, sağlık v.b.) birlikte belirli bir insan haklarını tercih ederken, özgürlükçü liberaller Pazar ekonomisini savunmakta ve yeniden paylaşımcı siyasetlerin insan haklarını zedelediğini ileri sürmektedirler. Dolayısıyla da özgürlükçü liberaller, katı bir özel mülkiyet hakları rejimiyle bütünleşmiş bir yurttaşlık anlayışı lehine tercihte bulunmaktadır. Ancak hak temelli liberalizm, ister eşitlikçi ister özgürlükçü değişkenleri doğrultusunda olsun, genelde insanları her biri ayrı amaç, çıkar ve yarar anlayışına sahip olan bağımsız ve özerk kişiler olarak tanımlarken siyasal faaliyeti de özelleştirmektedir (Üstel 1999: 60).

Liberal-bireyci anlayışta, bireylerin daha geniş topluma sözleşme temelinde özgürce girmelerinden öte yükümlülükleri yoktur. Dolayısıyla, bireyler arasındaki

bağlar ve ilişkiler sözleşmeye dayanmaktadır. Egemen ve özerk bireyler kamusal alanda ve siyasal arenada yurttaşlık statüsü haklarını kullanıp kullanmamayı “özgür” iradeleriyle seçerler (Üstel 1999: 70).

5.2. Yurttaşlığa İlişkin Çeşitli Yaklaşımlar

5.2.1. T. H. Marshall: Haklar Temelinde Yurttaşlık

Yurttaşlığa ilişkin modernizmle birlikte ve onun argümanlarıyla ilgili, “haklar temelinde yurttaşlık” diye isimlendirilen bu başlığa içerik ve kapsam olarak detaylı ve analitik bir dolgunlukla incelememizin temel nedenlerinden biri bu yurttaşlık yaklaşımının günümüze kadar öyle ya da böyle tüm yurttaşlık düşünüşlerinde hep ilk olarak eleştirilen/olumlanan ama hep temel bakımdan ele alınan yaklaşım olmasındandır. Nihayetinde belki de modern anlamıyla ilk kez bu yaklaşımla sistemli olarak kurgulanabilen bir “yurttaş”tan bahsedebiliyoruz. Bu yüzden aşağıda bu yaklaşımla ilgili çok yönlü ve ayrıntılı durmakta yarar görülmektedir.

Savaş sonrası siyaset kuramının, büyük bölümüne içkin olan ve çoğunlukla/genellikle hak sahibi olma (hak sahibi-yurttaşlık kavrayışı) terimleriyle tanımlanan (Kymlicka 2004: 400), yurttaşlık görüşünün/kavramsallaştırmasının en ses getiren referans çalışmalarından biri T. H. Marshall’ın 1949’da yazdığı “Citizenship and Social Class” (Yurttaşlık ve Sosyal Sınıflar) adlı eserdir.⁹ Sözkonusu çalışmada özellikle İngiltere deneyimini ele alan Marshall, geçtiğimiz üç yüzyıldaki modernleşme sürecini yurttaşlığın ve yurttaşlığa bağlı hakların genel genişlemesi süreci olarak karakterize eder. Marshall üç tür yurttaşlık hakkı (bkz. Tablo 1.3) tanımlar. Bunların her

⁹ Marshall’ın bu çalışması bir çok dile çevrilmiştir. Biz Ayhan Kaya tarafından 2000 yılında yayımlanan Türkçe baskısını esas aldık. (bkz. Marshall, T. H. (2000), *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, (Çev. Ayhan Kaya), Gündoğan Yayınları, Ankara).

birinin kendi tarihsel dönemi vardır ve toplam olarak son üçyüz yılda güvencelenmişlerdir.

Tablo 3.3. Yurttaşlığa İlişkin Hakların Tarihsel Gelişimi

	Medeni haklar	Siyasi haklar	Sosyal haklar
Karakteristik dönem	18.yy	19.yy	20.yy
Tanımlayıcı ilke	Bireysel özgürlük	Siyasi özgürlük	Sosyal refah
Tipik ölçütler	Adalet hakkı, konuşma, düşünce, ve inanç özgürlüğü; sözleşme yapma özgürlüğü	Oy hakkı(seçmen), seçilme hakkı, parlamento reformu	(Parasız)Eğitim hakkı, emeklilik, sağlık hizmeti (refah devleti)

(Marshall: 2000: 21,25)

T. H. Marshall'ın "Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar" çalışmasının *tanıtım* bölümünde Moore, Yeni Sağ doktrinlerin hedef aldığı bir kurum olarak yurttaşlığı göstererek; yeni sağ akımın, yurttaşlık kurumunu, "insanlara hak ettiklerinden daha fazla hak vermeyi amaçlayan liberal bir saçmalık" olarak değerlendirdiğini söyler. Moore (2000: 9)'a göre; yurttaşlık kurumu, kullara (subject) yönetilen kullar olmaktan çıkıp haklarla donatılmış bireyler (person) olmalarını öğretir. Marshall (2000: 20-21) da yurttaşlık kurumunu insanları toplumsal eşitliğe götüren modern güç olarak değerlendirir.

Sosyal bilimcilerin yurttaşlık alanında yaptıkları çalışmalarda, öncelikli olarak atıfta buldukları temel çalışmalardan biri olan “Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar”da (örn. bkz Kymlicka 1998, Kymlicka 2004, Üstel 1999, Pierson 2000, Kaya 2000 vd.) Marshall yurttaşlığın tarihsel açıdan üç farklı eksenin biraraya gelmesiyle oluştuğunu yazar. Bunlar sırasıyla medeni haklar, siyasal haklar ve sosyal haklardır. Medeni haklar eksenini oluşturan unsurlar; bireysel özgürlük, konuşma özgürlüğü, düşünce ve inanç özgürlüğü, mülk edinme ve sözleşme yapma özgürlüğü ve adalet hakkı gibi hak ve özgürlüklerdir. Siyasal haklar ise; siyasal karar alma sürecine seçmen ve seçilen olarak katılma hakkını ifade eder. Sosyal haklar ile ifade edilen şey ise yaşanılan toplumun standartları ölçüsünde ekonomik refah ve sosyal güvenlik gibi haklara sahip olmaktan, çağdaş bir birey gibi yaşayabilme hakkına değin uzanan geniş bir haklar dizisidir. Yine eğitim hakkı ve sosyal hizmetler Marshall (2000: 21)’ın bu çerçevede belirttiği türden haklardır. Marshall (2000: 25)’in kabaca yaptığı tasnife göre; medeni hakların oluşumu onsekizinci yüzyıla, siyasal hakların oluşumu ondokuzuncu yüzyıla ve sosyal hakların oluşumu ise yirminci yüzyıla rastlar¹⁰.

Siyasal hakların gelişim süreci, hem zaman hem nitelik açısından farklılık gösterir. Marshall (2000: 29)’ın da belirttiği gibi, siyasal hakların ortaya çıkış dönemi, genel anlamda bir yurttaş(lık) kavramından söz etmeye başladığımız 19. yüzyılın başlarına rastlamaktadır. Buna göre; siyasal haklar, herkesin sahip olduğu hakların genişletilmesi olarak değil, sivil toplumun yeni kesimlerine eski hakların verilmesi şeklinde tezahür etmiştir. Marshall, İngiltere örneğinden hareketle baktığı medeni hakların, 19. yüzyıldaki yurttaşlık kavramının evrensel nitelikte olmasına rağmen seçme hakkının, yurttaşlık hakları arasında gösterilemeyeceği değerlendirmesinde bulunur.

¹⁰ Kuşkusuz, bu zaman dilimleri arasında bir esneklik payı vardır. Ayrıca, başta siyasal ve sosyal haklar olmak üzere bir kısım hakların ortaya çıkış ve kabul ediliş süreçleri açısından bakıldığında, bir örtüşmenin olduğu da tarihsel deneyimlerin bize gösterdiği bir gerçekliktir.

Buna göre; bu dönemde seçme hakkı, her bir Reform yasasıyla imtiyazları gittikçe artan sınırlı sayıdaki bir grup insana aittir. Öte yandan, yurttaşlık kurumu, siyasal açıdan kişiye bir hak vermese de, bu yönde bir kapasitesi olduğunu göstermiştir. Yasalara bağlı her yurttaş, sınıfsal açıdan uygun bir konuma eriştiği zaman oy kullanma hakkına sahip olur (Marshall 2000: 30).

Marshall (2000: 36), “Yurttaşlığın Toplumsal Sınıflar Üzerindeki Etkisi”nden bahisle sınıf anlayışının incelenmesinin gerekliliğini belirttikten sonra iki tür sınıf algılayışından söz eder. Buna göre birinci tür sınıf anlayışı hiyerarşik bir toplumsal yapıyı öngörür. Bu tarz toplumsal sınıf anlayışı, toplumu birbirinden kalın çizgilerle ayırılmış kast şeklinde katmanlara böler: soylular, avam, serfler, köylüler, köleler vb. Burada, toplumsal sınıf doğal ve değişmeyen bir kurum olarak kabul edilir. Yazara göre öyle bir sistemde yurttaşlık kurumunun birleştirici değil parçalayıcı bir etkisi vardır. Öyle ki, yurttaşlık kurumunun esaslı noktalarından olan eşitlik kavramı, bu sistemin dayandığı eşitsizlikle çelişir durumdadır. Marshall’ın bu anlamda yurttaşlığa biçtiği rol; “bu tarz köleci düzeni sarsarak yerine bireysel özgürlüğü getirmeyi amaçlama”dır. İkinci tür sınıf anlayışı ise, eğitim ve yoksulluk gibi diğer kurumların bir ürünü olarak belirginleşir. Marshall farklılıkların kaynaklarını eğitim, yoksulluk ve ulusal ekonominin yapısı şeklinde belirler (Marshall 2000: 38-39). Her şeye rağmen o dönem için yurttaşlık, en erken şekliyle dahi olsa, eşitlik ilkesi üzerine inşa edilmiş ve gelişmekte olan bir kurumdur. Herkesin teorik anlamda eşitliğiyle başlayan ve daha sonra kullanılan hakların genişlemesiyle güçlenen yurttaşlık kurumu, bu değişimi sürekli olarak yaşamıştır. Fakat yurttaşlıkla birlikte ortaya çıkan haklar, kapitalist toplumun sahip olduğu eşitsizliği ortadan kaldırmak bir yana bu eşitsizliğin devamını sağlamada etkin bir rol oynamıştır. Bu anlamda Marshall (2000: 40-41), bunun nedeni

olarak; erken dönemde yurttaşlık kurumunun sadece serbest piyasa ekonomisinin vazgeçilmez ögesi olan medeni hakların üzerine inşa edilmesini gösterir. Bireysel statünün bir parçası olarak değerlendirilebilecek medeni haklar bireye, ekonomik mücadele süreci içinde bağımsız/yeterli bir özne olarak hareket edebilme şansı tanımış ve bireyin kendini koruma gücü olduğu varsayımından yola çıkarak, birey için bir sosyal koruma mekanizması öngörmemiştir.

Marshall (2000: 42), Maine'a atıfla yurttaşlık kurumuyla tanımlanan statünün kapitalizm ve serbest piyasa ekonomisi için bir tehlike değil, aksine bir destek olduğunun söylendiğini ifade eder. Çünkü, bu statü bireye yasalar karşısında yeni imkanlar tanıyan medeni haklarla beslenmekteydi. Ancak, bireye medeni hakların tanınması, kaynakların sosyal bölüşümünde bir değişimi birlikte getirmiyordu. Sözelimi, mülkiyet hakkı, koşulsuz bir mülkiyet edinme hakkı değil, bireyin gücünün yetmesi halinde mülkiyet edinme hakkı anlamına geliyordu. Ancak, yazara göre eğer siz, bir yoksula, onun bir milyonerle mülkiyet edinme hakkı açısından eşit olduğunu söylerseniz, o sizin saçmaladığınızı söyler.¹¹ Ancak bu tür eşitsizlikler, medeni hakların zayıflığından değil, 19. yüzyılda pek gündemde olmayan sosyal hakların eksikliğinden kaynaklanmaktaydı. İngiltere'de "Yoksulları Koruma Yasası" bu çerçevede bakıldığında kapitalizm için bir tehlike değil bir destek anlamı taşıyordu. Nitekim Yasanın iş piyasasındaki rekabeti arttırıcı etkisi bunu gösterir.

Yurttaşlık kurumu, (aynı zamanda) bireylerin ulusal aidiyet düşüncelerinin gelişimi sürecinde etkin katkıda bulunmuştur. Marshall'ın Maine'den aktardığına göre; feodalite öncesi toplumlar için birleştirici unsur ortak duygulardır (kaynağını akrabalık ya da soy kurgusundan alan). Yurttaşlık kurumunun sunduğu birleştirici unsur ise aynı

¹¹ Aynı şekilde, konuşma özgürlüğünün de maddi bir temele dayanmadığı iddia edilebilir. Şöyle ki; eğer dinlenmeye değer nitelikte söz söyleyebilmenizi sağlayacak bir eğitim almamışsanız söyleyeceğiniz sözün pek bir anlamı olmayabilir.

uygarlığın üyelerini oluşturan insanlara duygusal bir sosyal aidiyet ve sadakat hissi kazandırmak yoluyla birleştirici bir kurum olarak karşımıza çıkar (2000: 47).

Evrensel oy hakkının geniş bir uygulama alanı olduğu dönemlerde, bu hakkın aynı genişlikte kullanıldığını söylemek zordur. Marshall (2000: 48-49), bu durumun, bu hakkı yeni yeni elde etmiş bireylerin bu hakkın nasıl kullanılacağı konusunda yeterli bilgiye sahip olmamaları ile açıklar. Ona göre burada dikkat edilmesi gereken konu; yurttaşlık kurumunun getirdiği siyasal hakların medeni haklardan farklı olarak kapitalist sisteme karşı potansiyel tehdit oluşturmasıdır.

Marshall (2000: 53) sosyal hakların 20.yy içindeki seyrini İngiltere örneği üzerinden anlatırken; 19.yy'ın sonlarına doğru gerçekleştirilen “Life and Labour of the People in London and the Royal Commission on the Aged Poor” (Londra Halkının Çalışma Hayatı ve Yaşlılara İlişkin Kraliyet Komisyonu) adlı incelemenin yeni bir dönem noktası olduğu üzerinde durur. Ona göre bu dönem, sosyal hakların oluşumu sürecinde ilk ciddi gelişme olup, yine ilk kez yurttaşlık kurumunun eşitlikçi yönü ifade edilmeye/üzerinde durulmaya başlanmıştır.

Bottomore, Marshall'ın çalışmalarını da değerlendirdiği “*Kırk Yıl Sonra Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*” makalesinde ikinci dünya savaşı sonrası sosyalist rejimlerin durumundan bahsederken sözkonusu rejimlerin zayıflamasına neden olan en önemli faktörün, sosyal hakların genişletilmesine rağmen özellikle Stalin diktatörlüğü döneminde medeni ve siyasal hakların önemli ölçüde baskı altında kısıtlandığını vurgular. Ona göre bu nedenle, demokratik sosyalizmden uzak bu tür sosyalist ülkelerde yurttaşlık kurumu, Marshall'ın İngiltere'ye referansla tanımladığı batı tarzı yurttaşlık anlayışından/kurumundan çok farklı bir gelişim süreci izlemiştir. Bu ülkelerde, Marshall'ın sözünü ettiği medeni haklar-siyasi haklar-sosyal haklar şeklinde süregelen

dizin, farklı bir şekilde gelişmiştir. Önce sosyal haklar tesis edilirken temel medeni ve siyasal haklar göz ardı edilmiştir. Bottomore (2000: 96)'a bu farklılığı getiren şey ise, sosyalist ülkelerin sosyalizmden önce medeni ve siyasal haklar şeklinde bir geleneğe ve demokrasi deneyimine sahip olmalarıdır.

Marshall'ın yurttaşlığın gelişimine ilişkin yaptığı çalışmayı, İngiltere'ye referansla yapmış olması ve İngiltere'nin özellikle savaş sonrası dönemde diğer ülkelere oranla daha homojen olması, dolayısıyla yurttaşlığın değişen doğasını Marshall'ın konuyla ilgili açıklamalarını yanlış değilse bile eksik kılmaktadır. Bottomore'a göre bugün heterojenlikten uzak ve gelişmiş toplumlarda yurttaşlığa ilişkin yeni sorunlar ortaya çıkmıştır. Bu anlamda Bottomore, Brubaker'ın (1989-1992) çalışmalarını önemli bir başlangıç sayar. Brubaker, ilk olarak yurttaşlığı "resmi" (formal) ve "tözel" (substantive) yurttaşlık olmak üzere ikiye ayırır. "Tözel" yurttaşlık medeni, siyasal ve özellikle sosyal hakların yanı sıra siyasal iktidara katılım hakkını içerir. Brubaker şunları söyler:

Siyasal katılım haklarının resmi devlet yurttaşlığıyla bağlantılı olması gerekli değildir. Diğer bir deyişle, resmi devlet-yurttaşlığı, tözel yurttaşlık için gerekli ve yeterli bir koşul değildir... Resmi yurttaşlığın yeter koşul olmadığı kesin, çünkü herhangi bir kimse devletin resmi bir üyesi olarak kabul edilebilir, ancak bu kimse, aynı zamanda, belirli siyasal, medeni ve sosyal haklar ile iktidara katılımdan mahrum da bırakılabilir. Buna karşın, resmi yurttaşlığın tözel yurttaşlık için hiç gerekli bir şart olmadığı yönündeki saptama da o denli doğru olmayabilir. Resmi yurttaşlığın bazı tözel yurttaşlık unsurları için (ulusal seçimlerde oy kullanmak gibi) gerekli olduğu düşünülse de,

diğer tzel yurttaşlık unsurları resmi devlet üyeliğinden bağımsızdır.

Sözgelimi sosyal haklar hem yurttaşlar hem de ikamet izni olan ancak yurttaşlığı olmayan bireylerce erişilebilir nitelikte haklardır...

(Bottomore 2000: 100-101)

İngiltere’de modern yurttaşlığın temel kurumlarının kapitalizmin yükselişiyle eş zamanlı olarak ortaya çıktığına dikkat çeken Marshall, kapitalizmin sınıf eşitsizliklerine yol açarken yurttaşlığın, üyelerinin eşit hak ve görevleri paylaştığı bir statü sağladığına dikkati çekmekteydi. Marshall’a göre, 18. ve 19. Yüzyıllar boyunca anlaşıldığı biçimiyle yurttaşlık hakları, rekabetçi Pazar ekonomisi için vazgeçilmez bir nitelik taşıyan medeni haklarla sınırlıydı. Dolayısıyla medeni hakların, bağımsız ve kendine yeterli ajanlar olarak mbadelelere girme konusunda eşit kapasiteye sahip olduğu varsayılan kapitalistler ve işçiler arasında bir ayırım koymaması sonucu, yurttaşlık sınıf eşitsizliklerini takviye etmede önemli bir rol klendi. Yurttaşlığın siyasal ve sosyal hakları içine almasıyla birlikte sınıf sistemiyle olan ilişkisini daha çelişkili bir nitelik aldığını savunan Marshall, 19. Yüzyıl İngiltere’inde oy hakkını henüz kazanmış işçi sınıfının, deneyimsizliği nedeniyle siyasal gücünü gerektiği gibi seferber edememesi sonucu kapitalist sınıf sistemine karşı potansiyel bir tehdit oluşturan siyasal haklardan yeterince yararlanamadığını, buna karşılık yüzyıl sonuna doğru sendikacılık ve kolektif pazarlık pratiğinin giderek gelişmesiyle ortaya çıkan sosyal haklar düşüncesinin yurttaşlığın tanımını genişletme yönünde katkıda bulunduğunu ileri sürmektedir. Marshall’ın yaklaşımındaki en önemli noktayı ise, sosyal yurttaşlığın sınıf eşitsizliklerini tümüyle ortadan kaldırmadığı, tam aksine yeni eşitsizliklerin doğmasına katkıda bulunduğu yönündeki görüşleri oluşturmaktadır. Marshall’a göre, sosyal yurttaşlık, özellikle pazara bağlı olarak ortaya çıkan bazı sosyal eşitsizlikleri azaltırken,

devletin kimi mal ve hizmetleri bir hak olarak sağlaması sonucu, bireylerin pazar değerlerinin gerçek değerleri tarafından tayin edilmemesi gibi bir sakıncayı da taşımaktadır. Dolayısıyla Marshall, yurttaşlık-sınıf ilişkisini, bir yandan yurttaşlığın sınıf çelişkisinin yönü ve biçimi üzerinde etkili olduğu, diğer yandan da sınıf çelişkisinin haklar, özellikle yurttaşlık haklarına ilişkin mücadelenin bir ifadesi olarak ortaya çıktığı bir karşılıklı etkileşim mantığı içinde ele almaktadır (Üstel 1999: 61-62).

Marshall çalışmasında, serbest piyasa ekonomisine sahip toplumlarda yer alan önemli bir çelişkiye değinir. Bu çelişki, evrensel oy hakkıyla gündeme gelen siyasal eşitlik ile sosyal-ekonomik eşitsizliğin aynı anda varolmasıdır. Marshall, modern yurttaşlık kurumunu bu tür çelişkilerin çözümünde kullanılabilecek bir kurum olarak değerlendirmiştir. Ona göre yurttaşlık, sosyal, siyasal ve ekonomik kaynakların sınıflar arası bölüşümü sürecinde ortaya çıkan gerilimlerin, yönetici siyasal elit tarafından çözümünde kullanılan ideolojik bir kurumdur. Ona göre, yurttaşlık kurumu, 'eşitsizlik sistemi' olarak kabul gören kapitalizme paralel olarak yükselen bir kurumdur. Marshall, yurttaşlığa ilişkin kuramını İngiliz toplumunun deneyimlerinden yola çıkarak oluşturmuşsa da, onun bu kuramı bize, modern yurttaşlık kurumunun arkasındaki itici gücün kapitalizm olduğunu açıkça gösterir. Marshall'ın yurttaşlık kavramı, liberal kapitalizmin önemli sorunlarına çözüm bulma arayışındadır. Diğer bir deyişle, Marshall, 'siyasal demokrasi ile kapitalist iktisadi sistemin bir arada yürütülmesi için gereken koşulların nasıl sağlanacağı sorusunu yanıtlamaya çalışmıştır. Bu sorunun yanıtı, "refah devleti yoluyla" şeklinde olmuştur (Kaya, 2000: 139-140).

Marshall'ın yurttaşlıkla ilgili yaklaşımı ciddi eleştirilere uğramıştır. Eleştiriler, Marshall'ın açıklamasını İngiliz-merkezli (sadece Birleşik Krallık'ta yurttaşlığın gelişiminin çok alışılmadık modelinde odaklanmış), fazlasıyla evrimci (farklı tip

hakların gelişmesini birbiriyle çatışsa da toplam bir model olarak tanımlayan) ve tarihselci (savaş sonrası dönemde sosyal hakların eklenmesini Britanya yurttaşlık kurumunun “tamamlanması” sayan) olarak görme eğilimindedir. Bazı eleştirmenler, Marshall’ın hakları üç gruba ayırmasının olabirliğine karşı çıkmıştır (kendi alternatiflerini sunarak), başka bazıları da yurttaşlığın üç grubunun karşılıklı olarak tutarsız ve hakların kendilerini de Marshall’ın ileri sürdüğünden çok daha “geri dönüşlü” görmektedirler. Kimileri, daha genel olarak sosyal ve ekonomik hakların bizim medeni ve siyasi özgürlüklerimizi kuşatanlarla aynı tip haklar olarak görülemeyeceğini savunmuşlardır (Pierson 2000: 214-215).

Pierson (2000: 215-217), Marshall’ın yurttaşlığın doğasını kavrayışının çok kısmi ve özel bir kavrayış olduğunu vurgular. Ve bu kısmiliğin üç yönünü işaret eder:

İlk olarak Britanya deneyimine bu kadar sıkı sıkıya odaklanmanın belirgin bir zararı vardır, çünkü en azından yurttaşlık sorununda, Birleşik Krallık aslında ‘tam bir’ modern devlete benzemez. Gerçekten de Britanyalılar, hemen hemen tek olarak, pek çok başka gelişmiş liberal demokraside bu statüyü tanıdığımız bir şekilde yurttaş değildirlir.

....

Marshall’ın yaklaşımıyla çıkan güçlüğün ikinci kaynağı, yurttaşlığın tamamlanmasıyla özdeşleştirmeyi seçtiği hakların niteliğidir. Bir çok yorumcu, Marshall’ın ‘sosyal haklar’ listesinin oldukça pasif niteliğine dikkat çekmiş veya marshall’ın saydığı medeni-ekonomik hakları yanlış belirlediğini ileri sürmüştür.

...

Sosyal yurttaşlığı ele alışının niteliği...Bir ölçüde ...bu, Marshall'ın sosyal haklarının yerleşik refah devletlerinin kurumsal aygıtıyla fazlasıyla sıkı sıkıya özdeşleştirilmiş olduğunu vurgulayan bir eleştiridir.

Pierson (2000: 218); Marshall'ın sosyal haklarının fazlasıyla pasif, devlet ve sosyal yardımlarından yararlananlar arasında bir müşteri ilişkisini besleyen bir yurttaşlık biçimini çağrıştırdığını ileri sürer. Bu, hem sağdan hem soldan yöneltilmiş bir eleştiridir, fakat kuşkusuz son yıllarda siyasi bakımdan en etkili olan eleştiri, sağdan gelendir. Özünde sağdan yöneltilen sav şuydu: “Refah devletlerinin yurttaşları, refah yararının belirli biçimleri (özellikle gelir ödemeleri) için hak iddia etmeye fazlasıyla hazır hale gelmişlerdir, oysa devlete ve topluma karşı bu haklara karşılık düşen görevlerini tanımamaktadırlar (iş bulmak ve vergi ödemek gibi)”.

Yurttaşlık, çıkarlara ilişkin çift taraflı bir ilişki oluşturur. Yurttaşlık bir tarafta çıkarlardan oluşmuştur: çıkarlarının yurttaşlık aracılığıyla tam olarak tatmin edildiğini düşünen bireyler en iyi yurttaş, en “büyük” çıkara (maddi, kültürel ve teknolojik) sahip bireyler de en ehliyetli yurttaş sıfatını kazanırlar. Diğer tarafta ise yurttaşlık aynı zamanda toplumda söz sahibi olmayanların daha fazla siyasi yetkinlik kazanıp kendi çıkarlarını daha etkin bir şekilde savunmalarına olanak veren bir kaynaktır. Bu ikinci anlam bağlamındadır ki; Marshall yurttaşlığı, sınıf mücadelesinde toplumsal protestonun politizasyonu ile dışarıda bırakılan çıkarların kamusal alanda zaferini kolaylaştıran ve bu alanda oynanan oyunların kurallarının öğrenilmesini sağlayan dinamik bir eğitimi olanaklı kılan bir silah olarak görür (Leca, 1993: 59).

Marshall'ın yurttaşlık hakları kavrayışına getirilen önemli/etkili eleştirilerden biri de kavrayışının, temelde ekonomik eşitsizlikleri hedef alan siyasi savaşımlı anlamlı

kılmasına yöneliktir. Nitekim İngiltere toplumunda Marshall'ın daha az dikkat ettiği bir başka hiyerarşi daha vardır. Bu (Kymlicka 2004: 461); İngiliz olmanın İrlandalı olmaktan; Protestan olmanın Katolik olmaktan (ve Hıristiyan olmanın Yahudi veya Müslüman olmaktan); beyaz olmanın, siyah, kahverengi veya sarı olmaktan; erkek olmanın kadın olmaktan; heteroseksüel olmanın eşcinsel olmaktan; sağlıklı bir bedene sahip olmanın engelli olmaktan daha iyi/muteber olduğunu söyleyen statü hiyerarşisidir.¹²

5.2.2. C. Mouffe: Radikal Demokratik Yurttaşlık

Kendi “doğru” yurttaşlık tanımını yapmayıp, farklı yurttaşlık biçimlerinin varlığını ve savunabilirliğini öne süren Chantal Mouffe, bu görüşüne uyarlı olarak plüralist bir radikal demokrasi düzenini önermektedir (Mouffe 1993: 47-56).

Chantal Mouffe, liberal ve komüniteryen tarz yurttaşlık kavramlarının açmazlarını anlattığı eserinde, *The Return of Political* (Siyasal Olanın Dönüşü), yurttaşlık önerisini sunar: “radikal demokratik yurttaşlık”. Mouffe’ye göre:

Toplumsal faydayı reddeden liberalizm ve onu mutlaklaştıran cumhuriyetçi yaklaşıma karşın, radikal demokratik yaklaşım, ortak fayda denen şeyin bizlerin yurttaş olarak sürekli atıfta bulunduğu, ancak asla gerçekleşmeyecek olan bir kavram olarak algılar... benim önerdiğim yaklaşımda, radikal demokratik yurttaşlık, eşitlikçi toplumsal ilişkileri, uygulamaları ve kurumları kapsayan yeni bir tür hegemonyanın oluşum şartlarını hazırlayan ortak bir siyasal kimliğin inşası olarak algılanmalıdır (Kaya, 2000: 164).

¹² Ekonomik ve statü hiyerarşileri arasında basit bir örtüşme yoktur. Bu da Marshall'ın ortak sosyal haklar üzerinden bütünleşme stratejisinin işçi sınıfı için neden anlamlı olduğunu, başka grupları neden tatmine yeterli olmadığını açıklar (bkz. Kymlicka 2004: 461-463).

Kaya (2000: 164-165)'nin belirttiği gibi, radikal demokratik yurttaşlığı belirleyen dört önemli unsur bulunmaktadır: (a) liberalizmin eşitlik olmaksızın her yurttaşa “cömertçe” bağışladığı özgürlüğün, eşitlik ve adalet çerçevesinde herkese taahhüt edilmesi; (b) cumhuriyetçi komüniteryen yaklaşımın “biz” ve “onlar” arasındaki ikili karşıtlığı daha da derinleştirdiği için reddedilmesi; (c) kamusal ve özel alan ayrımının yeniden düzenlenerek, her türlü azınlığa sürekli bir liberal demokratik devrim çerçevesinde, kendilerini ifade edecekleri yapısal zeminin hazırlanması; (d) bireyler arasında var olan bağın ortak ahlaki ve siyasal değerler olduğunun düşünülmesi. Bu koşullar altında bakıldığında, radikal demokratik yurttaşlık vesayeti kabul etmeyen cumhuriyetçi klientalizmi¹³ reddeden ve özgürlüğün ancak eşitlik ile varolabileceğini ileri süren bir yaklaşımın ürünüdür.

John Rawls ve ona yönelen cemaatçi eleştirilerde bahis konusu olan sorun, yurttaşlık meselesidir. Yurttaş olarak sahip olduğumuz kimliğimizi ifade eden iki farklı dil, birbirleriyle karşılaştırılmaktadır. Mouffe (1993: 47-48)'e göre Rawls, iki ilkeli adalet prensibiyle ifade ettiği eşit haklara dayanılarak simgelenen bir anayasal demokrasi “yurttaşı” önermektedir. Yurttaşların, kendilerini bir kere özgür ve eşit kişiler olarak görmeleri durumunda, kendilerine özgü, farklı menfaat (yarar) anlayışlarını sürdürebilmeleri için, varlık, gelir ve eşit sosyal onur kategorileri gibi yaşamsal araçlara olduğu kadar, eşit temel haklar, özgürlükler ve fırsatlar gibi o en temel denklemlere de ihtiyaçları olduğunu kabul etmeleri gerektiğini savunmaktadır. Bundan dolayı, özgürlük ve fırsat, gelir ve varlık, özsaygı kategorileri gibi temel sosyal hakların eşit dağıtıldığı, bu eşit dağılımın gerçekleşmemesine gözyumulmadığı bir

¹³ Klientalizm (clientalism); patronaj ilişkisi bağlamında kullanılan bir kavram. Siyaset biliminde, politikacıların uzun vadeli politikalar uygulamak yerine, örneğin kendisine oy verenleri müşteri (*client*) gibi görüp müşteri temelli ilişkiler kurması, (satın) aldığı oy karşılığında, kişiye veya grubun yararına bir politika veya serviste bulunması anlamına gelir (Neogramsci, 2005).

siyasi adalet anlayışında uzlaşmak zorundadırlar. Bu liberal görüşe göre, yurttaşlık, her kişinin kendisi için iyi olanı(menfaatini) oluşturabilme, gözden geçirebilme ve rasyonel olarak uygulayabilme kapasitesidir. Yurttaşları, başkalarının haklarını çiğnememeleri için çizilen sınırlar içersinde, kişisel çıkarlarına ulaşmak için haklarını kullanan kişiler olarak görürler. Cemaatçiler buna, kamu yararı için diğer yurttaşlarla ortak bir davranış zemininde varolan yurttaş zihniyetini engelleyen yoksul bir kavramsallaştırma olduğu için karşı çıkarlar. Micheal Sandel, Rawls'un "engel olunmayan" kişi anlayışının, bireyin gerçek kişiliğini oluşturacak bir "yapıcı topluluğa" açık kapı bırakmadığını savunmuştu. Bu yaklaşım yalnızca, bireylerin önceden tanımlanmış menfaatlerini ve kimlikleriyle bu çıkarları gerçekleştirebilecekleri bir "araçsal" topluluğu olanaklı kılar.

5.2.3. Yurttaşlık Kurumuna İlişkin Feminist Eleştiri

Feminist yurttaşlık kuramı, büyük bir çeşitlilik barındırır. Feminizmin içinde barındırdığı bu çeşitlilik durumuyla, aslında öteki kuramların her biri feminizm içinde ayrıca temsil edilir. Kymlicka (2004:521)'nin belirttiği gibi liberal feminizm, Marksist feminizm, hatta liberteryen feminizmden söz edilebilir.

Modern yurttaşlığın eşitlik iddiasına gelen ciddi eleştirilerden biri feminist eleştiridir. Yurttaşlığın, evrensellik ve eşitlikle karakterize edilen bir statü olduğu iddiasına kökten bir karşı çıkış, feminist yazılarında bulunabilir (Pierson 2000: 229). Gerçekten de bu yurttaşlık yaklaşımlarının eleştirisi, tüm liberal demokrasilerin yapısının patriarkal olduğunu yani liberal demokratik devletlerin, erkeklerin sistematik olarak kadınlara tahakküm ettikleri yönetim biçimleri oluşturduğunu- savunan genel bir feminist davanın parçasını oluşturur.

Bir çok feminist düşünür, yurttaşlığın sahip olduğu varsayılan evrenselliğin daima erkekler için evrensel eşitlik olduğunu (ya da hiç değilse daima böyle olma potansiyeli/vaadi taşıdığını) savunur. Pierson (2000: 229-230)'a göre;

...liberal feministler, yurttaşlığın ilkede vaat ettiğini pratikte yaşatır hale getirme amacıyla siyasi gündeme baskı yapma eğilimindedirler. Genellikle evrensel bireysel haklar ve özgürlükler için normatif yaklaşımı doğrularlar, fakat bu özgürlüklerin erkeklerin yararlanması için düşünülenle aynı zeminde kadınları da kapsayacak şekilde genişletilmesi için baskı yaparlar.

...

Radikal feministler ...yurttaşlığı oluşturan genel iddialar hakkında [liberal hemcinslerinden] çok daha kuşkucudurlar... Burada sav, yurttaşlığın [liberal feministlerin savunduğunun aksine] tesadüf bir şekilde değil sistematik olarak patriarkal olduğu, eğer yurttaşlıktan kadınlar tam anlamıyla yararlanacaklarsa yurttaşlığın niteliğinin değişmek zorunda olduğudur.

Dietz (1993: 82-94), “Feminizm ve yurttaşlık teorileri”ni anlattığı makalesinde, liberal yurttaşlık kavramını “çıplak iskeleti” ile ortaya koyar. Bu anlamda Dietz'e göre, liberaller için insani eylemi motive eden ilkenin “iyi hayat” ya da “ahlaki olarak dürüst toplum” yaratmak gibi “asil” isteklerde değil, daha ziyade bireysel gelişmeye eğilim ya da (kapitalist terimlerle) pazar kurallarına uygun kar arayışında varolduğu genel sonucuna varılabilir. Bu ışık altında liberal birey, rekabetçi girişimci olarak algılanmalı, onun sivil toplumu piyasa alanı olarak görülmeli, benimsediği ideal, Adam Smith'in dediği gibi, “servet, itibar ve yükselme yarışında” eşit fırsat olarak anlaşılmalıdır. Dietz'

göre, bu yarışta hayati önemi olan; yarışın kendine, Pazar toplumuna katılımındaki eşitliktir. Bu çerçevede özgürlük, erkeğe (ve sonradan kadına) Smith'in "yarışına" adil bir başlangıç yapma keyfi sağlayacak resmi garantiler anlamına gelmektedir. Dietz'e göre bu liberal aldatıcı görünüşte, yurttaşlık, az ya da çok "piyasa tasarımı insan" varsayımına adanmış, hükümet tarafından şu veya bu ölçüde düzenlenen bir ekonomik ve sosyal dünyaya eşit üyelik anlamına gelmektedir. Bir başka anlatımla liberalizmde yurttaşlık, kişinin pazarda herhangi bir engelleme ile karşılaşmadan çıkarlarını takip etme hakkı olan bireysel ekonomik etkinlikten daha düşük değerli bir kolektif ve siyasi etkinlik haline gelmektedir.

Cinsiyet ayrımcılığına ilişkin olarak birçok feminist, erkeklerin deneyimleri ve zihinlerindeki çıkarlarla geliştirilen ilkelerin kadınların gereksinimlerini yeterince göremediği ya da kadınların deneyimlerini yeterince dikkate almadığını dile getirir. Bu bağlamda Kymlicka (2004: 522)'nin belirttiği ve feminist düşüncenin genel anlamda üzerine kurulu olduğu üç tezdten söz edilebilir. İlki cinsiyet ayrımcılığına ilişkin "cinsiyetlere duysız" değerlendirme üzerine yoğunlaşır. İkincisiyse kamusal-özel ayrımına odaklanır. Bu iki görüş, adalete ilişkin liberal-demokratik kavrayışın önemli açılardan erkek egemen eğilimli olduğunu savunur. Öte yandan üçüncü tez ise adalete yapılan vurgunun kendisinin erkek egemen bir eğilimi yansıttığını, kadınların çıkarlarına ve deneyimlerine yanıt verecek bir kuramın adalet yerine, özeni vurgulaması gerektiğini savunur.

Kadınların yurttaşlık haklarıyla siyasi haklarının kısıtlanması konusu, doğaları gereği ev dışındaki siyasi ve ekonomik etkinliklere uygun olmadıkları gerekçesine dayanılarak haklı çıkarılıyordu. Çağdaş kuramcılar ileri bir adım atarak, kadınların doğal edilgenliğinden bahseden bu varsayımı terk etmişlerdir. Kadınların da erkekler

gibi, kendi kaderlerini belirleyebilen ve bir adalet duygusuna sahip olan “özgür ve eşit varlıklar” olarak görülmesi gerektiğini, dolayısıyla kamusal alana adım atmakta özgür olduklarını kabul etmişlerdir. Liberal demokrasiler de, ilerici bir atılımla kadınların eğitim, istihdam, siyasi görevlerden vs. eşit düzeyde yararlanmasını öngören ayrımcılık karşıtı yasalar benimsemişlerdir (Kymlicka, 2004: 523).

5.3. Modern Yurttaşlığa Yöneltilen Eleştiriler

Hak temelli modern yurttaşlık kurgusuna (bunun ilk ve sistemli örneğini Marshall (2000)'da görüyoruz) pek çok noktada eleştiriler/itirazlar geliştirilmiştir. Bottomore Marshall'ın çalışmasında eksik bulduğu ve tartışılması gereken ilk konu olarak gösterdiği konu; toplumsal cinsiyet konusudur. Bottomore, dönemin hemen her sosyal bilimcisi gibi Marshall'ın da, çalışmalarında toplumsal cinsiyet farklılıklarını göz ardı ettiğini söyler. “Herkesin¹⁴ birer centilmen (gentleman) olabileceği” (Marshall 2000: 17) şeklindeki ifadesi de bu ihmali göstermeye yeter. “Kadınların medeni, siyasal ve sosyal hakları erkeklere göre daha geç ve daha zor bir şekilde elde ettikleri yadsınmaz bir gerçektir” der, Bottomore (2000: 103). Savaş sonrasında, özellikle 1960'lı yıllarda, gelişen feminist hareket kadınların sahip olduğu medeni, siyasal ve sosyal hakları geliştirmenin yanısıra, ailevi ve toplumsal yaşantıda kadına ilişkin beslenen önyargılara karşı da mücadele etmiştir. Diğer bir konu ise savaş sonrası dönemde hızla yükselen göç nedeniyle ortaya çıkan etnik veya etno-kültürel çeşitliliktir. Bu durum gerek resmi gerek tözel yurttaşlık açısından bazı sakıncalar yaratmış ve resmi yurttaşlığa ilişkin politikalar Almanya, Fransa ve İngiltere gibi ülkeler arasında farklılıklar göstermiştir. Bu ülkelerde yaşayan etnik azınlıklara mensup kimseler resmi

¹⁴ Marshall da dönemin pek çok yazarı gibi İngilizce'deki “men” (erkekler) sözcüğünü “herkes” kavramını ifade etmek için kullanmıştır. Anlaşılabilirliği üzere, bu “herkes” kavramı içinde kadınlara (women) yer yoktur. (Kaya 2000: 103, dipnot)

yurttaşlığa sahip olsalar da, tözel (substantive) yurttaşlık hakkına uygulamada sahip olmamışlardır. 1960'lı yıllarda siyah Afro-Amerikalıların mahrum kaldıkları medeni, siyasal ve sosyal haklar için verdikleri mücadele bu konuda önemli bir örnektir; diğer gruplar da gerek ABD'de gerek diğer ülkelerde özellikle sosyal haklar açısından mücadeleler vermektedirler (Bottomore 2000: 104-105).

Modern yurttaşlık kavramsallaştırmasının/düşüncesinin (evrensel) eşitlik iddiasına karşı geliştirilen/yöneltilen Marksist eleştirisi; yurttaşların resmi eşitliğinin, çok daha derinlerdeki ve özsel bir sosyal eşitsizliğin, üzerine inşa edildiği zemine vurgu yapar. Bu bağlamdaki eleştirileri Marks'a atıfla ifade eden Pierson (2000: 224-225)'a göre, Fransız devrimi, modern toplumun müjdecisi olarak yeni bir siyasi eşitlik alanı - eşit yurttaşlık alanı- oluşturdu. Fakat bunu sadece sivil toplumdaki yeni ve daha derin bir eşitsizlik zeminine -ekonomik ihtiyaçların alanına ve piyasa ekonomisine- dayanarak yaptı. Ona göre Marks, sivil toplumu bölen daha ciddi eşitsizliklerin sürekli olarak devletin anayasal yapılarında varolan resmi eşitliklerin zeminini aşındırdığını tekrar tekrar vurguladı. Marks'ın savına göre, modern dünyada birey ikili bir hayata yönelir. Siyasi alanda, bir dizi ortak yurttaşlık hakkıyla donatılmış özgür ve özerk modern bir birey ortaya çıkar. Fakat bu ortak ve eşit statü, temeldeki ciddi eşitsizlik gerçekliği ve piyasa ekonomisinde herkesin herkese karşı savaşındaki zor ile sürekli olarak yalanlanır. Bu eleştiri bağlamda, modern hak temelli modern yurttaşlık düşüncesinin içinde barındırdığı "pasif" yurttaşlık durumu içinde göz ardı edilemeyecek bir gerçek var ki; o da, yoksulluğun günden güne hızla arttığı ve bunun yurttaşlık hakları üzerine ciddi tahribatlar yarattığıdır (Bottomore 2000: 106). Modern yurttaşlık kurumunun kimi eleştiricileri de, insanların yurttaşlık kurumunun gerektirdiği sivil, siyasal, sosyal ekonomik ve kültürel haklardan paylarını yeterince alamadıkları ölçüde, ekonomik

güçlerini yitirmekte ve geleneksel sınıfsal sistemin dışına itilmekte olduğunu ileri sürerler. Örneğin Kaya (2000: 151)'ya göre "Özgürlük" ancak ve ancak "toplumsal eşitliğin" garanti altına alınması halinde mümkündür. Buna göre, modern yurttaşlığın böyle bir amaca hizmet edebilmesi için yurttaşlık kurumunun dışlayıcı ve milliyetçi doğasından arındırılması gerekmektedir.

Marshall (2000: 53-74)'a göre yurttaşlığın tam anlamıyla ifade edilebilmesi, liberal demokratik refah devletini gerektirir. Refah devleti yurttaşlık haklarını, siyasi ve sosyal hakların tamamını güvence altına alarak toplumun bütün üyelerinin, kendilerini toplumun tam üyesi gibi hissetmelerini/toplumun ortak hayatına katılabilmelerini sağlar. Kymlicka (2004: 401)'ya göre; bu yaklaşım genelde edilgen biçimde hak sahibi kılınmayı vurguladığı, kamusal hayata katılım yükümlülüğünden bahsetmediği için "edilgen" ya da "özel" yurttaşlık kuramı olarak adlandırılır. Ve yaygın bir kabul görür. Yine de savaş sonrası dönemin bu yurttaşlık anlayışı çok fazla eleştiriye hedef olmuştur. Marshall'ın bakış açısı da çağdaş toplumların toplumsal ve kültürel çoğulculuğunu görmemekle eleştirilmiştir. Nitekim, Kymlicka, daha "çokkültürcü" ya da "grup farklılıklarını dikkate alan" yurttaşlık modelleri geliştirilmesi yönündeki çağrılarını çokkültürlülükle ilişkilendirerek ve ayrıntılı olarak irdelemiştir¹⁵. Ayrıca her düzeyde azınlık grupların (ya da feministler ve eşcinseller gibi azınlık durumunda olanların), modern yurttaşlık anlayışına yönelttikleri eleştirileri de konuya ilişkin yeni taleplerin doğmasına zemin hazırlamıştır. Herkes için eşit bir statü olarak anlaşılan modern yurttaşlığın, gerçekte ekonomik ve sosyo-kültürel ya da cinsiyetçi eşitsizlikleri örtmede kullanılan bir maske olduğu düşüncesi, özellikle bazı feminist (bkz. Dietz, 1993: 82-94) ve ırkçılık karşıtı çevreler tarafından yoğun bir biçimde işlenmeye başlamıştır.

¹⁵ Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bkz., (Kymlicka, 1998: 37-70).

Sözkonusu gruplar, yurttaşlık hak ve yetkilerinin ihtiyacın karşılanmasına bağlanması gerektiği hususu üzerinde durmaktadırlar. Ayrıca bunlar, hakların evrensel ve soyut özelliklerinin, dinamik, farklılaşmış ve ihtiyacı karşılayabilecek bir boyutta yorumlanması gerektiğini savunmaktadırlar (Butakın, 2003: 126).

6. YURTTAŞLIK VE ULUS-DEVLET

Ulus-devlet kurgusu genellikle bir etnik kimlik, ortak bir geçmiş, ortak bir söylenceler ve anılar dizini, ulusal bir marş, atalarının uğruna öldüğü bir toprak parçası, ulusal bir ekonomi ile birlikte yasal haklar ve ödevler bütünü gibi objektif unsurlar üzerine inşa edilmiştir (Kaya, 2000: 145).

Bir ulus-devlete üyelik anlamına gelen resmi yurttaşlık konusundaki ilginin gelişmesi, savaş sonrası dönemde göçün artması ile de bağlantılıdır. Resmi ve yasal anlamda yurttaşlık, her ne kadar hakların elde edilmesi ve uygulanması açısından yeterli ve gerekli bir unsur olmasa da, hakların kime verildiğini göstermesi açısından önemlidir (Bottomore 2000: 123). Bu bağlam içinde bu başlık altında ulus, ulus-devlet kavramlarına değinilmeye çalışılacaktır.

6.1. Ulus ve Ulus-Devlet

“Ulus” teriminin kavramsallaştırılmasına bakıldığında ideolojik/tarihsel anlayışların etrafında ve birbirini dışlayan argümanların yardımıyla farklı ulus tanımlamalarına/ anlayışlarına varıldığı görülmektedir. Lukas K. Sosoe'nin F. Meinecke ve B. Wills'ten aktardığı üzere;

başlangıçta kan, dil, kültür bağıyla ve zorunlu olmasa da genellikle aynı toprağı paylaşan insan topluluğunu belirten ulus kavramı [Latince nation, natus] 18.yy.'da daha doğrusu Fransız Devrimi sırasında kökten bir değişikliğe uğramıştır. Bir çok ulusun aynı devlet içinde birlikte yaşayabildiği devrim öncesi benimsenen anlayışın tersine, ulus devletle özdeşleşti: Bu ulus-devletin doğuşudur (Sosoe 2003: 929).

Modern ulus-devlet bir kez kuruluş sürecine girdikten sonra belli referans noktalarına dayanarak bir ulus inşa eder. “Bu referans noktalarına göre her ulus-devletin, bayrağı, milli marşı, yer adları, kurum adları vardır ve simgeler, milli günler belirlenir, karizmatik liderler geliştirilir, tarihi kahramanlar oluşturulur, mitler kurulur ve dil homojenleştirilir” (Aslan 2004: 92).

Bu açıklamalar Fransız devriminin kavramın tarihinde neden bir dönüm noktası oluşturduğunu, ulus kavramına ilişkin incelemelerin büyük oranda 1789 düşünce ortamına bağlı olduğunu da ortaya koymaktadır. Gerçekten de 1789’dan sonra dünyada ulus-devletler yaygınlaşmaya başladı ve bunların sayısı 1910’da sadece 15 iken 1989’da 159’a, 1996’da ise 185’e yükselmiştir (Erdoğan 2003: 355).

Ulus kavramı, batıda toplumsal ve siyasal değişim süreçlerinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Avrupa’da feodalizmin yıkılışı ile sonuçlanan yeni siyasal, ekonomik ve toplumsal ilişkiler ortamında ulusun yaratılması için, insanların ortak aidiyetler etrafında birleşmesi gerekmiştir.¹⁶ Uzun (2003: 132)’un ifade ettiği gibi; merkezi devletlerin kuruluşu ve ekonomik bağılıkların gevşemesi ulus olgusunun oluşum sürecini hızlandırmıştır. Bu nedenle ulusun ortaya çıkmasında duygusal bağılıkların, ekonomik ilişkilerin ve territoryal devletin kapsayıcılığının önemli etkisi bulunmaktadır.

Ulus kavramının/olgusunun tanımlanmasında karşılaşılan birbirine zıt anlayış ve tarifler, çoğu kez farklı argümanların kullanılmasından ileri gelmektedir. Bunlardan biri Habermas (2004: 38)’ın işaret ettiği, ortak köken inancını paylaşan, birbirlerini aynı

¹⁶ Avrupa’da feodalizmin yıkılışı sürecinde gerçekleşen; “burjuva devrimleri ile birlikte, feodal beylikler dağılmış, bağımsız feodal malikaneler yerine ülkenin bütününe kapsayan vatan kavramı oluşmuştur. Bundan sonra da ortak dili, ortak tarihi, ortak kültürü ve ortak bir vatani olan eşit haklı özgür vatandaşları bir arada tutan milliyetçilik ideolojisi ile bunun bir ürünü olan, millet (ulus) kavramı oluşmuştur. [İnsanların] krala ve feodal senyörlere bağılılık duygusu vatana ve millete bağılılık duygusuna dönüşmüştür.” (Ekinci 1999: 31).

topluluğun mensupları olarak gören ve böylece kendilerini çevreden soyutlayan kişilerde varsayılan kan akrabalığına ve kültürel kimliğe dayalı “*biz-bilinci*”dir.¹⁷ İşte bu “*biz bilinci*”, etnik ve ulusal toplulaşmanın da ortak çekirdeğini oluşturur. Uluslar, bu ortaklık ışığında ele alındığında diğer etnik topluluklardan genelde karmaşıklık ve kapsamlılık yönüyle farklılık gösterir.

14. Louis, Aralık 1770 tarihli fermanında, “Kralların donatıldıkları otorite Tanrısal Lütfun bir otoritelendirilmesidir; iktidarın kaynağı halkta değil Tanrıdadır ve krallar donatıldıkları iktidarın hesabını yalnızca Tanrıya verirler” (Aslan, 2004: 87) diyordu. Bu ifadeden de çıkarılacağı gibi, eski imparatorluk veya geleneksel dönemde otoritenin kaynağı Tanrı, kozmos, diğer insanlardan ayrı değerlendirilmelerine olanak sağlayan özel niteliklere sahip olmalar gibi akla uygun olmayan temellendirilmelere dayanırken, ulus-devletin oluşumuna eşlik eden modernizasyon ve kapitalizasyon rasyoneliteye dayanmaktadır. Bunun yurttaşlık bağlamında ortaya çıkardığı sonuç ise; modern-ulus-devletin bir diğer ayırıcı özelliği olan uyruklarını tebaadan yurttaş geçirmiş olmasıdır (Aslan, 2004: 88). Bu durumun ortaya koyduğu yurttaşlıktan anlaşılansa; birey ile siyasal bir kuruluş olan devlet arasındaki politik birliği/anlaşmayı/bağı gösteren bir hukuksal bütündür.

Modern ulus-devlet, sınırları belirlenmiş bir toprak parçası içerisinde yasal güç kullanma hakkına sahip ve yönetimi altındaki halkı türdeşleştirerek, ortak kültür, simgeler, değerler yaratarak, gelenekler ile köken mitlerini canlandırarak (kimi zaman uygulayarak) birleştirmeyi amaçlayan bir tür devletin oluşumuyla tanımlanan modern bir olgudur (Aslan 2004: 86-87). Modern ulus-devletin ayırıcı bir diğer özelliği,

¹⁷ “Hissedilen ortaklık bağları nedeniyle bir kişinin sadakatine hükmedebilen en büyük gruptur, bu açıdan bakıldığında bu tam olarak geniş ailedir”. Bu konuda bkz. Jürgen Habermas, “Dahil Etmek-Benimsemek mi, Yoksa Tektipçiliğe mi Sokmak?”, Ulus, Hukuk Devleti ve Demokrasi Arasındaki İlişki”, *Siyaset Kuramı Yazıları* (Çev.İlknur Aka, İstanbul 2004), s.37-65

uyruklarını tebaadan yurttaşa geçirmiş olmasıdır (2004: 88). Burada yurttaşlık, bir birey ile bir siyasal kuruluş olan devlet arasındaki birliği gösteren bir hukuksal bütündür. Bu anlamda halka ve toprağa tam olarak egemendir.

Ulus, bazen farklı kültürlere sahip toplumların aynı devlet içerisinde anayasal yurttaşlık kavramının getirdiği etki sayesinde özgür bir biçimde bir arada yaşayarak oluşturduğu bir topluluk olarak ele alınmaktadır (Uzun 2003: 133). Bu yorum, demokratik toplumların sahip olduğu ulus anlayışını yansıtmaktadır. Ulusu, belli bir ülkede aynı yasalara ve kurumlara boyun eğen bir halk topluluğu olarak tanımlayanlar da vardır. Antony D. Smith ulusu, tarihten gelen bir toprak parçasını, topluluğun ortak mitlerini ve tarihsel belleğini, kitlesel bir kamusal kültürü, ortak bir iktisadi düzeni, ortak yasal hak ve görevleri paylaşan bir insan topluluğunun adı olarak nitelendirmektedir (Smith 1991: 14).

6.2. Yurttaşlık ve Ulus-Devlet İlişkisi Üzerine Farklı Temellendirmeler

Schnapper (1998: 154), toplum sözleşmesi üzerine kurulu “yurttaşlığa dayalı” bir ulus ve kan bağı ile ortak kültüre dayanan “etnik” bir ulus olarak ayrılabilir, temel ve ezeli iki ulus düşüncesi olduğu fikrinin karşı çıkılabilir olduğunu söylemektedir. Buna göre, eğer demokratik ulusu, tanımsal olarak, hiçbir zaman bütünüyle gerçekleşmemiş somut kökenleri, farklı olmanın doğurduğu aidiyetleri ve bağlılıkları yurttaşlık yoluyla aşarak siyasal toplumu yaratma iddiası olarak nitelersek, iki değil, ama her zaman, ulusal “kurmaca”nın kökeninde olan siyasal proje uyarınca eşitsiz ve farklı bir şekilde biçimlenmiş, sadece bir tek ulus düşüncesi vardır. Hem mantıklarına, hem de ilan ettikleri ideale uygun oldukları ölçüde, ülkelere göre yurttaşlığa dayalı, batılı, “Amerikanvari” ya da “Fransızvari” şeklinde adlandırılan uluslar, yurttaşlığın ya

da bir siyasal toplumun varlığından ortak yaşamın örgütleyici ilkesini çıkardıkları için bu düşünceye ya da bu ideal-tipe daha yakındırlar. Etnik ya da “Almanvari” bir ulusun ideologları ve ulusçularsa, demokratik/modern çağdaki siyasal örgütlenmenin belirgin şekli olan ulusun özgül ya da belirleyici değerleriyle ilgilenmeyip ulus-öncesi değerlere başvururlar. Siyasal bir toplum yaratma iddiası yerine, etnik bağlar üzerinde durarak, her zaman eksik kalsa da, evrensellik iddiası ile ulusal tikelliklerin devlet aracılığıyla sürdürülmesi arasındaki gerilimle kendini açığa vuramasa da, ulusal projeyi oluşturan şeyi, yani somut aidiyetleri ve etnik bağlılıkları aşma çabasını göz ardı ederler. Bu bağlamda “etnik ulus” kavramının kendisi bile, çözümlemesel olarak, terimleri açısından çelişkilidir.

Milliyet ve yurttaşlık bağlamında; modern devletlerin çoğunluğu yurttaşlık ile milliyet¹⁸ arasında bir bağ kurarlar. Leca (1993: 60)’ya göre, yurttaşlık ister biyolojinin bir sonucu isterse bir sözleşmenin (örneğin, Fransız devrimci yasalarında yer alan, milletin yasalarının kabul edildiği “halk yemini”ndeki gibi) sonucu olsun, isterse çeşitli çıkarların bir birliği veya tek bir standarda itaat etmek olarak kavranan bir milletle olan bağlara işaret etsin, milliyet yurttaşlığın uygulamaya geçirilmesinin yeterli değilse bile gerekli bir koşulu olarak değerlendirilmektedir. Leca’ya göre; çifte milliyet her zaman özel ve istisnai bir durum olarak görülmüştür. Yurttaşlık, milliyet ve kültürel topluluk hep el üstünde tutulmuştur. Tersinden düşünürsek, dilleri ve etnik özellikleri bakımından farklılaşmış (kültürel) topluluklara siyasi haklar talep etmek de aynı şekilde meşru değildir.

Leca (1993: 60), yurttaşlığı, kültürel farklılıkları kaldıran ve depolitize eden bir olgu olarak görür. Milletın demokratik şekli, siyasi olanı “partiler” arasındaki mücadele

¹⁸ Leca (1993: 60), bu noktada; özellikle ilk dönemleri gözönünde bulundurulursa SSCB’nin bir istisna olduğunu belirtir. “Çokuluslu devlet”in bu bakımdan “milli devlet” kavrayışından çok “imparatorluk” kavrayışına yakın olduğu vurgulanmıştır.

ve iletişimler için gerekli bir işleyiş olarak tasvir eder. Parti üyeleri, siyasi kimliklerini partilerinden ayrılmak suretiyle kolayca değiştirebilirler. Bir kişinin bir partiye olan bağlılığını partiden partiye taşıması mümkündür, ancak yurttaşlığın milli bağlılığının aktarılması mümkün değildir. Yurttaşlık etiğinde görülen sorunlardan biri yurttaşların devlete karşı yükümlülüklerinin tespitidir: asli yükümlülükleri hükümete mi yöneliktir, yoksa bir birlik sözleşmesi olarak topluma mı? Leca (1993: 62-65), modern yurttaşlığın işleyişini iki ayırır: Benjamin Constant'ın de üzerinde ısrar ettiği temsilcilik ve (Hegel'in deyimiyle, "devletin, tohumu sivil toplumda atılmış etik kökü"nü oluşturan mesleki ve toplumsal gruplar olarak) birlik halleri. Başka bir deyişle; yurttaşlık, tamamen çoğulcu bir işleyiştir ve hayatlarının her safhasında bir birlik arayanlar için pek tatmin edici değildir. Temsil etme, her zaman yapısal ifadeyle, arzuladığımız veya arzulamadığımızı düşündüğümüz şeylerden sapılmasıdır ve bu yüzden de yurttaşlar için bir cayma hareketidir.

6.2.1. Özcü/ "Almanvari" Yaklaşım

Oran (2004: 27)'a göre, uluslar inşa edilirken (çünkü millet kavramı gerçek değil sanal bir kavramdır, tuğla üzerine tuğla koyar gibi inşa edilir) iki ana temelden birine dayanarak kurulurlar: kan veya toprak. Eğer bu yöntemlerden kan temelli yöntem ("Alman yöntemi") söz konusuysa, o millet çoğunlukla belli bir etnik grubun değerleri ekseninde inşa ediliyor demektir. Diğer grupların bu başat etnik kimliğe ve kültüre asimile olması istenmez ve beklenmez; başat etnik grubun dışında kalanlar tecrit edilir (*direct exclusion*), yok sayılır. Zorunlu göçler, nüfus mübadeleleri ve hatta bazen doğrudan şiddet içeren politikalarla bu farklı unsurlardan kurtulmaya çalışılır.

Etnik uluslar, belli bir etno-ulusal kültür ve kimliğin yeniden üretimini en önemli amaçları olarak benimserler. Yurttaş uluslar ise tersine yurttaşların etno-kültürel kimliklerine kayıtsızdırlar ve ulusal üyeliği tümüyle belli demokrasi ve adalet ilkelerine bağlılıkla tanımlarlar (Kymlicka 2004: 480). Bu bağlamda etnik temelli ulus tasarımının özcü bir gerekliliği yurttaşlık formasyonu için de olmaz olmaz koştuğunu söylemek mümkündür.

Bottomore (2000: 101-102)'a göre, Alman geleneği “yurttaş-uluslar” bağlamından daha farklı özelliklere sahiptir. Alman geleneği:

Tikelci, organik ve halk (volk) merkezlidir. Bunun nedeni, ulusal duyguların ulus-devletin oluşumundan önce ortaya çıkmasıdır. Alman ulusu, evrensel siyasal değerlerin taşıyıcısı bir toplum olarak değil, organik kültürel, dilsel ve ırksal bir cemaat olarak (volks-gemeinschaft) düşünülmüştür.

Gözler (2005: 2)'e göre; “birbirlerine bir takım bağlar ile bağlanmış insanlardan oluşmuş topluluğa millet” denilebilir. Bu anlamda millet olmanın sıradan “sürü” halinde kalmış insan topluluklarından ayrı olduğunu düşünen Gözler, belli bir insan topluluğunun bir devlet kurabilmesi için de “millet” niteliğinde olması gerektiğini söylemektedir. Bu anlamda hiç değilse bu tanımdan yola çıkılarak modern zamanlarda devletin yolunun “millet”ten geçtiğini, ulus-devletin uluslaşma sürecinin sonunda belirginleştiğini gözlemlemek mümkündür. Gözler’in millet tanımından yola çıkıldığında karşımıza millet olarak tarif edilen topluluğu “birbirine bağlayan bağlar”ın ne olduğu sorusu gelir. Bu bağlam içinde Gözler (2005: 2-5)'e göre, alelade insan topluluğunu millet haline getiren faktörler, objektif ve sübjektif nitelikte olabilir. Buna

göre “millet”i tanımlamada iki anlayış sözkonusudur; “objektif millet anlayışı” ve “sübjektif millet anlayışı”.

Objektif anlayışa göre millet; bir takım bağlar ile birbirine bağlanmış insanların oluşturduğu bir topluluktur. Bu bağlar maddi, yani elle tutulabilen, genel anlamıyla gözle görülen niteliktedirler. Gözler’e göre, ırksal bağlar bu niteliktedir. Nitekim, ırk insanların gözle görülebilen objektif bir özelliğidir. Irk birliğini esas alan görüşe göre, insan topluluğunu millet haline getiren şey, bu insanlar arasındaki ırk birliğidir. Başka deyişle, millet, aralarında ırk birliği olan insanların oluşturduğu bir topluluktur. Dolayısıyla insanların bir “millet” oluşturabilmesi ve dolayısıyla bir devlet kurabilmesi için aynı ırktan olmaları gerekir. Gözler’in de belirttiği gibi, nitekim ırk birliği teorisine göre nitekim biz durumu “özcü/Almanvari” yaklaşım olarak tanımlamayı seçiyoruz, bu teoriye göre, devletin vatandaşı olan, ama o ırka mensup olmayan kişilerden kurtulması gerekir. Nitekim Almanya’da Nazi döneminde Alman ırkından olanların yaşadığı ve o zamanki Almanya sınırları dışından kalan yerler Naziler tarafından işgal edilmiş ve tüm Almanları birleştiren bir devlet kurulmaya çalışılmıştır. Diğer yandan Almanya’nın kendi içinde bulunan ve Alman vatandaşı olmakla birlikte Alman ırkından olmayan Yahudiler ve Çingenelerden soykırım dahil çeşitli uygulamalarla kurtulmaya çalışıldığı görülmüştür.

6.2.2. Sözleşmecî/ “Fransızvari” Yaklaşım

Çokkültürlülük durumlarında (ki dünyada neredeyse bütün ülkeler çokkültürlüdür) üst kimliği ülkede yaşayan başat gruba değil, ülkenin kendisine (ve dolayısıyla bu toprak üzerinde yaşayan herkese) gönderme yaparak saptamak ve buna uygun bir terim kullanmak uygun olur. Buna, milletin inşasında “toprak temelli

yöntem” (“teritoryal yöntem”, “Fransız yöntemi” denir. Örneğin “Amerikalı” üst kimliği, ülkedeki herhangi bir gruba (İngiliz, İtalyan vb.) değil, ABD ülke toprağına gönderme yapar. “Fransız” terimi de öyledir, çünkü Fransa'da “Frank” diye bir etnik grup yoktur. İspanya'da “İspanyol” diye bir etnik grup yaşamaz. “İranlı” terimi, keza öyledir (Oran, 2004: 27-28).

Sözleşme teorileri, toplum ile siyasi iktidar arasında hak ve görevler ilişkisini düzenleyen bir sözleşme olduğu varsayımına dayanır. Bunlar arasında en iyi bilinen örnek liberalizmin teorik olarak temellendirilmesinde büyük pay sahibi John Locke'un siyasi teorisidir. Buna göre; devlet yurttaşların temel hak ve hürriyetlerini korumakla, yurttaşlar ise devlete itaat etmekle yükümlüdür (Yayla 2003: 23).¹⁹ Locke 1690'da yazdığı “Siyasal Toplumun Amaçları”(Locke 2003: 27), yazısına;

Doğal yaşamda insanlar daha önce söylendiği gibi çok özgürseler, kişiler kendi fiziksel varlıklarının ve servetlerinin mutlak hakimi iseler, en üst düzeyde olanlara eşit iseler ve kimseye tabi değil iseler, neden kendi özgürlüklerinden uzak kalsınlar ve bir hakimiyetin ve diğer bir gücün kontrolüne tabii kılınsınlar?,

sorusuyla başlar. Locke'a göre insanlar her ne kadar doğal yaşamda bu tip bir hakka sahiplerse de bu hakkın kullanımı son derece şüphelidir ve sürekli bir şekilde başkalarının saldırılarına açıktır. Bu durum, özgür ama sürekli tehlike ve korku ile dolu olan bu durumdan insanları vazgeçmeye istekli kılabilir ve halihazırda bir araya gelmiş bir toplumu araması ya da topluma katılmayı istemesi veya Locke'un genel adıyla

¹⁹ “Şüphesiz tarihte böyle bir sözleşmenin yapıldığına dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Bundan dolayı sözleşme teorilerini tarih dışı (ahistorik) olduğu ortadadır. Ancak böyle olması, sözleşme teorisinin değerini azaltmaz. Tarihte izinin olmaması onu kıymetli yapmaya yetmeyeceği gibi, Locke'un sözleşme teorilerinin amacı geçmişi açıklamaktan ziyade geleceğe yön vermektir.” Bkz. (Yayla, 2003: .23-24). Ayrıca J. Locke'un sözleşme teorisinin temelleri ve sonuçları hakkında ayrıntılı bilgi için; bkz. (Yayla, 1992).

mülkiyet olarak adlandırdığı mallarının, özgürlüklerinin ve canlarının karşılıklı korunması için bir araya gelmesi, başka deyişle sözleşmeye katılması mantık dışı değildir. Locke'un toplumsal sözleşme ile insanları birleştiren ve kendilerini bir yönetim altına sokmalarının asıl ve temel nedeni olarak gösterdiği ise “mülkiyeti koruma arzusu”dur (2003: 28).

Bottomore, Brubaker'a yaptığı atıfla, yurttaşlığın Avrupa ülkeleri arasında da önemli farklılıklar sergilediğini belirtir. Örneğin Fransa'da milliyet ve yurttaşlık kavramları ilk günkü devrimci niteliklerini korurlar. Bu geleneğe göre, ulus, devletin kurumsal ve territoryal çerçevesi içinde tanımlanır: ortak kültür yerine siyasal birlik temel ilke olarak kabul edilmiştir. Burdan hareketle “*evrenselci, asimilasyoncu ve devlet merkezli*” bir kavramsallaştırmanın olduğu söylenebilir.

Schnapper'ın belirttiği düşünceye göre, modern demokratik ulus, gerçekten de, yurttaşlığa ilişkin biçimsel ve soyut bir akılsallık iddiası (bu iddia hukuksal ve siyasal düzlemde konumlanır) ile her toplum açısından geçerli olan, üyeleri arasında, ancak “cemaate dayalı” ya da “etnik”, yani doğrudan ve duygusal, bağlar kurmanın gereği arasındaki gerilimdir. Hedefleri, arzuları ve ilkesiyle bir tür çiftbaşı yurttaşlık hayali olan demokratik ulus, somut biçimleri açısından ise kaçınılmaz olarak “etnik”tir. Bir başka deyişle, bu ulus, yurttaşlık ile etnik arasındaki diyalektikle, her türlü topluma özgü olan etnik öğelerin ötesine geçme, bu öğeleri yurttaşlık ilkesiyle aşma çabasıyla, etnik olanın elinden yurttaşsal olan aracılığıyla kurtulma çabasıyla tanımlanır (Schnapper, 1995: 9-10). Demokratik ulusun kurucu ilkesi; tikel aidiyetleri, bunlar ister “ırksal” (en azından algılandıkları biçimiyle), ister cinsel, tarihsel, ekonomik, toplumsal, dinsel ya da kültürel olsun, yurttaşlık kavramıyla aşmaktır. Modern ulus, yurttaşı soyut bir birey olarak, tikel bir kimliği ve niteliği yokmuş gibi, tüm somut ayırt edici

özelliklerinin berisinde ve ötesinde tanımlar. Dinsel tarafsızlık, işte bu nedenle modern devletin temel bir sıfatıdır: dinsel aidiyetlerin çeşitliliğinin aşılmasını, inanç ve ibadetlerin özel alana geçmesini, kamu alanının, hangi dine ve tarikata ait olurlarsa olsunlar tüm yurttaşların ortak, dinsel açıdan tarafsızlaştırılmış, yeri olmasını sağlar. (Schnapper, 1995: 11).

Her ülkede, aynı kimliğin içinde, kendilerini farklı şekilde belirleyen çeşitli aidiyet duyguları bulmak mümkündür. Copeaux (1998: 168-169)'ın makalesinde karşılaştırma yaptığı Fransa örneğinde, “kökten Fransızlık” nosyonu muğlaktır ve Müslüman Fransız, Arap Fransız, Siyahi Fransız yurttaşı olunabilmektedir. Bu durum yurttaş olmayı, yurttaşlık görev ve haklarından yararlanmayı engellememektedir. Ancak bu durumun yine Copeaux'ın belirttiği gibi eğitimde ve tarih öğretiminde bazı problemler yarattığı söylenebilir²⁰. Bugün, Fransa'da Afrikalılardan, Arapların, Antillilerin çocukları olan milyonlarca insan, kimi durumlarda kuşaklardan beri Fransa'da yaşamaktadırlar; istesinler ya da istemesinler ve de Fransız yurttaşı olsunlar ya da olmasınlar, okul onlara Fransa'nın, (atalarının toprağı olmayan bir toprağın) tarihini öğretmektedir. Copeaux'a göre bunun nedeni Fransa'da tarihin her zaman için “*Fransa tarihi*” olarak, yani belirli “*bir toprağın tarihi*” olarak kavranmış olmasıdır. Burdan yola çıkarak; önemli olanın, üstünde Fransızların yaşadığı toprağın tarihi olduğu sonucuna varılabilir. Bu, yurttaşlığın Fransızvari içeriklendirilişiyile yapılan tanımla ilişki içine sokulması gereken bir yönelimdir/tercihtir.²¹

²⁰ Örneğin Afrika'da sömürgelemlerin siyahi çocuklarına “atalarımız Galyalılar”la ilgili dersin ezberletilmiş olması sözkonusu olgunun yarattığı çapraşıklığı ilginç şekilde anlatan bir anekdot olarak bugün bile Fransa'da esprislere konu olur (Copeaux 1998: 168).

²¹ Fransa, Fransa'da doğmuş olan her bireyin –ilke olarak- Fransız yurttaşı sayıldığı “topraktan kaynaklanan hak”kı tercih etmiştir: toprak, hem tarihte hem de hukukta baskın durumdadır ve bu iki şey, belki de bağıntısız değildirler (Copeaux 1998: 169).

6.3. Ulus-Devlet Merkezli Yurttaşlığın Aşınması

Tarih felsefecilerinin din ve milliyetçiliği yükselen değerler olarak görmesine karşın, hızlı küreselleşme süreci ile birlikte ulus-devlet anlayışının aşındığı görülmektedir. Öyle ki ulus-devletin öngördüğü tek kimlikli bireyler dünyasından çok kimlikli bireyler dünyasına geçilmiştir. Ulus-devlet anlayışında ulusal kimlik iktidar kimlik olarak öne çıkmış, diğer kimliklere ikincil bir kimlik konumuna indirgenmiştir. Oysa Kaya (2000: 154)'nın da belirttiği gibi küreselleşen dünyada kimlikler çoğulcu bir yapıya bürünerek birden fazla yerelliği ve ilişki ağını gündeme getirmektedir. Küreselleşme ile birlikte gündeme gelen yeni çoğulcu düşünce, merkez kimlik çerçevesinde şekillenen ılımlı liberal taleplerden ziyade farklı kimliklerin ve aidiyet gruplarının kendi etnik ve ayırt edici taleplerini kamusal alana taşıdıkları demokratik bir yapıyı zorunlu kılmaktadır.

Yurttaşlığın altın çağı hiç kuşkusuz ulus-devletin yükselmesiyle eşzamanlı olarak yaşandı. Fransız devrimi ile başlayan dönemde yurttaşlığın sınırları bir yandan siyasal ve medeni hakların kazanılmasına paralel olarak genişlerken, ulus-devletin bizzat kendi topraksal sınırları da yurttaşlığın ulusla özleşmesi sonucunu verdi. Üstel (1999: 54)'e göre ulus kavramı, sosyal çeşitlilikten birlik ve bütünlük imgesi yaratmayı hedefleyen bir simgeleştirme işlemiyle yakından ilgili olduğundan, bu suretle yaratılan mitsel varlığın, oluşturucu unsurlarından farklı olarak bölünmez niteliği ve ortak iradesiyle anlam kazanan bir özgül şahsiyete sahip olması beklenmekteydi. Bu anlayış ise yurttaş kavramına, başka bir anlatımla insana değil, ama bağlantı ve kimliklerinden soyutlanmış, mantıkla “aydınlandığı” varsayılmış, egemenliğin kullanımına eşit ve özgül bir biçimde katılma özelliği ve yeteneği ile donatılmış yurttaşa dayanmakta idi. Yazara göre bundan dolayıdır ki; “yurttaş kavramı, çeşitlilikten tutunuma (cohesion)

geçiş olanağı sağladı”. Nitekim bu geçiş ise, alınan kararın herkesin ve en azından varsayımsal düzeyde bölünmez olarak kabul edilen bir ulusun kararı olarak görülmesine izin verdi. Devlet tarafından dayatılan tek biçimli kurallar ve kimliğin ifadesi olan yurttaşlığın, aynı zamanda derin bir çeşitlilik duygusunu içerdiği görmezden gelindi (Üstel 1999: 54).

Günümüzde hemen tüm demokrasiler açısından bir sorun oluşturan her düzeyden hak talepleri, ulus-devletin tarif ettiği yurttaşlığa ilişkin geleneksel anlayıştaki çözülme ve zemin kayması ile ilgilidir. Başka bir anlatımla yurttaşlık, haklar bütünü içinde değerlendirildiğinden, yeni hak talepleri yurttaşlığa ilişkin ön kabullerin bir kez daha tartışmaya açılmasını zorunlu kılmaktadır. Üstel (1999: 47-48)’e göre, bu noktada demokrasilerin önündeki en temel sorunlardan biri, hak temelli yurttaşlık anlayışı ile topluluk temelli yurttaşlık anlayışında yapacağı seçimdir. Hak temelli yurttaşlık anlayışı, insan hakları doktrininden, başka bir anlatımla hakların sosyal statü, etnik köken, renk, inanç, toplumsal cinsiyet vb. özelliklere bakılmaksızın tüm “insanlığa” yaygınlaştırılması gerekliliğinden hareket ederken, söz konusu özellikler temelinde oluşan toplulukların haklarına tanım gereği karşı çıkmaktadır. Toplulukçu yurttaşlık ve haklar anlayışı ise, bireyi/yurttaşı bir topluluğa olan aidiyeti oranında ve çerçevesinde haklarla donatmaktadır.

Küreselleşme, modernitenin ulusal boyuta verdiği ayrıcalıklı konumu sarstığı, zaman/mekan ilişkilerinin global-yerel etkileşim ağında kurulmasına yol açtığı ve kimlik/fark taleplerinin kamusal alana taşınmasına uygun bir zemin hazırladığı sürece devlet-toplum ilişkilerinin karmaşıklaşmasına ve çok boyutlu bir nitelik kazanmasına ve bu bağlamda da toplumu devlet egemenliği ve tek bir kimlik temelinde yönetme mantığının/felsefesinin bir “meşruluk krizi” ile karşı karşıya kalmasına neden olmuştur.

Küreselleşme süreçleriyle toplumsal ilişkilerin çok-kültürlü bir nitelik taşıması siyasi temsil mekanizmalarının yeniden-kurulması gereksinimini gündeme getirirken, devlet-toplum ilişkilerinin düzenlenmesinin temel çerçevesini oluşturan “anayasa” sorusuna karşı ilgiyi ve “anayasallık” kavramına doğru artan bir eğilimi de ortaya çıkardı (İçduygu, Keyman 1998-9: 148).

Kymlicka (2004: 439) “Kozmopolitan yurttaşlık” başlığı altında, ulus-devlet bağlamındaki modern yurttaşlığın pratik küresel gelişmeler doğrultusunda şekil değiştirdiğini/aşındığını söyler: Liberal ulus oluşturma süreci geçmişte, demokrasinin ulusal düzeyde bütünleştirilmesini ve geliştirilmesini sağladıysa da bugün Avrupa Birliği, Birleşmiş Milletler ve Dünya Bankası gibi ulus-üstü ya da uluslararası kurumlara odaklanan daha küresel bir demokratik yurttaşlık kavrayışına gereksinim vardır. Bu gibi kurumları güçlendirmek istemenin gerekçelerinden biri, küresel bir adalet kavrayışına, dolayısıyla kaynakların zengin ülkelerin yurttaşlarından yoksul ülkelerin yurttaşlarına aktarılmasının gerektiğine inanmamız olabilir. Başka deyişle çokkültürlülüğü esas alan bir adalet kavrayışını benimsediğimiz için buna uygun siyasi kurumlar isteyebiliriz. Öte yandan uluslararası siyasi kurumlar oluşturma bağımsız başka gerekçeleri de vardır. Ekonomik küreselleşme, ortak çevre sorunları ve uluslar arası güvenlik gibi sorunların altından kalkabilmek için bu tür kurumlara gereksinim duyulabilmektedir (aynı yerde). Nitekim, savaş sonrası dünyada bu tür uluslararası kurumların sayısında ciddi bir artış olduğunu gözlemliyoruz.

Yüzyılın başından itibaren önemli bir yeri olan ulusal yurttaşlık kurumu (milliyet-nationality), günümüz heterojen toplumlarının medeni, siyasal, kültürel ve ekonomik ihtiyaçlarına yeterince yanıt verememektedir (Kaya, 2000: 145). Üstel (1999: 15-16)’in de belirttiği gibi çok sayıda etnik topluluğun bulunduğu bir toplum yapısının,

demokrasinin temel öncülleriyle uzlaştırılması, 20. yüzyıl boyunca ulus-devlet modelinin karşısına çıkan en önemli sorunlardan biri olmuştur. Günümüzde birkaç ulus-devletin (İzlanda, Portekiz, Norveç) dışında hemen tüm devletler etnik açıdan hetorejen bir yapıya sahiptirler. Başka bir anlatımla günümüzde siyasal arenaya “ulustan geniş devletler” ve “devletten geniş uluslar” egemendir.

Halkların, sermayenin, düşüncelerin, imajların, ulaşımın ve iletişimin hızla ulusal sınırları aşarak küresel boyutlar kazanması, hiç şüphesiz daha önce kendi kendine yeter nitelikteki ulusal devletlerin dokunulmazlıklarının belli ölçüde ortadan kalkmasına neden olmaktadır.

1950’lerden 1990’lara yurttaşlık kapsamında resmi yurttaşlık (bir ulus-devlete üyelik) şu özelliklerden/nedenlerden dolayı ayrı bir önem taşımaktadır: (i) savaş sonrası dönemde bazı ülkelere göç eden göçmenlere yurttaşlık hakkı tanınmamıştır (Almanya’daki “misafir işçi” uygulaması buna örnektir); (ii) istihdamın küreselleşmesi nedeniyle, Avrupa Topluluğu (AT) ülkelerinde oturma izni olan yasal “yabancı” gündeme gelmiştir; (iii) ve bu süreçlerin ardından, ikamet ile yurttaşlık arasındaki ilişki ve ulus-devletin tözel yurttaşlık hakları konusunda tek hareket noktası olup olmadığı tartışılmaya başlanmıştır (Bottomore 2000: 108-109).

Ulus-devlet gerek kurumsal anlamda gerekse düşünsel boyutta eleştirilere uğramıştır. Bazı yazarlara göre ulus-devlet bazı sınırlılıklar barındırıyordu. Her şeyden önce hem çok büyüktü hem de çok küçük. Kültürel çeşitlilik için çok büyüktü. Bazı ulus-devletlerin başta çok kültürlülüğe kucak açmalarına rağmen (örneğin İngiltere gibi) ulusal dilin üstünlüğüne ulusal yönetimin eğilimi yaygın olmayan lehçeleri ve kültürleri gitgide ortadan kaldırmaya girişmiştir (Kaldor 1994: 48). Yine ulusal devletin kültürel çeşitlilik ya da demokratik kamuoyu için çok büyükse de ekonomik, ekolojik ve

toplumsal nitelikteki karşılıklı dayanışmayı ya da savaşları yürütmek için çok küçük olduğu savı gelişmiştir. Buna göre; “...çokuluslu şirketler çoğunlukla ulus-devletlerden büyüktür; dünya ticaretinin dikkate değer bir kısmını elinde tuttıkları gibi bu şirketlerin ulusal düzenlemelerden kaçabilecek sayısız yöntemleri var[dır]” (1994: 50). Erdoğan’a göre de yirmibirinci yüzyılın başından itibaren, en güçlü devletler bile uluslararası alanda “*karşılıklı bağımlılığın*” gerçekleriyle yüzleşmek zorundadırlar. Ulus-devlet; ulusal sınırlara riayet etmeyen çokuluslu şirketler, sermaye akışları; iktisadi problemlerle karşı karşıyadırlar. Bu sorunlara karşılık olarak, çoğu devlet bir uluslararası örgütler ağına ve egemenliğini kısıtlayan anlaşmalara katılmaktadır. Bunlar arasında, insan hakları, hukuk devleti ve demokrasiyle ilgili uygulamaları devletlerin iç sorunu olmaktan çıkaran uluslar-üstü mekanizma ve kurumların gelişmesi önemli bir yer tutmaktadır. Bu süreç modern devletin anavatanında ortaya çıkan ülkelerin gevşek bir federasyonu niteliğindeki Avrupa Birliği’nde en üst noktasına ulaşmıştır. Şüphesiz, devletler varlığını sürdürmektedir, ancak devletler artan ölçüde, geleneksel egemenlik yorumlarını tehdit eden küresel ve özellikle de bölgesel ilişkiler yoluyla işlemektedirler. Devletler, Jean Bodin ve William Blackstone’ın dile getirdikleri türden eski-moda egemenlik anlayışlarının artık pek işe yaramadığını görmek durumundadırlar (Erdoğan 2003: 354).

Ulus-devlet olgusunun başat kavramlarından “egemenlik”ten hareketle “egemen devlet” kavramının aydınlatıcı olmaktan uzak olduğunu ifade eden Erdoğan (2003: 353)’a göre, hemen hemen bütün devletler zamanla, kurallarını kendilerinin koymadıkları uluslararası hukuka göre yükümlülükler üstlenmektedir. Bundan da öteye, örneğin Avrupa Topluluğu üyesi olan devletler, Topluluk hukukunun üstünlüğüne boyun eğmek durumunda oldukları gibi, uluslararası ortak insan hakları hukuku da

devletlerin kendi taktirlerine göre kural koyma ve uygulama yetkilerini büyük ölçüde sınırlandırmaktadır. Öte yandan, günümüzde, toplumsal/kültürel yapı bağlamında da küreselleşme süreci, genelde azınlıkların ayrı bir kimlik ve grup hayatı sürdürmeleri için daha geniş bir zemin sağlamaktadır. Küreselleşme kültürel bakımdan homojen bir devlet mitini giderek daha fazla gerçeklikten uzaklaştırmıştır ve her bir devletin içindeki çoğunluğu, çoğulculuk ve çeşitliliğe daha açık olmaya zorlamaktadır (Kymlicka 1995: 36).

Pratikte, modernitedeki ulus-devlet, yurttaş üyenin özellikle imtiyazlı olduğu yerler olmuştur.²² Pierson (2000: 205), ulus-devletin varlığını bir hiç değilse belli bir dönem için olgu olarak kabul ederken ilginç bir tespit de bulunur; “ulus-devletlerin özgüllüğü artık, global düzeyde bölgesel düzeyde olduğu kadar tehdit altında değil”. Bu konuda Avrupa Birliği’nin devlet benzeri kurumları çevresine inşa edilen “Avrupa Yurttaşlığı” savunusu ilginç bir örnektir. Pierson,

Almanya’dan, Fransa’dan ya da İngiltere’den Uzakdoğu’ya bir yolcunun kendini ‘Avrupa Yurttaşı’ olarak tanıtaacağı günlere daha çok var” derken, şunu da kabul eder, “Ne var ki, Avrupa Birliği’nin sakinleri zaten AB düzeyinde yurttaşlığın bazı haklarını kullanıp bazı görevlerini yerine getiriyorlar. Bu ölçüde duyguda değilse de uygulamada zaten Avrupa yurttaşları haline gelmiş sayılabilirler.

Geleneksel “haklar temelinde yurttaşlık” (bkz. Marshall 2000) modeli iki yönden eleştirilir. İlk yaklaşım, hakları mercek altına alırken, yurttaşlık erdemlerine ve etkin siyasi katılıma daha çok dikkat edilmesi gerektiğini vurgular. İkinci yaklaşım ise,

²² Bu durum modern-ulus-devletin esasını oluşturan ve “yurttaşlar topluluğu” olarak referans alınan “ulus”un incelenmesi sonucu da ortaya çıkar. Bu konuda bkz., (Schnapper, 1995).

ortak haklar üzerine düşünürken, kültürel çoğulculuğu ve gruplara göre farklılaşan hakların daha çok hesaba katılması gerektiğine dikkat çeker. Sözkonusu bu ikinci yaklaşım, Kymlicka (2004: 453)'ya göre, sadece siyaset felsefesinde değil, dünya siyasetinde gözlenen geniş kapsamlı bir hareketi yansıtır. Bu hareket, çeşitli isimler altında tartışılmaktadır: “Farklı olanın siyaseti”, “kimlik politikası”, “çokkültürcülük”, “tanınma siyaseti” (politics of recognition). Her terim, farklı vurgular taşısa da geri plandaki düşünce aynıdır. Nitekim çağdaş toplumların ayırt edici özelliğinin büyük bir çeşitlilik ve kültürel çoğulluk olduğu belirtilir.²³

Bugün, daha önceleri dışlanan gruplar sırf ırkları, kültürleri, cinsiyetleri, becerileri ya da cinsel tercihleri “normal” sayılan yurttaşlarınkinden farklı diye artık susturulmayı ya da marjinalleştirilmeyi ya da “sapkın” olarak tanımlanmayı kabullenmemektedirler. Kimliklerini tanıyan (görmezden gelmek ya da yok sayılmak yerine) ve farklılıklarıyla uzlaşan (dışlamak yerine), daha kapsayıcı/barıştırmacı bir yurttaşlık kavramı/kurumu istemektedirler (Kymlicka 2004: 454).²⁴

²³ Geçmişte bu çeşitlilik, bedenen sağlıklı, heteroseksüel beyaz erkeklerin davranış biçimlerine dayandırılan “normal” yurttaş modelleriyle görmezden geliniyor ya da bastırılıyordu. Bu normallik modelinden sapan herkes, dışlanmaya, marjinalleştirmeye, susturulmaya ya da asimilasyona uğruyordu. Örneğin (Kymlicka 2004: 454) yerli halklar ya ayrılmış topraklara yerleştiriliyor ya da geleneksel yaşam biçimlerini terk etmeye zorlanıyordu. Eşcinsellik genelde suç sayılıyor; yasal sayılsa bile genelde eşcinsellerin kamusal hayatta cinselliklerine ilişkin suskunluklarını korumaları bekleniyordu. Engelli olan insanlar da özel kurumlarda gözlerden saklanıyordu vb...

²⁴ Kymlicka (2004: 454), geleneksel “haklar temelindeki yurttaşlık” modelinde hedefin, yurttaşlar arasında belli bir ortak ulusal kimliği geliştirmek olduğunu işaret eder. Marshall'ın da vurguladığı gibi, yurttaşlık yalnızca haklar ve sorumluluklarla tanımlanan belli bir hukuki statü değildir. Aynı zamanda bir kimliktir, kişinin bir siyasi cemaate/birliğe üye olmasının bir anlatımıdır. Marshall'ın yurttaşlık haklarını sağlık hizmetleri ve eğitim gibi temel sosyal hakları da içerecek biçimde genişletmeyi savunmasının gerisinde, bunun ortak bir ulusal üyelik ve ortak bir ulusal kimlik geliştireceği düşüncesi de vardır. İnsanların sağlık hizmetinden ve eğitimden yararlanmasını sağlamak, Marshall için, yalnızca insani gerekçeler açısından, başka deyişle temel gereksinimlerin karşılanması bakımından önemli değildir. Sosyal haklar, aynı zamanda daha önce dışlanmış grupların ortak bir ulusal kültürle bütünleşmelerini, sağlayacak, böylece bir ulusal birlik ve bağlılık kaynağı olacaktır. Amaç insanları “ortak bir mülk ve miras” olması gereken “ortak bir kültüre” dahil etmektir. Sosyal hakları sağlamak, “ortak bir mülkiyet olan bir uygarlığa bağlılığı” (Marshall 2000: 47) garanti altına alacaktır. Marshall ortak sosyal hakların insanları ortak bir kültürle bütünleştireceğini ve bunun hem daha önceleri dışlanan grupların hem de devletin bakış açısına göre iyi olduğunu düşünür. Bu durum devletin bakış açısına göre düşünülecek olursa, yurttaşların bir ulusal dili, kimliği ve kültürü paylaşmaları durumunda bir toplumu yönetmek daha kolaylaşır (Kymlicka 2004: 456). Yurttaşlar arasında belli bir kültürel ortaklık bulunduğu, devlet

7. “TEK KİMLİKLİ YURTTAŞLIK”TAN ANAYASAL YURTTAŞLIĞA

7.1. Etnik Temelli Yurttaşlık Fikrinin Gerilemesi

Yurttaşlık kurumu günümüzde ciddi bazı dönüşümler yaşamaktadır. Son yıllarda yaşanan merkezkaç kuvvet olma niteliğindeki kültürel milliyetçilikler, dini milliyetçilikler ve etnik çatışmalar siyasal sistemlerin bazı grupları daha da fazla dışlaması sonucunu beraberinde getirmiştir. Böyle bir durumda, ortaya çıkan şey ise, daha da dışlayıcı karaktere sahip olan bir daraltılmış yurttaşlık kurumudur (Kaya, 200: 146-7). Bu süreçlerin beraberinde demokratik gelişmeler, modernitenin homojen ulus kurgusunun tarihsel süreçlerin de etkisiyle neredeyse heterojen ve farklılıkların temele kadar indiği bir duruma dönüşmesi etnik temelli ulus ve nihayet yurttaşlık anlayışının gerilemesini de ortaya çıkarmıştır.

Üstel (1999: 14-15)’e göre; yirminci yüzyılın son çeyreğinden başlayarak hız kazanan etnik/kültürel temelli ulusçuluklar, doğrudan ulus-devletin meşruiyet temellerini sorgulayarak ona karşı tehdit unsuru oluşturmuştur. Bu ulusçulukların genelde etnik temelde ortaya çıkışı çok sayıda etnik topluluğun bulunduğu ir toplumun üzerinde yükseleceği paradigmalardan neler olduğu ve son tahlilde heterojen bir toplum yapısıyla liberal demokratik idealin gereklerinin nasıl oluşacağı/uzlaştırılacağı üzerinde gerek sosyal bilimcileri gerekse de her düzeyden siyaset oluşturucuları düşünmeye zorlamıştır. Çok sayıda etnik topluluğun bulunduğu bir toplum yapısının, demokrasinin temel öncülleriyle uzaklaştırılması, yirminci yüzyıl boyunca ulus-devlet modelinin ve buna bağlı ve paralellik içinde olan yurttaşlık kurumunun karşısına çıkan en önemli sorunlardan biri olmuştur. Bu sorunun temelinde çağdaş siyasal düşüncede “ulus-devlet” kavramının temel başvuru ölçütü haline gelmesi bulunmaktadır. Ulus-devlet

bütün işlevlerini -iletişim, planlama, yatırım, yasal düzenlemeler ve güvenlik gibi- daha kolay/iyi yerine getirir.

anlayışının temelinde ise günümüzde uluslararası arenaya ulus-devletlerin, egemen olduğu yönündeki kabuldür. Öte yandan yine Üstel (1999: 16)'e göre, ulus-devlet kavramı, tarihsel ve antropolojik boyutu içinde ele alındığında, toprak ve hukuk sınırlarının ulusal varlığın etnik sınırlarıyla (genelde devlet adıyla da ifadesini bulan) örtüştüğü bir yönetim biçimini ifade etmektedir. Oysa ulus-devlet düşüncesine bağlı yurttaşlığın aşınmasıyla ilgili olarak daha önce de bahsettiğimiz gibi, günümüzde siyasal arenaya “ulustan geniş devletler” ve “devletten geniş uluslar” egemendir. Sonuçta etnik temelli ve ulus-devlet kurgusuyla uyumlu yurttaşlık fikri olgusal olarak da bugün gerilemektedir. Nitekim liberal demokrasinin hak ve özgürlüklerin öznesi olarak belirlediği/geliştirdiği yurttaş-birey düşüncesinin yerleşmesi de daha öncenin ulusal-egemenlik algısını ve dolayısıyla buna kaynaklık eden homojen, etnik vb. faktörlerin etkisiyle belirlenen yurttaşlık kurgusunu zayıflatmıştır.

Diğer yandan bugünün başat bir olgusu olarak karşımıza çıkan çoğulculuk anlayışının kökleşmesi de, iyimser anlamıyla çoğunluğu temsil eden etnik temelli yurttaşlık kurgusunun gerilemesini beraberinde getirmiştir. Erdoğan (2003: 362)'a göre, çoğulculuk toplumsal çeşitliliğe olan inanç veya bağlılık yanında, modern toplumlarda iktidarın yaygın bir dağılım gösterdiğine ilişkin teoriyi de ifade eder. Çoğulculuk düşüncesinin siyasi sonucu devletin belli bir ideoloji veya felsefeyi veya etnisiteyi (bir “iyi” anlayışını) benimseyememesi, bundan kaçınması, yani ideolojik bakımdan tarafsız olması gereğidir ve bu tarihsel açıdan hem gerekli hem de kaçınılmazdır.

Etnik temelli yurttaşlık fikrinin gerilemesi bağlamında; Marshall'ın medeni, siyasal ve sosyal olmak üzere üç ekseninde oluştuğunu öne sürdüğü modern yurttaşlık kurumuna, günümüzde bir eksenin daha dahil edilmesi gerektiği Bottomore gibi pek çok yazar ve siyasetçi tarafından dile getirilmiştir. Toplumsal çoğulculuğu esas alan

kültürel haklar eksenini şeklinde adlandırabileceğimiz bu eksen, son yıllarda yoğun olarak gündeme getirilmiştir. Çokkültürlülük tartışmaları bu çerçevede ele alınabilir. Nitekim; kültürel eksenin de yurttaşlık kurgusuna dahil edilmesiyle, modernitenin getirdiği ayrılaşma, homojenleşme, akültürasyon²⁵ ve asimilasyon olgularının hükmünü yitirmeye başladığını görürüz. Bu kavramların yerini farklılık, heterojenlik, çokkültürlülük ve entegrasyon türü kavramlar almıştır. Ancak örneğin Kaya (2000: 166-167)'ya göre yaşanan gelişmeler, kültür eksenine gerek batılı ulus-devletler, gerek bu ülkelerde yaşayan azınlıklar tarafından belki de gereğinden fazla umut bağlandığını göstermektedir. Kültürelizm ve tözcülüğe yol açan bu yeni ideolojik eğilim - çokkültürlülük-, varolan yapısal ve sınıfsal farklılıkların giderek artmasına ve dezavantajlı yeni grupların yaratılmasına da neden olmaktadır.

7.2. Çokkültürlülük/Çeşitlilik ve Kymlicka: “Çokkültürlü Yurttaşlık”

Çokkültürlülük kavramı; çok farklı perspektiflerden tanımlanmış veya hiç değilse farklı argümanlarla içi doldurulmaya çalışılmıştır. Örneğin çağdaş siyaset felsefesinin önde gelen isimlerinden Kymlicka çokkültürlülük kavramını daha ziyade etno-kültürel grupların istemleri/perspektifi doğrultusunda kullanmaktadır (bkz. Kymlicka 1998; Kymlicka 2004, ‘Çokkültürlülük’ bölümü).²⁶

²⁵ Akültürasyon, “kültürel etkileşim” ya da “kültürel benzeşim” anlamına gelmektedir (Kaleli 2005). Bu noktada belirtmek gerekir ki; kuşkusuz kültürel etkileşim vardır ama kültürel etkileşimin, örneğin çokkültürlülük sorununu çözebilme için bir anahtar olarak kullanılması durumunda, azınlıkların/egemen (çoğunluk) kültürün dışında kalan grupların aleyhine gelişmelere yol açıp büyük ölçüde asimilasyon tehlikesini barındıracağı da unutulmamalıdır.

²⁶ Terminoloji bağlamında ‘Çokkültürlülük’ kavramı yanıltıcı olma potansiyeline sahiptir. Kimi ülkelerde (Kanada ya da Avustralya gibi; bkz. Kymlicka 2004: 465), genelde Aborjinler gibi başka etno-kültürel grupların değil, göçmen grupların uyumluluğuna göndermede bulunmak için kullanılır. Başka bazı ülkelerde (ABD gibi), ‘Çokkültürlülük’ genelde ‘kimlik politikaları’nın hepsine göndermede bulunmak için kullanılır. Bu kullanımıyla kavram sadece etno-kültürel grupları değil, kadınları, eşcinselleri, engelli insanları vb. de kapsar. Ancak biz özellikle belirtmedikçe Kymlicka’nın yaptığı gibi çokkültürlülüğü (ve azınlık haklarını) etno-kültürel grupları/haklarını anlatmak için kullanacağız.

Bazıları “çokkültürlü” terimini, çeşitli nedenlerle, egemen toplumdaki dışlanmış ya da kenara itilmiş etnik olmayan çok çeşitli sosyal grupları içine alacak şekilde oldukça geniş bir anlamda kullanır. Bu kullanım ABD’de özellikle yaygındır ve “Çokkültürlü” bir gündemin yandaşları bu terimi sıklıkla sakatlar, geyseller ve lezbiyenler, kadınlar, işçi sınıfı, ateistler ve komünistler gibi grupların tarihsel dışlanışını tersine çevirme gayretlerini ifade etmek üzere kullanırlar (Kymlicka, 1998: 48).

Kültür kavramının özünde yatan gerçeklik ve bunun farklı olarak algılanması, tanımlanması noktasında terimin sözlük tanımından kaynaklanır. Oxford English Dictionary’ye göre kültür bir grubun, bir halkın “adetleri” ya da “medeniyeti”dir. Eğer kültür bir grubun “adetleri” demekse, o zaman her modern toplumda görülebilecek tüm hayat tarzı kümelerinin, sosyal hareketlerin ve gönüllü birliklerin kendi “kültürleri” vardır. Kymlicka (1998: 49) kültürü (ve “çokkültürlü”yü) ulusal ve etnik farklılıklardan doğan türden bir “çokkültürlülük” olarak değerlendirir. O kültürü “ulus” ya da “halk” ile eş anlamlı kullanır; yani, kurumsal bakımdan az çok tam, belli bir toprak parçası ya da yurtda yaşayan, ayrı bir dili ve tarihi paylaşan, soy bağları olan bir cemaat olarak.

Çokkültürlülük ve azınlık haklarıyla ilgili felsefi/akademik tartışmalar literatürde çok uzak olmayan bir geçmişte gösterir. Bunun nedenleri arasında, Kymlicka (2004: 465-466)’ya göre; komünizmin çöküşünün beraberinde getirdiği etnik milliyetçilikler dalgası ön sıralardadır. Öte yandan yerleşik demokrasilerde de etnisitenin dikkat çekmesinde bir çok etken (kimi zaman konjonktürel de olsalar) rol oynamıştır: Bir çok batılı ülkede göçmenlere ve mültecilere yönelik milliyetçi hoşnutsuzluk; yerli halkların Birleşmiş Milletlerde “Yerli Halkların Hakları Bildirisi” taslağının oluşturulmasıyla sonuçlanan direnişi (Kymlicka’nın ifadesiyle “siyasi seferberliği”); Kanada’dan (Quebec) İngiltere’ye (İskoçya), Belçika’dan (Flaman) İspanya’ya (Katalanya) ve

Türkiye'ye (Kürtler/Güneydoğu Anadolu Bölgesi) kadar bir çok ülkede süren, ayrılık/çatışma tehditleri...

Azınlık haklarının/çokkültürlülük (ya da “grup farkına dayalı yurttaşlık” düşüncesinin de diyebiliriz) taleplerinin liberal teorisinin önde gelen temsilcisi olan Kymlicka çokkültürlülüğü ve gelişimini üç aşamada özetler. İlk aşama, “cemaatçilik olarak çokkültürlülük”; Kymlicka (2004: 468)'ya göre, çokkültürlülüğün bu ilk aşamasında, çokkültürlülüğü savunmak liberalizme yönelik cemaatçi eleştiriye desteklemek, azınlık haklarını, liberal bireyciliğin baskınlığına karşı bağlılıkları ve cemaati önemseyen azınlık gruplarının/haklarının savunusu anlamına gelmekteydi. İkinci aşamada ise, konuyla ilgili tartışma ilerledikçe sözkonusu azınlık gruplarının da aslında başat/egemen grupla (genel anlamda) “çarpıcı bir paralelliği” işaret eden şekilde, kimi üyelerinin liberal bir demokrasiden ayrılmayı düşünmelerine karşın genel amaçlarının kendi dar cemaatçi toplumlarını kurmak değil, kendi çağdaş liberal toplumlarını kurmak olduğunun belirginleştirilmesidir. Kymlicka (2004: 470) buna, “liberal bir çerçevede çokkültürlülük” demektedir. Nitekim verdiği örnek çarpıcıdır; Quebecililer “ayrı” bir toplum kurmak isterler, ama bu, kentli/seküler/çoğulcu/sanayileşmiş/bürokratikleşmiş/tüketimci bir kitle kültürüne sahip, çağdaş, liberal bir toplumdur. Üçüncü aşamada ise, “çokkültürlülük ulus oluşturmaya bir yanıt” olarak tartışılmaya çalışılmaktadır. Kymlicka'ya göre çokkültürlülüğü savunanlar da eleştirenler de liberal devletin normal işleyişi çerçevesinde etno-kültürel çeşitliliğe yaklaşımında “iyi ihmalcilik” ilkesine bağlı kaldığını varsayar. Başka deyişle devlet, yurttaşlarının etno kültürel kimliklerine ve bu grupların zaman içinde kendilerini çoğaltmasına kayıtsızdır. Bir bakış açısına göre liberal devletler, kültüre dine yaklaştıkları gibi yaklaşırlar. Liberal kültür, bir dinin resmi olarak benimsenmesini

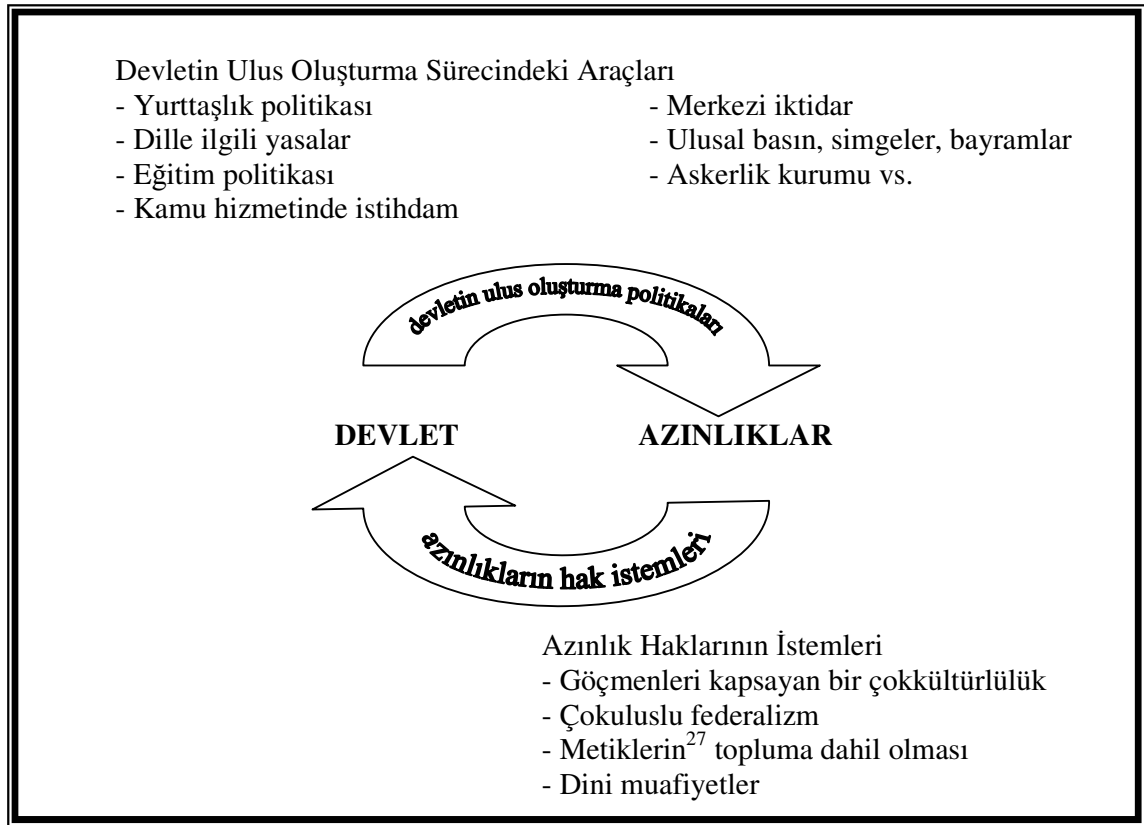
dışladığı gibi başka kültürel bağlılıklara tercih edilen resmi kültürlere de izin vermez. Kısaca “liberal tarafsızlık” olarak da ifade edilebilecek bu durum, devletin iyi hayatın ne olduğuna ilişkin kavrayışlar arasında bir derecelendirme yapmaması gerektiğini, buna göre devletin İngilizce konuşmayı Fransızca konuşmaktan daha değerli ya da Hıristiyan olmayı ateist olmaktan (veya Müslüman ve Êzidi olmaktan) daha değerli göremeyeceğini açıklar. Devletin değerli olmakla meşrulaştırmadığı sürece belli bir dini ya da dili teşvik etmesini liberal tarafsızlıkla bağdaşır kabul eden Kymlicka (2004: 478)’nin tavrını kanımızca iyi ihtimalle “ehvenişer” kabul etmek, bir dili/kültürü/dini tercihi vs. dayatması ile yaygınlıklarından ötürü iyi niyetli şekilde teşvik etmesi arasındaki ince bir çizgiden ötürü önemlidir.

Iris Young’a göre, herkes siyasal, sosyal, kültürel ve iktisadi anlamda tam yurttaşlık haklarına sahip olmalıdır. Bu noktada da önerdiği çözüm, “imtiyazlı yurttaşlık” kavramıdır. Bu önerinin altında yatan neden, farklı toplumsal grupların, kendi anlam dünyalarını şekillendiren değişik ihtiyaçlara, kültürlere, tarihsel geçmişlere, deneyimlere ve sosyal ilişkilere sahip olmalarıdır. Young’un önerdiği “imtiyazlı yurttaşlık” uygulaması İsveç ve Hollanda gibi Kuzey Avrupa ülkelerinde uygulanmaktadır. Bu modele göre etnik, dinsel ve cinsiyet kimlik düzeyinde tanımlanan azınlık grupları, kendilerine meşruiyet kazandıran yönetsel yapılara dahil edilmişlerdir. Diğer bir deyişle, bu gruplar içerisinde yer alan bireyler, kendi grup kimliklerine müdahale edilmeden topluma entegre edilirler. Ancak, Will Kymlicka ve Wayne Norman, Young’ın önerdiği, “imtiyazlı yurttaşlık” önerisinin önemli bazı sorunlara yol açacağını düşünürler. Bu konu hakkında iki temel kaygıyı dile getirirler. İlk olarak, bu tür bir yurttaşlık anlayışının, azınlıkları sahip oldukları farklılıklar üzerine yatırım yapmaya ve bu farklılıkları artırma yoluna gitmeye sevk edeceğini düşünmektedirler.

İkinci olarak, Kymlicka ve Norman, “imtiyazlı yurttaşlığın” azınlıkları bir tür “yakınma siyaseti” (politics of grievance) geliştirmeye yönlendirebileceğini öne sürerler. Buna göre, azınlıklar, tüm siyasal enerjilerini içinde buldukları olumsuz koşulların üstesinden gelmek için değil, devleti kendilerinin dezavantajlı bir konumda olduğuna inandırmak ve devletin kendilerine sunduğu kaynaklardan pay alabilmek için harcayacaklardır (Kaya, 2000: 155-156).

Kaya (2000: 158)’ya göre Habermas ulus-ötesi vatansever bir kimlik önerirken “ulus-ötesi bir milliyetçilik” açmazına düşmektedir. Çünkü, onun “ulus-ötesi anayasal vatanseverlik” (post-national constitutional citizenship) dediği ve hukukun üstünlüğü ilkesine dayandığını iddia ettiği önerme, özünde milliyetçi bir önermedir, çünkü Habermas bu önerme ile ulus-devletin varlığının devamını ister. Bu önerme, ulus-devletin varlığının devamını, yeni-cumhuriyetçi yurttaşlık kurumunun oluşumu sürecindeki önkoşul olarak değerlendirir ve bu oluşturulmaya çalışılan cumhuriyetçi bilinç, Kaya tarafından demokratik olmaktan uzak bir “biz” ve “ötekiler” arasındaki ayrımları derinleştiren tikelci bir kimliği yeniden üretme eğilimi olarak değerlendirilir. Diğer tarafta, dezavantajlı konumda bulunan azınlıkların korunması amacıyla Young’un önerdiği “imtiyazlı yurttaşlık” kurumu da tözcü ve sorunlu bir yaklaşımı ifade eder. Kaya’ya göre Young’un bu önerisi, farklılıkların kutsanması ve dolayısıyla etnik gruplar arasındaki kültürel sınırların derinleştirilmesi düşüncesine dayanır.

Şekil 5.1. Ulus oluşturma süreci ve azınlık haklarının diyalektiği



Kaynak: Kymlicka (2004: 507)

Kymlicka'nın işaret ettiği "liberal demokrasilerin gerçek dünyası"nda tanık olunan devletin ulus oluşturma süreciyle (devletin azınlıklardan istemleri) azınlık haklarının (azınlıkların devletten istemleri) diyalektiğidir. Grafik 1.1'de bu durum özetlenmiştir.

Azınlık/grup haklarıyla ilgili tartışmalarda insanlar, genelde bu şeklin alt yarısına bakıp zorlayıcı ve saldırgan azınlıkların neden "özel statü" ve "ayrıcalıklar" istediklerini sorarlar. Peki azınlıklara devletten bu tür istemlerde bulunma hakkını veren

²⁷ Antik Yunan'da kentle bütünleşemeyen yurttaşlık haklarını kullanmayan kişilere atfen günümüzde birçok ülkede yaşayan kullanılan bir deyim (bkz. Kymlicka 2004: 485).

nedir? Kanımca şekin üst yarısına baktığımızda azınlık haklarının, devletin ulus oluşturma süreci bağlamında bu sürece bir yanıt olarak görülmesi gerektiği açıklık kazanır. Azınlıkların devletten istemleri, devletin azınlıklardan/gruplardan istediklerine bir yanıtıdır. Başka bir deyişle, Kymlicka (2004: 507)'nın da belirttiği gibi, metikler, göçmenler ve azınlık gruplarınca istenen haklar, gerçekten de onları devletin ulus oluşturma sürecinin sonucu olabilecek gerçek ya da potansiyel adaletsizliklerden korumaya yöneliktir.

Çokkültürlülüğü olumsuzlayanların geliştirdikleri eleştirilerden biri de, çokkültürlü politikaların uzun vadeli siyasi birlik ve toplumsal istikrarı sarstığı için yanlışlanması gerektiğidir. Bu düşüncenin gerisinde, çokkültürlülük “etnisitenin politizasyonunu” içerdiği için kamusal alanda etnisiteyi daha güçlendiren önlemlerin bölücü olduğu/olacağı kaygısı yatmaktadır (Kymlicka 2004: 511). Bu bağlamda çokkültürlülük temelinde gerçekleştirilebilecek çözümler/uygulamalar üniter devlet duvarına çarpmaktadır. Örneğin; Üstel (1999: 17)'in de ifade ettiği gibi üniter/jakoben devlet geleneğinin grupsal/cemaatçi çözümlere kapalılığı, Korsika'nın statüsüne ilişkin olarak hazırlanan ve amacı adanın kimi bölgelerinde zaman zaman yaşanan ulusçu şiddete bir çözüm bulmak olan 13 Mayıs 1991 tarihli yasanın Fransız Anayasa Konseyi tarafından reddedilmesiyle bir kez daha yaşandı. Söz konusu yasanın ilk biçiminin birinci maddesinde yer alan “Fransa Cumhuriyeti, Fransa halkının unsuru Korsika halkının oluşturduğu yaşayan kültürel ve tarihsel topluluğun, kültürel kimliğini korumasına ve özgür ekonomik ve sosyal çıkarların müdafaasına ilişkin haklarını güvence altına alır” ibaresine, Anayasa Konseyi tarafından, “Fransız halkı” kavramının yalnızca tarihsel kültürel ya da siyasal değil, ama anayasal değeri olan bir hukuksal kavram olduğu gerekçesiyle karşı çıktı. Konsey aynı zamanda Fransız halkının

aralarında köken, dil temelli hiçbir ayrımın bulunmadığı eşit vatandaşlardan oluştuğunu, dolayısıyla da bir başka halkın, Fransız halkının “unsuru” olarak tanımlanmasının yurttaşlar arasında ayrımcılığa neden olacağını savundu.

Üstel (1999: 17), Fransa'nın bu tutumunu ‘üniter devlet’ anlayışının ötesinde, daha çok devlet zihniyeti ile ilgili olduğunu belirtmektedir. Zira, aynı şekilde üniter bir devlet yapısına sahip olan İspanya'nın 1978 tarihli anayasası, çok ulusluluk-demokrasi-üniter devlet eksenin de gerçekleştirilebilecek bir özerklik anlayışının hayata geçirilmesini sağladı. Anayasanın ikinci maddesinde yer alan ‘Anayasa, İspanyol ulusunun bölünmez bütünlüğüne, tüm İspanyolların ortak ve bölünmez vatanına dayanmaktadır. Ve onu oluşturan ulusların ve bölgelerin özerklik hakkını ve aralarındaki dayanışmayı tanır ve güvence altına alır.’ yaklaşımıyla kültürel ulus siyasal ulustan farklılaştırılmıştır. İspanya'nın 1978 anayasası, tek ve egemen ulus anlayışı ile özerk uluslar çoğulluğunu son derece ustalıkla bir biçimde eklemlenmesi ile sonuçlanmıştır.

Ortaya çıktığı şekliyle çokkültürlülük düşüncesi, komüniteryen yaklaşımın biri ürünü olarak belirmiştir. Kaya (2000: 159) gibi çokkültürlülüğü “sol”dan değerlendirenlere göre, çokkültürlülük ideolojisi, yurttaşlık ideolojisi gibi, ulus-devlet düzenini korumayı amaçlayan yeni tarz bir milliyetçiliktir. Buna göre, batıdaki şekliyle çokkültürlülük ideolojisi, önceden varolan “kültürleştirme” (culturalisation) sürecini derinleştirmektedir. Bu bakış açısının çokkültürlülük konusunda vardığı sonuç, çokkültürlülük sürecinin, etnik azınlıkların varlıklarının sadece folklorik açıdan kabul edilmesine, öte yandan bölüşüm ve paylaşım süreçlerinde dikkate alınmamasına yol açan bir süreç olduğudur. Bu bağlamda çokkültürlülük; kültürleri, birbiriyle ilişkisi olmayan kompartmanlar şeklinde değerlendirilir. Kültürleri kendi içlerinde birer bütün

olan ve değişmeyen yapılar olarak değerlendiren çokkültürlülük ideolojisi, ayrıca kültürleri etnik gruplara ait birer meta olarak algılar. Kaya (2000: 160)'ya göre bu şekilde yaklaşıldığında, etnik azınlık kültürlerinin folklorik niteliklerini ön plana çıkaran “çokkültürlülük” anlatısının, önemli olumsuzlukları beraberinde taşıdığını görmek mümkündür.

“Hürriyet Üstüne” (2003) denemesinin yazarı J. S. Mill, liberal kurumların işlemesi için zorunlu olan birleşik kamuoyu; ortak bir dil ve ulusal bir kimliğin gerekli olduğunu düşünmektedir. Öte yandan bu yönlü kaygının diğer versiyonu da “tanınma politikasını” çok fazla vurgulamanın, toplum olarak bir “yeniden dağılım politikasına” ulaşma becerimizi baltalayacağı düşüncesidir. Buna göre, kültürel farklılıklar ne kadar çok vurgulanırsa ekonomik eşitsizliklerle hep birlikte mücadele edilmesi o kadar zayıflar. Kymlicka (2004: 511)'ya göre statü hiyerarşilerine karşı mücadeleyle ekonomik hiyerarşiye karşı savaşmak arasında bir tercih yapılması bu eleştirinin sonuç yargısıdır.²⁸

Çeşitlilik unsurlarının barış içinde nasıl bir arada yaşayabileceği sorunu (Yürüşen 1998: 19) liberal perspektifte, hoşgörünün politik düzlemdeki karşılığını oluşturan tarafsız devlet anlayışıyla çözülmeye çalışılır; bu çözüm liberalizmin birey özgürlüğünü esas alan temel argümanları ile ve devlet otoritesinin meşruiyetini bireyin gönüllü rızasında bulan ana çıkış noktasıyla da tam bir uyum içindedir.

“Çokkültürlülük siyaseti” (Kymlicka 2004: 514) diye isimlendirilebilecek söylem, geleneksel statü hiyerarşilerine karşı çıkmak ve belli bir cinsiyet, din, ırk,

²⁸ Ekonomik eşitsizliklerle statü eşitsizliklerinden daha çok ilgilenmemiz gerekip gerekmediği ilginç bir tartışmadır. Dezavantajlı bir etnik kimliğe sahip bir ebeveyn olsanız, çocuğunuzun ortalama düzeyde gelir sahibi olmasını mı, yoksa onun ırkçı/ayırımçı/yok sayımacı damgalara uğramamasını mı sağlamayı mı düşünürsünüz? Eşcinsel bir çocuğun ebeveyni olsanız, çocuğunuzun ekonomik olanaklarını arttıracak bir okulu mu, yoksa onun daha az etiketlenip yargılanacağı bir okulu mu tercih ederdiniz? İnsanların hayatlarındaki başarısızlıklarında maddi eşitsizliklerin statü eşitsizliklerinden daha önemli olmadığı genel anlamda belirsizdir.

yaşam biçimi ya da cinsel tercihe toplumda tanınan ayrıcalıklı konuma karşı mücadele eden marjinalleşmiş gruplarca kullanılır. Bu şekilde ele alınan çokkültürlülük, kültürel muhafazakarlığın düşmanıdır; çağdaşlaşmanın ve küreselleşmenin getirdiği açıklık, çoğulculuk ve özerkliği kucaklar, yansıtır.

Çokkültürlülük siyasetine getirilen liberalizm eksenli temel eleştirilerden biri, grup/azınlık/kollektivite temelli çeşitliliği/farklı bireysel tercih ve fikirleri dışladığı yönündedir. Bu eleştiriye göre, çokkültürcüler “bütün sahici siyahların” aynı siyah perspektifi paylaşacakları, “bütün sahici kadınların” dünyayı aynı şekilde kavrayacakları, bütün “sahici eşcinsellerin” aynı şekilde davranacakları, “bütün sahici Amerikalı Yerlilerin” hayatı aynı şekilde hissedeceklerini savunurlar. Bu bireyin verili kimliğinin içine hapsedilmesi ve başkalarıyla başta özgürlük ve adalet ilkeleri olmak üzere hiçbir ortak ve evrenselleştirebilir moral zeminde buluşamaması demektir (Yürüşen 1998: 23).

Çokkültürlülük ideolojisinin neden olduğu yapısal durumlardan ötürü bazı olumsuzlukları barındırdığının altını çizen Kaya’ya göre, çokkültürlülük ideolojisi, bireylerin kendilerini özgür bir şekilde ifade ediyor olma hissine kapılmalarını sağlar. Buna karşın, bireylerin politik ve ekonomik düzeyde üretim ve bölüşüm ilişkilerinde bir değişime gitme yönündeki taleplerinin önüne geçer. Diğer bir deyişle, çokkültürlülük ideolojisi insanlara siyasal haklar değil, kendilerini kültürel açıdan “özgürce” ifade edebilecekleri alanlar sağlar. Almanya’da yaşayan Türk azınlık gibi Batı’daki etnik azınlıklar, günümüzde, çoğunluk toplumu karşısında siyasal mücadele yapmak yerine kültürel mücadeleye daha fazla önem vermektedirler. Kaya (2000: 163)’ya göre bunu yaparken de adeta toplumsal gerilim noktalarını azaltmaya çalışan ve kimilerine göre varolan ulus-devlet düzenini korumayı amaçlayan yeni tarz bir milliyetçilik olan

çokkültürlülük ideolojisinin etkisi altına girmiş gibidirler. Bu durumda azınlıklar kendilerini içinde buldukları yapısal dışlanmışlıktan kurtarmak için çalışmak yerine, devletin azınlıkların kamusal alanda temsil edilmeleri için ayırdığı kaynaklardan pay alabilmek amacıyla bütün enerjilerini bu yöne aktarma eğilimi gösterirler.

Kymlicka (1998: 15)'nın üzerinde durduğu meselelerden biri ulusal azınlıkların öz yönetim haklarını savunması ile ilgilidir. Kymlicka "Çokkültürlü Yurttaşlık" çalışmasında batı demokrasilerinin, belli bir toprak parçasında yoğunlaşmış ulusal azınlıkların, ulusal tanınma ve ulusal özerklik taleplerini kabul etmeleri gerektiğini savunur. Ona göre ulusal azınlıklar böylelikle kendi dillerinde işleyen kamu kurumlarıyla, canlı ve işleyen toplumsallık kültürleri olarak varlıklarını koruyabilirler. Kymlicka şöyle der; "Bence tarih göstermiştir ki, Batıdaki azınlık milliyetçiliğinin ortaya çıkardığı meseleleri çözenin yalnızca en adil değil, aynı zamanda en kalıcı olan yolu budur".

Kymlicka (1998: 16)'ya göre; liberal demokrasilerin ulusal azınlıklara karşı takındıkları tavır 20. yüzyılda çarpıcı değişimlere uğramıştır. Azınlık milliyetçiliğinin ezilmesinin, hem tedbirlilik hem de normatif nedenlerle hatalı olduğu giderek kabul görmüştür. Ampirik olarak; kanıtlar göstermiştir ki; ulusal azınlıklara egemen ulusal grupla bütünleşmesi yönünde baskı yapmak hiçbir işe yaramaz. Batılı devletler azınlık ulusal kimliklerinin zamana karşı dayanıklılığı hakkında yanılmışlardır. Ulusal bir kimliğin öz nitelikleri yani, kahramanlar, mitler ve geleneksel adetler- çok daha kalıcıdır. Yeri geldiğinde liberal demokratik hükümetler, ulusal azınlıklar arasındaki ayrı kimlik duygusunu ortadan kaldırmak için, kabile adetlerinin yasaklanmasından azınlıkların dillerinde eğitim veren okulların kapatılmasına kadar, ellerindeki bütün araçları kullanmıştır. Ancak asırlar süren yasal ayrımcılığa sosyal önyargılara ve

ilgisizliğe rağmen, ulusal azınlıklar ayrı uluslar oluşturduklarına ilişkin duygularını ve ulusal özerklik arzularını korumuşlardır. Sonuç olarak, devlet ne zaman azınlığın ayrı ulus olma duygusuna saldırırsa, sonuç genelde sadakatsizliğin artması ve ayrılıkçı hareket tehlikesinin azalacağı yerde çoğalması olmuştur.

Ulusal azınlıkların bulunduğu çoğu Batılı demokrasilerde göze çarpan eğilim; bu azınlıkların ayrı milliyet duygularına saldırmak değil, bunu kabul etmek ve belki de bir federalizm biçiminin benimsenmesi yoluyla öz yönetim isteklerini çözüme bağlamaktır. Örneğin, Kanada Quebec'liler için önemli dil hakları ve bölgesel özerklik tanıyan bir federal sistem benimsemiştir; ABD Porto Riko'ya dil hakları ve özel biçimde bir bölgesel özerklik tanımıştır; hem Kanada hem de ABD ve İskandinav ülkeleri yerli halklara özyönetim hakları vermiştir; Belçika, İspanya ve İngiltere de yakın dönemde ulusal azınlıklara bölgesel özerklik verme doğrultusunda adımlar atmaktadır (Kymlicka, 1998: 17).

Kymlicka (2004: 461), Batı demokrasilerindeki neredeyse verili durumdaki statü hiyerarşileri perspektifinde, ötekileşen grupların mücadelesini “tanınma siyaseti” olarak isimlendirir.²⁹

Kymlicka (1998: 25)'nın yurttaşlık konusunda tespit ettiği meseleler önemlidir. Son tahminlere göre Dünyadaki 184 bağımsız devlet, bünyesinde 600 yaşayan dil grubu

²⁹ Kymlicka (2004: 461), bugün eşcinsellerin, dini azınlıkların, göçmenlerin ve ulusal azınlıkların harekete geçmesini sağlayan bu “tanınma siyaseti”ni Nancy Fraser'e gönderme yaparak şöyle özetler; -Kültürel baskınlık (bir başka kültürle ilgili yorum biçimlerine tabi tutulmak), tanınmama (kişinin kendi kültüründeki yetkili makamların iletişim pratiklerinde görünmez kılınması) ve saygısızlık (kamusal kültürel temsil süreçlerinde ya da gündelik ilişkilerde aşağılanma) dahil toplumsal temsil, yorum ve iletişim biçimlerine kök salmış kültürel adaletsizliklere yoğunlaşır. -Çözüm, yabancılaştırılmış grupların saygı gösterilmeyen kimliklerini ve kültürel ürünlerini yeniden değerlendirmeye yönelik kültürel ya da simgesel bir değişim veya kültürel bir çeşitliliğin olumlu bir biçimde yeniden değerlendirilmesidir. -Hedef, kendilerini başka gruplara oranla daha saygıya değer gören, onurlandıran, etki sahibi kılan tanınma ilişkileri içindeki statü gruplarıdır. -Tanınma siyasetinin amacı, grup farklılıklarını kabul ettirmektir.

ve 5.000 etnik grup barındırmaktadır. Çok az ülkede, yurttaşların aynı dili konuştukları ve aynı etnik-ulusal gruba ait oldukları söylenebilir.³⁰

Gruplara özgü azınlık haklarından evrensel insan haklarına geçiş, kısmen bunun dinsel azınlıkların korunma biçimlerini doğal bir uzantısı gibi görünmesi yüzünden, çoğu liberal tarafından benimsenmiştir. 16. yüzyılda, Avrupa devletleri hangi dinin ülkeyi yöneteceği üzerine Katoliklerle Protestanlar arasındaki çatışmalar yüzünden ayrı kamplara bölünmüşlerdi. Bu çatışmalar sonunda bir çözüme bağlanmıştır; ancak bu belli dinsel azınlıklara özel haklar tanıyan değil, kilise ve devleti ayıran ve herkesin birey olarak dinsel özgürlüğünü sağlamlaştıran bir çözüm olmuştur. Dinsel azınlıklar, bireysel ibadet özgürlükleri teminat altına alınarak dolaylı yoldan korunmuştur; öyle ki insanlar devletin ayrımcılığı ya da onaylamaması gibi bir korku duymaksızın, diğer din kardeşleriyle özgürce bir araya gelebilmiştir (Kymlicka, 1998:28).

Kymlicka (1998:32)'ya göre; azınlık haklarını kabul etmenin bazı/açık tehlikeleri vardır. Azınlık hakları dili yalnızca Naziler tarafından değil, ırk ayrımcılığı ve apartheid için bahane arayanlar tarafından da işlenmiş ve kötüye kullanılmıştır. Bu dil aynı zamanda dünya çapında gruplar dışı insanlar üzerinde tahakküm kurmak ve gruplar için muhalifleri bastırmak üzere hoşgörüsüz ve savaşçı milliyetçiler ve köktenciler tarafından da kullanılmıştır. Bundan dolayı, liberal bir azınlık hakları teorisi azınlık haklarının nasıl insan haklarıyla yan yana var olduğunu ve azınlık haklarının nasıl bireyin özgürlüğü, demokrasi ve sosyal adalet ilkeleriyle sınırlandığını açıklamalıdır.

Kymlicka (1998: 39)'ya göre, kültürel çeşitliliğin bir kaynağı belirli bir devlet içinde birden fazla ulusun yan yana yaşamasıdır; burada "Ulus", belirli bir toprak

³⁰ İzlanda ve Kore kültürel bakımdan az çok homojen ülkelerin iki örneği olarak gösterilmektedir.

parçası ya da yurttta yaşayan ayrı bir ortak dili ve kültürü olan, az ya da çok kurumsal olarak olgunlaşmış, tarihsel bir cemaat anlamına gelir. Bir çok Batı demokrasisi, ya yerli halkları zorla bir çatı altında topladıkları için (örneğin, Finlandiya, Yeni Zelanda) ya da iki veya daha fazla Avrupalı kültürün az çok gönüllü olarak federasyon kurmalarıyla oluştukları için (örneğin, Belçika ve İsviçre) çokulusludur (Kymlicka, 1998: 39). Bazı yazarlar İsviçre örneğindeki kültürel ve dilsel farklılıklara rağmen güçlü bir ortak bağlılık duygusu olmasını bir ulusal kimlik biçimi olarak tanımlarlar, böylelikle İsviçre’yi bir ulusal devlet olarak görürler. Kymlicka (1998: 42) bunun yanıltıcı olduğunu düşünür. Ona göre bir devlete bağlılık duygusu olan ‘yurtseverliği’ ulusal bir gruba ait olma duygusu olan ulusal kimlikten ayırmak gerekir. Birçok çokuluslu devlette olduğu gibi, İsviçre’de de ulusal gruplar sırf büyük devlet kendi ulusal varlıklarını tanıdığı ve saygı gösterdiği için o devlete bağlılık duyarlar: “İsviçreliler yurtseverdir, ancak onların sadakat gösterdiği İsviçre de değişik halkların bir federasyonu olarak tanımlanmıştır.”

Kültürel çoğulculuğun ikinci kaynağı göçtür. Bir ülke başka kültürlerden büyük sayılarda kişi ve aileyi göçmen olarak alır ve onların etnik özelliklerinin bir kısmını korumalarına izin verirse, o ülke kültürel çoğulculuk sergileyecektir. Göçmenler kendi etnik özelliklerini ifade etme hakkını giderek daha fazla isterken, buna esas olarak İngilizce konuşan (ya da Kanada’da Fransızca konuşan) toplumun kamusal kurumları içinde yapmayı isterler. Onlar, asimilasyonu redderken, ulusal azınlıklar tarafından tipik olarak talep edilen, paralel bir toplum oluşturmayı istemezler. Bundan dolayı ABD veya Avustralya İngilizce konuşan büyük toplum içinde gevşek olarak bir araya gelmiş altkültürler olarak birçok “etnik grup” vardır. Ve bunlar Kymlicka (1998: 44)’nın “çoketniklilik” dediği şeyi oluştururlar.

Kymlicka (1998: 297)'ya göre, liberal teorisyenler etnik-kültürel grupların statüsünü tartıştıklarında, genellikle, etnik-kültürel ilişkilerde adaleti sağlamanın anahtarı olarak genel bir “ayırım gözetmeme” ilkesi ortaya atmaktadırlar. Liberallere göre, en iyi yaklaşım liberal devletin dinsel gruplar karşısında benimsediği türden bir stratejiyi etnik-kültürel gruplar için de benimsemek olacaktır. Dinsel gruplar gibi, etnik-kültürel gruplar ayrıma karşı korunmalı; ama bu grupların hayatta kalmaları ve yeniden üretilmeleri, devlet tarafından desteklenip engellenmeden, özel alanda bireylerin özgür seçimlerine bırakılmalıdır.

Liberal gelenek içinde azınlık haklarına ilişkin çok farklı görüşler vardır. Liberaller ya azınlık kültürlerinin yasal olarak tanınmasını desteklemişler ya da resmi kültür fikrini reddettikleri için değil, özellikle tek bir resmi kültür olması gerektiğine inandıkları için azınlık haklarını reddetmişlerdir (Kymlicka, 1998: 98-99). Savaş sonrası dünyanın üç özelliği liberalleri ulusal hakların tanınmasına yönelik yersiz bir uzlaşmazlık içine girmeye itmiştir. (1) Milletler Cemiyetinin azınlık hakları projesinden duyulan hayal kırıklığı; (2) Amerikan ırk ayrımı karşıtı hareket; ve (3) ABD'deki göçmen grupları arasında görülen etnik canlanış (Kymlicka, 1998: 103).

Liberal görüşlerdeki ilk önemli değişiklik Milletler Cemiyetinin azınlıkları koruma projesinin başarısızlığa uğramasıyla ve bu başarısızlığın İkinci Dünya savaşının patlamasındaki rolü ile birlikte geldi. Bu proje Çekoslovakya ve Polonya'daki Almanca konuşan azınlıklara uluslar arası tanınma sağlıyor ve Naziler de bu azınlıkları, hükümetleri karşısında talep ve şikayetlerde bulunmaları yönünde kısıktırıyordu. Polonya ve Çek Hükümetleri Alman azınlıkların tırmanışa geçen taleplerini karşılamada isteksiz davrandığında ya da aciz kaldığında, Naziler bunu bir saldırı gerekçesi olarak kullandılar (Kymlicka, 1998: 104).

7.3. Anayasal Vatanserverlik ve Anayasal Yurttaşlığa Doğru: Avrupa Birliği Örneği

Etnik temelli yurttaşlık anlayışı örneğinde görülen her türlü monolitik yurttaşlık düşüncesinin ve kurumsallaşmaların post-modern zamanların kültürel, etnik, dinsel vs. çoğulcu toplumsal yapılarda yol açtığı zararlar, yarattığı yıkımlar ve savaşlar farklılıkların bir arada yaşaması gerektiğini bir gerçeklik olarak işaret etmiştir. 20. yüzyılın ortalarından itibaren bu durum hem bir zihinsel dönüşümü hem de yurttaşlık bağlamında kurumsal bir değişimi beraberinde getirmiştir.

Habermas, farklı hayat tarzlarının “biraradallığından” söz eder. Ona göre, farklı hayat tarzlarının bu barışçıl “biraradallığı”, ancak “post-milliyetçi anayasal vatanserverliğin” oluşturulmasıyla mümkündür³¹. Anayasal Vatanserverlik, akla, özgürlüğe, hukukun üstünlüğüne, yurttaşlardan oluşan ulus-devlete ve farklılığın hoşgörü ile karşılandığı ulus-ötesi liberal cumhuriyete sadakati ifade eder (Kaya, 2000: 154). Habermas’ın önerdiği tarzdaki bir yapıda, etnik ve kültürel alışımın kabul dildiği ve yüceltildiği bir siyasal proje yer alır. 1990’lı yıllarda Türkiye’nin gündemine “anayasal yurttaşlık” olarak giren bu “anayasal vatanserverlik” kavramı, yerel ve tikel kimliklerin kullanımı yerine, eşit hak ve ödevlerden oluşan ulus içinde evrensel bir üst-kimliğin oluşturulmasını öngörmektedir.

Ulus-devletler içinde yer alan etnik ve kültürel farklılıklar, Kanada’da Quebec, İspanya’da Bask, Kuzey İrlanda’da IRA ve Doğu Avrupa ülkelerindeki diğer örneklerde olduğu gibi ayrılık veya özerklik yanlısı bazı hareketlerin doğmasına neden olmuştur. Bottomore (2000: 105)’a göre; bu tür hareketler, çifte yurttaşlık gibi bir olguyu

³¹ “Anayasal vatanserverlik” (Verfassungspatriotismus) kavramı ilk kez 1980’li yıllarda Dolf Sternberger tarafından kullanılmış ve daha sonra Habermas tarafından geliştirilmiştir. Habermas bu kavramı Avrupa Birliğine giden yolda yeni Avrupa yurttaşlığının genel kriterlerini tanımlamak için kullanmıştır (Kaya, 2000: 154’teki dipnot).

gündeme getirmişlerdir. Çifte yurttaşlık olgusu Avrupa Topluluğu/Birliği (AT/AB) için de sözkonusudur. Bugün artık, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) ve Komisyon ile Avrupa Parlamentosu (AP) gibi kuruluşların hazırladıkları haklar dizisi içinde, bir Avrupa yurttaşlığının oluşmakta olduğunu söylemek mümkündür.

Modernizmin ivme kazanmasıyla eşzamanlı olarak ortaya çıkan hak ve özgürlükler temelindeki modern yurttaşlık kavramı, bu eskimiş haliyle mutluluk vaat etmemektedir. Ulus-devletin özellikle 1980 sonrasında içine girdiği meşruiyet bunalımıyla birlikte eskimiş, postmodern bir yeniden yapılanmaya gereksinim doğurmuştur. Bu noktada Avrupa Birliği ideali, yurttaşlık kimliğine ilişkin yeni bir yaklaşımın, bir başka deyişle ulus-devlet ötesi yurttaş tasavvuruna dair, yeni umutlar doğurmuştur. Potansiyel nüfus artışı ve kıtalararası göç gibi küresel olguların etkisi altındaki ulus-devlet, yeni yurttaşlık taleplerinin, yeni hak ve özgürlük gereksinimlerinin doğmasına neden olmuştur. Öte yandan mevcut demokrasinin, yurttaşlık kimliği ile azınlık kimliği arasında reel bir uzlaşma sağlayamaması da yurttaşlık statüsünün yeniden sorgulanmasını gerektirmiştir (Butakın, 2003: 125).

Günümüz yurttaşlık kavram ve pratiğinin gerek her düzeyden siyaset oluşturucular, gerekse sosyal bilimciler açısından problematik bir özellik kazanmasının ardında yurttaşlığın değişen doğası bulunduğu daha önce de söylenmişti. Üstel, kapitalizmin yükselme dönemiyle eşzamanlı olarak ortaya çıkan “modern devlet-yurttaş” denkleminin erozyona uğraması bağlamında yaptığı değerlendirmesinde, modern ulus-devletin belirlediği/tanımladığı yurttaşlığın, içinde yaşamakta olduğumuz sanayi sonrası toplumun gereksinmelerini karşılamakta yetersiz kaldığını düşünmektedir (Üstel, 1999: 145). Öte yandan ulus-devletin, özellikle 1980’lerin ikinci yarısından itibaren içine düştüğü meşruiyet bunalımının yanı sıra, ulus-devlet ötesi çözümler

gerçekleştirme yönündeki girişimler de, yurttaşlığın değişen doğası etrafındaki tartışmalara genişlik/hız kazandırmıştır. Özellikle Birleşik Avrupa ideali/”Avrupa Birliği”, yurttaşlık kimliğine ilişkin yeni bir anlayışın, başka bir anlatımla ulus-devlet ötesi bir yurttaşlığın olabilirliği ve olası sonuçları sorusunu/sorunsalını gündemleştirmektedir. Küreselleşme sürecinin altında ulus-devlet, yurttaşlık haklarının içinde barındığı tek ve en uygun çerçeve olma özelliğini yitirmeye başlamıştır. Öte yandan reel demokrasilerin, yurttaşlık kimliği ile azınlık (ya da azınlıklaştırılmış) kimlik ve talepleri uzlaştırmada karşılaştıkları güçlükler de, sorunun tırmanmasına katkıda bulunmaktadır. Batı toplumlarında bireyin devletle olan bağlarının giderek “müşteri” tipi ilişkilere indirgenmesi, kapitalist refah toplumunun bireyin depolitizasyonuna yol açan uygulamaları, yöneticileri, siyasal yaşamda katılımcı yurttaşlık erdemlerinin yitirilmesi endişesine sürüklerken, her düzeyden azınlık gruplarının (ya da kadın ve eşcinseller gibi “azınlık durumu” yaşayan grupların) kimlik talebi temelindeki siyasallaşma süreci de yurttaşlık sorununun yeni değişkenleriyle birlikte gözden geçirilmesini zorunlu kılmıştır (Üstel, 1999: 146). Kimlik politikalar ile birlikte gündeme gelen toplulukçu yurttaşlık yaklaşımları, yurttaşlığın haklar bağlamında biçimsel eşitlik sağlayan statüsünün sorgulanmasına yol açmıştır. Başka bir anlatımla eşit statü olarak anlaşılan yurttaşlığın, gerçekte ekonomik, toplumsal, kültürel veya cinsiyetçi eşitsizlikleri gizlemede kullanılan bir “maske” olduğu söylemi, özellikle bazı feminist ve ırkçılık karşıtı çevreler tarafından yoğun şekilde kullanılmaktadır (Üstel, 1999: 146).

Yurttaşlığı toplulukçu hak ve özgürlükler temelinde kavrayan gruplar, yurttaşlık hak ve yetkilerinin ihtiyacın karşılanması gerektiği noktası üzerinde ısrar dururken, özünde hakların soyut ve evrensel temeline karşı dinamik ve farklılaşmış bir “ihtiyaç”

anlayışını savunmaktadırlar. Toplulukçu anlayışın kuramcılarına göre (özellikle de örneğin C.Taylor); ihtiyacın karşılanması yalnızca haklara sahip olmayı değil, ama aynı zamanda kaynaklara da sahip olma anlamında “muktedir” olmayı da gerektirmektedir (Üstel, 1999: 146). Başka bir deyişle hakların biçimsel eşitliği, ardındaki iktidar ilişkileri sorgulanmadığı sürece yurttaşlığın eşit statü sağlama yönündeki iddiası geçersizdir ve bir yanılsamadan ibarettir.

Batı’da yurttaşlık sorunu etrafındaki tartışmaların önemli bir bölümü, hakların niteliğinin eleştiriye açılmasının yanı sıra, yurttaşlık statüsünün farklı bireysel ya da toplumsal konum ve kimliklerle ilgili olarak yeniden tarif edilmesi gerekliliği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Böylece yurttaşlığın bağlamsal tariflerine yönelik kadın-yurttaş, Kürt yurttaş vb. tanımlamaların yanı sıra, yeni duyarlılıklar (ya da öncelikler) temelinden hareket eden ekolojik yurttaşlık, cins-yansız yurttaşlık (gender-neutral) ya da ırk-yansız yurttaşlık (race-neutral) kavramları ve yurttaşlığa mekansal bir boyut getiren Avrupa yurttaşlığı, küresel/dünya yurttaşlığı yaklaşımları sosyal bilim araştırma ve tartışmalarında giderek daha önem kazanıyor. Bu bağlamda Üstel’in yerinde ifadelendirmesiyle; “yurttaş kavram ve statüsünün bizatihi kendinde bir değer ifade ettiği bir anlayıştan yurttaşın ancak çeşitli sıfatlarla güçlendirilerek anlam kazandığı anlayışa doğru gidiliyor” (Üstel, 1999: 146-147).

Anayasal vatandaşlık kavramını AB’ye referansla siyaset felsefesinde ilk dile getirenlerden biri Jürgen Habermas’tır. Habermas; Avrupa’yı bir “*ortak pazar*” değil demokratikleşmeci bir politik proje olarak düşünmektedir. Habermas; vatandaşlık bağı ve anayasal ilkelere sadakat dışında bir “*milli öz*” aramayan, anayasal vatanseverliği, modern devletin laikleştirilmesinde ikinci aşama olarak görür. İlk aşama ona göre; devletin dini meşruiyet temelinden uzaklaşmasıydı. İkinci aşama ise

milliyete/milliyetçiliğe dayalı meşruiyet temelinden uzaklaşması olmalıdır (Habermas 2000). Habermas'ın belirttiği gibi vatandaşlar Avrupası, “ortak bir siyasi kültür” ile “sanat, edebiyat, tarih yazımı, felsefe gibi ulusal geleneklerin arasında” bir farklılaşma oluştuğunda meydana gelebilir. Vatandaşlar Avrupası, aynı evrensel haklar ve anayasal prensiplerin “farklı ulusal tarihler bağlamında bir yere sahip olduğu ve ortak siyasi bir kültürel kimliğin ulusal kültürel farklılıkların üstünde yer aldığı zaman gerçekleşecektir” (Sunar 2005).

Anayasal yurttaşlık düşünsel temellerini çok önceden oluşturmasına rağmen ilk olarak AB deneyimiyle “Avrupa Yurttaşlığı” kavramsallaştırmasıyla daha da somutlaşmıştır. Bu noktada “Anayasal yurttaşlık” kavramsallaştırmasının uygulama açısından sistemli bir örneğini AB üzerinde görmek mümkündür. Bu bağlamda AB'nin tarihsel temellerine ve arka planına bakmak da fayda vardır. Ekonomik temeller üzerine kurulan AB, 1993 Maastricht Anlaşması'yla politik bir boyut kazanmıştır. Sovyet Rusya'nın dağılması ve Doğu Bloku ülkelerinin genişleme perspektifi kazanmasıyla birlikte, modern, çoğulcu, liberal ve kapitalist Batı; komünist Rusya'dan sosyo-politik ve ideolojik farklılıklarını açıkça ortaya koyan kriterler oluşturarak, genişlemeye dahil olacak Doğu Bloku ülkelere bir yol haritası çizmiştir (İnaç, 2004). Bu düşünceden hareketle Kopenhag Kriterleri olarak bilinen ve Topluluğun ekonomik, siyasi ve hukuki temel ve dayanaklarının oluşturduğu ve bu tarihten itibaren genişleme sürecine dahil edilecek ülkelerin uymaları beklenen prensipler, Avrupa kimliğinin tanımlanmasının da ilk belirleyicileri olarak algılanmıştır.

Avrupa kimliğinin tarihsel gelişimine bakıldığında, İnaç (2004)'a göre Avrupa kimliği, ulus-inşa stratejilerinden esinlenerek oluşturulmaya başlanmıştır. Bu stratejiler çerçevesinde amaç, Avrupalılık bilincine sahip, ulusal aidiyetlerinden sıyrılmış,

Avrupa'nın ortak evrensel değerleri çerçevesinde bütünleşmiş yeni "Avrupalılar" yaratmaktır. Bu amaca hizmet etmesi için, okul kitaplarında müfredat uyumlaştırılmasına gidildi, tarih kitapları yeniden yazılarak Avrupa içi siyasi çatışmalar yeni bir uzlaşma anlayışı içerisinde yorumlandı. Bu arada "Birleşmiş Avrupa" fikri, kimliği ve kültürünü irdelemeye yönelik bir literatür oluşturulmaya da başlandı.³² Avrupa kimliğinin teorik arka planının oluşturulmasına gelindiğinde ise ulus inşasında kullanılan temel parametreler pratiğe yansıtılmaya çalışılmıştır. Bu anlayışla, 12 havariyi sembolize eden bayrak benimsendi, Beethoven'in 9. Senfonisi'nin "Odd to Joy" kısmı marş olarak alındı. Roma Anlaşması'nın yürürlüğe girdiği gün olan 9 Mayıs, Kuruluş Günü olarak kutlanmaya başlandı ve her zirve birliğin tarihinde bir dönüm noktası olarak lanse edilerek ortak bir tarihi hafıza oluşturulmaya çalışılmıştır. Yeni bir pasaport ve nüfus cüzdanı verilmesini, gençleri Avrupa kimliğine aşina kılmaya yönelik kültürel ve pedagojik girişimler olan "Socrates", "Leonardo", "Erasmus" gibi Avrupa üyesi ve aday ülkelerin öğrencilerinin Avrupa üniversitelerinde dolaşımını sağlayan ve kültürel temelleri tanıtmaya ve güçlendirmeye yönelik olarak Gençlik programları oluşturulmaya başlanmıştır. Avrupa Güvenlik ve Savunma Kimliği (AGSK) başlığı altında yeni bir güvenlik organizasyonunun oluşturulmasına ve Eurocops adı verilen ve 60.000 askerden oluşması planlanan bir Avrupa ordusu fikri de Avrupa kimliğinin bir diğer ayağı olmuştur.

İnaç (2004)'in da belirttiği gibi, Avrupa kimliğinin teorik çerçevesinin kurgularken bu kurgunun referans çerçevesinin belirlemek konusunda, birbiriyle karşıtlıklar içeren iki farklı tercih sözkonusuydu. Bu tercihlerden birincisi; Avrupa kimliğinin tarihsel kökenlerine inerek din, dil, ırk gibi parametreler çerçevesinde etno-

³² Birleşik ve tek bir Avrupa için, medyadan ve sinemadan da destek sağlanarak 1998 yılı, "Avrupa Sinema ve Televizyon Yılı" ilan edildi ve MEDIA, RACE ve EUREKA programlarından Avrupa kültürel kimliği bilincinin yaratılmasında anahtar enstrümanları olarak faydalanılmıştır (İnaç 2004).

kültürcülüğü, Avrupa merkezliliği temel alan dar bir mekansal boyut üzerinde kurmaktı. Böyle bir kurgu; özcü, dönüşüme/kapsayıcılığa karşı bir nitelik taşımakta ve Avrupa'nın "kültürel evrim basamakları" teorisini kendine hareket noktası olarak almaktadır. Bu bağlamda Sunar (2005)'a göre; Türkiye'nin AB'ye katılımı hakkındaki olumsuz fikirleriyle Valery Giscard d'Estaing iki farklı kültürü birbirine karıştırmakta Avrupa'da hem verili hem de yurttaşlık düzeyinde varolan kültürleri ayırt etmediği için kafa karışıklığına yol açmaktadır. Bir yanda Aydınlanma felsefesine, bilimsel düşünceye, diğer taraftan da hakim din olarak Hıristiyanlığa gönderme yaparak dinin Avrupa kimliğinin temellerini oluşturduğunu öne sürmektedir. Bu yaklaşıma göre uygar olmak isteyen her kültür, Avrupa'nın yaşadığı ortak tarihsel tecrübeyi aynı aşamalardan geçerek yaşamalı, Alev Alıtlı'nın ifadesiyle "Aydınlanmanın tezgahı"ndan geçmelidir (aynı yerde). Bu yaklaşım aynı zamanda Avrupa'yı, uygarlığın standartlarını belirleyerek bir hegemon olarak sunmakta ve hiçbir toplumun, Avrupa kültür ve uygarlığını tarihin hiçbir döneminde aşamayacağı imasında bulunmaktadır. Diğer tercih ise, Avrupa kimliğini Jürgen Habermas'ın teorik çerçevesini çizdiği, "ulus-ötesi Anayasal vatandaşlık" kuramı içerisine oturtmak ve "kültürel çoğulculuk", "çokkültürlülük", "görececilik" prensiplerini esas alarak AB'yi, bir "uygarlık projesi" olarak sunmak gayretiyle açılmaktadır. Bu algı, vatandaşlığı, ulusallığın dar ve normatif çerçevesinden çıkartarak, farklı kültürlerle, farklılıkları koruyarak bir arada yaşayabilme pratik ve erdemini insanlığa kazandırma amacını gütmektedir. Gerçekte, modern Avrupa'nın inşasında yurttaşlık kültürü verili kültürün yarattığı sorunlara çözüm olarak gelişmiştir. Başka bir deyişle, modern Avrupa ulus-devletlerin ortak olarak paylaştıkları anayasal, seküler, demokratik ve bireysel haklar ve sorumlulukları içeren yurttaşlık kültürüdür. Bu çözüm kültürü Avrupa ulus-devletlerinin din, mezhep,

ırk ve etnik farklılıklardan kaynaklanan savaşlar, katliamlar ve sürgünlerle dolu acılı tarihlerine karşı kazandıkları temel başarıdır. Verili kültürler Avrupa'yı bilerken yurttaşlık kültürü birliği/biraradılığı sağlamıştır (Sunar 2005).

Haziran 2004 itibariyle ortaya çıkan Avrupa Anayasası taslağı (Avrupa Konvansiyonu), bağlamında düşünülecek olunursa, her ne kadar bir anayasa fikri Erdoğan (2004)'ın ifadesiyle, birlik içinde merkezîyetçi eğilimlerin güçlenmesi ve federasyon görünümü süper bir Avrupa ulus-devleti olma yolunu açma tehlikesi taşısa da kamımızca, Avrupa kimliği ancak, çokkültürlülüğü barındıran bir yurttaşlık nosyonu üzerine odaklanırsa bu krizi aşabilir ve kolektif kimliğin normatif temeli olabilir. Bu nosyona göre Avrupa kimliği, Avrupa'nın tarihsel gelişim sürecinde hiçbir tutarlı fikrin değişime uğramadan günümüze kadar gelemediği ve gelemeyeceğinden (İnaç 2004) hareketle, geriye dönerek değil ileriye bakarak, hiçbir etno-kültürcü öğeyi temel almaksızın, geniş çerçeveli, anayasal yurttaşlığı benimsemiş farklılıkları birarada barındırma esasına, uyum, uzlaşma, katılım ve dayanışma zeminine dayanan ve ortak evrensel değerleri referans alan bir yaklaşımla oluşturulabilir.

Habermas'ın belirttiği gibi Avrupa Birliği'nin önündeki sorun, yeni bir şey icat etmekten çok, Avrupa ulus-devletlerinin demokratik başarılarını korumak ve bu mirası zenginleştirmektir. İşte çağdaş Avrupa yaşam biçimini oluşturan bu başarılardır: Demokratik hukuk devletinin sağladığı aktif katılım ve tartışmaya dayalı, bireysel haklar ve sorumlulukların yanı sıra hem özel yaşamın mahremiyeti ve hem de demokratik vatandaşlığın ön şartlarından olan sosyal refah ve eğitim bu yaşam biçiminin temel öğeleridir. Habermas'a göre Avrupa Birliği, ne salt bir piyasa birliği ne de verili bir kültür birliğidir. Avrupa Birliği yurttaşlık merkezli demokratik bir kültürü paylaşan siyasi bir birliktir. İşte bu başarı üzerine Avrupa Birliği kurulmuştur ve yine bu

başarı üzerine ortak bir anayasa, ortak bir sivil toplum ve katılıma, iletişim ve siyasi katılımın oluşturduğu ortak kamusal alana dayanan bir “*Vatandaşlar Avrupası*” tasarlanmaktadır (Sunar 2005).

Sunar (2005)’a göre; modern Avrupa’nın haklı gururu kendi tarihinin ihtilaf ve çatışmalarının üstesinden gelmeye kararlı oluşundan ve mezhep, din, etnisite ve ırk gibi verili farklılıklardan kaynaklanan derin bölünmelerin yol açtığı ölümcül çatışmalardan ders çıkarabilmeyi bilmesinden kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle modern Avrupa’nın paylaştığı ortak bağ; uzlaşma kültürü ile temellendirilmiş, yurttaşlık anlayışına dayalı kapsayıcı siyaset anlayışıdır. İşte bu yurttaşlık dayanışmasıdır, modern Avrupa’ya ortak olan. Yurttaşlık bilinci ve demokratik kimliğin ortaya çıkması yerel ve hanedanlık kimliklerinin hakimiyetinden çokkültürlü bir siyasal birliğe geçiş ile olmuştur. Avrupa Birliği çoketnisiteli, çokdilli/dilli bir toplumun ortaklaşa paylaştığı siyasal, seküler ve demokratik bir yurttaşlık anlayışı üzerine kurulmuştur.

Altan (2005), anayasal yurttaşlığı gerçekleştiren/temellerini atan Avrupa Birliğini tanımlarken aslında bir bakıma tarihsel süreçlerden/deneyimlerden geçen insanlığın AB ile geldiği noktanın yurttaşlık bağlamında kazandırdıklarına da dikkat çekmektedir:

Avrupa Birliği, toprakların, emeğin, sermayenin oluşturduğu ulus-devlet sürecinden yaratıcılığın asıl zenginliği üreten insan beynini ve dolayısıyla “insanın üstünlüğünü” esas alan bir önceki tabuları yavaş yavaş öldüren bir insanlık durağı. AB, insanın doğumundan ölümüne yaşamının her anını daha nitelikli hale getirmeyi temel hedef alan yeni bir sürecin farklı örgütlenme dönemi. AB, bu kez ulus-devletlerin değil, farklı insanların, teker teker, birey olarak oluşturduğu “ortak

değerlerin” çatısı. Anayasal yurttaşlık, anayasal yurtseverlik bu yeni durumun ifadesi değil mi?

8. TÜRKİYE'DE YURTTAŞLIK KURUMU

8.1. Türkiye'de Modernleşme, Ulus-Devlet ve Kimlik Bağlamında

Yurttaşlık

Uyanık (2003: 84)'a göre Tanzimatçıların dil, din, ırk gözetmeksizin oluşturmaya/kaynaştırmaya çalıştığı Osmanlı kimliği sürecinde batıda iki tip ulus ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri geçmişe dayalı bir tarihin ürünü olan ulus anlayışı iken diğeri Aydınlanmanın etkisi altında gelişen ve yasa önünde eşit olan yurttaşların özgür iradeleriyle katılımlarıyla oluşan “sözleşmeye dayalı” ulus anlayışıdır.

Türkiye Cumhuriyeti, Müslümanlar, Hıristiyanlar, Yahudiler, Rumlar, Ermeniler, Sırlar ve Bulgarlar gibi etnik ve dini toplulukları siyasi açıdan tekçi, kültürel bakımdan çoğulcu “millet sistemi”ni içinde barındıran, ancak etnik milliyetçi akımların tetiklediği/hazırladığı ayrılıkçı hareketler karşısında bütünlüğünü koruyamayarak tarih sahnesinden çekilen Osmanlı İmparatorluğunun mirasçısıdır. Bu miras devri sürecinde gerçekleştirilen mübadeleler sonrasında Yıldız (2001: 210)'ın ifadesiyle tarihinde ilk defa neredeyse bütünüyle müslümanlardan oluşan bir ülke üzerinde, millet sistemi üzerine oturduğu “millet-i hakime” anlayışının seküler versiyonuna dayalı siyasi meşruiyeti seküler temeller üzerine kurulmuş, “muasır medeniyet seviyesine ulaşmak ve hatta aşmak” olarak tanımlanmış bir ulus/devlet oluşturma amacına göre yapılandırılmıştır.

Aslan (2004: 92)'a göre yanıtlanması gereken sorulardan biri “Türk ulus imal modeli nasıl gelişmiş ise, modern ulus-devlet modeli de öyle mi inşa olmuş, yoksa, Türk modern ulus-devleti nasıl inşa olmuş ise Türk ulus imal modeli öyle mi olmuş?” sorusudur. Hangi yanıt verilirse verilsin, yapılacak açıklamalar bir etniye gönderme yapacaktır. Buradaki asıl vurgu belirli bir etnisite ile belirli bir modern devlet arasında

bir sürekliliğin olup olmadığıdır. Kimileri, “modern ulus-devletin meşruiyetini oluşturan şey etnik grupla (Türk etnisitesi) ulus arasında bir özdeşlik” (Yıldız 2001) kurmaktadır. Aynı görüşe göre gerekli çözümlene için gerekli malzeme, Türk ulus-devlet inşa sürecine damgasını vuran Kemalist milliyetçilikte saklıdır. Yıldız (2001: 213)’a göre, inşa döneminin devletin resmi ideolojisinin yapısal bir parçası haline gelmiş Kemalist milliyetçilik, devlet ve millet üyeliğini örten bir biçimde birbirinden ayırmış ve devlet üyeliğini (yurttaşlığını) fiilen millet üyeliğine bağlamıştır. Millet üyeliği için de hem sübjektif hem de objektif düzeyde tanımlanmış niteliklere sahip olmak zorunlu tutulmuştur. Bu yüzden (devlete üye olmanın/yurttaşlığın bir sonucu olarak) yurttaşlık haklarının kullanılması pratikte (millete üye olabilmenin gereği olarak) Türk olmanın şartlarını karşılayabilmek ile ilişkili olmuştur. Türk olabilmek ise, hem söylem hem de eylem düzeyinde etnik-soya dayalı unsurlar içermektedir. Resmi Türk milli kimliğinin sınırları, Cumhuriyetin kuruluşundan bugüne uzanan süreçte, buna göre şekillenmiştir. Günümüze doğru geldiğinde ulus-devlet algısının karşı bir etnik milliyetçi dalgalanmalara yol açmış olması Kemalist ideolojinin belirlenimlerinden olan Türklüğün yurttaşlığa değil etnik ulusçuluğa dayalı tanımının devlet nezdinde ısrarla sürdürülmesini durduramamıştır. Yıldız (2001: 232-234)’a göre;

Kemalist resmi ideoloji toplumsal iktidar zeminlerini giderek yitirip devlet kabuğunun içine çekildikçe ‘muasır medeniyet seviyesine’ erişme amacı önceliğini kaybederek yerini Kemalist devlet çekirdeğinin korunmasına bırakmıştır... Sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitle olma ideali tek boyutlu bir hale gelmiş ve yerine etnik muhtevası yoğun bir ‘Türk’ üst kimliğinde ‘kaynaşmış bir kitle’ olma idealine bırakmıştır. Ancak Kürt milliyetçiliğinin Güneydoğu

Anadolu Bölgesinde yoğunlaşan ‘silahlı muhalefeti’ Kürt etnik kimliğinin alenileşmesi ve kalıcı şekilde politikleşmesini sağlarken, Türklüğün vatandaşlığa değil etnik milletdaşlığa dayalı tanımını devlet katında ısrarla sürdürülmüştür...

Kimilerine göre; “modernlik ile geleneğe bağlılık, birbirinin karşıtı değil, tamamlayıcısıdır” (Uzun, 2001: 247). Bu bağlamda Türkiye’deki cemaatçilik, gelenek ile modernliğin çatışması sonucu ortaya çıkan kendine özgü bir toplumsal düzen yaratmıştır. Bu düzen içerisinde geleneğin ve modernliğin izlerini görmek mümkündür. Ancak, çoğulcu dinamiklere sahip toplumların yapısal birlikteliğinden söz etmek de güçtür. Bununla birlikte Türkiye’de, genellikle “birlikçi bir çoğulculuk” (pluralism with unity) anlayışının izleri görülebilir.

Butakın (2003: 108)’a göre Türk modernleşmesi, merkez toplumsal değerleri, Batı medeniyetinin gölgesinde yeniden tanımlamaya çalışmaktadır. Batılı medeniyet Aydınlanma Çağı düşüncesi ile Sanayi Devriminin uzantısında şekillenen modernizmi, akılcı ve pozitif değerlerin yanı sıra, bireyi merkeze alan liberal kurumlarla yoğurmuş, sosyo-kültürel ve dinsel değerlerin harmanlandığı cemaat ilişkilerini dönüştürerek, postmodern bir toplumsallığa kavuşmuştur. Türk modernleşmesi ise Batı’da yaşanan bu doğal evrimin aksine, modernleşmeyi ulaşılması gereken bir amaç olarak görmeyi tercih etmiştir.

Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte Türk modernleşmesi, büyük bir ivme kazanmıştır. Radikal devrimlerin özü, artık yuvarlak bir kavram olarak, Çağdaşlaşma değil Batılılaşma olarak kendini göstermiştir. Yani Osmanlı aydınının kullandığı “muasırlaşma” kavramı, yerini doğal olarak “Batılılaşmaya” bırakmıştır. Türk modernliğinin mimarları diyalektik ve süreklilik olgusu değil, Butakın (2003: 110)’a

göre siyasetçi tarihçiler ve sosyal bilimci ideologlar olmuştur. Bu nedenle Türkiye'nin ulus-devlet aşamasına geçmesiyle, tarihin (resmi tarih) yeniden yazılmaya başlaması aynı zaman dilimine denk düşmüştür. Türkiye'de tarih yazıcılığı, ulusallaşma süreci için kaçınılmaz olan zihinsel alt yapının oluşturulması ve toplumsal değişimin sürekli kılınması amacıyla başlamıştır. Modernleşme bağlamında aydınının ve halkın zihinsel haritası, değişimin kalıcılığı için kaçınılmaz iki hedeftir.

Toplumun geleneksel yapısından ötürü, reformların otoriter bir güç tarafından yukardan uygulanması, Türkiye Cumhuriyeti tarihinin her döneminde varolacak, sistemin varlık niteliğini muhafaza edecek askeri-sivil bir bürokrasi yaratacaktı. Butakın (2003: 120-121)'a göre Cumhuriyetçi önderlerin modernleşme ve Batılılaşma için gerekli gördüğü kurum ve dinamiklerin yerleşmesi, militarist uygulamalar gerektirmiştir. Yine Butakın (2003: 123)'a göre Cumhuriyet ideolojisi modernite amacı taşıdığı halde, bugün Kemalist tutucuların yorumlarıyla anti-modern söylemler içeren engelleyici ve yasaklayıcı bir ideolojiye dönüştürülmüştür.

Türkiye'deki yurttaşlık noktasında yaptığı değerlendirmesinde Üstel (1999: 147), yurttaşlığın kimlikler karşısında görecelileşmesinin ardında, biri devlet diğeri ise, farklı aidiyet topluluklarından kaynaklanan iki karşıt eğilimin son tahlildeki buluşmalarını gösterir. Başka bir anlatımla, bir yandan devletin “kimliklerin şeytanileştirilmesi”ne dayalı ve biçimsel eşitlikle ifade bulan yurttaşlık anlayışlarının farklı aidiyet topluluklarının ihtiyaçlarını karşılamaması, diğeri yandan ise, sözkonusu toplulukların, ihtiyaçlarının karşılanması taleplerine yönelik kimlik politikaları (örneğin Kürt, Alevi vb. kimliklerinin ana/yasal tanınma talepleri), yurttaşlığı “getirisi” düşük bir kategori haline, daha açık deyimle tüm taraflar için yetersiz bir kuruma dönüştürüyor.

8.2. Türkiye’de Yurttaşlığın Tarihsel Gelişimi

Türkiye’de, işlerlik kazanmış ve istikrarlı, hukukun üstünlüğüne dayalı, insan haklarına saygılı, seküler bir yurttaşlar demokrasisi var mıdır?; veya böyle bir sosyo-politik düzenin ihtiyaç duyduğu tarihi, kültürel ve siyasi bir miras mevcut mudur? Sunar (2005)’a göre; Türkiye 19.yy’ın ortasından başlayarak yurttaşlık kültürünü geliştirmeye başlamış anayasa ve parlamento odaklı yönetim biçimine geçmiş, hukukun üstünlüğüne dayalı, seküler ve “territoryal” vatandaşlığın oluşturduğu bir ulus-devlet anlayışını benimsemiş ve nihayet 1950 yılında da çok partili bir demokratik hayata geçiş yapmıştır. Sunar’a göre elbette bu süreç hiç de kolay olmamış, pek çok çatışmaya ve çekişmeye tanık olmuş ama en nihayetinde demokrasiye bağlılık hem yönetici kadrolar hem de vatandaşlar noktasında sürekliliğini korumuştur.

İkinci meşrutiyet döneminde “tebaa” dan vatandaşa geçiş süreci, Osmanlı imparatorluğunda 19. yüzyıl ortalarından itibaren merkezi bürokratik devletin oluşumu/uygulamaları doğrultusunda ortaya çıkan anayasal gelişmeler ve kanunlaştırma hareketleri bağlamında anlam kazanmıştır.

Tüm Osmanlı uyruklarının can, mal, ırz ve konut dokunulmazlıklarını güvence altına alan 1830 tarihli Gülhane Hatt-ı Hümayûn’u ile gayri Müslüm uyrukların hukuksal statülerinde, dinsel ve toplumsal yaşamlarında bir dizi düzenlemeyi içeren Islahat Fermanı³³ (1856), II. Meşrutiyet ile birlikte siyasi seçkinlerin başat hedefi haline gelecek olan, bir “Vatandaşlar Topluluğu” oluşturma yoluyla imparatorluğun çöküşüne son verme idealinin hukuksal arka planını oluşturur. Bir “Vatandaşlar Topluluğu” yaratmanın temel koşulları olan yasalar önünde ve temsilde eşitlik ise, 1840’da kabul edilen ve 1851’de yeniden düzenlenen ceza kanunnamesi, 1871’de

³³ Türkiye’nin tarihsel olarak Batı (Avrupa) hukuk sistemi ile entegrasyon çabalarının bir miladı belirlenmeye çalışılırsa belirtilmesi gereken ilk resmi düzenleme olarak Islahat Fermanı gösterilebilir. Bu bağlamda Islahat Fermanının altının çizilmesi gereklidir.

yürürlüğe giren İdare-i Umumiye-i Vilayet Nizamnamesi ve 1878'deki Dersaadet ve Vilayet Belediye Kanunu gibi düzenlemelerle hayata geçirilmeye çalışılır (Üstel 2004: 25).

Osmanlı vatandaşlığı, bir yanda anayasanın öngördüğü sözleşmecî vatandaşlık anlayışı, diğer yandan da “yaşanan” (de facto) aidiyetin toplulukçu niteliği arasında kaygan ve bir o kadar da tehlikeli bir zemin üzerinde ilerler (Üstel 2004: 27). Tanzimat'tan itibaren geçerli olan ve II. Meşrutiyetle birlikte daha da güçlenecek olan düalist hukuksal yapı, siyasal seçkinlerin hedefleri olan “anayasal vatandaşlık”ın hayata geçirilmesi önündeki başlıca engeldir.

II. Meşrutiyetin öngördüğü siyasal modernleşme, cemaatten topluma, mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçişle tarifini bulan yeni bir siyasal-kamusal alan anlayışını ve onun aktörü olacak “vatandaş”ı gerektirir. II. Meşrutiyeti izleyen dönemde yapılan bir dizi düzenleme ile yeni siyasal özne “vatandaş” ile devlet arasındaki hukuksal-siyasal ilişkinin kuralları belirlenir (Üstel 2004: 27).

Türk modernliğinin temelinde, egemen özne olarak devlet yer almaktadır. Toplumun organik bir kitle (kaynaşmış, sınıfsız bir kitle) olarak algılandığı, hak referanslı liberal vatandaşlık anlayışı yerine, devlete karşı görev ve sorumluluklar temelinde kurgulanan bir vatandaşlık anlayışıyla hareket edildiği, siyasi zihniyetin toplumdan gelen taleplere yanıt veremediği görülmektedir (Butakın 2003: 105).

Osmanlı eyaletlerindeki sosyo-kültürel, etnik ve dinsel farklılık, devletin imparatorluk özelliğini anlamlandıran önemli bir informel yapıya işaret etmektedir. Modernleşme ile birlikte süreç, uluslaşma yolunda işlemiş yeni bir devlet, çok milletli ve çok kültürlü yapısını, modern bir çokulusçuluk kavramına taşıyamamıştır. Dolayısıyla bu süreç, Türkiye’de özgürlükler ve modernleşme konusundaki günümüz

tartışmalarının da odak noktası olmaya devam etmiştir. Osmanlı aydını, uluslaşma sürecine kayıtsız kalmamış, Tanzimat ve Islahat'a yeni açılımlar kazandırmaya çalışmıştır. 1908 Jön Türk Hareketi, bunu açıkça göstermektedir. Meşrutiyet'in alt yapısını oluşturan Yakın Çağ Türk siyasi düşüncesi, tek tip uluslaşmaya alternatif sayılabilecek "İttihad-i Osmani, İttihad-i Anasır" gibi belki de yeni vatandaşlık arayışı sayılabilecek yeni kavramlarla, modernlik sürecini aşmaya çalışmıştır. Ancak uluslaşma yönünde işleyen süreç, çokkültürlü yapının korunmasını engellemiştir (Butakın, 2003: 109). Sivil ve asker bürokratların önderliğinde kurulan yeni siyasi irade, halk iradesinin önüne geçerek, demokratik kurumlaşmayı engellemiş, süreç içerisinde askeri darbelerle kendini yeniden üretelemiştir. Öyle ki Butakın (2003: 110)'nın da yerinde belirlemesiyle cumhuriyetin devrimci karakterini özetleyen Altı Oktan birinin, demokratikleşme olmaması bir tesadüf veya bilinçsizlik değildir. Ancak cumhuriyetin bu yapısı sonraki dönemlerde de modernleşmenin bir amaç olarak kullanılmasını sağlayacak, toplum iradesi daima siyasi iradenin gerisinde yer alacaktır.

Resmi tarih tezi çerçevesinde oluşturulan biçimiyle aşırı ulusçuluk, devletçi seçkinlerin Batıcılığı ile çelişiyor gibi görünse de, aksine Batılılaşmayı kolaylaştırıcı bir etki sağlamıştır. Aşırı ulusçu söylem, özellikle genç kuşaklara kimi zaman ırksal üstünlük duygusuna çok yaklaşan, güçlü bir ulusal övünç kaynağı olurken, bu durum bir anlamda Batı'yı taklit etmekten doğan kırık ve kompleks kişiliği de, psikolojik olarak dengelemiştir. Resmi Türk kimliği, bu şekilde diğer etnik unsurları inkar eden ve bu kimlikler üzerinde baskı oluşturan paradigmanın bir parçası olmuştur. 1930'larda dönemin Adalet Bakanı Mahmut Esat Bozkurt, yaptığı bir konuşmada resmi Türk kimliğini ve bu kimliğin monolitik çerçevesini şu şekilde çizmektedir:

...Biz Türkiye denilen dünyanın en hür ülkesinde yaşıyoruz. Mebusunuz inançlarından samimiyetle bahsetmek için buradan daha müsait bir ortam bulamazdı. Onun için hislerimi saklamayacağım. Türk, bu ülkenin yegane efendisi, yegane sahibidir. Saf Türk soyundan olmayanların bu memlekette bir tek hakları vardır; hizmetçi olma hakkı, köle olma hakkı. Dost ve düşman ve hatta dağlar bu hakikati böyle bilsin (Milliyet Gazetesi No: 1650, 1930; akt. Mcdowall, 2000: 56).

Yukarıdaki alıntıda da görüldüğü üzere Cumhuriyetin üzerine kurulduğu yapı Cumhuriyetin yurttaşlık düşüncesini de sorunlu bir doğayla içiçe bırakmıştır.³⁴ Butakın (2003: 122-123)'a göre Cumhuriyet bürokrasisi, esnek olmayan yapısını, "Laiklik", "Cumhuriyetçilik" ve "Ulusçuluk" ilkelerinden almaktadır. Rejim için kutsal olan üç ilkenin, kısmen de olsa tartışma konusu yapılması, resmi olarak gayrimeşru bir sivil ve siyasi bir özne olmak için yeterli bir nedendir. "Halkçılık", "İnkılapçılık" ve "Devletçilik" ise, önceki ilk üç ilkeyi tamamlayıcı niteliktedir. 1931'de parti programına giren bu altı ilke, sonraları anayasaya da girerek, Türkiye Cumhuriyeti devletinin ideolojik iskeletini oluşturmuştur. Erdoğan'a göre de modern Türkiye 1923-1946 yılları arasındaki dönemi otoriter tek parti yönetimi altında geçirmiştir, hatta 1930'lu yıllarda siyasal rejimi -Recep Peker'in başını çektiği- faşizan bir doğrultuya çevirme girişimi yaşamıştır (Erdoğan, 2005).

³⁴ Nitekim İttihatçılığın temel politikası olan Türk kimliği etrafında toplumun homojenleştirilmesi ve vatandaşlığın "millet-i hakime" anlayışına yedirilmesi çeşitli devlet kurumları sayesinde hayata geçirilmiştir. Böylece bir taraftan eşit ve modern bir vatandaşlık kimliği varmış gibi yaşanırken; aynı süreç içinde Gayrimüslimlerin azaltılmasına ve mal varlıklarına el konmasına yönelik sistematik bir uygulama da hukuk tarafından korunarak yürütüldü. Bizzat Yargıtay'ın 70'li yılların başında Gayrimüslimleri "yerli yabancılar" olarak tanımlayan kararı ise, Türkiye'de vatandaşlığın nasıl kendi içinde sınıflara ayrıldığını ve sorunlu olduğunu göstermesi açısından önemli bir örnektir (Mahçupyan, 2005c).

Türkiye’de demokratikleşme süreci, 1946’da çok partili sisteme kalıcı bir geçiş yapmakla yeni bir aşamaya girdi. Türkiye tarihi açısından önemli bir dönüm noktası sayılabilecek bu siyasal değişim, toplumsal değişimi de hızlandırdı. Demokrat Parti’nin 1950’de iktidara gelmesiyle birlikte yaşanan kopuş, modern Türkiye’nin hafızasını bir kez daha yenileyecektir. Öyle ki CHP’nin genel seçimler sonucunda iktidarı yitirmesi, halk yığınlarının siyasal bilinç gösterdiği buyurgan ve otoriter devlet biçimine ilk kez karşı koyduğu sürecin başlangıcıdır (Butakın, 2003: 124). 14 Mayıs 1950’de cumhuriyet tarihinde ilk defa yapılan serbest-demokratik bir seçimle Demokrat Parti’nin iktidara gelmesi olayının anlamı üstünde yeterince durulduğu söylenemez. Erdoğan (2005)’a göre de; Türk demokrasi tarihi bakımından bir dönüm noktası olan bu olay yalnızca bir tür "kansız devrim" değil aynı zamanda Türkiye’deki resmî-şekli Cumhuriyetin gerçek bir "cumhuriyet"e dönüşmesinin de başlangıcıdır. Gerçek bir cumhuriyet "vatandaş" kavramına dayanır, ama bu vatandaşlık hukukiliği aşan bir içerik ve anlam taşır. Bir cumhuriyette vatandaş o cumhuriyetin kurucu unsuru olan özerk ve özgür bir kişidir; cumhuriyet bu anlamda vatandaşların bir arada yaşamak istek ve iradesinin sonucudur. Bundan dolayı, cumhuriyetin vatandaşı bu ortak yaşama düzeninin temel değer ve standartlarının oluşturulması sürecine devamlı "müdahil" olmalıdır. Vatandaş, cumhuriyetin kaderine etkili olduğunu hissedebilmeli ve rızasını sürekli olarak yenileyebilmelidir. Cumhuriyet Türkiye’sinde vatandaşın politikaya -yani kendi kaderine- ağırlığını koyması ilk defa bu tarihte gerçekleşmiş, tek parti yönetimi döneminde sadece adından söz edilen "ulusal egemenlik" de böylece gerçek anlamını bulmuştur. Bu durum, merkezin çevre karşısındaki yenilgisi olmasının yanında, Kemalist modernleşme projesi açısından da bir handikaptır. Kemalist modernleşme projesi bir yandan merkez ile çevre kültürlerini birbirinden koparıırken, diğer taraftan bu

iki kültür arasındaki mekansal mesafeyi kısaltarak merkez ile çevrenin çatışmasına yol açmıştır.

Türkiye’de vatandaşlık kategorisi hem Fransız anlayışını ifade eden pozitivist devrimci gelenekle, hem de edilgen bir konumu olan Alman geleneği ile benzeşmektedir. Türk vatandaşlık modeli özel alana, aile ve dinsel kurumların yanı sıra eğitim kurumlarına müdahalesi itibariyle devrimci Fransız geleneğini anımsatmaktadır (Bu anlamda Fransa Türkiye için bilinçli olarak seçilmiş bir modeldir (Cangızbay, 2000: 19 vd.)). Ancak bu gelenekten “edilgen” olmakla farklılaşarak Alman geleneğine yaklaşmaktadır. 1908 Jön Türk Devrimi de katılımcı liberal prensipler ekseninde değil, yukarıdan aşağıya doğru zora dayalı bir dönüştürme projesi olarak gerçekleştirilmiştir. Bu durum, Türkiye’de kamusal alanın, sivil hak ve hürriyetlerin, dar sınırlara sıkışmasına ve geleneksel bir baskı mekanizmasının kurulmasına yol açmıştır. Türk vatandaşlık düşüncesine egemen olan klasik cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışı, toplumun yanı sıra bireysel hak ve özgürlükleri törpüleyerek aile ve din gibi kurumları içeren özel alana müdahale etmiş, abartılı bir kamusal alan içinde ifadesini bulmuştur. Her alanda resmi ideoloji ile eleştirilen klasik devletçi gelenek, aynı zamanda belirli bir toplum tasarısını ve yaşam tarzını dayatmıştır (Butakın, 2003: 134-135). Çoğul kimlikleri bastırarak veya yok sayarak ayakta durmaya çalışan devletçi gelenek, bekasını sağlayabilmek için her alanı yasalarla (yasaklarla) sınırlayarak “gerekleri” yapacağı konusunda “ihtarlar”da bulunmaktadır. Cumhuriyetçi devlet, ayrıca toplumu düzene sokmaya çalışarak, yurttaşlarına nasıl yaşamaları, nasıl inanmaları ve her şeyden önce nasıl düşünmeleri gerektiği konusunda rehberlik hizmeti vermektedir (bkz. Cangızbay, 2000: 21-64).

Cumhuriyet Türkiye için vatandaşlık kavramının somut bir konu olduğu, birbirinden bağımsız iki temel toplumsal gelişmeye tanık olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, uluslararası göçün bir sonucu olarak gündeme gelen “çifte vatandaşlık” kurumudur, diğeri ise Kürt hareketi, İslami hareket ve Alevi hareketi gibi siyasi-kültürel kimliklerin yükselişleri çerçevesinde ortaya atılan “anayasal vatandaşlık” kavramıdır. İçduygu ve Keyman (1998-9: 153)’ın belirttikleri gibi, Türkiye’de bu iki gelişme birbiriyle ilişkisiz olarak gelişse de vatandaşlık kavramı üzerine algılamaları sorgulanmasını getiren ve vatandaşlığın somut, yasal, anayasal, kuramsal ve uygulamaya dönük farklı boyutlarını yeniden ele almamızı gerektiren bir süreci de başlatmıştır.

Kuruluşunda bir ulus yaratmak gibi bir toplumsal tasarımı olan Türkiye Cumhuriyeti’nin bu tasarımının bir yanı da bir vatandaşlık kurumu yaratmaktır. Bu çerçevede vatandaşlık kavramının anlamı ve geçirdiği değişimle temelinde yakın tarihi genel olarak üç ayrı döneme ayırmak mümkündür: tek partinin egemen olduğu 1923-1950; çok partili sistemin yerleştirildiği 1950-1980; ve bir yeniden yapılanma dönemini temsil eden 1980 sonrası. İlk dönem, yeni bir ulusun, devletin ve bu devlete ve ulusa üyelik bağlamında bir vatandaşlığın kurgulandığı/tasarlandığı ve yapılandırılmaya çalışıldığı bir dönemdir. Bu dönemde bir yanında “hak yok, vazife var” (bkz. Berzeg, 2000:9) savıyla edilgen vatandaşlık uygulaması çizilirken, diğeri yanda “çağdaş, laik, vatansever ve milliyetçi” bir kimlikle bir ulusun yaratılmasına katkıda bulunacak ölçüde etken bir vatandaşlık anlayışı da vurgulanır. Bu ulus ve vatandaşlık yaratımında, geçmişle bir hesaplaşma olduğu için, Osmanlılık ve İslam gibi unsurlardan dikkatle kaçınılmış, çoğul kimlikleri değil tekil kimlikleri içerecek bir ulus ve vatandaşlık kültürü yapılandırmak amaçlanmıştır.

1950-1980 yılları arasındaki dönem, vatandaşlık kimliği ile ilgili iki önemli değişiklik getirmiştir: Birincisi İslam unsurunun bu kimliğin bir parçası olmaya başlaması; ikincisi ise, özellikle 1961 anayasası ile daha liberal vatandaş kimliğinin ortaya çıkmasıdır. 1980 sonrası dönemde ise cumhuriyet dönemi vatandaşlık kavramsallaştırması ciddi biçimde sorgulanmaya başlanmıştır. Dünya sistemindeki farklılaşmalar, globalleşme, Türkiye'deki hızlı sosyal ve ekonomik değişimler ve sonuç olarak farklılık talep eden toplumsal kimliklerin kamu alanında tanınma istemleri, ülkedeki vatandaşlık kavramının haklar, ödevler ve kimliklerin tanınması bağlamında yeniden gündeme getirmiştir. Kürtler, İslamcılar ve Aleviler gibi çeşitli siyasal-kültürel kümelerin kimliklerini kabul ettirme uğraşları doğrudan ülkedeki vatandaşlık kurumunun yeniden gözden geçirilmesi gereksinimini ortaya çıkarmıştır.

Hiç şüphe yok ki, 1990'lı yılların sonuna yaklaşırken Türkiye'de vatandaşlığın yeniden sorgulanması yalnızca Cumhuriyet döneminde ulusun, devletin ve vatandaşlık kurumunun inşasında yapılan bazı yanlışların bir sonucu olarak görülemez. Bu sorgulamanın yaşanılan bir dizi sorunu yansıtan yanı sıra, yine hiç şüphesiz ulus, devlet ve vatandaşlık kurumlarının kendilerini değişen ekonomik, siyasal, toplumsal ve kültürel koşullara uyumlu hale getiremediklerinden dolayıdır. Diğer bir söyleyişle, dünyanın birçok ülkesinde olduğu gibi Türkiye'de de vatandaşlık tartışmalarının arkasında içinde yaşanılan toplumsal ve tarihsel koşulların özellikleri yatmaktadır. Nasıl ki 1990'ların Kanada'sı, Almanya'sı, Türkiye'si, 1920'lilerin Kanada'sından, Almanya'sından, Türkiye'sinden farklıdır, bu ülkelerdeki 1990'lı yıllar vatandaşları da aynı ülkelerin 1920'li vatandaşlarından farklı olacaklardır: vatandaşlar haklarıyla, ödevleriyle, kimlikleriyle ve diğer özellikleriyle farklı olacaklardır.

Bu çerçevede, Türkiye’de de vatandaşlık kavramının almaya başladığı yeni konumu anlayabilmek için ülkenin toplumsal oluşumunun 1990’lı yıllar sonundaki özelliklerini görmek gerekir. Örnek olarak, 1990’lı yıllar Türkiye’sini 1930’lu yıllar Türkiye’si ile karşılaştırmak bile günümüzdeki Türkiye Cumhuriyeti vatandaşının farklılaşan özelliğini ortaya koymaya yetecektir: Türkiye’de 1930’larda ancak her on kişiden ikisi kentlerde yaşamaktaydı, bu oran 1990’larda her on kişide altıdan fazlasıdır; 30’larda tarımla uğraşan nüfusun oranı her on çalışandan neredeyse dokuzu iken, 90’larda her ondan dört kişiye düşmüştür; 30’larda her onbinde bir kişiye bir sağlık personeli düşerken; bu, 90’larda her bin kişide üçe yaklaşmıştır; 30’larda her on kişiden ancak ikisi okuma yazma bilirken, 90’larda bu oran her on kişiden sekizidir; 30’ların Türkiye’si savaş ve devrim sonrası koşullar içinde tek-parti, tek-adam tarzı rejimle yönetilirken, 1990’larda hantal yapısıyla da olsa çok partili demokratik rejim çalışmaktadır; 30’larda sivil toplumun varlığı şüphelidir, ancak 90’larda sivil toplum sesini yükseltmeye başlamıştır; 30’ların tek radyosuna karşı 90’larda her ilde birden çok daha fazla radyo ve televizyon kanalı vardır; 30’larda yalnızca binde bir kişiye telefon aboneliği düşerken 90’larda bu oran binde yüz kişidir. Bu karşılaştırmaları benzer örneklerle çoğaltmak mümkündür. İçduygu ve Keyman (1998-9: 154-156)’ın bu değişimlerden çıkardığı sonuca göre; Türkiye toplumu yoğun bir değişim süreci içindedir; artık kentsel bir toplum olmuştur; insanların yaşamlarını kazandıkları alanlar artık tarım alanları değildir, kentlerdeki sanayi ve servis sektörlerinde çalışmaktadırlar; eğitim düzeyleri hızlı bir biçimde yükselmiştir, aile yapıları değişmiştir, yaşama biçimleri, kültürleri değişmiştir; dünyayla/farklı kültürlerle iletişimleri artmıştır; globalleşen dünya ile paralel değişiklikler yaşamaktadırlar; kısacası, toplumsal kimlikleri kökten değişikliğe uğramıştır. Bu çerçevede ulus-devlete ya da içinde

yaşadıkları siyasi topluluğa üyelik biçimleri demek olan vatandaşlık konumlarının anlamının da değişmesi kaçınılmazdır. Bu değişiklik temelinde bir ideal tiplene içinde vatandaşlığın belirleyici boyutları sorgulanır olmuştur. Örneğin uluslararası göçün bir sonucu olarak artık bütün yaşamını ülkesi dışında geçiren bir Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı, hem Türkiye’de hem de yaşadığı ülkede temel vatandaşlık hakkı olan oy vermeden yoksun yaşadığında ya da, Alevi bir Türk vatandaşı verdiği vergilerle kendi dinsel gereksinmelerine değil de başka dinsel gereksinmelere katkıda bulunduğunu gördüğünde, bir Kürt kökenli Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı ya da İslami kimliğini önde taşıyan bir vatandaş kendi kimliğini ifade etme zorluğu ile karşılaştığında, ya da benzer bir vatandaş bir sivil toplum örgütlenmesine etkin katılım yollarında zorluklarla karşılaştığında, dolaylı ya da dolaysız “nasıl bir vatandaşlık” sorusunu çeşitli biçimlerde ifade etmektedir.

Türkiye’de yaklaşık son yirmi yıl içinde vatandaşlık kavramının somut biçimde tartışıldığı iki temel toplumsal alan olmuştur: uluslararası göçün bir sonucu olarak “çifte vatandaşlık” ve “Kürtler”, “Aleviler”, “İslamcılar” gibi siyasal ve toplumsal kimlik kümelerinin tanınma istemleriyle ilgili olarak “anayasal vatandaşlık” (İçduygu, Keyman 1998-9: 156).

Türkiye’de 1981 yılında yapılan yasal bir düzenlemeyle devletin “çifte vatandaşlık”ı uygulamaya geçirmeyi başarması, vatandaşlık kavramının Türkiye’de genel resmi algılanışı açısından önemli bir değişiklik göstergesidir. Bir ulusa üyelikten daha çok bir devlete üyeliği temel alan bir görüş üzerine kurulan çifte (ya da çoğul) vatandaşlık kurumu, aynı devlet içinde farklı etnik ya da ulusal kökenlerden gelen kişilerin vatandaşlık denilen bir üst kimlik ile var olabilecekleri varsayımı ve uygulamasını içermektedir (İçduygu, Keyman 1998-9: 157).

Özellikle 1980’li yıllarla birlikte, hem Türkiye’nin içsel koşulları hem de dünyanın değişen koşulları çerçevesinde, farklılık taleplerini kamusal alana taşıyan toplumsal kimliklerin, ki bunların başında Kürtler, İslamcılar ve Aleviler gelmektedir, siyasal ve toplumsal olarak tanınma uğraşları vatandaşlık üzerindeki tartışma alanını da ortaya çıkarmıştır. Cumhurbaşkanı ve başbakan gibi devletin en yetkili ağızlarını bile dışa vurdukları bu alan “anayasal vatandaşlık” kavramı ile tanımlanmıştır (İçduygu, Keyman 1998-9: 157).

8.3. Türkiye’de Yurttaşlığın Yeniden İnşası (Resmi Yurttaşlık): Eğitim

Müfredatı Örneği

Leca (1993: 57)’ya göre yurttaşlık, “iyi” yurttaşın karakterinde olması gerektiği düşünülen bir ahlaki nitelikler bütünüdür. Yurttaşlık erdemlerine duyulan gereksinim, yurttaşların bu erdemleri nerede öğreneceği sorusunu da yanında getirmiştir. (Kymlicka (2004: 431), “yurttaşlık erdemlerini nereden öğreneceğiz?” diye sorar.) Kymlicka (2004: 451)’ya göre bunun iki kapsamlı yanıtı vardır. İlki, yurttaşların öz disiplin, işbirliği ve görev düşüncelerini öğrendiği, “yurttaşlık erdemleri bahçesi” olarak sivil toplum örgütleri ve kurumlarının rolüdür. Öteki yanıt ise, sivil toplumda öğrenilen dersleri tamamlamak ve bazen de düzeltmek için bir tür biçimsel yurttaşlık eğitimine duyulan gereksinimdir. Ona göre son dönemde bir çok kuramcı bu soruya (yurttaşların erdemleri nerede öğreneceği sorusu) “eğitim sisteminde” yanıtını vermektedir. Okullar öğrencilere, “kamusal aklı” tanımlayan “eleştirel akıl” yürütme becerisi ve ahlaki bakış açısını kazandırmalıdır. Ayrıca bu erdemleri teşvik etmek, zorunlu eğitimin temel gerekçelerinden biridir. Ancak Kymlicka (2004:431), doğal bir ihtiyatlılık içinde; okulların tarihsel olarak boyun eğmeyi, şovenizmi, yabancı düşmanlığını ve başka dar

görüŖlü, demokratik olmayan kötü huyları geliŖtirmek için de kullanıldığını belirtir. Yine de bir çok akademisyen bugün okulların, başka hiçbir yerde öğrenilemeyecek yurttaşlık değerlerinin tohumlarının atıldığı yerler durumuna getirilmek için yeniden örgütlenebileceği görüşündedir.

Karakaş (2004: 134-138), “*Türkiye’de Eğitim Sorunların Çözümü mü?*” başlıklı yazısında “dünyaca kabul edilmiş görüş”e göre eğitim-öğretimin sürecinin üç temel hedefi olduğunu belirtmektedir. Bunlardan birincisi; bireyi mesleki bir formasyonla donatmak, ikincisi, bireylerin özellikle yüksek öğretim sürecinde mesleki alan dışında herhangi bir alanda kendi mesleki tavanlarını bulabilmeleri ya da bu ortamın kendisine sunulması olarak gösterir. Karakaş’ın eğitim-öğretimin gösterdiği üçüncü amacı ise; “son derece sofistike yöntemlerle egemen toplumsal değerler bütününe gelecek kuşaklara aktarma”. Sözkonusu üçüncü amaç eğitim-öğretimin en tutucu yanını oluşturmaktadır. Buradan örneğin ideolojik bir devlette eğitimin temel hedeflerinden birinin egemen düşüncenin/ideolojik algının ve tercihin, “gelecek kuşaklara” aktarılması olduğu/olabileceği rahatlıkla görülebilir. Althusser (1994), “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları” isimli önemli çalışmasında sözkonusu aygıtlar arasında saydığı “okul”un altını özellikle çizer. Buna göre (resmi) ideoloji, yurttaşların ne düşüneceğini tanımlayan ve başta okullar olmak üzere kiliseler, sendikalar, partiler, haberleşme araçlarına içerilerek “istenen yurttaş” tipini oluşturmaya çalışılır.³⁵ Öte yandan yurttaşların, “yurttaşlığa”/“değerlere”/“erdemlere” ulaşabileceği, onlarla tanışabileceği/buluşabileceği en sistemli/vazgeçilmez kurumun eğitim kurumu/okul olduğu rahatlıkla söylenebilir.

³⁵ “Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA)” konusunda kapsamlı bilgi ve analizler için bkz. Althusser (1994).

Batı’da yurttaş eğitimini hedefleyen bir öğretim programının benimsenmesi ve bu bağlamda “Yurttaşlık Bilgisi”nin bağımsız bir ders olarak okul programlarında yer alması temelde üç boyutlu bir sürecin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu boyutlardan ilki, modern merkezi devletlerin gelişimi ve daha sonra konsolidasyonu sürecinde eğitimin (özellikle de ilkokulun) dönüştürücü rolünün yönetici elitlerce fark edilmesi ve kullanılması ile ilgilidir. İkinci boyut Batı dünyasında XVIII. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak hızlanan sekülerleşme/laikleşme sürecinin sunucudur. Üstel (2004: 11)’e göre bunu başka bir deyişle “tanrısal kaynaklı egemenlik anlayışına karşı egemenliğin kaynağının ve kullanımının ‘milli egemenlik’ ilkesi çerçevesinde dünyevileşmesi ve kimi yerlerde de devletin laikleşmesi sonucu yönetici seçkinlerin ihtiyaç duyduğu insan ve yurttaş modeliyle” açıklamak mümkündür. Üçüncü boyutu ise; yine XVIII. yy’dan başlayarak Batı’da çocukluğa ilişkin bakıştaki dönüşümle izah etmek mümkündür.

Kıta Avrupa’sında okulda yurttaşlık eğitimi girişiminin en kararlı bir biçimde ilerlediği ülke Fransa olmuştur. Burada yurttaşlık eğitimi öğretim programlarına önce zorunlu dersler bağlamında dahil edilmiş, daha sonrada içeriği ve hedefleri açısından tüm ayrıntılarıyla tartışılmıştır. Devrimin sonrasında, özellikle de 1792’den başlayarak siyasal seçkinler, hedefleriyle içeriği kesin olarak belirlenmiş bir yurttaş eğitiminden çok, anayasanın temel ilkelerinin incelenmesi ve öğrencilerde cumhuriyetçi ahlakın belli başlı mitlerine ve sembollerine dayalı bir yurttaşlık bilincinin geliştirilmesi yönünde çaba gösterirler (Üstel, 2004: 17). “Yurttaşlık eğitimi” konusunda Fransa’nın öncül ve temel örnek olması şüphesiz rastlantıdan öte ve Cumhuriyetçi düşüncenin doğası/temellendirilmesiyle yakından ilişkilidir. Debray (2005)’in belirttiği gibi “cumhuriyet okulu sever (ve onu yüceltir)”. Okul “cumhuriyetçi yurttaş” yetiştirmenin neredeyse tarlasıdır/olmazsa olmazıdır.

Kadioğlu (1995: 91-101)'ya göre Cumhuriyetin siyasal mimarları fetiş haline getirdikleri Avrupa'nın tarihsel geçmişini anlayıp, diyalektik sürecini yorumlamak yerine, pozitivist yaptırımlarla toplumu ve geleneği baskı altında tutmuşlardır. Bu uygulamalar, devletin üst yapısından toplumsal tabana ya da merkezden taşraya doğru hiyerarşik bir seyir izlemiştir. Resmi tarih tezi, Köy Enstitüleri ve Köy Öğretmen Okulları cumhuriyet hiyerarşisinin birer halkası durumundadır. Sözkonusu hiyerarşi zincirinde, merkez öğreten, taşra öğretilen konumundadır. Merkez ya da bürokratik kültür, tepeden yayılan, zorla belletilen bir kültür olması itibariyle adil olmayan bir eylem olarak biçimlenmiştir.

Berzeg (2000: 9)'in eğitim Türkiye'deki eğitim müfredatlarına ilişkin yazdıklarında kullandığı ve ilkokul kitaplarında öğrencilere ezberletildiğini ifade ettiği Tek Parti-Cumhuriyet Döneminin önde gelen ideologlarından Ziya Gökalp'ın şöyle bir şiiri vardır:

Ahlak yolu pek dardır;

Tetik bas, önü yarıdır.

Sakın hakkım var deme,

Hak yok, vazife vardır.

Görüldüğü üzere Türkiye Cumhuriyeti'nde vatandaşlık anlayışı, cumhuriyetçi geleneğe benzer bir gelişme göstermiştir. Vazifelerin haklara öncelikli olduğu bir sistemde ulusal eğitimin amacı, sözkonusu vazifelerin öğretilmesi ve statükonun korunması olmuştur. Siyasi yaşamın savunma refleksleriyle evrildiği Türkiye Cumhuriyeti'nde vatandaşlık, temel hak ve özgürlükler bağlamında değil, ortak yarar ve toplumsal yükümlülükler çerçevesinde tanımlanmıştır.

Tarihsel olarak Türkiye’de yurttaşın II. Meşrutiyet ile birlikte siyasal literatürün başat aktörü haline geldiği görülür. Üstel (2004:73)’in belirttiği gibi bu süreçte, II. Meşrutiyet önce vatandaşı tarif eder, daha sonra ise bu tarif üzerinden “icat” etme çabasına girişir. Vatandaşın “tarifi” hiç kuşkusuz meşrutiyet pedagoglarının en zorlu uğraşlarından biridir. Nitekim Malûmat-ı Medeniye kitaplarında yeni “aktör” vatandaşla bağlantılı olarak görülen, “Milletdaş” , “Hemşehri” ve “Tebaa” kavramlarının anlam ve vurguyu güçlendirmek adına zaman zaman eş anlamlı kullanımı, büyük bir kavram kargaşasına yol açar. Kitaplarda dikkati çeken en önemli nokta, Cumhuriyet döneminde de tanık olacağımız üzere genel de vatandaşın açık bir tanımının yapılmaması, kitapların temel vurgusunun daha çok vatandaşlar topluluğunda olmasıdır. Kitaplarda yer alan vatandaş anlayışı, birey-vatandaşa değil, “topluluk-vatandaş” anlayışına dayanır. Vatandaşlık organik bir bütünün üyesi, ailenin bir ferdi olmaktır. “Vatan” bir ortak “ev”dir. Vatandaş, vatanın “evladı”dır, dolayısıyla vatandaşlar birbirlerinin kardeşidir:

...vatandaşlık adeta kardeşliktir. Vatan bir mesken-i umumdur.

Vatandaşlar, milletdaşlar o meskenin, o hanenin sakinleridir. Bir birinin can, menfaat kardeşidir (Ali Seydi, *Kızlara Mahsus Terbiye-i Ahlakiye ve Medeniye*, s. 59; akt. Üstel, 2004:74).

Bir toplumun geçmişi, ya da daha iyisi, kendi geçmişine ilişkin olarak bir toplumun içinde önem atfedilen anlayış/algı, yurttaşın eğitiminde büyük bir önem taşır, zira gerçek (ya da öyle kabul edilen) atalarla özdeşleştirmek suretiyle bir aidiyet duygusu geliştirir (Copeaux 1998: 167). Bu bağlamda, Türkiye’deki tarih yazımı/kitapları ve tarih öğretimi tarihsel olarak geliştirilen “yurttaşlık tasarımı” için aydınlatıcı olabilir.

Copeaux'ın Türkiye'de öğretilen tarihsel anlatı için, “oldukça karmaşık”, “geniş ve son derece dağınık” ifadelerini kullanması; birbirinden ayrı birçok anlatının (İslam Tarihi, Orta Asya tarihi ve Anadolu tarihi) eklemlenmesine dayandığını gösterir. Copeaux'a göre, bir aidiyet duygusu ya da yurttaşlık nosyonunu böylesi bir tarihsel anlatının üzerine oturtmak çok hassas bir iştir (aynı yerde).

Copeaux (1998: 169)'a göre, Türkiye'deki tarih öğretimi konusunda, 1931-1932 yıllarında, bir toprağın tarihine değil de Türk etnisinin tarihine dayanan, yeni bir ulusal tarih anlatısının öğretilmesi tercih edilmiştir. Anadolu toprağının geçmişi aynı zamanda Yunanlıların ve Ermenilerin de geçmişi olduğundan, bu toprağın tarihinden bir “ulusal tarih” çıkarmak zordu. Bununla birlikte, 1931'de hazırlandığı ve daha sonraki yıllar içinde geliştiği şekliyle Türk tarih anlatısı, üç öğeden kurulu kalmıştır: Mustafa Kemal ve Türkçüler tarafından istenen, etnik ve Asyalı geçmiş (aile); antik, Selçuklu ve Osmanlı görünüşleri altında Anadolu toprağının geçmişi (sahici aile); nihayet, bir başka ulusun, Arapların geçmişi olan Müslüman geçmiş (kabullenilen aile).

Copeaux; Türkiye'de okullarda okutulan tarih ve Atatürkçülük konulu kitaplarla sosyal bilgiler ve yurttaşlık kitapları üzerinden yaptığı ayrıntılı çalışmasında şu yargıya varır: “Tarihsel anlatı yalnızca tarihi tanıtmayı hedef almaz, ama aynı zamanda geçmişle duygusal bir bağ yaratmayı amaçlar; bu fikir resmi yönergelerde ve bazı okul kitaplarının giriş bölümlerinde açık bir şekilde ifade edilmiştir.” (aynı yerde).

Copeaux (1998: 170)'ın belirttiği gibi yurttaşlık, ulus ve yurt nosyonları, ilkokullarda okutulan sosyal bilgiler kitapları³⁶ ile Atatürkçülük kitaplarında tanımlanmışlardır; ancak *yurt* hiç de kesin olmayan şekilde açıklanmıştır. Copeaux'a göre, “*ocak*” anlamında yurt yerleşilen mekandır ve kendisiyle birlikte Türklüğün özünü

³⁶ Copeaux'ın çalışmasının bu kısmında incelediği kitap; *İlkokullar İçin Sosyal Bilgiler 4*, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1992, s.153.

de taşıyan oldukça oynak bir nosyondur. Ulus (millet), dilsel (Türk dili), tarihsel (“Türk Ulusu”nun), kültürel bir birlikten ve ideal bir topluluktan kalkarak, Türk yurdunda yaşayan insanların bir bütünü olarak tanımlanmıştır. Ulus ile yurt arasındaki birlik, örf, adet ve inanç birliğinden kaynaklanmaktadır. Copeaux’a göre aidiyetlerin aşamalı-düzeni açık gibidir: Anadolu -Türkiye-, yurttaşlığın özel ve ayrıcalıklı toprağıdır. Bununla birlikte, tarih ve yurttaşlık bilgisi derslerinde, Cumhuriyetin toprağı olan Anadolu’ya atfedilmiş önem, Anadolu tarihinin boşluk ve eksikler içerişiyile karşılık oluşturmaktadır. Copeaux, sözkonusu tarihin “*gerçekten de budanmış olduğu*” ve Türk çocukları/yurttaşları tarafından algılanmasının ancak eksik bir şekilde mümkün olduğu konusunda ısrarla durmaktadır:

Anadolu tarihinin bin yıla yayınlan bir ögesi olan Bizans ve bu toprağın neredeyse anımsanmayacak kadar eskilere giden bir vafını oluşturan Ermeni ögesi, okul anlatısı içinde hemen hemen tümüyle dışlanmıştır. Haçlı seferlerinin Latin devletleri gibi başka tarihsel ögeler de aynı şekilde bu anlatıda eksiktirler, oysa ki, bunlar bugünkü Türkiye’nin toprağını ilgilendirmektedirler. Kısaca söylemek gerekirse, Anadolu tarihindeki Hıristiyan ögeler anlatıdan çıkarılmışlardır (Copeaux. 1998: 178).

Copeaux (1998: 178-179)’ın anlatımını takip edersek, burada yalnızca tarih yazıcılığına özgü bir yaklaşım sözkonusu değildir, bu sorun aynı zamanda aidiyet duygusuna, kolektif belleğe ve son aşamada da Türk yurttaşlığı nosyonuna ilişkindir. Nitekim yurttaşların geçmişi Hıristiyan olmayan bir geçmiş gibi tanımlandığında, bu ülkede yaşayan Hıristiyanlara da Türk ya da Türk yurttaşlığı niteliğinin verilmesi zor görünmektedir. Copeaux bu durumu ancak tarihsel olarak Hıristiyan ögenin üstünün

örtülmesi ve karşıt biçimde, Türk kimlik/özdeşliğinin öncelikli ve yalnızca Müslüman olarak algılanmasını kolaylaştırabilir olduğu düşüncesini taşımaktadır.

Copeaux (1998: 182-183), Türk çocuklarına okulda belletilmiş aidiyetler düzenini genişletmek ve karmaşıklaştırmak üzere yeni bir öge olarak verdiği örnek de Talim Terbiye Kurulu'nun 26 Nisan 1993 tarihli kararıyla, bütün okul kitaplarında bir "Türk dünyası" haritasının bulunmasını mecburi kılmıştır. Bu tercih önemlidir; çünkü, kendini daha engin bir dünya ile dayanışma içinde hissetmeye yönelik teşvik gibi başka tercihlere de yer verebilirdi: "Müslüman dünya, eski Osmanlı dünyası ya da Türkiye'nin ayrılmaz bir parçası olmak istediği Avrupa temsil edilebilirdi bu haritada". Oysa burada "Türk dünyası"nın seçilmesi, yurttaşlığın, esasen ülkenin bizzatı adında, Türkiye sözcüğünde gizlenmiş olan etnik fikri daha da pekiştirmektedir.

II. Meşrutiyet aydınlarının "yeni insan-yeni toplum" projesi çerçevesinde üzerinde hassasiyetle durdukları "okul"da vatandaş eğitimi, Cumhuriyet'in ilanını izleyen dönemde, kurucu önderlerin ulus inşa projesinin önemli bir boyutunu oluşturdu (Üstel, 2004:127).

Cumhuriyet seçkinleri için "okul", öncelikle bireylerin sosyalizasyonunda, yeni toplum projesine eklenmelerinde, dolayısıyla da söz konusu projeyi tanımlayan norm ve değerlerin genç kuşaklar tarafından içselleştirilmesinde merkezi bir yere sahipti. Öte yandan "okul", Althusser (1994)'in kavramsallaştırmasıyla "devletin ideolojik aygıtları"ndan biri olarak bilginin, ulusal değerlerin ve özellikle de ulusal kimliğin belkemiği olan Türkçe'nin aktarımında temel bir öneme sahipti. Son olarak "okul", inşa edilmek istenen seküler toplum-laik devlet projesinde vicdanların eğitim ve denetimini tek merkezden yönlendirebilmek ve biçimlendirebilmek avantajını sunuyordu (Üstel, 2004:128).

1926 tarihli İlköğretim Müfredat Programı³⁷'nda "Yurt Bilgisi", temel hedefi "yurttaş yetiştirmek" olan ilköğretimin amaçlarını doğrudan doğruya gerçekleştiren bir ders olması nedeniyle özel bir yer kazanır. Programda da belirtildiği üzere, "Yurt bilgisi dersinin ilk tedrisatta vazifesi pek büyüktür. Çünkü bu ders, diğer dersler için bir telakki ve temerküz sahası teşkil eder. İlk tahsilin maksadı vatandaş yetiştirmek, gençleri mensup oldukları vatan ve millete intibak ettirmektir." (Üstel, 2004: 131-132). 1926 tarihli *İlköğretim Müfredat Programı*'nda yer alan "vatan ve millete intibak" ettirmek amacı, cumhuriyet kadrolarının okuldan bekledikleri sosyalizasyon hedefinin, başka bir anlatımla bireylerin inşa edilmek istenen yeni toplum projesine entegrasyonuna, dolayısıyla söz konusu projenin gerektirdiği norm ve değerlerin ve bu arada siyasal rolün (özellikle de görevler bağlamında) geleceğin yurttaşları tarafından içselleştirilmesine yöneliktir. Bu "intibak" ya da sosyalleşme, öğrenmeyi olduğu kadar koşullanmayı, uyum sağlamayı olduğu kadar içselleştirmeyi de öngörmektedir. Başka bir anlatımla izlenen yöntem, gönüllülük esasına dayalı bir cemaatsel sosyalizasyon değil, ama meşru iktidarın kurallarını ve egemenliğini zorlamasının ifadesi olan bir kurumsal sosyalizasyondur.

1926 tarihli *İlköğretim Müfredat Programı*'nda Yurt Bilgisi dersinin hedefleri altı maddeyle özetlenmiştir:

1. Çocuğa, etrafında olup biten işlerin, cereyan eden hadiselerin ahlaki, iktisadi ve hukuki... kısaca, içtimai manalarını idrak ettirmek.
2. Onda devlet, milliyet ve aile tesanüdüne iptina eden bir ahlakîyet hissi tevlit ettirmek ve yaşatmak.

³⁷ Sözkonusu programa ilişkin yapılan alıntı ve atıflar Üstel (2004)'in çalışmasından alınmıştır. Program, 1930 yılında Devlet Matbaasında (İstanbul) Türkiye Cumhuriyeti Maarif Vekaleti tarafından, *İlköğretim Müfredat Programı* ismiyle basılmıştır.

3. Çocuğa içinde yaşadığı cemiyette kendisinin oynadığı ve oynayacağı rolü sezdirmek, onu, demokratik bir devlette vatandaşların hak ve vazifeleri hakkında esaslı bir fikre sahip etmek.
4. Çocuğa en geniş mana ile yurdunu ve milliyetini sevdirmek (bu muhabbetin mücerret ve çocuk için ekseriye müphem kelimeler ile nasihat ve irşat şeklinde değil, onu imkan derecesinde şeniyetlerle temas ettirmek suretile müşahede, tetkik ve tefekküre müstenit olarak telkin edileceğini kaydetmek lazımdır.
5. Türk say ve teşebbüsü ile meydana gelen ve aynı say ve ikdam ile işletilen müesseselere (mesela: şimendiferlere, seyrüsefaine, bazı fabrikalara, milli bankalara, vatani ve hayırperver cemiyetlere ve ilah ...) bilhassa dikkati celp suretile çocukta Türkün iktisadi ve medeni kudret ve kabiliyeti hakkında itimat ve iman tevlit etmek ve yaşatmak.
6. Çocuğu devlet teşkilatı ve hükümet makinası hakkında esaslı fikirlere ve malumata sahip etmek (Üstel, 2004: 132-133)

Görüldüğü üzere Program ayrıca, soyut ilkeler öğretmek yerine bilgileri somut davranışlara dönüştürmenin, öğretimin yanı sıra eğitimin taşıdığı önemi de vurgulamıştır. Öte yandan Üstel (2004: 136)'in belirttiği gibi 1930'lu yıllar, devlet eksenli militan bir yurttaşlık anlayışının okul aracılığıyla yaygınlaştırılması hedefine hız verildiği bir dönem olarak ortaya çıkar. Cumhuriyet döneminin ilkokul öğretim programlarına yönelik ikinci büyük düzenlemesi olan 1936 tarihli İlköğretim Müfredat Programı, ilkokulun yurttaş eğitimindeki merkezi önemini tekrarlar (Üstel, 2004: 137).

Eğitimin başat hedefini oluşturan “yurttaşlar topluluğu” oluşturma projesinin pedagojik ilkesi ise, “millilik”tir. 1936 tarihli İlkokul Programının³⁸ da ortaya koyduğu gibi, ilkokul “milli yurttaş” tipinin üretim merkezidir. Bu bağlamda ilkokul eğitime giderek egemen olan ideolojik pragmatizm, programda kendini hissettirir:

İlkokul, çocuklara milli kültürü aşlamak mecburiyetindedir. İlkokulun, içinde yetişen bütün vatandaşları aynı milli ülküleri, aynı milli gayelere bağlamak için lazım gelen bütün bilgileri, itiyatları, alakaları, ülküleri, hizmet arzusunu en verimli şekilde kendilerine vermesi ve telkin etmesi en önemli ödevidir. Millet, hayatı ve istikbali için zaruri gördüğü bütün kıymetleri ve ülküleri vatandaşlarına aşılamağı her şeyden önce ilkokuldan bekler. (...) Okulda her derse, milli gayeleri tahakkuk ettirecek birer vasıta olarak bakılmalıdır.

Kısacası eğitimin amacı, programda da açıkça ortaya konulduğu gibi “aynı”laştırmaktadır. Cumhuriyet ve ulus devletinin siyaset projesi, söz konusu “aynı”laştırma operasyonuna yönelirken, “milli terbiye” söylemi, özellikle otuzlu yıllardan itibaren söz konusu operasyonun pedagojik meşruiyet zeminini oluşturacaktır (Üstel, 2004: 138). Bu bağlamda, milli terbiye kavramı, içeriği açısından oldukça muğlak olmakla birlikte, niyeti açısından hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak oranda politiktir.

1936 tarihli İlkokul Programı’nda Yurt Bilgisi dersinin hedeflerinde de radikal bir değişim gözlemlenir. 6 maddede toplanan hedeflerdeki en göze çarpan husus, programın “ruhu”nu oluşturan Türklük vurgusu ve bu bağlamda Türklüğün sözleşmeci –siyasal yurttaşlık aleyhine kazandığı mevzidir:

³⁸ Sözkonusu programa ilişkin yapılan alıntı ve atıflar Üstel (2004)’in çalışmasından alınmıştır. (bkz. Kültür Bakanlığı, *İlkokul Programı*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1936)

- a. Millet mefhumunu ve Türk milletinin karakterini, ululuğunu, kudretini çocuklara kavratmak, Türk milletini sevdirmek, saydırmak, Türk askerini ve ordusunu sevdirmek, saydırmak, bizim için askerliğin önemini kavratmak;
- b. Atatürk'ün kurduğu Cumhuriyet rejiminin mahiyetini, Türkiye'de nasıl kurulduğunu, bu rejimin başka rejimlere üstünlüğünü, Türkiye'nin hayatı ve istikbali için ne kadar önemli ve zaruri bulunduğunu talebeye kavratmak ve onları Cumhuriyet rejimi için sadık ve fedakar birer yurttaş olarak yetiştirmek;
- c. Türk inkılabının manasını, muhtelif cephelerinin önemini, Türkiye'nin saadet ve refahına ve memleketin istikbaline yapacağı tesiri talebeye kavratmak, onları Atatürk inkılabının fedakar birer unsuru olarak yetiştirmek;
- d. Türkiye'de Devlet teşkilatını çocuklara onların seviyelerine göre anlatmak ve öğretmek;
- e. Kanun mefhumunu talebeye kavratmak, kanuna ve Devlet otoritelerine itaat duygusunu ve itiyadını vermek, talebeye vazife ve hak mefhumlarını kavratmak ve Türk vatandaşlarının vazifelerini ve haklarını ve bu vazifelerle hakların önemini kendilerine telkin etmek;
- f. Millet ve Yurt işlerine karşı talebede son derece alaka uyandırmak, millet ve yurt menfaatini her türlü menfaatin üstünde tutmağı, millet ve yurda karşı canla, başla hizmet etmeğı kendilerine itiyat ve ülkü haline getirmek.

“Türklük” vurgusunun öne çıktığı Program’da Yurt Bilgisi dersinin hedefi, milli kurumlara saygılı ve özverili yurtsever yurttaş tipinin inşasıdır. Dolayısıyla yurttaşlık, devletle birey arasında hukuksal ve siyasal bir ilişkinin anlatımı olmanın ötesinde bağlanma özveri-itaat sistematiğine dayalı bir “konum”dur. Öte yandan, 1936 tarihli İlkokul Programı’nda dikkati çeken en temel nokta, Parti-Devlet özdeşliğinin doruğuna çıktığı bir dönemde “makbul yurttaş”ın CHP’nin altı ideolojik okuyla kuşatılmasıdır (Üstel, 2004: 141-142).

Erken Cumhuriyet dönemi ders kitapları incelendiğinde Meşrutiyet dönemiyle olan süreklilik unsurları da kayda değer niteliktedir. Söz konusu iki dönem arasındaki en temel süreklilik unsuru, gerek Meşrutiyet seçkinleri, gerekse Cumhuriyetçi seçkinlerinin “okul” a “yeni toplum-yeni insan” projesinin ideolojik aygıtı olarak verdikleri değerdir. Başka bir anlatımla “okul”, yalnızca yurttaş yetiştiren değil, ama aynı zamanda “iyi yurttaş” lar yetiştirmesi ve son tahlilde bir “yurttaşlar cemaati” oluşturması beklenen bir kurum olarak merkezi bir önem taşımaktadır (Üstel, 2004: 155).

Cumhuriyet seçkinleri için “medeni ve yurtsever” yurttaş profilinin tarifi ve oradan hareketle bir yurttaşlar topluluğunun inşasının önünde duran sorunların başında, nüfusun en geniş kısmını oluşturan köylülüğün inşa edilmek istenen yurttaşlar topluluğuna kazanılması gelmektedir. Nüfusun büyük bölümünün kırsal, ekonominin de tarımsal özellik gösterdiği bir yapıda, potansiyel köylü-yurttaşların yeni rejimin gerekleri doğrultusunda dönüştürülmesi iradesi, “okul” u daha da önemli hale getirir. Cumhuriyet seçkinleri bu amaçla, bir yandan okullaşan köylü çocukların sayısını artırmaya çalışırken, diğer yandan okullaşma süresinden azami yarar sağlamaya

yönelik bir reel politika izlerler. Hedef, köyde Cumhuriyet'i gerçekleştirmektir (Üstel, 2004: 198).

“Makbul köy”ün insani unsuru köylünün yurttaşlaştırılmasına egemen olan inşacı tavır ve toplumsal mühendislik kaygısı, kimi zaman önemli iç çelişkileri barındıran bir ideal –tipik “köylü” anlatısından hareket eder. Özellikle erken dönem kitaplarında tanık olduğumuz “köylü”nün ahlaki özelliklerle donatılarak temsili, çok katmanlı bir kurgulama operasyonunun ilk aşamasını oluşturur. Köylülük bir “safılık” durumudur. Köylü, “çalışarak ekmeğini topraktan çıkaran yeryüzünün en namuslu ve en temiz insanlarından biridir”. Makbul köy ve köylülük tasavvurunun inşasında, Osmanlı İmparatorluğu'nda köylünün içinde bulunduğu olumsuz koşullar (ya da “Karanlık Çağ”) ile başta aşarın kaldırılması olmak üzere Cumhuriyet'in köylüler açısından getirdiği kazanımlar arasındaki karşıtlık, söz konusu tasavvurun içselleştirilmesinde işlevsel bir değer taşır. Öte yandan “Cumhuriyet'in kazanımları” söylemi, köylüyü medeni olma konusunda görevlendirme açısından da işlevseldir (Üstel, 2004: 199-200).

9. TÜRKİYE'DE YURTTAŞLIĞA İLİŞKİN SORUNLAR VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

9.1. Türkiye'de Yurttaşlığa İlişkin Sorunlar

Yürüşen (1998: 14)'e göre Türkiye'de siyaset, birey haklarının ve özgürlüklerinin alanını daraltan, birey-vatandaşların haklarını ve özgürlüklerini devlet karşısında yeterince korumadığı için, Anayasacılık ruhuyla çelişen ve en önemlisi, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin ideolojik karakterini iyice belirginleştiren bir Anayasanın belirlediği çerçeve içinde yapıldığını göstermektedir.

Türk modernizmi, milliyetçilik ve medeniyetçilik konusunda ısrarlı tutumunu korumaktadır. Oysa milliyetçilik düşüncesi, Türkiye'de katı bir ideolojiye dönüştüğü gibi çokkültürlü yapıyı engelleyerek, bireyselleşmenin önünde ciddi bir problem oluşturmuştur. Farklılığı ve postmodern yapıyı öngören liberalizmin ve çoğulcu demokrasinin önündeki en büyük engel milli milliyetçilik ilkesi üzerine inşa edilen statik sistemdir (Butakın, 2003: 109).

Cumhuriyetle birlikte dönüşümü yönlendiren bürokrasi, devleti kurtarmak için, devletin varlık nedenlerini anlamlandıran, yurttaşlık haklarını ve demokratik katılımı feda etmek gibi kötü alışkanlıklara sahip bir organizmayı andırmaktadır (2003: 128).

Türkiye'de son yıllarda giderek yükselen kimlik taleplerinin ardında, resmi yurttaş profilinin yarattığı tepki bulunuyor. Devletin yurtseverlik, sadakat, özveri gibi erdemlerle bütünleşen ve birey karşısında devletin bekasına öncelik veren, Üstel (1999: 147)'in ifadesiyle, "militan yurttaşlık" yorumuna karşı geliştirilecek her türlü sorgulamayı kendi varlığına karşı bir tehdit olarak algılaması, yurttaşlık temelinde gelişebilecek hak taleplerini kimlik taleplerine doğru zorlamaktadır. Yurttaşlığın yurtseverlikle örtüşmesi (bazen de özdeşleşmesi), yurtseverliğin de ulusçuluğun (kimi

zaman etnik temelli bir ulusçuluğun) özel bir boyutu haline getirilmesi sonucu resmi anlayış, sözkonusu yurtseverlik olgusu etrafında bir kutsallık miti/dokunulmazlık yaratma ve bu anlamda depolitize etme yönünde çaba gösterirken, sivil toplum farklı kimlik taleplerinin savunulduğu politik bir çatışma alanı haline getirilmektedir. Dolayısıyla resmi söylemin devletle birey arasındaki hukuksal-siyasal bağın ifadesi olan yurttaşlık kavramsallaştırmasının, devletin territoryal varlığına yönelik duygu (yurtseverlik) ve hakim etnik topluluğun yüceltilmesine yönelik ideolojiyle (etnik milliyetçilik) sonuçlandırılması, Cumhuriyetin temelinde bulunduğu iddia edilen Fransızvari sözleşmecî ulus (siyasal temelli ulus) anlayışını geçersiz hale getirmektedir. Devletin “makbul yurttaş”-yurtsever denklemi ile farklılıklar alanı olan sivil toplum içindeki yurttaşlık kavrayış ve pratikleri, Üstel’in anlatımıyla; “devlet için yurttaşlık” (ya da militan yurttaşlık) ile “sivil yurttaşlık” açık ya da kapalı bir çatışma alanı içine girmektedir. “Devletleştirilen” yurttaşlık-yurtseverlik denklemi, sadakat ve belirlenmiş kurallarla uyum içinde yaşamak anlamında giderek depolitize olurken, farklı kimlikler etrafında hızlı bir politizasyon yaşanmaktadır. Resmi yurttaşlık yaklaşımı, yurttaşlığı “seçmen-vergi mükellefi-askerlik hizmeti”yle anlam bulan edilgen/pasif bir kategoriye indirger ve yurttaşı topluma değil, yalnızca devlete karşı sorumlu kılarken, sivil toplumda da grup eksenli ve gruba yönelen politize olmaya dayalı kendi topluluğuna bağlılıkla anlatılabilecek bir durum görülebilmektedir. Demokratik bir yurttaşlar topluluğunun oluşmasını engelleyen bu durumun sonucu ise, devlet tarafından olumlanan ve son tahlilde sivil topluma karşı geliştirilen “militan yurttaşlık” anlayışına benzer bir biçimde, sivil toplumda da yalnız ait olduğu topluluğa mutlak aidiyet ve bağlılık anlamında militan bir üyelik refleksinin gelişmesidir. Üstel’e göre, devlete karşı, “yurttaş sorumluluğu” ile topluluğa karşı “üye sorumluluğu” birbirine karşıt, ama

mizacıyla benzer tekçi bir otoriter kültürün ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Çatışmaya dönük sözkonusu ortamda; Türkiye'nin önündeki en önemli sorun, yeni bir yurttaşlık anlayışının mümkün olduğunca geniş bir toplumsal konsensüse dayalı olarak kurulabilmesinin sağlanması olabilir. Sözkonusu konsensüsün oluşması ise, Üstel (1999: 148-149)'in ifadesiyle; “yeni toplumsal aktör ve talepleri, toplumun çokkültürlü yapısını dikkate alacak bir formülün bulunmasından geçmektedir”.

1992’de Cumhurbaşkanı S. Demirel tarafından kullanılan “anayasal vatandaşlık” kavramı, yeni bir anlayışın başlayacağını göstergesi olarak algılanmıştır. Oysa kavramın ortaya çıkışını belirleyen bağlam ve tartışmalardan soyutlanarak kullanıldığı ve kabul gördüğü “anayasal vatandaşlık” yaklaşımın Üstel (1999: 149)'in de ifade ettiği gibi “Türkiyevari” yorumda gerek söylem, gerekse niyet açısından getirdiği yenilik kuşkuluydu.

Habermas’ın “Anayasal Vatanseverlik” kavramının, akademik çevrelerin dışına çıkarak “anayasal vatandaşlık” ifadesiyle Türkiye’nin gündemine girmesi, Cumhurbaşkanı Demirel’in 1992’de Budapeşte’de Uluslararası Basın Enstitüsü Genel Kurulu’nda yaptığı konuşma sonrası oldu. Demirel bu konuşmasında anayasal vatandaşlık kavramını şöyle açıklamaktaydı:

“Anayasal vatandaşlık kavramı, haklar ve ödevler bakımından bir ülkenin tüm vatandaşlarını eşitlik ortak paydasında birleştiren bir kavramdır. Anayasal vatandaşlık sayesinde din, dil, ırk, cinsiyet farkı olmaksızın bir ülkenin tüm vatandaşları tüm görevlere talip olmak ve görevleri üstlenebilmek hakkını elde etmektedir.

Tasada ve kıvançta ortak olan, anayasal vatandaşlık bağıyla devlete bağlı her birey, etnik kökeni, dili, dini, cinsiyeti ne olursa olsun, kendi

kültürel çeyizini topluma zenginlik kaynağı olarak taşımakta ve hem bireysel hem toplumsal refaha katkıda bulunmak ve pay almak hakkını kazanmaktadır.

(...)

İşte anayasal vatandaşlık, eşitlik ortak paydasında bu haklara ve görevlere birlikte sahip olmak ve hiçbir grubun şu veya bu nedenden ötürü seçme, seçilme, devletin her kademesine gelebilme hakkını kısıtlamamasıdır.”

Böylece Habermas tarafından farklılıklar üzerine inşa edilmiş bir siyasal kültürün varlığıyla açıklanan “anayasal yurtseverlik”, Türkiyevari “anayasal vatandaşlık” yorumunda tam tersine, toplumsal çeşitlilik ve farklılıkları paranteze alan bir devlet anlayışına çıkmaktadır. (Üstel, 1999: 151, Butakın, 2003: 133-134). Dolayısıyla “anayasal yurttaşlık” kavramıyla kastedilen anlayışın, Cumhuriyetin başından bu yana geçerli olan resmi yurttaşlık yaklaşımına getirdiği yenilik açık değildir. Siyasal haklarla donatılmış birey-yurttaş ve toplumdaki terfi imkanları açısından liyakatçi eşitlik boyutu, resmi söylemin, özellikle sivil toplumdaki yurttaşlık taleplerini kendisi açısından bir tehdit olarak algıladığı her durumda öne sürdüğü bir savunma üslubu oluşturmuştur. Öte yandan sözkonusu söylem, Üstel (1999: 152)’in çıkarsamasıyla; görünürdeki tüm “kapsayıcılık” iddiasına rağmen, ilki göndermede bulunulan eşitlik anlayışının sorgulanmasına, diğeri ise Cumhuriyetin başından beri izlenen reel politikaların değerlendirilmesine ilişkin iki temel sorunu barındırmaktadır: Birincisi; liyakatçi eşitlik boyutunun sorgulanması, yurttaşlar açısından eşit başlangıç ilkesinin ve fırsat eşitliğinin bulunmadığı bir ortamda, “layıklar arası” eşitliğin, fiili dışlamaya yol açan niteliğini gündeme getirmektedir. İkincisi ise, resmi sözleşmecî ulus söyleminin, Cumhuriyetin

başından beri sürdürülen kültür ve eğitim politikaları aracılığı ile kültürel yurttaşlığa (yurttaş ulusal-etnik kültürün bir parçası yapmayı amaçlayan) doğru zorlanması sonucu³⁹, fiili eşitlik boyutunun içinde yer alacağı çerçeveyi belirlemesidir.

Yurttaşlık tarifinin kültürel başvurularla donatıldığı oranda “öteki”ler açısından dışlayıcı bir özellik taşıdığı bu anlayış, bir yurttaşlar topluluğunun ortaya çıkmasında önemli bir engel oluşturmaktadır (Üstel, 1999: 152). Diğer yandan günümüzde dünyanın hemen her yerinde gözlemlenen yurttaşlık kimliğinin aşınması/erozyona uğraması, Türkiye açısından değerlendirildiğinde kültürel yurttaşlık anlayışının yanı sıra bir dizi unsurun, ikincil aidiyetlerin yurttaşlık aleyhine mevzi kazanmasına neden olduğunu ortaya koymaktadır. Bu unsurlardan ilki, bir yurttaşlar topluluğunun oluşmasında ve sürekliliğinde en belirleyici etkenlerden biri olan dayanışma duygusundaki çözülme eğilimidir. Türkiye’deki yurttaşlar arasındaki dayanışma motifinin, Cumhuriyetin ilk çeyrek yüzyılında “cumhuriyetin kazanımları” ve ulusal kalkınmacı ideolojiye dayandırılmış olması, uzun dönemde kazanımların ve kalkınmanın nimetlerinin eşit ve adil paylaşılmaması sonucu dayanışma fikrinin sarsılmasına yol açmıştır. İkincisi ise, yurttaşlık erdem ve taahhütlerinde gözlenen gerileme/aşınma ile ilgilidir. Resmi yurttaş profilinin militan bir yurttaş anlayışının dayanması ve sözkonusu militanlığın en tanımlayıcı özelliğinin sonsuz bir fedakarlıkla anlam kazanması, Üstel’e göre giderek karşıt halet-i ruhiyelerin egemen olmasını getirmiştir. Üstel (1999: 152-153)’in, yurttaşın birey önünde silindiği ve kamusal taahhütlerinden mümkün olduğunca uzaklaştığı tepkisel bir süreç olarak açıkladığı bu durum, Türkiye’ye özgü gelişmeler sonucu 1980’li yıllardan itibaren son tahlilde hazcı,

³⁹ Yurttaşlığın bu bağlamdaki anlatımı ve kullanımı konusunda bkz. “Türkiye’de Yurttaşlığın Yeniden İnşası (Resmi Yurttaşlık): Eğitim Müfredat Örneği” başlığı.

azami kişisel kazanç sağlamaya eğilimli, dünya ve ülkesinin “seyircisi” bir yurttaş tipinin ortaya çıkmasına neden oluşturmaktadır.

Bir yandan yurttaşlığı bir haklar ve görevler listesine indirgeyerek içini boşaltan/depolitize eden yaklaşım, diğer yandan ise, bürokratik ulusçu söylemin yurttaşlara duygu yüklemek adına yurttaşlığı sorunlu bir yurtseverlik anlayışıyla özdeşleştiren yaklaşımı, yurttaş-yurtsever ilişkisini resmi ve ideolojik bir boyuta hapsederken katılımcı, aktif ve özerk yurttaş ortadan kaldırmış veya hiç değilse geriletmiştir (Üstel, 1999: 153).

Öte yandan Üstel’in Türkiye’ye özgü ve oldukça ilginç tespitlerinden biri olarak yorumlanabilecek yurttaşlık taahhütlerindeki gerilemenin, siyaset sınıfının demokrasiyle kurduğu sorunlu ilişkiden, başka bir anlatımla, Türkiye’de siyaset sınıfının düzenli yapılan seçimler ve parlamentonun varlığını demokrasinin varlığıyla eş tutan anlayıştan kaynaklandığını vurgulamasıdır. Üstel (1999: 153-154)’e göre demokratik yaşamın “vazgeçilmez unsuru” siyasal partilerin, “normal” zamanlarda minimalist/prosedürel demokrasiyle yetinmeleri, kendileri açısından “kriz” oluşturan durumlarda ise, “bir değer olarak demokrasi”yi talep etmelerinin temelinde demokratik bir siyasal kültürün içselleştirilememiş olması bulunmaktadır. Varılan noktada ise, her siyasal kriz, demokrasinin krizi ya da demokrasinin bir yönetim tekniği olarak sorunları çözümlemedeki yetersizliği olarak algılanmakta, dolayısıyla siyaset dışı müdahaleler gündeme gelmektedir. Siyasal partilerin demokrasiye ilişkin araçsal yaklaşımlarının yanı sıra, programatik özelliklerinin de yurttaşlar topluluğu açısından bir izdüşümü bulunmaktadır. Ekonomik programlarının geneli açısından birbirinden farklılaşmayan, yurttaşlar topluluğuna ilişkin alternatif ekonomik modellere işaret edemeyen siyasal partiler, farklılıklarını kültürel ve sosyal sorunlardan hareketle inşa etmektedirler.

Dolayısıyla, resmi söylem ve pratiğin yansira siyasal partilerin sosyal ve kültürel sorunların siyasallaşması ve birer çatışma unsuru olarak yeniden üstlendikleri işlev, yurttaşlık taahhüt ve pratiğine ilişkin bir anlam ve zemin kaymasıyla sonuçlanmaktadır. Dolayısıyla sayılan nedenlerin ve yanı sıra, bir yurttaşlar topluluğunun oluşmasında temel bir işleve sahip olan sosyalizasyon sürecinin Türkiye’de bir süreden beridir topluluklar temelinde yaşanması sonucu, yurttaşların farklı aidiyetleri temelinde birbirine yabancılaştığı, her birinin kendi değerler sistemine dayalı paralel mikro kamusal alanlar oluşturduğu bir cemaatleşme durumuyla karşı karşıyayı. Üstel’e göre bu cemaatleşme olgusu ise, büyük oranda “steril” resmi kamusal alan anlayışından kaynaklanmaktadır (Üstel, 1999: 154).

Türkiye’de yurttaşlığın sorunlu doğasından kaynaklanan ve çokkültürlü bir toplumsal yapıyı veri almamaktan kaynaklanan uygulamalarla, AB sürecindeki demokratikleşme programının gerekleri arasındaki çelişki kendisini hissettirmektedir. Örneğin; Avrupa Birliği’ne tam üyelik için Kürtçe yayın ve öğretim özgürlüğünün sağlanması temel koşul sayılırken, Diyarbakır’da gündeme gelen Kürtçe isim davası Türkiye’deki bu iki dinamiğin çatışmasından doğan çelişkili uygulamalar olarak ortaya çıkmaktadır.⁴⁰

Anayasalar, devletin gücünü sınırlayan, bireyin hak ve özgürlüklerini tanımlayan, iktidarın tek elde toplanmasını engelleyen, çoğulculuğu benimseyen ve hukukun üstünlüğünü savunan metinlerdir. Ancak halen yürürlükte bulunan 1982

⁴⁰ Dicle Jandarma Komutanlığı, 21 Aralık 2001 tarihinde, nüfus kütüklerindeki isimler üzerinde yaptığı araştırmalar sonucunda, 21 çocuğun ismini sistem için sakıncalı bularak Dicle Cumhuriyet Savcılığı’na suç duyurusunda bulunmuştu. Dicle Cumhuriyet Savcılığı ise, yaşları 1 ile 15 arasında değişen, Zilan, Zozan, Bêrivan, Rojda, Bawer, Welat, Serhat, Kendal, Zelal, Hebûn, Baran, Rojhat, Egit, adındaki çocukların isimlerinden ötürü aileleri hakkında dava açtı. İşin ilginç tarafı davaya, ismi Kürtçe ve Farsça kökenli bir hakim olan Şirvan Ertekin’in bakmasıydı. Mahkeme davayı, sözkonusu isimlerin, Türk örf ve adetlerine uygun olup olmadığını belirlemek amacıyla ileri bir tarihe erteledi. Halbuki Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da birçok köy ve ilçenin ismi Kürtçe kökenlidir. Butakin (2003: 141)’a göre resmi düzeyde geliştirilen bu tarz durumlar, çokkültürlülük ve çoğulculuk üzerinde olumsuz etkiler bırakan yurttaşlığın Türkiye’de geliştirilen sorunlu doğasıyla yakından ilişkilidir.

Anayasası Selçuk (1999: 55)'un da belirttiği gibi, “devletin gücünü sınırlayacak yerde hak ve özgürlükleri sınırlamış ve bunları adeta istisnalar haline getirmiş, halka güvensizliği ruhuna içselleştirmiş, yargı birliği ve bağımsızlığını örselemiş...”tir. Özgürlükleri sayıp ardından bunların neredeyse tümü için sınırlamalar öngörülebileceğini belirten Anayasa'daki bu “ikircikli ve güvensiz ruh” bunla da sınırlı değildir.⁴¹

Yurttaşlık bağlamında “Türklük” kavramının tarihsel olarak nasıl şekillendiği ve Türk milliyetçiliğinin arkasındaki argümanlar ışığında yurttaşlığın Türkiye'deki sorunlu yapısı hakkında önemli ipuçları elde edilebilir. İdeolojik bir anlatı ve siyasi bir program olarak Türk milliyetçiliğinin tarihsel serüvenine yüzeysel bir bakış dahi, şöyleşi genel bir tespitte imkan verir: Türk milliyetçiliğince işaret edilen Türklüğün sınırları çok da sabit olmamıştır. Türklüğün coğrafi ve zamansal sınırları gibi, etnik, kültürel ve siyasi sınırları da hep belirsiz olagelmıştır. Türklüğün sınırları, aynı dönem içinde farklı konumlar için olduğu kadar, farklı dönemler arasında da hep bir rekabet ve tartışma konusu olmuştur. Kavramın anlamını netleştirecek genel bir tarif çıkarmak neredeyse imkansızdır. Buna karşılık, Türklüğün devlet nazarındaki ve bu nazarla etkileşim içerisinde şekillenen Yeğen (2004: 159)'in ifadesiyle “*ana-akım milliyetçilik*” nezdindeki değişen görünümüne dair genel bir çerçeve çizebilmek nispeten mümkün

⁴¹ Keza Anayasasının 2. maddesi “Cumhuriyetin niteliklerini” sayarken “Türkiye Cumhuriyeti ... laik ve sosyal bir hukuk Devletidir” der. Aynı Anayasanın 136. maddesi ise “Diyanet İşleri Başkanlığı”nın amaç ve görevlerini düzenlemektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı genel idare içinde yer alan ve giderleri genel bütçeden karşılanan kamusal nitelikte bir din hizmeti üretim birimi niteliğindedir. Diyanet İşleri Başkanlığının genel idare içinde yer aldığı yapılanmanın zorunlu bir sonucu; tüm vergi mükelleflerinin katkılarıyla oluşan genel bütçeden sayıları yüzbinleri bulan din görevlilerinin maaş almasıdır. Sözkonusu vergi mükelleflerinin içine, Hıristiyan, Musevi, Êzidi ve Alevi'nin yanı sıra dinsel inancı olmayan deist yurttaşlar ve ateistler de girmektedir. Karakaş (2004: 8)'in da ifade ettiği gibi, kamu hizmetinin olmazsa olmaz koşulu sözkonusu hizmetin tüm yurttaşlara ulaşma olasılığının sıfır olmamasıdır. Oysa bir kamu hizmeti niteliği yüklenen din hizmeti (dolayısıyla vergisel finansman) açısından bu olasılık bir kısım yurttaş için sıfırdır. Hıristiyan, Musevi veya ateist yurttaşların vergisi ile finanse edilen Diyanet İşleri Başkanlığı kurumunun ağırlıklı olarak Sünni yurttaşlara hizmet götürmesi devletin laik niteliği üzerinde ciddi kuşkular yaratmanın (2004: 8) yanında Türkiye Cumhuriyetinde yaşayanların devlet tarafından ayrımcı bir yurttaşlık politikasıyla/uygulamasıyla karşı karşıya olduğunu da açıklıkla resmetmektedir

görünüyor. Şüphesiz, Türklüğün sınırlarının bu daraltılmış çerçeveye içerisinde dahi önemli belirsizlikler gösterdiğini unutmamak da gerekecektir. Bu konuda Yeğen'in önemli makalesindeki ortaya koyduklarını ve yaptığı tespitleri izlemek kanımca daha doğru görünüyor. Türklüğün sınırlarının ana-akım milliyetçilik nazarında nasıl bir salınım gösterdiği konusunda Yeğen (2004: 159-160)'in tespiti önemlidir: “Ana-akım milliyetçilik, etnik ve siyasi Türklük fikirleri arasında salınagelmıştır”. Burada altı çizilmesi gerek nokta; ana-akım milliyetçiliğin etnik ve siyasi Türklük arasındaki salınımının dönemselsel bir durum olarak anlaşılması gerektiğidir. Yeğen'in tespitini sürdürürsek; görünen, milliyetçiliğin bir dönem etnik, bir başka dönemse siyasi Türklük fikrine başvurmayıp, aynı zaman dilimi içerisinde her iki fikre de başvurduğudur. Başka bir ifadeyle; “bahsi geçen salınım zamansal değil, olaysaldır” (160). Mahçupyan (2005)'in de paylaştığı bu kavrayışa göre; gerçek bu iki görüşün ortasında yer almakta ve üstelik söz konusu ikircikli tanımlama bilinçli olarak üretilip sürdürülmektedir. “Türk” tanımlamasının kasıtlı olarak belirsiz bırakıldığını öne süren Yeğen'e göre etnik/siyasi ayrımının biri asli biri tali olmadığı gibi; bu iki yorumun birlikteliği asli bir niteliklidir. Ayrıca tarih, Türk'ün etnik ve siyasi tanımları arasında bir salınım yaşandığını değil; aksine bu iki tanımın her dönemde hemzaman olarak birlikte tutulduğunu/yaşadığını ortaya koymaktadır. Türklüğün farklı görünümüne ilişkin bu salınım (beklenebileceği üzere), farklı yurttaşlık pratiklerine de yol açmıştır. Yeğen'e göre, Türkiye'de yurttaşlık tarihinin “ayırıcı ve asimilasyonist” pratiklere birlikte sahne olabilmesinin ardında bu salınım vardır (aynı yerde).

Türkiye Cumhuriyeti yurttaşlığınca gösterilen hukuki-kültürel bir durum olarak Türklüğün hudutları, (bir başka deyişle, devlet açısından, kim Türk, kim değil, Türk olunabilir mi, olunursa kim olabilir), kim olamaz, hep belirsiz olagelmıştır. Yeğen'e

göre bu belirsizlik, vatandaşlık ve milliyetçilik literatüründe Türklüğün hem etnik hem de siyasi bir kategori olduğuna işaret edilerek gösterilebilir. Buna göre Türklük, devlet nezdinde, zaman zaman ya da yer yer etnik kökene atfen tanımlanan “kapalı” ve dolayısıyla ayrımcı, zaman zaman ise yurt üzerinden tarif edilen bir birliğe atfen tanımlanan “açık” dolayısıyla kapsayıcı bir kimlik durumu olmuştur⁴² (Yeğen 2004: 165). Türklüğün siyasi ve etnik bir durumu işaretlemek arasındaki kararsızlığın, diğer bir deyişle, Türklüğün değişen sınırlarına işaret eden çalışmaların bir kısmı bu kararsızlık veya belirsizliğe dair bir genel kalıp tespit etmektedir. Buna göre devletin kurucu hukuki metinlerinde Türklük siyasi-kültürel bir hal olarak gösterilmişken, kimi vatandaşlık pratikleri, devletin aslında etnik bir Türklük fikrine sahip olduğunu göstermektedir. Öte yandan Yeğen (166)’e göre; Türklüğü işaretleyen kurucu metinlerin siyasi-kültürel bir Türklük fikrini önerdikleri ve dolayısıyla ayrımcı yurttaşlık pratiklerinin genel anlamda kazai sapmalar olarak görülmesi mümkün değildir. Aksine, devlet nezdinde, Türklüğün hudutlarının belirsizliği, hem kurucu metinlerde hem de yurttaşlık pratiklerinde izlenebilen bir durumdur.

Yeğen’in kullandığı en ilginç örnek 1924 Anayasası’nın 88. maddesi: “*Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle Türk ıtlak olunur (denir)*”. Bu madde Cumhuriyetin getirdiği büyük bir yenilik sayılmaz; çünkü daha 1876 yılında bile Meşrutiyet Anayasası şöyle demekteydi: “*Devlet-i Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve mezhepten olur ise olsun bila istisna Osmanlı tabir olunur.*” Diğer bir deyişle Cumhuriyet ile Meşrutiyet arasında Osmanlı’ya Türk denmesi dışında, vatandaşlık anlayışı açısından önemli bir değişiklik yoktur. Ancak 1924 Anayasası’ndaki bir ibare, Yeğen’in tabiriyle ‘garip bir fazlalığa’ işaret

⁴² Yurttaşlığın bu bağlamlarda değerlendirildiği düşünceler için yurttaşlığın özcü ve sözleşmeci doğrultularda temellendirilmesi konusunu anlatan “Yurttaşlık ve Ulus-Devlet” başlığına bakınız.

etmektedir. Acaba ‘vatandaşlık itibariyle’ sözünden kasıt ne olabilir? “Bu maddenin kaydettiği Türklük, devlet nezdinde siyasi Türklükten başka ya da fazla bir Türklüğün daha mevcut olduğunu mu göstermektedir?”

Sorunun yanıtını arayan Yeğen, 88. maddenin Meclis Genel Kurulu’na gelişinde sahip olduğu biçime dikkat çekmekte: “Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın Türk ıtlak olunur.” Yani maddenin ilk tasarlanışında doğal olarak “vatandaşlık itibariyle” türünden bir ibare yoktur. Dolayısıyla soru Mecliste nasıl bir tartışmanın ve nasıl bir muhakemenin bu ibarenin yasa maddesine girmesine neden olduğudur... Yeğen’in makalesinde detaylarını okuduğumuz üzere, Mecliste Türkiye ahalisinin tümünün Türk ıtlak olunmasına itiraz edilmiş ve maddenin ‘Türkiye ahalisinden olup Türk harsını kabul edenlere Türk ıtlak olunur’ şeklinde “düzeltilmesi” istenmiştir. Çünkü Meclis’in en azından bir bölümü “Türklüğü yurttaşlıkla edinilebilir siyasi bir paye olarak görmeye razı değildir.”

Türkçülük hareketinin önde gelenlerinden Hamdullah Suphi bu rahatsızlığın gerekçesini dolaylı ve yumuşak biçimiyle şöyle ifade eder: “...Ecnebler tarafından tesis edilen müessesatta çalışan(ları)... biz Rum’dur, Ermeni’dir diye çıkarmak istediğimiz vakit bize hayır Meclisinizden çıkan kanun mucibince bunlar Türk’tür derlerse ne cevap vereceksiniz?” Sonuçta yeni bir önerge verilir ve “vatandaşlık itibariyle” sözleri eklenir.⁴³ Netice itibari ile Yeğen’e göre; maddedeki bu fazlalık hiç de boşuna değildir. Aksine, bu fazlalık yasa koyucunun siyasi bir durum olarak Türklükten başka bir Türklük kavrayışına daha sahip olmasıyla ve dahası, bu ikinci ve sahici Türklük fikrinden vazgeçmek istemeyişiyle ilgilidir. “Vatandaşlık teorisi ile vatandaşlık pratiği

⁴³ Başka bir taraftan ancak yine aynı mantıksal sonuca ulaşan Karakaş (2004: 28) bir yazısında 1982 Anayasanın 66. maddesindeki yurttaşlık tanımlamasının taşıdığı sorunu şöyle dile getirmektedir: “Hem doğumundan ölümüne kadar Türkçe konuşmayı öğrenememiş, mesela bir Tuncelili’ye hem de; adı Aliki ya da Tanaş çok önemli değil, İstanbul Rum’una, sırf Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı oldukları için Türk demek ne ölçüde ulusal bütünlüğümüzü perçinleştiriyor anlamak kolay değil”.

arasında gözlenen uyuşmazlık, bizzat teoride yer bulan ve hiç de kazai olmayan bir kararsızlığın tezahüründen başka bir şey değildir...” (Yeğen, 2004: 166-169, akt. Mahcupyan: 2004).

“Vatandaşlık itibarıyla” ibaresinin 1961 Anayasası’yla birlikte terk edilmiş olması, 1924 Anayasası’nın “kararsız” telaffuzunun, yerini iyimser bir kavrayışla, siyasi bir Türklük tanımına bıraktığının işareti olarak okunabilir. Ne var ki, bu tespit de ancak kısmen doğrudur. 1961 Anayasası’nın Türklüğü gösteren maddesi kararsızlıktan kurtarılmış olmakla birlikte, Türklük kategorisine dair genel kararsızlık 1961 ve 1982 Anayasalarında tümüyle aşılmış değildir. 1961 Anayasası’nın 54. ve 1982 Anayasasının 66. maddelerinde Türklük ve vatandaşlık özdeş⁴⁴ kılınmak suretiyle siyasi bir Türklük fikri benimsenmiş görünse de, etnisist bir Türklük fikri her iki anayasayı da koşullandırmaya devam etmiştir. Bu durum, 1961 Anayasası’nın devleti ve vatandaşı tanımlarken kullandığı terminolojide kendisini göstermektedir. Birkaç örnek vermek gerekirse, 1961 Anayasası’nın ilk maddesi, devleti Türkiye Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti olarak tanımlarken, başka pek çok madde Türk Devleti terimini kullanmaktadır. Keza, yurttaşın hak ve yükümlülüklerini tanımlayan maddelerin pek çoğu “herkes” ya da “vatandaşlar” ibaresini kullanırken kamu hizmetine girme ve milletvekili seçilme haklarını düzenleyen maddeler bir anda “her Türk” ibaresini kullanmaya başlamaktadır. 1982 Anayasası da benzeri terminolojik tutarsızlıklardan muaf değildir. Bu anayasanın da birçok maddesi “herkes” ibaresini kullanırken, kimi maddelerde “vatandaşlar” (madde 59 ve 62), başka maddelerde ise “her Türk” (madde 70 ve 72) ibaresi kullanılmaktadır. Tüm bu örnekler, Türklüğün hudutlarına dair bir

⁴⁴ Halen yürürlükte olan 1982 Anayasasının 66. maddesi; “Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür” diye başlamaktadır. Bu maddedeki “Türk” kelimesinin etnik bir vurgu amacının olup olmadığı bir yana vatandaşlık ilişkisinin bir etnik grubun ismi olarak belirtilmesi, öte yandan yurttaşlık kurumunun tümü ile hukuksal bir kavramsallaştırma olduğu/olması gerektiği düşünüldüğünde söz konusu formülasyonun yaptığı çağrışımlar sürekli bir sorun olmayı sürdürmektedir.

belirsizliğin, Türklüğün tarifine dair kararsız bir ruhun hem 1961 hem de 1982 Anayasa maddeleri arasında gezinmeye devam ettiğini göstermektedir (Yeğen 2005: 169-170).

Anayasa metinlerine dair bütün bu okumaların/tespitlerin işaret ettiği netice ortadadır: Türklüğü tarif eden kurucu metinler, Türklüğün sınırlarını işaretlerken kararsızdırlar. Başka bir biçimde söylemek gerekirse, metinlerdeki Türklük kararsız bir kategoridir. Öte yandan, yukarıda Yeğen'in belirttiği/tespit ettiği üzere, Türklüğün kararsızlığı metinlerle sınırlı değildir. Kararsızlığın, diğer bir deyişle, Türklüğün hudutlarının belirsizliğinin izlenebileceği ikinci bir yüzey vatandaşlık pratikleridir.

Vatandaşlık pratikleri, Türklüğün kararsızlığına dair iki önemli duruma işaret etmektedir. İlkin, devletin gözünde Türklük ve vatandaşlık her zaman bir ve aynı şey değildir. İkinci olarak da, Türklük devlet için aynı anda hem vatandaşlıkla özdeş siyasi bir hal, hem kültürel bir hal, hem de soyla ilgili etnik bir haldir. Diğer bir deyişle, yurttaşlık pratikleri de Türklüğün devlet için kararsız bir kategori olduğuna işaret etmektedir (2005: 170). Bu kararsızlık farklı yurttaşlık pratiklerinde kendisini göstermektedir.

Tipik bir ayrımcı yurttaşlık pratiği devlet memuru olabilmekle ilgilidir. 1926 yılında çıkarılan 788 sayılı Memurin Kanunu'nun dördüncü maddesi, devlet memuru olacaklarda Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı ya da Türk vatandaşlığı yerine Türk olmak şartını aramaktadır. Etnik bir kategori olarak Türklüğü devlet memuru olmanın koşulları arasında gösteren bu kanun 1965 yılına kadar yürürlükte kalmıştır. Bu tarihte çıkarılan ve halen yürürlükte bulunan 657 sayılı Memurin Kanunu'yla birlikte, devlet memuru olabilmek için Türk vatandaşı olmak yeterli olacaktır (aynı yerde).

Türklüğün devlet tarafından soyla ilgili etnik bir kategori olarak da algılandığını gösteren örnekler bu türden ayrımcı yurttaşlık pratiklerinin yanı sıra, Türklüğün kültürel

bir kimlik durumu olduğunu gösteren yurttaşlık pratikleri de mevcuttur. Esasında, Türklüğün tasarımı benzeştirme mantığının ayrımcılık mantığından daha kurucu bir rol oynadığı rahatlıkla kabul edilebilir. Türklük, devlet ya da yasa nezdinde, esas olarak, Türk-olmayanlarca da edinilebilecek bir haldir (171). Bu tasarımı “benimseme” yanında “asimile etme” gibi bir anlamından da söz etmeyi mümkün kılan uygulamalar mevcuttur.⁴⁵

Türklüğü Müslüman olmak ve olmamak karşısında kararsız bırakan bir durumu nasıl yorumlamak gerekir? Türklüğün ne sadece etnik, ne sadece dinsel, ne de sadece kültürel bir kategori oluşu, Türklüğe dahil olmanın, bu belirsizlikleri aşan bir ilkesi olmadığına mı işaret etmekteydi? Muhtemelen Türklüğe dahil olmayı belirleyen bir üst-ilke, bir süper ilke vardı ve hep de oldu: Sadakat. Türklüğün kimi istisnalarla birlikte Müslümanlara açık oluşu, Müslümanların devlete gerçek ya da varsayılan “sadakatiyle” ve yine kimi istisnalarla birlikte Müslüman-olmayanlara kapalılığı da bunların yine gerçek ya da varsayılan ‘sadakatsizliğiyle’ ilgilidir. Diğer bir deyişle, kimin Türk olabileceği ve kimin olamayacağını belirlemede devlete sadakat, Müslüman olmak ya da olmamaktan daha önemli bir ölçüt olmuş gibidir (Yeğen 2005: 175).

Copeaux (1998: 183-184), “Türkiye’de Tarih Öğretimi ve Yurttaşlık” başlıklı makalesinin sonuç bölümünde yurttaşlık, kimlik, etniklik ve Cumhuriyet Türkiye’si ile ilgili diğer kimliksel belirlenimler bağlamında şunları yazar:

Yetmiş yıldan bu yana cumhuriyetçi iktidar tarafından arzu edilmiş olduğu şekliyle, kimlik/özdeşlik, coğrafi düzlemde, hem genişletici

⁴⁵ Asimilasyon pratiğinin en meşhur örneği, şüphesiz, 1934 yılında çıkarılan 2510 sayılı İskan Yasasıdır. Yasanın esas hedefi Anadolu’nun demografik kompozisyonunun etnik kavrayışlar uyarınca yeniden düzenlenmesi ve Türk olmayan unsurların ikili bir operasyon vasıtasıyla Türkleştirilmesidir. Türkleştirme, ya Türk-olmayanların, Türk bölgelerine yerleştirilmesi ya da Türklerin, Türk-olmayan bölgelere yerleştirilmesi yoluyla gerçekleştirilecektir. İskan Yasasıyla ilgili önemli bir çalışma için İsmail Beşikçi’nin 1978 tarihli “Kürtlerin Mecburi İskanı”, (İstanbul: Komal Yayınevi) belirtilebilir.

hem de daraltıcı yönde oluşmuştur, zira kimlik/özdeşliğin baskın öğeleri Türk etnisi ile İslam dinidir. Etniklik, tanım gereği, her türlü tercihi dışlar; kendini Türk olarak tanımlamaksızın Türkiye Cumhuriyetine bir aidiyet hakkı talep edecek her kimseyi yurttaşlıktan dışlamaktadır; bugün tam olarak tanımlanmış bir “Türk etni”sinin mevcudiyeti şüpheli olmakla birlikte, kimlik/özdeşliğin Türkçü tanımı sözde ve ideolojide mevcuttur. Bir ulusa aidiyetin kıstası olarak Türk etnisi-İslam dini birleşiminin tercihi, mensupları kendiliğinden bir tarzda ikinci bölgeden[/sınıftan/dereceden] yurttaşlar olarak kabul edilen, “azınlık” nosyonunu güçlendirmektedir. Aynı tercih, doğal olarak yüzyılın ilk yarısında yer alan ve Anadolu halkının Müslüman olmayan öğelerinin neredeyse tümüyle elenmesine ve bir Türk-Müslüman kimlik/özdeşliğinin kendiliğinden bir tarzda oluşumuna yol açan olayların da *a posteriori* bir doğrulanmasına götürmektedir. Yabancı olarak kabul edilen öğelerin uzun bir süreç içinde elenmesi ve içindeki “azınlık” etmeninin bugün bir yandan, demografik ve kültürel düzlemde önemsiz, bir yandan da, siyasal düzlemde tehlikeli olarak görüldüğü, türdeş kabul edilen bir cemaatin oluşumu sözkonusudur.

9.2. “Türkiyelilik” Tartışmaları

“Türkiyelilik” kavramı 1980’lerden itibaren toplumsal ve siyasal hareketlilik ve bununla birlikte gelişen bilinç çerçevesinde tartışılan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tartışmalar çoğu kez düşünsel, akademik bir çerçeve ve derinlik

olmadan sürdürülmüştür. Kavramın tartışıldığı ve dile getirilen argümanların somutlaştığı bir zemin olarak 2000’li yılların başı gösterilebilir. Bu bağlam ve süreçte Başbakanlık İnsan Hakları Danışma Kurulu bünyesinde oluşturulan “Azınlık Hakları ve Kültürel Haklar Çalışma Grubu” Ekim 2004’te kamuoyunda daha çok “Azınlık Raporu” olarak anılan bir rapor hazırladı.⁴⁶ Raporda öncelikle dünyada azınlık kavramı ve tanımı yapıldı, Türkiye’de azınlık kavramı, tanımı, kültürel haklarla ilgili bilgilere yer verilmiştir. Türkiye’deki mevzuata ilişkin bazı tespitlere yer veren raporda, Türkiye’de azınlıkları ve dolayısıyla kültürel hakları ilgilendiren mevzuatın, ülkedeki azınlık kavramı ve haklarından daha kısıtlayıcı durumda olduğu tespiti yapılmıştır. Raporda bu durumun nedeni olarak da Anayasa’nın 3/1 maddesi gösterilmektedir: “*Türkiye devleti, ülkesi ve milletiyle bölünmez bir bütündür. Dili Türkçedir*”. Rapora göre “milletin bölünmez bütünlüğü” kavramı batılı anlamda sıkıntılı ve sorunludur: “Çünkü bu terimi kullanmak milletin tek parça (monolitik) olduğunu söylemektir ki, milleti oluşturan çeşitli alt-kimliklerin inkârı anlamına gelir ve dolayısıyla demokrasinin özüne karşıdır”. Diğer yandan, Rapor’un ifadelendirmesiyle; “ [Türkiye Devletinin] *Dili Türkçedir*” ibaresini anlamak zordur, çünkü devletin dili olmaz. Resmî dili olur ve o ülkedeki yurttaşlar devletle ilişkilerinde bu resmî dili kullanmanın yanı sıra, ülkede çeşitli diller konuşurlar ve bu dillerde yayın yaparlar. Nitekim, 1961 Anayasasındaki ifade: “Resmî dil Türkçedir” biçimindedir (md.3).” Bu noktadan sonra Rapor’a göre; Anayasa’da ve bir çok yasalarda tekrarlanan “*devletin ülkesi ve ulusuyla bölünmez bütünlüğü*” ilkesi, “azınlık yaratmak” adı altında kültürel alt-kimlikleri reddeder.

Rapor’da ayrıca “Türk” kavramının kullanımına ilişkin sorunlu durumlara/uygulamalara/mevzuata yer verilmiştir:

⁴⁶ Burada esas alınan rapor, Çalışma Grubu üyelerince Temmuz 2003 toplantısında imzalanan raporun, 01 Ekim 2004 itibarıyla güncelleştirilmiş ve Genel Kurulca kabul edilmiş biçiminin 22 Ekim 2004 tarihinde Başbakanlığa takdim edilmiş şeklidir.

Örneğin 28 Aralık 1988’de çıkartılan ve 1991’e kadar uygulanan “Sabotajlara Karşı Koruma Yönetmeliği”, hangi kategorilerin sabotaj yapabileceklerini sıralarken, gayrimüslim TC vatandaşlarını da “*Memleket içindeki yerli yabancılar (Türk tebaalı) ve yabancı ırktan olanlar*” diyerek bu kategoriye katmıştır. “Yabancılar tarafından açılmış özel okullar” a “Türk müdür başyardımcısı” atanmasına ilişkin olan 625 sayılı Özel Öğretim Kurumları Kanununun 24/1 maddesi, Türk yurttaşı olan azınlıkların okullarına da uygulanmaktadır. Üstelik, md.24/1 bu başyardımcının “*Türk asıllı ve TC uyruklu*” olacağını söylemektedir ve bu hüküm halen yürürlüktedir... 1940’lara kadar gayrimüslim yurttaşların “ecanip” (yabancılar) defterine kaydedilmiş olması, 1942 Varlık Vergisinin yasada bulunmayan bir “G” (gayrimüslim) cetveli uygulayarak bu yurttaşlardan Müslümanlara oranla çok daha fazla vergi almış bulunması... Bu örnekler “Türk” teriminin ırk ve hatta din bağlamındaki kullanımını yansıttıkları için, 21. Yüzyıl eşiğinde Türkiye’yi uluslararası planda layık olduğu yere ulaşmaktan ciddi biçimde alıkoyan ve içte de ulusal birliği zedeleyen uygulamalardır.

Rapor’un ilerleyen bölümlerinde ilgili mahkemelerin ilişkin almış olduğu “çelişkili” kararlara da yer verilmiş olup, sözkonusu “sorunlu durumun” temellerine ilişkin şu tespitlere yer verilmektedir:

- Demokrasi anlamına gelen “iç self-determinasyon” ile parçalanma anlamına gelen “dış self-determinasyon” aynı şey sanılmakta ve

sonuçta farklı kimliklerin tanınması ile devlet toprağının parçalanması aynı şey sayılmaktadır.

- Millet konusunda teklik ile birlik aynı şey sayılmakta/sanılmakta ve birincinin ikinciyi gitgide tahrip etmekte olduğunun farkına varılmamaktadır.

- Bir millet olarak Türklerden söz ederken, “Türk” teriminin aynı zamanda bir etnik (hatta, dinsel) grup anlamına geldiği görülmemektedir.

Rapor’a göre yukarıdaki durumların ortaya çıkmasının, biri kuramsal diğeri de tarihsel/siyasal olmak üzere iki temeli vardır. Rapor’da kuramsal neden, “Türkiye Cumhuriyeti’nde Alt-Üst Kimlik İlişkisi” olarak belirlenir. Buna göre, Türkiye, Osmanlı İmparatorluğu yıkıldıktan sonra onun yerine geçerken, onda bulunan alt-kimlikleri (çeşitli etnik, dinsel, vs. grupları) olduğu gibi miras almıştır. Fakat İmparatorluk’taki üst-kimlik (devletin yurttaşına verdiği kimlik) “Osmanlı” iken, Türkiye Cumhuriyeti’nde “Türk” olarak belirlenmiştir. Rapor’a göre; “bu üst-kimlik, vatandaşı ırk ve hatta dinle tanımlama eğilimindedir. Örneğin; “Yurt dışındaki soydaşlarımız” dendiği zaman Türk etnik kökenden olanlar kastedilmektedir” denilmektedir:

[Türkiye’deki mevcut durum]...Kendini Türk ırkından saymayan diğer alt-kimlikleri yabancılaştırmış ve sorun yaratmıştır. Eğer bu üst-kimlik “Türkiyeli” olsaydı, bu durum ortaya çıkmazdı. Çünkü tamamen “toprak” esasına dayandığı ve “kan” esasını tamamen dışladığı için bütün alt-kimlikleri eşit biçimde kucaklayacak ve işin içine etnik, dinsel vs. özellikleri karıştırmamış olacaktı.

Rapor'un sonuç bölümünde yer alan uyarı ve öneri kısmında, vatandaşlık anlayışının yeniden gözden geçirilerek, Avrupa'daki çok kimlikli/çokkültürlü/demokratik/özgürlükçü/çoğulcu bir toplumsal modelin örnek alınmasının zorunlu olduğu belirtilmektedir. Rapor'un Türkiye'deki vatandaşlık algısının yanlış ve sorunlu olduğunu belirlemesi ve bu durumun çözümü için kapsayıcı bir üst kimlik ifadesi olarak "Türkiyelilik"i önermesi tartışmalar konu olmuş ve gündem yaratmıştır.

Türkiye'deki çokkültürlülük ve azınlık konularıyla ilgili olarak anakronik görünse de Osmanlı örneğini referans gösteren Türköne (2005)'ye göre; "düşmanlıktan beslenme" ile "kendi toplumuna bağlılık hissetme" arasındaki ince çizgiyi korumak çoğu zaman zordur. "İmparatorluk tecrübesi" bu bağlam içinde bu çizgiyi yaratıcı ve yapıcı şekilde korumanın yöntemini öğretebilir. Nitekim bugün İngiltere'de İngiliz milliyetçiliğine herkes "ahmaklık" gözüyle bakarken, özenle "Büyük Britanyalılık" vurgulanması da aslında yurttaşları birarada tutan en asgari ve en genel değer üzerinde yaşanan toprak olduğu sonucunda varılmış olunan konsensüsün ürünüdür.

İmparatorluk tecrübesine, birikimine ve mirasına sahip olmanın bir topluma getirdiği farklı yetenekler mutlaka olmalıdır. Yüzyıllarca farklı dinlere ve mezheplere inanan, farklı dilleri konuşan, farklı etnik kimliklere sahip insanları bir arada yaşatma tecrübesi kolay kazanılacak ve kolay unutulacak bir tecrübe değildir. Kymlicka (1998: 239-242); Osmanlı sisteminin, genel olarak, insancıl, grup farklılıklarına karşı hoşgörülü ve istikrarlı olduğunu belirtir. Osmanlı İmparatorluğu modeli bugün için anakronik bile olsa, belki de tarihte hiçbir imparatorluğun olmadığı kadar değişik bir biçimde farklılıklar esas alınarak yönetiliyordu ve dikkat çekicidir ki; bu poli-etnik ve çokdinli toplum işliyordu. Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler yan yana dua edip

birlikte çalışıyor, farklı kültürlerini zenginleştiriyorlardı. Osmanlı İmparatorluğunun egemenlik alanı içindeki dinsel toplulukları kabul etmeye ve onları tanımaya yönelik sistemi, ulusçuluk dalgalarının yükselmesiyle çatırdamaya başladı ve imparatorluğun çöküşüyle noktalanacak sürecin önünü açtı. Bu süreci böylesine trajik kılan başlıca faktör, imparatorluğun devamı ve doğal mirasçısı olacak devletin, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan başlayarak sancılarını çekeceği bir tür “çeşitlilik” ve dolayısıyla “özgürlük” korkusu (Yürüşen 1998: 68) üzerinde yapılanmasına yol açmış olmasıdır denilebilir.

Türkiye'deki “Türkiyelilik”in ülkede yaşayan çokkimliliği karşılayacak bir “üst kimlik” kategorisi olarak kullanılabilirliğini eleştiren görüşler birkaç grupta toplanabilir. “Türkiyelilik” kavramını eleştirenlerin temel söylemlerinden biri; böylelikle Cumhuriyetin kurucu esaslarının, toplumsal bütünlüğün yok oluşu şeklinde olacağı ve böylesi bir manevi çöküşün, toplumsal sağlam bir zemin bulamayan devletin fiili çöküşüne de zemin hazırlayacağı yönündedir (Sezginer 2004: 17). Türklük vurgusunu dışlayan “Türkiyelilik” söylemi, büyük bir kötülük olarak değerlendiren Sezginer (2004: 18); “Osmanlı olmak veya Türkiyeli olmak, millet kavramının yerine ikame edilmesi mümkün olmayan içi boş, anlamsız ve daha da önemlisi Türk milletinin varlığını ve siyasi hakimiyetini yok edecek söylemlerdir” değerlendirmesinde bulunur. “Türkiyelilik” kavramının “Türk” yerine kullanılmasını Batı/Hıristiyanlık karşısındaki duruşta yetersiz kalacağı için anlamlı bulmayan bir görüşe göre de “Türk”lük kavramı batılılar tarafından kullanılmış bir isimlendirme olmakla birlikte, kullanımda eğer Türk denilince Müslüman anlaşılmazsa Türklük tahrip edilmiş olur. Bu konuda Özel (Menteş, 2005)'in “Türk=Müslüman” söyleminin önemli olduğu söylenebilir. Özel'e göre “Türkiyelilik” çelişkili bir durumu işaret etmektedir. Çünkü, Türkiye denilen bir

yerin olabilmesi için Türk'e ihtiyaç vardır. Özel şöyle demektedir: "Yaşadığım, egemen olduğum topraklara ben Türk'sem Türkiye denilebilir". Yine Özel'e göre, Türkiyeli olup da Türk olmadığını söyleyebilecek yalnız gayri-müslümlerdir.

Türkiyelilik kavramına yöneltilen eleştirilerden biri de; geçmişe referansla, Osmanlı millet sistemi içinde yer alan farklılıkların/grupların/azınlıkların amaçlarının Türkiyelilikle, tıpkı geçmişte Osmanlılık konusunda yaptıkları gibi bölücülük yapmak/hedeflemek, başka bir ifadeyle "Türkiyelilik" in bir art niyet tasavvuru olduğudur. Bu bağlamda Kösoğlu (2004: 6-8)'nin yazdıklarına bakarsak;

Cevdet Paşanın, "Gayrimüslimler için bir yevm-i meserret" idi, diye anlattığı ferman gününden sonra (Islahat Fermanı-1856), bu insanlar niçin fermanın getirdiği yeni "Osmanlılık" ilkesini benimsemediler? Çünkü emelleri, eşit Osmanlılar olarak kalmak değildi; fermanın getirdiklerini bir sıçrama tahtası olarak kullandılar. Öte yandan, meşrutiyetin ilanı ile bir aşama daha başarıldı. Buna göre gayrimüslimler vilayet meclislerine Osmanlı Meclis-i Mebusan'ına girmeye başladılar. Şimdi, Osmanlı'nın egemenlik hakkına da ortak olmuşlardı. "Mademki İmparatorluğu kurtaramıyoruz, bari kendimizi kurtaralım" diye millicilik yapmaya başladılar. Türkler millicilik yapmaya başladıkları zamanlarda, isteseler de başka bir şey yapamazlardı; çünkü, "devlet-i aliye" nin kuruluşunda olduğu gibi yıkılışında da bir başlarına kalmışlardı... Görülüyor ki mozaikten başlayan hamleler, azınlıklara gelip dayanmıştır ve çözüm olarak da "Türkiyeli"lik kavramı sunulmaktadır; Osmanlılık yerini Türkiyelilik ile değiştirmiştir.

Türkiyelilik tartışmaları bağlamında Türk vatandaşlığı ile Türk milleti/milliyeti arasındaki bağın “Türkiyelilik”le koparılmak istendiğini vurgulayan Kodaman (2004: 11)’a göre; Türk vatandaşlığını sadece Anayasal vatandaşlığa dönüştürüp, Türk milleti üzerinden milliği alarak, Türkiyelilik/Türkiye halkı/Türkiye toplumu/Türkiye mozaigi vb. kavramların konmaya çalışılması, milli-üniter TC Devletini parçalanma-bölünme sürecine sokabilir. Kodaman, Türkiyelik kavramsallaştırmasının “kötü niyetle ortaya atıldığını ve Türkiye’de gözü olan devletlerin, milletlerin kasıtlı icadı” olduğunu belirtir.⁴⁷ Buna göre, “Türkiyelilik”in işaret ettiği şey, farklılıklardır ve bu farklılıklar üzerinden geliştirilen “Türkiyelilik” kavramsallaştırmasının bölücü olacağı düşünülmektedir. Sezginer (2004: 15-16) de “Türkiyelilik” kavramı eksenindeki durumu yeni dünya düzeninin, küresel dünyanın güçlü devletlerinin ve AB’nin Türkiye’yi “baskı altına alma”sı ve “mahcur bırakma”sı olarak değerlendirir. Ona göre, yaklaşık üç asırdan beri benzer tartışmalar yapılmış, devlet için kurtuluş ve yükseliş reçetesi olarak, devletin insan unsurunu sadece tabiiyet (Osmanlıcılık), sadece din (İslamcılık) kavramları ile tanımlama çabaları olmuş; Batılı ülkelere gelen her türlü tavsiye ve zorlamaların alternatifinin olmadığı düşüncesi (baticılık) hararetle savunulmuştur.

“Türk Ocakları”nın yayın organı, “Türk Yurdu” tarafından “Ayın Dosyası” başlığı altında akademisyen, siyasetçi ve düşünce adamlarına yönelttiği sorular, Başbakanlık İnsan Hakları Danışma Kurulu’nun hazırlattığı “Azınlıklar Raporu”na karşı şekillenen düşünsel/pratik cepheleri görmemize yardımcı olabilir:

⁴⁷ Kodaman’ın “Türkiyelilik” tartışmaları konusunda tasarladığı örneğe göre, “nasıl ki bir pirinç pilavının içinde nohut, bezelye, et, biber gibi pirinçten farklı unsurların bulunması, onun pirinç pilavı olduğu gerçeğini ortadan kaldırmazsa, Türkiye’de de az sayıdaki farklı unsurların olması, Türk milleti gerçeğini ortadan kaldırmaz ve onu bölmeye sebep teşkil etmez” (2004: 10).

- Üst kimliği *Türk* olarak belirtmenin olumsuzluklar ifade ettiği, *Türk* tanımlamasının etnik bir aidiyeti vurguladığı, bunun yerine *Türkiyeli* kelimesinin ikame edilmesi gerektiği bazı politikacılar tarafından, hatta Başbakanlık Azınlık Raporunda dahi belirtilir oldu. Böyle bir vurgu yapma, “biz” ve “öteki” farklılaştırmasını kışkırtma, *Türkiye'nin sosyal yapısını oluşturan tüm unsurlar arasındaki dengeyi bozma ihtimalini* beraberinde getirir mi? Bu tanımlamalar düşünüldüğünde ülkemizde yaşanan bu süreçte rol oynayan kişilerin amaçları ne olabilir? Açıklar mısınız?

- 90'lı yılların bir ürünü olan “multiculturalism” kavramı Türkçeye tam anlamıyla “çok kültürcülük” olarak çevrilmekte ancak yaygın olarak “çok kültürlülük” olarak kullanılmaktadır. Ulusal ve etnik farklılıkları hareket noktası olarak kabul eden bu yaklaşım çerçevesinde Türkiye'nin sosyal ve siyasal yapısını nasıl değerlendirebilir?

- Avrupa Birliği ile ilişkiler ve Avrupa Birliğini oluşturan ülkelerin nüfus profili düşünüldüğünde *Türkiye'nin sosyal yapısını oluşturan toplulukları bazen dinsel bazen etnik farklılıkları düşünülerek azınlık olarak tanımlanma gayretleri, uzun vadede Türkiye'nin üniter yapısının dağılma sürecinin bir görünümü olarak değerlendirilebilir mi?*⁴⁸ (Özdemir, 2004: 4).

Yukarıya aldığımız Türk Yurdu'nun soruları (temele inildiğinde) çeşitli biçimlerde/perspektiflerde “Türkiyelilik”, “çokkültürlülük”, “Avrupa Birliği” eleştirileri

⁴⁸ Metin içindeki italik vurgular bana ait.

ve “Türk”, “üniterlik”, “ulus-devlet” kavramlarının savunuları şeklinde yorumlanmış ve yazılara konu olmuştur. Bunlardan bazılarını değerlendirmek gerekirse, örneğin Türkiyelilik kavramsallaştırmasından amaçlananın “Türk’ü silmek” olduğunu yazısına başlık yapan Tekin (2004: 68); ortak değerler etrafında birleşmenin en önemli unsurları olarak dil ve dini gösterir. Ona göre, Türkiye’de dil farklılığı dikkate alınarak “azınlık hakları ve kültürel haklar” gibi kavramlar uydurulmuştur.⁴⁹ Eroğlu (2004: 69-70) da Türkiyelilik kavramsallaştırmasını güncel tartışma boyutları içinde ele alarak; Türkiyelilik kavramının, Türkiye üzerindeki sosyal yapının altüst olması ve büyük bir kargaşanın ve çatışmanın doğuşuna sebep olacağını kavramın içinde saklı olan çoğunluğun kimliğini (yani ‘Türk’ü) sileceğini anlatmaya çalışmaktadır. Ayrıca Türkiyelilik kavramsallaştırmasının dışardan ve içerden bir dayatmayı ifade ettiğini, bu durumun da toplum üzerinde ne tür “infiallere” yol açabileceğinin bilenemeyeceğini savunur:

Hiçbir zorlama dayatma ve zorlama olmadığı halde, hatta kamu otoritesi gücünü en fazla kendini Türk hissedenler üzerinde hissettirdiği halde kendilerine “Türk” denmesini istemeyen ve “Türk” sayılmayı kabullenemeyen, kendi tanımlarına göre “azınlık” olanların ve “az olanların” talepleri doğrultusunda uydurulan “Türkiyelilik” ibaresi, “çoğunluk” ve “çok olanların” kabulüne nasıl sunulacak ya da dayatılacak; “kırk katırla mı, kırk satırla mı?” Böyle bir dayatma, eve misafir gelenlerin ya da evde kendini “azınlık” görenlerin, hane halkının tümünün adlarını değiştirmeye kalkışması şeklinde tehlikeli

⁴⁹ Tekin (2004: 68), “Güneydoğunun halkından sadece Arapların ayrı bir dili olduğunu kabul edebiliriz. Ama Türkiye’de konuşulan dil fasih Arapçayla kıyas edilemeyecek derecede mahallileşmiştir. Arap komşularımız Irak ve Suriye’ye bakarak Türkiye’de bir hak iddiasına girmezlerken başkaları nasıl bir hak iddiasına girebilirler ki?” diye sorarken aslında Türkiye’de sözkonusu edilen (“Azınlıklar Raporu”nda olduğu gibi) “çokkültürlülük”ü reddetmektedir.

bir saçmalığa dönüşecektir. Bu çerçevede “Ey Türk, bundan sonra senin adını, ‘Türkiyeli’ olarak koyduk. Biz öyle istiyoruz ve seni mecbur ediyoruz” dayatması toplumun çoğunluğu üzerinde hangi tür infiallere neden olacaktır?

Demir (2004: 74), Türkiyelilik kavramsallaştırmasını “Klasik Liberalizmin Acemi Bir Versiyonu” (makale bu başlığı taşımaktadır) olarak tanımladıktan sonra, bu kavramın Türk adlandırmasının olumsuzluğundan farklı bir toplumsal projeyi içerdiğini belirtir. Ona göre bu proje, bir üst kimlik inşa etmekten öte her türlü üst kimliğe karşı tarafsız durumdaki devleti yalnızca ortak bir zemine/uzlaşmaya dayandırmaya çalışan klasik liberalizmin acemi bir versiyonudur. Demir, anayasal yurttaşlığın tek başına bir devlet ve ulus yaratamayacağını söyler. Savının ilerleyen bölümlerinde üyelerin kamusal ve özel kimlikleri arasındaki bağlantıyı sağlayan bir kimlik tanımlaması olmadan bir toplumdan da bahsedilemeyeceğini öne sürer. Demir (2004: 76)’e göre azınlık tanımlamaları ve bu eksendeki grup farkına dayalı yurttaşlık vb. hakları talebi paradoksal şekilde toplumda kültürel bir dışlama/çatışma potansiyeli olarak kendini hissettirecektir.⁵⁰ Bu durumun da varolan yapıyı/ulusal bütünlüğü parçalayacağını, Arendt’a yaptığı göndermeyle “tek tek tikelci özneleri aşan bir ölümsüzlük olmadan ne siyaset ne ortak dünya ne de kamu alanı mümkün olabilir” şeklinde ifade etmektedir.

9.3. Demokrasi Sorununa Çözüm Önerisi: “Anayasal Yurttaşlık”

Anayasal yurttaşlığın yeşerdiği zemin olarak “Anayasacılık” bağlamında Erdoğan (2003: 3)’nın belirttiği gibi “Anayasal Demokrasi” tasarımı durmaktadır. Bu anlamda anayasal yurttaşlığın özünde sosyo-politik bir kavramsallaştırma olduğunu

⁵⁰ Çokkültürlülüğe ilişkin, çokkültürlülük politikalarının neden istikrarsızlaştırıcı olduklarına ilişkin siyaset teorisindeki kapsamlı analizler için bkz. (Kymlicka 2004: 510-512)

hatırlatarak, Anayasal Demokrasinin karşılığının ne olduğuna bakmak yerinde olacaktır. Anayasal demokrasi-devlet ve yurttaşlık bağlamında Erdoğan (2003)'nın "Anayasal Demokrasi" çalışması bu konudaki önemli çalışmalardandır. Sözkonusu çalışmanın daha başlangıç cümlelerinden biri Anayasa kavramının anlamlarından birine işaret eder: "Anayasanın anlamı... 'anayasallık' ve 'anayasal devlet' felsefesini, kısaca devletin sınırlanması düşüncesini ifade eder" (2003: 3).

Anayasa, Thomas Paine'nin önerdiği gibi, "yalnızca bir metinsel varlığı olan 'bir şey' değildir; sürekli referans verilen, yeniden üretilebilen 'bir olgu'dur da" (İçduygu, Keyman 1998-9: 149). Dolayısıyla anayasadan konuşmak, yalnızca ontolojik varlığı olan bir metinden ya da devlet biçimini belirleyen soyut kurallardan/yasalardan konuşmak değildir; aynı zamanda, devlet-birey ilişkisini belirleyen normlardan, felsefi ilkelerden ve etik referanslardan da konuşmaktır.

Erdoğan (2003: 9)'a göre; anayasa yapmak, siyasi iktidarı (devleti), yönetenleri hukukla bağlamak demektir. Anayasal devlet, devletin hukuka bağlı olduğu bir devlet olarak kurulması gereğini ifade eder. Dolayısıyla "anayasal devlet" ile "hukuk devleti"nin amacı temelde aynıdır. Hukuk devleti ilkesi, siyasal iktidarın önceden belli edilmiş, açık ve genel yasalara/usullere göre kullanılmasını öngörür. Bu anlamda hukuk devleti, esas itibari ile "hukuki/teknik" bir kavram değil siyasi bir tasarım/idealdir, yani siyasi sistemin belli bir şekilde kurulmasını öngörür.

Modernite, siyasetin kaynağının "devlet egemenliği" söylemi tarafından çerçevelendiği bir toplumsal oluşumu simgeler. Devlet, bir ulus-devlet olarak hem "içeriye" (ulusal ilişkiler) hem de "dışarıya" (uluslararası ilişkiler) karşı "toplumu kapsayıcı, kurucu ve düzenleyici bir bağlam" olarak hareket ettiği sürece benzer bir tarzda anayasa kavramı da ister bireysel haklar isterse toplum düzeni temelinde

düşünülsün, “ulus devlet+ulusal kimlik” endeksinde hareket edecektir (İçduygu, Keyman 1998-9: 149-150). Modernite içinde anayasallık kavramını (a) siyasi iktidarın güç alanının “sınır”larının belirlenmesini; (b) hukuk devleti ve hukukun üstünlüğü ilkesinin yaşama geçirilmesini; ve (c) temel hakların korunmasını simgeler. Bu anlamda, anayasallık hem devletin hukukun üstünlüğü ilkesi tarafından denetlenmesinin yaşama geçirilmesine, hem de temel hakların anayasal güvence altına alınmasına bağlıdır. Burada önemli bir noktanın altını çizmemiz gereklidir: anayasallık anayasanın varlığıyla özdeş değildir. Aksine, anayasallık bir toplumda devlet iktidarının meşruluk zemini, devlet-toplum ilişkilerinde devletin bireysel hak ve özgürlüklere karşı saygı ve sorumluluğunun ifadesidir. Burada temel soru, anayasallığın anayasal devlete meşruluk kazandırırken dayandığı temel ne olduğudur. Bu dayanak, liberal modelde “hak dilinde” tanımlanmış vatandaş-özneyken, cumhuriyetçi modelde kamusal yararın taşıyıcısı olarak tanımlanmış ve ulusal kimlikle özdeşleşmiş “ahlaki vatandaş”tır. Burada önemli olan, farklılıklarına rağmen her iki modelin de anayasa temelinde ortak bir kimlik tanımlanması ve kültürel farklılıkları ve farklılık taleplerini ya özel alana iterek ya da ulusal kimlik içinde eriterek dışlamalarıdır. Her iki model de bu anlamda, anayasayı ulusallıkla sınırlı siyasal bir kavram, anayasallığı devlet-birey ilişkisini ortak kimlik üzerinde düşünen söylemsel bir kurgu, anayasal devleti de bireysel hak ve özgürlüklerin korunması bağlamında hukukun üstünlüğü ilkesini kendisinin denetlenme mekanizması olarak gören devlet olarak tanımlamaktadır. Modernite içinde, “ulus devlet+ulusal kimlik” eşitliği kendini yeniden-ürettiği sürece, bu iki modelin de rasyonellik/meşruluk ilişkisini kurabildiğini ve koruyabildiğini söyleyebiliriz (İçduygu, Keyman 1998-9: 150-151).

Eğer globalleşen dünyada farklılık talepleri kamusal alana taşınıyorsa ve bu yadsınmaz ontolojik bir olguysa, o zaman “farklılıkların beraber yaşamasını” sağlayacak anayasallık söyleminin “özne konumu” hangi temelde kurulacaktır? Felsefi düzeyde bu soruları şu şekilde formüle edebiliriz: bir söylemsel kurgu olarak tanımladığımız anayasallık kavramının rasyonelliği ile meşruluğu arasındaki metinsel-bağı kuran mekanizma ne olabilir? Bu sorulara verilen en önemli yanıtlardan birisi, “modern toplumlarda vatandaşlık anlayışı” (İçduygu, Keyman 1998-9: 152) üzerinde yapılan tartışmalar ve bu tartışmalarda ortaya çıkan “anayasal vatandaşlık” kavramıdır.

“Kimlik, güvenlik ve demokrasi” perspektifinde Türkiye’nin AB ilişkileri üzerinde yoğunlaşan makalesinde “Batılılaşmanın Neresindeyiz?” sorusunu tartışan Dağı Helsinki⁵¹ sonrası dönemde, “seçkin” batılılaşmadan, “demokratikleştirici” batılılaşmaya yönelişin kaçınılmaz olduğunu vurgular. Dağı, bir yandan, AB’ye yönelik kamuoyu desteğinin gerisinde refah talepleri kadar, “özgürlük” arayışlarının bulunduğunu öne sürerek, öte yandan da AB’ye direncin gerisinde “otoriteryen” modernleşme anlayışının muhafaza düşüncesinin olduğunu belirtir. Geçmişte, özellikle devletçi seçkinler katında batılılaşmanın son aşaması olarak kabul gören AB üyeliğinin yeni dönemde, demokratikleşme ve insan hakları alanında taşıdığına inanılan “riskler” nedeniyle geleneksel batıcılar için bir endişe kaynağına dönüştüğünü öne süren Dağı (2001: 130-136), bunu, “batılılaşma korkusu” olarak nitelemektedir.

Dağı Türkiye’nin batılılaşma serüvenini toplumsal ve siyasal merkez/çevre eksenleri üzerinden değerlendirir. Ona göre; 21. yüzyılın Türkiye’inde Batılılaşma devletin, halkı “adam ettiği” bir denetim mekanizması olmaktan çıkıp tersine, halkın

⁵¹ Avrupa Birliği Helsinki Zirvesi, 10 Aralık 1999 tarihinde yapıldı. Helsinki zirvesinde AB’nin genişlemesi sürecinde yeni politikalar belirlendi. Türkiye ilk kez aday ülke olarak nitelendi; AB’nin genişleme stratejisinin bir parçası olarak diğer aday ülkelerle birlikte ele alındı. Ayrıca, Romanya, Slovakya, Litvanya, Litvanya, Bulgaristan ve Malta ile hükümetlerarası görüşmelerin Şubat 2000’de başlanmasına karar verildi (Dağı 2001: 114-115).

devleti denetlemesine imkan veren sivil bir içerik kazanıyor; devletin sivilleştirilmesinin batı ve batılı siyasal değerlerle mümkün olabileceğini kavrayan toplumsal kesimler, tarihsel karşıtlıklarına rağmen batılılaşma hedefinin “mantıksal son” a taşınmasını talep ediyor, bunun için de Avrupa ve Batı ile entegrasyonu destekliyorlar. Buna karşılık seçkinci/devletçi batılılaşmacılar, toplumsal/siyasal/ekonomik bir zemin bulan, “Demokratikleştirici Batılılaşma” ya yenik düşerek Batılılaşma ülküsünden vazgeçiyorlar: “Batılılaşmanın mantıksal sonunun demokratik/liberal bir devlet modeli olması seçkinci/devletçileri fazlasıyla ürkütüyor” (Dağı 2001: 113-114). Sosyal/liberal kesimin önemli isimlerinden Mehmet Altan da Türkiye’nin modernleşme/batılılaşma süreciyle ilgili; AB’nin etkisinden söz ederken; Türkiye’nin AB’nin de büyük katkısıyla “Kemalist modernleşmeden”, “Demokratik modernleşmeye” geçtiğini belirtir (Altan 2005).

1980 sonrasında küreselleşme bağlamında meydana gelen değişimler, Türkiye’nin geleceği üzerinde büyük etkiler yaratmıştır. Tüm dünyada üretim teknolojisinde yaşanan değişim, ulus-üstü ve uluslararası kurumların, siyaset üzerinde ağırlık kazanmaya başlaması, bilişim teknolojisinde yaşanan radikal devrimler, ihracata dayalı serbest piyasa ekonomisinin ön plana çıkması gibi gelişmeler, ulus-devletin gücünü zayıflatarak, siyasetin bağlamını değiştirmiştir. Bu gelişmeler sonucunda sosyal devlet anlayışının da zayıflaması, vatandaşlığa ilişkin, ciddiye duyusunu sarsmış, insanları yeni arayışlara itmiştir (Butakın 2003: 105).

Anayasal vatandaşlık, kavramsal olarak demokrasi düşüncesinin temellendirilmesi ile yakınlık içindedir. Bu da vatandaş/vatandaşlık açısından, demokrasinin bazı kriterlerinin sağlanması ile oluşur. Bunlardan bazıları şunlardır; (1) *Bireysel kendi kaderini tayin*; demokrasinin temel değerlerinden biridir. Vatandaşın

siyasal karar alma süreçlerine doğrudan veya dolaylı olarak, aktif katılımına dayanan düşünceden ilham alır. (2) *Farklılıkların barışçı birlikteliği*; barışçı ve uygar bir siyasal toplum; farklılıklara rağmen -insanlar arasında dünya görüşleri, amaçlar ve idealler açısından önemli farklılıklar vardır- varolan, yani farklı görüşleri meşru sayan ve onların ifadesine imkan veren toplumdur. (3) *Bireyin ve bireysel özgürlüğün değeri*; Kant'ın düşüncesinde bireyin özerkliği, bireye saygı ve bireylerin doğal eşitliği en üstün yere sahiptir. İnsanlara hiçbir şekilde “*sırf bir araç olarak değil, fakat daima aynı zamanda bir amaç olarak*” muamele edilmesi gerektiği buyruğunda ifadesini bulur. J. Rawls liberal demokrasiyi; tamamen özgür, eşit ve rasyonel bireylerin uzlaşmaları olarak izah etmiştir. Bu anlamda “*özgür ifade*” hakkının anayasal düzlemde belirginleşmesi gereği ile karşılaşılır. (4) *İnsanın Gelişimi*; (anayasal) demokrasi insanın gelişimine hizmet eder. Nitekim Mill demokrasinin insanlarda bazı erdemleri geliştirdiğini savunur. Anayasal vatandaşlık düzleminde demokrasi, siyasal katılma yollarıyla, bireylerin potansiyelini geliştirdiği için değerli kabul edilir. (5) *Adaletin sağlanması*; burada sözü edilen adalet; demokrasinin çoğulcu anlayışıyla bağlantılı bir bakış açısının sağlanması, anayasal zemine kavuşturulmasıdır (Erdoğan 2003: 255-259).

Bütün farklılıklarına rağmen, ortak değerler etrafında bir araya gelme iradesi gösteren kurucu özneler (kişiler) olarak vatandaşların eseri olacak bir cumhuriyette, devlet ne kendini vatandaşlardan üstün görebilir, ne de onlara neyin doğru neyin yanlış olduğunu öğretmeye kalkışabilir. İşte böyle bir devlette, vatandaşlara farklı kimlik ve tercihlerine göre değil, insan ve vatandaş sıfatıyla, eşit kişiler olarak muamele edilebilir. Anayasal vatandaşlık da tam bu anlamdaki bir arayış ve özlemin ifadesidir (Erdoğan 2000: 100-101).

Bir kimlik konusu olarak vatandaşlığın toplumsal ve siyasal gündemin temel konularından birisi olması ve çağdaş toplumların siyasal anlamda en temel örgütlenme biçimi olan ulus-devlet içindeki bireyin “en temel siyasi kimliğini” simgelerken, bir yandan, yeni bir toplumsal ve siyasal devingenlik içinde yaşayan bireylerin gözünde, diğer yandan ise bu devingenliği yaşayan toplumların ve ulus-devletlerin gündeminde yeniden yapılandırılmaya çalışılmaktadır (İçduygu ve Keyman, 1998-9: 152-153).

Keyman ve İçduygu (1998-9: 158)’ya göre en genel anlatımıyla anayasal vatandaşlık, toplumsal bir sözleşmeye dayanarak, örneğin anayasal metin içinde somutlaştırılarak, farklı etnik, dinsel ve inanç kümelerinin siyasi iktidar tarafından kabulünün ve bu kümelerin her birinin kendi varlıklarını toplumsal olarak koruyabilmelerinin ve geliştirebilmelerinin toplumsal ve siyasal olarak güvence altına alınması anlamına gelmektedir.

Farklı siyasi toplumsal kimliklerin sözleşmeye dayalı bir siyasi üst kimliği ifade eden bir vatandaşlık kavramı altında yaşamalarının/bir arada olabilmelerinin anayasal güvenceye kavuşturulması anlamını taşıyan “anayasal vatandaşlık” kurumunun Türkiye’deki çok perspektifli çoğulculuğa ve bunun yarattığı sorunsal anlamdaki değişime bir yanıt olabileceğini düşünen İçduygu ve Keyman (1998-9: 159), siyasal ve toplumsal olarak yeniden tanımlanacak ve kurumsallaştırılacak bir vatandaşlık kurumunun Türkiye’deki bir çok siyasal ve toplumsal sorunun çözümüne yardımcı olacağı ve devlet-toplum-birey ilişkilerinin anayasallık ilkesi içinde düzenlenmesini olanaklı kılacağı kanaatindedir. Bu bağlamda, anayasal vatandaşlık, dolayısıyla anayasallığa dayalı bir devlet/toplum sözleşmesi, Türkiye’de yaşamın her alanında hissedilen demokratikleşme gereksiniminin önemli bir ön-koşuludur.

Türkiye toplumunda politik bilincin oluşması ve siyasal yaşama aktif katılımın sağlanması demokratik bir anayasayla gerçekleştirilebilir. Buraya kadar anlatılanlar ışığında anayasal vatandaşlığın içinde gerçekleştirilebileceği bir anayasal demokrasinin çerçevesi ana hatlarıyla şöyle çizilebilir:

a) Başlangıç

Yapılacak anayasada hedeflenen sosyo-politik birliğin temel felsefesine ilişkin, anti-militer ve etnik kimlik vurgusu taşımayan bir başlangıç yer almalıdır. Bu kısımda anayasanın bütünsel niteliğini vurgulayan bilgi ve söyleme yer verilemelidir.

b) Devletin tanımı

Devlet, insan haklarına ve hukuk devletine dayanan, ideolojik açıdan tarafsız (nötr), anayasal bir demokrasi olarak tanımlanmalı; toplumsal ve kültürel bakımdan monolitik ve merkezîyetçi bir öngörü ve çağrıştırmacı tanımlardan uzak olmalıdır. Dini ve ideolojik çeşitlilik tanınmalı ve bunlara karşı tarafsızlık korunmalıdır. Devlet, din ve vicdan özgürlüğünü, inanç gereklerinin serbestçe yerine getirilmesini herkes için güvence altına almalıdır.

c) Egemenlik

Halk, devletin kendisiyle var olduğu temel meşruiyet kaynağı olarak tanınmalı ve bu durum anayasal bağlamında güvenceye alınmalıdır. Dolayısıyla egemenlik sadece bir söylem olarak değil, pratik olarak da halka ait olmalıdır.

d) Temel Haklar

İnsan hakları, “doğal haklar” anlayışına uygun tanımlanmalıdır. Birey, devlete ve topluma karşı ödev ve sorumluluklarla baskı altına alınmayacak modern bir şekilde tanınmalı/tanımlanmalıdır. Çoğul kimlikler bastırılmamalıdır.

e) İktidar sorunu ve yasama gücü

Parlamento, ülkenin en yüksek demokratik platformu olarak öngörülmesi ve demokratik yöntemlerle seçilmiş temsilcilerin atanmışlara üstünlüğü net olarak güvenceye alınmalıdır. Bu anlamda parlamentonun üstünlüğünden taviz verilmemelidir.

f) İdari yapı ve işlev

İdari yapı ve kamu hizmeti, ademi merkeziyetçi ilkler doğrultusunda yapılandırılmalı ve denetlenmelidir. Eğitim ve öğretimde fırsat eşitliği sağlanmak suretiyle eğitim ve öğretimde rekabetçi anlayışa uygun bir liberalizasyon sağlanmalıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı kaldırılmalı ve dinin, sivil alanda serbestçe örgütlenmesine izin verilmelidir.

g) Silahlı kuvvetlerin sivil denetimi

Silahlı kuvvetlerin halkın demokratik yolla seçilmiş temsilcilerinin denetiminde olması, uygar toplum anlayışının gereklerinden en önemlilerindedir. Bu bağlamda, Genel Kurmay Başkanlığı'nın Milli Savunma Bakanlığına bağlanması ve Milli Güvenlik Kurulu gibi bir organa anayasada yer verilmemesi gerekir.

h) Siyasi partiler

Siyasal örgütlenmelerin, barışçıl bir biçimde farklılık tercihlerini temsil ettikleri sürece hiçbir kısıtlamaya uğramamaları gerekir.

Görüldüğü gibi “anayasal demokrasi” içerik olarak geliştirilebilir olmakla birlikte temel felsefesi bakımından her zaman bireyi ve onun haklarıyla donatıldığı “yurttaş-birey”i işaret etmektedir. Bu bağlamda eklemek veya daha doğrusu altını çizmek gerekirse; Anayasal demokrasi “anayasal devlet”le “demokratik devlet”in bir sentezi olarak (Erdoğan 2003: 26), kendini gerçekleştirilmektedir.

10. MATERYAL VE YÖNTEM

Çalışmada genel olarak ikincil veriler kullanılmıştır. Yapılan kütüphane çalışması sayesinde özellikle Türkiye’de yurttaşlıkla ilgili çalışmaların sosyo-politik işleyişe ilişkin olanları derlenmeye çalışılmıştır.

Çalışmada yurttaşlık kurumunun teorik çerçevesini oluşturan çalışmalar esas alınmakla birlikte “yurttaşlık pratikleri” diyebileceğimiz anayasa, yasalar vb. de gözönünde bulundurulmuştur. T.C. Anayasaları olmak üzere Avrupa ülkelerinde yurttaşlığın düzenlendiği hukuki, siyasal metinlerden yararlanılmıştır. Özellikle Cumhuriyet Türkiyesinde yurttaşlık nosyonunda belirleyici olan Anayasal metinleri ve bunlara ilişkin argümanlara önemli ölçüde yer verilmiş olup, Türkiye’de yurttaşlığa ilişkin sorunların özellikle kurucu anayasal metinlerin yapılış süreçleriyle yakından ilgili olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anayasal yurttaşlık konusunda özellikle ülkemizde yeterli telif eserin bulunmaması ve nihayet kavramın doğuş ve temelleniş yerinin Avrupa kıtası olması dolayısıyla kavramın teorik çerçevesini belirleyen Avrupalı düşünürlerin (özellikle Habermas) çalışmalarından yararlanılmıştır.

Çalışmada yurttaşlık genel anlamda ve özellikle tarihsel süreçler içerisinde tasvir edilmeye çalışılmıştır. Yurttaşlığın geçmişten bugüne seyrine bakılırken kimi kez karşılaştırma yoluna başvurulmuşsa da temel yöntem tarihsel betimleme yöntemi olmuştur. Öte yandan yurttaşlığın farklı toplumsal yapılarda farklı işleyişler ve işlevlere sahip oldukları sonucuna verili toplumsal durumlar/özellikler karşılaştırılmak suretiyle ulaşılmak istenmiştir.

11. BULGULAR

“Yurttaşlık” düşüncesi/kurgusu modernlikten önceye, tarihsel arkaplanına baktığımızda gördüğümüz üzere eski Yunan medeniyetine kadar uzanan bir seyir içindedir. Kavramın etimolojisine bakıldığında görülmektedir ki, “yurttaş” (citizen), kentli olmakla/kentleşmeyle/medeniyetle/medenileşmekle birlikte yürümüştür. Bu bağlam içinde, “yurttaş”, Eski Yunan ve Roma’dan beri, kamusal yaşama aktif olarak katılma ve devlet yönetimiyle ilgili kararlara özgür iradesini katma hakkına sahip olan bireydir. Sözü edilen tarihsel dönem itibariyle toplumun son derece dar bir bölümüne tanınan bir imtiyazın öznesi olan yurttaş, modern demokratik cumhuriyetin de ayırdedici özelliklerinden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Cumhuriyet rejimi, tabiyet kavramı üzerinde değil, yurttaşlık kavramı üzerinde yükselmekte (Özbudun, 1995: 47) ve Eski Yunan’dan ve Roma’dan farklı olarak, yurttaşlığı dar bir grubun imtiyazı olmaktan çıkarıp, toplumu oluşturan bireylerin tamamının eşit biçimde yararlanabilecekleri bir olanağa dönüştürmektedir. Dolayısıyla, günümüz demokratik cumhuriyetinin temel varsayımı, belli bir yaşa gelmiş tüm bireylerin özgür iradelerini siyasal kararların alınması sürecine katabilecekleri ve her bireyin iradesinin alınacak karar üzerinde bir diğerine eşit bir etkiye sahip olacağıdır.

Temel varsayım bu olmakla birlikte, bu varsayımın olgusal geçerliliği araştırıldığı zaman ortaya çıkan göstergelerin ümit vermediği söylenebilir. Günümüz demokratik cumhuriyetlerinde, kendi özgür iradesini siyasal kararların alınması süreçlerine aktif olarak katan “yurttaş” idealinin iki önemli tehditle karşı karşıya olduğu artık çok net bir biçimde gözlemlenmektedir. Bunlardan birincisi, yurttaşın siyasal kararların alınması sürecine kattığı iradesinin “özgür”lüğünün son derece tartışmalı bir hale gelmiş olmasıdır. Yurttaşın iradesinin oluştuğu ortam her türlü manipülatif etkiye

açıktır ve yurttaşın iradesini manipüle etmeye yarayan araçlar günden güne daha da gelişmektedir. Yurttaşların özgür iradelerinin toplamından oluştuğu varsayılan kamuoyu, Habermas'ın dediği gibi, artık kendiliğinden yoktur; kamuoyu, artık oluşturulan bir şeydir.

Siyasal kararların alınması sürecine özgür iradesini katan yurttaş idealinin karşısındaki ikinci tehdit ise, bireylerin, siyasal yaşama kayıtsız kalmasıdır. Bazı ülkelerde bilinçli depolitizasyon çabalarının ürünü olan bu kayıtsızlık, başka bazı ülkelerde bireylerin kendilerini kararları belirlemek açısından etkisiz ve yetersiz hissetmelerinin sonucudur. Bu iki önemli tehdidin varlığı, öncelikle “yurttaş” kavramının ve onun doğal sonucu olarak da “demokrasi” ve “cumhuriyet” kavramlarının herhangi bir olgusal karşılığı olmayan kurgulara dönüşme riskini de beraberinde getirmektedir (Hürman, 2005).

Modern yurttaşlık kurumu, devletle olan ilişkisinde bireyin daha çok sadakatini/hak sahibi olmaklığını ve çoğu zaman ödevlerini ifade eden hukuki bir karşılığa sahip olarak anlam kazandığı görülmektedir. Bu bağlam içinde çeşitliliğin tarihsel süreç içinde bir olguya dönüşmesi modern anlamıyla yurttaşlık kurumunu “yurttaş”-birey için dar bir kuruma dönüştürmüştür.

Türkiye’de yurttaşlık tarihsel süreçlerin ortaya koyduğu siyasi/toplumsal ilişkilerin/sorunların bir belirlenimi/nedeni ve nihayet sonucudur. Çeşitliliğin, Türkiye’nin hem mekansal hem de tarihselliği içinde, neredeyse tüm boyutlarıyla bir mozaik formunu işaret etmesi, tek tipçi/“hikmet-i hükümet”ten güç alan/ideolojik karakterini yurttaşta içermek isteyen devletçi ve seçkin bürokratik devlet ve siyaset geleneği anlayışı, genelde siyasi/sivil alanı/olanı bulanıklaştırmakta ve sorunlara neden olmakta, özelde ise yurttaşlığı bir üst kimlik bağlamı olarak zaafa uğratmaktadır.

Öte yandan devlet eliyle yurttaşlık kimliğinin dayandığı, “birey”liği dışlayan, yükümlülüklerle donatılmış, devlete “sadakat bağı” ile bağlı anlayış bu yönüyle Keyman’ın da ifade ettiği gibi Foucault’ın terminolojisiyle dile getirildiğinde, “disiplin tekniği” işlevi görmekte olup (Tosun 2005), modern olmasına modern; fakat bir politik kimlik olarak sivil yurttaş haklarını değil, devletin “çağdaşlaşma” istemini üstüne vazife almış, “ulus ve devletin birliğini” pekiştiren, toplumsal yarara hizmet eden “militan yurttaş”ı işaret etmektedir.

Türkiye’de eğitim sistemi içinde yurttaşlığın ya da resmi yurttaşlık kabulünün eğitim anlayışı üzerindeki kısıtlayıcı/daraltıcı rolü AB üyelik/entegrasyon sürecindeki düzenlemeler hariç tutulursa “Cumhuriyet”in hem evrensel anlamdaki doğasıyla hem Türkiye’de Cumhuriyetin kendine özgü yapısı ile hem de Türkiye’deki toplumsal/siyasal/ekonomik ilişkilerin (isterse tarihsel/özellik koşullar vb. densin) kurgulanmasıyla yakından ilgilidir. Cumhuriyet rejiminin vazgeçilmez sonucu olarak kabul edilen “tebaadan yurttaşa geçiş” süreci yurttaşlık eğitimini zorunlu kılmıştır. Konuya Türkiye özelinde bakarsak, Cumhuriyetin ilk yıllarında, Cumhuriyetin gereksinim duyduğu yurttaşların eğitimindeki temel eğilimin, bu yurttaşlara ulusun bütünlüğünün ve devletin devamlılığının sağlanması konusunda kendilerine düşen görevleri öğretmek olduğunu görürüz. Bir Cumhuriyet yurttaşı olarak bu statünün içerdiği hak ve sorumluluklardan haberdar olması gereken bireye, bu statüyle ilgili olarak öğretilen şey, ağırlıklı olarak sahip olduğu sorumluluklar ve ödevlerdir. Birey, yurttaşlık statüsü gereği sahip olduğu ve gerektiğinde devlete karşı ileri sürebileceği haklardan kural olarak haberdar edilmeden, tüm yurttaşların devlete karşı eşit olarak sahip oldukları sorumlulukların neler olduğunu öğrenmiştir. Sorumluluk temelli yurttaşlık eğitiminde yapılan reformlar, önce, yurttaşlara sorumluluklarının yanında

ulusal mevzuattan kaynaklanan haklarının da öğretildiği bir sisteme ve daha sonra, özellikle de son yıllarda uluslararası sözleşmelerde ve taraf olunan uluslararası kuruluşlar içinde yer alan hakların da yurttaşlık eğitiminin bir parçası kılındığı bir eğitim programına doğru bir evrim geçirmiştir.

Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşundan başlayarak ulusun ve ulus-devletin oluşmasında “vatandaşlık” kurumunun önemli olduğu anlaşılmıştır. Mustafa Kemal’in katkısıyla yazılan “Vatandaş İçin Medeni Bilgiler” adlı kitabın okutulduğu Malûmat-ı Vataniye dersi öğretim programında yerini almıştır. Yurttaşlığı öğretmeyi amaçlayan bu ders, daha sonra Vatani Malûmat, Yurt Bilgisi, Yurttaşlık Bilgisi adları ile, 1995’ten sonra da İnsan Hakları ve Vatandaşlık Eğitimi adı altında 4-8. Sınıflarda bazen bir saat, bazen iki ya da üç saat olarak okutulmuştur. Bireye yurttaşlık eğitimi vermeyi amaçlayan bu derslerin içeriği 1995 yılına kadar “insan” değil “yurttaş” ya da “vatandaş”tır (Gözütok, 2005). Gözütok’a göre vatandaş ya da yurttaş kavramı zaman ve mekanla sınırlı kavramlardır, insan kavramıysa, zamanla sınırlı olmayan evrensel bir kavramdır. Vatandaş bu bağlam içinde Gözütok’a göre, bir hakkın öznesi değil bir yükümlülüğün sorumlusudur: “İyi vatandaş, yurduna karşı görevlerini yerine getiren, gerektiğinde iyi vatandaş olma adına canını da verebilen, başkaları ile savaşabilen kişidir” (aynı yerde). 1995 yılında hazırlanan programda dersin adının “İnsan Hakları ve Vatandaşlık Eğitimi” olarak değiştirilmesi ile dersin içeriğinin öznesi de bir ölçüde insan olma yolunda bir değişikliğe uğramış gibi görülmektedir.

Mahçupyan (2005b)’a göre, uluslaşma hareketinin revaçta olduğu dönemin ve modernist zihniyetin de etkisiyle bazı ülkelerde otoriter yöntemlere başvurulmuştur. Bu örneklerden biri olan Türkiye’de bir yandan geç kalmışlık duygusu, öte yandan toplumun cemaatçi yapısından ötürü organik bir bütünleşmenin zorluğu; ikili bir

siyasete yol açmıştır: Toplumun gerektiğinde zor kullanılarak olumsuz görülen unsurlardan mümkün olduğunca temizlenmesi ve “Türk” kimliği altında tüm Müslümanları toparlayan yeni bir kimliğin yaratılması. Böylece yeni Türkiye Cumhuriyeti aynı anda hem bir toplumsal homojenizasyon sağlamaya çalışmıştır, hem de bu projenin sahibi olan devletle toplum arasında aşılmaz bir hiyerarşi üreterek.

Oysaki Mahçupyan (2005b)’a göre bu topraklarda yaşayan insanları “Türk” ortak kimliği altında bütünleştirirken, “onları zorla homojenleştirmemek veya buralardan sürmemek de mümkündür”. Ne var ki dönemin fikri ve siyasi önderlerinin zihni yapısı buna müsait değildi ve başka birçok ülke gibi Türkiye de otoriter bir zeminde ısrarcı oldu. Ancak bu yaklaşımın günümüzün demokrat açılımları karşısında aynen korunması mümkün değildir. Toplum şimdi kendisini farklılıkları üzerinden yeniden tanımakla meşguldür ve bunun otoriter bir Türk kimliğiyle uyuşma ihtimali yoktur. Nitekim “Türkiyelilik” kavramının gündeme gelmesinin ve birçok insan tarafından benimsenmesinin nedeni de budur. Çünkü Türkiye’yi ortak bir gelecek hayali etrafında bir arada tutabilmek, herkesin kendisini eşit biçimde içinde hissedeceği bir kimlikle mümkündür.

Bakıldığında görülebilen bir nokta da “Türk devleti”nin vatandaşlardan ayrı ve önce var olan bir özne olarak belirlenmesidir. Yani “Türk devleti” bizzat vatandaşların ortak iradesiyle oluşmuş kuşatıcı bir kimlik olmayıp; kimin vatandaş olduğuna kendisiyle kurduğu bağdan hareketle karar veren bir otoritedir. Sonuçta “Türk devleti” ibaresi “Türkiye Cumhuriyeti Devleti” deyiminden farklı olarak, etnik çağrışımı dolayısıyla bir mutabakat oluşturmaya elverişli görünmemektedir.

Sonuç olarak Türkiye’de vatandaşlık kavramı ile geçmişten günümüze demokratik bir hukuk devletinde olması gereken vatandaşlık arasında bir mesafe

olagelmıştır. Reel ile ideal arasındaki mesafenin 20. yüzyılın başlarından bugüne azalmasına rağmen, bugün var olan düzeyde henüz sorunlar bitmiş değildir. “Anayasal vatandaşlık” tartışmaları da işte bu ihtiyacın ürünü olarak ortaya çıkmış ve Türkiye’nin sosyo-politik sorunlarına bir çözüm modeli/önerisi olarak belirginleşmiştir.

12. SONUÇ VE ÖNERİLER

Devleti bir siyasi topluluk ya da siyasi birlik sorununa bir çözüm olarak tanımlamak isteyenler için, yurttaşlık uzun süredir kilit bir kavram olagelmıştır. Devlet ve demokrasiden aynı anda/durumda söz edebilenler çoğu kez, yurttaşlığı, bunu meşru bir bağ haline sokan bağlantı terimi olarak sunarlar. Ancak tüm olumlu atıflarına rağmen (yurttaşlık neredeyse evrensel olarak ‘iyi bir şey’ olarak düşünülür) kendisini çevreleyen sorunlar yüzünden yakından incelenmeyi gerektirir.

Buraya kadar yazılanların gösterdiği gibi “yurttaş” hak ve yükümlülüklerle tanımlana gelmiştir ve burda hak-yükümlülük dengesinin önemli olduğu temel belirlenimlerden biri olarak karşımıza çıkmıştır. Bu bağlamda eğer insanların yurttaş olarak yükümlülükleri ile değil, haklarıyla ilgileneceklerini varsayıyor, daha doğrusu onların bu yükümlülükleri “kaldırarak” kapasitede olmadıklarına inanıyorsak; ufkumuz jakobenizmi çağrıştıran sınırlı ve temsili bir demokrasi ile sınırlı olacak; hatta bazı özel durumlarda hakların “acil yararlar” lehine geriye iletilmesini de “anlayışla” karşılayabilecek duruma gelinebilir. Belirtmek gerekir ki; yurttaşlık, yükümlülükler dediğimiz boyutundan kavranıyor ve savunuluyorsa, bu insanların sözkonusu yükümlülükleri “kaldırabilecek” potansiyele sahip olduklarını varsaymak, bu varsayımı esas almak demektir. Bu ise yurttaşlığın bir varoluş tarzı kapsamında anlamlandırılmasıdır. Şüphesiz sorun, insanların bu potansiyele sahip oldukları inanç ve şevkine kavuşturulmasında düğümlenmektedir. Gerçek bir yurttaşlık bilincinden bahsedebilmek için dikkatlerin bu düğüme yönelmesi şarttır.

Dikkat çekilmesi gereken bir bağlam; bugün tartışmanın büyük bölümü, çağdaş, çoğulcu, liberal demokrasilere özgü, liberal bir rejimin temel ilkelerini ve yurttaşların bu rejimde üstlenebilecekleri siyasi rolü dikkate alan yurttaşlık erdemlerine odaklanmış

olduğudur. Bu erdemler, siyasi makamları sorgulama becerisi ve isteğini, kamusal politikalarla ilgili kamusal tartışmalara katılabilmeyi de içerir. Bunlar bir liberal demokraside yurttaşlığın en ekstrem yönleri olmasına karşın, demokrasideki “yurttaşları”, otoriter rejimlerdeki “uyruktan”(tebaadan) ayıran şeyler olduğu söylenebilir.

Diğer bir nokta ise inanç-yurttaş-devlet ilişkisi bağlamında örneğin Türkiye örneğinde olduğu gibi laiklik kurumu temelinde din-devlet ilişkilerinin normalleşmesi ve en nihayetinde devletin yurttaşları üzerinde ayrımcı yük/uygulama/hizmet vb. ortadan kaldırılabilsinin somut olarak, “Diyanet İşleri Başkanlığı” ya da benzeri kurumların tümü ile gönüllü katkılarla finanse edilecek şekilde ve tümüyle devletin (denetiminden değilse de) yapılanmasının içinden çıkarılıp yeniden organize edilmesinin mümkün ve gerekli olduğudur.

Etnik kimlikler üzerinden bakıldığında Türkiye Cumhuriyetinde yaşayan Türk, Kürt, Boşnak, Laz, Çerkes vs. unsurların devletle ilişkisi sadece yurttaşlık temelinde şekillenmeli “Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür” (Anayasa m.2) yerine; “Türkiye Cumhuriyetine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes (eşit) Türkiye Cumhuriyeti yurttaşdır” ilkesi anayasal olarak benimsenmeli, devletin resmi/kurucu metinlerinde her türlü etnik/dinsel/cinsel/grupsal kısaca yurttaşlar arasında ayrımcılığa yol açabilecek çağrışım ve göndermeler dışarıda bırakılarak, kamusal alana taşmamalıdır. Yurttaşların Türklüğü, Kürtlüğü, Lazlığı, Müslümanlığı, Rumluğu, Êzidiliği, Hıristiyanlığı vs. onların bireysel tercihleri sonucu şekillenen özel yaşamlarına ilişkin özelliklerdir. Türkiye Cumhuriyeti’nin İslam, Hıristiyan, Türk, Kürt vs. devleti olarak algılanmasına sebep olabilecek anayasal ve yasal ifadelerden kaçınılmalı,

yurttaşlığın hukuksal temelinden güç alan bir anayasal hukuk devleti idealine katkılarda bulunacak bir çerçeve oluşturulmalıdır.

Daha önce ilgili başlık altında detaylı olarak anlatılan hukuk devleti ilkesi herşeyden önce devletin herhangi bir ideolojiyi veya dünya görüşünü resmileştirmemesini ve kamusal alanda yurttaşlarına dayatmamasını zorunlu kılar. Anayasal bir hukuk devletinin temel gereklerinden sayılan “devletin ideolojik tarafsızlığı” ilkesi bağlamında bir düşünce sistemi olduğu ileri sürülen Atatürkçülük ya da Kemalizmin, ideolojik açıdan tarafsız olması şart olan devletin Anayasasında, Milli Eğitim Temel Yasasında, Siyasi Partiler Yasasında yer alması anayasal demokrasi açısından sakıncalı ve gerginlik oluşturucu niteliktedir. Çünkü bu ideolojiyi tercih etmeyen yurttaşların da diğerleriyle birlikte eşit ve birinci sınıf yurttaş statüsünde olması demokratik hukuk devletinin vazgeçilmez koşuludur.

Yurttaş/yurttaşlık bağlamında insanların ve grupların sahip oldukları çeşitlilik ve çokkültürlülüğü, bu kavramların sahip oldukları olgusal noktasında ne ise o olarak anlamak başlıca koşul olmalıdır. Onun karşısında kendimizi tarafsız ve bir gözlemcinin pozisyonuna yükseltmek ve ona bu pozisyonu veren tarafsızlık mesafesinden bakmak gerekmektedir. Böyle bir pozisyon, barış içinde bir arada yaşamının zeminini sağlamlaştıran değerleri, bu değerlerden türetilmiş ilkeleri ve bu ilkelere dayanan, onların pratiğe geçirilmesini saplayan kuralları, çeşitliliğin doğasını ve dinamiklerini “olması gerektiği gibi değil, olduğu gibi” tanımamızı sağlar.

Türkiye’deki yurttaşlık kurgu ve pratiğinden kaynaklı yurttaşlık sorunlarına ilişkin geliştirilmeye çalışılan kurgulanan “Anayasal yurttaşlık” modeli daha önce de belirtildiği gibi 1980’lerden beri çeşitli boyutlarda ve zeminlerde teorik ve pratik olarak açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda “anayasal düzen içinde daha çok vatandaşlık

hukuku” şeklinde ifade edilebilecek “Anayasal yurttaşlık” ilkesi; ayırt edici özelliği farklılıkları anayasal bir metinde tescil etme, kabullenme, bunlarla bir arada yaşayabilme erdemi olarak okunmalıdır

Modernliği aşan bir yeniden yapılanmanın gerekliliği kaçınılmaz görülmektedir. Ancak bu uzun vadeli çabanın yanında bugün çözüm olabilecek alternatifler de vardır. Demokratik ortam içerisinde gerçekleştirilecek bu çözümler çerçevesinde, başta düşünce ve ifade olmak üzere olmak üzere, bireyi ve ona ait hakları merkeze alarak, konuya ilişkin yeni stratejiler geliştirilmelidir. Son bir değerlendirme olarak, anayasal demokrasinin tesisinin her şeyden önce bu yönde bir felsefi ve siyasi iradenin varlığına bağlı olduğunu da belirtmek gerekir. Anayasal bir demokrasinin gerçekleştirilebilmesi için atılması gereken adımların temel felsefesi ise Sami Selçuk (1999: 11-12)’un şu şiirsel ifadelerinde somutlaşmaktadır:

Demokrasinin özü, özgürlükte yoğunlaşır, iktidarın yürütülmesinde değil. Özgürlükçülük bir kez benimsenmeye görsün, gerisi gelecektir. Özetle, demokrasinin odağında hak ve özgürlüklerle donatılmış, baskılardan arınmış, özgür/özerk birey vardır. Her şey bu odağa göre konumlanır. Kurumların, örgütlerin, yöntemlerin, tekniklerin bütünü olan demokrasi, özerklik anlamında bir değer olarak algılanan özgürlük üzerine oturtulmuştur.

Bireyin özgürlüğü ilkin beynin özgürlüğünü sağlamakla başlar. Bunun için de devletin görüşler, inançlar karşısında yansız olması gerekir. Görüşler karşısında yansız devlet düşünce özgürlüğünü, inançlar karşısında yansız devlet laikliği güvence altına almış olur. Devlet okullarında bireye bilimin verileri, ideolojik süzgeçlerden

geçirilmeden, yansız, nesnel (objektif) olarak sunulur, algılama kapıları açık tutulur. Birey onları, koşullanmamış, özgür beyniyle kendisi değerlendirecek, seçimini kendisi yapacaktır. Birey insandır; öğrenir. Okullarda bu nedenle öğrenim (instruction) vardır, eğitim (éducation) değil. Demokrasi, düşünceler, inançlar cumhuriyetidir. Düşünceler üzerinde yalnızca kaba baskıyı değil, beyin yıkama biçimindeki dolaylı baskıyı da reddeder. İdeoloji aşıl原因an, kuşkucu ve sorgulayıcı (agnostik) temele dayanmayan öğrenim demokratik değildir. Demokratik toplumun beyni yıkanmış misyoner ve organik aydınlara, devlet makamlarını doldurmaya özgülennmiş uslu yurttaşlara değil, toplumun gelişmesi için Sokratesçe sorgulama ve eleştirel akılcılık alışkanlığını kazanmış bireylere gereksinmesi vardır. Okulların işlevleri böyle yurttaşlar yetiştirmektir. Çünkü toplumun yararı için bireyin devlet gibi düşünmeme, "kurulu düzeni sorgulama, eleştirme, kınama, hatta mahkûm etme özgürlüğü" vardır (Laski).

Özgürlükçü demokraside herkes özgürlük türküsünü söyler. Dişler kenetlenmediğinden halk söylenmez, söyler, hem de yüksek sesle.

KAYNAKLAR

- Aktan C. C. (2003), “Takdim”, *Özgürlük Yazıları*, s.xiii-xv, Çizgi Kitabevi, Konya.
- Altan, M. “Avrupa Parlamentosu’ndaki Konuşma”, 30 Mart 2005.
(<http://www.ikincicumhuriyet.org/arsiv/arsiv4912.htm>).
- Althusser, L. (1994), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev.: Yusuf Alp-Mahmut Özışık, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Aslan, C. (2004), *Birey-Toplum-Devlet (Etnisite)*, Karahan Yayınları, Adana.
- Başbakanlık İnsan Hakları Danışma Kurulu, “Azınlık Hakları ve Kültürel Haklar Çalışma Grubu”, *Azınlıklar ve Kültürel Haklar Raporu*, Ekim 2004.
- Berzeg, K. (2000), *Liberalizm Demokrasi Kapıkulu Geleneği*, Liberte Yayınları, Ankara.
- Bottomore, T. (2000), “Kırk Yıl Sonra Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar”, *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, Çev.: Ayhan Kaya, Gündoğan Yayınları, Ankara, s.83-134.
- Bouineau, J. (1998), “Fransa’da Devrim Döneminde Yurttaşlar ve Yurttaşlık”, *Dersimiz: Yurttaşlık*, Haz. :Turhan Ilgaz, Çev.:Yeşim Küey, Kesit Yayıncılık, İstanbul, s.109-143.
- Brubaker, R. (1992), *Citizenship and Nationhood in France and Germany (Fransa ve Almanya’da Yurttaşlık ve Ulusluk)*, Harvard Üniversitesi Yayını, Cambridge.
- Buhr, M. ve A. Kosing (1999), *Bilimsel Felsefe Sözlüğü*, Çev.V. Bildik, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul.
- Butakın, M. (2003), *Üniter Düşüncenin Sonu-Özgürlük Önergeleri*, Avesta Basın Yayın, İstanbul.
- Cangızbay, K. (2000), *Hiçkimsenin Cumhuriyeti*, Ütopya Yayınları, Ankara.

- Copeaux, E. (1998), “Türkiye’de Tarih Öğretimi ve Yurttaşlık”, *Dersimiz: Yurttaşlık*, Haz..ve Çev.: Turhan Ilgaz, Kesit Yayıncılık, İstanbul, s.167-185.
- Çizmeçi, Ş. “Eğitim mi, Ehlileştirme mi?”, 14 Haziran 2005. (http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=cts&haberno=4679&tarih=14/06/2005).
- Dağı, D. İ. (2001), “Avrupa Birliği ve Türkiye: Batılılaşmanın Neresindeyiz?”, *Türkiye’nin Dış Politika Gündemi, Kimlik, Demokrasi, Güvenlik*, (Der. Şaban H. Çalış, İhsan D. Dağı, Ramazan Gözen), Liberte Yayınları, Ankara, ss.113-136.
- Debray, R. “Cumhuriyetçi misiniz, demokrat mı?”, Çev.:A. Arslan, 8 Haziran 2005. (<http://w3.gazi.edu.tr/~ayerdem/gazatemak/cumhur.html>).
- Demir, H. (2004), “Klasik Liberalizmin Acemi Bir Versiyonu: “Türkiyelilik””, *Türk Yurdu*, c.24, 208: 74-76.
- Dietz, M. (1993), “Bağlam Herşeydir: Feminizm ve Yurttaşlık Teorileri”, (Çev.Esin Asena), *Birikim Dergisi*, 55: 82-94.
- Ekinci, T. Z. (1999), *Vatandaşlık Açısından Kürt Sorunu ve Bir Çözüm Önerisi*, Küyerel Yayınları, İstanbul.
- Erdoğan, M. (2000), *Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji*, 2.Baskı, Liberte Yayınları, Ankara.
- Erdoğan, M. (2003), *Anayasal Demokrasi*, 5.Baskı, Siyasal Kitabevi, Ankara.
- Erdoğan, M., “Türk Demokrasisinin Doğum Tarihi: 14 Mayıs”, 5 Temmuz 2005. (<http://www.liberal.org.tr/index.php?lang=tr&message=article&art=344>).
- Erdoğan, M., “Kamu Alanı ve Liberalizm: Birkaç Not”, 04 Temmuz 2005b. (<http://www.liberal.org.tr/index.php?lang=tr&message=article&art=137>).

- Eroğlu, F. (2004), “‘Türkiyelilik’ Önerisi, Türk Milleti ve Tarihi”, *Türk Yurdu*, c.24, 208: 69-72.
- Goldmann, L. (1999), *Aydınlanma Felsefesi*, Çev.: Emre ARSLAN, Doruk Yayınları, Ankara.
- Gözler, K. “Devletin Bir Unsuru Olarak ‘Millet’ Kavramı”, 25 Mart 2005.
(<http://www.anayasa.gen.tr/millet.htm>).
- Gözütok, D. F. “Hukuk İlintili Yurttaşlık Eğitimi”, 29 Temmuz 2005.
(<http://www.barobirlik.org.tr/yayinlar/makaleler/dilekgozutok.doc>).
- Gündüz, M. ve F. Gündüz (2002), *Yurttaşlık Bilinci*, Anı Yayıncılık, Ankara.
- Habermas, J. (1995), “Kamusal Alan: Ansiklopedik Bir Makale”, Çev.: Nuran Erol, *Birikim Dergisi*, 70: 62-66.
- Habermas, J. (2004), “*Öteki*” Olmak, “*Öteki*”yle Yaşamak, *Siyaset Kuramı Yazıları*, (Çev.: İlknur Aka), YKY, İstanbul.
- Habermas, J. “Avrupa Bütünleşmesi”, 10 Mart 2000.
(<http://www.felsefeekibi.com/site.default.asp>).
- Heater, D. (1990), *Citizenship: The Civic İdeal İn World History, Politics and Education (Yurttaşlık: Dünya Tarihinde, Siyasette ve Eğitimde Yurttaşlık İdeali)*, Longman, Londra.
- Heywood, A. (2002), *Politics*, Palgrave Foundations, New York.
- Hohendal, P. “Kamusal Alan” , 30 Mart 2005.
(<http://www.birikimdergisi.com>).
- Hürman, T., “Hukuk İlintili Yurttaşlık Eğitiminde Yöntem Sorunu”, 29 Temmuz 2005.
(<http://www.barobirlik.org.tr/yayinlar/makaleler/tufanherman.doc>).

- İçduygu, A. ve E. F. Keyman (1998-9), “Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye’de Vatandaşlık Tartışması”, *Doğu- Batı Dergisi*, 5: 147-159.
- İnaç, H. “Avrupa Kimliği ve Anayasal Vatandaşlık Kuramı”, 31 Ekim 2004. (<http://www.haberanaliz.com/detayprnt.php?id=1403&s=detay>).
- İnsel, A. (2003), “Tikelci Evrensellik Mümkün Mü?”, *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, Birikim Yayınları, İstanbul, ss.7-14.
- Jaume, L. (2003), “Yurttaşlık”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, Çev.: İsmail Yerguz, İletişim Yayınları, s.992-997.
- Kadıoğlu, A. (1995), “Milletini Arayan Devlet: Türk Milliyetçiliğinin Açmazları”, *Türkiye Günlüğü*, 33: 91-101.
- Kaldor, M. (1994), “Ulus-Devletler, Avrupa Kurumları ve Yurttaşlık”, *Milliyetçilik ve Avrupa Bütünleşmesi-Sivil Toplumdan Bakış Açılıarı*, Çev.: Ülker Sayın, Helsinki Yurttaşlar Derneği Yayınları, İstanbul.
- Kaleli, N. “Türkiye’nin İki Kurucu Unsuru”, 19 Eylül 2005. (<http://www.nasname.com/modules.php?>).
- Kant, İ. (1984), “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, *Seçilmiş Yazılar*, Der. ve (Çev. Nejat Bozkurt), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Kapani, M. (1998), *Kamu Hürriyetleri*, Siyasal Kitabevi, Ankara.
- Karakaş, E. (2004), *Normalleşme*, Liberte Yayınları, Ankara.
- Kodaman, B. (2004), “Milli Devlet, Milli Siyaset ve Azınlıklar”, *Türk Yurdu*, c.24, 208: 9-11.
- Kösoğlu, N. (2004), “Bir Rapor Vesilesiyle Arka Plan”, *Türk Yurdu*, c.24, 208: 5-8.
- Kymlicka, W. (1998), *Çokkültürlü Yurttaşlık-Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, (Çev: Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

- Kymlicka, W. (2004), *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, Çev.: Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Kymlicka, W. ve W. Norman (1994), “Yurttaşın Dönüşü: Yurttaşlık Kuramı Hakkında Son Dönem Eserlerin Bir İncelemesi”, *Ethics* 104: 352-381.
- Leca, J. (1993), “Yurttaşlık Üzerine Sorular”, Çev.: Gürol Koca, *Birikim Dergisi*, 55: 57-66.
- Locke, J. (2003), “Siyasal Toplumun Amaçları (1690)”, *Özgürlük Yazıları*, Der.: C. Can Aktan-İ.Yaşar Vural, s.27-30, Çizgi Kitabevi, Konya.
- Neogramsci, “Clientelism-3”, 12.09.2005.
(<http://sozluk.sourtimes.org/show.asp?t=cilentelism&nr=y&pt=klializm>).
- Mahcupyan, E. “Vatandaşlık İtibari İle Türk”, 19 Nisan 2005.
(<http://www.gazetem.net/emahcupyan.asp?yaziid=206>).
- Mahcupyan, E. “Fevkalade Zararlı Bir Söylem”, 20 Şubat 2005b.
(<http://www.gazetem.net/emahcupyan.asp?yaziid=199>).
- Mahcupyan, E. “Devletin Kimliği İttihatçılık mı?”, 13 Mart 2005c.
(<http://www.gazetem.net/emahcupyan.asp?yaziid=202>).
- Marshall, T.H. (2000), *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, (Çev.: Ayhan Kaya), Gündoğan Yayınları, Ankara.
- Menteş, M., “İsmet Özel’in Türklük üzerine Son Röportajı”, 16 Mart 2005.
(<http://www.karakutu.com/modules.php?name=News&file=article&sid=136>).
- Mill, J. S. (2003), *Hürriyet Üstüne*, (Çev.:M. Osman Dostel-Ömer Çaha), LDT Yayınları, Ankara.
- Moore, R. (2000), “Tanıtım”, *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, (Çev.: Ayhan Kaya), Gündoğan Yayınları, Ankara, s.9-10.

- Mouffe, C. (1993), “Demokratik Yurttaşlık ve Siyasi Topluluk”, (Çev.: Koray Çalışkan), *Birikim Dergisi*, 55: 47-56.
- Oran, B. (2004), *Türkiye’de Azınlıklar: Kavramlar, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, Tesev Yayınları, İstanbul.
- Overton, R. (2003), “Tiranlara Karşı Özgürlük”, *Özgürlük Yazıları*, Der.: C. Can Aktan-İ.Yaşar Vural, s.7-8, Çizgi Kitabevi, Konya.
- Özbudun, E. (1995), *Türk Anayasa Hukuku*, Yetkin Yayınları, 4. Baskı, Ankara.
- Özdemir, M.Ç.(2004), “Türk Yurdu’ndan Tarihe Doküman”, *Türk Yurdu*, c.24, 208: 4.
- Özipek, B. B. (2004), *Muhafazakarlık, Akıl, Toplum, Siyaset*, Liberte Yayınları, Ankara.
- Pierson, C. (2000), *Modern Devlet*, Çev.: Dilek Hattatoğlu, Çiviyazıları Yayınları, İstanbul.
- Renaut, A. (2003), “Özgürlük”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, Çev: İsmail Yerguz, İletişim Yayınları, s.654-659.
- Sarıca, M. (1996), *100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi*, 7. Baskı, Gerçek Yayınevi, İstanbul.
- Schnapper, D. (1995), *Yurttaşlar Cemaati, Modern Ulus Fikrine Dair*, Çev.: Özlem Okur, Kesit Yayıncılık, İstanbul.
- Selçuk, S. (1999), *Konuşma...1999-2000 Adli Yıl Açış Konuşması*, Liberte Yayınları, Ankara.
- Sezginer, M. (2004), “‘Türklük’ ve ‘Türk Devleti’ Üzerine Tartışmalar”, *Türk Yurdu*, c.24, 208: 15-22.
- Smith, A. S. (1991), *National Identity*, Penguin Books, London.
- Sosoe, L. K. (2003), “Ulus”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, Çev.: Emel Ergun, İletişim Yayınları, s.929-934.

- Sunar, İ., “Avrupa Birliği ve Türkiye”, 30 Mart 2005.
(<http://www.zaman.com.tr>)
- Takış, T. (1998-9), “Yurttaşlardan Bir Müzakere”, *Doğu Batı Dergisi*, 5: 5-6.
- Tekin, A. (2004), “‘Türkiyelilik’ Teklifinin Maksadı: Türk’ü Silmek”, *Türk Yurdu*, c.24, 208: 68.
- Tosun, T. (2005), “Anayasal Vatandaşlık Çerçevesinde Çözüm”, 27 Eylül 2005.
(<http://www.zaman.com.tr/?bl=yorumlar&alt?&hn=203149>).
- Touraine A. (1997), *Demokrasi Nedir?*, Çev.: Olcay KUNAL, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Türköne, M., “Avrupa Birliği”, 31 Mart 2005.
(<http://www.zaman.com.tr>).
- Uyanık, M. (2003), *Üç Tarz-ı Siyaset-Bir Üst Kimlik Tasarımı Olarak Türkiyelilik-*, Metropol Yayınları, İstanbul.
- Uzun, M. (2001), *Bir Dil Yaratmak*, Gendaş Kültür, İstanbul.
- Uzun, T. (2003), “Ulus, Milliyetçilik ve Kimlik Üzerine Bir Değerlendirme”, *Doğu-Batı Dergisi*, Ankara, 23: 131-154.
- Üstel, F. (1999), *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Üstel, F. (2004), “*Makbul Vatandaş*”ın Peşinde, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Yayla, A. (1992), *Liberalizm*, Turhan Kitabevi, Ankara.
- Yayla, A. (2003), *Siyaset Teorisine Giriş*, Liberte Yayınları, Ankara.
- Yeğen, M. (2004), “‘Yahudi-Kürtler’ Ya da Türklüğün Yeni Hudutları”, *Doğu- Batı Dergisi*, Ankara, 29: 159-178.

Yıldız, A. (2001), “Kemalist Milliyetçilik”, *Modern Türkiye ve Siyasal Düşünce: Kemalizm*, Cilt-2, Ahmet İnel (ed.) içinde, s.210-234, İletişim Yayınlar, İstanbul.

Yürüşen, M. (1998), *Çeşitlilikten Özgürlüğe: Çokkültürlülük ve Liberalizm*, LDT Yayınları, Ankara.

ÖZGEÇMİŞ

1980 Mardin/Mazıdağı'na bağlı Arısu Köyünde doğdu. İlk ve orta öğrenimini 1986'da itibaren yerleştiği Diyarbakır'da yaptı. 2003 yılında İnönü Üniversitesi İ.İ.B.F. Kamu Yönetimi lisans programından mezun oldu.

2000 yılında Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Rektörlüğüne Veri Hazırlama ve Kontrol İşletmeni olarak atandı. Halen aynı yerde çalışmaktadır. İyi derecede bilgisayar bilmekte olup, futbol ve tarihle ilgilenmektedir.