

**KEMAL H. KARPAT'A GÖRE TÜRKİYE'DE
MODERNLEŞME VE DEMOKRASİ SORUNLARI**

Erkan TOYGAR

Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Yard. Doç. Dr. Kerim ÇINAR

Eylül, 2013

Afyonkarahisar

T.C.
AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

KEMAL H. KARPAT'A GÖRE TÜRKİYE'DE
MODERNLEŞME VE DEMOKRASİ SORUNLARI

Hazırlayan
Erkan TOYGAR

Danışman
Yard. Doç. Dr. Kerim ÇINAR

AFYONKARAHİSAR 2013

YEMİN METNİ

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum "Kemal H. Karpat'a göre Türkiye'de Modernleşme ve Demokrasi Sorunları" adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça'da gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

13/09/2013

Erkan TOYGAR

TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ ONAYI

JÜRİ ÜYELERİ

İmza

Tez Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. Kerim ÇINAR

.....

Jüri Üyeleri : Doç. Dr. Osman KONUK

.....

: Yrd. Doç. Dr. Zelkif POLAT

.....

Kamu Yönetimi Anabilim Dalı tezli yüksek lisans öğrencisi Erkan TOYGAR'ın "**Kemal H. Karpat'a göre Türkiye'de Modernleşme ve Demokrasi Sorunları**" başlıklı tezini değerlendirmek üzere 13.09.2013 günü saat 10:00'da Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Sınav Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca yukarıda isim ve imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından değerlendirilerek kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Selçuk AKÇAY
MÜDÜR

ÖZET

KEMAL H. KARPAT'A GÖRE TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME VE DEMOKRASİ SORUNLARI

Erkan TOYGAR

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

Eylül 2013

Danışman: Yard. Doç. Dr. Kerim ÇINAR

Modernleşme süreci üzerinde farklı yaklaşımlar olmakla beraber, sürecin siyasal yönünün demokrasiyi içerdiğini söyleyebiliriz.

Türkiye, özellikle 19. yüzyılın başlarından itibaren modernleşme çabalarına sahne olmuştur. Türkiye'de modernleşme ve demokrasi sürecinde, genelde merkezi devlet geleneğine paralel bir anlayışla hareket edildiği görülmüştür. Süreçte, özellikle laiklik anlayışı, bürokrasinin seçkin tutumu ve ordunun yönetime müdahaleleri öne çıkan sorunlar olmuştur.

Türkiye'deki modernleşme ve demokrasi süreci ile bu sürecin problemleri, Kemal H. Karpat'ın eserleri çerçevesinde incelenmiştir. Karpat'a göre, Türkiye'de modernleşme ve demokrasi sürecinin en önemli aktörlerinden biri "orta sınıf" olarak adlandırılacak kesimdir. Karpat, Türkiye'de demokrasi mücadelesinin orta sınıf etrafında cereyan ettiğini belirtmektedir.

Anahtar Kelimeler: Modernleşme, demokrasi, orta sınıf, laiklik, Kemal H. Karpat.

ABSTRACT

ACCORDING TO KEMAL H. KARPAT PROBLEMS of MODERNIZATION and DEMOCRACY IN TURKEY

Erkan TOYGAR

**AFYON KOCATEPE UNIVERSITY
THE INSTITUTE of SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT of PUBLIC ADMINISTRATION**

September 2013

Advisor: Assistant Professor Kerim ÇINAR

There are different approaches on process of modernization and we can say; modernization's political direction includes democracy.

Turkey, especially at the the beginning of the 19th century has been witnessed of modernization efforts. We consider; there is usually the tradition of central government in the process of modernization and democracy in the Turkey. Especially the concept of secularism, elitist attitudes of bureaucracy and management interventions of military have been important problems in the process.

In the Turkey, process of modernization and democracy and problems of this process have been investigated according to works of Kemal H. Karpat. According to Karpat, one of the most important actors can be called “middle class” community in the Turkey's process of modernization and democracy. According to Karpat, struggle for democracy in Turkey has been occurred around of middle class.

Keywords: Modernization, democracy, middle class, secularism, Kemal H. Karpat.

ÖNSÖZ

Bu çalışmayı yapmamda önemli katkısı olan ve sürecin başından sonuna yardımını esirgemeyen tez danışmanım Yrd. Doç. Dr. Kerim Çınar'a, yüksek lisansımın ders dönemi olan 2010-2011 öğretim yılında derslerime giren ve sonrasında da ilgilerini esirgemeyen değerli öğretim üyesi hocalarım, yüksek lisans yapmamı teşvik eden ve daima beni destekleyen sevgili babam Durmuş Toygar ile yüksek lisansım boyunca yanımda olan sevgili anneme ve kardeşime teşekkür ediyorum.

Ve tabii ki çalışma konumu oluşturan, eserlerinden ve kendisinden çok şeyler öğrendiğim, beni yüksek lisans dersine kabul edip bizzat tanışma ve tezimi değerlendirme imkanı veren sayın Prof. Dr. Kemal H. Karpat'a ayrıca ve özellikle teşekkürü bir borç bilirim. Zira böylelikle, zorluklarla dolu olan tez yazım süreci hayatımın hiç unutulmayacak güzel bir anısı olarak nihayetlenmiş oldu.

Erkan TOYGAR

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	iii
TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ ONAYI.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERNLEŞME VE DEMOKRASİ

1. MODERNLEŞME KAVRAMI VE TANIMI.....	5
2. MODERNLEŞME KURAMI	13
2.1. MODERNLEŞME VE BİREY.....	15
2.2. MODERNLEŞMENİN İKTİSADİ YÖNÜ	16
2.3. MODERNLEŞME VE DEMOKRASİ.....	18
2.4. MODERNLEŞME KURAMINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER	27

İKİNCİ BÖLÜM

GELENEK VE MODERNLİK ARASINDA VERİMLİ BİR HAYAT:

KEMAL HAŞİM KARPAT

1. KARPAT'IN ÇOCUKLUĞU VE AİLESİ	37
2. KARPAT'IN DOĞDUĞU YERİN ÖZELLİKLERİ	40
3. KARPAT'IN ÖĞRENİM HAYATI.....	42
4. KARPAT'IN TOPLUM, KİMLİK, DİN VE DEMOKRASİ ANLAYIŞININ ŞEKİLLENMESİ	46

5. KARPAT'IN ÇALIŞMA HAYATI, AKADEMİK KARIYERİ VE ESERLERİ.....	49
--	-----------

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME VE DEMOKRASİ SORUNLARI

1. KARPAT'IN MODERNLEŞME VE DEMOKRASİ KAVRAMLARINA BAKIŞI.....	59
2. TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME VE DEMOKRASİ SÜRECİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ	62
2.1. MODERNLEŞME YÖNÜNDE İLK ADIMLAR.....	62
2.1.1. Genel Bakış	62
2.1.2. Tanzimat'a Kadar Olan Gelişmeler	67
2.1.2.1. Sened-i İttifak	71
2.2. TANZİMAT DÖNEMİ	74
2.3. 1876 ANAYASASI VE I. MEŞRUTİYET	78
2.4. II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİ	81
2.5. JÖN TÜRKLER DÖNEMİ VE İTTİHAT VE TERAKKİ CEMİYETİ ..	82
2.6. CUMHURİYET DÖNEMİ.....	86
2.6.1. Milli Mücadele Dönemi.....	86
2.6.2. Tek-Parti Dönemi.....	89
2.7. ÇOK PARTİLİ DÖNEME GEÇİŞ	95
3. TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME VE DEMOKRASİ SÜRECİNİ ETKİLEYEN TEMEL GRUPLAR.....	102
3.1. BÜROKRASİ	102
3.2. AYDINLAR	105
3.3. ORTA SINIF	108
4. TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME VE DEMOKRASİ SÜRECİNİ ETKİLEYEN DİĞER FAKTÖRLER.....	115
4.1. ULUSLARARASI ETKİLER VE TÜRK DIŞ POLİTİKASI.....	115
4.2. GÖÇÜN ETKİLERİ	119
4.3. EDEBİYATIN ETKİLERİ	123

5. TÜRKİYE’DE MODERNLEŞME VE DEMOKRASİ SORUNLARI	126
5.1. LAİKLİK ANLAYIŞI VE İSLAM	126
5.2. BÜROKRASİ VE SEÇKİNCİ ANLAYIŞ	135
5.3. ORDUNUN YÖNETİME MÜDAHALELERİ VE DARBELER	140
SONUÇ.....	144
KAYNAKÇA	149

GİRİŞ

Modernleşme süreci; toplumları sosyal, siyasal ve kültürel açılardan etkilemektedir. Bu süreç üzerinde, özellikle modernleşme kuramının ortaya çıktığı 1940'lı yıllardan itibaren birçok tartışma yapılmıştır. Modernleşme kuramı çerçevesinde modernleşme süreci "geleneksel toplumlar"ın kuramın çizdiği çerçevede bir yol izleyerek idealleştirilen Batı'nın ("modern toplumlar"ın) durumuna ulaşması olarak nitelendirilmiştir. 1960'ların ortalarından itibaren, özellikle sosyal bilimlerde anti-pozitivizmin de etkisiyle modernleşme kuramına birçok eleştiri olmuştur. Bu eleştiriler sonrasında modernleşme kuramı kendi içinde bir değişime uğradığı gibi, farklı modernleşme tanımlarına da gidilmiş, modernleşme kuramı dışında bir modernleşme süreci de ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Özellikle son iki yüz yıldır Türkiye, son derece hızlı bir değişim ve dönüşüm yaşamaktadır. Türkiye'de geçen son iki yüz yıla baktığımızda modernleşme yönünde adımlar atılmaya ciddi olarak bu dönemde başlanmış, mutlakiyetten meşrutiyete, meşrutiyetten cumhuriyete bu dönemde geçilmiştir.

Araştırmamızda, 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde başlayan ve bugüne kadar gelen bu iki yüz yıllık süreçteki modernleşme, modernleşmenin siyasal yönü diyebileceğimiz demokrasi yönünde atılan adımlar, bu sürecin kronolojik sırası, süreci etkileyen temel gruplar ve en önemlisi de bu sürecin sorunlarını yani Türkiye'de modernleşme ve demokrasi sorunlarını tartışmaya çalıştık. Bu tartışmayı bir tarihçi akademisyen olan, halen hem ABD'de hem Türkiye'de öğretim üyeliği görevini sürdüren, TBMM onur ödülü sahibi Prof. Dr. Kemal H. Karpat'ın eserleri çerçevesinde yaptık.

Kemal H. Karpat, dünyada tanınan ve bilimsel anlamda kabul edilen önemli bir tarihçidir. Karpat'ın modernleşme ve demokrasi kavramlarına bakış açısı, özellikle geleneksel değerlerle beraber modernleşmeyi öne çıkarması önemlidir. Bunun yanında ABD'de yaşıyor olması ve hayatının önemli bir kısmında ABD'de bulunması, Karpat'ın resmi bakış açısının dışında konulara farklı yaklaşabilmesini sağlamıştır.

Modernleşme ve demokrasi kavramları Türkiye'de sık kullanılan ve sürekli gündemde olan kavramlardır. Karpat'ın yukarıda belirttiğimiz özellikleri, bu konulara bakış açısı ve yaklaşımının özgün oluşu, Türkiye'deki modernleşme ve demokrasi süreçleri hakkında birçok önemli esere imza atması, söz konusu sorunları Karpat'ın eserleri çerçevesinde inceleme isteği, böyle bir çalışmayı ortaya koyabilme gayretini doğurmuştur.

Türkiye'de modernleşme ve demokrasi sorunlarını ele almadan evvel burada geçen iki temel kavramı yani "modernleşme" ve "demokrasi" kavramlarını tezimizin birinci bölümünde açıkladık. Bu iki kavram tez boyunca sık geçeceğinden ve bu iki kavramın Türkiye'deki serüvenini inceleyeceğimizden dolayı bu kavramların açıklık kazanması bizim için önemliydi. Modernleşme kavramınınve modernleşme kuramının ne olduğunu açıklamaya çalıştık. Böylece Türkiye'deki modernleşme sürecinde bu kuram ve süreçlere paralel veya bunlardan farklı uygulamaları, olayları ve düşünceleri değerlendirebilme imkanı olacaktır. Demokrasi kavramının anlamının yanında liberal demokrasi kavramına değindik. Bugün demokrasinin standartlarında referans alınan Batı dünyasındaki demokrasi, liberal demokrasi olarak nitelenmektedir.

İkinci bölümde ise Kemal H. Karpat'ın hayatını ele aldık. Karpat'ın yetiştiği aile ortamı ve coğrafya ile öğrenim hayatı, onun bakış açısını ve çalışmalarını etkilediğinden dolayı önemliydi. Karpat'ın toplum, kimlik, din ve demokrasianlayışı hakkındaki kısım, onun eserlerini değerlendirirken ve yorumlarken oldukça faydalı olmuştur. Bu bölümde son olarak Karpat'ın akademik kariyerine, çalışma hayatına ve eserlerine değinilmiştir. Eserlerinin ortaya çıktığı dönemler, bu dönemlerde Türkiye'nin ve dünyanın tarihsel durumu ve kendisinin o dönemdeki olayları nasıl yorumladığı ve eserlerine bu düşünceleri nasıl yansıttığı konularında fikir sahibi olabildik.

Son bölüm ise "Türkiye'de Modernleşme ve Demokrasi Sorunları" başlıklıüçüncü bölümdür. Bu bölümde öncelikle Karpat'ın modernleşme ve demokrasi kavramlarını nasıl tanımladığına ve açıkladığına değindik. Sonra Osmanlı Devleti'nden günümüze, modernleşme ve demokrasi sürecini temel alarak, tarihsel süreci açıklamaya çalıştık. Burada tarihsel süreci net olarak Tanzimat dönemiyle başlattık. Ancak bilmekteyiz ki Tanzimat dönemindençok daha evvel Osmanlı'da

değişim başlamıştı. Toplumsal dinamikler daha 17. yüzyılda öngörülenin dışına çıkmışlardı. Modernleşmedeki en ciddi hamle ise Üçüncü Selim döneminde merkezileşme yönünde olmuştu. İşte bu gelişmeleri "Modernleşme Yönünde İlk Adımlar" başlığı altında belirtmeye çalıştık. Sonraki adımımızda modernleşme ve demokrasi sürecini etkileyen temel grupların ve temel faktörlerin, bu süreci hangi yönde ve nasıl etkilediklerini açıklamaya çalıştık. Buraya kadar yapılanlar modernleşme ve demokrasi sürecinin anlaşılabilmesi, dinamiklerinin görülebilmesi ve bu süreçte aksayan yönlerin tespiti açısından önemliydi. Son kısımda Türkiye'de modernleşme ve demokrasi sorunlarını ortaya koymaya çalıştık. Bu sorunların bir kısmı tarihsel süreçte çözülmüş olsa da bir kısmı bugün de halen bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Modernleşme ve demokrasi sorunlarının neden ortaya çıktığı, tarihsel süreç içinde nasıl bir yol izlediği ve sorunları etkileyen dinamiklerin neler olduğunun önemli olduğunu düşünüyoruz.

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERNLEŞME VE DEMOKRASİ

Modern, modernite, modernleşme gibi kavramları günlük hayatımızda sık sık kullanmaktayız. Örneğin yeni bir teknolojiyi veya farklı bilimsel alandaki bir yeniliği; ilerleme, teknolojik/bilimsel modernleşme olarak adlandırıyoruz. Farklı bir açıdan bakarsak “siyasal modernleşme” kavramını da sık kullanıyoruz. Burada da siyasal örgütlenmedeki bir yenilikten (daha çok siyasal örgütlenmenin demokratikleşmesinden) bahsediyoruz. Gene farklı bir örnek olarak köydeki bir aile kente geliyor ve kentin genel niteliklerine uygun yaşamaya başlıyor. Kentlileşen bu aile içinde modernleşti diyebiliyoruz. Aslında buralarda kullandığımız tüm örnekler “modernleşme” kavramının farklı boyutlarıyla ilişkilidir.

“Modernleşme” kavramı pek çok farklı boyutu olan ve tanımlamakta zorlanabileceğimiz bir kavramdır. Buna paralel olarak da modernleşme kavramı hakkında çeşitli açıklamalar ve tanımlamalar yapılmıştır. Bu açıklamaların bir kısmı birbirine paralelken bir kısmı da farklılıklar barındırmaktadır. Gene tarihsel sürece baktığımızda modernleşme kavramına bakışta değişimler olduğunu da görmekteyiz. Özellikle İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra önemli bir yer edinen “modernleşme kuramı” da 1960’ların ortalarından itibaren önemli eleştiriler almış ve hem bu kuramda değişiklikler olmuş hem de bu kuramın dışında farklı modernleşme anlayışları ortaya konulmuştur.

Bu bölümde modernleşme kavramını, modernleşme kuramını, modernleşmenin siyasal yönünü ve demokrasiyle ilişkisini açıklamaya çalışacağız.

1. MODERNLEŞME KAVRAMI VE TANIMI

Modernleşme kavramını açıklamaya başlarken kelimenin kökenini de inceleyelim. Modern kelimesi Latince kökenli bir kelimedir. Sevil ve Tazegül, kelimenin ilk şeklinin “modernus” olduğunu ve ilk olarak M.S. 5. yüzyılda kullanıldığını belirtmektedirler. Bu dönemdeki ilk anlamı Hıristiyanlığın resmen kabul edildiği dönemi Roma'nın eski pagan geçmişinden ayırmak içindir (Sevil, 2005: 15 ve Tazegül, 2005: 17). Modernus kelimesinin kendisi de “modo” kelimesinden türetilmiştir. Modo kelimesi eski Latince “hemen şimdi” demektir (Kongar, akt. Tazegül, 2005: 17).

Özyalvaç, "modern" sözcüğünün ilk defa Hegel tarafından tarihi bir bağlamı ifade etmek için kullanıldığını belirtmektedir. Özyalvaç'a göre, modern kelimesiyle İngiltere'deki "yeni zamanlar"a işaret eden Hegel, ortaçağ ile modern zamanlar arasındaki tarihi eşiği yani 1800'lü yılları belirtmiştir. Modern sözcüğü tarihi kesin olarak belli olmayan ama mekanı Avrupa kıtası olarak beliren bir yerde ortaya çıkmıştır (Özyalvaç, 2013:295).

Jeanniere, modern nitelemesinin genellikle iki şekilde kullanıldığını ve bu kullanımların oldukça muğlak olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, modern nitelemesi tarih kitaplarının bölümlerine verilen başlıklardan biri olabilir: Ortaçağ ve Rönesansın ardından "Modern Zamanlar" gelmektedir. Bazen de bu son bölüme yeni bir bölüm daha eklenir: "Postmodern" (Jeanniere, 2011: 111).

Jeanniere'ye göre:"Modern, yeninin ya da yakın zamanın eş anlamlısı haline gelir. İster olumlu, isterse olumsuz değerlendirilsin, gündelik yaşamda ve kültürde modaya uygun tutumlara 'modern' denir" (Jeanniere, 2011: 11).

Jeanniere modern kavramının, radikal bir değişmeden sonra ortaya çıkan adlandırıcığını ve insana olduğu kadar çevresine de uygulanacağını ifade etmektedir. Jeanniere'ye göre "modern olmak, artık düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak demektir" (Jeanniere, 2011: 112).

Tazegül de "modern"i yukarıdaki ifadelere paralel olarak açıklamaktadır: Modern, geçmişe ait olmayan ve bugüne/yaşanılan zamana ait olan demektir (Tazegül, 2005: 17). Modern kelimesi geleneksel olandan, radikal bir kopuş sonrasındaki yeni hali tanımlar (Bostancı, akt. Tazegül, 2005: 17). Modern terimi

eskiden yeniye geçişi vurgulamak üzere "kendini eski çağlara dayalı geçmişle kıyaslayan ve yeni bilinçliliğe sahip olduğunu ileri süren bir çağ"ı belirlemek üzere kullanılmaktadır (Habermas, akt. Sevil, 2005: 15).

Wallerstein, modernin; tarihyazımsal bir anlam ile Orta Çağlardan sonra gelen devir için kullanılan bir terim olmasının yanında "içinde bulunduğumuz çağ veya döneme ait veya bu zamanda ortaya çıkan" anlamını da içerdiğini ifade etmektedir (Wallerstein, akt. Sevil, 2005: 15). Buradan hareketle Sevil, düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamının modern olmak olduğunu, başka bir ifadeyle, yeni bir dünyada yaşamının modern olarak adlandırılabilceğini belirtmektedir (Sevil, 2005: 15).

"Modern" sözcüğünün anlamında iki noktanın öne çıktığını söyleyebiliriz: (i) Bir değişim sürecinin sonunda ortaya çıkmıştır. (ii) Geçmişten bir kopuş vardır ve bugünle ilgilidir.

Yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde, geçmişte bir değişim süreci yaşamış ve geçmişten koparak belirli özelliklere sahip olmuş olan ve bugün "modern" olarak nitelenen toplumlar, Batı toplumlarıdır.

Cevizci'ye göre, modern toplumun özelliklerine baktığımızda, bu toplumlarda endüstriyel ve kapitalist ekonomi, demokratik bir siyasi yapı, sosyal sınıflardan oluşan bir toplumsal yapı vardır (Cevizci, akt. Tazegül, 2005: 19). Bu yüzden biz modernlik kavramını modernleşmekte olan toplumlar için değil, ilerleme ve kalkınma niteliğini daha evvel kazanmış, yani Batı toplumları için kullanıyoruz (Tazegül, 2005: 19).

Köker, modernleşme teriminin, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra moda olan bir terim olduğunu, anlamda tam bir netlik olmasa da kullanışlı bir terim olduğunu ifade etmektedir. Çünkü insanlarda benzer çağrışımlar uyandırmaktadır. Örneğin insanlar, "modern olan" denilince, "jet gezileri, uzay araştırmaları ve nükleer gücü" akıllarına getirmekte, yani "bugünün teknolojisinin terimleriyle düşünmektedir". Ancak, kelimenin tam kapsamına baktığımızda, Dobb'un tespiti önemlidir: Modern kelimesinin genel anlamı, buharlı makina ve çikrik makinası gibi toplumların sanayileşmelerinin başlangıçtaki teknik temelini sağlamış olan icatların ortaya çıktığı 18. yüzyıldan sonraki tüm çağı içine almaktadır (Dobb, akt. Köker, 2010: 46-47).

Türküne ise modernleşme kavramını şöyle açıklıyor: Kökleri Rönesans'ta olan yeni bir vakıadır. 18. yüzyıldan itibaren dünyanın merkezini Batı'ya kaydırmıştır. Bu vakıaya modernlik ya da modernite olarak adlandırıyoruz. Modern Batı'nın varlığıyla beraber diğer toplumlarda da Batı'nın etkisi görülmeye başlamıştır. Avrupa'nın belirleyici bir konum almasıyla Batı dışı toplumlarda gözlenen değişmeye de modernleşme denilmektedir (Türküne, 1994: 59-60).

Karl Deutsch'un, modernleşmenin "sosyo-demografik tarafı"nı işaret etmek için kullandığı kavram "toplumsal hareketlilik"tir. Deutsch, "toplumsal hareketlilik" kavramı ile toplumdaki eski toplumsal, ekonomik ve psikolojik bağlantıların aşındığını belirtmekte, bunun yerine ise insanların yeni türde toplumsallaştığını ve yeni davranış modellerinin elverişli hale geldiğini ifade etmektedir. Gene Deutsch makineleşmeyi, binaları ve tüketici ürünlerini "modern hayatın görünümünün teşhirinde ispat olarak göstermiştir". Buna göre "kitle iletişimi, yerleşim anlayışının değişmesi, şehirleşme, tarımsal nüfusun azalması, okuryazarlık, kişi başına düşen gelirin artması, vb" hep modernleşmeyle ilgilidir (Eisenstadt, 2007: 13).

Moore ise modernleşmeyi sanayileşme olarak tanımlamaktadır (Köker, 2010: 67).

Özgiraz, modernlik kavramının aydınlanma dönemiyle beraber literatüre girdiğini savunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında modern toplumun aydınlanmanın bir ürünü olduğu söylenebilir. Modernleşme; toplumu, yaşayış tarzını, sanat, ekonomi gibi alanları, özellikle Batı olmak üzere tüm dünyayı etkilemiştir (Özgiraz, akt. Timur, 2008: 324).

Batı toplumları, bugün modern olarak nitelenmektedir. Bunun sonucu Batı toplumlarınca temsil edilen standart ve değerler, modernleşme sürecinde referans alınmaktadır. Geleneksel toplumların, modern standart ve değerlere ulaşma sürecini "modernleşme" olarak adlandırabiliriz.

Modernleşme kavramını daha çok iktisadi, kültürel ve siyasal anlamda "ileri" kabul edilen Batı standartlarına ulaşma, o yönde evrilme anlamıyla kullanacağız ve *modernleşme kuramı* ile ilişkilendireceğiz.

Modernleşme kuramı, "geleneksel" olarak nitelenen toplumların, Batı'nın bugünkü konumuna ulaşma sürecini ortaya koyan, bu süreci geleneksel toplumların özelliklerinden soyutlayarak biçimsel kurallara bağlayan bir kuramdır.

Baudelaire'in ifadesiyle modernizm, dönem olarak, kadim kültürlerin ortadan kalktığı, her şeyin değiştiği, ilerlediği ve "hesaba bağlandığı" bir zamanda ortaya çıkmıştır. Bu dönemde geleneksel hayatı yaşama, kültürel varlıklarını muhafaza etme, günceli, sanatı ve estetiği yaşama, bireye odaklı kahramanlıkları sergileme anlayışları yerini akılcı tutumlara, rekabete, kendini ve başkalarını yönetme endişelerine bırakmıştır (Özyalvaç, 2013: 296).

Jeanniere'ye göre "moderniteyi geçişi belirleyen dört devrim, bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel devrimlerdir" (Jeanniere, 2011: 113). Jeanniere'ye göre, bilimsel devrimi Newton başlattı ve ilahi güce (yani Tanrısal) dayalı bir doğa ve doğadaki olayları bu yönde açıklama anlayışı yerine, bu olayları dünyevi ve maddi bir şekilde açıklama yoluna giren bir anlayışa geçildi. Bilimsel devrim temel devrimdi ve diğer devrimler ondan türemiştir (Jeanniere, 2011: 113-116).

Özyalvaç'a göre, bir ilerleme projesi şeklinde ortaya çıktığını varsaydığımızda modernlik tasarısı, en genel ifadesiyle 18. yüzyılda yaşayan aydınlanma filozoflarınca, nesnel bir bilim, evrensel bir ahlak ve özerk bir sanat geliştirme amacıyla biçimlendirilmiştir (Özyalvaç, 2013: 295-296).

Özgiraz, aydınlanmanın en temel özelliğinin, insan merkezli bir varlık ve bilgi anlayışının ortaya çıkması olduğunu belirtmektedir. İşte bu süreç ile Weber'in ifadesiyle dünyanın büyümesi bozulmuştur. Çünkü artık her açıklama tamamıyla bilimsel yapıyordu; "gerçeklik tamamen dinsel anlamlardan sıyrılmıştır" (Özgiraz, akt. Timur, 2008: 323).

Jeanniere, "siyasal devrim" in geçmişten kopuş ve demokrasinin sırasıyla İngiltere, Amerika ve Fransa'da belirmesiyle görüldüğünü belirtmiştir. Buradaki temel yenilik, demokrasinin diğer yönetim biçimleriyle beraber herhangi bir yönetim biçimi olması yerine "Devlet'in tek rasyonel biçimi" haline gelmesidir. Jeanniere'ye göre, artık modern devlet, ancak demokratik olabilirdi (Jeanniere, 2011: 116).

Jeanniere, "kültürel devrim" i açıklarken, düşüncenin laikleşmesinin, her alanda tüm ölçütlerin rasyonelleşmesi olduğunu belirterek, laikliğin kendisini zorunlulukla bir din eleştirisi olarak -en azından, toplumun içinde yaşadığı ve kurumlaşmış dinin eleştirisi olarak- sunduğunu ifade etmektedir. Jeanniere'ye göre,

bu akımın varacağı en radikal sonuç, toplumsal yaşamın temellerinin yalnızca rasyonel temeller olabileceğini görmektir (Jeanniere, 2011: 117).

Eisenstadt, modernleşme ve modernliğe duyulan aşırı isteğin çağdaş dünyanın en karşı konulmaz ve yaygın özelliği olduğunu belirtmiştir. Eisenstadt'ın modernleşme süreciyle ilgili şu ifadeleri de önemlidir:

Tarihsel olarak modernleşme, on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'daki toplumsal, ekonomik ve politik sistemlerde meydana gelen değişimin bir ürünü olarak gelişen ve sonra diğer Avrupa ülkelerine, ardından da on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Güney Amerika, Asya ve Afrika kıtalarına yayılan bir süreçtir. Modern ya da modernleşmekte olan toplumlar büyük bir çeşitlilik gösteren geleneksel ve premodern (modernlik öncesi) toplumlardan türemişlerdir. Batı Avrupa'da güçlü şehir merkezlerine sahip feodal ve mutlak devletlerde, Doğu Avrupa'da ise daha despotik devletlerde ve daha az şehirleşmiş toplumlarda ortaya çıktılar. Birleşik Devletler ve ilk Dominyonlarda (Kanada, Avustralya... vb.), bir kısmı güçlü dini nedenlere bağlı olarak organize olmuş dini gruplara, diğer bir kısmı da ekonomik fırsatlar ve daha eşitlikçi koşullar elde etmek üzere yapılan geniş çaplı göçlere dayanan, kolonileşme ve göçler sürecinde gelişmiştir (Eisenstadt, 2007: 11-12).

Bu açıklamanın devamında Eisenstadt Latin Amerika'daki modernleşmenin biraz da beyaz oligarşik kolonyal yapıdan ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Eisenstadt Japonya'daki modernleşme sürecinin merkezi devlette geliştiğini, Çin'de ise literati-bürokratik bir emperyal sistemin çökmesiyle modernleşmenin ortaya çıktığını belirtmektedir (Eisenstadt, 2007: 21).

Gene bu görüşüne paralel olarak Eisenstadt Asyalı ve Afrikalı toplumlardaki modernleşme sürecinin de kolonyal bir çatı altında başladığını iddia etmektedir (Eisenstadt, 2007: 12). Bu ifade "modernleşme kuramı"na da uygundur. Çünkü bu kurama göre geleneksel toplumların modernleşmesi için dışarıdan müdahaleler de gereklidir.

Türköne, "modern çağ"ın; 18. yüzyılın sonuna doğru, farklı mecralardan gelen birikimlerin, köklü bir nitelik değişikliğine yol açmasıyla başladığını ifade etmektedir. Türköne, aydınlanma düşüncesinin olgunlaşmasının ve buna paralel olarak referansların aklileşmesinin, moderniteyi doğuran unsurlardan olduğunu belirtmektedir ki bu ifadeler Jeanniere'nin yukarıda belirttiğimiz görüşlerine benzer görüşlerdir. Türköne, moderniteyi doğuran süreci "insanlık tarihinin en hızlı ve dramatik dönüşümü" olarak nitelendirmektedir. Türköne'ye göre, var olan kainat hiyerarşisi modernleşme sürecinde altüst olmuş ve insan özerkleşmiştir. Daha evvel büyük dinlerin Tanrı'yı merkeze alarak açıkladıkları dünya, insanın üzerinde yeniden

kurulmuştur. Buharlı makinelerin keşfedilmesi ile hayat biçimleri köklü değişimlere uğramıştır. Geleneksel toplum birimi olan "cemaatler (gemeinschaft)" çözülmüş ve bunların yerini siyasi birimler ve piyasa ilişkileriyle bütünleşen daha büyük ve kapsayıcı bir cemaat yani "millet" almıştır (Türköne, 1994: 39).

Yukarıdaki açıklamaya göre modernleşme süreci özellikle 18. yüzyılın sonuna doğru daha net bir biçimde kendini gösterdi. Bu dönem Aydınlanma düşüncesinin de etkin olduğu bir dönemdi. Artık insan, gizemli olarak gördüğü doğayı kontrol etmeye başladı. Siyasal ve toplumsal dayanak noktaları da değişti. Gerek hükümdarlık gerek toplumsal hayatta Tanrı ve din merkezde iken artık insanın merkeze alındığı bir dönem başladı. Hükümdarlar bile yetkilerini ve taht haklarını Tanrılara dayandırırken artık insana dayandırır duruma geldiler.

Shils'e göre, modern bir toplumda kültürel alanda öne çıkan öğeler; "seküler eğitim", okuryazarlığın yaygınlaşması ve entelektüel uzmanlaşan kadrolardır. Ve nihayetinde bu öğeler için daha karmaşık "entelektüel kurumsal yapı"dır (Shils, akt. Eisenstadt, 2007: 16).

Mannheim, modernleşme sürecindeki bu gelişmelerin, kitle iletişim araçlarının yayılması ve etkisinin artmasının yanında merkezdeki kültürel seçkinlerin oluşturduğu kültürel faaliyet ve organizasyonlara çevre grupların daha fazla katılımıyla da ilgili olduğunu ifade etmektedir (Mannheim, akt. Eisenstadt, 2007: 17).

Tabi bu gelişmelerin sonucunda mesleki alanda da yeni sınıf ve grupların ortaya çıktığını görüyoruz. Parsons'a göre, geleneksel mesleki yapı karmaşık değildi ve genellikle temel alanlara, el emeğine dayanıyordu. Modernleşme ile birlikte geleneksel meslek sınıfları pek çok alt sınıfa bölünürken, birçok yeni sınıf ve grup ortaya çıkarak çoğaldı (Parsons, akt. Eisenstadt, 2007: 19).

Modern toplumlarda çok sayıda işlevsel kuruluş vardı ve işgücü işlevsel olarak kurumlar arasında bölünüyordu. Ayrıca toplum içinde akrabalık ilişkilerinin önemi azalıyordu. Weber'e göre, modernleşme sürecindeki yapısal farklılaşma toplumsal katmanlarda tepkiler doğururken belirsiz bir statü sisteminin de ortaya çıkmasına yol açtı (Weber, akt. Eisenstadt, 2007: 20-21). Eisenstadt'a göre; "Mal, mülk, güç ve statü ilişkilerine dair modern öncesi pek çok toplumda görülen eğilim" modernleşme süreciyle birlikte bozuldu. "Siyasi ya da 'toplumsal' alanda kişinin yeri,

modern öncesi pek çok toplumda olduğu gibi ekonomik veya mesleki mevkiinden dolayı güvence altına alınamadı; ya da tam tersi" (Eisenstadt, 2007: 21).

Eisenstadt, modern öncesi dönemde genellikle toprağa ve akrabalığa dayalı birimlerin veya birliklerin modernleşmenin başlamasıyla birlikte zayıfladığını ifade ederek, birçok kurumsal alanda, akrabalık ve aşiret gruplarını aşan resmi ve geniş ölçekli pek çok örgütlenmenin ortaya çıktığını ve bunların geliştiğini belirtmektedir. Eisenstadt'a göre, modernleşme süreci, şehirleşme sürecini de doğurmuştur. Şehirler, ekonomik, siyasi etkinliklerin yoğun olduğu, sayıca büyük bir nüfusun bulunduğu merkezlerdir (Eisenstadt, 2007: 25).

Modernleşme sürecinde, geniş gruplar toplumun merkezi kurumsal alanlarının içine doğru çekildiler. Shils'e göre, "toplumun çeşitli gruplarının merkezi kurumlarının içine çekilmesinden dolayı eşitlik, soyut bir ideal olmaktan çıkıp hayatın tüm alanlarında, bütün grupların artan somut katılımına yönelik karşı konulmaz bir istek haline geldi" (Shils, akt. Eisenstadt, 2007: 26-27).

Gene modernleşme süreciyle beraber Eisenstadt'a göre siyasi seçkinlere diğer siyasi sistemlerden daha fazla kaynak sağlandı. Çünkü yönetilenler siyaseti etkilemek ve çıkarlarını ifade edebilmek için merkezi siyasi kuruluşlara sürekli olarak kaynak tedarik ettiler. "Bu siyasi çıkarların dile getirildiği temel organ ve siyasi desteğin, yöneticiler –parti- için harekete geçiriliyor oluşu, yine siyaset yapmanın ve karar almanın en can alıcı mercii ve en önemli organı haline gelişinin açık kanıtıdır" (Eisenstadt, 2007: 27-28).

Eisenstadt, modern siyasi sistemin giderek gelişmesiyle bu gelişimin farklı evrelerinde farklı sorunların ortaya çıktığını ve bu sorunların ele alınmasıyla da örgütsel yapıların farklılaştığını ve/veya yenilerinin ortaya çıktığını belirtmektedir. Lipset'e göre, modernleşmenin ilerleyen dönemlerinde oy hakkı, yeni siyasi toplulukların tanımlanması, dinsel hoşgörü ya da kültürün sözde sekülerleşmesi gibi sorunlar ön plana çıktı. Lipset, bu sorunların ortaya çıkışının yeni grupların ve tabakaların siyasi alana girişiyle ilişkili olduğunu ifade etmektedir (Lipset, akt. Eisenstadt, 2007: 31). Shils ise modern toplumların en önemli özelliğinin, bu toplumların kitlesele-uzlaşmacı eğilimleri olduğunu belirtmektedir (Shils, akt. Eisenstadt, 2007: 32).

Modernleşme süreciyle beraber çevre gruplar merkeze doğru kaydılar ve siyasal hayatta daha fazla yer aldılar. Her grubun kendi beklentileri ve çıkarları vardı. Tabi her grubun çıkarı birbiriyle aynı değildi ve gruplar arasında çıkar çatışmaları yaşandı. Modern toplumlar bu çatışmaları uzlaşmacı bir çerçevede çözmeye çalışmışlardır.

Shils'e göre,“tüm bu gelişmelerin doruk noktası, modern toplumların en önemli sosyo-politik birimi olarak ulus ile ulus-devletin ve devlet içerisinde sosyo-politik düzenin başlıca biçimi sivil bir düzen ihtimalinin belirginleşmiş olmasıdır” (Shils, akt. Eisenstadt, 2007: 33).

Türköne ise bu konuda şöyle düşünmektedir: Modernleşmenin önemli bir yönü de globalleşmedir. Modernleşme sürecinde millet kavramının önemini yitireceği düşünülmüştür. Modernite “milli devlet”i öngörememiştir. Oysa milli devlet modern çağın temel unsurlarındandır. Ayrıca modern tarihin inşasında da temel rolü milli devletler almıştır (Türköne, 1994: 39-40).

Eisenstadt'a göre, çeşitli baskılar ve etkileşimler modern toplumlardaki eğitim kurumlarının yapısını belirledi. Eisenstadt bu yapının özelliklerine bakıldığında; öncelikle farklı dallarda artan uzmanlaşmanın ve tek bir ortak sistem çatısı altında farklı eğitim etkinliklerinin görüldüğünü belirtmektedir. Eğitim kurumları bu süreçte yaygınlaştı ve ilkokul, ortaokul, lise, üniversite gibi farklı düzeylerde yapılandı (Eisenstadt, 2007: 35).

Eisenstadt'a göre, modernleşmenin başlamasıyla gelişen büyük toplumsal ve kültürel hareketler, büyük ekonomik akımlar ve ilerlemeler ulusal veya siyasi sınırları aştı (Eisenstadt, 2007: 36-37). Modernleşmenin Batı Avrupa'daki ilk yükselişinden sonra yaygınlık kazandığını belirten Eisenstadt, ilk modern ulus-devletlerin İngiltere, Fransa ve İskandinavya'da ortaya çıktığını ifade etmektedir. Shils'e göre, bu durum hem Avrupa'nın kalan kısmında (Orta, Doğu ve Güney Avrupa'da) hem de Orta Doğu'da geleneksel yöneticilere bir meydan okumaya yol açtı. Shils, bu yöneticilerin kendi varlıklarını devam ettirebilmelerini (özellikle de teknik yönden) sağlayacak sınırlı bir modernleşme programını önlerinde bulduklarını ve bu yönde girişimlerde bulduklarını ifade ederek; bu sürecin bu toplumlarda artan iletişimin de etkisiyle yeni seçkin grupları ortaya çıkardığını ifade etmektedir.

Shils'e göre, bu gruplar diğer ülkelerdeki benzerleriyle ilişkiler kurdular ve bu süreç modernleşme yönünde dürtülere yol açacaktı (Shils, akt. Eisenstadt, 2007: 37).

Eisenstadt'a göre bu gelişmeler aile hayatını da etkilemiştir. Ailede nesiller arası yabancılaşma ve gerilimler ortaya çıkmış; ayrıca bir arada yaşama ve geleneksel modeller değişmiş, buna paralel olarak çeşitli suç ve avarelik biçimleri ortaya çıkmıştır (Eisenstadt, 2007: 40).

Eisenstadt, modernleşme sürecinde siyasi ve kültürel gelişmelerin bir yandan çok büyük grupları merkezin yakınına çekerken, diğer büyük grupları da merkezi siyasi ve kültürel sisteme yabancılaştırmasının çelişkili olmasına da dikkat çekmektedir (Eisenstadt, 2007: 41).

Eisenstadt'ın, Durkheim ve Kornhauser'dan aktardığı şu ifadeler de önemlidir:

Farklı gruplar ve toplumsal sınıflar arasındaki çıkar çatışmaları –köylü ve toprak sahibi, esnaf ve tüccar, köle ve köle sahibi arasında- elbette, bütün toplumlarda var olmuştur. Ancak, farklı grupları toplumun merkezi alanlarına çekerek bu çatışmaların merkezileştirilme, potansiyel olarak karşıt olan gruplaşmaları birleştirme, bunların tüm topluma yayılmış olan organizasyonlarından, toplumsal ve siyasi kimlik sembollerinden ve merkezi siyasi kurumlardan talepte bulunabilmelerinden faydalanma durumu sadece modern toplumlara özgüdür (Durkheim ve Kornhauser, akt. Eisenstadt, 2007: 42).

Yukarıdaki açıklamalara göre, modernleşme sürecinin etkilemediği bir toplumsal, siyasal veya kültürel alan hemen hemen yoktur. Birçok alanda "eski"yi tamamen ortadan kaldırırken yerine "yeni"yi koymuş; bazı alanlarda da var olanların oldukça değişmesine yol açmıştır.

2. MODERNLEŞME KURAMI

Hansen, modernleşme kuramının 1940-50 li yıllarda ortaya çıktığını ve bu kuramın bir Amerikan buluşu olduğunun düşünüldüğünü belirtmektedir (Hansen, 1992: 65).

Köker de yukarıda Hansen'in görüşüne paralel olarak modernleşme kuramının II. Dünya Savaşı sonrasında ABD'li sosyal bilimcilerin önderliğinde oluşturulduğunu belirtmektedir. Modernleşme kuramı, Batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçlerini incelemiş ve genelde bu incelemede esas olarak olayları açıklamayı hedeflemiştir (Köker, 2010: 12-13).

Gulbenkian Komisyonu'nun raporuna göre, Batı dışı bölgeler analitik bakımdan Batı'yla aynıdır ama tam olarak da değil görüşünün ilk aldığı biçim modernleşme teorisiydi (Gulbenkian Komisyonu, 2008: 42-43). Bu raporda geçen, modernleşme teorisiyle ilgili aşağıdaki kısım önemlidir:

Teorinin anahtar tezi bütün ulusların/halkların/bölgelerin aynı modernleşme yolundan geçtiğini (dolayısıyla aynı olduklarını), ancak tarihin belirli bir anında ulusların/halkların/bölgelerin kendilerini bu yolun farklı aşamalarında bulduklarını (dolayısıyla tam da aynı olmadıklarını) savunuyordu. ... "Kalkınma" terimi ise, bir ülkenin evrensel modernleşme yolundaki ilerleme süreci olarak tanımlandı (Gulbenkian Komisyonu, 2008: 42-43).

Köker'in açıklaması ise şöyle: Modernleşme kuramı, Batılı olmayan toplumların değişim süreçlerini açıklamak amacıyla geliştirilmiştir. Modernleşme kuramı, "modern" ve "geleneksel" olarak nitelenen iki toplum tipinin karşılaştırılmasına dayanmaktadır. Bu noktada modern toplum tipinin ne olduğu ifade edilmiş, geleneksel toplum ise modern olmayan toplum biçiminde algılanmıştır (Köker, 2010: 39-40).

Hansen, modernleşme kuramının, Batı'yı, dünyanın diğer toplumları tarafından izlenmesi gereken bir model olarak sunduğunu ifade etmektedir (Hansen, 1992: 68).

Slattery, modernleşme kuramının, bir kişinin ortaya koyduğu bir kuram olmadığını; toplumların nasıl gelişip ilerledikleri konusunda ortaya atılan çeşitli fikirlerin bir karışımı olduğunu vurgulamaktadır. Slattery'e göre, modernleşme teorisi, Durkheim ve Parsons'un işlevselci teorilerinden, onların "toplumlar, tıpkı doğal organizmalar, hatta insanlar gibi, bir tür iç dinamikle olgunlaşma evrelerine benzer biçimde -bebeklikten çocukluğa ve oradan yetişkinliğe doğru- kademeli olarak ilerler" tezinden etkilenmiştir (Slattery, 2010: 310).

Hansen'e göre, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra 1950'li 60'lı yıllarda modernleşme kuramı oldukça rağbet görmüştür. İkinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında yeni bağımsızlığını kazanmış ülkelerin ortaya çıkışı, Soğuk Savaş ortamı gibi sebepler, Batılı olmayan toplumlara yönelik araştırmaları arttırmıştır. Hansen, Talcott Parsons gibi Amerikalı araştırmacıların yeni duruma ilişkin bir kuramsal temel oluşturmaya çalıştıklarını ve daha önceki evrimci sosyal modellerin bazı bakımlardan gözden geçirilmesi ve geliştirilmesi ile, ortaya modernleşme kuramının konduğunu ifade etmektedir (Hansen, 1992: 67).

Köker, modern toplumu şöyle açıklamaktadır:

Modern toplum kavramı, belirli bir insan tipini, insanla doğa ve insanla insan arasındaki ilişkilerin belirli bir kavranış biçimini (veya belirli bir “kültür”ü), belirli bir iktisadi ilişkiler sistemini ve nihayet, genellikle bu öğelerin oluşturduğu toplumsal ve iktisadi temel üzerine bina edildiği düşünülen bir siyasal yapıyı içermektedir (Köker, 2010: 40).

Köker, modernleşme kuramının temelini geleneksel-modern ikileminin oluşturduğunu ifade etmektedir. Bahsedilen geleneksellik, modern olmayan her şeyi içeren bir kategori olarak görülmektedir (Köker, 2010: 47-48).

Köker'e göre, modern toplum kavramı, kültürel, iktisadi ve siyasal düzeylerde, "bireycilik-kapitalizm (sanayileşme)-liberal demokrasi öğelerinin bütünleşmiş bir soyutlamasını" ifade eder. Köker, modern toplum kavramının pozitif bir biçimde tanımlanmasına karşılık, geleneksel toplum kavramının modern toplumun bir negatifi olarak algılandığını ifade etmektedir (Köker, 2010: 47).

2.1. MODERNLEŞME VE BİREY

Modernleşme ile bireysellik önem kazanmıştır. Eisenstadt'a göre, bireyin kendisini geliştirmesi, verimlilik, yeni bazı kişisel özellik, eğilim ve davranışların ortaya çıkması modernleşme sürecinin getirdiği özelliklerdir (Eisenstadt, 2007: 17).

Eisenstadt, modernleşmeyle beraber ortaya çıkan uzmanlaşmanın ve farklılaşmanın, fertlerin farklı rollere sahip olmasına sebep olduğunu ifade etmektedir. Ferdin mesleki, politik ve ailevi rolleri olabilmektedir. Eisenstadt'a göre, bu ayrım ilk olarak Sanayi Devrimi'yle beraber ortaya çıkmıştır (Eisenstadt, 2007: 14).

Köker, modern toplumda, insanın birey olarak algılandığını; insan-insan ilişkilerinin de bireyler arası ilişkiler olarak anlaşıldığını ifade ederek Dumont'un birey tanımını vermektedir (Köker, 2010: 42-43): “1.bütün toplumlarda bulunan, konuşma, düşünme ve irade sahibi ampirik özne, insanlığın bölünemeyen birimi; 2.öncelikle bizim modern insan ve toplum ideolojimizde bulunan bağımsız, özerk ve bu nedenle de (özünde) toplumsal-olmayan varlık” (Dumont, akt. Köker, 2010: 43). Köker'e göre, modern toplumda insan-insan ilişkileri Dumont'un bu tanımında 2. maddedeki bireyler arası ilişkiler anlamına gelmektedir. Dumont, modern toplumda insan-insan ilişkilerini ifade etmekte eşitlikçilik kavramını kullanmaktadır. Dumont,

modern toplumda her insanın, birey olarak, diğerleriyle, dahil olduğu toplumsal grubun özellikleri dikkate alınmaksızın, eşit olarak kabul edildiğini ifade etmektedir (Köker, 2010: 43).

Mardin, her bireyin, insan olma özelliği içinde bir diğer insanla eşit olduğu fikrinin yüzyıllardır ve birçok farklı uygarlıklarda ileriye sürüldüğünü; bireylerin kendi maddi ihtiyaçlarının karşılanmasını isteme hakkına sahip oldukları düşüncesinin ise biraz daha yeni olduğunu ifade etmektedir (Mardin, akt. Köker, 2010: 43). Maddi ihtiyaçların karşılanmasını istemek, modern toplumdaki birey anlayışının bir özelliğidir. Modern toplumda bireyin iradesi başkalarının iradesinden bağımsızdır. Köker, bireyin, kendi çıkarlarını gözeterek ilişkiye girmesinin veya girmemesinin kendi tercihi olduğunu belirtmekte; bireyin, topluma hiç bir borcu olmaksızın, kendi bedeninin ve yeteneklerinin sahibi olduğunu ifade etmektedir (Köker, 2010: 43-44). Macpherson'a göre, birey kişiliği üzerindeki tüm hakları devredemez, ancak "çalışma kapasitesini (emek gücünü)" devredebilir (Macpherson, akt. Köker, 2010: 44). Emek gücünün bir meta olması, modernleşmenin iktisadi yönü olan kapitalizmin de ayırt edici özelliğidir.

Modern toplumda insan-insan ilişkilerinin özelliklerini ve birey anlayışını ifade etmeye çalıştık. Modern bir toplumda bireylerin içinde yaşadıkları, belirli özellikler taşıyan siyasal ve iktisadi bir sistem vardır.

2.2. MODERNLEŞMENİN İKTİSADİ YÖNÜ

Köker'e göre modern insanın en belirleyici özelliği sınırsız bir tüketici olmasıdır (Köker, 2010: 44). Devamında Köker'in şu ifadeleri önemlidir:

İnsanın diğer insanlarla eşit ilişkiler içinde olduğu yolundaki anlayış, insanın kendi emek gücünü kullanarak kendi maddi ve manevi varlığını geliştirme imkanına sahip olması durumunda anlamlıdır. Geleneksel toplumdan farklı olarak modern toplumda insan eyleminin itici gücünün "başarı" (achievement) olduğunun ileri sürülmesinde de bunu görmek mümkündür. Dolayısıyla modern toplum, iktisadi ilişkiler düzeyinde insanın kendi emek gücü üzerinde özgürce tasarruf edebileceği bir durumu ifade etmektedir. İnsanın kendi emek gücü üzerinde özgürce tasarruf edebilmesi düşüncesi ise, doğrudan kapitalizm adı verilen iktisadi yapının ayırt edici özelliğidir (Köker, 2010: 44-45): "(...) Kapitalizm yalnızca piyasa için üretimin olduğu bir sistem –Marx'ın deyişiyle bir meta-üretim sistemi- değil, fakat emek-gücünün 'kendisinin bir meta haline geldiği' ve piyasada diğer değişim nesnelere gibi alınıp satıldığı bir sistemdir." (Dobb, akt. Köker, 2010: 45).

Öyleyse modernleşme kuramı çerçevesinde, modern toplumda görülen iktisadi ilişkileri kapitalizm olarak adlandırabiliriz. Köker, kapitalist olmayan toplumlarda da piyasa mekanizmasının varlığının görüldüğünü ifade etmektedir. Buradan hareket eden Köker, modern toplumu modern olmayan toplumdan ayıran temel özelliğin “insanın emek gücünün metalaşması” olgusu olduğunu söylemektedir (Köker, 2010: 45-46).

Eisenstadt, modern toplumlarda hem kurumların hem de bireylerin emeğinin farklılaştığını ve farklı alanlarda uzmanlaşıldığını belirtmektedir. Ayrıca modern olmayan toplumlardaki gibi akrabalık ve mensup olunan sınıf gibi özelliklere göre bir yapıya dahil olmanın söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Eisenstadt'a göre bu durum; piyasa ekonomisiyle, siyasal hayatta demokrasiyle ve buna paralel olarak da daha iyi bir bürokratik işleyiş ile ilgilidir (Eisenstadt, 2007: 13-14).

Bir iktisadi ilişkiler sistemi eğer kapitalizm olarak adlandırılıyorsa; bu sistemin ayırt edici özelliklerini, üretim aracının sermaye olması ve emek gücünün metalaşması olarak belirtebiliriz. Köker, Batı Avrupa'da 1500'lü yıllardan sonraki iktisadi gelişmelerin kapitalizm içerisinde değerlendirilebileceğini; buna paralel olarak modern toplumun oluşumunun kökenlerinin de 1500'lü yıllara kadar götürülebileceğini ifade etmektedir. Ancak Köker'e göre, bugün ifade edilen modern toplum kavramındaki iktisadi ilişkiler ögesi, İngiliz Sanayi Devrimi öncesindeki ticari kapitalizmi değil, 18. yüzyıl sonrasının sını kapitalizmini ifade etmektedir (Köker, 2010: 46).

Dobb'a göre, modern çağ, buharlı makina ve çırık makinası gibi toplumların sanayileşmelerinin başlangıçtaki teknik temelini sağlamış olan icatların ortaya çıktığı 18. yüzyıldan sonraki tüm çağı içine almaktadır (Dobb, akt. Köker, 2010: 46-47).

Köker, modernleşmenin iktisadi yönü ele alındığında Kautsky ve Moore gibi bazı yazarların modern toplum tanımlamalarındaki belirleyici ögenin sanayileşme olduğunun görüldüğünü belirtmektedir (Köker, 2010: 46-47).

2.3. MODERNLEŞME VE DEMOKRASİ

Köker, modernleşmenin, geniş kapsamlı toplumsal değişme süreci olduğunu, siyasal gelişmenin ise, bu geniş kapsamlı toplumsal değişme sürecinin bir yönü olduğunu ifade etmektedir. Yani Köker'e göre, siyasal gelişme, iktisadi ve toplumsal modernleşmenin siyasal sürece yansımalarını, yani siyasal modernleşmeyi ifade etmektedir (Köker, 2010: 39).

Eisenstadt'a göre, siyasal modernleşme; özellikle toplumun merkezi, yasal, idari ve siyasi araçlarının iktidarının yoğunlaştırılmasıyla karakterize edilmiş; bir diğer yönü ile de potansiyel iktidarın toplumun geniş kesimlerine süreli olarak nüfuz etmesi olmuştur (Eisenstadt, 2007: 15).

Köker, siyasal gelişme kavramının, İkinci Dünya Savaşı sonrasında, karşılaştırmalı siyasal bilim araştırmalarında, daha çok ABD'li sosyal bilimciler tarafından kullanılan bir kavram olduğunu ifade etmektedir (Köker, 2010: 27).

Huntington ve Dominguez'e göre, siyasal gelişme, Soğuk Savaş sırasında Amerika'nın yanında olan bilimsel faaliyetin bir ürünüdür (Huntington ve Dominguez akt. Köker, 2010: 27-28). Köker'e göre, siyasal gelişmenin ilk kullanılış biçimine yansıyan pratik siyasal hedef iktisadi ilerleme ile siyasal istikrarın hem Avrupa'da hem de Batılı olmayan toplumlarda ABD tarafından desteklenmesiydi (Köker, 2010: 27-28).

Köker, 1945 ile 1968 yılları arasındaki ABD dış politika doktrinleri içinde yer alan siyasal gelişme kavramı tanımlamalarında üç ögenin ön plana çıktığını belirtmektedir: *İstikrar*, *demokrasi* ve *Amerika yanlılığı*. Köker'e göre, karşılaştırmalı siyaset bilimi alanındaki ilk bilimsel çalışmalarda yer alan siyasal gelişme kavramı önceleri demokratikleşme, sonraları siyasal modernleşme ve 1965'ten sonra da istikrar ve düzen içinde gelişme anlamlarında kullanılmıştır (Köker, 2010: 29-30).

Modernleşmenin siyasal yönünden bahsederken, görüldüğü üzere en çok kullanılan kavram demokrasidir. Demokrasinin kendisi değil ama demokrasi düşüncesinin kökeni Eski Yunana kadar götürülebilmektedir.

Erdoğan, demokrasinin, eski Yunanca demos (halk) ve kratein (yönetmek, hükmetmek) sözcüklerinden oluşan birleşik bir kelime olarak, ilk defa M.Ö. 5.

yüzyılda Yunanlı tarihçi Herodot tarafından kullanıldığını ifade etmektedir (Erdoğan, 2010: 232).

Aristoteles, Politika adlı yapıtında; "tiranlığın" devlet denilen siyasi birlik üstünde despotça yürütülen monarşi biçimi olduğunu, eğer egemen erk mülkiyet sahiplerinin elinde ise "oligarşi", eğer egemen erk birikmiş bir serveti bulunmayanların, varlıksızların ellerinde ise "demokrasi" olarak adlandırılacağını belirtmektedir. Buna göre oligarşiyle demokrasinin temel ayracı mülkiyettir, yani servetin varlığı ya da yokluğudur (Aristoteles, akt. Köker, 2010: 120).

Heywood, demokrasinin –otokrasi, aristokrasi, bürokrasi ("krasi" ile biten diğer kelimeler) gibi- iktidar veya yönetim anlamına gelen Yunanca kratos kelimesinden geldiğini ifade etmektedir. Heywood'a göre, bu bağlamda demokrasi demos tarafından yönetim anlamına gelir (buradaki demos 'halk' anlamına gelir; ancak Yunanlılar aslında bu kelimeyi fakirler veya çoğunluklar anlamında kullanmışlardır). Heywood, demokrasiye basitçe halk tarafından yönetim denebileceğini belirtmektedir (Heywood, 2010a: 102).

Heywood, demokrasinin ilk örneğinin görüldüğü Antik Yunan'da demokrasinin olumsuz görüldüğünü ve eleştirildiğini ifade etmektedir. Platon ve Aristoteles gibi düşünürler, demokrasiyi, *kitlelerin bilgelik ve mülkiyet pahasına yönetimi* olarak görmüşlerdir. Heywood'a göre, 19. yüzyıla kadar demokrasi kavramı ayak takımının yönetimi anlamını çağrıştırmıştır ve bunu iddia edenler olmuştur. Ancak bugün demokrasi en popüler kavramdır. Heywood; liberallerin, muhafazakarların, sosyalistlerin, komünistlerin, anarşistlerin (ve faşistlerin bile) demokrasinin önemini vurguladıklarını ve kendi demokratik yönlerini göstermeye çalıştıklarını ifade etmektedir. Gene Heywood'un şu ifadesi de önemlidir: "Sosyalizmin albenisinin solması ve kapitalizmin faziletlerinin sorgulanmaya başlamasıyla beraber, postmodern siyasi manzara içinde demokrasi belki de tek istikrarlı ve sağlam ilke olarak belirginleşti" (Heywood, 2010a: 101).

Karl R. Popper, demokrasinin öncelikle diktatörlükten kaçınmayı mümkün kılan yönetim şekli olduğunu ileri sürmüştür. Popper'e göre makul bir demokrasinin temel problemi; bir devlet nasıl örgütlenmeli ki, kötü yöneticiler, kan dökülmeden yahut şiddet kullanmaksızın yönetimden uzaklaştırılabilsin, sorusudur. Benzer bir görüşü de Amerikalı sosyolog Peter Berger ileri sürmüştür. Berger, demokrasinin

amacının iktidardakilerin seçimle iş başından uzaklaştırılmalarını (ve iktidarın bazı şeyleri yapmamasını) teminat altına almak olduğunu ifade etmiştir. Erdoğan'a göre, bu ifadeler demokrasinin bir tanımı değildir ama demokrasinin asli işlevinin ne olduğu konusunda önemli bilgilerdir (Erdoğan, 2010: 232-233).

Bugün demokrasi, demokrat(ik) ve demokratikleşme gibi kelimeler yaygın olarak kullanılmaktadır ve bu kelimelerin bir sempatisi de vardır. Ancak Erdoğan, bu kelimeleri yaygın olarak kullanıyor olmanın demokrasi idealinin de aynı ölçüde benimsendiği anlamına gelmediğini ifade etmektedir. Hatta Erdoğan'a göre bu kelimelerin bu kadar yaygın olarak kullanılıyor olması (ki bazen demokrasi kavramıyla kişiler kendi düşünceleri ve amaçlarına çekicilik kazandırmaya çalışmaktadırlar) demokrasinin anlamında bir belirsizliğe ve kavramsal bulanıklığa neden olmaktadır (Erdoğan, 2010: 230-231).

Erdoğan'ın yukarıda belirttiğimiz görüşlerini destekler nitelikte olan Heywood'un şu görüşleri de önemlidir: Demokrasinin bu kadar popüler olması aslında demokrasinin bir sorunudur. Çünkü bu popülerite, demokrasinin anlamlı bir siyasi kavram olma özelliğini kaybetme tehlikesini ortaya çıkarmaktadır. Demokrasi kavramı neredeyse herkes tarafından “iyi bir şey” olarak görülmekte ve bir fikirler bütünü veya bir yönetim sistemini onaylamayı ya da doğru bulmayı ima eden bir “yaşasın!” sözcüğünden pek fazla bir şeyi çağrıştırmayan bir anlamda kullanılır hale gelmiştir. Bernard Crick'in (1993) deyişiyle, demokrasi kamusal işlerin dünyasında belki de en çok rasgele biçimde kullanılan kavramdır. Herhangi bir kimseye herhangi bir şey ifade edebilen bir terim büsbütün anlamsız olma tehlikesiyle karşı karşıyadır (Heywood, 2010a: 102).

Modernleşme kuramına göre demokrasiden ne anlaşıldığı sorusuna Köker şöyle cevap vermektedir: “‘Demokrasi’, genel ve eşit oy hakkı, belirli aralıklarla (düzenli olarak) yapılan, gizli oy ve açık sayım ilkesine dayanan seçim mekanizmasıyla siyasal iktidarın değiştirilme olanağının ve dolayısıyla da muhalefetin (yani düşünce, ifade ve örgütlenme özgürlüklerinin) kurumlaştığı bir siyasal sistemdir”. Köker'e göre, bu tanımda görüldüğü üzere modernleşme kuramı, Batı siyasal sisteminin temel kurumsal ve biçimsel ilkeleri ile demokrasiyi özdeşleştirmektedir (Köker, 2010: 13).

Doğan, demokrasi ile ekonomi arasındaki ilişkinin her zaman ilgi çektiğini ve incelendiğini belirtmiştir. Doğan buna örnek olarak İkinci Dünya Savaşı sonrasında siyaset bilimciler ve iktisatçıların demokrasiyi iktisadi gelişmenin bir sonucu olarak görmelerini vermektedir (Doğan, 2005: 1). Bunları ifade eden Doğan, makalesinin sonuç kısmında demokrasinin diğer yönetim biçimlerinden daha ideal olduğunu belirtiyor ve demokrasinin ekonomik gelişme-büyüme için de en temel kurum olduğunu belirtiyor (Doğan, 2005: 16).

Doğan'a göre, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Batı, geri kaldığını kabul ettiği az gelişmiş ülkeleri iktisadi yardımlarla "liberal-demokratik ülkeler camiası"na katılmalarını bekliyordu (Doğan, 2005: 2). Buradaki düşünceyi modernleşme kuramı çerçevesinde değerlendirebiliriz. Modernleşme kuramına göre, geleneksel toplumların, Batı'nın tarihsel sürecini takip ederek modernleşebileceği iddia edilmekteydi. Modernleşme kuramına göre, geleneksel toplumlar durağan ya da çok yavaş ilerleyen toplumlar kabul edildiklerinden, bu toplumların modernleşme sürecini hızlandırmak için çeşitli müdahalelerin (iktisadi yardımları bu kapsamda değerlendirebiliriz) gerekli olduğu savunulmaktaydı.

Köker'e göre, modernleşme kuramı, Batılı olmayan toplumlardaki değişimlerin çözümlenmesi açısından bazı ön kabullere yol açmıştır. Birincisi; Batı, bugünkü demokrasiye Rönesans'la başlayan bir dizi iktisadi ve kültürel evrimleşmenin sonucunda ulaşmıştır. Buna göre demokratik bir siyasal sistemin yerleşme koşullarını bu evrimleşme süreci ortaya koymuştur. İkinci olarak da; Batılı olmayan toplumlarda demokrasinin yerleşebilmesi için hem iktisadi gelişim hem de kültürel değişim gerekmektedir. Modernleşme kuramına göre, demokrasi, bu ön koşulların gerçekleşmesinden sonra istenebilecek veya gerçekleştirilebilecek bir siyasal sistemdir (Köker, 2010: 13).

Demokrasiyi farklı açılardan değerlendiren yazarlar da vardır. Örneğin Kapani'ye göre, Avusturyalı iktisatçı ve sosyal bilimci Joseph Schumpeter, demokrasiyi özünde bir halk yönetimi değil de, yönetici kadrolar (siyasal elit grupları) arasında bir yarışma olarak gören yeni anlayışın öncülüğünü yapmıştır. Bu görüşleri Kapani "demokratik elitizm" başlığı altında incelemiştir. Kapani, çağdaş siyasal bilimcilerin bir kısmının, siyasal iktidarın daima bir azınlık grubu tarafından kullanılması gerçeğinden hareket ederek, bu gerçek karşısında klasik demokrasi

teorisinin yeniden gözden geçirilmesine ve yeni bir yoruma gidilmesinin gerekli olduğu görüşüne vardıklarını ifade etmektedir. Kapani, bu görüşe göre demokraside halkın rolünün, kendisini yönetecek olan liderleri seçmek, siyasal kararları alacak ve tercihleri yapacak olan azınlığı oylarıyla iş başına getirmek olduğunu belirtmektedir (Kapani, 2005: 119-120).

Köker, 1950’li yılların, birçok sosyal bilimci için, toplumsal siyasal düşüncede bir dönüm noktası olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bu yıllarda toplumsal-siyasal incelemelerin de tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi “nesnel gerçeklik”le açıklama eğilimi doğmuştur (Köker, 2010: 30-31).

Köker'e göre, siyasal gelişme kavramının ilk kullanılışında yer alan demokrasi, bir tür hükümet oluşturma yöntemi olarak tanımlanmış ve özgürlük, eşitlik, katılma gibi değerlerden soyutlanarak; çoğulculuk, hukukun üstünlüğü, siyasal iktidarın genel ve eşit oy, düzenli aralıklarla yapılan, gizli oy, açık sayım ilkelerine dayalı seçimlerle el değiştirmesi olarak ifade edilen “biçimsel” bir demokrasi tanımına ulaşılmıştır (Köker, 2010: 31). Schumpeter buradan, demokrasi politik bir metottur, yani politik –teşrii ve idari- kararlara varmak için bir nevi teşkilatlanmadır ve bu haliyle, belli tarihi şartlar altında varacağı sonuçlarla ilgili olmaksızın kendiliğinden bir amaç olmaya uygun değildir sonucuna ulaşmaktadır (Schumpeter, akt. Köker, 2010: 31-32).

Köker, pozitivist, yapısal-işlevselci ve davranışsalci olarak belirtilen ve siyasal gelişme kavramını içeren paradigmaya göre demokrasinin, geleneksel toplumsal sistemlerde değil, modern toplumsal sistem içinde işlevsel, bu nedenle gerekli ve aynı nedenden dolayı varolabilecek bir siyasal sistem olduğunu belirtmektedir. Köker'e göre, bu nedenle demokrasinin varolabilmesi için belirli iktisadi ve kültürel koşulların varlığı gerekmektedir (Köker, 2010: 32-33).

Köker, aynı paradigmaya göre; toplumsal sistemlerin zaman içindeki değişimlerinin, belli evrensel kurallara (veya yasalara) göre gerçekleştiğini ve bu değişim kurallarının belirlenmesinin, aynı zamanda bir siyasal yöntem olarak demokrasinin geçerliliğinin evrensel kurallarını belirlemek anlamına da geldiğini ifade etmektedir (Köker, 2010: 33).

McNeill, 1789’den sonra ortaya çıkan “demokratik devrimin ocağı”nın Fransa iken, “endüstri devriminin ocağı”nın 1870’lerde Büyük Britanya olduğunu

belirtmektedir. İki büyük akım olan “Demokrasi devrimi” ve “endüstri devrimi”, ilk ocaklarından tüm Batı dünyasına ve daha sonra da Batı uygarlığının sınırlarının da ötesine yayılma eğilimine girdiler (McNeill, 2008: 587).

McNeill, 1776’da Amerikalıların Britanya kralı III. George’a başkaldırılarıyla “yönetimlerin yasal (meşru) yetkilerini yalnızca ve yalnızca yönetilenlerin rızalarından aldıkları ilkesi”ni bütün dünyaya duyurduklarını belirtmektedir. McNeill'e göre, daha sonra bu demokratik anlayış Amerikan anayasal deneyimine rehberlik etmiş ve bu düşünce birçok Avrupa ülkesinde ilgiyle karşılanmıştır. McNeill, yeni siyasal kuramların mutlak krallığa karşı büyük bir devrimi kışkırttıkları yerin Fransa olduğunu ifade etmektedir (McNeill, 2008: 598). McNeill'e göre, bundan sonraki süreçte liberal ve devrimci özelemler özellikle orta sınıfta var oldu (McNeill, 2008: 604).

Heywood, liberalizmin birçok açıdan mutlak monarkların ve arazi sahibi aristokrasinin yerleşik iktidarı ile çatışma halindeki büyüyen orta sınıfın özelemlerini yansıttığını belirtmektedir (Heywood, 2010b: 41).

Heywood'a göre, Batılı siyasal sistemler, liberal fikir ve değerlerle şekillenmiştir. Heywood, anayasal sistemler olan bu sistemlerin çoğunlukla liberal demokrasiler olarak sınıflandırıldıklarını belirtmekte ve ibadet özgürlüğü, ifade özgürlüğü, mülkiyet hakkı gibi fikirlerin hepsinin liberalizmden türetildiğini ifade etmektedir (Heywood, 2010b: 42).

Packenham'a göre, siyasal gelişme bazen açıkça bazen de örtük olarak "liberal, anayasal demokrasi" ile aynı kabul edilmiştir ve gene örtülü veya açık, demokrasinin standardı olarak, İngiliz veya Amerikan demokrasisi kabul edilmiştir. Packenham, siyasal gelişmenin genellikle demokrasi demek olduğunu ve bahsedilen demokrasinin de hemen her zaman Batılı ve liberal anayasacılıktan elde edilen özellikler ve terimlerle (siyasal rekabet, siyasal çoğulculuk, düzenli ve genel seçimler gibi) tanımlandığını belirtmektedir (Packenham, akt. Köker, 2010: 34).

Köker, siyasal modernliğin, Batı toplumlarında (en başta da ABD, İngiltere ve Fransa’da) varolan anayasal, liberal demokrasi olarak anlaşıldığını ifade etmektedir. Köker'e göre, siyasal gelişme, siyasal modernleşme olarak anlaşılmakta; siyasal modernleşme ise, siyasal demokrasiye doğru ilerleme olarak kavranmaktadır.

Köker'e göre, modernliğin siyasal boyutu, liberal demokrasi olarak soyutlanmıştır (Köker, 2010: 47).

Toplumların modernleşme sürecinin farklı evrelerden geçtiğini ifade eden Eisenstadt, buna paralel olarak da modern siyasi sistemlerin gelişiminde farklı evrelerde farklı sorunların öne çıktığını ve gene farklı evrelerde farklı siyasi örgütlenmelerin görüldüğünü belirtmektedir. Modernleşmenin siyasi aşamalarında kimlerin oy kullanabileceği, siyasal hayata kimlerin katılabileceği gibi noktaların ön plana çıktığını ifade eden Eisenstadt, daha sonraki aşamalarda ise dinsel hoşgörünün ya da kültürün sözde sekülerleşmesinin göze çarptığını, modernleşmenin diğer evrelerinde de ekonomik ve toplumsal sorunların kendini gösterdiğini belirtmektedir. Eisenstadt'a göre, bu sorunların her birinin ortaya çıkması, ister istemez yeni grupların ve sınıfların siyasal arenaya dahil olmalarıyla ilişkiliydi (Eisenstadt, 2007: 18).

Heywood, bazı sosyal bilimcilerin, liberalizm ile kapitalizm arasında zorunlu ve kaçınılmaz bir bağ bulunduğunu ileri sürdüklerini belirtmektedir. Bu noktada Heywood'un, "liberalizm bir anlamda sanayileşmiş Batı'nın ideolojisidir" ifadesi önemlidir (Heywood, 2010b: 42-43).

O'Brien ve Lehmann, bazı yazarların, siyasal gelişme sürecini; geri siyasal toplulukların, demokrasi idealinde en yüksek noktada olarak görülen ABD modeline benzeme yolunda hızlanarak ilerleyecekleri bir geçiş süreci olarak ileri sürdüklerini ifade etmektedirler (O'Brien ve Lehmann, akt. Köker, 2010: 35).

Siyasal gelişmenin amacının demokrasinin kurulması olduğunu ifade eden Köker, demokrasinin kurulmasının da iktisadi kalkınmanın sağlanması ve kültürel değişimle mümkün olduğunu belirtmektedir. Modernleşme kuramı çerçevesinde açıklamalarını sürdüren Köker, iktisadi açıdan kalkınmış ve demokrasiye izin verici siyasal kültüre ulaşmış modern toplumlarla geleneksel (modern-Batılı olmayan, azgelişmiş) toplumların zamanla modernlik noktasında aynılaşacaklarının kabul edildiğini ifade etmektedir (Köker, 2010: 36).

1960'ların ortalarında siyasal gelişme kavramının demokrasiye doğru bir değişim olarak kavranmasına yönelik eleştiriler ve itirazlar olduğunu ifade eden Köker, bu itiraz ve eleştirileri iki maddede özetlemektedir (Köker, 2010: 36-37):

(1) Bilimin nesnel gerçekliği açısından, siyasal gelişmenin demokrasiyle özdeşleştirilmesi doğru değildir. Siyasal gelişmenin temelini demokrasinin kurulmasına bağlamak Amerikalı veya Batılı değerleri başkalarına zorla kabul ettirmeye çalışmak olarak görülebilir (Pye, akt. Köker, 2010: 37).

(2) İktisadi ve toplumsal gelişme yolunda hızla ilerlemek isteyen Batılı olmayan toplumlarda bu süreç sonunda ortaya çıkan somut oluşumların demokrasiyle uyuşmadığı görülmüştür. Bunun sonucunda bu toplumlardan birçoğu demokrasiyle hızlı gelişmenin bir arada bulunamayacağını kabul ederek gelişmeyi, istikrar ve düzen çerçevesinde kavramaya yönelmişlerdir (Pye, akt. Köker, 2010: 37).

Huntington, Batılı olmayan toplumdaki modernleşme sürecinde, toplumsal hareketliliğin ve siyasal katılımın arttığını belirtmektedir. Fakat Huntington'a göre, bu katılımı siyasal kurumlaşma düzeyi işlevselleştirememiş, bunun sonucunda siyasal gelişme değil siyasal bozulma denilebilecek bir süreç ortaya çıkmıştır (Huntington, akt. Köker, 2010: 38). Köker, bu bozulmanın sonucunda askeri diktatörlerin ve/veya tek-parti hegemonyası biçiminde görülen siyasal kurumların ortaya çıktığını ifade etmektedir (Köker, 2010: 38). Apter, Bu kurumların temsil ettiği "belli bazı baskı kurumlarını, modernleşmekte olan bir toplumun örgütlenmesi için belki de zorunlu olan kurumlar olarak görmek" gerektiğini ileri süren sosyal bilimcilerin olduğunu belirtmektedir (Apter, akt. Köker, 2010: 38).

Köker, Modernleşme kuramı çerçevesinde farklı demokrasi anlayışlarına göre toplumsal değişim süreçlerinin nasıl yorumlanabileceğini şöyle açıklıyor: Yaklaşık 400 yıllık bir sürecin ürünü olan demokrasiye ulaşmayı amaçlayan Batılı olmayan toplumlar, Batının bu süreçte yaşadığı dönüşümleri çok daha kısa sürede gerçekleştirmek durumundadırlar. Ancak Batılı olmayan toplumlarda bu değişim çok yavaş ilerlemektedir. Öyleyse Batılı olmayan toplumlarda, modern devletin niteliklerini kavrayabilmiş olan toplum kesimlerinin (özellikle de intelligentsianın) aktif müdahalesi gerekmektedir. Modernleşme kuramı, Batılı olmayan toplumların değişim süreçlerinde gözlenen bu müdahaleyi, geleneksel toplumdan modern topluma geçiş aşamasında zorunlu görmekte ve geçiş gerçekleşinceye kadar demokrasi sorununu askıya almak, yani otoriter siyasal rejimlere katlanmak gerektiği fikrini içermektedir (Köker, 2010: 12-14).

Köker'e göre bu açıdan bakıldığında, Batılı olmayan toplumların toplumsal değişim sürecini açıklamanın temelinde; “geri”yi temsil eden geleneksellik ve gelenekselliği içinde barındıran halk ile 1960’lardaki Batı statükosunun tüm dünya toplumları için idealleştirilmesi anlamında kullanılan ve “ileri”yi temsil eden modernlik ve modern ideolojiye göre toplumu dönüştürmeye çalışan intelligentsia arasındaki çelişki bulunmaktadır (Köker, 2010: 14).

Modernleşme kuramı çerçevesinde, geleneksel toplumların modernlik idealine ulaşma sürecini (geçiş aşamasını) Köker; Kautsky, Eisenstadt, Shils ve Macpherson'dan yaptığı alıntılarla şöyle açıklıyor:

i-Batılı toplumlar sürekli değişen, hareketli toplumlarken; Batılı olmayan toplumlar durağan toplumlardır. Dolayısıyla Batılı olmayan toplumlarda modernleşme, Batılı toplumların dışarıdan müdahalesi sonucunda ortaya çıkan bir süreçtir (Kautsky, akt. Köker, 2010: 51).

ii-Modern topluma doğru değişmek, Batılı olmayan toplumlarda kendiliğinden bir süreç değildir. Toplumun çoğunluğunu gelenekselliği sürdüren kitleler oluşturmaktadır. Dolayısıyla "Batılı olmayan toplumlarda yabancı aristokratik bir seçkinler zümresinin veya Batılı modern kültürün düşünsel araçlarıyla donanmış yerli bir aydınlar grubunun yahut da her iki grubun birlikte oluşturacağı bir gücün yol göstericiliğine gerek vardır" (Eisenstadt, Shils, Macpherson, akt. Köker, 2010: 51-52).

Köker'e göre, geçiş toplumlarında iktisadi ve siyasal kültür açısından, modernlik aşamasından önce, demokrasinin kurulma olasılığı düşüktür (Köker, 2010: 52).

Apter, Batılı olmayan toplumlarda geçiş evresinde kurulan tek parti rejimlerini demokrasi öncesi rejimler olarak görmektedir. Bu durumda, Apter, bu toplumların sürecin sonunda demokrasiye (modernliğe) ulaşacaklarını düşünmektedir. Apter'i bu iyimser düşünceye götüren, “otoriter-totaliter rejimler¹” ayrımı ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan yeni devletlerdeki tek parti rejimlerinin öncülüğünü yapan intelligentsianın nitelikleridir (Köker, 2010: 52).

¹ Otoriter-totaliter rejimler konusunda bkz "Totaliter ve Otoriter Rejimler"(3. baskı), Juan J. Linz, çev: Ergun Özbudun, Liberte Yayınları, İstanbul, 2012.

Otoriter ve totaliter rejimlerin birbirinden nasıl ayrılabilceğini Köker şöyle açıklamaktadır:

...totaliter rejimleri otoriter rejimlerden ayırmanın bir ölçütü olarak, bu rejimlere egemen olan tek-parti içindeki kadronun niteliklerine eğilinmektedir. Tek-partinin hedefinin yeni bir insan ve yeni bir toplum yaratma, dolayısıyla bu hedef doğrultusunda topyekun bir toplumsal değişme arayışı içinde olması anlamında "ütopyacı" nitelikte olduğu rejimler "totaliter" olarak nitelenmekte, hedefin kısmi toplumsal değişme olması ve siyasal iktidarı ellerinde tutanların "Batılılaşma"yı hedeflemeleri halinde "demokrasi öncesi" evrede bulunan siyasal rejimlerden ya da "otoriterlik"ten sözedilmektedir (Köker, 2010: 54).

"Demokrasi sorununu askıya almak" ve "otoriter rejimlere katlanmak" olarak ileri sürülen görüşler eleştiriye açıktır ve sorgulanmalıdır. Zaten modernleşme kuramı bu yönden eleştiri de almıştır. Çünkü bu anlayışın etik olmayan yönü bir kenara; bu durum, modernleşmeye karşı toplumun belirli kesimlerinde ciddi bir tepkiye neden olacaktır. Sürecin, toplumun kutuplaşması (modern-geleneksel bağlamında) ve belirli kesimlerin modernleşmeyi reddetmesi ile sonuçlanabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Oysa demokratik süreç ılımlı ve uzlaşmacı yönleri öne çıkaracağı gibi her toplumun kendisi için en sağlıklı yoldan "modernleşme"sine de imkan sağlayacaktır.

2.4. MODERNLEŞME KURAMINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Modernleşme kuramına kendi içinden eleştiriler olmuştur. Köker, bu eleştirilerin odak noktasının geleneksel toplum-modern toplum ayrımına yönelik olduğunu belirtmektedir (Köker, 2010: 55).

Joseph R. Gusfield'a göre modernleşme kuramının geleneksellik-modernlik ayrımından kaynaklanan yanlışlıklar şöyle ifade edilmektedir (Joseph R. Gusfield, akt. Köker, 2010: 55):

“Yanlış 1: Gelişmekte olan toplumlar durağan toplumlardır. Geleneksel bir toplumun her zaman bugünkü durumuyla var olduğunu veya yakın geçmişin değişmemiş bir durumu gösterdiğini varsaymak yanıltıcıdır. Bugün görülen ve 'geleneksel toplum' olarak isimlendirilen şeyin kendisi, çoğu kez değişimin bir ürünüdür.

Yanlış 2: Geleneksel kültür tutarlı bir norm ve değerler bütünüdür. Kentsel merkezlerin 'büyük geleneği' ile kırsal toplulukların 'küçük geleneği' arasındaki ayrılma ve etkileşimi irdeleyen antropologlar, tek-biçimli (uniform) bir bütün oluşturduğu düşünülen şey içinde yer alan alternatiflerin çeşitliliğine dikkatimizi çekmişlerdir.

Yanlış 3: Geleneksel toplum türdeş bir toplumsal yapıdır. Diğer toplumlar gibi, Hint toplumu da, kast sistemi içinde ve dışında yer alan farklı gruplarda farklı yaşam biçimlerini kurumsallaştırmıştır.

Yanlış 4: Eski gelenekler yeni değişmeler tarafından yerlerinden edilir. Eski ve yeni kültür ve yapıların çatışmadan ve hatta karşılıklı uyum göstererek varolma kapasiteleri toplumsal değişmede sık görülen bir olgudur; eski yeniyile zorunlu olarak yer değiştirmez.

Yanlış 5: Geleneksel ve modern biçimler daima çatışma içindedirler: Özgül bir tarihsel ve kültürel durumdan ayrı bir şey olarak ‘geleneksel toplum’ soyutlaması, modernist biçimlerini kabulünü, yadsınmasını veya birleşmesini etkileyen özgül geleneklerin içeriğinin çeşitliliğini görmemektedir.

Yanlış 6: Geleneksellik ve modernlik birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan sistemlerdir. Verili bir kurumun ya da bir kültürel sistemin çeşitli yönleri veya boyutları vardır. Bir toplum üzerindeki yeni-etkiler karşısında her boyut aynı yönde işlev görmez. Geleneksellik ve modernlik çatışma içinde olmaz. Geleneksellik ve modernlik çatışma içinde olmaktan çok, çoğu kez, birbirlerini güçlendiren sistemlerdir.

Yanlış 7: Modernleşme süreçleri gelenekleri zayıflatır. (...) Yeni kurumlar ve değerler eskiyle kaynaşabilir ve karşılıklı olarak birbirlerinin içine girebilirler ki sıklıkla böyle olur.”

Türköne, Doğulu toplumların, modern Avrupa'nın siyasi ve kültürel hegemonyasını pekiştirdiği bir dünya düzeninde, sıkıntılı ve sancılı bir süreç yaşadıklarını belirtmektedir. Türköne'ye göre, modernleşme, Batı dışı toplumların, kendilerine ait olmayan bir tarihi yaşamaya başlamalarıdır (Türköne, 1994: 60).

Köker, acaba modernleşme kuramıyla keskin bir modern-geleneksel toplumu ayırımının yapılması, toplumsal değişmenin birinden diğere doğru gelişen aşamalı bir süreç olarak kavramsallaştırılması; somut bir gerçeğe dayanan bir kavramsallaştırma mı, yoksa Weberci anlamda bir ideal tip oluşturma mı sorusunun sorulmakta olduğunu belirterek; bu noktada modernleşme kuramına eleştiriler yapıldığını ifade etmektedir (Köker, 2010: 57).

Köker'e göre, Weber'in metodolojik görüşlerinden, modern toplum ile geleneksel toplumun zamanın başlangıç ve bitiş noktaları olduğu çıkmaktadır, toplumsal değişme sürecini ise, geleneksellik ve modernlik öğelerinin her özgül toplumsal yapının somut oluşumları içinde karşılıklı ilişkileri çerçevesinde analiz etmeye çalışmak olmuştur (Köker, 2010: 58).

Türköne'ye göre, Batılı olmayan toplumların modernleşme süreçleri aynı olmamış, farklılıklar içermiştir. Toplumun Batı'dan etkilenme kanalları, bu toplumun tarihi geçmişi ve tecrübesi, bulunduğu siyasi coğrafya modernleşme sürecini her toplum için farklı hale getiren etkenlerdendir (Türköne, 1994: 60).

Köker, 1960'ların ortalarından başlayarak gerçekleşen kuramsal yeniliklerin, modernleşme kuramına, geçiş toplumlarının farklı özelliklerini dikkate

alan ve bu farklılıkları açıklamaya çalışan bir içerik kazandırmış olduğunu ifade etmektedir (Köker, 2010: 60-61).

Eisenstadt'a göre, birçok toplumun modernleşme süreci farklı noktalardan başlamış ve bu süreç kendine özgü koşullar içinde devam etmiştir. Eisenstadt, gene de modernleşme sürecinin özünü oluşturan birçok ortak özellik bulunduğunu ifade etmektedir (Eisenstadt, 2007: 12).

Köker'e göre, modernleşme kuramı içinde meydana gelen değişimlerden biri, modernleşmenin sanayileşme olarak tanımlandığı ve "sanayileşme sürecinin farklı toplumlarda farklı süreçlere yol açtığı" düşüncesidir (Köker, 2010: 61).

Köker, geçiş toplumlarında siyasal gelişmeyi anlayabilmek için, sanayileşmenin toplumda oluşturduğu etkileri, her toplumun farklı ve benzersiz yönlerini göz önüne alan karşılaştırmalı tarih aracılığıyla irdeleminde bir alternatif olduğunu belirtmekte ve bu yaklaşımın, geçiş toplumlarında tek ortak noktayı sanayileşme olarak görmekte olduğunu ve sanayileşmenin farklı toplumlar üzerindeki etkilerini anlamaya çalıştığını ifade etmektedir (Köker, 2010: 62).

Köker, Kautsky'nin 1972 yılında yayımlanan *The Political Consequences of Modernization* adlı çalışmasında daha açık ve geliştirilmiş bir biçimde ifade edilen yaklaşımın, şu ana noktalar üzerinde yoğunlaşmakta olduğunu belirtmektedir (Köker, 2010: 62-63):

(a) Batı Avrupa'da görülen biçimiyle modernleşme sanayileşmeyi içermektedir. Bunun yanında her sanayileşme de modernleşme anlamında gelişmelere yol açmaktadır. Sanayileşmenin modern topluma doğru gelişmelere yani modernleşmeye yol açmadığı toplumlar ise Batılı olmayan toplumlardır. Batılı olmayan toplumlardaki sanayileşmeyi, bu toplumları sanayileşme sürecine sokan dış ve iç faktörlerin etkileşimi içinde anlamak gerekmektedir (Kautsky, akt. Köker, 2010: 63).

(b) Batı Avrupa'daki modernleşme içeriden gerçekleşmiştir. Oysa Batılı olmayan toplumlarda modernleşme dışarıdan gelen etkiler tarafından güdülenmiş bir süreçtir. Bu dışarıdan modernleşmeyi gerçekleştiren en önemli faktörleri; sömürgecilik, aristokrasi, yerli ve yabancı sermayenin işbirliği olarak sıralayabiliriz (Kautsky, akt. Köker, 2010: 63).

(c)Geleneksel bir toplumla modern bir toplum arasında bir kez temas başladığında; artık sanayileşme yolunda olan geleneksel toplumda modernleşme sürecini yerine getirecek bir entelektüeller grubu oluşmakta ve sanayi toplumuna özgü değerleri benimsemiş diğer gruplarla (modern ordu gibi) birlikte modernleşme sürecini içeriden besleyen ajanları oluşturmaktadır (Kautsky, akt. Köker, 2010: 63).

(d)Kautsky'nin modernleştiriciler olarak adlandırdığı bu güçler, geleneksel güçlerle bir koalisyon içinde iktidara gelmelerinde bile toplumsal değişimin yürütülmesinde hakim bir konum kazanmaktadırlar. Modernleştirici güçlerin böyle hakim bir konum kazanmaları ise, bu sürecin bir devrim niteliğini kazanmasıyla gerçekleşmektedir (Kautsky, akt. Köker, 2010: 63).

(e)Modernleştirici güçlerin temel hedefi toplumların sanayileşmesini sağlamaktır. İşte bu amaca uygun politikaları üretmek devrim sonrası siyasal kurumsallaşmayı belirleyici bir özellik taşımaktadır. Bu kurumsallaşma içinde sanayi işçileri, yerli ve yabancı burjuvazi ortaya çıkmaya başlar ve bu grupların modernleştirici güçlerle ilişkileri önem kazanır. Eğer işbaşındaki modernleştirici grup sanayileşme açısından başarılı olamamışsa, fiili olarak iktidarın dışında olan yeni bir modernleştirici grup iktidarı devralmak için bu toplumsal grup/güçlerden yararlanabilir (Kautsky, akt. Köker, 2010: 63-64).

(f)Sanayileşme sürecinin siyasal değişim üzerindeki etkilerinin açıklamaya çalışan Kautsky, modernleştiricilerin kurumsallaştırdığı siyasal yapıyı ikiye ayırarak incelemektedir. Bu yapılardan biri modernleştiricilerin muhalefeti baskı altına alarak sanayileşme süreci boyunca iktidarda kalmalarını sağlayan siyasal yapıdır. Diğer yapı ise modernleştiricilerin diğer toplumsal gruplarla iktidarı paylaştıkları ve giderek bu gruplar tarafından eritildikleri bir siyasal yapıdır. Kautsky bu kategorideki ülkelere Türkiye'yi de örnek vermektedir (Kautsky, akt. Köker, 2010: 64).

Moore da, modern toplum kavramıyla sanayi toplumu kavramını özdeşleştirmiştir. Modern sanayi toplumuna giden üç temel yolun bulunduğunu ileri sürmüştür. Bunlardan birincisi İngiltere, ABD ve Fransa'da görülen kapitalizmle, liberal demokrasinin beraber varolduğu "*demokratik yol*"dur. İkincisi Almanya ve Japonya örneklerinde görülen "*tepeden devrim*" (ve faşizm); üçüncüsü ise Rusya ve Çin örneklerinde görülen "*komünizm*"dir. Bu rejimler tarım toplumlarının sanayi toplumlarına dönüşmeleri sürecinde "*ortaya çıkan sorunlara karşı geliştirilen*

çözümlerin ürünleri" olarak ortaya çıkmıştır. Moore, bu rejimleri liberal demokrasi, sağ ve sol diktatörlükler olarak nitelendirmektedir (Köker, 2010: 66).

Köker, modernleşme kuramına göre ortaya çıkan modernleşme sürecinin bazı aksaklıklar ve savrulmalar nedeniyle otoriter yönetimlere yol açabileceği gibi faşizmin de ortaya çıkabileceğini ifade etmektedir. Moore ise analizinde, tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişin demokratik bir biçimde veya demokratik olmayan bir biçimde gerçekleşebileceğini belirtmiştir ki, bu biçimler arasındaki en temel farklardan biri, tarım toplumundan sanayi toplumuna demokratik yolla geçişin güçlü bir burjuvaziye dayanmasıdır. Moore'un deyişiyle, "*burjuva yoksa, demokrasi de yok*"tur (Köker, 2010: 69).

Köker, klasik modernleşme kuramcılarının, 1960'ları modernleşme idealine ulaşıldığı tarih olarak kabul ettiklerini ifade etmektedir. Köker'e göre, Batılı toplumlar, modernlik evresine kadar ki tarihsel gelişmelerini 1960'larda dondurarak incelerlerken; Batılı olmayan toplumların gelişimini gelecek boyutuyla tasarlamaya çalışmışlardır (Köker, 2010: 70).

Köker'e göre, klasik modernleşme kuramında, tarihsel gelişim sürecinde, özellikle modernleşmekte olan toplumlardaki intelligentsia'nın modernleştirici ideoloji ve eylemlerine gereğinden fazla bir özerklik tanındığı söylenebilir (Köker, 2010: 71). Köker'in, Eisenstadt'a dayanarak yaptığı aşağıdaki açıklama önemlidir:

Modernleşme kuramının gözden geçirilerek düzeltilmesine yönelik olan eleştiriler, esas olarak Batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçlerinin açıklanabilmesi bakımından daha elverişli bir yaklaşıma doğru anlamlı yenilikler getirmişlerdir. Buraya kadar yapılan açıklamaların da gösterdiği gibi, bu yenilikler arasında en önemlileri, (a) modernlik ve geleneksellik kavramlarının birbirlerini dışlayan, birinin varlığı diğerinin yokluğu demek olan tarihsel kategoriler olarak kabul edilmemesi; (b)tarihin, evrensel yasaları olan, belirlenmiş bir süreç olmadığının düşünülmeğe başlanması ve son olarak, (c)modernleşmekte olan toplumlarda, geleneksel bir takım öğelerin modernleşme sürecini hızlandırıcı etkilerinin olabileceğinin düşünülmesi olarak özetlenebilir (Eisenstadt, akt. Köker, 2010: 71).

Modernleşme kuramının kendi içinde eleştirilere uğradığından ve yenilenmesine yönelik çalışmalar yapıldığından yukarıda bahsettik. Ancak Köker'e göre, kuram, halen Batı demokrasisini evrensel bir değer olarak, Batılı olmayan toplumlar için görmemekte ve otoriter rejimleri bu toplumlar için geçiş döneminin zorunlu ögesi olarak görmektedir. Köker, bu durumun sosyal bilimlerde problemlere sebep olmakta olduğunu ve modernleşme kuramına yönelik eleştirilerin gündemde olmaya devam ettiğini ifade etmektedir (Köker, 2010: 72).

Köker'e göre, anti-pozitivist anlayışın, modernleşme kuramına getirdiği eleştiriler “iyi toplum nedir?” sorusuna verilen cevaplarla birleşmektedir. Modernleşme kuramı Batı'nın 1960'ladaki durumunu idealleştiriyordu ve geleneksel toplumlar içinde bu duruma ulaşmayı bir amaç olarak sunuyordu. Köker, bu noktada modernleşme kuramına getirilen eleştirilerin Batı toplumsal ve siyasal örgütlenmesine yapılan eleştirilerden hareket ettiğini belirtmektedir. Çünkü modern toplum kavramının içeriği Batı toplumsal ve siyasal sistemidir. Örneğin Mannheim'e göre modernleşme kuramı, *statükoyu korumaya yönelik bir ideolojidir* (Köker, 2010: 80).

Köker, modernleşme kuramının tümüyle reddine yönelik eleştirilerin 1960'ların ortalarında başladığını; aslında bu gelişmelerin doğrudan modernleşme kuramıyla ilgili olmadığını ifade ederek; daha çok sosyal bilimlerde anti-pozitivizm ve siyasal felsefede Batı demokrasisinin eleştirisi ile ilgili olduğunu belirtmektedir (Köker, 2010: 73).

Köker'e göre, pozitivist anlayış, metafizik ile bilimi birbirinden ayırarak bilimsel düşünüşü egemen kılmak istiyordu ve değerlerden arınmış sosyal bilimlere hedefliyordu. Köker, pozitivist anlayışta, sosyal bilimlerin değer yargılarından arınması hedefinin imkansız olduğu eğiliminin ortaya çıkmasının aynı zamanda modernleşme kuramına getirilen eleştirilerin de temelini oluşturduğunu ifade etmektedir (Köker, 2010: 74).

Köker, modernleşme kuramının, pozitivist anlayış çerçevesinde oluşturulduğunu belirtmekte; özellikle antipozitivist anlayışın ortaya çıkışıyla beraber bu kurama getirilen eleştirilerden birinin de; toplumsal olayların doğa olaylarıymış gibi ele alınamayacağı, çünkü toplumsal ilişkilerin anlamsal nitelik taşıdığı fikri olduğunu ifade etmektedir. Winch'e göre davranış veya etkinliktemelde nedensel nedene (causality) değil, anlamsal nedene (reason) dayanır. Gene Winch'e göre, toplumsal gerçeklik evrensel değil, özgül bir gerçekliktir. Sunar, her toplumun kendi gerçeğini yaratacağını; ussallığın (rasyonalitenin) her toplumun özgül gerçekliğinin bir türevi olduğunu belirtmektedir (Sunar, akt. Köker, 2010: 76-77).

Köker'e göre, Batılı olmayan (geleneksel) yaşam biçimlerinin, nihai hedef olarak Batılı (modern) yaşam biçimlerini benimsediklerini, o yöne evrildiklerini iddia etmek ve geleneksel yaşam biçimlerindeki değişimlerin bu evrimin genel

yasaları içinde yer alan aşamalar olarak görmek, pozitivist bilim anlayışında “gerçek gerçek”i yansıttığını benimsemek mümkün değildir. Öyleyse Köker'e göre, Batı tipi bir demokrasiye evrilmek anlamında siyasal gelişme kavramı veya buna paralel istikrarlı ve düzenli değişme gibi kavramsal arayışlara girişmek de geleneksel (Batılı olmayan) toplumların özgül niteliklerini açıklayıcı olamayacaktır. Köker, böylelikle modernleşmenin, bir sosyal bilim kuramı olmaktan çok, özgül bir toplumsal gerçekliğin ifadesi olan bir "toplumsal kuruluş teorisi" olarak anlamlı olduğunu ifade etmektedir (Köker, 2010: 77).

Köker, eleştirel sosyal bilim anlayışı doğrultusunda modernleşme kuramına getirilen eleştiriler arasında, bu kuramın bir ideoloji olduğunun vurgulandığını belirtmektedir (Köker, 2010: 80).

Mannheim'a göre, pozitivist anlayışın toplumsal değişmeyi açıklamaya yönelik özel bir biçimi olarak ortaya çıkan modernleşme kuramı, gerçek dünya ile teori arasında birebir bir ilişki olduğu savına dayanmaktadır (Mannheim, akt. Köker, 2010: 80). Köker, modernleşme kuramını, Batılı toplumlarda 1950'lerde kurumsallaşmış olan bir yaşam biçiminin bütünüyle iyi olduğunu benimseyen statükocu bir ideoloji olarak nitelendirmektedir (Köker, 2010: 80-81).

Köker'e göre, modernleşme kuramının açıklamalarının, Batılı toplumlarda statükoyu korumaya yönelik muhafazakar bir siyaset kuramı değerlendirmelerine; Batılı olmayan toplumlarda ise demokratiklik ölçüsünden bağımsız hale gelmiş bir istikrar ve hür dünyanın üyesi olma ölçütleri çerçevesinde değerlendirmelere yol açtığı görülmüştür (Köker, 2010: 81-82).

Köker, modernleşme kuramına yöneltilen diğer eleştirinin temel noktasının, Batı demokrasisinin eleştirisinde ortaya çıktığını; burada modernleşme kuramının hem Batı demokrasisinin tarihsel gelişimi hakkındaki yorum tarzının reddedildiğini hem de Batı demokrasisinin kurumsal yapısı (biçimi) ile bu kurumsal yapının ortaya çıkışında benimsenmiş bulunan değerler (içerik) arasında bir ayrılığın ve çelişkinin ortaya çıktığı fikri olduğunu belirtmektedir. Köker'e göre, burada kapitalizm ile liberal demokrasi arasındaki tarihsel bağlantı reddedilmektedir (Köker, 2010: 83). Aslında kapitalizmin doğası gereği demokratik değil otoriter olduğunu ifade eden Köker, ancak kapitalizmden rahatsızlık duyan kitlelerin sisteme karşı bir mücadeleye

girişmemeleri için, kapitalizmle demokrasi arasında uzlaşmanın bir ürünü olarak liberal devletin, demokratikleştiğini ifade etmektedir (Köker, 2010: 86).

Köker, kapitalizmin özünde var olan toplumsal çatışmanın, sistemin varlığını tehdit etmeyecek bir biçimde çözülebilmesi kaygısına işaret etmektedir. Bireyin, siyasal karar alma sürecine katılarak bu süreci kendi çıkarları doğrultusunda etkileyebildiğini ifade eden Köker, böylece toplumdaki çıkar çatışmalarının sistem içinde çözüme bağlanabildiğini belirtmektedir. Ancak burada da siyasal haklar ve bireysel özgürlükler açısından belirli bir sınır olduğunu belirten Köker, bu sınırın, başkalarının siyasal haklarına müdahale etmeme olduğunu ifade etmiştir. Köker'e göre, işte bu sınırlama liberal düşüncenin temel değerlerinden olan bireysel özgürlükle çelişkilidir (Köker, 2010: 88-89).

Köker, modernleşme kuramında siyasal gelişmenin, önceleri Batı demokrasisine doğru gelişmek anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Sonra düzen ve istikrar içinde gelişme veya geçiş evresindeki toplumlar için sosyo-ekonomik modernleşmenin siyasal etkileri olarak tanımlanan bir siyasal gelişme tanımı öneçikmiştir. Modernleşme kuramına yönelik eleştirilerin içinde, Batı demokrasisine yönelik eleştiriler önemli yer tutmaktadır (Köker, 2010: 91).

Modernleşme kuramında, gerek klasik hali gerekse gözden geçirilmiş biçimlerinde, Batı demokrasisini ölçüt alan kavramsallaştırmaların yerini alabilecek alternatif bir siyasal gelişmekavramının henüz ortaya konulmadığını ifade eden Köker, bununla beraber yakın zamanda yapılan çalışmalarla yeni bir siyasal gelişme kavramının ana çizgilerinin ortaya çıktığını belirtmiştir (Köker, 2010: 91).

Randall ve Theobald'a göre, modernleşme kuramı dışındaki bir siyasal gelişme kavramının kurucu öğeleri; kurtulma, insani özgürleşme veya sömürünün ortadan kaldırılması gibi tanımlamalarla açıklanmak istenmektedir (Randall ve Theobald, akt. Köker, 2010: 93).

Köker, Seers için gelişme kavramının, insan potansiyelinin gerçekleşmesinin sağlanması anlamındaki içeriğinin, öncelikle üç öge tarafından belirlendiğini ifade etmektedir: Yoksulluğun, işsizliğin ve eşitsizliğin ortadan kaldırılmaları (Köker, 2010: 94).

Köker'e göre, insan potansiyelinin bütünüyle gerçekleştirilmesi anlamında bir gelişme kavramı, zorunlu olarak, insanların kendi yaşamlarını kendi iradeleriyle

belirledikleri biçimde sürdürebilmeleri olanağını da içermektedir. Köker, bunu farklı bir ifadeyle, insan potansiyelinin gerçekleşmesi anlamında bir gelişme kavramının vazgeçilmez ögesi, siyasal düzeyde tam bir demokratikleşmedir, şeklinde ortaya koymaktadır. Köker'e göre, burada kastedilen demokrasi bugün var olanlar değil, bir ütopyadır (Köker, 2010: 95-96).

Köker, ilerleme olarak görülen hızlı toplumsal değişimin yarattığı sorunlar karşısında, genellikle benimsenen çözümlerin, bu toplumlardaki popülist ideolojiler tarafından ortaya konulduğunu ifade etmektedir (Köker, 2010: 107-108). Köker'in popülizm konusundaki şu ifadeleri önemlidir:

Popülizmi, iyi tanımlanmış bir ideoloji doğrultusunda biçimlenen bir toplumsal-siyasal eylem programı, bir öğretisi değil, fakat bir "syndrome" olarak gören Wiles'a göre bu temel öğeler şöyle özetlenebilir (Wiles, akt. Köker, 2010: 110):

- Anti-elitizm,
- Aydın aleyhtarlığı (anti-Intellectualism)
- Siyasetçilere karşı güvensizlik,
- Kurum aleyhtarlığı (anti-establishment),
- Dinsellik ve bilim ve teknoloji düşmanlığı,
- Geçmişe duyulan özlem (nostalji).

Köker, Wiles'a göre bu syndrome'nin, kendilerini iktidar merkezinin dışında kalmış hisseden insanlar arasında ortaya çıktığını belirtmektedir (Köker, 2010: 110).

Batılı olmayan toplumlardaki iktisadi, siyasal ve kültürel değişim süreçleri içinde popülizm, Köker'e göre şu biçimler altında görülebilmektedir: İktisadi alanda, sanayileşmenin ve teknolojik ilerlemenin itici gücü olarak devlete başvurulması; siyasal alanda sınıfsızlık esası üzerine kurulmak istenilen bir tek-parti rejimi, kültürel alanda ise, yozlaşmış Batılı değerler yerine, halkın saf, eşitlikçi kültür özelliklerine bağlanma. Köker'e göre popülizm, Batı'nın tekniği ile toplumun özgür kültürü arasında sentez oluşturmaya çalışan bir ideolojidir denilebilir (Köker, 2010: 118).

Yukarıdaki açıklamalardan; temelde her toplumun kendi tarihsel ve kültürel özellikleri içinde değerlendirilmesinin gerekliliği, toplumsal değişimde evrensel yasaların bulunamayacağı fikri ve bununla beraber Batı'nın sisteminin idealleştirilemeyeceği gibi düşüncelerin, modernleşme kuramının dışında bir siyasal gelişme kavramının dayanakları olduğu söylenebilir.

Modernleşme kuramı çerçevesinde, sürecin siyasal yönü için siyasal gelişme kavramı kullanılmıştır. Köker'e göre, siyasal gelişme, siyasal modernleşme olarak anlaşılmakta; siyasal modernleşme ise, siyasal demokrasiye doğru ilerleme olarak kavranmaktadır. Siyasal modernliğin, Batı toplumlarında (en başta da ABD, İngiltere

ve Fransa'da) varolan anayasal, liberal demokrasi olarak anlaşıldığını yukarıda ifade etmiştik. Modernleşme kuramına göre, demokrasinin geleneksel toplumlarda var olabilmesi için belirli iktisadi ve kültürel koşulların varlığı gerekmektedir. Modernleşme kuramı, değişim sürecini, belirli evrensel kurallar etrafında pozitivist anlayışla açıklamaya çalışmıştır. Köker, modernleşme kuramının, Batılı olmayan toplumların değişim süreçlerine müdahaleyi, geleneksel toplumdan modern topluma geçiş aşamasında zorunlu gördüğü ve geçiş gerçekleşinceye kadar demokrasi sorununu askıya almak, yani otoriter siyasi rejimlere katlanmak gerektiği fikrini içerdiğine işaret etmiştir.

"*Demokrasi sorununu askıya almak*" ve "*otoriter rejimlere katlanmak*" gibi günümüzde daha yoğun eleştirilen görüşlerden ziyade her toplumun demokratik sürecin, ılımlı ve uzlaşmacı yönlerini öne çıkararak kendisi için en sağlıklı yoldan "modernleşme"sine imkan sağlayabileceği öne sürülebilir. Modernleşme kuramı, geleneksele negatif anlam, moderne ise pozitif anlam yükleyerek iki kavramın bir arada olamayacağını ima ederken; bu iki kavramın birbirine zıt olmadığını, tam tersine iki kavramın bir arada var olabileceğini, hatta "*modern ve geleneksel değerlerin birbirini tamamlayacağını*" ifade eden Kemal H. Karpat'ın hayatına da, geleneksellik ve modernlik çerçevesinden bakmaya çalışmak gerekli olduğu gibi bir o kadar da öğretici olacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

GELENEK VE MODERNLİK ARASINDA VERİMLİ BİR HAYAT: KEMAL HAŞİM KARPAT²

Modernleşme kavramının önemli bir boyutunu geleneksel toplumdaki modern topluma geçiş süreci oluşturmaktadır. Ancak bu süreçte toplumun geleneksel yapısıyla, modern yapıların uyuşması kolay olmamaktadır. Modern ve geleneksel kavramları, Kemal H. Karpat'ın hayatında farklı bir anlam ve öneme sahip olmuştur.

Bir yazarın hayatı, bakış açısını etkileyecektir ve bu da eserlerine az veya çok yansıtacaktır. Kemal H. Karpat'ın, eserlerini nasıl bir düşünce ortamında ele aldığı, amaçları, nedenleri, araştırmamız paralelinde geleneksel ve modern değerlere nasıl baktığı ve bu çerçevede Türkiye'yi nasıl okuduğunu, Karpat'ın hayatı çerçevesinde anlamaya çalışacağız.

Bu bölümde Türkiye'de ve dünyada sosyal bilimler alanında önde gelen isimlerden biri olan Kemal H. Karpat'ın hayat serüvenine yer vereceğiz.

1. KARPAT'IN ÇOCUKLUĞU VE AİLESİ

Kemal Haşim KARPAT, 15 Şubat 1923 tarihinde bugünkü Romanya'da doğdu. Kemal Haşim KARPAT'ın doğum kağıdında adı Mehmet Kemal'di. Altı kız kardeşinden sonra ailenin yedinci çocuğu olarak dünyaya geldi. Romanya'da baba adının soyadı olarak verilmesi nedeniyle Haşim soyadını aldı ve Kemal Haşim Ömer ikensonra Türk vatandaşlığı alırken soyadı Karpat oldu. "Karpat" soyadı, Türkiye'ye geldiğinde kendi düşünüp bulduğu soyadıdır (Tanrıyar, 2010: 27-28, 172).

Karpat'ın babası Hüseyin oğlu Haşim Ömer'dir. 1881'de doğmuş ve 1938 yılında vefat etmiştir (Tanrıyar, 2010: 27). Karpat'ın annesi Zübeyde Hanım ise 1887 yılında doğmuş, 1974 yılında vefat etmiştir (Tanrıyar, 2010: 43, 317).

² Kemal H. Karpat'ın hayatı ile ilgili bu bölüm büyük oranda "Dağı Delen İrmak" adlı eserden yararlanılarak yazılmıştır.

Karpat'ın babasının baba tarafı, bugün Ukrayna sınırları içinde olan Bucak'ta yaşamış Kıpçaklardandır. Babasının anne tarafı ise Romanya'da bulunan Babadağ'a yakın bir köydenir ve Dobruca'nın yerlisidir (Tanrıyar, 2010: 22-23).

Karpat'ın annesinin babası Sazlık İnegöllüdür. Osmanlı Devleti döneminde vazifeli olarak Topalova'ya (Romanya'da) gelmiş ve orada annesinin annesi ile evlenmiştir (Tanrıyar, 2010: 57).

Kemal H. Karpat'ın ifadelerine göre üç tane ablası vardır ve şu anda hiçbiri hayatta değildir. En büyük ablası Nazmiye Hanım, güzel konuşan ve sesi de güzel olan biridir. İkinci ablası Vasfiye Hanım dindar ve elinden kitap düşmeyen biridir. En küçük ablası Advıye Hanım okumayı çok istemiştir. Ancak o dönemde Müslümanlar arasında kızların ilkokula bile gönderilmediklerini ifade eden Karpat, gene de babasınınablalarını hocaya göndererek okuttuğunu sonra da Rumen ilkokuluna gönderdiğini belirtmektedir. Advıye Hanım'ın en büyük kızı Ayşe Azade Los Angeles'ta Güney Kaliforniya Üniversitesi'nde Rus ve Asya tarihi profesörüdür (Tanrıyar, 2010: 26-27). Karpat'ın Cemal isimli 1928 doğumlu bir erkek kardeşi vardır (Tanrıyar, 2010: 43).

Karpat, babasının durumunu şöyle ifade etmektedir:

“Babam oranın ölçülerine göre varlıklı bir adam sayılırdı, arazileri vardı, değirmenleri vardı. Tulça vilayet merkeziydi, orada otel, restoran sahibiydi... İnançlı bir adamdı ama hiçbir zaman inancını göstermezdi. Her bayramda fakir fukaraya elbise dağıtır, giydirir, fitresini verirdi” (Tanrıyar, 2010: 28).

Karpat, babasının medrese eğitimi gördüğünü ve imamlık da yaptığını bununla beraber arkadaşları arasında papaz, haham gibi insanlar olduğunu belirtmektedir (Tanrıyar, 2010: 28-29).

Karpat, ailesinde okumaya karşı bir ilgi ve merakın olduğunu, bunun babaannesinden geçmiş olabileceğini ve engüzel örneğinin de babası olduğunu ifade etmektedir (Tanrıyar, 2010: 27).

Karpat, babasının çok okuduğunu, köylülerle sohbetlerinde dünya tarihi veya İslam tarihi gibi konulardan anlattığını, bunları ilgiyle dinlediğini ve kendi büyük eğitiminin oradan geldiğini belirtmiştir. Karpat'ın annesinin okuma yazması ise yok gibidir (Tanrıyar, 2010: 32-33, 54).

Karpat ailesinin tarihini ailenin en yaşlısı Hatice halasından öğrendiğini belirterek, buna göre babasının babası ve onun babasının bayraktar olduğunu belirtmektedir. Karpat bu noktada bir anekdot vermektedir: Dedesi 1812'de Ruslara karşı kahramanca savaşmıştır. Kılıcı ise komünist rejim dönemine kadar evde asılı durmuştur. Karpat devamında şunu belirtmektedir:

“Bu kılıcı nereye asarsanız asın, daima kibleye döner” derlerdi. Bu basit bir cümle fakat onun altında yatan bir destan var: “Bu kılıç daima kibleye döner.” Hakikaten kılıcı biraz kaldırırsan ağırlığıyla bir hareket yapar. Ama onlar, “kibleye döner” derken, “biz bir şeyi savunuyorduk, bu kılıç bir şeyi savunuyordu” manası çıkıyordu ve bize de bu felsefe işlenmişti. Okulda değil, devlet yoluyla değil, gelenek yoluyla geçen bir kültür anlayışı vardır. Hani halk arasında tarihin yaşandığı şekliyle. Biz okula gitmiş, kitap okumuş kişiler, tarihi çok biçimlendirilmiş şekilde anlarız. Veya amaçlı olarak bize sunulan tarihi okuruz ve amaca göre anlarız. Ama halk, tarihi yaşadığı gibi anlar ve anlatır. Bunlar da tarih olur (Tanrıyar, 2010: 22-23).

Karpat, babasının Türkiye'yi ziyaret etmiş, Romanya'da Türk faaliyetlerini destekleyen ve Liberal Parti üyesi biri olduğunu ifade etmektedir (Tanrıyar, 2010: 33).

Karpat, annesini şöyle anlatmaktadır: “Annem(Zübeyde Hanım), babama nazaran çok farklı bir kimse idi. Sakin, insansever, çok duygulu, derin sezisi olan, gösterişsiz bir kadındı. Fakat ondaki insan sevgisi, fark gözetmeden herkese yardım etme arzusu, hiç kin tutmaması, onu benim gözümde çok yükselten nitelikler olmuştur” (Tanrıyar, 2010: 42).

Karpat, aile içi ilişkiler için şunları söylemiştir: “Bizim bugünkü modern ölçüler içinde ileri seviyede eşit kişilik münasebetleri bulunmamakla beraber, bence yine de çok güzel, hürmetkar, geleneklere saygı gösteren, büyüklere saygı gösteren bir ilişkileri vardı. Ve ben de kendi ailem olsaydı öyle bir münasebet görmek isterdim” (Tanrıyar, 2010: 54).

Karpat, babasının Atatürk hayranlığının olduğunu; adını Kemal koymasının sebebinin de bu olduğunu ifade etmektedir. Buna ek olarak babasının bu dönemde yapılan bazı değişikliklerin tarihi kökene zarar vermesinden korktuğunu belirtmektedir (Tanrıyar, 2010: 58-59).

Karpat, evinde anne ve babasının kendi aralarında bazen Kırım lehçesiyle, ancak çocuklarıyla Anadolu Türkçesiyle konuştuklarını ifade etmektedir. Anadilinin Türkçe olduğunu, bunun yanında Rumence de konuştuğunu belirtmektedir (Tanrıyar,

2010: 59). Karpat, ayrıca babasının Bulgarca, Rumence ve Rusça da konuştuğuna değinmektedir (Tanrıyar, 2010: 78).

Buradan anlatılanlardan Karpat'ın aile kökenleri ve çocukluğu hakkında fikir sahibi olabilmekteyiz. Karpat'ın ailesinin geleneklerine bağlı ama yeniliklere de açık bir anlayışa sahip olduklarını söyleyebiliriz. Özellikle Karpat'ın babasının okumaya ilgisi ve tarih başta olmak üzere anlattıkları Karpat'ı etkilemiş ve yönlendirmiş olabilir. Ayrıca ailenin bir tarafının Anadolu bir tarafının ise kuzeyden Kıpçaklardan olması da Karpat'ın bakış açısını etkilemiş olabilir. Karpat, geleneği olan ve geleneğin önemsendiği, korunduğu bir aileden gelmektedir. Bu, modernlik konusundaki düşüncelerinin şekillenmesinde önemli bir etki yapacaktır.

2. KARPAT'IN DOĞDUĞU YERİN ÖZELLİKLERİ

Karpat'ın yaşadığı yer Osmanlı Devleti'nin bir uçbeyliği idi. Osmanlı dışındaki diğer kavimlerle sınır teşkil ediyordu. O ortam Kemal H. Karpat'ın yetişmesinde ve görüşlerinin oluşmasında çok önemli bir etki yapmıştır denebilir. Karpat, görüşlerinin oluşmasında bu ortamın önemli olduğunu ifade etmekte, ama bu ortamın herkes için aynı düşünce dünyasını oluşturmadığını; aynı etkiyi yapmadığını belirtmektedir. Karpat, yaşanan ortam dışında kişisel reaksiyonun; iç dünyasında bu olaylara karşı özel bir tepki ve yatkınlığın olduğuna işaret etmektedir (Tanrıyar, 2010: 25-26).

Karpat Dobruca'nın Babadağ kasabasının Armutlu Köyü'nde doğmuştur. Karpat, bu köyün 1878'de Osmanlı Devleti'nden koparılarak, Romanya idaresine geçtiğini ifade etmektedir (Çetinsaya, 2003: 401).

Karpat'ın belirttiği gibi, Türkler bu bölgeye daha Osmanlı Devleti kurulmadan evvel Sarı Saltuk idaresinde 12 000 çadır olarak göç etmişlerdir. Zaten Babadağ da buna müteakip 1263 senesinde kurulmuştur. Karpat, Babadağ'ın, kendisinde fiziki olarak, sembolik olarak, tarihi olarak birinci derecede yeri ve önemi olduğunu belirtmektedir. Karpat, Babadağ'da Saltuk Baba'yla iç içe yetişmenin ve onun buraya getirdiği *liberal, açık, 'dünyevi İslam'*ı (vurgu bana ait, E.T.) tatmış

olmanın hem kendisinin hem de oradakilerin hayatında büyük önemi olduğunu belirtmektedir (Tanrıyar, 2010: 16).

Burada; Karpat, “Dünyevi İslam” kavramı ile hakiki, ruhani dine yakın olmak fakat dünyayla da ilgiyi, ilişkiyi kesmeden yaşamak düşüncesini kastettiğini belirtmektedir (Tanrıyar, 2010: 16-17).

Karpat, Dobruca’da Arnavut, Laz, Kürt, Tatarların Müslüman olduğu için kendilerini Türk gördüklerini belirtmektedir. Karpat’a göre, Balkanlar’da Türk terimi Müslüman terimi ile aynı anlamı taşımaktadır (Karpat, 2009a: 9).

Babadağ’ın, çok kültürlü, çok dinli bir şehir olduğunu ifade eden Karpat, Babadağ’da; Yahudi toplumu, küçük bir Rum toplumu, Ermeni, Rus, Rumen, Bulgar topluluklarının yaşadığını belirtmektedir. Dobruca ve dolayısıyla Babadağ, 1877-78’de Berlin Anlaşması’yla Romanya’ya verilmiştir. Karpat’a göre, o dönemde Rumenler nüfusun %20’sini oluşturuyordu; nüfusun ekseriyeti Türktü. Rumenler de bölgenin yapısına dokunmamışlardır. Böylece Karpat, eski karakterini, kültürünü, benliğini korumuş bir ortamda doğmuş ve büyümüştür. Romanya idaresinden dolayı da Batı kültürüne açık bir ortam olduğunu ifade eden Karpat, küçük yaşlarında Rumenceyi de konuşabildiğini belirtmektedir (Tanrıyar, 2010: 29-30).

Dobruca’nın 1878’de Rumen idaresine geçtiğini yukarıda belirttik. Ayrıca nüfusun çoğunluğunun Türk olması nedeniyle bölgenin kültürel yapısına çok müdahale edilmediğinden de bahsettik. Ancak gene de 1878’den sonra bölgenin Rumenleşmeye başladığını ifade eden Karpat, Berlin Antlaşması’nın, Türk ve Müslüman toplumu içindini ve kültürel bazı ayrıcalıklar verdiğini; böylece müftülük ve kadılık gibi müesseselerin bulunduğunu; fakat bu kurumların da yeni idarenin emrine girerek yeterince etkin olamadıklarını belirtmektedir. Karpat’a göre, bölgenin eski karakterini kaybetmesinde en önemli unsur göçler olmuştur (Tanrıyar, 2010: 33-34).

Karpat, Rumen idaresinin teşvik etmesinin, bazı senelerde kıtlık olmasının göçün nedenleri olduğunu belirtmektedir. Göç eden Türklerin arazileri Rumenlere verilmiştir. Bazı Türk köyleri artık Rumen köyü olmuştur. Zamanla bu köylerin isimleri de değiştirilmiştir. Ayrıca bölgede Türk okulları da yoktur (Tanrıyar, 2010: 34).

Karpat'ın belirttiği gibi, bölgedeki Türkler kültürleri, dilleri, gelenekleri çerçevesinde kimlikleri ve benliklerini belirleyici imkanları sağlayamamışlardır. Kimlik ve kültürün devamı aileden gelen bağlara ve toplumungeleneksel gücüne kalmıştır. Karpat bu durumdaki en büyük güçlüğü, bilinçli ve topluluğuna bağlı bir entelijansiyanın, bir aydınlar sınıfının bulunmaması olduğunu belirtmiştir. Karpat'a göre benlik sahibi, kimlik sahibi bir lider olmadan bir toplumun uzun süre ayakta durması mümkün değildir (Tanrıyar, 2010: 34-35).

Karpat, ailesi içindeki kültür ve kimlik anlayışı ile ilgili şunları söylemektedir: “Bizim ailede bütün bunlar çok bilinçli bir şekilde yaşanır: Cumhuriyet ve Osmanlılık, birbirinin devamı idi, Türklük, Müslümanlık aynı idi, vesaire... Orada Türk-Müslüman özdeşliği vardı, kimse Osmanlı demezdi, hep Türk lafi edilirdi” (Tanrıyar, 2010: 60).

Karpat, doğduğu bölgenin, aslında Doğu-Batı sınırının geçtiği bir bölge olduğunu belirtmektedir. Bu bölge Ortodokslukla-Katoliklik ve Müslümanlıkla-Hıristiyanlık arasında bir sınırdır. Karpat'a göre, bölgede Türkler, Latin-Slav kavimler iç içe geçmiş birbirine karışmıştır (Tanrıyar, 2010: 62).

Karpat, Dobruca'da, Doğu ile Batı kültürünün çatışmasını ve çakışmasını izlediğini ifade etmektedir. Doğu ile Batı'nın, kültür ve dinle ayrıldığını belirtmektedir (Tanrıyar, 2010: 62).

Kemal Karpat'ın doğup büyüdüğü yerin bu özellikleri, muhtemelen onun ileride çalışacağı kimlik, göç, aydınlar ve toplumsal değişme gibi konulara ilgi duymasının başlıca sebebi sayılabilir.

3. KARPAT'IN ÖĞRENİM HAYATI

Karpat, köydeki ilkokuluna 5 yaşında başladığını ve 11 yaşına basmadan bitirdiğini ifade etmektedir. İlkokuldan sonra Tulça'daki liseye kaydolmuştur. Karpat, Tulça'yla ilgili şunları ifade etmektedir: “Tulça vilayetin merkeziydi. Tulça, Tuna'nın güney kolu üzerindeki bir liman şehriydi. Tuna'dan Karadeniz'e geçen gemilerin uğradığı bir limandır.” Tulça, Karpat'ın köyüne 30 km mesafede ve o devirde 30-40 bin nüfuslu bir şehirdir (Tanrıyar, 2010: 66).

Karpat, o zamanlar ilkokulun beş sene, lisenin yedi sene olduğunu, lisedeki ilk senesinde sınıfındaki tek Türk olduğunu ifade etmektedir. Okulda ise kendisi dışında tek Türk lise dördüncü sınıftaki kadının oğludur. Orada Türklerin aşağı görüldüğünü ifade eden Karpat, buna rağmen birçok derste oldukça başarılı olduğunu belirtmektedir. Lisenin ilk yıllarında kitap kiralayan bir mağaza bulmuş ve her gün iki üç kitap kiralayarak sabahlara kadar bunları okumaya başlamıştır (Tanrıyar, 2010: 67-68).

Karpat, lisede başına gelen bir olayı özellikle anlatmıştır. Birinci sınıfın sonunda Karpat bir dersten ikmale kalmıştır. Sonbaharda ikmal imtihanını verip öğrenci işlerine gider. Öğrenci işlerinde dün bir ikmal dersinin sınavının daha olduğu ve sınava girmediği için sınıfta kaldığı söylenir. Bu olay Karpat'ı çok üzmüştür. Buradaki haksızlığın Türk olduğu için yapıldığını ifade eden Karpat, bu olayın kendisinde iz bıraktığını belirtmektedir (Tanrıyar, 2010: 68).

Bu olaydan sonra babası, kasıtlı olarak okumasına engel olacakları şüphesiyle oğluna durumu açıklamış ve isterse Tulça'daki okuluna dönebileceğini isterse de Mecidiye'de Mecidiye Medresesi'ne gidebileceğini söylemiş ve tercihi Karpat'a bırakmıştır. Karpat, Mecidiye Medresesi'ni tercih etmiştir (Tanrıyar, 2010: 69).

Mecidiye Medresesi, Babadağ'a 100 km mesafededir. Karpat, bu okulda, Dobruca'nın Türk-Müslüman halkının ihtiyaçlarını karşılayacak öğretmen, imam yetiştirildiğini ifade etmektedir. Okul yatılıdır. Okulda hem İslam'la ilgili, hem Türkçe ile ilgili hem de Rumence dersler verilmektedir. Karpat, Mecidiye Medresesi'nde yedi sene yatılı olarak okuduğunu belirtmiştir (Tanrıyar, 2010: 70-73, 79-81).

Karpat, Türk-Müslüman halkın ihtiyaçlarını karşılamak için okutulan dersleri, dogmatik ve ezberci verildiğinden eleştirmekte ve o eğitime hakim olan ruhu kabul etmediğini belirtmektedir. Karpat, ilmin temeli olarak eleştirel, şüpheli yaklaşımı gördüğünü, benimsediğini söyleyerek, hiçbir şeyi incelemeyen ve sorgulamadan kabul etmediğini ifade etmektedir. Bununla beraber Karpat, burada geçen yedi yılının verimli geçtiğini ve kendisini sonraki hayatına hazırladığını ifade etmektedir (Tanrıyar, 2010: 70-73, 79-81, 133).

Mecidiye Medresesi'nde 100-110 öğrenci olduğunu ifade eden Karpat, 1935 ile 1942 yılları arasında medresede eğitim gördüğünü belirtmektedir. Bu okul sayesinde Rumencesi oldukça iyidir (Tanrıyar, 2010: 83).

Karpat, medresede okuduğu dönemde yazları ailesinin sebzealarını pazarladığını ifade etmektedir. Bu ticaret esnasında Bulgarca ve Rusçasını ilerletmiştir. Okulun yüzde sekseni Kırım kökenli olduğundan Tatarcası da oldukça iyidir. O dönemdeki ortamda dört beş dil konuşarak yetişmiştir (Tanrıyar, 2010: 82).

Çok dilli ve çok kültürlü bir ortamda yetişmesi, Karpat'ın geniş fikirlilik, hoşgörü ve çoğulculuk gibi özellikleri benimsemesinde önemli rol oynamıştır denebilir.

Mecidiye Medresesi'nden aldığı diplomanın, Romanya'daki bir üniversiteye gitmesine imkan vermediğini ifade eden Karpat, o dönemde 18 yaşında ve arayış içinde olduğunu belirtmektedir. Karpat bu dönemde kendine şu soruları sorduğunu ifade etmektedir: “Burada üniversiteye devam edemeyeceğim, acaba ben ne yapabilirim?” “Ben kimim?” “Ben neyim, hayattaki ana amacım nedir, ne olmalıdır? Kime hizmet edeceğim?” (Tanrıyar, 2010: 99).

Karpat, 1942 yılında medreseden mezun olmuştur. Kendisinin o dönemde haberinin olmadığı, ancak ailenin diğer üyelerinin bildiği; babasının, oğlunun İstanbul'da tahsil görmesi ve ailenin de bunu desteklemesi yönündeki yazılı vasiyetnamesinin etkisiyle Karpat'ın Türkiye'ye gidişine ailesi de destek vermiştir. Karpat 1942'nin Eylül ayında Romanya'dan ayrılmıştır (Tanrıyar, 2010: 100-103).

Karpat'ın, Romanya'dan Türkiye'ye oradan da Amerika'ya devam edecek olan hayat yolculuğu başlamıştır. Bu süreçte hislerini ifade eden Karpat, Romanya'da “eski sivilcilerin çocuğu”, Türkiye'de muhacir, Amerika'da Türkiye'den gelmiş bir yabancı velhasıl kendisinin her yerde yabancı olarak görüldüğünü ifade etmektedir (Erdem, 2012).

Karpat, Romanya'da Mecidiye okulunda okuduğunu ve bu okuldan mezun olanların Türkiye'de doğrudan üniversiteye kabul edilmediğini belirtmektedir. Böyle diploması olanlar lise son sınıfa alınmaktadır. Karpat Haydarpaşa Lisesi, edebiyat sınıfında okumuştur (Tanrıyar, 2010: 116-117).

Liseden mezun olmuş ve üniversiteye girme hakkı elde etmiştir. Ancak 2. Dünya Savaşı nedeniyle ailesinden para gelmediğini ifade eden Karpat, bunun

üzerine o yaz Paşabahçe Şişe Cam Fabrikası'na işçi olarak girdiğini belirtmektedir. Beykoz'da bir oda kiralamıştır (Tanrıyar, 2010: 119-120).Paşabahçe Şişe Cam Fabrikası'nda bir buçuk yıl kadar çalışmıştır (Tanrıyar, 2010: 153).

1943 yılında 20 yaşında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne girmiştir. Karpat niye hukuk fakültesi okuduğu şöyle ifade etmektedir:

Bütün bu halime rağmen beni ilgilendiren ana konu toplumdur. Toplumlar nasıl değişir, nasıl idare edilir, kimler idare eder, acaba bu olayları düzenleyen nedir? Daha Romanya'dayken kafamda bunlar vardı. Soruyordum; sosyal olayların kökeni nedir, irade midir yoksa koşulların bileşimiyle yeni olaylar mı ortaya çıkıyor? Yani ekonomik determinizm midir yoksa yukarıdan gelen irade midir? Bunun gibi meseleler kafamı kurcalıyordu (Tanrıyar, 2010: 120-121).

Karpat, hukuk fakültesinde Ömer Lütfi Barkan'ın kendine faydalı olduğunu belirtmektedir. Barkan'ın ekonomi tarihi üzerine ders verdiğini, tımar rejimi üzerine çalışmaları ve önemli yazıları olduğunu ifade etmektedir. Gene Karpat, Halil İnalçık'ı ilgiyle okuduğunu söylemektedir. Hocalarından bir diğeri de Osmanlı kültürünü, Mecelle'yi çok iyi bilen Ebul'ula Mardin'dir. Bir başka hocası Tarık Zafer Tunaya'dır ve Karpat'ı etkilemiştir. Gene bir diğer hocası Mehmet Ali Aybar'dır (Tanrıyar, 2010: 139-144).

Fakültenin 3. sınıfında olduğu dönemde ailesinden para gelmemesi nedeniyle zorlandığını ifade eden Karpat, bu arada hocaların çoğunluğunun ders notlarını eski harflerle yazdığını, bunun üzerine de hocalarının olurlarını alarak ders notlarını Latin harflerine çevirdiğini ve birkaç arkadaşıyla çoğaltarak öğrencilere sattığını belirtmektedir. Buradan gelen paranın bir kısmı telif hakkı olarak hocalara gitmiştir. Buradan gelen para Karpat'ı rahatlatmıştır. Karpat, yurttan ayrılarak Bebek'te bir Rum ailesinin yanında küçük bir oda kiraladığını ve burada çok rahat bir çalışma ortamı bulunduğunu belirtmektedir. 3. ve 4. sınıf boyunca geçimini buradan sağlayan Karpat Amerika'ya gidecek yol parasını da buradan biriktirmiştir (Tanrıyar, 2010: 156-158).

Karpat, 1947 yılında Hukuk Fakültesi'nden mezun olmuştur (Tanrıyar, 2010: 156).

4. KARPAT'IN TOPLUM, KİMLİK, DİN VE DEMOKRASİ ANLAYIŞININ ŞEKİLLENMESİ

Karpat, Türklerdeki tarihçilikle ilgili şunları ifade etmektedir: “Biz Türklerin üç çeşit tarihi vardır. Bir resmi tarih; iki, Avrupalıların yazdığı tarih ki bu ikisi de şüphelidir. Bir de halkın zihninde kalmış tarih vardır. İşte hakiki tarih odur; nesilden nesle geçen tarih odur” (Tanrıyar, 2010: 23- 24).

Karpat, Düzel'in “Türkiye’de tarihten devlet mi korkuyor yoksa toplum mu?” sorusuna verdiği yanıtta, tarihten devletin ve idarecilerin korktuğunu ifade etmektedir. Karpat, her yerde idarecilerin belirli hedefleri olduğunu, o hedeflere giden yolları bazı ideolojilerle meşrulaştırdıklarını ve ona göre de tarihi yazdıklarını belirtmektedir (Düzel, 2011: 159).

Karpat’a göre; resmi tarihte 1923’le Cumhuriyet tarihi başlatılıyor ve bu tarihten evvelki Osmanlı tarihi yok sayılıyordu. Ayrıca Osmanlı ile Cumhuriyet tarihi tamamen birbirinden kopmuş olarak sunuluyordu. Karpat’ın çalışmalarının çoğunun, bu bağlantıyı kurmak üzerine yoğunlaştığını ifade etmektedir (Tanrıyar, 2010: 134-135).

Karpat'a göre, Osmanlı Devleti bir bakıma Bizans'ın devamıdır. Osmanlı Devleti'nin Ortodoks Hristiyanlığın koruyucusu olması ve böylece bu topraklarda Ortodoks Hristiyanlığın güçlü bir şekilde varlığını sürdürmesi buna delildir (Tanrıyar, 2010: 64).

Karpat’a göre, her şeyi rasyonalizmle açıklama gayreti doğru bir anlayış değildir (Altıntaş, 2012). Karpat, sosyal bilimlerde, tarihte birşeyler yazabilmesininin veya birşeyler yapabilmesinin ana nedenini halktan kopmamış, "*ruhunu muhafaza edebilmiş*" olmasına bağlamakta ve şunları ifade etmektedir:

Bir insan, ait olduğu topluma, cemiyete, kültüre bir dereceye kadar sadık kalırsa o zaman başka kültürleri de daha iyi anlar, daha iyi benimser ve yabancılaşmaz. Bir insan kendi toplumunu ne kadar iyi anlarsa, onu ne kadar benimserse o zaman diğer kültürleri de o derece anlar, benimser ve ancak o zaman kendi benliğini ve kimliğini çok daha fazla kuvvetlendirir (Tanrıyar, 2010: 77).

Karpat, yaşadığı bölgede hoşgörüyü, farklı kimlik ve kültürleri kabul eden demokratik felsefeye dayalı bir anlayış olduğunu ifade etmekte ve bunun bir bakıma Osmanlı kültür ve anlayışıyla da bağlantılı olduğunu belirtmektedir. Karpat,

Osmanlı'nın çok farklı dinleri, dilleri ve kültürleri 500 yıl barış içinde birarada yaşatabilmesinde hoşgörölü bir anlayışın yanında İslam'ın da bir dereceye kadar etkisi olduğunu ifade etmektedir. Karpat, Kuran'ın 49. suresinin bir ayetini işaret etmektedir: "Allah diyor ki; birbirinizi daha iyi anlamanız için sizi (yani insanları) aşiret ve kavimlere ayırdım. Hiçbir kimse (yani kavim, millet) kendini diğlerinden üstün görmesin." Karpat'a göre, bu kısa satırlar özetle çok temel bir insanlık prensibini içermektedir (Tanrıyar, 2010: 104).

Karpat, Rumeli'ye "Evlad-ı Fatihan" olarak gelen Türk ve Müslümanların, "Evlad-ı perişan" haline geldiğini belirtmektedir. Karpat, çocukluk ve gençlik döneminde özgür, her dine ve kültüre hürmet gösteren bir düzeni özlediğini söyleyerek, demokrasiye olan ilgisinin de buradan geldiğini ifade etmektedir. Çocukluk ve gençliğinde Romanya'dayaşadığı olayların kendisini bir bakıma milliyetçi yaptığını da ifade etmektedir. Kendi geçmişinin, kimliğinin ve kültürünün çok değerli olduğunu bilmek için mücadele edeceğini belirtmektedir. Kendi dinini, dilini ve kültürünü daha iyi anlamak ve tanımak için çaba sarf etmek gerektiğini söylemektedir (Tanrıyar, 2010: 107-108).

Müslüman ve Türk olarak doğduğunu söyleyen Karpat, büyüdüğü yerdeki dünyevi, temiz inancımuhafaza ettiğini ve modern bir Müslüman olarak yetiştiğini ifade etmektedir. Müslümanlık anlayışını bu yönde geliştirmeye çalıştığını söylemekte, buna paralel olarak İslam'la ilgili temel eserleri okuduğunu, 1962 senesinde New York Üniversitesi'nde profesör olarak işe başladığında İslam'ın bazı siyasi ve sosyal konularını inceleyen seminerler verdiğini ifade etmektedir. Karpat, sonra Wisconsin Üniversitesi'nde İslam'ın Felsefesi ve Sosyal Düşüncesi isimli kurlar okutmuştur (Tanrıyar, 2010: 240-241).

Karpat'ın özelde İslam ve genelde din konusundaki bu görüşlerinin onun, modernliğin dine veya geleneğe bakışından ayrıldığını gösterdiğini söyleyebiliriz.

Karpat, klasik bir tarihçi değildi. Sosyal antropolojik ve sosyolojik bir çalışmayla birlikte tarihi ele alıyordu (Tanrıyar, 2010: 311). Karpat, kendi tarih anlayışı ile ilgili şunları ifade etmektedir: "Ben klasik manada tarihçi değilim. Ben yeni tarih anlayışını temsil ettiğimi düşünüyorum. Tarihi bir malzeme deposu, bir tecrübe kaynağı olarak görüyorum. Zaten tarih ancak insanların güncel yaşamlarıyla

ilgili hale getirilirse mana kazanır. Yoksa kupkuru bir zaman tarihi olur” (Düzel, 2006).

Karpat, demokrat olarak yetiştiğini söyleyerek, herkesin fikir hürriyetinin olduğu demokratik bir rejime taraf olduğunu ifade etmektedir. Ona göre herkes tarihte, dinde, siyasette olsun, düşüncelerini ve eleştirilerini özgürce dile getirebilmelidir (Tanrıyar, 2010: 147).

Karpat, demokrasi ve toplumun kimliği üzerindeki düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

(Bu) 1946 seçimlerini görüp demokrasinin ne kadar önemli olduğunu ve halkın bunu özlediğini, bunun için mücadele edebileceğini ve bunun insanlığın ruhuna en uygun rejim olduğunu anladım.... Ben, “**bu toplum kendi özüne demokrasiyle, gerçek demokrasiyle dönebilir, hakiki kimliğini demokrasi sayesinde ifade edebilir, tam manasıyla modernleşebilir**, yeter ki **bunu kendi iradesiyle, kendi isteğiyle yapsın**”(vurgu bana ait, E.T.) dedim. İşte orada İstanbul’da hakiki bir demokrat doğdu: Kemal Karpat. Hayatımın o andan sonrası hep bu uğurda yaşanmıştır. Yazdığım her şeyde, tarih olsun, siyaset bilimi olsun her şeyin temelinde bu açık demokrat ruh vardır. Bir bakıma beni ben yapan da bu inançtır (Tanrıyar, 2010: 151).

Karpat’a göre; inanç, ancak hürriyetle tazeliğini, saflığını ve gücünü koruyabilir. Karpat’a göre: "Bir devleti veya ulema sınıfını bir baskı unsuru olmaktan alıkoyan tek ana güç, vicdan yani inanç hürriyetini en sıhhatli şekilde benimseyerek kendini onu saf şekliyle korumaya adanmış devlettir. Demokrasinin ana manası budur" (Tanrıyar, 2010: 237-238).

Karpat, yeryüzünde toplumlar ortaya çıktığından beri, meşruiyet diye bir meselenin olduğuna işaret etmektedir. Karpat, geçmişte din adına gerekçe sunulurken bugün demokrasi adına sunulduğunu belirtmektedir (Düzel, 2011: 138).

Karpat, Türkiye’de 1940’larda laiklik ve ilim adına yürütülen ve geriliğin nedenini İslam’da gören görüş ve politikaları, millletin kimliğini ve kültür varlığını tehlikeye sokacak davranışlar olarak görmektedir (Tanrıyar, 2010: 238-239).

Karpat, Türkiye’de demokrasi için en büyük tehlikenin siyasi gücün bir elde toplanması olduğunu söylemektedir (Tanrıyar, 2010: 437).

Karpat, Türkiye’de tarih alanında yeni metodolojiyle, sosyal ilimlerle tarihi birlikte ele alarak insanlar yetiştirmek istediğini ve bunun için Çatalca’da 25 dönümlük bir arazi üzerine enstitü şeklinde projesi yapılmış bir bina inşa ettirdiğini ifade etmektedir. Böyle bir enstitü kurmak için Yıldız Üniversitesi ile de temasa

geçmiştir. Ancak proje çeşitli nedenlerle faaliyete geçirilememiştir (Tanrıyar, 2010: 441-442).

Karpat, göç hakkındaki ilk derin intibasını, 12 yaşında köyündeki akrabalarının, arkadaşlarının Türkiye'ye göçünde edindiğini belirtmektedir. Bu göç sırasında yaşananlar Karpat'da tarihin, göçün ve acının kaynaştığını düşündürmüştür. Sonra Karpat, Türkiye'ye gelince bu göçmenleri ziyaret etmiştir. Karpat bu ziyaretlerinde, göçün ne kadar önemli bir değişim faktörü olduğunu görmüş; bu izlenimlerini sonra göçlerle ilgili kitaplarında yazdığı gibi, köyden şehre göçü ve bu göçlerin insanları nasıl değiştirdiğini de çalışmalarında³ incelemiştir (Tanrıyar, 2010: 38-42).

Karpat, göçlerin insanlık tarihini şekillendiren en büyük demografik ve sosyal güç olduğunu ifade etmektedir (Bereket Dergisi, 2011). Karpat, göçün muazzam bir sosyal değişime sebep olduğunu belirtmektedir. Kendisinin bu sosyal değişimi gördüğünü, köyden şehre göçü ve şehirlerde oluşan yeni sosyal grupları, özellikle de gecekondulardaki sosyal grupları incelemenin birinci derecede önemli olduğunu düşündüğünü belirtmektedir (Tanrıyar, 2010: 330).

5. KARPAT'IN ÇALIŞMA HAYATI, AKADEMİK KARIYERİ VE ESERLERİ

Karpat, üniversitede okuduğu dönemde, zamanının çoğunu geçimini sağlamak için harcamak istemediğini; kendini entelektüel çalışmalara vermek istediğini ifade etmektedir. Bunun için arkadaşlarının da tavsiyesi ile Hamdullah Suphi Tanrıöver'le görüşmüştür. Karpat'ın belirttiği gibi, Tanrıöver, Basarabya'daki Gagavuzlar'ı keşfetmiş, Türkiye'ye gelmeleri veya en azından Türk diliyle aşina olmaları için elinden geleni yapmaya çalışmaktadır (Tanrıyar, 2010: 129-131).

Karpat, Tanrıöver'in, elindeki bazı evrakları kendisine vererek; bu evrakları inceleyip araştırarak Gagavuzlar hakkında bir şeyler yazmasını istediğini ve kendisinin de ona bir miktar para yardımı yapabileceğini belirttiğini ifade etmektedir.

³ Karpat'ın göç konusundaki bazı çalışmaları şunlardır: Gecekondular Üzerine (ODTÜ, 1973), Osmanlı Nüfusu 1830-1914 Demografik ve Sosyal Özellikleri (Timaş Yayınları, 2010), The Gecekondular: Rural Migration and Urbanization (Cambridge University press, 1976; Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm adıyla İmge Kitabevi Yayınları, 2003.)

Bunun üzerine Karpat hukuk üçüncü sınıfa geçtiği yaz tamamıyla bu konu üzerinde araştırmalar yapmış ve Gagavuzların tarihi ve kültürü üzerine yaklaşık 200 sayfalık bir kitap yazmıştır. Ancak Tanrıöver bu kitabın düzeltmelere ihtiyacı olduğunu belirterek yeterli bulmamıştır. Bu kitap bir yayınlama isteği görmeyince onu sonra üzerinde tekrar çalışmak üzere bir tarafa kaldırdığını ifade eden Karpat, bu kitabın ilk çalışması olduğunu ve 22 yaşında yazdığını ifade etmektedir. Karpat bu çalışmadan bir eserin ortaya konulması ile ilgili birçok şey öğrenmiştir (Tanrıyar, 2010: 131-133).

1946 seçimlerinde usulsüzlüklerin yapılmasının kendisinde bir tepki doğurduğunu belirten Karpat, şunları ifade etmektedir: “ve o zaman karar verdim, 'bunları yazacağım' dedim. İşte benim Türk Demokrasi Tarihi adlı kitabımın, ki başlangıçta doktora tezime olmuştur, kökü, yazılma nedeni bu kararımdır” (Tanrıyar, 2010: 150-151).

1947 yılında son sınıfta olduğunu ve son sınıf öğrencilerinden doktora yapmak isteyenlerin doktora kurlarına girerek bir konuda çalışma hazırlayabildiklerini ifade eden Karpat, kendisinin de 1947’de çıkan Sendikalar Kanunu’nun kapsamı ve işlevi üzerine bir çalışma hazırladığını ve sunduğunu belirtmektedir. Karpat’a göre, onun bu konuda sunum yapması solcu olarak damgalanmasına neden olmuştur (Tanrıyar, 2010: 154-155).

1947 yılında hukuk fakültesini bitiren Kemal Karpat, avukatlık stajını tamamlamış ve Baroya kayıt olmuş, ancak yazıhane açmamıştır. Çünkü o sıralarda işçi meseleleriyle ilgili uluslararası hukukta uzmanlaşmayı, hatta uluslararası bir avukat olmayı düşündüğünü ifade eden Karpat, bu yüzden uzmanlaşma için Amerika’ya gitmeye karar verdiğini belirtmektedir (Tanrıyar, 2010: 160).

Washington Üniversitesi’nden, okul taksitlerini ödeyecek bir burs çıktığını belirten Karpat, kabul edildiğine dair bir mektup gelmesi üzerine 1948 yılının Aralık ayı başında Amerika’ya giderek, yüksek lisans tezini sendikacılık üzerine yazdığını ifade etmektedir (Tanrıyar, 2010: 157, 172-173).

Karpat o dönem, Washington üniversitesi’nde siyaset felsefesi, Doğu Avrupa’yla ilgili bir ders ve İspanyolca derslerini almıştır. Hem İspanyolca öğrenmiş hem İngilizcesini geliştirmiş ve aynı zamanda bahçıvanlık yaparak, Türkiye’deki gibi geçimini kendi sağlamıştır (Tanrıyar, 2010: 182).

Üniversitede 20-30 kadar Türk öğrenci olduğunu ifade eden Karpat, diğer ülkelerden gelenlerin kendi cemiyetlerini kurduklarını gördüğünü, Türk öğrencilerin de böyle bir cemiyet kurmalarına ön ayak olduğunu ve bu cemiyetin başkanı olduğunu belirtmektedir (Tanrıyar, 2010: 183).

Karpat, üniversitede derslerini şeref listesine girerek tamamladıktan sonra sendikacılık üzerine iki yüz sayfalık tezini 25 günde yazarak verdiğini ifade etmektedir (Tanrıyar, 2010: 185).

1949'da doktora için New York Üniversitesi'ne müracaat eden Kemal Karpat, bu üniversitenin sayılı burslarından olan Penfield Fellowship bursunu kazandığı gibi aynı zamanda yaz aylarında BM'de yaptırılan iki aylık staja da kabul edilmiştir (Tanrıyar, 2010: 193-194, 201-203).

1951'de BM'ye memur olarak kabul edilmiş, 1953'te askerliğini yapmak üzere Türkiye'ye dönmüştür (Tanrıyar, 2010: 215-216, 226).

Karpat 18 aylık askerlik görevinin altı ayını kıta hizmetinde geçirmiş ve daha sonra asteğmen olarak görev almıştır. Karpat askere geldiğine memnun olduğunu ifade etmektedir (Karpat, vatandaşlık değiştirerek askere gitmeyebileceğini de belirtmektedir). Bunun sebebini de Anadolu ve Trakya'dan gelen çeşitli insanlarla tanışabilmesine ve askerleri ve asker i mantaliteyi yakından izleme şansının olmasına bağlamaktadır (Tanrıyar, 2010: 228).

Karpat, doktora tezinin konusu olarak Türkiye demokrasisini seçmeye askerliği sırasında karar verdiğini belirtmektedir. Çünkü Karpat kendisine, "*Türkiye'nin içini, siyasetini olduğu gibi göstererek, demokrasi yolunda yürüyerek demokrasinin mümkün olacağını ispat etmeyi*" amaç olarak belirlemiştir. Karpat'a göre demokrasi, "*her insana olduğu gibi yaşamayı, olduğu gibi görünmeyi, özünü muhafaza etmeyi, kültürünü muhafaza etmeyi ve böylece ileriye doğru adım atmaya sağlayan bir sistem*"dir (vurgu bana ait, E.T.) (Tanrıyar, 2010: 232).

On sekiz aylık askerlik görevini 1955 senesinin yazında tamamlamıştır. Ankara'da bulunan BM Temsilciliği'nde idari memur olarak altı ay kadar çalışmıştır. 1955 senesinin sonlarında bütün evraklarını, materyallerini toplayarak New York'a gitmiştir (Tanrıyar, 2010: 233-234).

Karpat 1956'nın sonuna doğru tezini bitirmiş ve jüriye vermiştir. 1957'nin Mart ayında ise tez savunmasını yapmıştır. Tez savunmasını yaptığı gün orada ona

üniversitede kalması yönünde bir teklif de yapılmıştır ve Karpat bu teklifi kabul etmiştir (Tanrıyar, 2010: 245-246).

Ancak New York Üniversitesi'nin kurallarına göre üniversiteden doktorasını almış kişilerin o üniversitede 5 yıl çalışmadıklarını ifade eden Karpat, bu dönemde kendisine Montano Üniversitesi'nden asistan profesörlük teklif edildiğini belirtmektedir. Karpat bu teklifi kabul etmiştir. Bu üniversitede Amerikan Anayasası ve Tarihi, Uluslararası Tarih ve kendi çabası ile o üniversitede ilk kez Ortadoğu, Osmanlı ve Türkiye Tarihi derslerini vermiştir (Tanrıyar, 2010: 248-249).

Montano Üniversitesi'nde çalışırken tezindeki gerekli düzeltmeleri yapmış ve tezi "Türk Siyaseti, Çok Partili Döneme Geçiş" anlamına gelen isimle Princeton Üniversitesi tarafından yayınlanmıştır. Daha sonra bu kitap Türkçe'ye Türk Demokrasi Tarihi olarak tercüme edilmiştir (Tanrıyar, 2010: 250).

Karpat, Türk Demokrasi Tarihi isimli kitabında, tarihin günümüzü etkilediğini ve sağlam bir tarih anlayışının bugün yaşanan sorunların aydınlatılmasına ışık tutacağını göstermeye çalıştığını belirtmektedir (Tanrıyar, 2010: 251).

Karpat'ın, Türk Demokrasi Tarihi isimli kitabı ile ilgili aşağıdaki ifadeleri önemlidir:

... sağlam bir ulus devlet sürecinin başarısı, toplum içinde yaşayan tarihi, sosyal, dini ve ahlaki güç ve değerlerin sağlam temellere dayalı yeni fakat tarihi kökenlere dayanan bir sosyo-kültürel şekil almasına bağlıdır.... Bizim ana geçmişimiz Türk-İslam (Osmanlı) köküdür, geleceğimiz ise çağdaş ilim, teknoloji, demokrasi ve modern ekonomidedir. Toplumumuzun tutacağı yol tüm bu yaşayan eski ve yeni güçlerin serbest etkileşimiyle belirlenecektir. Bu ise ancak sağlam bir demokratik ortamda mümkün olur. Demokrasi Türkiye'nin geleceğini bu şekilde tayin edecek esas güçtür. İşte o kitapta ana tez olarak bunları savunuyordum (Tanrıyar, 2010: 252).

Montano Üniversitesi, Karpat'ın üniversitelerinde kalmasını istemesine rağmen Karpat, 1958 yılında yeni kurulmakta olan ODTÜ'de Amme İdaresi Bölümü'nde hoca olarak göreve başlamış, ancak bir süre sonra ODTÜ'den kontrat yenileme teklifi gelmemesi üzerine izinli gözüktüğü Montano Üniversitesi'ne dönmeye karar vererek ABD'ye dönmüştür (Tanrıyar, 2010: 265-270).

Karpat, tekrar ABD'ye dönmesinin önemli bir sebebinin Türkiye'de kaldığı zaman "participant(katılımcı)" olmasına bağlamaktadır. Zira Karpat, Türkiye'de hiç bir kitap ve makale yazmadığını ifade etmekte ve ancak ABD'ye döndükten sonra

olaylardan ve olayların sübjektivitesinden ayrıldıktan sonra, yani participant olmaktan çıkıp, observer(gözlemci) rolüne geçtiğinde yazabildiğini söylemektedir⁴ (Tanrıyar, 2010: 272).

Karpat, Harvard'da katıldığı bir konferansta "Türk Edebiyatı'nda Akımlar" adlı bir tebliğ sunmuştur ve bu tebliğ 1961-62'de Middle East Journal'da İngilizce olarak iki makale halinde yayınlanmıştır. Daha sonra bu tebliğ bir önsözle beraber "Türk Edebiyatında Sosyal Akımlar" adıyla Varlık Yayınları tarafından 1964'te basılmıştır. Karpat, bunun kendisinin Türkçe'de çıkan ilk büyük yayını olduğunu ifade etmektedir (Tanrıyar, 2010: 286).

Karpat, 1961'de yaptığı Anadolu seyahati ile ilgili şunları söylemektedir:

... bu uzun gezi ve inceleme Türkiye'nin taşradaki iç yüzünü, halkın düşüncelerini, duygularını bizzat yerinde tespit edip anlamak benim için çok yararlı oldu. Öteden beri bende laiklik ve din gibi hassas konularda oluşan bazı düşünceler, şüpheler ve yeni yaklaşımlar ihtiyacı, yeni bir şekil aldı ve gelişmeye devam etti. Diyebilirim ki bu altı aylık seyahatten bir bakıma değişik bir insan olarak döndüm. Yalnız toplumu daha iyi anlamakla kalmadım, onunla daha çok yakınlaştım ve öteden beri beni tedirgin eden elitlerin tutumlarına, felsefesine karşı daha açık bir tavır almaya başladım (Tanrıyar, 2010: 290).

Bu arada Karpat bir süre Robert Kolej'de ve Siyasal Bilgilerde (Anayasa dersi) ders vermiştir. 1962 senesinde New York Üniversitesi, Karpat'a profesörlük teklif etmiş ve Karpat bunu kabul etmiştir (Tanrıyar, 2010: 290-291).

1962 senesinin yazında ailelerinin aracılığıyla tanıştığı Refika Hanım'la evlendiğini ifade eden Karpat, 1962 yılının ağustos ayında New York'a döndüklerini belirtmektedir (Tanrıyar, 2010: 291-292). Karpat, 1967 yılında eşinden ayrılmıştır (Tanrıyar, 2010: 312).

1962 yılında Karpat, "Japonya ve Türkiye'nin politik modernleşmesi" konulu bir konferansa katıldığını ve Osmanlı'da basının gelişmesi ile ilgili bir tebliğ verdiğini ifade etmektedir. Bu konferansta sunulan tebliğler iki sene sonra "Political Modernizations in Turkey and in Japan" adıyla basılmıştır (Tanrıyar, 2010: 293).

⁴Karpat, bir düşünce adamı için oldukça önemli olan tarafsızlık yanında aynı ölçüde önemli olan bir başka boyutu da, İslam'ın siyasallaşması isimli eserinin önsözünde şu cümlelerle dile getiriyor:

"... eleştirci ve sorgulayıcı kafası yüzünden hayatında çok eziyet çekmiş bir insan olarak, bana tam bir serbestlik içinde çalışma, düşünme ve kendini ifade etme fırsatını, ortamını ve güvenliğini sağladığı için ABD'ye teşekkür etmekten özel bir zevk duyuyorum" (Karpat, 2010b: xxix).

1963 yılında Kıbrıs konusu gündemdedir. Karpat, New York Times'a Rumların kıyımından ve anayasayı ihlal ettiklerini belirten bir mektup yazdığını ve bu mektubun gazetede yayınlandığını belirtmektedir. Ayrıca Karpat Kıbrıs konusunda birçok konuşma yaptığını ve televizyonlarda birçok tartışma programına katıldığını ifade etmektedir (Tanrıyar, 2010: 299-300).

Karpat, Rauf Denktaş'la 1963 yılında ABD'de tanıştığını, sonra Denktaş'ın davetlisi olarak Kıbrıs'a da gittiğini ve Barış Harekatı'ndan önce Kıbrıs'ı gezip gördüğünü söylemektedir (Tanrıyar, 2010: 361-362).

1963 senesinde Columbia Üniversitesi Karpat'a bir davette bulunarak Ortadoğu üzerine üniversite profesörlerine bir seminer vermesini istemiştir. Karpat bu semineri hazırlamıştır. Karpat, 1964 yılının yazını Türkiye, Lübnan, Suriye, Ürdün ve Mısır'da geçirmiştir. Verdiği seminerin temelinde ve gittiği ülkelerde yaptığı saha çalışması malzemeleriyle 1968 yılında "Political And Social Thought in the Contemporary Middle East (Çağdaş Ortadoğu'da Sosyal ve Siyasi Düşünce)" adlı eseri yayınlanmıştır (Tanrıyar, 2010: 301).

Karpat, 1965 yılında üniversitenin de desteğiyle Türkiye'nin siyaseti ile sosyal yapısı arasındaki ilişkiler üzerine bir konferans düzenlediğini ifade etmektedir. O konferansta sunulan tebliğler, Karpat'ın üç yazısı ile birlikte 1973 yılında "Social Changes and Politics in Turkey, Structural and Historical Analyses (Türkiye'de Sosyal Değişmeler ve Siyaset, Yapısal ve Tarihsel Bir İnceleme)" ismiyle kitap olarak yayınlanmıştır (Tanrıyar, 2010: 304-305).

Üniversite, Karpat'ı "associate" yani profesörlüğe terfi ettirmiştir. Ayrıca yedi sene sonra verilen "tenure" yani daimi kalma, kürsü sahibi olma hakkını Karpat'a beş yılda vermiştir (Tanrıyar, 2010: 309).

Karpat, New York'tan ayrılmayı düşündüğü dönemde Wisconsin Üniversitesinden bir mektup geldiğini belirtmektedir. Wisconsin Üniversitesi Türk etütleri konusunda bir uzmana ihtiyacı olduğunu bildirmektedir. Karpat 1967 senesinde Wisconsin'a gitmiş ve Madison'a yerleşmiştir. Karpat, artık tüm zamanını "Osmanlı Tarihi ve Modern Türkiye Gelişmeleri" konusuna ayırdığını; ana derslerinin de konusunun bu olduğunu belirtmektedir (Tanrıyar, 2010: 310-312, 316).

Karpat, 1968 yılında ODTÜ’de bulunduğu dönemde “Türkiye’nin Sosyal Yapısı ve Değişimleri” adlı dersi verdiği gibi hem arşiv hem göç araştırması yapma imkanı bulmuştur (Tanrıyar, 2010: 322).

1968 yaptığı bu araştırmaları kapsayan “The Gecekondu Rural Emigration in Urbanization” adlı kitabı İngilizce olarak 1976 yılında yayınlanmıştır (Tanrıyar, 2010: 333).

Türk Demokrasi Tarihi adlı kitabı Türkiye’de 1967 yılında basıldığını ancak hiç rağbet görmediğini ifade eden Karpat, bunun üzerine bir daha Türkiye’de kitap yayınlamamaya karar verdiğini belirtmektedir. Gecekondu kitabı ise 27 yıl sonra 2003’te “Türkiye’de Toplumsal Dönüşüm” adıyla yayınlanmıştır (Tanrıyar, 2010: 333).

Karpat, Türkiye’yi tanıtmayı ve Türkiye hakkındaki iddialara ve yanlış bilinenlere ilmi yoldan cevap vermeyi bir görev olarak gördüğünü ifade etmektedir. Bu görevi yalnız yazılarla değil, Türk Etütleri Cemiyeti, Orta Doğu Araştırmaları Cemiyeti(1967), Orta Asya Cemiyeti gibi hem kurucusu olduğu hem de başkanlıklarını yaptığı kurumlar aracılığı ile de yapmaya çalışmıştır (Tanrıyar, 2010: 152).

Düzenlemesinde kendisinin de katkısının olduğu bir konferansta ilk defa Osmanlı Devleti’ni olumlu ve değişik şekillerde ele alan tebliğlerin (Toynbee'nin de tebliği dahil) bir kitap şeklinde yayınlandığını ifade eden Karpat, bu eserin "Osmanlı ve Dünya" ismiyle Türkçeye tercüme edildiğini belirtmektedir (Tanrıyar, 2010: 349).

Karpat 1974 ile 1979 yılları arasında birçok çalışma yapmış, birçok konferansa katılmıştır. 1979 yılında Karpat’a, üniversitesi tarafından özel bir kürsü ayrılmış ve “seçkin tarih profesörü”(distinguished professor of history) ilan edilmiştir (Tanrıyar, 2010: 367-371).

Karpat’ın Almanya, İspanya, İtalya, Romanya, Bulgaristan ve Türkiye gibi çeşitli ülkelerde yazıları yayınlanmıştır. Ayrıca Karpat, Balkanlar hakkında en çok çalışmış ve yazmış insanlardan biridir (Tanrıyar, 2010: 371).

Karpat, İran Devrimi sonrasında, bu konuda Beyaz Saray’da Başkan Carter’in düzenlediği toplantıya katıldığını ve görüşlerini sunduğunu ifade etmektedir. Bu toplantı Karpat’ın ismi ve prestiji üzerinde etkili olmuştur (Tanrıyar, 2010: 375-377).

Karpat, 1983'te kurulan Türk Enstitüsü'nün dört kurucusundan biriydi (Tanrıyar, 2010: 386).

Karpat, yaptığı çalışmaların ve yayınlanan yazılarının üniversiteye ün kattığını ve öğrenci çekteğini ifade etmektedir. Bundan dolayı da üniversite Karpat'a birer s6mestr izin vermektedir. Karpat bu izinlerde T6rkiye, Fransa veya İngiltere gibi 6lkelere gitmiştir. Bu sıralarda Karpat İngiliz arşivlerinde n6fus meselelerini araştırmaya başlamıştır. 1843'ten sonra İngiltere, Balkanlar'da ve Anadolu'da 30-35 konsolosluk a6mıştır. Karpat bu konsolos raporlarını incelediğini belirtmektedir. Bu konsolosların 6nemli faaliyetlerinden biri de Ermenilerle ilgili gelişmeler hakkında raporlar yazarak Londra'ya bildirmektir. Karpat, T6rk ve İngiliz arşivlerinde yaptığı araştırmaları birka6 makale şeklinde yayınlamıştır. Bunlarda biri olan "Osmanlı N6fus Defterleri ve 1881-1882 N6fus Sayımı" adlı makalesi 1978'de yayınlanmıştır. Bu makalede, Anadolu n6fusu ve bunun i6indeki Ermeni n6fusu belirtilmiştir (Tanrıyar, 2010: 394-398).

Karpat'ın bundan sonra n6fusla ilgili bir6ok 6alışması yayınlanmıştır: "Osmanlı Devleti'nden Amerika'ya G66ler", "Osmanlı N6fus Araştırmaları Nasıl Yapılmalı", Osmanlı şehirciliği ile ilgili olarak; "19. Y6zyılda Kırım'dan G66ler ve Mecidiye Kasabasının Kuruluşu". Bu makalelerin bir kısmını i6eren "Ottoman Population, 1830-1914" (Osmanlı N6fusu) adlı kitabı 1985'te yayınlanmıştır (Tanrıyar, 2010: 398-399).

Bulgaristan'da T6rk ve M6sl6manlara yapılanlara karşı Amerika'da 1988 yılında bir oturum d6zenlediğini ifade eden Karpat, edit6r6 olduğu International Journal of Turkish Studies'de (Uluslararası T6rk Et6tleri Dergisi) bir sayısının bu konuya ayrıldığını belirtmektedir. Sonra bu konu 6zerine BM'de bir komisyon kurulmuştur. Bu komisyonun g6r6şme talebi 6zerine 1988 yılında toplantının yapıldığı Cidde'ye gittiğini belirten Karpat, toplantı i6in yaptığı bu yolculukta Mekke'ye umreye de gittiğini ifade etmektedir (Tanrıyar, 2010: 416-417).

1972 yılında Princeton 6niversitesi, Woodrow Wilson Uluslararası Enstit6s6'n6n 6yesi olarak bir s6mestr 6alışmış ve "Dini Topluluklar Olan Cemaatlerden, Siyasi Bir Toplum Olan Milli Devletlere" isimli bir kitap yazmıştır. Bu kitapta Osmanlı'nın d6rt temel sosyal b6l6m6(Erkan'ı Erbaa) konu edilmiştir.

Karpat, milli tarih ve Balkan tarihi konularındaki tezinin bu kitapta olduğunu belirtmektedir (Tanrıyar, 2010: 425-426).

Karpat, laiklik konusunun üzerinde çok durmuştur. “İslamın Siyasallaşması” adlı kitabında bu konuyu ele almış; ayrıca bu kitapta “İslam nedir?”, “Modernleşme nedir?” gibi konularını da incelemiştir (Tanrıyar, 2010: 433).

Karpat, “İslamın Siyasallaşması” kitabını en büyük ve en kapsamlı çalışması olarak görmektedir. Kitap, 19. yüzyılda Osmanlı Devleti’nin ne tür değişikliklere uğradığını, yalnız kurumları ve siyasi durumlarıyla değil, bütünüyle, ekonomi, kültür, iç işler ve dış işlerde ortaya çıkan gelişmeleri içine alarak ekonomik, sosyal kültürel ve başka alanlarda da toplumu nasıl değiştirdiğini, nasıl yeni bir toplum ortaya çıktığını, yani Cumhuriyet rejiminin temellerinin 19. yüzyılda nasıl atıldığını anlatan bir eserdir (Tanrıyar, 2010: 434-435).

Karpat, çabalarıyla Wisconsin Üniversitesi’nde bir Türk Dili Kürsüsü kurulduğunu ifade etmektedir. Böylece Wisconsin Üniversitesi Amerika’da ve uluslararası alanda önemli bir Türkçe ve Türk tarihi, kültürü eğitim merkezi olmuştur. Karpat, bunu “‘Türk Kültürünü, Türkiye’yi tanıtmak’ vaadimi yerine getirmiş oldum ve buna devam ettim” ifadeleriyle belirtmektedir (Tanrıyar, 2010: 446- 447).

Karpat, Wisconsin Üniversitesi’nde kurduğu Türk Programı’nın gelişmesi için ilgili alanlarla temasa geçilmesi gerektiğini düşündüğünü ifade etmektedir. Bu yüzden Orta Asya Programı’nı kurduğunu belirtmektedir(Tanrıyar, 2010: 449-450).

Karpat, Orta Asya Cemiyeti’nin kurucuları arasında yer almış ve dört sene başkanlığını yapmıştır. Wisconsin Üniversitesi’nde kurduğu Türk Çalışmaları Merkezi’nin müdürlüğünü yapmış ve bu merkez üzerinden Uluslararası Türk Araştırmaları adlı dergiyi çıkarmaya devam etmiştir (Tanrıyar, 2010: 462).

Karpat, 2003 Temmuz’da Wisconsin Üniversitesi’nden emekli olmuştur(Tanrıyar, 2010: 524). Karpat, üniversitede düzenli eğitim vermeye 1957 yılında başladığını; o günden bugüne ders vermenin yanında dünyanın birçok yerinde konferanslar verdiğini ifade etmektedir. Karpat, iftihar edici, doyurucu bir meslek hayatı yaşadığını ifade etmektedir (Tanrıyar, 2010: 466).

Karpat, çalışma alanını şu şekilde ifade etmektedir:

“Daha evvel bahsettiğim gibi benim ana alanım, 'Osmanlı Devleti'nin değişmesi ve yeni bir topluluk yaratarak, bugünkü Türkiye'nin meydana çıkmasına yol açması' meselesidir. Daha doğrusu bugünkü modern Türkiye'nin ve onu oluşturan milletin nasıl kurulduğudur” (Tanrıyar, 2010: 394).

Karpat, kişiliğinin şekillendiği dönemde ilgi duyduğu konularda bütün akademik kariyeri boyunca eserler vermiş, temel amaçları doğrultusunda gayret etmiş, verimli bir akademisyen ve düşünce adamıdır. Böyle bir hayatın mahsulü olan eserlerinden hareketle Karpat'ın düşüncelerini, özellikle Türkiye'nin modernleşme ve demokrasi sorunları konusundaki düşüncelerini ayrıntılarıyla incelemeye çalışacağız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME VE DEMOKRASİ SORUNLARI

Kemal H. Karpat'ın eserleri çerçevesinde bu bölümü ele alacağız. Türkiye'deki modernleşme-demokrasi sürecini ve bu süreçte ortaya çıkan sorunları sadece bugüne veya yakın geçmişe bağlayamayız. Bugünkü durum özellikle Osmanlı Devleti'nin son dönemiyle ve Osmanlı Devleti'ndeki modernleşme süreciyle ilişkilidir.

Bu bölümde öncelikle Osmanlı Devleti'ndeki modernleşme sürecini, özellikle 19. yüzyıldan itibaren olan gelişmeleri inceleyeceğiz. Sonrasında ise Türkiye'deki demokrasi sürecini inceleyeceğiz. Bu süreçte cumhuriyetin kurulması, Batılılaşma, çok partili siyasal yaşam, orta sınıf, laiklik gibi noktaların üzerinde duracağız. Türkiye'deki modernleşme ve demokrasi sürecini incelerken bu süreçte yaşanan sıkıntıları ele alacağız ve bu sıkıntılardan hareketle Türkiye'deki modernleşme ve demokrasi sorunlarını ortaya koymaya çalışacağız.

1. KARPAT'IN MODERNLEŞME VE DEMOKRASİ KAVRAMLARINA BAKIŞI

Karpat, modernleşmenin nihai bir amaç olarak görülüp görülmemesine göre modernleşme konusuna, jakoben ve Anglosakson yaklaşımların söz konusu olduğunu belirtmektedir. Modernleşmeyi belirli bir şekilde tanımlayarak bu tanıma uymayan kurumları ve sosyal sınıfları ortadan kaldırmak veya baskı altında tutmak, yeni kurumlar inşa etmek, rejim değiştirmek, gerçek tarihin yerine modernleşme anlayışına göre tarihi yeniden yazmak modernleşmeyi nihai amaç olarak gören jakoben bir yaklaşımdır. Fransız ve Rus devrimleri bu jakoben yaklaşıma örnek veren Karpat, devlet gücü ile gerçekleştirilen, idealize edilen bu modernleşmenin devlet-toplum ikiliği yarattığını belirtmiştir (Karpat, 2010c: 7).

Karpat'a göre, modernleşmenin bir siyasi sosyal kalıptan yeni bir kalıba girmek şeklinde mekanik bir olay olarak görmek; modernleşmeyi zorla ve mutlaka başarılacak bir değişim olarak görmek doğru bir modernleşme anlayışı değildir (Karpat, 2010f: 75).

Modernleşmeyi nihai ideal bir amaç olarak görmeyen bir modernleşme yaklaşımı ise yukarıdakinden farklı bir modernleşmedir. İkinci tip olan bu modernleşme Anglosakson yani İngiliz ve Amerikan toplumlarında görülebilir. Burada modernleşmenin nihai amaç olmadığını belirten Karpat, bu modernleşmenin amacının toplumun yaşam standardını, eğitim düzeyini yükseltmek, devlet karşısında kişinin haklarını korumak dolayısıyla bireyin iradesi ve mutluluğunu ön plana çıkarmak olduğunu ifade etmektedir. Karpat'a göre, bu değişim sürecinde sosyal, tarihsel ve kültürel devamlılık vardır (Karpat, 2010c: 7-8).

Jakoben tipi modernleşmede devrim yapan elitlerin ön planda olduğunu ve gücü ellerinde tuttuklarını ifade eden Karpat, Anglosakson değişiminde ise halkı temsil eden veya öyle görünen halk temsilcilerinin karar verme mevkiinde olduğunu belirtmiştir. Karpat'a göre, her iki modernleşme anlayışında da zorlama vardır, ancak dereceleri çok farklıdır. Değişim ve modernleşmede birinci derecede önemli olan grubun bu süreci fikir olarak ileri süren ve gerçekleştirenler olduğuna işaret eden Karpat, bunların bu süreçte siyasi elit olduklarını ve genellikle sivil kaldıklarını ifade etmektedir (Karpat, 2010c: 7-8).

Karpat'ın modernleşmenin gerçekleşmesi için vurguladığı diğer bir nokta da milli devlettir. Karpat'a göre, modernleşme sürecinin gerçekleşebilmesi için toplumun siyasi bir benliğe (kimliğe) sahip olması ve ortak siyasi değerler paylaşması şarttır. Bunun ise ulusal devletle sağlanabileceğini ifade eden Karpat, ulusal devletin; toplumun yeniden örgütlenmesini, yeni iş bölümü yapmasını ve eskiden yaşadığı dar toplumsal çerçevelerin üstünde daha geniş, birleştirici yeni bir siyasi-sosyal çerçeve kurmasını gerektirdiğini belirtmiştir (Karpat, 2010f: 75).

Modernleşmenin ekonomik, siyasal, toplumsal-bireysel yönleri olduğunu birinci bölümde belirterek açıklamaya çalışmıştı. Modernleşmenin siyasal yönünün de liberal demokrasi ile özdeşleştirildiğini belirtmişti.

Karpat demokrasinin önemini şu cümlelerle vurgulamaktadır: "En geniş anlamı ile demokrasi; insanı özgürleştirerek ona kişiliğini, kimliğini ve toplum

içindeki yerini serbest iradesiyle belirleme imkanı verir. Böylece özgürleşen kişi, her bakımdan daha verimli, dengeli ve kendisi, toplumu ve dünya ile barışık bir hayat sürer" (Karpata, 2010f: 9).

Karpata, bugün demokrasinin; bireyin önemini, eşitliği, özgür inanç ve düşünceyi içerdiğinin bilindiğini belirterek, bu anlamları da içeren demokrasinin ortaya çıkışının 18. yüzyılda gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bu yüzyılın aynı zamanda modern orta sınıfların kimliklerini kazandığı, devletin toplumun hizmetine girdiği ve akılcılığın hem dine hem de topluma hakim olduğu zamanlar olduğuna işaret eden Karpata, gene bu yüzyılda insanların, ülkeler ve medeniyetlerin birbirini oldukça fazla ve sürekli etkilemiş olduğunu; buna karşın insanların, ülkelerin ve medeniyetlerin özlerini koruyarak genişlemeye (ufuklarının açılmaya) başladığını ifade etmektedir (Karpata, 2010f: 9-10).

Karpata'ya göre, demokrasinin temelinde insanın hür doğup hür yaşaması düşüncesi vardır. Karpata, İslam'da da demokratik insani düşüncenin olduğunu gördüğünü belirterek, Kuran'da hürriyet teriminin geçmediğine ancak hür kelimesinin sık geçtiğine işaret etmektedir (Karpata, 2010f: 10-11). Demokrasi ile İslami anlayışın uyuşmadığını söyleyenler yanılmaktadır. Zaten Türkiye örneği, özellikle kültüründen kopmadan demokratik bir ülke oluşu bunu göstermektedir.

Karpata, demokrasinin Avrupa'daki tarihsel gelişimine ve orta sınıfların rolüne şu şekilde değinmektedir:

Bugün Avrupa'da uygulanan demokrasi, halkın kendi iradesiyle seçtiği kişiler tarafından idare edilen bir yönetim şeklidir. Bu anlamda demokrasi, Avrupa'da ancak 19. yüzyılda yerleşebilmiştir. Halk iradesini esas alan hükümetler öncelikle ABD'de kurulmuştur. Ancak demokrasi Amerika'da da Avrupa'da da endüstrileşme, şehirleşme, yeni düşünce akımları ve ideolojilerin belirmesi ve yaşam-eğitim düzeyleri yükselen orta sınıfların genişlemesiyle bugünkü şeklini almıştır. Avrupa'da birçok düşünce akımının yanında, şehirlerin sahip olduğu özelliklerin de modern demokrasinin gelişiminde büyük etkisi olmuştur. Sonuçta diyebiliriz ki Avrupa'nın bugünkü demokrasisinin gelişmesi ve yerleşmesi, Avrupa'ya özgü birçok tarihi güç ile modern hayatın düşünce ve ihtiyaçlarının karışımının bir sonucudur (Karpata, 2010f: 17).

Demokrasinin, temelde çeşitli düşünceleri uzlaştıran ve farklılıkları hoşgören bir rejim olduğunu ifade eden Karpata, buna "demokrasi kültürü" denildiğini ve bu kültürün yerleşmesinin uzun zaman aldığını belirtmektedir (Karpata, 2010f: 53).

Karpata'ya göre demokrasinin şekli unsurları demokrasinin dış görünümüdür. Karpata'nın belirttiği gibi, gerçek demokrasi bir felsefe bir düşünce şekli, insanları eşit

gören, kimsenin üstün yaratılmadığını temel ilke edinen bir kültürdür(Karpat, 2009b: 12) ve Türkiye tarihindeki değişim için, "muasırlaşma, çağdaşlaşma, asrileşme, Batılılaşma, Avrupalılaşma" gibi kelimeler kullanılmıştır (Karpat, 2012: 14).

2. TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME VE DEMOKRASİ SÜRECİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ

2.1. MODERNLEŞME YÖNÜNDE İLK ADIMLAR

2.1.1. Genel Bakış

Karpat, Osmanlı medeniyetinin varlığının ve değerinin kabul edilmesinin önemini vurgulayarak; Osmanlı'nın bugünkü ihtiyaçlara uygun yönlerini ileriye dönük olarak anlamak ve uygulamak gerektiğini savunmaktadır (Karpat, 2010f: 16).

Osmanlı Devleti bir medeniyet oluşturmuştur. Karpat'a göre, Orta Asya'dan göç eden Türkmen aşiretleri kendi kültürlerinin(siyasi töreler de dahil) yanında, İslam kültürü(devlet anlayışı da dahil), Moğol siyasi teşkilatı ve Bizans'tan aldıklarını kendi özlerine uygun olarak sentezlemişlerdir. Buradan yeni bir siyasal, sosyal ve kültürel yapı doğmuştur (Karpat, 2010f: 14).

Hürriyet duygusunun, demokrasinin temel taşı olduğunu ifade eden Karpat'a göre, Türklerin aşiret hayatında da serbest yaşama ve hareket özgürlüğü mevcuttu. Karpat, Osmanlı Devleti'nin kurulduğu dönemden itibaren yönetici sınıfın idaresinde, tepede elitist fakat kökenleri halka dayanan bir devlet olduğunu ifade etmektedir. Osmanlı'nın, yerleşik düzen esasına göre yaşayan özgür insanları barındırdığını ifade eden Karpat'a göre, Osmanlı, halka dayandığı için, basit anlamıyla, demokratik bir devlettir. Karpat, Osmanlı Devleti'nin Müslüman; ama idaresinin teokratik olmadığını vurgulamaktadır (Karpat, 2010f: 22-23).

Osmanlı'da, köyler ve şehir mahalleleri seçilen muhtarlar (gayrimüslimlerde kocabaşlar) tarafından yönetilirdi. Karpat, buradaki idareyi "ilkel bir demokratik rejim" olarak nitelemektedir (Karpat, 2010f: 30).

Karpat, Osmanlı Devleti'nin birçok yeri fethettiğini; dolayısıyla da farklı coğrafi, dini, ekonomik, sosyal ve kültürel yapıları bünyesinde barındırır hale

geldiğini belirtmektedir. Bu da çeşitliliği devletin ana bir karakteristiği haline getirir. Karpat'ın belirttiği gibi, devlet, bu farklı coğrafi ve kültürel-dini yapıları birarada yaşamalarını sağlayacak; ancak aralarında karşılıklı organik bağlar kurmalarını hoş görmeyecek bir sosyal, kültürel ve dini düzenleme getirmiştir. Osmanlı toplumsal yapısında iki temel kurum bulunduğunu belirten Karpat, bunlardan birinin sosyal tabakalar (erkan-ı erbaa) diğersinin de millet sistemi olduğunu ifade etmektedir. Karpat'ın belirttiği gibi, erkan-ı erbaa sistemi dini ve etnik sınırları aşan dört tabakalı hiyerarşik bir toplumsal düzen öngörmüştür. Bu tabakalar; askerler, bürokratlar, zanaatkarlar-tüccarlar ve reayadır. Tabaka anlayışı sonraları Osmanlı düşünürlerince geliştirilmiş; askeri (yönetici sınıflar) ve reaya(üretici sınıflar) olmak üzere iki sosyal sınıfa indirgenmiştir. Karpat'a göre, ikinci kurum, yani millet, nüfusun dinine, inanç esaslarına göre biçimlenmiştir. Karpat, millet sisteminin temelinde, Ehl-i Kitab'ı (Hıristiyanlar ve Museviler) meşru gören ve onu koruyan İslami uygulamanın yattığını ve bu grubun zimmi statüsünü oluşturduğunu ifade etmektedir. Karpat'ın ifade ettiği gibi, devlet, farklılıklara sahip bu gruplar arasındaki farklılıkların devamını sağlamayı amaçlamış; yani sosyal düzenin olduğu gibi kalmasını gözetmiştir (Karpat, 2008: 12-13).

Karpat'a göre, "Devlete bağlılığın temeli farklı dini, etnik ve toplumsal grupların arasındaki karşılıklı denge unsurlarıyla, merkezi ve yerel otoritelerin birbirine olan bağımlılığıyla sağlama alınmıştı" (Karpat, 2008: 19).

Karpat, klasik dönemde Osmanlı sisteminin modernleşme için oldukça iyi bir potansiyele sahip olduğunu ifade etmektedir. Karpat'a göre Rusya, Japonya, Çin veya onaltıncı yüzyıl Avrupa'sıyla karşılaştırılırsa, Osmanlı sistemi modernleşmeye en uygun konumdaydı. Ancak özellikle ekonomik kaynakların kullanımını tamamıyla devlet yönetiminin elinde olması ve bunu elinde tutan bürokrasinin yükselişi ve konumunu koruma gayretinde oluşu ile çeşitli yerel grupların özerkliklerine yapılan müdahaleler, Karpat'a göre modernleşmeyi engelleyen unsurlar olmuştur (Karpat, 2008: 34-38).

Karpat'a göre, zamanla köylülerin iktisadi sıkıntıları, savaşçı geleneğe bağlı göçebeler ve gittikçe eski önemini yitirmiş taşra askeri elitinde de yankı bulmuş, bu kesimler artık merkezi iktidara ve hükümdara tepki göstermeye başlamışlardır. Bu süreçte merkezi otorite zayıflarken fiili bir yerel özerklik oluşmaya başladığını ifade

eden Karpat, bu durumun da yerel eğilimlerin güçlenmesine ve grupların çıkarlarını ifade edebilmelerinin yolunu açtığını belirtmiştir. Ama bu durumun bile bu kesimleri merkeze daha bağımlı hale getirdiğini ifade eden Karpat'a göre bunun sebebi, merkez; meşruiyet sağlayabilecek, yerel otonomi düzenleyebilecek, topluluklar arasındaki ilişkileri düzenleyebilecek tek otoriteydi. Karpat'a göre aslında, bu değişim merkezi iktidar ile onun arkasındaki toplumsal temellerin yeni siyasal ilişkiler oluşturması için bir çağrıydı (Karpat, 2008: 18-19).

Karpat, toplum içindeki bu eğilimlerin ve oluşan değişimin, merkezi iktidarın ve o güne kadar ki toplumsal yapının yeni duruma adapte olabilmesini sağlayacak bir sürece, yeni bir siyasal yapının oluşmasına yönlendirdiğini belirtmektedir. Karpat'a göre, kısaca denilebilir ki ulus oluşumunun başlangıcı (dini cemaatten siyasi topluluğa geçiş aracılığıyla) ve orta çağın toplumsal tabakalarının sosyal sınıflara dönüşümünün öncülü 17. yüzyıldaydı. Dolayısıyla modernizasyonun başlangıcı bir 17. yüzyıl olgusuydu (Karpat, 2008: 18-19).

Burada toplumsal kesimlerde oluşan hoşnutsuzluk ve merkezi yönetime tepki bu kesimlerin birbirine yaklaşarak ortak çıkarlar çerçevesinde gruplaşmalarını sağlamış ve bu süreç toplumsal tabakadan sosyal sınıflara dönüşümü sağlamış olabilir. Burada sosyal sınıftan kastımız Avrupa'daki sosyal sınıflar anlamında değildir. Sonuçta sosyal sınıfların çıkar ve talepleri merkezi hükümette de yankı bulacak ve bu durumda siyasi bir yapısal değişime yol açabilecekti.

Osmanlı'da modernleşme hareketleri, ki ilk adıyla ıslahatçılık, bizzat devletin en tepesinden, sultan tarafından başlatılmıştı (Karpat, 2012: 15). Karpat'ın belirttiği gibi, Türkiye'de yeniden yapılanma süreci bürokraside üst kademelerde başlamış ve devlet tarafından yönlendirilmiştir (Karpat, 2010e: 181).

Karpat, sürecin sonunda yönetici toplumsal sınıfın, kendi konumunu koruyacak ve değişimin kontrolünü ellerinde bulundurmalarını sağlayacak bir modernleşme teorisi (ya da belki meşrulaştırma doğru terim olabilir) inşa ettiğini ifade etmektedir. Karpat'a göre, bu teorinin temeli, devletin bütün eksiklerinin merkezi otoritenin zayıflamasından kaynaklandığıdır. Karpat'ın belirttiği gibi, yönetici elitin buna paralel olarak otoriteyi güçlendirmeye yönelik çabaları, toplumsal yapıda ve kurulu düzende daha evvel planlanmamış değişikliklere yol açmıştır ve bu değişiklikler dedevletin yıkılışına neden olacaktır (Karpat, 2008: 20).

Karpat, modernleşmeyi Batılılaşma ile bir tutmamaktadır. Karpat bu konuda şunları belirtmektedir:

Biz değişmeyi ve modernleşmeyi Türk toplumunun benliği, yapısı ve kültürü ile ulaşmak istediği ana amaçlar arasında kurulan ve karşılıklı etkilere dayanan devamlı bir oluş süreci (processus) olarak gördük. Türk toplumunun özbenliğini inkar edenler ve modernleşmeyi yalnızca maddi ölçütlere bağlamak isteyenler ekonomik ve sosyal kuvvetlerin etkisini kabul etmeyenler kadar hatalıdır. Bir toplumun benliğini tayin eden kuvvetler dil, tarih, kültür –ki buraya din de girer- ve ortak değer yargıları olduğu kadar ekonomik ve sosyal yapıdır da (Karpat, 2010f: 75).

Türk toplumu, özellikle Osmanlı'nın son iki yüz yılında ve doksan yıllık cumhuriyet döneminde hem çok hızlı hem de köklü bir şekilde değişmiştir. Bu değişimlerin nedenlerine baktığımızda daha az kısmı dışarıdan kaynaklanmış ama asıl dinamikler içeride yer almış ve Karpat'a göre değişim, Türkiye'nin kültürü, tarihi, kimliği ve siyasi tecrübesine göre şekil almış, yerleşmiş, bizim olmuştur. Bu nedenle Karpat, Türkiye'de demokrasinin hızla yerleşmesinin ve toplum tarafından benimsenmesinin tarihsel, kültürel ve sosyo-ekonomik nedenleri olduğunu belirtmektedir (Karpat, 2010f: 10).

Karpat, Osmanlı'da modernleşme hamlelerinin, Avrupa'nın askeri ve iktisadi gücüne karşı koymak ve ülkenin bağımsızlığını, kültürel ve sosyal benliğini koruyarak devamlılığını sağlayabilmek için atıldığını belirtmektedir. Karpat'a göre, modernleşme; sosyal, kültürel ve siyasal değişimleri gerektiriyordu ve bu süreç iki ana yolda gidebilirdi. Birinci yol Avrupa'nın askeri ve iktisadi teknoloji ve teşkilatlarını kabul edip siyasi, kültürel ve sosyal değişimlere ikinci derecede önem vermektir. Ayrıca zaten kültürel, siyasal ve sosyal gelişmelerin teknolojik gelişmelere ayak uyduracağı beklenirdi. İkinci yol ise, teknoloji ve teknolojinin bağlı olduğu maddi faktörleri bir yana bırakıp, Avrupa'nın siyasi teşkilatına, düşüncesine ve yaşayışına öncelik vererek bunları modernleşmenin ilk şartı yapmaktı (Karpat, 2012: 14-15).

Karpat'ın belirttiği gibi, Türkiye'deki modernleşme sürecinin hem Fransız hem de Anglosakson değişimlerine benzer yönleri olmakla beraber onlardan farklı yönleri de vardır. Osmanlı'da değişime baktığımızda bu sürecin devletin en tepesindeki sultan tarafından devleti güçlendirmek amacıyla başlatıldığını görürüz (Karpat, 2010c: 8-9).

Karpat, 19. yüzyılın ikinci yarısında büyük bir bürokrat grubuna dayanan merkezileşmenin, devletin gördüğü hizmetlerin çoğalmasının, Kırım, Kafkasya ve Balkanlar'dan gelen göçlerin eskiye göre içeride çok yeni bir sosyokültürel ve politik ortam yarattığı gibi, dış güçlerin Osmanlı sosyal gelişimini yakından etkilediğini belirtmektedir (Karpat, 2008: 8).

Osmanlı Devleti'ndeki Balkan ve Ortadoğu toplumlarında sosyo-kültürel ve ekonomik değişimlerin ve dönüşümlerin, Avrupa'nın etkisinden çok daha önce iç dinamiklerin etkisiyle ortaya çıktığını ifade eden Karpat, bu dönüşümlerden uzun süre sonra Avrupa'nın etkisinin bu dönüşüm sürecini hızlandırdığını belirtmiştir (Karpat, 2010c: 18). Yani Osmanlı'nın bir dönem sınırları içinde yer alan Balkan ve Ortadoğu toplumlarındaki dönüşümün doğrudan Avrupa etkisiyle olduğunu söylemek yanlıştır. Avrupa'nın etkisi bu dönüşümler başladıktan sonra daha çok süreci hızlandırıcı nitelikte olmuştur.

Karpat'a göre, Türkiye'deki modernleşme süreci ne Batı'nın Doğu'ya uyarlanması ne de Doğu'nun Batılı bir şeklidir. Karpat, bu sürecin ve sonucun yeni bir düzeni simgelediğini belirtmektedir (Karpat, 2010f: 426).

Karpat'ın belirttiği gibi, Türkiye'de Batılılaşma hareketinde bazı kurum ve fikirler reddedilirken, bazı adımlar ise halk tarafından benimsenmiştir (Karpat, 2010f: 406). Yani Batı tamamen taklit edilmemiş, bir ayıklanma ve/veya seçme de olmuştur.

Osmanlı'da 15. ve 16. yüzyıllarda oturmuş bir toplumsal düzen olduğunu ifade eden Karpat, 19. ve 20. yüzyıllarda yaşanan toplumsal değişimi, daha çok 17. ve 18. yüzyıllarda harekete geçen güçlere bağlamaktadır. Karpat'a göre, 17. yüzyıldaki değişim, merkezin emirleriyle yaşanmış bir değişim değildir; diyalektik ve görece özgür bir biçimde gelişmiştir. Yerel güçlerin yükselişinin, merkezi yönetimin otorite kaybına neden olduğunu ifade eden Karpat, ayrıca Avrupa'nın artan etkisinin de bu süreci hızlandırdığını belirtmektedir. Karpat'a göre, aslında bu süreçte köklü ve kaotik bir toplumsal yapı dönüşümü yaşanmıştır. Ancak, Karpat'ın belirttiği gibi, içerikleri ve fonksiyonları değişmekle beraber formel kurumsal statünün korunması, değişimde yanlıtıcı bir yumuşak devamlılık izlenimi vermiştir (Karpat, 2008: 17).

Osmanlı değişim sürecinde kullanılan kavramlardan biri de "reform"dur. Acar ve Sevinç, reform kavramının genellikle aksaklıkları ve hataları ortadan kaldırma, iyileştirme ya da yeni bir biçim verme anlamında kullanıldığını belirtmektedirler. Acar ve Sevinç'e göre, yönetimde reformun ise çağdaş ve modern düşüncelere paralel yeni bir anlayış getirme çabaları yönünde bir anlamı vardır. Tanzimat'tan itibaren modernleşme hareketlerinde üzerinde durulan en önemli konulardan biri de "idari ıslahat"tır (Acar ve Sevinç, 2005: 23-24).

2.1.2. Tanzimat'a Kadar Olan Gelişmeler

15. ve 16. yüzyıllarda devlet ekonomik kaynakların çoğunu elinde tutuyordu. Karpat'a göre bu durum özel teşebbüsün artmasını ve ileride kapitalizmin yerleşmesini engellemiş olsa da tımar sistemi, toprağa dayanan bir feodalite kurulmasına engel olmuştur (Karpat, 2010f: 23).

Bir yandan toplumsal sistemde değişimler olduğunu ve bunların alışılmış kalıplar dışına çıktığına daha evvel değinmiştik. Osmanlı Devlet yönetimi dört sınıf üzerine oturmaktaydı. Bunlar; Seyfiyye (askerler), ilmiyye (eğitimciler, din adamları), kalemiiyye (bürokratlar), mülkiyye (devlet içi yönetimde görev alanlar). Bal, Koçi Bey Risalelerinde Osmanlı Devleti'nde sorunların başlangıcının Kanuni Sultan Süleyman'a kadar götürüldüğünü belirtmekte, ayrıca Koçi Bey risalelerinde özellikle Yeniçeri ordusu ve ilmiye teşkilatındaki bozulmaların vurgulandığını ifade etmektedir (Bal, 2008:78).

Karpat'ın belirttiği gibi, toprakları ellerinde tutan kimseler bu durumlarını kabul ettiremedikleri gibi ne teşkilatlanabildiler ne de iktidara gelebildiler. Çünkü karşılarında askeri kaygıları birinci derecede önemseyen "her şeye kadir" bir devlet vardı. Ancak 15. yüzyıldan itibaren Osmanlı toprak sistemi bozulmaya başlayınca toprakların bir kısmı gerçekten onların kontrolüne girdiğini ifade eden Karpat, bu sürecin 19. yüzyılın ikinci yarısında daha da hızlandığını belirtmektedir (Karpat, 2010f: 167).

Karpat'a göre, Osmanlı Devleti'nde sosyal çalkantılar ve değişim daha 16. yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır (Karpat, 2006: 8-9). Bu çalkantılar Osmanlı'da değişim sürecinin ön belirtileri olarak görülebilir.

Bu dönemden evvel dört tabakaya ayrılan sosyo-ekonomik alanda meydana gelen değişimlerin öngörülebilir ve belirli çizgiler etrafında oluştuğunu ifade eden Karpat, ancak bu dönemde (16. yüzyıldan itibaren), üçüncü ve dördüncü tabakaların (tüccarlar, zanaatkarlar, çiftçiler köylüler) geleneksel sosyal düzenlemenin ve öngörülmuş değişim döngüsünün dışına çıktıklarını belirtmektedir. Karpat'a göre, bu yapısal değişim zaman içinde birinci ve ikinci tabakaların (seyfiye ve kalemiye) sosyo ekonomik temellerini zayıflattı ve bunların eski siyasi-kültürel işlevlerini yeniden şekillendirdi. İşte bu yeni sosyal yapılanma içinde yeni bir cemaat lideri grubu ortaya çıktı ki Karpat'a göre ayan denilen bu grup orta sınıf Müslümanlardan oluşuyordu. ("Ayan" kelimesinin anlamı, işlevi ve gücü sürekli değiştiğinden bu kelimeyi daha çok sembolik olarak kullanacağız). İşte bu grubun tarihi ve bu süreç, Karpat'a göre, 18. ve 19. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nun değişimini özetler (Karpat, 2006: 8-9 ve Karpat, 2010c: 18).

Ayan sözcüğünün devlet tarafından kullanılan bir sözcük olduğunu ifade eden Karpat, bu sözcüğün yerine "eşraf" sözcüğünün de kullanıldığını ve bu sözcüğün daha çok 18. yüzyılın sonuna doğru oluşan sosyo-ekonomik dönüşümün sonucunda ortaya çıkan grupları ifade ettiğini belirtmiştir. Karpat'ın belirttiği gibi, eşraf sözcüğünü sosyal tabakalaşmanın bir sonucu olarak farklı cemaatler tercih etmiştir. Karpat'a göre ayanların bürokrasiyle ilişkileri ve bürokrasi ile çelişen/çatışan grup ideolojileri 18. yüzyılın tamamı ile 19. yüzyılın başlarındaki iç dönüşümün temel dinamiğidir. Hem bürokrasi hem de ayanlar grubu, dış etkilere de çeşitli düzeylerde maruz kalmışlardır. Bu dış etkilere genellikle birbiriyle çatışan şekilde reaksiyon gösterdiklerini belirten Karpat'a göre, Osmanlı siyasal sistemi belirli dengelere dayandığı için, dengelerin bozulmasıyla siyasal sistem çözülmeye başlamıştır (Karpat, 2010c: 19).

Karpat'a göre, hem değişimlerin sonucunda oluşan sorunlara sistemin cevap bulamaması hem de sosyal yapının kültürel-dinsel temelde siyasal devletlerin kurulmasına neden olacak şekilde evrilmesi, Osmanlı Devleti'nin dağılmasına neden olacak faktörler olacaktır (Karpat, 2010c: 19).

Karpat'ın belirttiği gibi, Osmanlı Devleti'nde "modernleşme dürtüsü" 18. yüzyılın son on yılında başlamıştır. Karpat'a göre, ayanları bastırmak için yeni bir merkezi ordu kurmak ve ekonomik kaynaklar üzerinde hükümet kontrolünü tesis

etmek temel amaçtı. Karpat, bu merkezileşme tarzının toprak bütünlüğüne dayalı bir ulus-devlete uygun olduğuna işaret etmektedir. Ancak var olan sosyal ve politik ikilemin, kurumsal, ideolojik ve kültürel boyutların da eklenmesiyle derinleştiğini ifade eden Karpat'a göre, değişimin getirdiği yeni sistem bürokrasinin sorumluluklarını arttırmış ve bu da daha fazla otoriteye dönüştürülerek "modernite" maskesiyle meşrulaştırılmıştır. Karpat, zamanla modernleşme veya adlandırıldığı şekliyle ıslahatın, yönetici elitin tümü için meşruiyet sağlayan bir ideoloji haline geldiğini ifade etmektedir (Karpat, 2008: 158).

Karpat'a göre, Osmanlı Devleti'nde 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılda sosyo-kültürel ve siyasi değişimler (yani modernleşme) Batı taklitçiliği değil, Osmanlı'nın yeni şartlara verdiği bir karşılıktır. Bu değişime Osmanlı, kendi özünü koruyarak cevap verme yolunu aramıştır. Karpat'ın belirttiği gibi, Osmanlı'nın kendine özgü değişim hareketinden kopması kısmen 1856 Islahat Fermanı ile meydana gelmiştir (Karpat, 2010b: xvii).

Yukarıdaki açıklamalardan şunu söyleyebiliriz: Devletin geçmişten gelen ve temelini oluşturan dengeler 16. yüzyıldan itibaren değişmeye başlamıştır. Osmanlı'nın Hıristiyan ve Müslüman kesimlerinde farklı tabakalaşma kalıpları görülmeye başlanmıştır. Örneğin Müslüman kesimde tam orta sınıf özellikleri göstermese de orta sınıfın temeli olacak ayan/eşraf diye adlandırdığımız bir grup ortaya çıkmıştır. Bu değişimin temel dinamikleri devletin içindeydi. İlerleyen süreçte Batı'nın sanayi devrimi ve serbest piyasa ekonomisi de Osmanlı'daki değişimi hızlandıran bir etki yapmıştır.

Aslan, 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin yarı sömürge koşullarında olduğunu belirtmektedir. Bu şartlar içinde Aslan'a göre 19. yüzyıl, Batı kapitalizmine adapte olma ve eklemlenme tarihidir. Osmanlı Devleti'nde Batı kapitalizmine eklemlenmenin, Lale Devri'yle başlayıp, 1789'da başlayan III. Selim dönemiyle hızlandığını ifade eden Aslan, 1838 Baltalimanı Osmanlı-İngiliz Serbest Ticaret Antlaşması ve 1839 Gülhane Hattı Hümayunu'nu ile başlayan Tanzimat'la birlikte Osmanlı Devleti'nin yarı sömürgeleşme sürecine girdiğini belirtmektedir (Aslan, 2006: 137-138).

Karpat, 19. yüzyıldaki Osmanlı modernleşme çabalarının özünü "merkezileşme dürtüsü"nü oluşturduğunu ifade etmektedir. Modernleşmedeki

başlıca amacında tahta sadık yeni bir ordu oluşturmak ve bu orduyla ayanlar ve ekonomik kaynaklar üzerinde merkezi hükümetin kontrolünü sağlamak olduğunu belirten Karpat, bunun, bürokrasinin, politik ve toplumsal üstünlüğünü garanti altına almasının birincil şartı olduğuna işaret etmektedir. Oysa Karpat'a göre, bu merkezileşme güdüsü siyasi elitler ile toplumsal gruplar arasındaki ilişkilerde zaten var olan ikilemi daha da derinleştirmiştir. Ayrıca merkezileşme, politik yapıyı da yeniden şekillendirmiştir (Karpat, 2008: 77-78).

Karpat'a göre, 19. yüzyılda Osmanlı modernleşmesi üç ana faktör etrafında gelişmiştir. Birinci faktör, yukarıda ifade ettiğimiz "*merkezileşme güdüsü*"dür. Bu etkiyle Osmanlı hükümeti politik kültüre ve geleneksel toplum yapısına yabancı kurumlar açmaya ve uygulamalar başlatmaya mecbur olmuştur. İkinci faktör, "*Avrupalı güçlerin artan politik etkileri*"dir. Üçüncü faktör ise, bir bakıma ilk iki faktörden türeyen "*modernleşmenin ideolojik boyutu*"dur (Karpat, 2008: 78). Karpat devamında şunları ifade etmektedir:

Önce ıslahat, daha sonra muasırlaşma, asrileşme ve garplılaşma olarak bilinen modernleşme, yönetici elitlerin hem ideolojisi hem de güçlerinin yegane meşruiyet kaynağı haline geldi. Bu üç faktörü manipüle etme serbestisi münhasıran ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında bürokrasiyi, orduyu ve entelijansiyanın bazı kesimlerini kapsayan yönetici politik elitlere aitti (Karpat, 2008: 78).

Karpat'ın belirttiği gibi, 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin dağılmaya başlaması; siyasal örgütlenmedeki değişimin (çünkü yeni bir ilke olarak "ulusal devletçilik" benimsenmişti), kapitalist ekonomik sistemin ülkeye girişinin ve bunların sonucunda ekonomik ve toplumsal yapı değişikliklerinin bir sonucuydu (Karpat, 2010e: 13).

Karpat, Osmanlı'daki siyasal sistemin dönüşümünü *ekonomik etkenlere, farklılaşmış sosyal yapıya* ve bundan doğan, yeni tipte bir *düzenleyici etkinlik ihtiyacına* verilen bir cevap olarak görmekte ve buna bağlı olarak yeni bir siyasal kadronun ortaya çıkışını da meslekler, mülkiyet kalıpları, gelir seviyeleri ile kültürel-siyasal değerlerdeki değişmelerle ilişkilendirdiği *sosyal farklılaşmaya* bağlamaktadır (Karpat, 2010c: 19-20).

Karpat'a göre, Osmanlı Devleti'nin son dönemindeki temel problem; yönetenlerle yönetilenler arasındaki çatışma ve toplumla devlet arasındaki bütün etkinlik düzeylerinde bir uyum sağlama ihtiyacıydı. Karpat'ın belirttiği gibi, devleti ve toplumu fonksiyonel ve ideolojik olarak uzlaştırmaya dönük her girişim, Osmanlı

Devleti'nin geleneksel dengeler sistemini kaçınılmaz olarak zayıflatmış ve problemi daha da ağırlaştırmıştır (Karpata, 2010c: 21).

Sosyal ve ekonomik değişimi gören Osmanlı, bu değişime ayak uydurabilmek ve kontrol edebilmek istiyordu. Ama bunun için aslında bilinen devletin anlamının tamamen değişmesinin ve tamamen yeni bir yapılanmanın gerekeceğini ifade eden Karpata, üç noktaya işaret etmektedir. Birincisi; denge sisteminin tarafsız merkezi olan devlet anlayışı yerine fonksiyonel devlet anlayışı ön plana geçmeliydi. İkincisi; bu koşullar altında yürütölen bir merkezileşme politikası başarılı olsa bile, sürdürölmesi bir dizi yeni yapı ve buna denk düşen bir siyasal kültür gerektiren nispeten birleşik bir siyasal sistemin önünü açabilirdi. Üçüncü olarak da yeni siyasal yapılanma ve yeni fonksiyonların devlet tarafından üstlenilmesi kamu görevlilerinin eğitiminin önemini arttıracak ve bürokraside uzmanlaşmayı gerektirecekti. III. Selim döneminde fonksiyonel devlet kavramı hakim olmaya başlamıştı (Karpata, 2010c: 29). Ancak bir isyanla III. Selim tahttan indirildi ve modern ordusu dağıtıldı. Onun yerine, ayanlardan Alemdar Mustafa Paşa'nın desteğiyle II. Mahmut tahta çıktı.

Osmanlı Devleti'nde daha 18. yüzyılın başlarında modernleşme yönünde adımlar atılmıştır. Ancak Karpata'a göre, gelişmelerin çerçevesini çizecek bir entelektüel grubun ve bilinçli bir orta sınıfın olmayışı, Osmanlı Devleti'nin yaptığı hamlelerin yetersiz kalmasına neden olmuştur (Karpata, 2010f: 43).

2.1.2.1. Sened-i İttifak

Osmanlı Devleti'nde taşradaki tek lider grubun ayanlar olduğunu belirten Karpata, toprak mülkiyetinin ekonomik ve sosyal statü için ayanların elinde kalan tek araç olduğunu ifade etmektedir (Karpata, 2010c: 26).

Sultan II. Mahmud ile ayanlar arasında 1808 yılında Sened-i İttifak adıyla bilinen belge imzalanmıştır. Bu belgeye göre ayanlar devlet otoritesine tabi olduklarını ve Sultanın üstünlüğünü kabul ediyorlardı. Devlet ise ayanların veraset hakları da dahil toprak üzerindeki haklarını güvence altına alıyordu (Karpata, 2010c: 31).

Sened-i İttifak'a farklı açılardan bakmak mümkündür. Karpat'a göre, bu belge, bürokrasiyle ekonomik gruplar arasındaki mücadelenin bir habercisidir. Karpat, aslında bu belgenin modern bürokrasiyi temsil eden vezir-i azam ile alt sosyal grupların denetimini fiilen elinde bulunduran ayanlar arasında müzakere edilmiş bir metin olduğunu belirtmektedir (Karpat, 2010c: 31).

Sened-i İttifak için, "eşkiyalığın meşrulaştırılması"ifadesini kullanan Avcıoğlu'na karşı, Aslan, bu belgeyi olsa olsa, "özel mülkiyeti meşrulaştırma" çabası olarak görmek gerektiğini ifade etmektedir. Aslan'a göre, 1808 Sened-i İttifak ile başlayan süreç, özel mülkiyet düzenine sığmamıştır (Aslan, 2006: 141).

Bazı yazarlar, Sened-i İttifak'ı Osmanlı'da feodalite'nin zaferine ya da Magna Carta'ya benzetmektedirler. Karpat'a göre, aslında Sened-i İttifak taşra yönetimi, reform ve değişim hakkında bir antlaşmaydı. Alemdar Mustafa Paşa önde gelen ayanların katıldığı bir toplantı hazırladı. Bu toplantıda yeniçeri ocağının ıslah edilmesine, ayanların mal ve imtiyazlarının güvence altına alınmasına ve miras olarak bırakılabilmesine, merkezden taşraya atanan yöneticiler, bürokratlar üzerinde belirli bir derecede yerel (ayanların) kontrolünün olmasına; buna karşılık da ayanlar sultana itaat etmeyi, gerektiğinde asker sağlamayı ve vergilerini ödemeyi kabul ettiler. İşte bu maddelerin, Sened-i İttifak ile yazılı bir anlaşma olarak yürürlüğe girdiğini ifade eden Karpat, bu sürecin sonunda 1812'den sonra II. Mahmud'un elindeki orduyla ayanların çoğunu ortadan kaldırdığını ve mallarını da kendi adamlarına dağıttığını belirtmektedir (Karpat, 2008: 85-86).

II. Mahmud döneminde; 1815'ten sonra, ileri gelen ayanlar idam edilmiş bu müessese resmen ortadan kaldırılmıştır (Karpat, 2012: 35).

Karpat, ayanların ortadan kaldırılmasının Osmanlı toplumsal ve ekonomik yapısını şu noktalarda etkilediğini belirtmektedir: *Birinci olarak* devlet taşradaki ekonomik kaynaklar (özellikle de toprak) üstünde mutlak hakimiyet kurdu. *İkincisi* yönetim sorumluluğunu yani yetkilerini yerel halkın temsilcileri ile paylaşma gerekliliği ortadan kalktı. *Üçüncüsü* bundan sonra bürokrasinin politik ve ekonomik üstünlüğüne rakip olabilecek bir toplumsal guruba karşı keskin tavır almasını teşvik etti (Karpat, 2008: 86-87).

Ayanlar buldukları bölgelerde yerel halkın desteğini sağlamışlardı. Karpat'a göre, ayanlar ortadan kaldırıldıktan sonra Osmanlı Devleti'nde hükümet

düzeyinde farklı bir politika ortaya çıktı: Oluşması muhtemel yeni üst sınıflara karşı kitlelerin desteğini alabilmek (Karpata, 2006: 26).

Karpata'ya göre, önemli reform hareketlerinin gerçekleştiği 1800-1839 yılları arasındaki dönemde, bu reform hareketleri Anadolu'da gerçek bir gelişmeyi ortaya çıkarmamıştır. Karpata'nın belirttiği gibi, bu durum Osmanlı ıslahatçılarının yenilik iddiasıyla kendi geleneklerinden uzaklaşmalarına rağmen Avrupa'da olup bitenleri gerçek manasıyla anlayamamalarından ileri gelmiştir (Karpata, 2012: 41-42).

Karpata, Osmanlı yönetiminin toprak sistemindeki düzenlemelerle, vergi politikalarıyla büyük pazarlar yaratarak, yeni idari ve askeri uygulamalar getirerek, özellikle sosyal düzen anlamında köklü değişikliklere sebep olduğunu belirtmektedir (Karpata, 2008: 15).

Osmanlı'da yönetici elitin, modernleşmeyi "devletin bekaası" için ideolojik bir ihtiyaç olarak düşündüğünü belirten Karpata, bu yöndeki adımların elit tarafından dayatılmasının gereklilik olarak görüldüğünü ve diğer toplumsal grupların ise amaca ulaşmak için bir araç olarak kullanılabilir görüldüğünü ifade etmektedir (Karpata, 2008: 161).

Osmanlı ıslahatçılarının bu düşüncelerinin olduğu dönemde daha modernleşme kuramı oluşturulmamıştı. Buna rağmen yukarıdaki ifadelerden Osmanlı ıslahatçılarının görüşlerinin modernleşme kuramıyla bir paralellik içinde olduğu görülmektedir. Özellikle modernleşmenin ideal bir nihai amaç olarak benimsenmesi, bu yöndeki adımların yönetici bir elit tarafından dayatılmasının zorunluluk olarak görülmesi buna delil olarak gösterilebilir. Oysa Karpata'nın da belirttiği gibi modernleşme, "müzakere ve katılım ile maddi iyileşmeye doğru yürünecek bir yol" olarak görülebilirdi.

Karpata'ya göre, Osmanlı Devleti, sivil grupların, belirli bir sınırın ötesinde teknoloji elde etmeleri için politik olarak yeterince güçlü, ekonomik olarak motive ve ideolojik olarak da gelişmiş bir duruma gelmelerine izin vermedi. Aslında ayanların merkezi otoriteyi tehdit edebilecek ekonomik çıkarının ve siyasi motivasyonunun var olduğunu ifade eden Karpata'ya göre, onların da geleneksel siyasi çerçevenin dışına çıkacak bir sınıf bilinçleri yoktu (Karpata, 2008: 162-163).

Karpata, Osmanlı bürokrasisi için şunları ifade etmektedir:

Muhtemelen Osmanlı bürokrasisi, Avrupa'nın baskı ve müdahalesinin dışında olabileseydi, kusurlarını en azından kısmen giderebilirdi. Ancak, üst düzey

bürokrasi Avrupa'ya itaat eden bir grup haline gelirken alt kademeler de diğer Müslüman grupların popülist duygularını ve Avrupa karşıtı hislerini paylaşıyordu (Karpat, 2008: 163).

2.2. TANZİMAT DÖNEMİ

1839 ile 1877 yılları arası Tanzimat dönemi olarak adlandırılabilir. Bu dönemde, o zaman kadar doğrudan dokunulmamış olan siyasi ve kültürel alanda reformlar yaygınlaşmıştır (Zürcher, 2009: 96-102).

Karpat, Tanzimat'ın önemli bir özelliğinin, bu dönemde temel felsefe olarak Avrupa'nın üstünlüğünün kabul edilmesi olduğunu belirtmektedir (Karpat, 2012: 49).

Karpat'a göre, Batılı devletlerin baskıları ve modern okullarda ve Batılı fikirlerin etkisinde kalmış bir aydınlar zümresinin baskısı, siyasi reformların yapılmasında etkili olmuştur. Batılı devletlerin bu yöndeki baskısının nedenini, Osmanlı'nın kendilerine ekonomik ve siyasi olarak verdiği taahhütleri yerine getirebilecek görece güçlü bir devleti tercih etmeleri, şeklinde açıklayan Karpat, bunların sonucunda Padişahın kendisinin, 1839'da mutlak iktidarını sınırlandırdığını belirtmektedir (Karpat, 2010f: 79-80).

Karpat, Osmanlı Devleti'nin modernleşme sürecinin Tanzimatla başladığı gibi bir ifadenin yanlış olduğunu belirterek, modernleşme sürecinin Tanzimattan çok evvel başladığını, Tanzimat'ın III. Selim'den bu yana meydana gelen yapısal ve kuramsal değişimlerin hukuki ve siyasi anlamda kabulü olduğunu ifade etmektedir (Karpat, 2000: 140).

Koçak ve Ekşi'ye göre, Tanzimat, Osmanlı sisteminin resmen Batı kurumlarına göre yeniden yapılandırılmasının miladıydı ve Osmanlı yönetimi iç ve dış baskılara karşı ayakta durabilmeyi, Avrupa'nın öngördüğü bir modernleşmeye bağlamıştı (Koçak ve Ekşi, 2010: 297).

Osmanlı Devleti'nin, Tanzimat Dönemi'nde idari modernleşmeye çok fazla ihtiyaç duyduğunu ifade eden Ortaylı, bu idari modernleşmenin hukuki, kültürel, siyasal ve sosyal değişimle birlikte olduğunu belirtmektedir. Ortaylı'ya göre, Tanzimat dönemindeki reformlarla mahalli idarelerin ortaya çıkışı da hazırlanmıştır (Ortaylı, 1982: 141-143).

1839 Tanzimat Fermanı, modernleşme yönünde önemli bir dönüm noktası olarak görülmekle beraber, aslında merkezileşme ve bürokratikleşmeyi hızlandıran bir adımdı. İnalçık'a göre Ferman'da yer alan can ve mal güvenliği ile ayanlara karşı kitlelerin desteği sağlanmaya çalışılıyordu (İnalçık, akt. Karpat, 2010c: 37).

Karpat'a göre, Tanzimat Fermanı'nın getirdiği en büyük yeniliklerden biri şüphesiz ki din farklarını kaldırarak bütün tebaayı eşit kabul etme vaadidir (Karpat, 2012: 48).

Tanzimat Fermanı'nın ardından ilan edilen Islahat Fermanı, Karpat'a göre, Babı-Ali'nin 1856'da toplanan Paris Konferansı'na iştirak edebilmesinin şartı olarak ilan edildi. Hatt-ı Hümayun'un Hıristiyan ahaliye verdiği vaatler bu fermanla tekrarlanıyordu (Karpat, 2010f: 97).

Karpat'a göre, Tanzimat ve Islahat Fermanları (özellikle de Islahat Fermanı) devletin toplum yapısında köklü değişikliklere sebep oldu. Bu fermanlarla beraber ortaya çıkan "vatandaşlık" kavramı, dini kimliklerin siyasi ve milli bir boyut kazanarak ön plana geçmesine sebep oldu (Karpat, 2010f: 37).

Karpat'ın belirttiği gibi, 1856'dan itibaren Osmanlı, dini cemaat temelindeki devlet yapısından vatandaşlık temeline dayalı devlet yapısına geçmiştir. Millet in modern bir siyasi yapı olarak devletin temeli olma durumuna geldiğini ifade eden Karpat'a göre, Osmanlı'da millet kavramı dini ve manevi yönünü muhafaza etmiş ve bu yönüyle Batı'dan ayrılmıştır (Karpat, 2011: 8-10).

Karpat'a göre, Islahat Fermanı'nın gayrimüslimlere yönelik eşitlik vurgusu, uzun vadede Osmanlı sınırları içindeki Hıristiyan grupların ekonomik gücünün artması ve milliyetçi mücadelelerine dolaylı destek yönünde etkili oldu (Karpat, 2010c: 39).

Karpat, 19. yüzyılın sonuna doğru, değişim sürecinin de etkisiyle Müslüman toplumun, Müslümanlık kimliğini bir Osmanlı-Müslüman siyasi kimliği haline dönüştürdüğünü ifade etmektedir. Bu gelişmenin, devlet mekanizmasının Müslümanların elinde toplanmasıyla sonuçlandığını belirten Karpat'a göre, devlet artık Müslümanlarla daha fazla özdeşleşiyor, bir yandan da Müslümanlar üzerinde mutlakiyetçi bir hakimiyet kuruyordu (Karpat, 2010f: 37-38). Oysa Osmanlı, Tanzimatla beraber Osmanlılık politikasıyla Müslüman veya gayrimüslim herkesin devlete sadakatini sağlamaya çalışıyordu.

Karpat'a göre, Batı ülkeleriyle yapılan ekonomik anlaşmalar (en önemlileri 1840 ve 1860'larda İngiltere ile yapılan antlaşmalardı), Osmanlı toplumuna Pazar ekonomisini getirmiş ve geleneksel toplum yapısının köklü bir şekilde değişmesine neden olmuştur. Karpat'ın belirttiği gibi, bu değişim ve dönüşüm sürecinde devlet kurumsal ve kontrol edebildiği bir Batılılaşma düşünürken, halk özüne ve kültürüne bağlı kalarak modernleşmeyi arzulamaktaydı (Karpat, 2009a: 34-35).

1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı'nın Osmanlı toprak düzeninde önemli değişikliklere sebep olduğunu belirten Karpat, 1845'te kurulan komisyonların kişilerin ellerinde devlet görevlilerince verilmiş evrakların birçoğunu toprak mülkiyetinin dayanağı kabul etmesini buna örnek olarak vermektedir. Bu yeni toprak sahiplerinin büyük bir kısmı Müslümandır. Karpat'a göre, bu gelişmeler 1870'ten sonra tarıma dayalı bir Müslüman orta sınıfın teşekkül etmesini kolaylaştırmıştır (Karpat, 2012: 46-47).

1858 Arazi Kanunnamesi ile zirai üretimi arttırarak vergi gelirlerini yükseltmenin hedeflendiğini belirten Karpat'a göre, burada aslında miri arazinin şahsi mülkiyete dönüştürülmesini önleme arzusu vardı (Karpat, 2010b: xxi). Karpat'ın belirttiği gibi, aslında bu yasa, devletin toprak sahibi olduğunun bir daha vurgulamaktadır. Bu yasa ile toprak konusunda modern bir kiralama sistemi kurulmak istenmiştir (Karpat, 2000: 140-141).

Karpat, bürokratik nedenlerle miri arazilerin işletilememesi ve vergi gelirlerini arttırma ihtiyacının, özel mülkiyetin yaygınlaşmasını kolaylaştırdığını belirtmektedir (Karpat, 2010b: xxii). Karpat'a göre, süreçte, toprak icarı özel mülkiyetten ayrılamaz hale gelmiş ve en nihayetinde 1926 yılında Medeni Kanun ile mülk haline gelmiştir (Karpat, 2000: 140-141).

İdari alanda da bu dönemde önemli düzenlemeler olmuştur.

1864 tarihli Vilayet Nizamnamesi, yeni bir idari örgütlenme oluşturmaya başlıyordu. Karpat'a göre, aslında bu reformun amacı da merkezi yönetimin otoritesini güçlendirmektir (Karpat, 2010e: 40-41).

Karpat, Osmanlı'daki değişim ve reformların, toplum ile devlet arasında bireyi ön plana çıkaracak, modern yaklaşımlara ihtiyaç olduğunu gösterdiğini belirtmektedir. Karpat'a göre, 1861-4 vatandaşlık kanunu Osmanlılığı yani din, dil, kültür farkı gözetmeden vatandaşlığı devlet tebaasının temel bağı olarak ilan etmiş ve

böylece saltanatı devletin hakimi ve yöneticisi olmaktan çıkararak onu devletin bir uzvu haline getirmişti (Karpata, 2010c: 112).

Karpata'nın belirttiği gibi, Osmanlı Devleti'nde değişim sürecini etkileyen ve yönünü tayin eden ideolojik ve kültürel gelişmeler vardır. Karpata, bu gelişmelerin 18. yüzyıldan itibaren beliren yenilikçilik ve muhafazakarlık akımları çevresinde toplandığını belirtmektedir (Karpata, 2010f: 104).

Karpata, bütün grupların yenileşme sorununda birleştiklerini, ama din konusunda ve Batı'nın ne derecede örnek alınacağı konusunda birbirlerinden ayrıldıklarını ifade etmektedir (Karpata, 2010f: 10).

Karpata'a göre, Osmanlı Devleti, 1839 ile 1858 yılları arasında Osmanlılığı siyaset olarak benimsemiş ve vatandaşlığı esas alarak, dil, din ve kavim farkı gözetmeden Müslüman ve gayrimüslimleri eşit kılmıştır (Karpata, 2009a: 27). Karpata'nın belirttiği gibi, Osmanlılık, 1856 Islahat Fermanı ve özellikle de 1864 Vatandaşlık kanunu ile yürürlüğe girmiştir (Karpata, 2011: 30-31).

Osmanlıcılığın, "padişahın kulları" yerine "devletin vatandaşları" kavramını getirmesinin yanında "anavatan (patria)" kavramını da getirdiğini belirten Karpata'a göre, Osmanlıcılık, toprak bütünlüğü olan bir devleti, Müslüman ve gayrimüslim vatandaşların mutlak sadakatini tekelleştiren somut bir siyasal çatı olarak tanımlıyor ve onlara yeni bir siyasal kimlik kazandırmak istiyordu (Karpata, 2005: 25).

Osmanlılıkla beraber, Tanzimat ve Islahat Fermanlarından sonra "sultanın şahsına bağlı ve onun mülkü sayılan hanedan devleti" yerine "kişiyi esas tutan yeni bir devlet" fikri kabul edilmiştir. Karpata'a göre bu büyük bir devrimdi. Çünkü farklı din gruplarında eski cemaat anlayışı yerine artık etnik kimlikler ön plana çıkacak ve bu gruplar milli devlet olma yolunu tutacaktı. Karpata'nın belirttiği gibi, bu süreç Osmanlı'da yeni bir siyasal yapıyı, yani milli devleti, Türkiye'yi ortaya çıkaracaktı (Karpata, 2009a: 28).

Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı tebaası için yeni bir kimlik ve devlete sadakat anlayışı oluşturulmasının temel amaç olduğunu ifade eden Karpata, yeni vatan kavramının; dinsel, etnik ve kültürel ayrımları aşan yeni bir kimlik oluşturmayı amaçladığını belirtmektedir. Karpata'a göre, bu amaçla Osmanlı vatandaşlığı, askerlik hizmetinin genel hale getirilmesi gibi adımlar yeni siyasal kültürün yayılması için uygun bir zemin hazırladı (Karpata, 2010c: 45).

Osmanlıcılık, Tanzimat döneminde önem kazanmış ve ülkeyi Hıristiyan, Müslüman, farklı etnik grupları bir arada tutacak ideoloji olarak düşünülmüştü. Ancak tarihsel süreç özellikle de Balkan Savaşları (1913) bu ideolojinin gözden düşmesine ve geçerliliğini kaybetmesine sebep oldu.

2.3. 1876 ANAYASASI VE I. MEŞRUTİYET

Tarihsel açıdan bakıldığında “anayasal devlet”in “anayasal demokrasi”den daha evvel geliştiğini ifade eden Özbudun ve Gençkaya'ya göre, anayasal devlet, bir frenler ve dengeler sistemi anlamındadır ve siyasal iktidarın paylaşıldığı ve devletin farklı organları arasında karşılıklı denetim yollarının tesis edildiği bir sistemdir. Türkiye’de anayasal devlet kökeni 19. yüzyıl sonlarına giderken, anayasal demokrasi 1940’ların ortalarında gerçek birçok parti sistemine geçilmesiyle işlerlik kazanmıştır (Özbudun ve Gençkaya, 2010: 14).

Karpat’ın belirttiği gibi, Osmanlı devletinde 19. yüzyılın ikinci yarısındaki duruma baktığımızda demografik ve siyasal değişime, ekonomik büyüme ve toplumsal değişimin eşlik ettiğini söyleyebiliriz (Karpat, 2010e: 162).

Karpat’ın belirttiği gibi, etnik milliyetçiliğin özellikle Balkanlarda yaşayan Hıristiyanlar arasında yükselmesine karşı Müslümanların reaksiyonu Genç Osmanlılar⁵ adıyla bilinen 1860’ların modernist aydınlarının ortaya çıkmasıydı. Bir yandan hakiki bir Osmanlı olarak kalmanın, bir yanda modern (asri) olmanın ideolojik bir slogan haline geldiğini ifade eden Karpat, Genç Osmanlılar’ın taleplerinin, 1876 Anayasası’nın ilanına ve Mebusan Meclisi’nin açılmasına yol açtığını belirtmektedir (Karpat, 2010c: 128-129).

1876 yılında meşrutiyetin ilan edilmesinde ve siyasal kültürün modernleşmesi yönünde önemli bir rol oynayan Genç Osmanlılar ya da Yeni Osmanlılar Karpat’a göre, yükselen mülk sahibi orta sınıflarla kendilerinin de içinde olduğu devletçi bürokrasi ve aydınlar arasında devam eden çatışmaya kalıcı çözüm getiremediler (Karpat, 2010c: 47).

Karpat, Genç Osmanlılara genel olarak bakıldığında bürokratlardan farklı bir bakış açısına sahip olduklarının görüldüğünü belirtmektedir. Karpat'a göre, bu

⁵ Bu konuda bkz. Şerif Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, İletişim Yayınları, 2012.

kişiler meselelere gerçekçi bir gözle, İslam alemini de göz önünde bulunduran bir çerçeve içinde bakmaya çalışmışlardır (Karpat, 2012: 63).

Karpat'a göre, Yeni (Genç) Osmanlılar, 1856 Islahat Fermanı sonrasındaki duruma tepki olarak (bu ilk "milli Müslüman" tepkisidir) ortaya çıkmışlardır (Karpat, 2010b: xviii).

Devereux, bürokrasi açısından, anayasa ve meşrutiyet rejiminin padişahın yetkilerinin kısıtlanması şeklinde anlaşıldığını ifade etmektedir (Devereux, akt. Karpat, 2010c: 47).

Meşrutiyetin ilanına baktığımızda süreci hazırlayan birçok faktörden birinin de yerel kesimlerin yani orta sınıfın güçlenmesi ve merkezi otorite ile olan sürtüşmeler olduğu söylenebilir. Karpat'a göre, merkezi otorite ile mahalli iktidar arasında kalıcı bir denge oluşturma arayışı, siyasal idealizmden değil orta sınıfın sahip olduğu gücün kabul edilmesinden kaynaklanan çetin bir sorundu (Karpat, 2010c: 49).

1876 Anayasası'na göre Meclis-i Umumi iki meclisten oluşuyordu. Üyelerini padişahın atadığı Ayan Meclisi daha az öneme sahipti. Diğer meclis ise Meclis-i Mebusan'dı. Karpat'ın belirttiği gibi, 1877 parlamentosu yani Meclis-i Mebusan temelde iki gruptan oluşuyordu. Bunlar: Tüccar, çiftçi, mülk sahiplerinden oluşan grup ve devlet görevlilerinden oluşan grup (Karpat, 2010c: 49).

Karpat, Meclis-i Mebusan'daki tartışmaların, yürütmenin halkın seçilmiş temsilcilerine tabi olması ve iktidarın halkın iradesiyle meşruluk kazanması gerektiği yönündeki taleplerin ifade edilmeye başlanmasına yol açtığını belirtmektedir. Abdülhamid'in Meclis-i Mebusan'ı kapatmasıyla sona eren bu dönem, Karpat'a göre, halkı siyasal ilgisizlikten çekip çıkarmış ve kitlelerin siyasal seferberliğini başlatmıştı (Karpat, 2010c: 50-51).

Elitler arasında, ilerlemenin ve modernleşmenin ilim yoluyla olacağı; ilmin ise hürriyet yoluyla gerçekleşeceği fikrinin yayıldığını belirten Karpat, bu fikrin yayılması ile beraber saltanat idaresi ve eski bürokratların modernleşme önünde engel olarak görülmeye başlandığını ifade etmektedir. Birinci Meşrutiyet ve 1876 Anayasası fikir olarak Genç Osmanlılar tarafından hazırlanmış; uygulama ise Sultan Abdülaziz'in askeri darbe ile tahttan indirilmesi ile mümkün olmuştur. Karpat'a göre, böylece modernleşme, ilim, hürriyet kavramları birbirine karışarak Sultan

Abdülhamit (1876-1909) döneminde bir ideoloji şeklinde ortaya çıkmıştır ve ideolojiyi gerçekleştirmek vazifesi eninde sonunda orduya düşmüştür (Karpat, 2010c: 10).

Karpat'ın belirttiği gibi, 1876 Anayasası⁶ incelendiğinde ülke dışını model almasına rağmen Osmanlı Devleti'nin geçmişten gelen kurumsal ve kültürel yapısına uyum sağlanacak şekilde değiştirilmiştir (Karpat, 2010f: 44).

Karpat'a göre, 1876 Anayasası, hem yeni Osmanlı bürokrasisine, padişahın mutlak gücünü sınırlayarak koruma sağlıyor hem de orta sınıfların devlet yönetimini işlevsel bir bürokrasiye dönüştürme isteğini dile getiriyordu. Gene bu anayasa ile 1800'lü yıllardan itibaren yapılan temel yapısal değişiklikler düzenlenmeye çalışılıyordu. Karpat'ın belirttiği gibi, 1800'lü yıllardan itibaren ticaret serbestleşmeye başlamış, özel mülkiyetler ortaya çıkmış, sırf 1850'lerden itibaren üç milyondan fazla göçmen gelmiş ve iki milyon civarı aşiret mensubu yerleşik düzene geçmişti. Bütün bunlar Osmanlı geleneksel yapısını sarsmış ve değişikliklere yol açmıştı (Karpat, 2007: 9).

1876 Anayasası'nın, sultanın yetkilerinin kendinde kalacağını garanti eden bir uzlaşma metni olduğunu ifade eden Karpat, 1876 Anayasası'nın 1831 tarihli Belçika Anayasası temel alınarak hazırlandığını belirtmektedir. Ancak, Karpat'a göre, Belçika Anayasası bir kurucu meclis tarafından yürürlüğe konurken 1876 Anayasası padişahın lütfuyla yürürlüğe konmuştu. Karpat'ın belirttiği gibi, 1876 Anayasası'nın belki de en önemli başarısızlık sebeplerinden biri Anayasayı yazarların padişahın iradesinden bağımsız olarak metni oluşturmaya muktedir olmamalarıydı (Karpat, 2010c: 78).

1876 parlamentosu etkin olmasa da ve Meşrutiyet süreci kesintiye uğrasa bu dönem önemli bir kırılma noktasıdır. 1876 parlamentosu, Karpat'ın ifadeleriyle "milletin kendi aklıyla düşünebildiğini ve devlet gücünün potansiyel kaynağı olduğunu iddia ederek" temel geleneksel iktidar anlayışını sorgulamış (Karpat, 2010c: 82) ve tarihsel süreç daha büyük değişimlere doğru ilerlemeye devam etmiştir.

⁶ 1876 Anayasası'nın hazırlanış süreci hakkında bkz. Kemal Gözler, Türk Anayasa Hukuku, Ekin Kitabevi Yayınları, 2000.

Karpat'a göre, Türkiye'de demokrasinin yerleşmesi hem sosyoekonomik değişim ve gelişimin (ki temel dinamik budur) hem de aslında bu değişimin sonucunda ortaya çıkan Batılı tarzda siyasal kurumların ve özellikle de anayasaların sonucudur. İşte bu yüzden, Karpat, modern siyasal sistemin resmi başlangıcının 1876 Anayasası olduğunu ifade etmektedir. Bu anayasa kısmen Belçika anayasasına dayanılarak hazırlanmıştır. Türkiye'de siyasal sistemin evriminde sosyal grupların, yönetici seçkinlerin ve yapısal farklılaşmayı etkilemiş bazı uluslararası olayların göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade eden Karpat'a göre, 1876 Anayasası'nın ilanına baktığımızda da saydığımız üç faktörün de etkisini görürüz. Oluşan ilk Mebusan Meclisi'nde cemaat liderleri, vilayetlerin ileri gelenleri, toprak sahipleri, tüccar ve ulemeden oluştuğunu görürüz (Karpat, 2007: 7-10). Bu da meclisin önemli bir kısmının orta kesimden oluştuğunu gösterir. Gene şunu da eklemeliyiz ki I. Meşrutiyet'e kadar merkezin dışında yer alan grupların siyasal sistemde bu şekilde resmi olarak yer alması mümkün olmamıştır. Bu yüzden 1876 Anayasası ve I. Meşrutiyet kısa dönemli de olsa demokrasi açısından önemli bir adımdır.

2.4. II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİ

II. Abdülhamid'in Balkan'larda milliyetçiliğin etkisiyle ayaklanmaların olduğu, imparatorluğun yavaş yavaş parçalandığı bir dönemde tahta çıkmışlığını ifade eden Karpat, Abdülhamid'in "Panislamizm" politikasının amacının Müslüman ama farklı etnik kökenden olan tebaayı bir arada tutabilmek olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Abdülhamid ihtiyaçlara uygun olarak çalışan profesyonel bir bürokrasi oluşturmayı amaçlamıştır. Abdülhamid dönemindeki süreçte devlet, Karpat'a göre; modern, Müslüman (ve sonra Türk) bir devlet haline gelmekteydi. Karpat, burada kullanılan Türk teriminin, Türklerin Orta Asya kökenini bir yana atmamakla beraber, ağırlıklı 19. yüzyılda oluşan ve tüm Anadolu ve Rumeli Müslüman kimliğini esas alan topluluğun ismi olduğunu ifade etmektedir. Karpat'a göre, II. Abdülhamid, Anadolu ve Rumeli'de oluşmuş ve özgün olan kimliğin gelişerek, Müslüman cemaatin bütünleşerek, siyasi anlamda bir millet olarak ortaya çıkmasını hızlandırdı (Karpat, 2010f: 39).

Karpat'ın belirttiği gibi, Abdülhamid sultan ve halife olarak merkezi otoritesini kullandı, dini cemaati birleştirecek ve bilincinde olmaksızın onu bir siyasal topluluğa, yani bir Osmanlı-Müslüman toplumuna, başka bir deyişle bir ön millete (proto-nation) dönüştürecek ideolojik bir araç olarak inançtan faydalandı (Karpat, 2010c: 88).

II. Abdülhamid döneminin önemli gelişmelerinden biri de bürokrasinin genişleme ve gelişme yoluyla profesyonelleşmesidir (Karpat, 2010c: 58).

Karpat, Sultan Abdülhamid'in, meşrutiyetin ancak siyasal olgunluğa erişmiş bir ülkede uygulanabileceğini ve aksi takdirde meşru hükümdara karşı suistimal edilebileceğini düşündüğünü ifade etmektedir (Karpat, 2010c: 80).

Gene Abdülhamid döneminde modern bir eğitim sistemine geçilmiştir. Karpat'a göre, eğitimdeki bu ilerlemeler taşradaki mülk sahibi grupların çocuklarının okuyarak yükselen elitler sınıfına girmelerine yardımcı olmuştur (Karpat, 2010c: 96-97).

Medreselerin, Abdülhamid döneminde ya modern okullar haline dönüştürüldüklerini ya da yok olduklarını ifade eden Karpat, daha evvel yerli cemaatin idaresinde olan bu okulların, Abdülhamid döneminde merkezileşme ve hızlı modernleşme amacıyla devlet idaresine alındığını belirtmektedir (Karpat, 2010f: 41-42).

Karpat'a göre, Abdülhamid'in saltanat yılları, Osmanlı tarihindeki en yoğun modernleşme dönemi idi. Karpat'ın belirttiği gibi, Abdülhamid dönemi bir bütün olarak değerlendirildiğinde, bir istibdat dönemi olmasına ve bireysel hakları baskı altında tutmasına karşın, bu dönemin Cumhuriyet Türkiye'si'nin kurumsal ve eğitimsel temellerini attığı söylenebilir (Karpat, 2010c: 108).

2.5. JÖN TÜRKLER DÖNEMİ VE İTTİHAT VE TERAKKİ CEMİYETİ

Yeni aydınların 1876 Anayasası'nın yeniden yürürlüğe sokulması amacıyla 1889'da gizli örgütlerini kurduklarını ifade eden Karpat, bu örgütlenmenin Jön Türkler⁷ olarak bilindiğini belirtmektedir. Karpat'ın belirttiği gibi, bu hareket ideoloji olarak Türk milliyetçiliğinin doğmuş olduğunu gösteriyordu. Jön Türkler yurtdışında

⁷ Jön Türkler konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Şerif Mardin, Şükrü Hanioglu, vd.

sonraları İttihat ve Terakki adıyla anılacak bir siyasal örgütlenme ağı oluşturdular (Karpata, 2010c: 65). Karpata Jön Türkleri modernist-milliyetçi Osmanlılar olarak nitelemektedir (Karpata, 2010c: 137).

İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC), Jön Türklerin ileri gelenlerinden Ahmed Rıza Bey tarafından 1889'da Paris'te kuruldu (Karpata, 2010f: 100). Karpata'nın belirttiği gibi, bunun ülke içindeki kolu olan Osmanlı Hürriyet Cemiyeti 1906'da Selanik'te kuruldu (Karpata, 2010c: 138).

1908 devrimi sonrası Meclis 24 Temmuz 1908'de toplandı (Karpata, 2010c: 138). Karpata, 1908 Devrimini⁸ bir orta sınıf devrimi olarak nitelendirmektedir. Zira ona göre bu devrimi yapanlar modern okullarda okumuş taşra kökenli orta sınıf çocuklarıydı. Karpata'a göre, bu devrimde askeri mensuplar rol almış olsa da bu devrim askeri bir darbeden ziyade bir halk hareketidir (Karpata, 2010f: 45).

12/13 Nisan 1909 gecesi (31 Mart) İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti'nin kurucusu Derviş Vahdeti ve beraberindekilerin (Birinci Ordunun askerleri de var) meclise yürüdüğünü ve şeriatın ilan edilmesini de içeren taleplerini bildirdiğini ifade eden Karpata, bunun üzerine sadrazam ve kabinesinin istifa ettiğini Harekat Ordusu'nun yardımıyla bu durumun kontrol altına alındığını belirtmektedir. Bu sürecin sonunda, 27 Nisan 1909'da Sultan Abdülhamid tahttan indirilmiştir (Karpata, 2010c: 107).

Karpata'a göre, 31 Mart Vakası İTC'nin birçok idari ve ekonomik sorunu bir kenara atmasına fırsat vermiştir. Karpata, İTC'nin, 31 Mart Vakası'nı, meydana gelmesine neden olan veya körükleyen sosyal, ekonomik ve siyasi nedenlerden arıtarak; saltanatın körüklediği din kökenli bir karşı devrim olarak gösterdiğini ve durumu askeri güçle bastırıldığını ifade etmektedir (Karpata, 2010c: 115).

İTC'nin, 31 Mart 1909 olaylarından güçlenerek çıktığını ve zamanla özellikle de 1913-14'ten sonra tek parti iktidarı şekline dönüşmüştüğünü ifade eden Karpata, 1913'te Bab-ı Ali darbesi ile İTC içindeki "milliyetçi devletçi grup"un etkinleştiğini belirtmektedir. Karpata'a göre, İTC her ne kadar Osmanlılığı ve İslam'ı birleştirici ilke olarak şeklen korumuşsa da aslında ileriye dönük yeni bir ideolojiyi – Türk milliyetçiliğini- siyasi kılavuz olarak seçmiştir (Karpata, 2010c: 10-11, 118).

⁸ II. Meşrutiyet'in bir devrim olarak nitelendirilmesi konusunda ayrıntılı bir değerlendirme konusunda bkz. Aykut Kansu.

Osmanlı tarihinde ilk kez bir toplumsal grubun (İTC'nin), saltanata özde karşı olan bir ideolojiyle, ülkenin kontrolünü ele aldığını ifade eden Karpat, Jön Türkler'in benimsememelerine rağmen pratik kaygılar nedeniyle saltanatı devam ettirdiklerini belirtmektedir (Karpat, 2007: 17).

İTC'nin iktidara gelmesinin, orta sınıfın sosyal, kültürel ve siyasi alana yerleşmesini sağladığını belirten Karpat, buna rağmen orta sınıfın ve halkın, gene de yönetimde etkin olamadığına işaret etmektedir. Çünkü İTC, ordu ve bürokrasi içerisindeki güç dengeleri sayesinde ayakta duruyordu. Yani halka dayanmıyordu. Karpat'a göre, bu dönemdeki iktidar, modern okul sistemiyle oluşturulan bürokrat ve aydın hiyerarşisinin alt basamaklarında yer alanlardı (Karpat, 2007: 18).

Jön Türkler'in (İttihat ve Terakki) milli bir ekonomi yaratma çabası Türkiye'deki ekonomi kültürünün de yönünü değiştiriyordu. Müslümanlar genellikle tarımla uğraşıyorlardı. Jön Türkler farklı alanlarda da Türkler'in ticaretle uğraşması için çabaladılar. Karpat'ın belirttiği gibi, en önemli güç ve itibar kaynağı devlette bir mevki olarak görülüyordu ama bu dönemde sermaye biriktirme siyaseten desteklendi ve ekonomik kültürde önemli değişimler oldu (Karpat, 2010f: 172).

Karpat'ın ifade ettiği gibi, ülkedeki değişim sürecine baktığımızda önce kültürel ve siyasi nitelikte olan değişim süreci sonra ekonomik ve sosyal alana da yayıldı. Karpat'a göre, Türkiye'de “dinci muhafazakarlar grubu” ile “yenilikçi, laikçi grup” arasındaki mücadele değişim sürecinde etkin bir rol oynamıştır. Bu iki grubunda sonra milliyetçiliğin etkisinde kaldığı görülür. Karpat, milliyetçilik⁹ akımının yenileşme ile Batılılaşmanın doğurduğu bir sonuç olduğunu ifade ederek, Türkiye'nin değişme tarihinin esas itibarıyla eski ile yeninin mücadelesi olarak görülebileceğini belirtmektedir (Karpat, 2010f: 80).

Karpat'ın belirttiği gibi, Jön Türkler için parlamentarizm ve liberalizm kurdukları meşruti rejimin temeliydi. Ancak pratikte, padişahattan aldıkları fiili iktidarı vatandaşla paylaşmadılar. Karpat, buna gerekçe olarak halkın siyasi olgunluğuna güvenmemelerini gösterdiklerini ifade etmektedir. Karpat'a göre, Jön Türkler, Batı

⁹Arı, Milliyetçiliği (kullanılan diğer terim ulusçuluk) şöyle açıklamaktadır: “Ulusçuluk/milliyetçilik, bir bireyin ya da grubun ait olduğu topluluk veya devlet içindeki konumunu yeniden tanımlamanın bir aracı, kimlik edinme sürecinin bir sonucu ya da ortak bir amaca ulaşmanın bir unsurudur”. Ulusçuluk, belirli bir toprak parçası üzerinde yaşayanların; tarihiyle, kültürüyle ve siyasi kurumlarıyla kendilerini aynı devlete ait görme duygusudur. (Arı, 2009: 56-57).

karşısında kendilerini aşağı görmüşler, buna rağmen halka karşı ise kendilerini yüksek görmüşlerdir. Jön Türklerin en önemli amaçlarından birinin, Osmanlıyı eski günlerine kavuşturmak olduğunu ifade eden Karpat'a göre, Jön Türkler ülkedeki sorunların aşılmasında devlet mekanizmasını güçlendirmek ve ona milli bir nitelik kazandırmak için kültürel, ekonomik reformlara girişerek siyasi ve toplumsal yapıyı modernleştirmekten geçtiğini düşünüyorlardı (Karpat, 2010f: 518).

Osmanlı'da özellikle İttihat ve Terakki döneminde modernleşme açısından önemli adımlar atılmıştır. Bu dönemde partide toplumun orta sınıfından birçok üyenin olduğunu biliyoruz. Ancak Karpat'ın belirttiği gibi, parti, iktidarı bürokrasi ve orduya dayanarak aldı ve İttihat ve terakkinin iktidarı aslında bürokrasideki ve aydınlar arasındaki alt gruplarda yer alanların zaferiydi (Karpat, 2007: 18). Oysa sağlıklı bir modernleşme ve sağlam bir demokratik sisteme ulaşabilmek için, buna talebin toplumun orta ve alt gruplarından da gelmesi gerekirdi. Böylece demokrasiye giden yolda devleti yöneten seçkinler halkın sesine her zaman kulak verebilir ve onları sürekli göz önünde bulundurabilirlerdi. Yönetici seçkinlerin toplumsal kökenleri ve halkla ilişkilerini sürekli bir şekilde devam ettirmeleri ve süreçte geniş, güçlü bir orta sınıfın varlığı modernleşme ve demokrasi sürecinin faydasına olurdu.

Karpat'a göre, bu dönemde, sivil halk gerçek bir toplum modernleşmesi isterken, elitler ideal bir devlet kurmayı ön plana çıkarıyorlardı (Karpat, 2010c: 10-11).

Osmanlı Devleti'nin neden I. Dünya Savaşı'na girdiğine ilişkin Karpat şu sebepleri sıralamıştır (Karpat, 2010c: 123-124):

1) Jön Türkler İtilaf ve İttifak devletlerini Avrupalılaştırmanın aracı olarak görüyorlardı.

2) Kavmiyet (etnisite) milli devletin ve siyasi kimliğin temel belirleyicisi olarak orta çıkmıştı. Savaş, Anadolu ve Rumeli'nde yaşayanların Türk milleti haline dönüşümü sürecine katkıda bulunabilirdi.

3) Ülkede etnik ve sosyal gruplar arasındaki birlik zayıflamıştı. Jön Türk liderleri savaşın vatanseverlik duygularını canlandırarak ülkede birliği sağlayacağını ve yönetimlerini meşrulaştıracağını düşünmekteydiler.

4) Kapitülasyonların kaldırılarak ekonomik bağımsızlığın sağlanması savaşa girilmesini teşvik eden bir diğer sebepti. Ayrıca kapitülasyonların kaldırılması modernleşmenin de mutlak temellerinden biri olarak görülmekteydi.

Karpat'a göre, II. Abdülhamid dönemi, İttihat ve Terakki döneminin sosyo-ekonomik ve siyasal temellerini atmış; İttihatçılar ise Cumhuriyet ideolojisini ve örgütlerini hazırlamış, hatta personelini yetiştirmişlerdir(Karpat, 2010f: 49). I. Dünya Savaşı sonucunda Osmanlı Devleti yenildi ve bu sonuç imparatorluk devrinin kesin olarak kapanması ile sonuçlandı (Karpat, 2010c: 163). Karpat'ın belirttiği gibi, I. Dünya Savaşı, Türkiye'nin milli bir devlet olarak ortaya çıkmasına yol açmıştır (Karpat, 2010c: 123-124).

Karpat, çağdaş biçimini 1919-1922 döneminde almaya başlayan Türk politik sisteminin özünün, her biri kendine özgü karakteristiklere sahip üç ayrı tarihsel dönemin ürünü olduğunu belirterek, bu dönemleri şöyle sıralamaktadır: Birinci dönem 15. yüzyıla uzanan Osmanlı geçmişi ve politik kültürü; ikincisi Jön Türkler döneminde doruğuna ulaşan sosyoekonomik değişiklikleri içeren dönemdir; bu dönem aslında geleneksel politikanın sona erdiği ve politik sistemin toplumsal tabanının genişlediği bir geçiş dönemidir; modern sistemin bazı karakteristiklerini aldığı üçüncü dönem ise Kurtuluş Savaşı ile başlayan Cumhuriyet dönemidir. Bu dönem daha önceki iki dönemden başlangıcı ve hedefleri açısından belirgin ölçüde farklıdır (Karpat, 2007: 20).

2.6. CUMHURİYET DÖNEMİ

2.6.1. Milli Mücadele Dönemi

Karpat'a göre, 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı'da yapılan bütün reform ve değişimler hiyerarşinin en üstünde olmayan, bürokrasi ve orduyla doğrudan ilişkili olan bir avuç insanın girişimiyle başlatılmıştı. Milli Mücadele dönemi ise aşağıdan yükselen bir halk hareketiyle başladı (Karpat, 2007: 20).

Cumhuriyetin kimliğinin oluşmasında büyük etkisi olan milli mücadele Türkiye için çok önemlidir. Zira Karpat'a göre, Milli mücadele ile hem millet olmanın hem de yeni bir siyasi düzene geçmenin yani demokrasinin mücadelesi

verilmiştir. Milli mücadele döneminde Mustafa Kemal'in, orduyu, entelektüelleri ve Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerini bir araya getirdiğini ifade eden Karpat, Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerinin taşradaki orta sınıf mensuplarından meydana geldiğini belirtmektedir. Karpat'a göre, Milli mücadelede bürokrasi, ordu, sivil elitler ve halk bir arada ve ortak hareket etmiştir ki bu Osmanlı'nın ilk iki yüz yılında görülebilmiş bir durumdur (Karpat, 2010f: 50).

Erzurum (23 Temmuz-7 Ağustos 1919) ve Sivas (4-11 Eylül 1919) kongreleri ile tüm cemiyetler tek bir örgüt halinde bütünleştirildi ve Misak-ı Milli ya da Ulusal Sözleşme olarak bilinen metin oluşturuldu. Karpat, Misak-ı Milli'nin (Ulusal Sözleşmenin) incelendiğinde yer verilen ilkelere birinin de "ulusların kendi yazgılarını kendilerinin belirlediği bir çağda, padişahın ve hükümetinin ulusun üstündeymiş gibi davranmamaları ve ulusal iradeye boyun eğmeleri" konusundaki uyarı olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bunun yanında merkezi hükümet ulusal bir meclis toplayamayacaksa ulusun kendi yazgısının yönetimini ele alacağı ifade ediliyordu (Karpat, 2007: 22-23):

Karpat'a göre, Misak-ı Milli ilkeleri devrimci bir nitelik taşıyordu. Birincisi, metinde toprak bütünlüğüne dayalı ulusal devlet kavramı vardı. İkinci olarak da ulusal iradeyi (halkın ortak iradesini) her türlü otoritenin kaynağı olarak belirtiyor ve böylece ulusal irade padişah-halifenin yetkilerinin yerini alıyordu. Yani Karpat'a göre Misak-ı Milli Türkiye'yi imparatorluk geçmişinden koparıken, Avrupa siyasal felsefesine dayalı yeni bir siyasal sistem kuruyordu (Karpat, 2007: 23-24).

20 Ocak 1921'de 1921 Anayasası olarak andığımız anayasa kabul edildi. Bu anayasaya göre, egemenlik kayıtsız şartsız milletindi. Bütün yetkiler Büyük Millet Meclisi'nde toplanmıştı (Karpat, 2010f: 125). Karpat'ın belirttiği gibi, 1921 Anayasası, daha evvel olduğu veya daha sonra olacağı gibi, yabancı bir kaynağın kopyası değildi, özgün olarak hazırlanmıştı (Karpat, 2007: 25). Bu anayasayla beraber, İTC döneminde etkisini kaybetmeye başlayan saltanat, fiilen de etkisizleşmişti ve resmen de 1922'de kaldırılacaktı.

Karpat'a göre Türkiye'de Milli Mücadele dönemi ve Birinci Meclis demokrasi açısından önemlidir ve demokrasi ruhuna sahiptir. İkinci Meclis

döneminde ise bu ruhun kaybolduğunu ifade eden Karpat'a göre, reformlar yapmak adına muhalefet etkisizleştirilmiş ve sert tedbirler alınmıştır (Karpat, 2010f: 50-51).

İlk mecliste görüş ayrılıkları vardı ve bu da farklı görüş ve programa sahip gruplarla kendini gösterdi. Karpat'a göre, aslında burada da yenileşme süreci boyunca kendini gösteren iki grup vardı: Muhafazakarlar ve yenilikçiler. Karpat'ın belirttiği gibi, muhafazakarlar, saltanatı muhafaza etmek isterken, yenilikçiler cumhuriyet rejimine doğru yönelmişti. Mustafa Kemal daha sonra 1921 Anayasası'nın gerçekte cumhuriyetin ilanı olduğunu belirtecekti (Karpat, 2010f: 125-126).

Büyük Millet Meclisi'nde iki farklı görüş etrafında kamplaşma olduğunu söylemiştik. Hükümetle ilişkili olan bürokrat ve asker seçkinlerden oluşan birinci grubun, değişimin yukarıdan dayatılarak yapılması gerektiğini savunduğunu belirten Karpat, onlara göre modernleşmenin önündeki en büyük engelin geleneksel kurumlar ve özellikle de geleneksel kültür olduğunu ifade etmektedir. Karpat'ın belirttiği gibi, ikinci grubun çoğunluğu taşra liderlerinden oluşuyordu ve onlar geleneklerin korunması gerektiğini düşünüyorlardı (Karpat, 2007: 28).

Karpat'a göre, çeşitli ideolojik farklara rağmen 1919-1922 döneminde farklı düşüncelere sahip grupların ortak bir yolda gitmelerinin sebebi, işgalden kurtulmak ve Misak-ı Milli sınırları içinde egemenlik kurma isteğiydi (Karpat, 2007: 54).

11 Ekim 1922'de Türkiye ile Yunanistan arasında, Türkiye'nin bugünkü sınırlarını tespit eden Mudanya Mütarekesi imzalandı. 28 Ekim 1922 günü ise Müttefikler, Ankara ve İstanbul hükümetlerini Lozan Barış Konferansı'na çağırdılar (Karpat, 2010f: 126).

Lozan Konferansı'na İstanbul hükümeti de çağrılmıştı. Bunun da etkisiyle 1 Kasım 1922'de saltanat kaldırıldı. Halifelik ise devam etti. Vahdettin'in yerine Abdülmecit halifeliğe getirildi(Lozan Anlaşması 24 Temmuz 1923'te imzalanacaktı).

Karpat, aslında Osmanlı Devleti'nin ve saltanatın, 23 Nisan 1920'de Meclis'in ilk toplantısında zaten de facto sona erdiğini belirtmektedir (Karpat, 2007: 31).

1923 seçimlerinde Mustafa Kemal'i destekleyen yenilikçi grup dışındaki kesimlerin çoğunun meclisin dışında kaldığını ifade eden Karpat, yeni kurulan CHP'nin de bu yenilikçi grubun fikirlerini temsil ettiğini belirtmektedir. Sonuç olarak

Karpat'a göre, "1922-23 Türk Devrimi" boyut ve amaçları açısından daraldı ve geniş tabanlı bir halk hareketi olmak yerine küçük bir grubun yönetiminde sınırlandı (Karpat, 2007: 56-57).

2.6.2. TEK-PARTİ DÖNEMİ

1923'te Meclis seçimleri oldu ve ardından da Halk Fırkası aynı yıl kuruldu. Yeni meclis, Lozan Antlaşması'nı onayladı. Yeni meclisin en önemli kararlarından biri de 29 Ekim 1923'te 1921 Anayasası'nda bir değişiklikle cumhuriyeti ilan etmek oldu (Karpat, 2010c: 186). Karpat, cumhuriyetin ilanı ile ilgili şunları ifade etmektedir:

1923'te Cumhuriyet'in ilan edilmesi temel bir rejim değişikliğidir. İslam düşüncesinde "cumhur" terimi "halk" manasına; cumhuriyet ise "halk iradesi", yani "demokrasi" manasına gelir. Batı dillerinde republic (Latince res-publica "kamu malı") devletin "halkın mülkü" olduğu anlamını taşır. Webster sözlüğü republic'i (res-publica), yani cumhuriyeti şu şekilde tanımlar: Kanuna göre hüküm veren, oy vermeye yetkin vatandaşlar tarafından seçilen, en yüksek iktidarın vatandaşlarda bulunduğunu kabul eden ve onlara karşı sorumlu olan hükümet şeklidir (Karpat, 2010f: 49).

Osmanlı'nın son döneminde Batı'nın üstünlüğü fikrinin hakim olduğunu belirten Karpat, cumhuriyetin ilk yirmi yılında bu düşüncenin doruğa çıktığını ifade etmektedir. Karpat'a göre, Batılı personel, çalışma yöntemleri, ürünleri yerli olan her şeyden şartsız üstün tutuluyordu. Dil devrimi gibi konularda bazen aşırılığa da gidildiğini ifade eden Karpat, sistemin suni olarak kurulsa da zamanla kayda değer ürünler verdiğini belirtmektedir (Karpat, 2010f: 405-406).

Karpat'ın belirttiği gibi, Kurtuluş Savaşı başarıyla sonuçlanıp, uluslararası gerilimlerin azalması Mustafa Kemal öncülüğündeki Batıcı-modernist grup ile halkçı-gelenekçi grup arasındaki ideolojik ve felsefi farklılıkların açığa çıkmasına neden oldu. Karpat, bu sürecin devamında Batı yanlısı modernistlerin, gelenekçileri saf dışı bırakarak meclisin denetimini ellerine aldıklarını ve kendi reform programlarını uygulamaya başladıklarını belirtmektedir (Karpat, 2007: 31-32).

Cumhuriyetin ilanından sonra da temeldeki iki grup arasındaki görüş farklılığı devam etti. Muhafazakarların Halife etrafında toplandıklarını ifade eden Karpat'a göre, Mustafa Kemal'in liderlik ettiği yenilikçiler ise meclis ve hükümetin

kontrolünü ellerinde tutmalarına rağmen Halifeliği iktidarlarına tehdit olarak görüyorlardı (Rustow, akt. Karpat, 2010f: 130). Bu sürecin sonunda 3 Mart 1924'te halifelik kaldırıldı.

Halifeliğin kaldırılmasının siyasi anlamının yanında çok önemli olan kültürel ve tarihi bir anlamının da olduğunu ifade eden Karpat, bu olayın 19. yüzyılın başlarından beri laik-yenilikçi grup ile muhafazakarların mücadelesinde yenilikçi grubun zaferini ifade ettiğini belirtmektedir. Karpat'a göre, bu zafer, yenilikçi grubun 1920-24 döneminde bulunduğu çok özel şartlar içinde mümkün olmuştur (Karpat, 2010f: 130).

1876 Anayasası'nın, Batılı özellikler göstermesine rağmen toplumun geleneklerini ve kültürünü de göz önünde bulundurmuş olduğuna işaret eden Karpat'a göre; bu anayasa, bir bakıma Batılı değerler ile geleneksel değerleri uzlaştırmaya çalışmıştır. 1921 Anayasası ise Kurtuluş Savaşı döneminde yapılmış ve tam anlamıyla yerli bir anayasadır. Karpat'ın belirttiği gibi, toplumun kültüründen ve o dönemdeki amaçlarından hareketle yazılmış bir anayasadır. Bu anayasanın kapsamadığı alanlarda 1876 Anayasası'nın geçerli olduğu belirtilmiştir. Karpat'a göre, 1924 Anayasası ise toplumun kültürel ve geleneksel değerlerini göz önünde bulundurmamış, tamamen Batılı değerler ışığında iktidardaki seçkinlerce yazılmıştır (Karpat, 2007: 25, 34, 35).

Karpat'a göre, 1924 Anayasası (20 Nisan 1924) iktidardaki seçkinlerin tasarlayıp yorumladıkları şekliyle, geleceğe ayarlanmış bir değişim aracı olarak hazırlanmıştı. Kuvvetler birliğiyle bütün yetkiler mecliste toplanıyordu. Aslında anayasa, Karpat'a göre, tek parti sisteminin desteğinde güçlü bir yarı başkanlık sistemi getiriyordu (Karpat, 2007: 35-37).

Karpat'ın ifade ettiği gibi, demokrasi yolunda Cumhuriyet'e geçişte ve sonrasındaki reformlar döneminde en önemli sorunlar insanların politik kimliği(çünkü o güne kadar bu kimliğin kaynağı İslam ümmeti anlamına gelen cemaat idi) ve yeni rejime bağlılığı sağlamaktı(çünkü eski rejimde otoritenin ve bağlılığın kaynağı ilahiydi oysa cumhuriyetle bu durum değişiyordu) (Karpat, 2007: 58).

Karpat, Cumhuriyet'in, temelinde liberal, özgürlükçü fikirleri ve kişi hürriyetini kuramsal olarak içerdiğini ifade etmektedir. Ancak uygulamada kişinin bu

haklarını kullanabileceği bir yöntem veya araç ve hükümeti denetleyebilecek veya dengeleyebilecek bir sistem oluşmamıştı. Karpat'a göre 1923-1945 arasındaki şartlarda acaba otoriter yönetim yerine, demokrasi uygulanabilir miydi sorusu sürekli sorulacaktır (Karpat, 2010f: 225-226).

Karpat, cumhuriyet idaresinin, kültürel ve ekonomik alanlarda devrimler yaparken Batı'yı, adeta kayıtsız şartsız, ilham kaynağı olarak gördüğünü ve örnek aldığını belirtmektedir. Tatbikatta ise bu örnek, birçok değişikliğe uğramıştır (Karpat, 2010f: 403).

Hansen'in belirttiği gibi, cumhuriyetin kurulduğu ilk yıllarda başlayan reform hareketi ve düşüncesi (Kemalizm olarak adlandırılabilir), sosyal değişme hakkındaki bazı temel öngörülerini bakımından modernleşme kuramı ile benzerlikler göstermektedir. Hansen'e göre, aralarındaki temel fark ise modernleşme kuramına göre sosyal ve kültürel kurumların gelişen teknoloji ve üretim yöntemlerindeki değişmeden doğrudan etkilendiği öngörüsündedir. Hansen, Kemalizmde laikliğin hakim kılınması ile toplumun ekonomik ve sosyal yönden ilerleyeceğinin öngörüldüğünü ifade etmektedir (Hansen, 1992: 66).

Karpat'a göre, Türkiye'de 1922-1930 yıllarında ve sonrasında yapılan devrimler, tahmin edileceği üzere, hükümete karşı bir direnmeye sebep olmuştu. Özellikle devletin ekonomiye daha fazla müdahale etmesi ve devletçi tekeller oluşturması (sigara, şeker, tuz gibi) bu hoşnutsuzluğu daha da arttırdı. Karpat, hükümetin teoride özel girişime taraftar olmasına rağmen pratikte dar bir devletçi görüş çerçevesinde ekonomik politikalar izlediğini ve bunun da ekonomik durgunluğa neden olduğunu belirtmektedir. Karpat'a göre, CHP'nin tahakkümü ve üyelerinden bazılarının buldukları mevkileri şahsi çıkarları için kullanmaları halk arasındaki hoşnutsuzluğu bir kat daha arttırıyordu (Karpat, 2010f: 150-151).

Osmanlı dönemindeki modernleşme sürecinde orta sınıf (ayan-eşraf) ile merkezi bürokrasi arasındaki rekabeti, Osmanlı bürokrasisinin ekonomik ve siyasi gücü neredeyse tamamen elinde tuttuğunu ve bu kaynakları paylaşmaya talip olabilecek her grubu kendine rakip görüp bertaraf etmeye yöneldiğini daha evvel belirtmiştik. Aslında yukarıdaki açıklamalardan İkinci Büyük Millet Meclisi ile başlayan dönemde de buna paralel bir durumun oluştuğunu söyleyebiliriz. İkinci meclisle beraber siyasi olarak seçilenler, bürokraside temel noktalara kendilerine

yakın kimseleri yerleştirmişler ve böylece temel siyasi ve ekonomik güç, belirli bir kesimin elinde toplanmıştır. Bu kesimin kendi çıkarlarına rakip olarak görebileceği bir orta sınıfa sıcak bakmayacağı aşikardı.

Karpat'ın belirttiği gibi, cumhuriyet dönemindeki devrimlerin çoğu, zamanla halk tarafından benimsenmiştir (Karpat, 2010f: 406). Zamanla bu devrimlerin halkın kültürü ile uzlaşarak yeni bir sentez oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Karpat'a göre, cumhuriyet döneminde yenilikçiler ve gelenekçiler olmak üzere iki grup vardı. Yenilikçiler CHP ile siyasi arenada bulundular. Karpat, demokrasi sorunu açısından baktığımızda yenilikçi grubun geri kalmışlığın sebebini, dinde ve geleneklerde gördüğünü ve bu yüzden de kültürel devrimleri önemseydiğini ifade etmektedir. Karpat'a göre, gelenekçiler ise, toplumun temel kimliğinin korunması koşuluyla cumhuriyete ve ilerlemeye taraftılar. Ancak bu iki grup arasında sadece görüş farklılıkları olmadığını ifade eden Karpat, gerek bürokraside gerekse parti üyeliğinden kaynaklanan bir iktidar gücü ve çıkarlar varlığına işaret etmektedir. Karpat, bu yüzden iktidardaki grubun bu ayrıcalıklarını kaybetmek istemediklerini ve otoriter eğilime devam ettiklerini belirtmektedir. Karpat'a göre, zaten devrimler yerleştikten sonra CHP, iktidarını yalnızca yeni rejimin ve reformların koruyucusu olduğu tezine dayandırabilirdi. Karpat, neticede CHP iktidarının, rejime yönelik bazıları gerçek ama çoğu hayal ürünü tehditleri öne sürerek meşrulaştırma yoluna gittiğini ifade etmektedir (Karpat, 2007: 51-53).

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası 17 Kasım 1924'te Halk Partisi'nden ayrılan üyeler (Kazım Karabekir, Ali Fuat Cebesoy, Rauf Orbay, Adnan Adıvar, Refet Paşa, İsmail Canbulat ve birkaç milletvekili daha) tarafından kuruldu. Karpat'a göre, bu partinin dayandığı esas fikir, bütün kuvvetlerin mecliste toplanmasının ve muhalefet denetiminin olmamasının otoriter bir idarenin doğmasına sebep olacaktı. Karpat, Terakkiperver Fırka'nın, liberallik iddiası samimi olsa da, laik tutumu artık açıkça belli olan hükümetin müdahalesine karşı dini korumak düşüncesi etrafında birleştiğini ifade etmektedir (Karpat, 2010f: 132-133). Terakkiperver Parti, Şeyh Sait isyanı ile ilişkili olduğu iddiasıyla 5 Haziran 1925'te kapatıldı (Karpat, 2010f: 134).

Karpat, Serbest Fırka'nın kurulduğu zaman hızla güçlenmesinin, CHP'de hem iktidarı kaybetme hem de cumhuriyetin, yeni rejimin tehlikede olduğu gibi

temelsiz korkulara sebep olduğunu belirtmektedir. Karpat'a göre, bu endişelerin sonucunda CHP, 1931 kongresinde, modernleşmeye yeni bir hız ve yön vermek için Altı Ok Programı ile Türk siyasi hayatında Tek Parti dönemini başlatmış oldu. Karpat'ın belirttiği gibi, 1930-45 döneminde uygulanan tek parti rejimi ve ortaya çıkardığı sorunlar, 1945'te başlayan demokrasi mücadelesinin de ana konularını oluşturmuştur denebilir (Karpat, 2010f: 51).

Karpat'a göre, 1929-30'da Dünya Ekonomik Buhranı ve 1930'da Serbest Fırka denemesinin başarısızlığı Türkiye'de siyasi ve ekonomik liberalizm düşüncesini gözden düşürmüştü. 1930'dan sonra yeni bir politika izlenmeye başlamıştı. Karpat, bu politikanın en belirleyici özelliklerinin, tek parti idaresinin güçlendirilmesi ve laik-milliyetçi reformların derinleştirilerek sürdürülmesi olduğunu belirtmektedir. Karpat'ın belirttiği gibi, 1930'dan sonra, 1923-1930 yıllarında kabul edilen ilkeler genişletilerek 1931'de Halk Partisi programına sonra 1937'de de anayasaya konuldu. Bu ilkeler; cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, laiklik, devletçilik ve devrimcilik idi (Karpat, 2010f: 155).

Karpat, Halk Partisi'nin adeta kendini halkın eğitmeni olarak gördüğünü ve kendini bir politik eğitim kurumu olarak tanımladığını belirtmektedir (Karpat, 2007: 40). Karpat'a göre, parti önceden belirlenmiş bir model çerçevesinde bir modernleşme çizgisi izlemek üzere kurulmuştu ve Türkiye örneğinde bu model Batı tipi bir ulusal devletti (Karpat, 2007: 51).

Karpat, Mustafa Kemal'in safında olanlar arasında daha liberal bir siyaset izlenmesine taraftar olanların var olduğunu ifade ederek, bunların tek parti idaresinin güçlenmesini ve baskıcı yönetimini endişeyle karşıladıklarını belirtmektedir. Karpat'a göre, bu kesim ana devrimleri yapıldığı ilk dönemde şiddetli tedbirleri zorunlu görmüşlerdi; ancak devrimler başarıldıktan sonra siyasal sistemin bir muhalefet denetimi altında normal hükümet şekline dönmesi gerektiğini düşünüyorlardı (Karpat, 2010f: 151).

Karpat, katı laik-milliyetçi kanadın, Parti'yi devrimin yüce bekçisi olarak göstermeye çalıştığını ve Atatürk'ün bile partinin ilkeleriyle ve disipliniyle bağlı olduğunu düşündüğünü belirtmektedir (Karpat, 2007: 41). CHP'nin bu dönemde eski seçkin felsefeyi muhafaza ettiğini söyleyebiliriz. Osmanlı'dan beri var olan

merkeziyetçi yapının sürekliliği ve toplum için alınan kararların, toplumun özellikleri ve görüşleri dikkate alınmadan yapılabilmesi buna işaret etmektedir.

Halk Partisi'nin, kuruluşunu izleyen süreçte kendini halkın bir sentezi olarak gördüğünü ifade eden Karpat, partiye göre halkın sınıflardan değil meslek gruplarından oluştuğunu ve gene partiye göre, bu grupların temsilcilerinin parti içerisinde mevcut olduğunu belirtmektedir. Halk Partisi, siyasi partilerin kuruluşunu ekonomik çıkarların ayrılışının bir neticesi olarak görüyordu. Karpat'a göre, parti, bütün gruplara milletin refahı doğrultusunda fırsat sağladığını düşünüyor ve çıkar farklılığına inanmıyordu. Öyleyse birden fazla siyasi partiye ihtiyaç yoktu. Karpat'a göre, açıkça söylenmemekle beraber, bu görüşün dolaylı olarak ifade ettiği anlam, kişilerin ekonomik alanda serbestçe hareket ettikleri takdirde er geç milli çıkarlara zarar verecekleri düşüncesiydi vebütün bu düşünceler siyasi partiler ve devlet hakkındaki otoriter dar görüşün sakat sonuçlarıydı (Karpat, 2010f: 138).

Karpat'a göre, Halk Partisi, zamanla kendini devlet ve milletle bir tutmaya başladı ve buradan hareketle kendini her türlü kontrolün dışında kabul edip, tahakkümünü genişletti. 1931 Kurultayı'nda daha evvel de bahsettiğimiz gibi cumhuriyetin altı ana ilkesi tespit edildi. 1935 kurultayında ise parti genel sekreteri aynı zamanda iç işleri bakanı, valiler partinin il başkanı olması kararlaştırıldı; bölge müfettişleri hem parti hem de hükümet işlerini kontrol etmekle görevlendirildi ve bütün millet, Halk Partisi üyesi sayıldı (Tunaya, akt. Karpat, 2010f: 159-160). Karpat, 1938 sonrası için şunları ifade etmektedir:

10 Kasım 1938'de Atatürk'ün ölümü ve Cumhurbaşkanlığına İnönü'nün geçişi bu sert siyasette belirli bir değişiklik yapmadı, hatta onu daha da sertleştirdi. Laikleşme devam etti, dil devrimi şiddetlendi. Partinin sağcı kanadı, bakanları değiştirerek hükümeti kontrol altına aldı. Gerçekte hükümet, bir parti hükümeti haline geldi. Partinin daimi başkanı ve Cumhurbaşkanı olan şef, milletin ve devletin simgesi olarak yüceltildi (Karpat, 2010f: 161).

Devrimlerin yapılmış ve bunların önemli bir kısmının genel kabul görmüş olduğunu ifade eden Karpat'a göre, öyleyse devrimlerin yapıldığı dönemdeki sıkı tedbirlere artık gerek olmamalıydı. Ancak Karpat, 1938'de Atatürk'ün vefatının da etkisiyle "bürokrat zihniyetli küçük bir grup"un iktidarı ele aldığını belirtmektedir. Aslında tek parti idaresi, parti içinde de az çok eleştiriliyor ve hoş karşılanmıyordu. Ancak 1939'da 2. Dünya Savaşı'nın başlaması ile ülkenin birleşik bir görüntü verme ihtiyacı ön plana çıktı ve özgürlük tartışmaları geri plana atıldı (Karpat, 2010f: 227).

İkinci Dünya Savaşı yıllarında, ekonomik ve sosyal alanda daha sert tedbirler alındığını ifade eden Karpat, kişi hürriyeti'nin sınırlandığını ve partinin ülkenin mutlak hakimi olduğunu belirtmektedir (Karpat, 2010f: 162).

2.7. ÇOK PARTİLİ DÖNEME GEÇİŞ

1945'te dünya savaşı sona erdiğinde Türkiye'nin de sanki savaş yıkımına uğramış gibi yoksul olduğunu ifade eden Karpat'a göre, halk, Kurtuluş Savaşı sırasında söz verilen daha iyi yaşama koşulları, kalkınma ve özgürlüğün neden gerçekleşmediğini sormaya başlamıştı. Kısa sürede bu tartışma şiddetlendi. Karpat'ın belirttiği gibi, değişim yönündeki baskıların artması tehlikeli bir hal alıyordu. Bunun görülmesi üzerine daha 1943'te önceki döneme göre sınırlamalar gevşemeye başlamıştı. Artık Türkiye yeni bir döneme hazırlanıyordu (Karpat, 2007: 45-46).

Karpat, savaşın sonunda Halk Partisi'nin önünde iki yol olduğunu ifade etmektedir: Gelişmeye devam ederek, değişen iç ve dış şartların gerektirdiklerini yapmak veya mevcut durumu olduğu gibi korumak (Karpat, 2010f: 163).

Karpat'a göre, Türkiye'de 1945 sonrasında bir demokrasi mücadelesi olarak başlayan politik çekişmenin gerçek hedefi, halkın anladığı anlamda kültürel ve manevi özgürlüklerdi. Karpat, bunun, tarihsel ve kültürel sürekliliği amaçlayan ve çeşitli biçimlerde ortaya çıkan bir savaşım olduğunu belirtmektedir (Karpat, 2007: 46). Karpat'ın belirttiği gibi, çok partili yaşama geçişle modernleşme sorunları daha rahat tartışılabilir ve yeni baştan ele alınabilecekti (Karpat, 2010f: 72).

1945'te Türkiye'de liberalizasyon, Türkiye'deki modernleşme de yeni bir devreye girdi. Örnek alınan Batı kültüründe, tarih, bilim, sanat ve dinin karışımı sonucunda her Batı ülkesinde kendine özgü bir milli benlik meydana geldiğini ifade eden Karpat, öyleyse Türkiye'de de benlik ve kimlikte bunların bulunmasının doğal olduğunu ifade etmektedir. Gerçi Türkiye'de modernleşmenin ulaştığı nokta hakkındaki değerlendirmeler, yorumlayan kişinin modernleşmeye taraf olup olmamasına göre değişmektedir (Karpat, 2010f: 409-410).

Çok partili sistemin kuruluş mücadelesi, 1946-1950 yılları arasında verilmiştir.

Siyasi havanın yumuşaması ile İstanbul'un zengin sanayicilerinden Nuri Demirağ, yeni bir siyasi parti kurmak için 6 Haziran 1945'te başvurdu ve 18 Haziran 1945'te parti kurma iznini aldı. Böylece Demirağ'ın kurduğu Milli Kalkınma Partisi bu dönemde kurulan ilk muhalefet partisiydi (Karpata, 2010f: 236-237).

1945 yılında CHP içinde muhalefet başlamıştı. Karpata, başlayan bu muhalefetin sebebinin; Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu olduğunu belirtmektedir. Karpata'ya göre, kanunun maddelerine bakıldığında asıl amacın ekonomik güce sahip orta sınıfı yok etmek olduğu söylenebilir(örneğin çiftliklerden ellişer dönüm arazinin istimlak edilmesi maddesi). Bu kanuna karşı CHP içinde Adnan Menderes, Celal Bayar, Refik Koraltan ve Fuad Köprülü ile başlayan direniş DP'nin kurulmasıyla neticelendi. Karpata'nın belirttiği gibi, DP liderleri neredeyse tüm orta sınıf katmanlarını temsil etmekteydi(Adnan Menderes'in toprak sahiplerini, Celal Bayar'ın serbest teşebbüs taraftarı finansal grubu temsil ettiği söylenebilir. Refik Koraltan bürokrat kökenli taşra ileri gelenlerindendi, Fuad Köprülü ise Osmanlı mirasının önemini bilen bir tarihçiydi) (Karpata, 2010f: 52).

Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu ile orta sınıfın çıkarlarının, hatta varlığının tehlikeye düştüğünü söyleyen Karpata'ya göre, cumhuriyet döneminde belki de ilk kez sınıf çıkarları üzerinden siyaset yapılmış ve geçmişten gelen bazı farklı sebepler olsa da gene bu orta sınıf çıkarlarının da etkisiyle bir muhalefet partisi doğmuştur. Demokrasilerde sınıflar veya grupların çıkarlarını savunacak farklı görüşlerde farklı siyasal partilerin bulunması gerektiğini ifade eden Karpata, bu nedenle Türkiye'de bu dönemin demokrasinin dönüm noktalarından biri olduğunu belirtmektedir.

Karpata, Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu ile ilgili şu görüşleri ifade etmektedir:

İlk muhalefet Türkiye'de Toprak Kanunu'na karşıdır. Toprak Kanunu her ne kadar "sosyal adalet" adına, "zavallı köylümüze toprak verme" gibi masallarla meşru gösterilmek istenmişse de aslında bu kanun amacı, devlete gerçek manada karşı koyan, direnen ve toplum içinde büyük kuvveti olan bir grubu yok etmektir. Bu grup da işte o ayanlar zamanından değişerek gelmiş toprak sahipleriydi. Bunlar artık ağa değil, piyasa şartlarına göre sermaye sahibi olan okumuş kimseler ve (işin garibi) demokrasi savunucularıdır (Tanrıyar, 2010: 278).

İkinci Dünya Savaşı sonrasında dünyada demokratik yönetimlerin öne çıkması ve tek parti rejimlerinin itibar kaybetmesi Türkiye'de de yankı buluyordu. Bu dış koşulların yanı sıra içerideki gerilimin de büyük bir siyasal değişimi

zorladığını ifade eden Karpat, işte bu şartların da etkisiyle 19 Mayıs 1945'te İsmet İnönü'nün ülkede demokratik rejim vaat eden bir deklarasyonda bulunduğunu belirtmektedir (Karpat, 2010c: 205).

1945'te Ticaret Bakanlığı bütçesinin görüşülmesi sırasında dile getirilen şiddetli eleştirilerin ve aleyhte verilen yedi oyun hükümete karşı gittikçe büyüyen örgütlü muhalefetin başlangıç noktasını gösterir nitelikte olduğunu ifade eden Karpat, 7 Haziran 1945 günü Halk Partisi Meclis Grubu'na "dörtlü" önerenin verilmesiyle muhalefetin daha belirgin bir şekil almaya başladığını belirtmektedir (Karpat, 2010f: 232-233). Dörtlü Takrir sahipleri; Celal Bayar, Adnan Menderes, Fuat Köprülü, Refik Koraltan'dır.

Karpat'ın belirttiği gibi, 14 Mayıs 1945'te Meclis'e getirilen toprak reformu tasarısının da etkisiyle 7 Ocak 1946'da DP kuruldu(Karpat, 2010c: 205-206). Karpat'a göre, geçmişteki birçok parti gibi Demokrat Parti de halk içinde gelişen bir hareketten doğmayıp doğrudan doğruya Millet Meclisi'nin içinden koparak meydana çıkmış oldu (Karpat, 2010f: 239).

10 Mayıs 1946 tarihinde CHP Kurultayı toplandı. Karpat, bu kurultayda alınan kararların önemli olduğunu belirterek alınan kararları şöyle özetlemektedir: Ülkede sosyal sınıflar bulunduğu, bunların ekonomik çıkarları üzerine siyasi dernekler kurulabileceği ve iki dereceli seçim sistemi yerine tek dereceli seçim sistemi kabul edildi (Karpat, 2010f: 241-242). Bu sürecin devamında 21 Temmuz 1946'da genel seçime çok partili olarak gidildi (Karpat, 2010f: 247).

Karpat'ın belirttiği gibi, Topraklandırma Kanunu'na karşı büyük ve orta sınıf toprak sahiplerinin şiddetle karşı çıkmaları ve yeni kurulan DP'yi desteklemeleri üzerine CHP, 1947 Parti Kurultayı'nda Topraklandırma Kanunu'nu değiştirmeye karar verdi. Değiştirilen yeni taslak ancak 1950 yılında meclisten geçti. Karpat'a göre, böylece gerek 17. madde gerekse çiftçi olmak isteyenlere toprak verilmesini gerektiren ve mülkiyet hakkını sınırlayan hükümler kaldırıldı ve dağıtılacak topraklar devlet ve vakıflar arazisinden ibaret kaldı (Karpat, 2010f: 213-214).

DP, ilk kurulduğu dönemden itibaren ülkedeki farklı muhalefet gruplarının desteğini aldı. Karpat, köylülerin, işçilerin, aydınların ve toprak ağalarının bu partinin etrafında toplanarak ona sosyal hareket niteliği kazandırdığını ifade

etmektedir. Karpat'a göre, DP daha ilk adımında, doğrudan doğruya iktidarı almak için mücadeleye girişti ve bu, liderlerin aldığı bir kararla değil, partiyi destekleyen halkın zorlamasıyla oldu (Karpat, 2010f: 252).

1947 yılında içinde Celal Bayar ile İsmet İnönü'nün özel bir görüşme yaptığını ifade eden Karpat, Celal Bayar'ın hükümetin baskısından ve devlet kurumlarının tarafsız davranmamasından şikayet ettiğini belirtmektedir. Karpat'ın belirttiği gibi, bu sürecin sonunda İnönü, 12.07.1947 tarihinde 12 Temmuz Beyannamesi adıyla anılan uzun bir resmi bildiri yayınladı ve bu yazıda İnönü, çok partili normal bir sistemin temellerini ortaya koydu (Karpat, 2010f: 277-278).

Karpat, çok partili yaşama geçişimizde önemli olan 12 Temmuz 1947 deklerasyonunun; muhalefet ve hükümet partisini eşit konumda gördüğünü belirterek, bu deklerasyonun muhalefete yasal koruma sunduğunu ve hükümetin halkın iradesine göre belirleneceği yönünde halka güvence verdiğini ifade etmektedir. Karpat'a göre, 12 Temmuz deklerasyonu Türkiye'de çok partili sistemi kabul eden ana belgedir (Karpat, 2010c: 208).

Karpat, demokrasi için çok önemli olan seçim kanununun 1950 seçimlerinden evvel değiştirildiğini ifade etmektedir. 16 Şubat 1950 tarih ve 5545 Sayılı Seçim Kanunu ile, seçimler doğrudan (1946'da da böyleydi) ve artık gizli oy, açık sayım ilkesine göre yapılacaktır. Genel seçimlere yakın Meclis, mahkemeleri seçimlerde en yüksek denetleme organları olarak kabul etti (Karpat, 2010f: 323, 468).

20 Temmuz 1948'de Türkiye'nin üçüncü büyük partisi Millet Partisi kuruldu (Karpat, 2010f: 306). O dönemde bu partinin başkanı Mareşal Fevzi Çakmak'tı. Fevzi Çakmak Millet Partisi'ni kurmadan evvel DP'deydi.

14 Mayıs 1950 tarihinde yapılan genel seçimlerden DP zaferle çıktı. Seçimlerden sonra iktidar Demokratlara devredildi. Karpat, Türkiye'nin aslında büyük bir evrimi başardığını belirtmektedir. Halkın arzusuna uyularak iktidar DP'ye geçmiştir ve Türkiye'nin siyaset yaşamında yeni bir aşamaya geçilmiştir. 14 Mayıs 1950 tarihinde yapılan seçimlerde 487 milletvekilliğinden 396'sını DP, 68'ini CHP almıştır (Karpat, 2010f: 327-328).

Karpat, çok partili yaşama geçilmesiyle; bireyin, toplumu ilgilendiren bir sorun hakkında fikir sahibi olabileceğini reddeden, bilgisizliği sebebiyle halkı hor

gören “seçkin” bir zümrenin halk adına hareket etmesi gerekliliğine inanan, Osmanlı İmparatorluğu’na ve tek parti devrine özgü usul ve zihniyete son verilmiş olduğunu belirtmektedir (Karpat, 2010f: 412).

DP milletvekillerinin kökenlerine bakıldığında seçim bölgeleriyle köklü ilişkilere sahip olduklarının görüldüğünü ifade eden Zürcher, ayrıca asker ve bürokrat kökenlilerin oldukça az olduğunu belirtmektedir. Oysa CHP’de bu durum tam tersi yöndeydi (Zürcher, 2009: 323). Bu durum DP’nin orta sınıfı temsile daha yakın olduğu yargısını destekleyen unsurlardandır.

DP döneminde, tarımın makineleşmesi, ulaşım ağının genişlemesi ve yatırım politikaları toplumun bütün kesimlerini etkiledi ve her bireyi modern hayatın hem nimetleriyle hem sorunlarıyla karşılaşmasına sebep oldu. Karpat’ın belirttiği gibi, DP, doğuşu ve ruhu itibarıyla halkın isteklerine cevap vermiş ilk partidir (Karpat, 2010f: 506).

Akşin, DP’nin önemli başarılar elde ettiği alanın ekonomi olduğunu ifade etmekte veiktisadi kalkınmada büyük bir canlılık ve heyecan yaratabilmesine dikkat çekmektedir (Akşin, a: 223).

Çok partili yaşam halkın siyasal hayata katılmasını sağlamıştır. Karpat’ın belirttiği gibi, siyasileşme bir yandan dinamik, hareketli bir insan ve toplum yaratırken diğer yandan ulusal birlik, ulusal hayata katılma gibi modernleşmenin temel unsurlarını da geliştirmiştir (Karpat, 2010f: 76-77).

Osmanlı Devleti’ndençok partili siyasal yaşamakadar modernleşme sürecinin halka dayanmadan gerçekleştiğini ifade eden Karpat,çok partili yaşama geçişle beraber var olan siyasal yapının halkı ve halkın kültürünü dikkate almasının kaçınılmaz bir sonuç olduğunu belirtmektedir (Karpat, 2010f: 71-72).

Karpat’ın belirttiği gibi, Türkiye’nin çok partili siyasal yaşama geçişe kadarki tarihsel sürecine baktığımızda şunları görürüz: Türkiye üç çeyrek yüzyılda mutlakiyetten meşrutiyete, oradan da cumhuriyete ulaşmıştır. Çok milletli bir imparatorluktan, milli laik bir devlete geçmiştir. Basit görüşlerden olgunlaşmış ideolojilere; küçük, gizli bazen de tedhişçi gruplardan siyasi partilere; köylü ekonomisinden sanayi ekonomisine ulaşmıştır. Elbette bu süreç temiz ve sarsıntısız bir yolda geçmemiştir. Çatışmalar, iktidar hırsı, kötü idare usulleri bu sürece iz bırakmıştır (Karpat, 2010f: 162-163).

Karpat, Türk siyasi rejiminin üç evreden geçtiğini belirtmektedir. Birinci evre Jön Türkler döneminden önce başlar ve Jön Türkler dönemini de içine alır. Karpat'a göre, siyasi partiler, meşrutiyet ve parlamentarizm gibi kavramlar Türkiye'ye bu evrede girmiştir. İkinci evre 1945'e kadar süren tek partili cumhuriyet idaresini kapsar. Karpat'ın belirttiği gibi, bu evre bir siyasi yetiştirme devresi olmuş, demokrasinin toplumsal ve ekonomik temellerini hazırlamıştır. 1946'da başlayan üçüncü evrede ise hedef demokratik temeller üzerine oturtulmuş çok partili bir rejimin kurulması olmuştur (Karpat, 2010f: 527-528).

Karpat'a göre, 1946-50 dönemindeki mücadele, modernleşmeyi; Batılı anlamda çok partili demokrasi hayatını kurmayı hedefleyen bir reform hareketiydi (Karpat, 2010f: 82). Gene Karpat'ın belirttiği gibi, 1946-50 döneminde hem orta sınıf hem de alttan gelen kitleler, tarihlerinden ve demokratik geleneklerinden gelen deneyimleri ve özlemi, Batı demokrasilerinin felsefeleri ve eylem şekilleriyle birleştirerek kendi ihtiyaç ve kültürüne uygun bir demokrasi kurma mücadelesine başlamışlardı (Karpat, 2010f: 52).

Karpat'a göre, Türkiye'de 1930'larda kimlik bunalımı ortaya çıkmıştır. Karpat, bunun en önemli nedeninin dinin toplumsal hayattaki yeri olduğunu belirtmektedir. Karpat'ın belirttiği gibi, dinin toplumun kültürünün ve psikolojisinin ayrılmaz bir parçası olması (ki bu her toplum için geçerlidir) kimlik bunalımının derinliği açısından önemlidir. Öze, gerçek kimliğe duyulan özlemin, Türkiye'de siyasi ve kültürel hayatın en büyük itici gücü olduğunu ifade eden Karpat, Türkiye'de demokrasinin, her şeyden evvel özünü, kimliğini arama hürriyeti anlamına geldiği için kitleler tarafından hemen benimsendiğini, içselleştirildiğini belirtmektedir (Karpat, 2012: 229-230).

Karpat'ın belirttiği gibi, DP ve CHP elitleri arasında, aynı eğitim sisteminde yetişmelerinin de etkisiyle felsefe, davranış ve hatta dünya görüşü bakımından ki buraya sosyal kökeni de eklemeliyiz büyük farklar yoktur. Karpat'a göre, belki de bu kadar bunalım ve askeri müdahaleye rağmen Türkiye'de demokrasinin ayakta kalabilmesi, bu iki grup arasındaki benzerliklerin farklılıklardan fazla olmasına bağlanabilir. Karpat, bu iki grup arasındaki farklarının; devlet, din, halkın siyasi kabiliyeti ve olgunluğu konusundaki görüş ayrılıkları olduğunu belirtmektedir. DP ve mirasçısı partilerin devleti liberalleştirmek, halka hizmet veren dünyevi, pratik bir

mekanizma haline getirmek istediklerini, en azından öyle göründüklerini ifade eden Karpat, CHP'nin ise geleneksel görüşe yakın durduğunu, devleti insanüstü, mistik ve her şeye muktedir bir varlık olarak düşünmekte direndiğini, idarecileri de özel, üstün zeka ve kabiliyet sahibi kişiler olarak görme taraftarı olduğunu belirtmektedir. Karpat'a göre, devletin temel kurumları olan ordu, yargı ve üniversitelerin de bu görüşü korumaya yönelmesi, CHP'yi onların dayanağı haline getiriyor dolayısıyla da demokratik devlet anlayışının yerleşmesini geciktiriyordu (Karpat, 2010f: 59-60).

Karpat, 1946'dan aşağı yukarı 1985 yılına kadar uzanan süreçteki siyasi mücadelenin, tek parti döneminin yarattığı kısıtlamalara, bunalımlara ve CHP etrafında toplanan devletçi elitin örtülü hakimiyetine son verme gibi amaçlara yönelik olduğunu belirtmektedir (Karpat, 2010f: 59).

Karpat'a göre, DP çizgisindeki partilerin bugün “yüksek kapasiteli liderler yetiştirememesi” artık Türkiye’de eski siyasi elitlerin tarihi vazifelerini yerine getirdiklerini göstermektedir. Karpat, artık bu elitlerin yerlerini demokratik halkçı liderlerin almakta olduğunu ifade etmektedir. Karpat'ın belirttiği gibi, 1990'lardaki koalisyon hükümetleri ve bu dönemde yaşanan istikrarsızlıklar, bunalımlar orta sınıfların yeni siyasi liderlere olan ihtiyacını ortaya koymuştur (Karpat, 2010f: 62).

Karpat, 1980 sonrasını, özellikle Özal ve Ak Parti hükümetleri dönemlerini, halk ile devlet arasında bir kültürel bütünleşme süreci (Karpat, 2010d: 20) ve elitist düzeni, vesayet rejimini kökünden sarsan değişimler (Karpat, 2012: 218-227) olarak değerlendirmekte; Ak Parti'nin iktidara gelmesini de bu açıdan önemsemekte ve şu şekilde değerlendirmektedir:

....Ak Parti liderlerini, sosyal köken olarak, toplumun taşra alt-orta sınıflarına bağlamak mümkündür.Demokrasi sayesinde Türk halkı yeni orta sınıf elitini kendi isteğiyle kendi başına amir yapmıştır. Şimdi ise, bu yeni elitleri temsil eden Ak Parti hükümetinin modernist, demokratik ve cumhuriyetçi hedefleri gerçekleştirmesi beklenmektedir; demokrasi zaten budur (Karpat, 2010f: 62-63).

Karpat'a göre, AK Parti'nin aldığı halk desteğinin arkasında evvela ekonominin devamlı olarak büyümesi, demokrasinin kökleşmesi ve insanların kendilerini daha özgür ve rahat hissetmeleri vardı (Karpat, 2012: 256).

Türkiye'de modernleşme ve demokrasi sürecini tarihsel akışına göre ortaya koymaya çalıştık. Şimdi, söz konusu süreci etkileyen temel grupları açıklamaya çalışacağız.

3. TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME VE DEMOKRASİ SÜRECİNİ ETKİLEYEN TEMEL GRUPLAR

3.1. BÜROKRASİ

Gödek, bürokrasi kavramının ilk kez 1745 yılında Vincent de Gournay tarafından kullanıldığını belirterek, Latince kökenli kelimenin büroların üstünlüğünü anlatmak için ortaya çıktığını ifade etmektedir (Gödek, akt. Yılmaz, Doğan ve İnankul, 2013: 265). Eryılmaz, kamu hizmeti gören memurların üstünlüğünü, koyu renkli bir masanın ve bu masaların bulunduğu büroların simgelediğini belirtmektedir (Eryılmaz Akt. Yılmaz vd., 2013: 266).

Tural, Weber'in, bürokrasiyi modern çağların ortaya koyduğu en etkili ve verimli mekanizmalardan biri olarak kavramsallaştırdığını; ancak aynı şekilde moral ve iktisadi kriterlerinin dışına çıkarıldığında yozlaşmış kırtasiyeciler bir kimliğe bürüneceğine dair de çekinceler koyduğunu ifade etmektedir (Tural, 2009: 1-2).

Weber'e göre, sanayi toplumlarının, kapitalist veya komünist olsun, temel özelliği rasyonelleşme eğilimidir. Slattery, bürokratikleşmenin bu eğilimin klasik bir örneği olduğunu ifade etmektedir. Gene Weber'e göre bürokrasi düzenleyici yönetimin, kişisel-olmayan ve tarafsız gücün bir örneğidir. Slattery, Weber'in bürokrasiyi, "büyük-çapta idari görevler ve örgütsel hedeflere ulaşmak için, çok sayıda bireyin çalışmasını rasyonel bir biçimde koordine etmek amacıyla tasarlanmış hiyerarşik örgütsel bir yapı" olarak tanımladığını ifade etmektedir (Slattery, 2010: 41-42).

Eryılmaz, Max Weber'in bürokrasiyi, kamu hizmetlerini rasyonel ilkelere dayalı olarak yürütme aracı ve etkin bir örgüt modeli olarak görmesine işaret etmektedir (Eryılmaz, 2010: 230).

Karpat'a göre, modern bir kapitalist düzenin kurulması ve rasyonel bir bürokratik sistemin oluşması, eski düzenin tasfiye edilerek, yeni ve farklılaşmış sosyal ve siyasal yapıların gelişmesine ve yeni sosyal grupların bir şekilde (devrim, evrim veya savaş yoluyla) iktidarı ele geçirmelerine bağlıydı. Ama Karpat'ın belirttiği gibi, bu değişim ve dönüşüm sürecinde Osmanlı'da siyasal sistemin temeli

değişmedi (Karpat, 2010c: 36). Karpat, Weber'in görüşlerine de değinerek bürokrasi için şunları ifade etmektedir:

Max Weber kapitalist sistemin “istikrarlı, sağlam, bir noktaya yoğunlaşmış ve emniyet telkin eden bir idareye acil ihtiyaç duyması” nedeniyle modern bir bürokrasinin oluşumunda önemli bir rol oynadığını tespit etmiştir. Ayrıca Weber’e göre kapitalizm, gerekli para kaynaklarını sağladığı için bürokrasi için en rasyonel temeldir. Yine de bütün bunlar bürokrasiyi, ekonomik ve siyasal iktidarı tamamen ele geçirdiğinde, diğer bütün sosyal gruplar gibi, sömürücü bir hakim sınıf haline gelmekten alıkoymamıştır (Karpat, 2010c: 36).

Tural, burjuvazinin, bürokratikleşme sürecini desteklediğini ve sadece güvenlikle ilgili değil farklı alanlarda pek çok soruna özellikle de ekonomik faaliyetlere alt yapı sağlayacak verimli ve etkin bir kamu bürokrasisi olmasını istediğini belirtmektedir (Tural, 2009: 20).

Tural'a göre, Batı'da bürokrasi, burjuvanın bir iktidar odağı olarak ortaya çıktığı döneme denk gelirken Osmanlı'da kendisini toplumun diğer katmanlarına kabul ettirmiş bir yönetici zümre olarak mevcuttu (Tural, 2009: 26).

Karpat'a göre, özellikle 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan değişim ve dönüşüm sürecinde gereken idari ve ekonomik tedbirlerin sağlanması yerine merkez bürokrasi ekonomik kaynaklar üzerinde tekel oluşturdu ve kendi çıkarları için bu ekonomik kaynakları sömüren bir yönetici sınıf oluşturarak otoritesini genişletti (Karpat, 2008: 38-39).

Aslında Osmanlı'da 17. yüzyılın sonunda ve 18. yüzyılın başında ortaya çıkan değişim (ekonomide küçük de olsa liberal adımlar, belirli bir sermayenin varlığı gibi) bizim çerçevesini çizdiğimiz modernleşme sürecinin hazırlık aşaması olarak nitelendirilebilecek bir dönemdir. Ve bu dönemdeki tepkileri daha çok geleneksel çıkarlarını kaybetmekten korkan bazı bürokrat gruplarının ve değişimden zarara uğradığını düşünen bir kısım esnaf ve tüccarın statükocu tutumuna bağlayabiliriz.

Karpat, bürokrasinin yani devlet personelinin genişlemesinin, doğrudan modernleşmenin bir sonucu olduğunu belirtmektedir. III. Selim döneminde başlayan modernleşmenin devlet bünyesinde başladığını ifade eden Karpat, devletin başlayan modernleşme sürecini yürütecek, dolayısıyla da kendi gücünü arttıracak personelin yetişmesine öncülük ettiğini belirtmektedir (Karpat, 2010c: 9).

Karpat'a göre; sosyal, ekonomik ve kültürel gelişmeleri anlayacak, ileriye doğru yol gösterecek, sağlıklı düşünce üreten bir elit ortaya çıkmazsa bu

gelişmelerden bir sonuç çıkmaz. Sosyal ve siyasal sistemleri düşünce üreten elitlerin oluşturduğunu ifade eden Karpat, Osmanlı'nın böyle bir eliti ancak 19. yüzyılda oluşturmaya başladığını belirtmektedir. Karpat'a göre, Osmanlı'da elitler önceleri halka dayanırken, sonraları haltan kopmuş ve elitlerin toplumla bağları zayıflamıştır. Karpat, bunun en önemli nedeninin, bu elitlerin bir kısmının İslam'ı ilerlemenin önünde engel olarak görmesi olduğunu ifade etmektedir (Karpat, 2010f: 41-42).

Karpat'ın belirttiği gibi, devlet büyüyen personel ihtiyacını karşılamak için modern okullar kurarak büyük sayıda memur yetiştirerek; zamanla ilmi, modernleşmenin ana koşulu, adeta ideolojisi haline getirmiştir. Karpat'a göre, süreçte ilim, pozitivist bir grup tarafından gelenek ve hatta din karşıtı olarak görülmeye başlanmıştır (Karpat, 2010c: 9).

Karpat, elitlerin daha baştan ikiye ayrıldığını belirtmektedir. Geleneksel elitin yetiştiği yerin medrese olduğunu ifade eden Karpat, bu elite eski (kadim) elitler denilebileceğini belirtmektedir. Modern elitlerin ise mektepte yetiştiğini ifade eden Karpat, bu elite de yeni (cedid) denebileceğini belirtmektedir. Karpat'a göre, her iki elit de devleti kendi görüşlerini uygulayacak bir araç olarak gördüler (Karpat, 2010f: 41-42). Karpat, Osmanlı'da elitler ve entelijansiya ile ilgili şunları ifade etmektedir:

Hariciyenin bir parçası olarak 19. Yüzyılın ilk yarısında kurulan Tercüme Bürosu siyasal elitlerin temel kaynağı olmanın yanı sıra Batı dilleri ve edebiyatıyla temasın kurulduğu ana nokta haline geldi ve Batı edebiyatının fikir ve beğenilerinin Osmanlı entelijansiyası arasında yayılmasında öncelikli bir rol oynadı (Karpat, 2009a: 169).

1829'da II. Mahmud, Evkaf olarak bilinen Vakıflar İdaresi'ni kurdu. Böylece vakıflar tarafından üstlenilen çeşitli hizmetleri de artık bürokrasi yerine getirecekti (Karpat, 2010c: 33). Böylece devlet merkezileşiyor, bürokrasinin etkinlik alanı genişliyordu.

Karpat'ın belirttiği gibi, 19. yüzyıldaki gelişmelerle bürokrasi artık sultanın kulu değil devlete hizmet eden bir görevliydi (Karpat, 2010c: 33). 19. yüzyılda birçok bürokratik-idari reform yapıldı. Ancak Karpat'a göre bu reformlar kamusal denetim eksikliği ve yürütmenin sorumluluklarının iyice tanımlanmamasından dolayı başarısız oldu. Karpat, buna rağmen 1908-1918 döneminde Jön Türklerin ve sonra da Mustafa Kemal'in modernleşmeye dönük reformlarını hayata geçirmelerine imkan sağlayanın da bu bürokratik temel olduğunu belirtmektedir (Karpat, 2010c: 59).

Bürokrasinin kendi amaçlarıyla çelişse de yükselen orta sınıfın ihtiyaç duyduğu hukuki ve siyasi çerçeveyi sağladığını ifade eden Karpat'a göre, bürokrasi kapitalizm ve hür teşebbüse fikri bir bağlılık duymasa da kendi refah ve güvenliğinin büyüyen üretim ve ekonomik etkinliğe bağlı olduğunun farkındadır. Karpat, mevcut şartlarda bürokrasi ve aydınların maddi ilerlemenin, ekonomik amaçlar için çabalayan orta sınıf vasıtasıyla mümkün olacağını düşündüklerini ifade etmektedir. Bu düşüncenin cumhuriyetin ilk yıllarında da devam ettiğini belirten Karpat'a göre, orta sınıfın doğrudan iktidara aday olmasıyla veya bürokrasinin ekonomik gelişmeyi devlet yatırımı yoluyla sağlama düşüncesine yönelmesiyle bu durum değişmiştir (Karpat, 2000:142-143).

Sesli ve Demir'in makalesindeki (Sesli ve Demir, 2010) verilerde görmekteyiz ki 1920 ile 1950 yılları arasında meclisteki bürokrat kökenliler önemli bir orana sahipti. Ancak gene bu oranın giderek azaldığı da göze çarpmaktadır. Gene yukarıdaki araştırma göstermektedir ki orta sınıfta bir yükselme mevcuttur. Gerek ticaretle uğraşanların oranındaki artış gerekse mühendislik gibi mesleklerdeki artış (çünkü bunların önemli bir kısmının da orta sınıfın çocukları olduğunu söyleyebiliriz) bize bunu göstermektedir.

Bürokrasi ve demokrasi ilişkisi birçok bilimsel çalışmaya da konu olmuş kapsamlı bir konudur. Türkiye'de bürokrasi ile ilgili tartışmalar bugün azalmakla beraber son dönemlere kadar devam etmiştir. Özellikle bürokrasinin siyasal iktidara tabi olmadığı yönündeki eleştiriler (atanmışlar ile seçilmişler arasındaki durum), son dönemde atanmışların demokrasi çerçevesinde seçilmişlere tabi olması ile eskisi gibi gündemde değildir.

3.2. AYDINLAR

Karpat, geçmişte aydınlar arasındaki bazı grupların özellikle üniversitelerde ve basında yer alanların, sosyalist ideolojiyi hem köklü yapısal değişiklikler için uygulanacak bir program hem de iktidarı ele geçirme tekniği olarak kullandıklarını ifade etmektedir (Karpat, 2007: 270-271).

Karpat, toplumun alt katmanlarından yetişip gelen yeni nesil aydınların halkın sorunlarını ve düşünce yapısını yakından bildiklerini belirtmektedir. Karpat'a

göre bu aydınlar hem toplumun esas değerlerinin muhafazasına hem de çağdaşlaşması ve ilerlemesine imkan verecek yeni bir hayat felsefesi aramaktadır. Yeni nesil aydınların, liberal düşünce yapısına sahip olduğunun, yani başka değerlere de eşit saygı gösterme fikrinde olduğunun görüldüğünü ifade eden Karpat, eski kuşak aydınlar ile bu yeni kuşak aydınlar arasında belirli bir çatışmanın var olduğuna işaret etmektedir (Karpat, 2010f: 217-218).

Karpat, dış ilişkilerin artması ve Müslüman tercümanların yetiştirilmesi amacıyla 1833'te Tercüme Bürosunun kurulduğunu belirtmektedir. Karpat'a göre bu büro hem Osmanlı diplomatlarının hem de 19. yüzyıl boyunca yaşanan ideolojik gelişmelerde temel bir rol oynayacak olan yeni entelijansiyanın yetiştiği yer oldu (Karpat, 2010c: 33-34).

Karpat'ın belirttiği gibi, 1869-86 döneminde Osmanlı eğitim sisteminin dayandığı kasaba ve şehirlerde bulunan ve dar bir sosyal temele dayanan orta seviyeli okullar, yeni aydınların beşiği olmuştur. Karpat, Genç Osmanlıların köken olarak Osmanlı bürokrasisinin orta ve üst kesimlerine veya başkentteki yerleşik gruplara mensup olduklarını ifade etmektedir. Karpat'a göre, Abdülhamid dönemindeki yeni aydınlar ise Genç Osmanlıların aksine taşra kökenliydi (Karpat, 2010c: 60).

Osmanlı'da bürokrasiye eleman sağlamak için kurulan okullar aydın sınıfının genişlemesine yardım etmiştir. Karpat, devlet görevlilerinin bu okullardan okuyanlardan seçilmesiyle yeni orta sınıfın çocuklarının bürokrasi içinde yer edindiklerini belirtmektedir. Karpat'a göre, bunun yanı sıra belli düzeyde profesyonel bir uzmanlık sağlayan meslek okulları aydınlar arasında seçiciliğin ve tabakalaşmanın koşullarını yaratmış ve zamanla siyasal bir ideoloji ve bir liderler grubu, başka bir deyişle yeni bir siyasal elit meydana getirmiştir (Karpat, 2010c: 61).

Karpat, Türkiye'de aydınların yetişmelerine göre ikiye ayırdıklarını ifade etmektedir. Bir grup, öğrenimlerini Osmanlı döneminde görmüşlerdir. İkinci ve daha kalabalık aydınlar grubu ise cumhuriyet döneminde yetişmiştir. Karpat'ın belirttiği gibi, Osmanlı aydınları, özellikle de Jön Türk döneminin aydınları, ekonomik ve kültürel bakımdan halk kitlelerinden uzak kalmışlardır. Karpat'a göre Osmanlı aydınları zamanla kendilerini Batı'nın ölçülerine göre tartmaya başlamışlar ve kendi toplumlarını mahkum etmişlerdir (Karpat, 2010f: 215-216).

Karpat'a göre Batılı eğitim sisteminin ve kültürünün getirdiği değerler ile Türkiye'deki aydınların içinde yetiştiği kültür çatışır duruma gelmiştir. Karpat, bu durumun aydında toplumuna karşı yabancılaşmaya neden olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Karpat'a göre, aydınların "devletle kaynaşma hali" birçoğunun serbestçe düşünebilmesine engel oluyordu (Karpat, 2010f: 217).

Çok partili siyasi döneme geçiş ve sonrasında oluşan toplumsal-demokratik dönem Karpat'a göre birbirine karşıt olan iki kitlenin ortaya çıkmasını kolaylaştırmıştır. Bir tarafta her alanda yenileşmeyi isteyen ve gelenekleri hiçe sayan aydınlar; diğer tarafta yenileşmenin yalnız maddi yanlarını alıp dinsel ve kültürel yanlarını istemeyen bir çoğunluk vardı. Karpat, arada beliren, gittikçe de açılan uçurumun, ancak bu iki topluluk tarafından kabul edilip onları ortak amaçlarına sürükleyen bir üçüncü yenileşme anlayışı bulmakla kapatılabileceğini belirtmektedir (Karpat, 2009a: 73).

Karpat, cumhuriyet döneminde devrimin kasabalardaki etkilerini inceleyen eserlere bakıldığında, aydınların bu konudaki görüşlerinin sosyolojik olmaktan çok siyasi ve dogmatik olduğunu ifade etmektedir. Karpat'a göre, bundan ötürü devrim ilkelerini benimsemiş bir aydın, kasabanın yüzyıllardan beri kendi gelenekleri, kendi yaşam tarzlarıyla sürüp geldiğini, bunlardan bir memurun emriyle bir anda vazgeçilemeyeceğini anlamaz (Karpat, 2009a: 115).

Karpat, 1960'lara bakıldığında seçkinin görüşlerin egemenliğinin görüldüğünü; aydınların(bürokrasi de dahil) sahip oldukları engin bilgiye dayanarak; halk desteğine güvenen ekonomik gruplarınsa ulusun temsilcileri oldukları savına dayanarak iktidarı ele geçirmek istediklerini ifade etmektedir (Karpat, 2007: 225).

Karpat'a göre, Türkiye tarihine baktığımızda, aydınlar kendilerini halktan ayrı ve üstün görmüşlerdir. Karpat, aydınların sosyal ödev olarak halkın gelişebilmesi için gerekli yolları aramak yerine halk kitlelerini idare etme, halk kitlelerinin üstünde kalma amacıyla olduklarını belirtmektedir (Karpat, 2010f: 218).

Karpat, "Dağı Delen Irmak" isimli nehir söyleşisinde aydınlar ve elitler için şunları ifade etmiştir:

Bu milletin kendine mahsus, muazzam bir kabiliyeti var, yaratıcı bir kabiliyeti var. Eksik olan nedir? Bu kabiliyeti devam ettirecek, kaydedecek, yaşatacak entelektüel bir güç, istek, arzu. Olmayan bu. Dönüp dolaşip entelektüelliğe geliyorum. Bir toplumu idare eden elitleridir ama elitler toplum arasında çok sıkı, derin bağların bulunması lazım. Bu bağlar mevcut olursa, elit de halkının yarattığı her şeyi

muhafaza eder, saklar, geliştirir, daha yüksek seviyeye çıkarır.... Burada gördüğümüz şey, belki bizim tarihimizde kökü olan, yanlış elit-halk münasebetleridir. Elit kesim, daima halkı kendi çıkarları için kullanmıştır. Yani kendi halkı için çalışan o halkla beraber yükselmeyi, ilerlemeyi hedef etmiş bir elitimiz yoktur (Tanrıyar, 2010: 76-77).

3.3. ORTA SINIF

Karpat, özel mülkiyetin ve serbest teşebbüsün, modern orta sınıfın temel güç kaynağı ve demokrasinin temel taşları olduğunu belirtmektedir. Karpat'ın belirttiği gibi, 16. yüzyıldan itibaren oluşan ve birey esasına dayanan Batı medeniyeti; mülkiyet, serbest teşebbüs ve orta sınıf gibi maddi temeller üzerine kurulmuştur (Karpat, 2010f: 66-67).

Türkiye'de Avrupa'daki sosyal sınıflara benzer şekilde bir sınıflaşma veya sınıf anlayışı var olmamıştır. Bunun sebeplerine de aşağıda değineceğiz. Ancak Avrupa'dakine benzememekle beraber demokrasiye geçişimizde büyük etkisi olan, geçmişten günümüze baktığımızda içerisinde ayan, eşraf, toprak sahibi, zanaatkar, esnaf, tüccar, sanayici, iş adamı gibi grupların bulunduğu bir kesim var olmuş ve bu kesim bugüne kadar büyüyerek gelişmiştir ki biz bu kesimi orta sınıf olarak adlandıracamız.

Karpat, Osmanlı'da Müslüman bir tüccar veya zanaatkarın yüksek bir devlet görevine geldiğinin ya da danışman olduğunun çok nadir olduğunu ifade etmektedir. Karpat'a göre, yönetim ticareti teşvik etmiş ancak buradaki ekonomik gücün siyasi alanı etkilememesine dikkat etmiştir (Karpat, 2008: 31). Ticaret ve zanaatle uğraşanların ekonomik güçlerini siyasi güce dönüştürememeleri Avrupa'daki şekliyle bir burjuva sınıfının oluşmamasının sebeplerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Sander (Sander, 2008: 290-291), Osmanlı Devleti'nin parçalanma nedenlerini sıralarken ilk olarak Avrupa da yaşanan Rönesans ve Reform hareketlerini, bunları izleyen Aydınlanma çağının teknolojik buluşlarını ve sürecin sonunda ortaya çıkan endüstri devriminden uzak kalınmasını vurgulamaktadır. Buna paralel olarak da Sander, Avrupa'da var olan "ulusal burjuva sınıfı"nın Osmanlı devleti ekonomik yapısı içinde var olmadığını ifade etmektedir.

Karpat'ın belirttiği gibi, özellikle Damat İbrahim Paşa döneminde (yani Lale Devrin'nde) ekonomiyi güçlendirmek amaçlanmış, bunun için de tarımsal üretimin arttırılmasını ve ticaretin yayılmasını amaçlayan politikalar izlenmiş bunun neticesinde de ayanlar yükselişe geçmiştir. Karpat, bunun nedenini ekonomideki değişim ve özellikle dış ticaretteki liberal politikaların toplumdaki bazı tüccarların maddi güçlerini önemli oranda arttırmalarına bağlamaktadır. Karpat, burada yükselişi kastedilen ayan sınıfının idari görevden kaynaklanan değil, konumu tümüyle iktisadi güçlerinden kaynaklanan bir sınıf; "ileri gelen" (yani eşraf) olduğunu belirtmektedir (Karpat, 2008: 70).

Karpat, ayanların 18. yüzyılın özel ekonomik ve toplumsal koşullarının ürünleri olarak görülebileceklerini ifade etmektedir. Karpat'ın belirttiği gibi, bu grubun ekonomik refahı; toprak mülkiyeti, tarımsal ürünlerin ticareti ve bunlarla beraber genellikle vergi toplama imtiyazı üzerine kurulmuştu. Karpat'a göre, bu tarihlerde Avrupa'nın artan tarım ürünleri talebi, görece serbest ticaret ve tarımsal sermayenin birikimine imkan veren hükümet politikası bu grubun yükselişinin arkasındaki önemli etkenlerdendir. Karpat, bazı ayanların yönetimin atadığı, ama sonradan isyan etmiş idareciler olduğunu; çoğunlukla derebeyi denen bu kişilerin geniş bölgeler üzerinde otorite tesis ettiklerini ve özerklik kazanmaya başladıklarını belirtmektedir (Karpat, 2008: 70-71). Karpat, ayanlarla ilgili şunları da ifade etmektedir:

En azından üç farklı ayan tabakası vardır: Derebeylerinin içinde olduğu üst düzey, büyük şehirlerde oturur ve siyasi, idari görevleri vardır; orta katman esas olarak vergi toplamakla meşguldür; üçüncü olarak, tarımla ve küçük ticaretle uğraşan, küçük kırsal kasaba ya da köylerde yaşayan ve çoğu kez oradaki topluluğun önderi olan ayanlar bulunur (Karpat, 2008: 72).

Karpat'a göre, ayanların milliyetçiliğin veya liberalizmin öncüsü olduğunu söylemek, sultanın otoritesini sarstığını, yerel özerklik veya bağımsızlık talep ettikleri yönündeki ifadeler ayanlar için abartılıdır (Karpat, 2008: 73).

Karpat, ayanların kendi bölgelerinde okullar, camiler, imaretler yaptıklarını ve ekonomik refahı yükselttiklerini ifade etmektedir. Karpat'a göre, bu durum yeni bir sosyo-ekonomik anlayışın da varlığını göstermektedir. Ayanların bölgelerindeki idari mekanizmaları ve ordularını geleneksel değerlere bağlı kalarak ama aynı zamanda etkinlik ve pratikliği de göz önüne alarak kurduklarını belirten Karpat, başka bir ifadeyle, onların Avrupa'da olan bilimsel, iktisadi ve teknolojik devrimin

ürünlerini belli ölçüde kabullenmeye hazır olarak yerel modernleşmenin ilk somut örneklerini verdiklerini ifade etmektedir (Karpata, 2008: 73).

Ayanların ve kasabalı tüccar grupların, kişisel mülkiyeti, ticaret özgürlüğünü hatta kapitalizmin ilkel bir biçimini savunmalarının, nihayetinde mutlakiyete muhalefet etmelerinin ve bu grupların yükselişinin Osmanlı tarindeki en köklü değişim döneminin habercisi olduğunu ifade eden Karpata'a göre, gerçekten bu dönem, modern milliyetçiliğin ekonomik ve toplumsal tohumlarının ekildiği dönem olmuştur (Karpata, 2000: 137-138).

Karpata, refah anlamında ve sayı olarak ayanların gerçek bir sınıf teşkil edecek kaynaklara sahip olduğunu, ancak ideolojilerinin olmadığını, böylece asla bir toplumsal sınıf statüsüne ulaşamadıklarını ifade etmektedir. Karpata'a göre, merkezin gözünde, ayanlar değişen sosyoekonomik şartların sonucu değil, onu otoritesine meydan okuyan asilerdi (Karpata, 2008: 74). Karpata, Batı'daki ve Türkiye'deki orta sınıf ile ilgili şunları ifade etmektedir:

Sanayileşmenin ve Pazar ekonomisinin verdiği güç ile Batı'da orta sınıf 19. yüzyılda demokrasi yolu ile halk kitlelerini seferber ederek siyasi iktidara sahip olmuş ve Batı Avrupa'ya kültürel damgasını vurmuştur. Türkiye'de de 19. yüzyılda Pazar ekonomisinin ülkeye girişi ve özel mülkiyetin hakimiyetiyle yeni bir orta sınıf doğmuştur. Ancak bu orta sınıf iki tür olarak ortaya çıktığı ve doğuşları ayrı nedenlere dayandığı için birlikte hareket edememiştir (Karpata, 2009a: 10).

Türkiye'de yeni doğan iki tür orta sınıftan birinin yerli üretici ile dış sermaye arasında aracı olan ve yerli ürünleri dış ülkelere pazarlayan grup olduğunu ifade eden Karpata, birkaç büyük şehirde (İstanbul, İzmir, Selanik gibi) toplanan bu grubun, orta sınıf Batı kültürünün de ithalatçısı olduğunu belirtmektedir. Karpata'a göre, Türkiye'de yeni doğan orta sınıfın iki türünden diğeri ve en önemli olanı tarım alanında doğan gruptur. Karpata, bu grubun milli kültürünü ve tarihi kimliğini muhafaza ederek siyasi güç kazanma yollarını aradığını ve bu arayış sürecinin I. ve II. Meşrutiyet ve ardından da DP'nin 1950'de iktidara gelmesiyle neticelendiğini belirtmektedir (Karpata, 2009a: 10-11).

Karpata orta sınıfın niteliklerini şöyle sıralamaktadır; "ortalamanın üstünde bir gelire sahip olmak, görece konforlu bir hayat yaşamak, belli bir derecede eğitim ve görgü sahibi olmak, siyasi ve kültürel alanlarda faal ve potansiyel bir unsur olarak toplum içindeki rollerini bilinçle anlamış bulunmak" (Karpata, 2010f: 201).

Karpat'a göre, Türk toplumunda sınıf mücadelesi görülmez. Çünkü toplumu bir arada tutan, cemaat ruhudur. Karpat, burada cemaatten kastın dini olabildiği gibi mesleki (esnaf cemaati gibi), millî veya siyasi cemaatleri de içerdiğini belirtmektedir. Karpat'a göre, cemaatin içinde farklılıklar olabilir; ama bu durum bir sınıf mücadelesi oluşturmaz (Karpat, 2009a: 24).

Karpat'a göre, "her şeyden önce, Türk toplumunun geleneksel kültürü, tarihi tecrübesi, Müslümanlığı ve bilhassa cemaat ruhuna sahip olması, topluluğu (milleti) birleşmiş bir bütün olarak görmesi, bu toplumun Batılı anlamda sınıf kavgalarına girmesine ve bölünmesine uygun değildir" (Karpat, 2010: 54).

Karpat, Türkiye'de demokrasinininç dinamiklerin baskısı ve kısmen de dış etkileşimler ve etkenler sayesinde kurulduğunu belirtmektedir. Karpat'a göre, demokrasi, ancak kendisinden manen ve maddeten (ekonomik anlamda) yarar bekleyen; manen kendi dünya görüşünü ifade eden ve bu görüş paralelinde düşünce üreterek mücadeleyi göze alanlar sayesinde gerçekleşebilir. Karpat'ın belirttiği gibi, bu mücadeleyi verecek olan, modern orta sınıftır ve Osmanlı'da, Türkiye'de demokrasinin gelişimi, bu sınıfın ortaya çıkışıyla paralellik izler (Karpat, 2010f: 28-29).

Karpat'a göre, orta sınıf, demokrasi tarihimizin baş aktörüdür (Karpat, 2010f: 52). Osmanlı'dan günümüze demokratikleşme sürecinde orta sınıfın etkisi vardır. Bu orta sınıf bir yönüyle geleneksel ve kültürel değerlerine bağlı diğer yönüyle de serbest ekonomi ile gelişmek isteyen ve devletinde buna göre gerekenleri yapması gerektiğini savunan bir sınıftır.

Orta sınıfın tarihi kökenlerine bakacak olursak, Osmanlı'da ayan-eşrafın ortaya çıktığı yıllara bakmamız gerekir.

Karpat, Osmanlı Devleti'nde orta sınıf olarak nitelenebilecek mülkiyet sahipleri arasında sipahi aileleri, devlet memurları, emekli askerler, ulema ve daha başka sosyal gruplar bulunduğunu ifade etmektedir. Karpat'a göre, bu grupların 16. yüzyılın sonlarında devlete bağlılığı tamdı. Çünkü orta sınıflar(gayrimüslimler dahil) devletin bir çeşit memuru, diğer bir ifadeyle sanki devletin küçük ortağı gibiydiler (Karpat, 2010f: 30).

Karpat'ın belirttiği gibi, 16. yüzyıldan sonra tımarların yerini alan çiftlik ve malikane sistemleri, arazinin işletmesini doğrudan kişilerin emrine vererek yeni orta

sınıfın doğmasını sağlamıştır. Bunun sonucunda 17. yüzyılın sonlarına doğru yerli halk içinde zenginleşen ve aynı zamanda eğitim görmüş kişilerin sayısının hızla arttığını ifade eden Karpat, Osmanlı Devleti'ndeki orta sınıfın, 17. yüzyılın sonunda oldukça büyüdüğünü belirtmektedir (Karpat, 2010f: 29-30).

Karpat'ın ifade ettiği gibi, II. Mahmud döneminde ayanlar tasfiye edilse de toplumun ekonomik ve sosyal dönüşüm süreci devam etti. Ayanların yerini zanaatkarlardan, toprak sahiplerinden ve çeşitli ekonomik faaliyetlerle uğraşan bir Müslüman orta sınıfın aldığını belirten Karpat'a göre, daha evvel devlet toprağı toplumu denetim altında tutmak için kullanıyordu;bu dönemde ise toprak bu Müslüman orta sınıfın ekonomik temeliydi (Karpat, 2010c: 34-35).

Demokraside orta sınıfların önemli olduğunu belirtmiştik. Türkiye'de orta sınıfın zayıf oluşunun sebeplerinden birini şöyle açıklayabiliriz; Osmanlı'da ticaretle uğraşan Müslümanların 17. yüzyıldan itibaren ekonomideki etkinliklerini kaybetmeleri, loncaların zayıflaması, ayrıca daha sonraları sanayileşmeye başlamış Avrupa'dan ucuza mal gelmesi içeride ticaretle uğraşan Müslümanların-Türklerin konumunu zayıflatmıştır. Yukarıdaki açıklamalardan çıkarabileceğimiz bir diğer sonuç ise, bir Müslümanın ya tarımla uğraşacağı (çünkü diğer alanlarda gayrimüslimler etkindi) ya da devlet görevinde olacağıdır. İşte bu durum ilerleyen süreçte ekonomik gücü olan bir orta sınıfın oluşmasında sıkıntı yaratmıştır.

Karpat'a göre, Osmanlı'da yeni Müslüman orta sınıfın kitlelerden destek almasının bir sebebi de, merkezi hükümete karşı cemaatin kültürü, geleneği ve çıkarlarının savunucusu olmasından kaynaklanıyordu (Karpat, 2010c: 89).

Karpat, Osmanlı orta sınıfının, özellikle ekonomik bakımdan çağa uyum sağlamak isterken diğer yandan tarihlerine ve geleneklerine sadık kalmak istediklerini belirtmektedir. Karpat'a göre, orta sınıfın karşısında ise, halktan şartsız itaat bekleyen bir bürokrasi vardı. Karpat, bu bürokrasinin yeni ve modern olduğunu ifade etmektedir. Karpat'ın belirttiği gibi, bu bürokrasi, bir yandan Batı'nın ilim ve kurumlarından bahsederken diğer yandan kendini halktan çok üstün ve ileri görüyordu (Karpat, 2010f: 35).

Karpat, bürokrasinin, kültürüne sadık kalan taşra orta sınıfının Avrupa medeniyetine, eğitimine açık olduğunu kabul etmek istemediğini belirtmektedir. Halbuki Karpat'a göre, Müslüman orta sınıf liderleri, günün koşullarına göre hüküm

sürecek, ekonomiye birinci derecede önem verecek bir hükümet ve devlet istiyorlardı (Karpaz, 2010f: 36).

Karpaz, bu süreçte Osmanlı Devleti'nin, orta sınıfın ve piyasanın baskısı ile 19. yüzyılın sonunda miri devlet arazilerini özel mülkiyete dönüştürmek zorunda kaldığını belirtmektedir (Karpaz, 2010f: 36).

Yeni tipte bir Müslüman orta sınıfının ortaya çıkmasını, her şeyden evvel 19. yüzyılda devlet arazilerinin özelleştirilmesinin yani kişisel mülklerin ortaya çıkmasının hızlandırdığını ifade eden Karpaz, tarım arazilerinin büyük kısmının Müslümanların mülkü olmasına işaret etmektedir. 1860'larda yabancı vatandaşlara da toprak mülkiyeti hakkı tanınmıştır; ancak yerel bürokratlar/milliyetçiler buna engel olmuşlardır (Karpaz, 2009a: 42).

Orta sınıfın, çıkarlarını ve mülklerini hukuki olarak güvence altına almak istediğini ifade eden Karpaz, bu orta sınıfın bir yönüyle akılcı ve dünyaya dönük diğer yönüyle de kültür ve gelenek bakımından tutucu olduğunu belirtmektedir. Karpaz'a göre, bu orta sınıf, gerek dinin ve gerek devlet idaresinin dünyaya, insana dönük olmasını ve dünya ekonomik ve siyasi koşullarını göz önünde tutarak onlara uyulmasını savunmaktadırlar (Karpaz, 2008: 8).

Karpaz'ın belirttiği gibi, Müslüman orta sınıfın siyasi güce sahip olması önce vilayet meclisleri sonra ise 1876 Anayasası ve Mebusan Meclisi ile olacaktır (Karpaz, 2010f: 39, 42-43).

Kurtuluş Savaşı döneminde kurulan Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri'nin üyeleri kasaba eşrafı, ulema, toprak sahipleri ve tüccarlardan meydana geliyordu. Yani bu cemiyetler orta sınıf örgütleriydiler. Karpaz'a göre, bu cemiyetlerin amacı hem kendilerini savunma, ülkenin bağımsızlığını sağlama hem de geleneksel yaşam tarzlarını korumaktı. Bu cemiyetlerin lider kadrosunun çoğu eski İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin üyelerinden oluşuyordu (Karpaz, 2010c: 180-181).

Karpaz, 1940'ların sonlarına değin ülkeyi yönetmiş olan aydın-bürokrat iktidarının düşüşünün ve ardından tarımsal-sınai girişimcilerin iktidara gelişinin, geniş kitlelerin politik ekonomik karar alma süreçlerine katılımına yol açan bir değişim sürecinin ilk aşamaları olduğunu ifade etmektedir (Karpaz, 2007: 248).

Karpaz'ın belirttiği gibi, İttihat ve Terakki'nin kurucuları, partinin üyelerinin geneli, 1908'de iktidarı ele alanlar, 1946'da DP'yi kuranların genel sosyal

özelliğine baktığımızda bu kesimler tarımsal orta sınıf mensubudur (Karpata, 2010b: xxiii).

Karpata'ya göre, Türkiye'de demokrasi, birçok bakımdan özel mülkiyet ve serbest teşebbüs taraftarı orta sınıfın, devletçi bürokrasiye karşı mücadele macerası şeklinde geçmiştir (Karpata, 2010f: 68).

Karpata'ya göre, Türkiye'de 1945'te çıkarılan toprak reformu kanununun ana amacı, taşradaki geleneksel liberal orta sınıfın ekonomik dayanağı olan toprak mülkiyetini bu kesimin elinden almaktır. Özellikle de yeni orta sınıfın yaşadığı ve ticari tarımın hakim olduğu Batı Anadolu'da toprak mülkiyetini devletin kontrolüne almanın amaçlandığını belirten Karpata, Türkiye'de demokrasinin yolunun bu orta sınıfın temsilcileri ve toprak sahibi aydınlar sayesinde ve Adnan Menderes'in "devletçiliğe isyanı" ile açılmaya başladığını ifade etmektedir (Karpata, 2009a: 44-45).

Zürcher, 1942 yılındaki Varlık Vergisi'nin öncelikle gayrimüslimleri etkilediği bilirse de "Türk bujuvazisi"nde de huzursuzluk ve kuşkuyla yol açtığını; gene Toprak Mahsulleri Vergisi'nin ve 1945'te Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu'nun büyük toprak sahiplerince hoş karşılanmadığını belirtmektedir (Zürcher, 2009: 305). Zürcher, 1945 ile 1950 yılları arasını Türkiye'nin demokrasiye geçişi olarak adlandırmaktadır. Yukarıda belirttiğimiz noktalar bu süreçte en büyük etken olan orta sınıfın harekete geçmesinde etkili olmuştur.

Türkiye'de devletin ekonomi üzerindeki kontrolü 1950'den itibaren azalmaya başlamış, özellikle de 1980'den sonra bu düreç ivme kazanmıştır. Karpata'ya göre, böylece görece özgür bir ekonomide bunalımlara rağmen bir Türk orta sınıfı ticaret, finans gibi birçok alanda Anadolu'nun birçok yerinde tabandan yükselmiştir (Karpata, 2010f: 69).

Karpata, Turgut Özal'ın siyasi ve ekonomik gelişmeleri iyi değerlendirerek Türkiye'nin normal ve demokratik bir ülke olarak gelişmesini sağlayacak ve orta sınıfı güçlendirecek tedbirleri aldığını belirtmektedir (Karpata, 2009a: 45).

19. yüzyıldan itibaren doğuşu hızlanan ve güçlenen orta sınıfın, devletin temel kurum olarak mutlaka var olmasını istediğini, fakat devletçi felsefeyi ve rejimi reddettiğini ifade eden Karpata, aslında orta sınıfın pratik ve pragmatist olduğunu

belirtmektedir (Karpat, 2009a: 42-43). Orta sınıf, millet ve devlet arasındaki ilişki açısından Karpat'ın şu ifadeleri önemlidir:

Anavatan Partisi'nin 1983 yılında yazılan programın 2. Maddesi şöyledir: “Asıl olan milletin refahını sağlayarak, devletin refahını gerçekleştirmektir. Devletin refahı ile milletin refahını sağlamak yolu yanlıştır.” Bu kısa cümle içinde koca bir siyasi tarih yatmaktadır. Parti tüzüğü'nün 2. maddesi ise “asıl olan fertlerin ve toplumun mutluluğudur” ki bu görüş Türk orta sınıfının ekonomiye ve maddi varlığa önem verdiğini gösteren temel felsefesidir (Karpat, 2009a: 42-43).

4. TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME VE DEMOKRASİ SÜRECİNİ ETKİLEYEN DİĞER FAKTÖRLER

4.1. ULUSLARARASI ETKİLER VE TÜRK DIŞ POLİTİKASI

Türkiye'de modernleşme ve demokrasi sürecinin temel dinamikleri ülke içindedir. Bununla beraber uluslararası olaylar, uluslararası politikalar ve uluslararası ilişkilerde bu değişim ve modernleşme sürecinde etkili olmuştur.

Osmanlı Devleti döneminde, özellikle modernleşme yönünde atılan adımlarda Batı'nı etkileri görülmüştür. 18. yüzyıldan itibaren Avrupa'da elçilikler açılmaya başlanmış, zamanla da yurt dışına öğrenciler gönderilmiştir. Bazen de yurtdışından uzmanlar, ki çoğu askerdir, Osmanlıya gelmiş ve ıslahat ve yenileşme hareketlerinde görevlendirilmişlerdir. Gene Islahat Fermanı gibi önemli bazı gelişmeler dış politikaya bağlı olarak gerçekleşmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti de kuruluşundan itibaren yüzünü Batı'ya dönmüş, çeşitli anlaşmalar ve ittifaklar içinde yer almıştır.

Karluk'a göre Batı, cumhuriyetin kurulduğu dönemden beri çağdaş uygarlığı temsil etmektedir. Karluk, Türkiye'de Batıya açılmanın ve Batılılaşmanın Tanzimat ile başladığını belirtmektedir. Karluk, geçmişte çağdaş uygarlık olarak kabul edilen Batı'nın, bugünün AB ülkeleri olduğunu ifade etmektedir (Karluk, 2007: 437).

Uluslararası etkiyle atılmış adımlardan biri Islahat Fermanı'dır. Karpat'a göre Osmanlı Devleti, medeni ülkeler topluluğu arasına katılabilmek için Islahat Fermanı'nı kabul etmiştir. Karpat, bu fermanın, İngiliz, Fransız ve Avusturyalılar tarafından hazırlandığını ve Hıristiyanların statüsü ile ilgili olduğunu belirtmektedir (Karpat, 2010c: 127).

1856 Paris Barış Anlaşması'nın Osmanlı'yı uluslararası hukuka tabi bir ülke olarak kabul ettiğini ifade eden Karpaz, başka bir deyişle bu anlaşmanın Osmanlı hükümetine diplomatik ilişki kurarken ve karşılıklı anlaşmalar akdederken Avrupalı bir referans çerçevesi içinde hareket etme imkanı sağladığını belirtmektedir (Karpaz, 2010c: 126-127).

Karpaz'a göre, 1876 Anayasası'nın zamanlamasına ve dış politika hedefine baktığımızda; rejimin liberalleştirilmesi konusunda Batı'nın telkini ve Rusların müdahalelerine engel olma amacı göze çarpıyordu. Fonksiyonel bir açıdan bakıldığında ise Batı'daki parlamentoların oynadığı bütünleştirici siyasal rolü Osmanlı'da da gerçekleştirebilmek için atılmış bir adımdı. Karpaz, farklılaşmış bir sosyal yapının ve siyasal sistemden kaynaklanan fonksiyonel ihtiyaçların bir parlamentonun varlığına ihtiyaç duyulmasına neden olduğunu belirtmektedir (Karpaz, 2010c: 48).

Osmanlı'yı ve Türkiye Cumhuriyeti'ni modernleşme ve demokrasi sürecinde yukarıda da söylediğimiz gibi çeşitli dış faktörler etkilemiştir. Karpaz buna örnek olarak; orduda ve biraz da endüstride Almanya'nın etkisi, devlet felsefesinde İngilizlerin etkisi, politika, edebiyat, sanat ve felsefede Fransa'nın etkisi görülmüştür. İkinci Dünya Savaşı'ndan itibaren ise Amerika'nın etkisinin görüldüğünü ifade etmektedir (Karpaz, 2010f: 404). Son dönemlerde ise Türkiye'yi, AB'ye üyelik süreci çerçevesinde AB etkilemektedir.

Karpaz'a göre Osmanlı Devleti, Batı'nın siyasi üstünlüğü nedeniyle modernleşme çabasına girmiştir. Cumhuriyet döneminde ise rejimin güvenliği ve bekası için modernleşme şart görülüyordu ve süratli modernleşme için de Batı örnek alınıyordu (Karpaz, 2010f: 404).

Karpaz'ın belirttiği gibi, 2. Dünya Savaşı sonunda kazanan devletlerle beraber söz sahibi olmak isteyen Türkiye, bu amaçla 23 Şubat 1945'te Mihver devletlere savaş ilan etmiş ve böylece San Francisco Konferansı'na katılma hakkını elde etmiştir (Karpaz, 2010c: 202).

2. Dünya Savaşı'ndan sonra Türkiye uluslararası bir örgüt olan Birleşmiş Milletlere üye olmuştur. Karpaz'a göre, Birleşmiş Milletler Anayasası'nı kabul etmekle Türkiye bu anayasanın demokratik ilkelerine uygun, daha hür bir rejime geçmeyi taahhüt etmiş oluyordu (Karpaz, 2010f: 229).

İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda tek parti yönetimleri itibarsızlaştı. Bu durumun Türkiye'yi olumsuz etkilediğini ifade eden Karpat, Türkiye'nin de katıldığı San Francisco Konferansı'nın demokratik bir dünya düzeni öngördüğünü belirtmektedir. İşte bu dış koşullar ve yanında ülke içerisindeki gerilim siyasal yaşamda büyük bir değişikliği şart koşuyor, zorluyordu (Karpat, 2010c: 205).

Sovyetler, Mart 1945'te 1925 Dostluk Anlaşması'nı yenilemedi ve bunu takiben 8 Ağustos 1946'da Montrö Boğazlar Sözleşmesi'nin gözden geçirilmesini talep etti. Karpat, Sovyetlerin Boğazların denetimini Karadeniz'e kıyısı olan ülkelerin üstlenmesini sağlamayı amaçladığını belirtmektedir. Sovyetler Boğazlarda üs ve kuzeyde toprak istediğini ifade eden Karpat, Türkiye'nin bütün bu talepleri reddettiğini belirtmektedir. Karpat'ın belirttiği gibi, bu süreçte 12 Mart 1947'de ABD Başkanı Truman, komünizm tarafından tehdit edilen ülkelere yardım vaadini ilan etti. Bu ilan ve buna paralel politikalar Truman Doktrini olarak bilinecekti (Karpat, 2010c: 207, Karpat, 2007: 240).

Sovyetler'in isteklerine karşı Türkiye Batı'ya yaklaşmıştır. Buna paralel olarak 1945-46'da çok partili demokrasiye geçilmiştir. Karpat'a göre, Türkiye Marshall Planı ve NATO güvencelerini çekici bulmuştur. Türkiye'nin 1949'da Avrupa Konseyi'ne üyesi olmasının Batı siyasetinin ifadesi olduğunu belirten Karpat, Türkiye'nin, Kore Savaşı'na girdiğini ve bu savaştan sonra da 1952'de NATO üyesi olduğunu ifade etmektedir. Karpat'a göre, bu dönemlerden itibaren Türkiye tek yönlü, Batılı bir siyaset gütmüştür (Karpat, 2012: 271-272).

2. Dünya Savaşı sonunda Türkiye, siyasi ve ekonomik çıkarlarını Batı tarafında olmakta görüyordu. Bu yüzden de Türkiye Batı'ya daha fazla yaklaşma politikası izlemeyi doğru buldu (Karpat, 2010f: 228). Ayrıca Karpat'a göre bu dönemlerde Türkiye, bağımsız bir dış siyaset güdecek askeri ve ekonomik güce de sahip değildi (Karpat, 2012: 273).

Türkiye'de devletçiliğin dışarıdan eleştiriler aldığını belirten Karpat, Amerika'nın, Türkiye'yi ekonomi üzerindeki kontrolünü nedeniyle eleştirdiğini ifade etmektedir. Karpat'a göre, özellikle 1947'den sonra Amerika'nın Türkiye üzerinde nüfuzu artmıştır, dolayısıyla da 1949-53 yılları arasında Amerika'nın ekonomik görüşlerinin belirli etkisi olduğu söylenebilir (Karpat, 2010f: 377-378).

Karpat'a göre, Türkiye'deki siyasal duruma etki eden bir diğer önemli olay, ABD tarafından "demokrasi ve hürriyeti korumak amacıyla" Türkiye'ye yardımda bulunmayı içeren Truman Doktrinidir (Karpat, 2010f: 275).

Tangör'e göre, 1990'larda Soğuk Savaş'ın sona ermesi uluslararası alanda politik değişime sebep olmuş ve bu durum demokrasi, çoğulculuk, insan hakları ve güvenlik topluluğu söylemleriyle ortaya konulmuştur (Tangör, 2011: 271).

1991'de Sovyetler Birliği'nin dağılması Türk dış siyasetini yakından etkilemiş ve yeni ufuklar açmıştır. Türkiye'nin, savunma harcamalarını azaltarak yatırımlarını arttırdığını ve dünyaya açılma fırsatını yakaladığını ifade eden Karpat'a göre, Sovyet tehdidinin ortadan kalkmasıyla Türkiye NATO ittifakı içinde daha özgür hale gelmiştir. Böylece Türkiye'nin kendi görüş ve çıkarlarına göre hareket ederek diğer ülkelerle çeşitli ilişkilere girme imkanına sahip olduğunu belirten Karpat, bu durumun Türkiye'nin bir Batı ülkesi olmaya devam ederek Batı ile doğu arasında kendi kararıyla yeni ilişkiler kurmasına yol açtığını ifade etmektedir (Karpat, 2012: 276-277).

Davutoğlu, Türkiye-AB ilişkilerinin yaklaşık kırk yıllık bir geçmişe sahip ve süreklilik içinde devam eden çok boyutlu bir ilişki olduğuna işaret etmektedir (Davutoğlu, 2010: 501). Davutoğlu'nun belirttiği gibi, Türkiye'nin AB'ye ortaklık başvurusu yaptığı 3 Temmuz 1959 tarihinde başlayan ilişkiler, 1 Aralık 1964'te yürürlüğe giren Ankara Anlaşması ile diplomatik süreç açısından bir çerçeveye oturmuştur (Davutoğlu, 2010: 504). Davutoğlu'na göre, coğrafi ve tarihi parametreler açısından bakıldığında Türkiye, Avrupa kıtasının ve tarihinin tabii bir parçasıdır (Davutoğlu, 2010: 536).

Davutoğlu, 19. Yüzyılın tamamı ve 20. Yüzyılın ilk yarısındaki "tek yönlü ve monolitik bir Batılılaşma ve Avrupalılaşma"ya dayalı modernizasyon anlayışının yerini kendi tarihi tecrübesine dayanan, "kendi zaman ve mekan idraklerini yeniden keşfeden ... evrensel açılımlara yönelen farklı medeniyet tecrübeleri"nin alacağını ifade etmektedir (Davutoğlu, 2010: 540).

Karluk, Türkiye'de siyasal geleneğin ve mevcut siyasal partilerin AB üyeliğine karşı olmadıklarını belirtmektedir. 2002'de iktidara gelen AK Parti'nin 2002 Seçim Bildirisi'nde AB üyeliği konusunun ciddi şekilde yer bulduğunu belirten Karluk, burada geçen ifadelerden bir kısmını şöyle ifade etmektedir: "AB gibi güçlü

bölgesel entegrasyonların içinde yer alarak, küreselleşmenin sağladığı fırsatları, halkımızın refahını arttırmak yönünde kullanacaktır. AB'ne tam üyelik, AB'nin sunduğu ekonomik ve demokratik standartlar, yasal ve kurumsal düzenlemeler, tam üyelik şartına bağlı olmaksızın desteklenecektir" (Karluk, 2007: 588).

Karpat'a göre, AB üyeliği hedefi Türkiye'nin dünyaya açılmasında etkili olmuştur (Karpat, 2012: 249-250).

Kahraman, ortak çıkarlar ve değerlere dayanan Avrupa Birliği'nin, Türkiye için en önemli değişim projelerinden biri olduğunu ifade etmektedir. Kahraman'a göre, Türkiye tarihinde, Osmanlı'dan başlayan özellikle de cumhuriyetin kuruluşundan bu yana daha etkili olan, Batı modelinde demokrasi ve laikliği içeren "çağdaşlaşma projesi" AB ye yönelme ile devam etmiş ve 17 Aralık 2004'te müzakere tarihi verilmesi noktasına ulaşmıştır. Kahraman, Türkiye'nin AB üyeliğini, Türk modernleşme tarihinin en önemli projelerinden biri olarak görmektedir (Kahraman, 2008: 58).

Ünal, bu sürecin başlangıcının 1856 Paris Konferansına kadar götürülebileceğini ifade etmektedir. Avrupa'nın siyasi şartlarını yeniden düzenleyen bu konferansa Osmanlı Devleti de davet edilmiş ve bir Avrupa Devleti olduğu resmen tescil edilmiştir (Ünal, akt. Topal, 2009: 14).

Türkiye'nin AB üyeliği hedefi, Türkiye'de liberalleşme ve demokratikleşme süreçlerinde etkili bir itici güç olmuştur. Özbudun ve Gençkaya'ya göre, bu süreçte yapılan anayasal ve yasal reformların, AB'ya üyelik amacının dışında Türk toplumunun daha liberal ve daha demokratik bir siyasal sisteme yönelik güçlü arzusuna da uygun olduğu gerçeğini göz önünde bulundurmamak önemlidir (Özbudun ve Gençkaya, 2010: 95).

4.2. GÖÇÜN ETKİLERİ

Türkiye'ye çeşitli dönemlerde gelen göçmenlerin kültür, ekonomi ve toplumsal yaşama önemli etkileri olmuştur. Dış göçün yanında ülke içindeki göçlerde toplumun yapısını etkilemiş ve toplumun kaynaşmasında etkili olmuştur.

19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı nüfusunun hacmi ve dini-etnik kompozisyonunun çarpıcı bir değişim geçirdiğini ifade eden Karpat, Müslümanların

ülke dışından göç etmesinin, Balkanlar'ın, Anadolu'nun ve Kuzey Suriye ile Irak'ın sosyal ve ekonomik açıdan bir dönüşüm yaşamalarında belirleyici bir rol oynadığını belirtmektedir (Karpata, 2008: 128).

Karpata, "Osmanlı Modernleşmesi" adlı kitabında 1873 yılından 1914 yılına kadar Osmanlı topraklarına yaklaşık olarak 7 milyon 425 bin kişinin göç ettiğini belirtmektedir (Karpata, 2008: 129-130). "Türk Demokrasi Tarihi" adlı kitabında ise 1820 ile 1914 yılları arasında Rumeli ve Anadolu'ya 7-9 milyon civarında Müslüman göçmen geldiği tahmin edildiğini belirtmektedir (Karpata, 2010f: 39). Bu göçlerin Kırım, Kuban, Kafkaslar ve Balkanlar'dan olduğunu ve göç edenlerin tamamına yakınının Müslüman olduğunu ifade eden Karpata, bu göçlerin sebepleri arasında savaşların, kültürel sebeplerin ve özellikle de Ruslar ile Balkan devletlerinin yaptığı baskı ve zulümlerinolduğunu belirtmektedir (Karpata, 2008: 129-130). Bu göçmenlerin gelişmekte olan ekonomik, sosyal ve kültürel yapıya taze güç kattıklarını ve süreci hızlandırdıklarını ifade eden Karpata'a göre, yüzyılın sonunda ortaya çıkan ve Türk ismini alan toplumun ortaya çıkışında göç eden bu kitlenin etkisi büyüktür (Karpata, 2008: 9 ve Karpata, 2010f: 39).

Karpata'a göre, 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başlarındaki değişim ve dönüşüm süreci, tebaayı cemaatten millete dönüştürmüştür ve Türkiye'nin milli devlet haline gelmesinde etkili olmuştur. Bu değişim ve dönüşüm sürecinde göçlerin oldukça büyük etkisi olmuştur (Karpata, 2012: 7).

Karpata, 1878'densonra olan göçlerde bazı özelliklerin göze çarptığını belirtmektedir. Gelen göçmenlerin bir kısmı önemli bir bilgi ve tecrübeye sahipti. Bir kısmı ise önemli miktarda sermaye ile göç etmişti. Ayrıca Karpata'a göre, göçmenler düşürüldükleri durumdan dolayı kızgındılar ve başlarına gelenlerle ilgili bir bakış açılarına sahiptiler. İşte bu niteliklerin hepsi ülkedeki ideolojik ve politik gelişmelerde pay sahibiydi (Karpata, 2008: 135-136).

Türkiye'ye 1. Dünya Savaşı'ndan sonra gelen gruplar arasında varlıklı gruplar vardı. Karpata, bunların şehirlere yerleşerek tüccar ve sanayici sınıfa katıldıklarını ifade etmektedir. Gelenlerin bir kısmı kendi memleketlerinde tarımla uğraşan ancak mülkleri elinden alınan veya ucuza satmak zorunda kalan kesimdi. Bunların yerleştirildikleri yerlerde zorluklar yaşadıklarını ve bundan dolayı şehre göçtüklerini belirten Karpata, şehirlerdeki işçi sınıfında bu kesimin sayısının oldukça

çok olduğunu ifade etmektedir. Karpat'ın belirttiği gibi, göçler Anadolu'da kapalı yaşayış tarzına etki ederek bunları yeni fikirlere elverişli kıldılar. Ayrıca Anadolu'nun içinde yer değiştirme ve göçlerin toplumsal etkileri olmuştur (Karpat, 2010f: 184-185).

Karpat, Osmanlı Devleti'ndeki nüfus hareketlerinin yani iç göçlerin sosyal yapıdaki değişmelerin hem nedenleri hem de sonuçları olduğunu belirtmektedir (Karpat, 2010e: 8). Bunu Karpat farklı bir şekilde şöyle de ifade etmektedir: "Osmanlı devletindeki nüfus hareketleri, yapısal dönüşümün hem etkeni hem de başlıca sonucuydu" (Karpat, 2010e: 14).

Türkiye'de modern anlamda milletin oluşumunun, Osmanlı toplumsal yapısının temel yapısı olan dini cemaatin dönüşümüyle olduğunu belirtmiştik. İşte bu dönüşümde nüfus hareketlerinin önemli bir etkisi vardır. Ancak Karpat'ın belirttiği gibi, yeni bir milletin ortaya çıkışı sadece göçlerle açıklanamaz (Karpat, 2010e: 10-11).

Karpat'a göre, göçlerin neticeleriyle ilgili şunları sıralayabiliriz (Karpat, 2012: 77):

Yeni köy ve kasabalar kuruldu.

Yeni araziler tarıma açıldı.

Miri arazinin bir kısmı özel mülkiyet haline geldi.

Zirai üretim ve gelir yükseldi.

Karpat, bu dönemdeki toplumsal dönüşümün açık kanıtlarından birinin de kentleşme olduğunu ifade etmektedir. Kaybedilen topraklardan gelen göçmenlerin yanı sıra topraklarını terk eden köylülerin de şehirlere göçmesiyle kentli nüfus artmıştır. Yeni gelenlerin şehirlerde büyük alt sınıf gruplarının oluşmasına yol açtığını belirten Karpat, bunların içinden de yeni bir milliyetçi aydınlar grubu ve zamanla özel bir siyasal anlam kazanacak olan özel bir sosyal felsefe çıktığını ifade etmektedir. Karpat'a göre, bu kentli alt tabaka yaşam şartlarındaki sıkıcı aynılık, göç etmesinden dolayı yaşadığı yabancılaşma ve geleneksel değerlerinden zamanla kopması nedeniyle bir modern kitle toplumunun tohumlarını içinde taşıyordu. Farklı yerlerden göç edenler aynı zorluklarla karşılaştılar ve kentlerde birbirine benzediler. Milliyetçiliğin ortaya çıkması için artık şartların hazır olduğunu ifade eden Karpat,

buna karşın liderler ve ideolojinin hazır olmadığını belirtmektedir (Karpat, 2010c: 57-58).

Göçün bir etkisi de Anadolu halkının geleneksel değerlerinin ülkenin ana kültürünün bir parçası haline gelmesi olduğunu ifade eden Karpat, demokrasi sayesinde inanç hürriyetinin demokratik hakların bir parçası haline gelmesinin bütünleşmenin ve millileşmenin bir parçası olmuş olduğunu belirtmektedir (Karpat, 2009a: 40).

İçgöçü, modernleşme ve demokrasi açısından Karpat şöyle değerlendiriyor: İçgöçler sonrasında özellikle büyük şehirlerin çevresinde gecekondulaşma dediğimiz bir yapılaşma ortaya çıkmış ve göç eden kitleler şehrin çevresinde yerleşmiştir.

Gelişmekte olan ülkelerin çoğunun büyük kentlerinde gecekondulu olgusunun var olduğunu belirten Keleş, gecekondunun, köylerden kentlere nüfus akınlarının ve ilgili ülkelerin toplumsal, ekonomik gelişme düzeyinin dolaysız bir ürünü olduğunu ifade etmektedir (Keleş, 2010: 481-482).

Karpat'ın belirttiği gibi, gecekondular, göç eden insanların değişiminde, yani taşradan, köyden gelen insanların şehirleşmesi-modernleşmesinde etkili olmuştur. Bu kitle, eğitim ve meslek sayesinde ekonomik ve entelektüel açıdan yükselmiştir. Karpat, aynı zamanda bu göçlerin köy-şehir ikiliğini büyük ölçüde azalttığını ve ülkenin her bakımdan bütünleşmesine gerçek anlamda millileşmesine, yani yurdun kültürel bir bütün haline girmesine yardım ettiğini ifade etmektedir. Karpat'a göre, aynı zamanda bu süreç orta sınıfın büyümesini ve güçlenmesini sağlamıştır (Karpat, 2009a: 39).

Karpat, 1950'lerde %20 olan kent nüfusunu 1990'larda %50'ye çıkartan köyden kente göçlerin, Türkiye'de toplumu etkileyen temel sosyal ve kültürel gelişme olduğunu ifade etmektedir (Karpat, 2010d: 286). Karpat'a göre göçler, modern Türk milletinin meydana gelmesini kolaylaştırmıştır (Karpat, 2010e: 12).

4.3. EDEBİYATIN ETKİLERİ

Edebiyat, modernleşme sürecinde hem süreçten etkilenen hem de süreci etkileyen bir daldır. Karpat, edebiyatı sosyal konuları özellikle de sosyal değişmeyi incelemek için kaynak olarak kullanma ihtiyacı duymuştur (Karpat, 2009a: 8).

Karpat, edebiyat türlerinden de özellikle roman üzerinde durmaktadır. Ona göre roman, hem belirli bir sosyal dönüşümün ürünü hem de orta sınıfların edebi ürünüdür (Karpat, 2009a: 10). Karpat, bir yorum yazısında, bu konuda kendisini ilgilendiren ana gelişmenin, taşra kökenli, Osmanlı'nın İslam-Türk kültürünü ve kimliğini içeren bir orta sınıfın ortaya çıkması ve edebiyata, bilhassa da romana konu olması olduğunu ifade etmektedir (Karpat, 2010a).

Romanın konusu toplumdur. Toplumun ise siyasi ve coğrafi bir çerçevesi olduğunu ifade eden Karpat, bu çerçevenin devlet olduğunu belirtmektedir. Karpat, halkı, dili ve kültürü ile birleşen devletin milli devlet olduğunu ifade etmektedir. Karpat'a göre, aynı zamanda bu devlete ve millete sosyal-kültürel boyut veren orta sınıftır ve roman bu orta sınıfın birinci derecede ifade aracı olmaktadır (Karpat, 2009a: 21).

Edebiyatın sosyal yapı ile çok yakın ilgisi olduğunu ifade eden Karpat, düzyazı ve romanın orta sınıfın tercih ettiği edebiyat türü olduğuna işaret etmektedir (Karpat, 2009a: 27).

Roman yazımı ve bu sanatın kalitesinin yükselmesi birçok açıdan sosyal gelişmeye dayalıdır. Karpat, romanın gelişmesi ile sanayileşme, şehirleşme yani pazar ekonomisinin evrimi arasında ilişki olduğunu ifade ederek, romanın orta sınıfların yarattığı ve onların dünyasının sorunlarını, değerlerini, insan ve dünya felsefesini ifade eden bir yazı türü olduğunu belirtmektedir. Roman, Batı'da 19. yüzyılda ana yazı türü olarak ortaya çıkmıştır. Karpat'ın belirttiği gibi, bu dönem, kapitalist ekonominin geliştiği, orta sınıfların güçlenerek devlete hakim olduğu ve ana rejimlerin demokrasi olduğu dönemdir (Karpat, 2009a: 33).

Karpat, orta sınıfların edebi ve kültürel alanlarda eser vermeleri için paradan ve refahtan fazla hürriyete ve demokrasiye ihtiyaçları olduğunu ifade etmektedir (Karpat, 2009a: 234).

Karpat'a göre, 19. yüzyılda Türkiye'de ortaya çıkan yeni orta sınıf ile gene bu yüzyılda doğan modern Türk edebiyatı yakından ilişkilidir. Karpat buna sebep olarak; köklü sosyal yapı değişikliklerinin insanların ve toplumların düşüncelerini yakından etkilediği gibi yeni fikirler doğurarak insanların farklı ifade şekilleri aramalarına ve araçlar yaratmalarına yol açmasını göstermektedir. Karpat'a göre, edebiyat, bilhassa nesir, bu arayışların sonucudur. 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar Osmanlı edebiyatında şiir hakim durumdayken; o tarihten sonra şiir önemini korusa da edebiyatta nesir daha hakim konuma gelmiştir. Başarılı olunamasa da bu dönemde roman arayışları da vardır (Karpat, 2009a: 11).

Karpat'a göre, gerçekten Türkiye'de modern bir orta sınıfın ortaya çıkması ile nesrin (başta hikaye, piyes olmak üzere) doğuşu aşağı yukarı aynı zamanda yani 19. yüzyılın ikinci yarısına tekabül etmektedir (Karpat, 2009a: 34).

1870-1908 dönemindeki edebiyatçılar, eserlerinde, modernlik, meşrutiyet, Avrupa medeniyeti, tarih gibi birçok konuyu tartışmışlardır. Böylece Karpat'a göre, toplum hem bilgilendirilmiş, eğitilmiş hem de "Türkleşmiş"tir. Karpat, 19. yüzyılın ikinci yarısında hızla gelişen Türkleşmenin ana aracının edebiyat olduğunu ifade etmektedir (Karpat, 2009a: 30-31).

Karpat, 19. yüzyılın ikinci yarısında oluşan modern Türk nesrinin ana konularından birinin milli, yani geleneksel Müslüman-Türk kültürünü savunduğunun söylenebileceğini ifade etmektedir (Karpat, 2009a: 34).

Osmanlı'da özellikle 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın başlarından itibaren roman olarak kitaplar yayınlandı(Karpat bunları gerçek roman olarak kabul etmese de roman ismiyle yayınlanmalarının önemini işaret ediyor). Buradaki önemli noktanın toplumda roman okuyan bir topluluğun oluşması olduğunu ifade eden Karpat'a göre,bu topluluk az çok boş zamana sahip kişiliğini geliştiren orta sınıftı (Karpat, 2009a: 41).

Karpat, dilin, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Devletlerinin ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kültürel kimliğini belirlediğini; fakat siyasi kimliği çok sonraları, 19. yüzyılın sonunda etkilemeye başladığını ifade etmektedir (Karpat, 2010f: 21).

Dil,bir toplumun belirleyici özelliği olduğu gibi, o toplumun kültürünün temel taşlarındandır. Bunun yanında modern anlamda bir millet olmak için de dil çok önemlidir.

Karpat'a göre, çağdaş Türk edebiyatı, ülkenin daha uygar, daha Batılı olma çabasına sıkı sıkıya bağlıdır; yenilikleri kökleştirip yaymak için bir araç görevini görmüştür (Karpat, 2009a: 71).

Karpat, cumhuriyetin ilk yıllarında iktidarın, elitleri ve kitleleri birbirine yaklaştırmak, milli bir kimlik ve aidiyet duygusu oluşturabilmek için aydınların yardımına başvurduğunu ifade etmektedir. Aydınlardan beklenen, insanların gündelik yaşamlarından alınmış temaları da kullanarak edebiyattan faydalanmaları, duygu ve düşüncelerini bu şekilde toplumun her kesimine ulaşabilmeleriydi (Karpat, 2009a: 176-177).

Karpat, Osmanlı'da Türklerin kültürel kimliklerini edebiyat yolu ile ifade etmeye çalıştıklarını belirterek, buna "kültürel milliyetçilik" denildiğini ifade etmektedir. İlerleyen dönemde bu kültürel bilinç siyasi bilince dönüşecektir (Karpat, 2009a: 29-30).

Karpat'a göre, 19. yüzyılda oluşan "Yeni Türk Edebiyatı" Osmanlı Devleti'nde toplumun değişmesinde ve yeni kimliğin oluşmasında önemli rol oynamıştır. Modern edebiyatın yeni bir orta sınıfın olduğu dönemde doğduğunu, roman, uzun hikaye gibi orta sınıfların entelektüel ihtiyacını karşılayacak nitelik taşıdığını ifade eden Karpat, Türkiye'de nesrin divan edebiyatının yerini almasının yeni tipte yerli bir orta sınıfın oluşumuna rast geldiğini belirtmektedir (Karpat, 2009a: 229-230).

Karpat'a göre, Türkiye'de durmadan gelişen orta sınıflar yalnız ekonomiye değil sanata ve bu arada edebiyata önem verip edebiyatı toplumun tümüne sevdirebilirlerse tarihi vazifesini yapmış olacaktır (Karpat, 2009a: 234).

5. TÜRKİYE’DE MODERNLEŞME VE DEMOKRASİ SORUNLARI

5.1. LAİKLİK ANLAYIŞI VE İSLAM

Laikliğin, Yunanca'da “halk” anlamına gelen “laos” sözcüğünden türetilmiş bir kavram olduğunu ifade eden Kahraman, laik kimsenin “halktan olan”, yani ruhban sınıfına dahil olmayan kimse demek olduğunu belirtmektedir. Laiklik kavramı Türkçeye Fransızca'dan geçmiştir ve Fransızcadaki aslı "laigue" sıfatıdır (Kahraman, 2008: 59). Laikliğin; dinsel alan ile devletin kamusal alanının birbirinden ayrı olması ve her birinin kendi alanlarında bağımsız olması anlamını içerdiğini belirten Aliefendioğlu, bununla beraber devletin belli bir dini temsil etmemesi, dinler ve inançlar karşısında tarafsız olmasını ifade ettiğine işaret etmektedir (Aliefendioğlu, akt. Kahraman, 2008: 59). Yayla’ya göre, buradan, devletin hiç bir siyasi ve hukuki düzenlemeyi din kurallarına dayandırmaması sonucuna ulaşabiliriz (Yayla, akt. Kahraman, 2008: 59). Erdoğan, siyasi anlamda laikliği, devlet otoritesinin ve siyasal otoritenin meşruluğunun tanrısal değil, dünyevi bir kaynağa; yani halka dayanması olarak açıklamaktadır (Erdoğan, akt. Kahraman, 2008: 59). Buradan demokrasi ile laiklik arasında doğal bir ilişki olduğunu ve bu anlamıyla laikliğin demokrasinin doğal bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz.

Bryan Wilson’ın, laikliği kısaca “dinsel düşünceler, pratikler ve kurumların önemini yitirmesi süreci” olarak tanımladığını belirten Slattery, laikleşme tezinin, toplumların sanayileşirken daha rasyonel, bilimsel ve uzmanlaşmış toplumlar haline geldikleri, bu yüzden geleneksel değerler, inançlar ve pratiklerin zayıfladığı teorisine dayandığını ifade etmektedir (Slattery, 2010: 302).

Karpat, Batı’da laikliğin ortaya çıkışının farklı temellere dayandırılabilirdiğini ifade etmektedir. Örneğin Hz İsa’nın “Tanrı’ya ait olanı Tanrı’ya, Sezar’a ait olanı krala veriniz” sözü bu dayanaklardan gösterilmektedir. Ancak laikliğin asıl doğduğu yerin Fransa olduğunu belirten Karpat, Fransa’da laikliğin amacının kral, aristokrasi ve kilise ortaklığındaki egemen güçlerin rejimine son vermek olduğunu ifade etmektedir. Katolik kilisesi Vatikan liderliğinde köylerdeki kiliselere kadar hiyerarşik olarak birbirine bağlıydı. Osmanlı’da ise böyle

bir dini örgütlenme şekli olmadığı gibi kendine ilahi bir güç atfeden dinsel bir kurum da yoktu (Karpat, 2010f: 27).

Narlı, Batı'da laiklik konusunda din-devlet ilişkilerinin düzenlenmesinde standart bir model olmadığını ifade etmektedir. Narlı'ya göre, uygulamada iki ana çizgi öne çıkmaktadır; "Fransız tarzı jakoben laiklikle, Anglo-Sakson tarzı, yalnızca dünyevi olanla ilgilenen, daha hoşgörülü ve çoğulcu seküler laiklik anlayışı" (Narlı, akt. Kahraman, 2008: 61).

Laikliğin anlamı ile ilgili yukarıdaki açıklamaları yaptık. "Modernleşme Yönünde İlk Adımlar" başlığı altında Osmanlı Devleti'nin Orta Asya'dan getirdiği kültürü, Moğol siyasi teşkilatı ve Bizans'tan etkilendiği ve bütün bunları özüne uygun sentezleyerek kendi medeniyetini ortaya koyduğunu belirtmiştik.

Burada Türklerin dünyevi yani seküler bir devlet anlayışına aşinalıkları bunun yanında da din ve inanç özgürlüğü (örneğin Osmanlı'nın etkilendiği Moğol devlet geleneğinde devlete karşı gelinmedikçe kişilerin din ve inançları serbestti ayrıca devlete yasalar ve siyasi kurallar hakimdi (Karpat, 2010f: 21)) kavramlarına yakınlıkları görülmektedir.

Karpat, İslamiyet'in, Türk devletine bir maksat ve anlam vermiş olduğunu ama aynı zamanda Türklerin ulusal özelliklerinin kendi potası içinde karıştırdığından Türk ve Müslüman'ın aynı anlama gelir olduğunu ifade etmektedir. Karpat'a göre, bununla beraber Türkler, dil ve devlet gibi ayırıcı vasıflarını genel olarak muhafaza ettiler (Karpat, 2010f: 90).

Karpat'ın belirttiği gibi, bütün dinlerde; manevi değerler ve inanç, siyasi ve sosyal ahlak kaynağı olarak medeniyetlerin temel unsurlarıdır. Dinler hukuk düzenini her dönemde etkilemişlerdir. Ancak Karpat'a göre dinler, "kendi başlarına siyasi, dünyevi, idari yapı yaratamazlar; çünkü devlet, siyasi ve dünyevi güçlere, yani maddiyata dayandığı için dinin temsil ettiği manevi inançlardan ayrı bir siyasi varlıktır" (Karpat, 2010d: 8-9).

Osmanlı Devleti'nde Arap coğrafyasındaki fetihler arttıkça İslami fikir ve uygulamaların daha çok dikkate alındığını belirten Karpat, bunun sonucunda da ulemanın prestijinin arttığını ve devlet kademelerinde daha çok yer aldığının görüldüğünü ifade etmektedir. Karpat'a göre bu durum, devletin teokratikleşmesi değil, dini yapının bürokratikleşmesidir. Karpat, yönetimin dini kurumu kontrol

altında tutabileceği uysal bir araç haline getirdiğini ifade etmektedir (Karpaz, 2008: 30).

Karpaz'a göre, Osmanlı'da Şeyhülislamlık kurumunun kurulmasının amacı din ve devlet işlerini ayrı tutmak ve birbirlerinin sahasına müdahalesini önlemektir (Karpaz, 2010f: 26).

Osmanlı'da sosyal yapı "millet" sistemi olarak isimlendiriliyordu. Karpaz, bu yapının insanları öncelikle topluluğun yani cemaatin üyesi olarak gördüğünü ve ferde cemaat içinde din, dil, kültür, eğitim hürriyeti tanıdığını belirtmektedir. Karpaz'ın belirttiği gibi, devlet Müslümandı, ama kültür ve din meselelerinde tarafsız hareket etmek gayretindeydi (Karpaz, 2010f: 25-26).

Karpaz'a göre, Osmanlı Devleti'nde din ve devlet birbirinden ayrı "otonimlere" sahip olmuşlardır. Devlet ile dinin birbiriyle kenetlenmesinin (devletin dine hakim olmasının) ise 17. ve 18. yüzyıllarda olduğunu (Karpaz, 2010b: xiv-xv) ifade eden Karpaz, 17. yüzyıldan itibaren, sosyal ve ekonomik nedenlerle düzenin bozulmaya başladığını belirtmektedir. Karpaz, devletin, bozulan düzenden şikayetçi halkı yatıştırmak için İslam'ı ön plana çıkardığını; böylece İslam'ı siyasi araç haline getirmiş olduğunu ifade etmektedir. Karpaz'a göre, bu dönemde ulema bir çeşit maaşlı bürokrat olmuştur (Karpaz, 2010f: 26).

Karpaz, Osmanlı'da dahil Müslüman devletlerin ve toplumların gerilemesini, "ilmiyenin ya devlete kul olmasında veya tamamıyla devleti, yani dünyayı inkar ederek Kur'an'ın ve Hadis'in ruh ve emrine aykırı olarak siyasi gücü ellerinde toplamasında" bulduğunu ifade etmektedir (Karpaz, 2010b: xv). Karpaz, Osmanlı'daki din-devlet ilişkisi için şunları ifade etmektedir:

Demokrasinin temel taşlarından biri olan dini ve siyasi inanç hürriyeti ile din-devlet ayrılığı fikrini bir çeşit "Osmanlı laikliği" olarak saymak yerinde olur. Ama bu "Osmanlı laikliği" Avrupa'daki din-devlet ayrılığı ile aynı mıydı? Buna verilecek cevap 'hayır'dır, çünkü Osmanlı'nın din-devlet ayrılığı dinden değil, toplumsal, siyasal ve kültürel gerekçelerden kaynaklanmaktadır (Karpaz, 2010f: 27).

Osmanlı hukukunun görünürde İslami hukuka paralel olsa da aslında İslami hukukun daha çok aile ve fert konularında etkin olduğunu ifade eden Karpaz, siyasal ve toplumsal alanda bir gerçeklikle İslami hukuk arasında bir çatışma, sürtüşme olduğunda uygulamada İslami hukukun etkisiz kaldığını belirtmektedir (Karpaz, 2000: 124). Osmanlı, günlük yaşamın siyasal ve sosyal koşullarına göre davrandı.

Karpat, o zamanlar, yasanın üç kaynağını oluşturan, şeriat, kanunname ve örf'ten son ikisinin, kulların günlük yaşamını yakından etkileyen laik kökene sahip olduklarını ifade etmektedir (Karpat, 2005: 33).

Karpat, günümüzde, Türkiye'deki din uzmanlarının arasında giderek yaygınlaşan kanıya göre, Osmanlı Devleti'nde, bir yanda hükümet ve siyasetin öte yanda İslam'ın, kendi özerk eylem alanlarını geliştirdiklerini ve böylece, din ve siyaset arasında gayri resmi bir ayırım meydana geldiği görüşünü ifade etmektedir (Karpat, 2005: 34).

Karpat, Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyıla kadar, İslam'ı siyasal bir ideoloji veya devlet ideolojisi haline dönüştürmeyi hiç denemediğini ifade etmektedir (Karpat, 2005: 34).

Karpat'a göre, 18. yüzyılda yapılan ekonomik ve askeri reformlar geleneksel toplum düzenine uyarlanarak ve bir ikilem oluşturmadan yapılmışlardı. Ayrıca gene bu reformlar Osmanlı'dan daha üstün bir sosyopolitik gücün ürünü olduğu hissini uyandırmadan benimsenmişlerdi (Karpat, 2008: 80).

Kahraman'a göre, ülkemizde din-devlet ilişkisi konusundaki tartışmaların eşitlik ilkesinin uygulanması konusunun Tanzimat döneminde gündeme gelmesiyle ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Başlangıçta laikliğe, eşitlik ilkesinin hayata geçirilmesi ve devletin vatandaşları ile ilişkilerinde din farkının ortadan kaldırılması işlevinin yüklendiğini ifade eden Kahraman, daha sonraları "laikçilik" olarak adlandırılan, 19. yüzyıldaki pozitivist anlayışa paralel bir ideoloji haline geldiğini belirtmektedir. Kahraman'ın belirttiği gibi, Batı ülkelerinde laiklik, din ve inanç çatışmalarını, insanların inançlarına baskıları engelleyen ve din-vicdan özgürlüğünü teminat altına alan bir toplumsal uzlaşma unsuru olarak algılanırken bizde bu kavramın değişik anlamları karıştırılarak kullanılmış, bu da kavram üzerinde bir uzlaşmayı engellemiştir (Kahraman, 2008: 58).

19. yüzyıldaki reformların, bir ikilem ve geleneksel kültüre yabancılaşma oluşturduğunu belirten Karpat, bunun en önemli nedeninin Avrupa'dan alınan kurumlara daha üstün bir toplumsal ve politik düzende oluşmuş gözüyle bakılması olduğunu ifade etmektedir. Karpat'a göre, Tanzimat reformcuları Avrupa yönetim kurumlarının üstünlüğü fikrini kabul ederek, zımnen Avrupa siyasi ve kültürel sisteminin de üstünlüğünü kabul etmiş oldular. Karpat, sonraki yıllarda yabancılaşma

arttıkça, buna tepkinin kendisini yerel kültürel düzeni koruma çabaları biçiminde gösterdiğini, ki bunun da dogmatik muhafazakarlığa ve hatta gericiliğe yol açtığını belirtmektedir (Karpata, 2008: 80-81).

Öyleyse burada temel problem modernleşme değil, modernleşme sürecinin doğru yönetilememiş olmasıdır. Özellikle 19. yüzyıldaki modernleşme sürecinde Batının mutlak üstün olarak (zımnen de olsa) kabul edilmiş olması toplumda hem bir tepkiye neden olmuş hem de yapılan reformların yeterince sahiplenilmemesine yol açmıştır. Burada yapılan reformların, geleneklerle uyum sağlanarak gerçekleştirilmesi yerine geleneklerin dışlanması veya yapılan reformun geleneksel bir unsura karşıymış gibi algılanması modernleşme sürecinde sıkıntılara yol açmış ve modernleşme sürecini benimsemeyen bir toplumsal kesimin varlığına neden olmuştur.

Türkiye tarihinde din ve bilim adına yapılan aşırılıklar olduğunu ifade eden Karpata, savundukları düşünceleri tarihi, felsefi ve akılcı bir temele dayandıramadıklarından mücadelenin devlet kavramı etrafında sürmekte olduğunu ifade etmektedir (Karpata, 2010f: 11).

Laikliğin temelinde belki de en önemli tarihsel dönüm noktası Fransız Devrimiydi ve bunun Osmanlı'ya ve bugünkü Türkiye Cumhuriyeti'ne etkileri olmuştur.

Karpata'ya göre, Osmanlı Devleti'nde, Fransız Devrimi sonrasında iki grup vardı: Reform isteyen yenilikçiler ile çıkar yolu eski geleneklere bağlılıkta gören muhafazakarlar. Karpata, gelişmeler yenilikçilerin durumunu güçlendirdikçe iki grup arasındaki uçurumun büyüdüğünü ifade etmektedir (Karpata, 2010: 94).

Karpata'ya göre Batı kültürüne Hıristiyanlığın manevi ve ahlaki değerleri karışmıştı. Bu durum da Türkiye'nin yenileşmek için Batı kültürünü örnek almasında tartışmalara yol açmıştı. Osmanlı Devleti döneminde kültür ve medeniyet farklı kavramlar olarak ele alınmıştı. Medeniyet kavramının, toplumsal-millî değerleri Batı'nın etkilerine karşı korumak arzusundan doğduğunu ifade eden Karpata, medeniyet kavramının teknolojidenden ibaret kabul edildiğini, toplumsal değerlerle ilişkilendirilmediğini belirtmektedir (Karpata, 2010f: 143). Karpata'ya göre, medeniyet kavramı, rasyonalizm ve aydınlanma felsefesine dayanan değişim ve ilerleme fikirlerini içeriyordu (Karpata, 2010b: 758).

Karpat, laiklik yönünde ilk hareketlerin Sultan Abdülhamid'in izlediği Müslüman milliyetçiliği politikasına tepki olarak başladığını ifade etmektedir. Jön Türkler bu politikaya, din adamlarını devlet yönetiminden uzaklaştırarak, eğitim ve yargı sistemini din kurumunun denetiminden kurtararak laik adımlarla tepki göstermişlerdi. Ama Karpat'a göre, toplumun ve kültürün temel bir ögesi olan İslam'ı değiştirip bozmaya ya da saf dışı bırakmaya kalkışmamışlardı (Karpat, 2007: 42-43).

Osmanlı'daki değişim konusunda Ahmet Cevdet Paşa'nın (1822-1895), görüşlerini Karpat, bir örnek olarak vermiştir. Ahmet Cevdet Paşa, İslam'ın, "zaruret"i değişimin meşru nedeni olarak kabul ettiğine işaret etmiştir. Hatta Karpat'ın belirttiğine göre, ulemaya, "zamanın tagayyürü ahkâmın tadilini meşru kılar" olgusunu benimsemeyi reddetmekle İslam'a karşı geldiklerini söylemiştir (Karpat, 2005: 22).

Ortaylı, 19. yüzyılda Osmanlı düşünürlerinin meşrutiyet rejimini, parlamentoyu veya mahalli kurulları İslami meşveret geleneği içinde açıklamaya çalışdıklarını belirtmektedir. Ancak Ortaylı, bu gibi kurulları İslami meşveret geleneği içinde ele almanın mümkün olmadığını düşünmektedir. Ortaylı'ya göre, meşrutiyet rejimi, parlamento gibi kurumlar ve oluşumlar, laik bir temele sahip olmasa da laik bir gelişmeye yol açmıştır (Ortaylı, 1982: 146).

Cumhuriyetin ilk büyük reformlarının, doğrudan doğruya laiklikle ilgili olduğunu belirten Karpat, laikliğin, Osmanlı İmparatorluğu'nda pratik bir ihtiyaç ve modernleşmenin bir şartı olarak yavaş yavaş ortaya çıktığını ve böylece laikliğin yeni rejimin de ana temellerinden biri olduğunu ifade etmektedir (Karpat, 2010f: 249).

Cumhuriyet rejiminde laikliğin, modernleşmenin zorunlu bir unsuru olarak görüldüğünü belirten Karpat'a göre, 1923 sonrasında bürokratik seçkinlerin çoğu, modernleşme ve ilerlemeyi ekonomik, sosyal ve politik bir ilerleme olarak değil, kültürel bir değişim hareketi olarak baktılar. Bazı seçkinlerin İslam'ın yapısı gereği maddi kalkınmaya karşı olduğunu benimsediklerini belirten Karpat, böylece cumhuriyet rejiminde laisizmin, Türklerin beyinlerini İslam'ın egemenliğinden kurtarmak ve böylece arzulanan bir şey olduğu düşünülen çağdaş uygarlığın ilkelerini benimsemelerini sağlamak amacıyla geliştirilmiş pozitivist bir ideoloji olduğunu ifade etmektedir. Ancak uygulanan bu laisizmin manevi alanda karışıklık yarattığını, ideolojik ve aşırılık yanlısı bölünmelerin kaynağı haline geldiğini ifade

eden Karpat, laisizmle halkçılık ideolojisinin terk edilmesi arasında da bir ilişki olduğunu belirtmektedir. Laisizmin 1930'larda seçkinci düzenin önemli bir ideolojisi olduğuna işaret eden Karpat'a göre, halkçılık halkın ve kültürünün yönetimi olmak yerine halk için yönetim şeklinde ifade edilmeye başlamıştı (Karpat, 2007: 43-44).

Saltanatın ve özellikle de halifeliğin kaldırılmasının Cumhuriyet idarecilerinde halktan bir tepki gelmesi endişesi oluşturduğunu ifade eden Karpat'a göre, bu endişe ve korkular modernleşme anlayışını da etkilemiştir. Halk modernleşmeden refah, özgürlük, güven beklemekteydi. Devlet idarecileri ve entelektüeller ise modernleşmeyi daha çok zihniyet ve felsefe değişimi olarak görmekte idiler. Karpat'a göre, böyle bir değişim ancak ilim yolu ile ve ilmi pozitivist bir açıdan görme ile sonuçlanmıştır. Karpat'ın belirttiği gibi, ana güçlük, modernleşmenin yanlış anlaşılmasından, din ile ilmin bağdaşmayacağından ve reaksiyon korkusu ile Osmanlı geçmişinin yok sayılmasından kaynaklanmıştır (Karpat, 2011: 47).

Karpat'a göre, laiklik ve modernleşme adına İslam'dan koparılan değerler yerine yeni bir seküler veya felsefi kaynakla ilişkilendirilemedi. Bu dönemde bir bakıma manevi bir kriz ortaya çıktı. Aydınların sosyal ahlakı korumak için devlet iktidarını kullanmak istediklerini ve bu tutumun daha sonra sosyalizm olarak ifade edildiğini söyleyen Karpat, orta sınıfin ise kısmen gelenekten (esnaf ve küçük tüccar İslam'a derinden bağlı kalmayı hep sürdürdü) kısmen de devlete duyduğu güvensizlikten dolayı kurtuluşu dinde aradığını belirtmektedir (Karpat, 2010c: 204).

Türkiye'de millet olma sürecinde devlet müdahalesinin bu süreci normal seyirinden saptırdığını belirten Karpat, özellikle cumhuriyetin ilk döneminde geleneksel ve kültürel değerleri ve dini bir kenara bırakarak yalnız maddi ve kavimsel bir temel üzerine millet inşa edilmek istendiğini ifade etmektedir. Bu milleti inşa edebilmek için de laikliğin dünyevi anlamını kaybederek pozitivist bir ideoloji haline geldiğine işaret eden Karpat'a göre, bu anlayışa karşı çıkan kesim ise millet anlayışlarında maddi yönleri ihmal ederek milleti tamamen din üzerine inşa etmek istemiştir (Karpat, 2011: 15).

Cumhuriyet döneminde çok partili yaşam yönünde önemli bir deneme de Serbest Fırka'nın kurulmasıydı. 1930'da Fethi Okyar tarafından Serbest Fırka kuruldu. Ancak Karpat'ın belirttiği gibi, bu muhalefet partisinin çabuk güçlenmesi

CHP'yi endişelendirdi ve bunun üzerine bu partinin şeriatı ve saltanatı geri getirmek istediği gibi iddialar partinin kapanmasına neden oldu. Karpat'a göre böylece laiklik, muhalefeti yok etmek için bir silah haline gelmiştir (Karpat, 2010f: 51).

Karpat, çok partili siyasi hayatla beraber, demokrasi üzerindeki tartışmaların, dini de tartışma alanına sokarken; siyasi hürriyetin genişlemesinin, laikliğin yeniden yorumlanmasına yol açtığını belirtmektedir (Karpat, 2010f: 350). Bu konuda Karpat şunları ifade etmektedir:

Liberalizasyon ve çok partili sistemin kurulması hakkındaki konuşmalar yavaş yavaş din konusu üzerinde yoğunlaşmaya başladı. Tartışmaya katılanlar dine, dinin toplumla ve devletle olan ilgisine atfettikleri anlamlara göre üç grupta toplanabilirler: Birinci grubu oluşturan muhafazakarlar, dini, insanın doğasında var olan bir ruhi ihtiyaç ve bir terbiye kurumu sayıyorlardı; İkinci grup, ılımlılar, kısmen muhafazakarlarla aynı görüşte olmakla beraber, din hürriyetini daha çok insan haklarından biri kabul ediyorlardı. Üçüncü grup, laiklerse, aslında dini bir çeşit klerikalizm olarak görüyorlardı ve dinde liberalizasyona karşıydılar (Karpat, 2010f: 351).

Osmanlı'nın tarihsel sürecinde ve kültüründe devletin ve dinin, otonom sahibi iki varlık olduğunu belirten Karpat'a göre, 17. ve 18. yüzyıllarda din, devletin kontrolüne girmişse de, din-devlet ayrılığı Osmanlı'da kuruluşundan sonra var olmuştu. Karpat, cumhuriyet döneminde laiklik yönünde bir dereceye kadar doğru hareket edilse de dine serbest bir alan verilmediğini ifade etmektedir (Tanrıyar, 2010: 294).

Gerek Osmanlı gerek Cumhuriyet dönemlerinde modernleşme yönünde atılan adımlarda Batı model alınmıştır. Batı'da hiçbir milletin ve milli devletin, dini milli kimliğinin dışında bırakmadığını ifade eden Karpat, Batı anlamıyla laikliğin dine özel bir kültür alanı olarak baktığını belirtmektedir (Karpat, 2011: 41).

Karpat'a göre, yenileşme-laiklik siyasetinin dine karşı algılanan bazı niteliklerinin yanında aslında yapıcı gayeleri vardı. Geçmişten gelen ve dini öğretinin içine sonradan katılmış hurafelerin kutsallaştırılmış olduğunu belirten Karpat'a göre, laiklik, kişiye inanç özgürlüğü sağlama yönüyle, bir anlamıyla kültürel liberalizm ve bireycilikti (Karpat, 2010f: 145).

Karpat, sonuçta Osmanlı'da ve bugünkü Türkiye'de din-devlet ilişkilerinin kendi tarihi ve kültürel şartlarına uygun olarak geliştiğini ve bunun için de laikliği Türk toplumunun din-devlet ilişkileri geleneklerine uygun biçimde tanımlamak gerektiğini vurgulamanın yerinde olacağını belirtmektedir (Karpat, 2010f: 28).

Karpat'ın belirttiği gibi, İslam'ın; insan hayatına, eşitliğe ve adalete birinci derecede önem verdiği ve demokraside de bu değerlerin var olduğu göz önüne alındığında demokrasi ile İslam'ın çatışmadığı söylenebilir. Üstelik Karpat'a göre, İslam'da şura (meclis-kurul), meşveret (danışma-tartışma), icma (ulemanın düşünce birliği ve bunun mutlak doğruluğu) ve cumhur (halk) gibi modern demokrasi ile uygunluk gösteren kavramlar uygulamaya konu olmuştur (Karpat, 2010f: 28).

Karpat, Türkiye'de İslam'ın, kişisel bir inanç, değer ve kimlik kaynağı olduğu için, Türk halkının din anlayışı yönünden siyasi bir ideoloji olmaya müsait olmadığını belirtmektedir (Karpat, 2010f: 63). Buna bağlı olarak Karpat'a göre, Türkiye, Müslümanlıkla laikliğin bağdaştırılabileceğini gösteren bir örnek olmuştur (Karpat, 2010f: 150).

Modernleşme ve laikleşme, Türkiye'de tarihsel sürecin de bir bakıma zorunlu kıldığı bir süreçti. Osmanlı Devleti'nin bilimsel, teknolojik, ekonomik ve askeri açılardan Avrupa'nın gerisinde kalması, ülkedeki sosyo-ekonomik dinamikler, uluslararası ilişkilerin etkileri modernleşme çabalarını ortaya çıkarmış ve bazı önemli tarihsel olaylar ise modernleşme ve laikleşme yönünde kırılma noktaları olmuştur. Bunların içinde; Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerini, İTC dönemini, Birinci Dünya Savaşı'nı, saltanatın kaldırılmasını, Cumhuriyet'in ilanını, halifeliğin kaldırılmasını, çok partili siyasal hayata geçilmesini sıralayabiliriz.

Laikleşme yönündeki adımların bir yönü ile ilgili İnalçık şunları belirtmektedir:

Lozan'da kapitülasyonların kaldırılması için hukukumuzu laikleştirme sözü verilmekte idi. Lozan Antlaşması'nda (39. madde) 'gayrimüslim azınlıklara mensup Türk tebaası Müslümanların istifade ettikleri medeni ve siyasi hukuktan istifade edeceklerdir. Türkiye'nin bütün halkı din ayrımı yapılmaksızın kanun önünde eşit olacaklardır' hükmünü içeriyordu. Bu hüküm, laik bir medeni kanun hazırlanmasını kaçınılmaz bir ödev haline getiriyordu (İnalçık, akt. Akyol, 2008: 409).

Karpat'ın konuyu değerlendirdiği önemli bir eser olan "İslam'ın Siyasallaşması" isimli eser hakkında ünlü tarihçi Prof. Feroz Ahmad şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "... Kemal H. Karpat, bu kitabında, Türkiye'de modernlik, demokrasi ve İslam'ın birbiriyle çatışan değil, birbirlerini tamamlayan ve bütünleyen kavramlar olduğuna dikkat çekmektedir" (Karpat, 2012: 8-9).

Karpat, modernleşme ile İslam'ın veya akılcılıkla İslam'ın kesinlikle birbiriyle çatışmadığını belirtmekte; bu gün var olan "İslam-modernite(değişme)" çatışmasının aslında elitler kavgası olduğunu söylemektedir (Karpat, 2010b: xxv).

Karpat'a göre, 1856 sonrasında orta sınıf medeniyet ile İslam'ın her bakımdan bağdaştığına ve değişimin toplumun maddi ve manevi refahını sağlayacağına inanıyordu (Karpat, 2010b:759).

Karpat, Türkiye'de toplumun, büyük bir çoğunlukla "orta yolda" olduğunu belirterek; bu kesimin modernleşme ve demokrasi gibi kavramları benimsediğini ifade etmektedir. Aynı zamanda bu kesim, dinin emirlerini yerine getirsin veya getirmesin, Müslümandır. Karpat'a göre, bugün Türkiye'de modernlik, demokrasi ve İslam, tecrit edilmiş olmaktan çok, birbirlerini tamamlayan ve bütünleyen kavramlardır (Karpat, 2010b:778-779).

5.2. BÜROKRASİ VE SEÇKİNCİ ANLAYIŞ

Türkiye'de bürokrasinin tarihsel geçmişine ve karşılaşılan problemlere bakmadan evvelbürokrasi kavramı ile beraber kullandığımız yerler olması sebebiyle elit kavramına bakalım.

Pareto, elit kavramını kendi çalışma alanlarında zirvede bulunan insanların oluşturduğu toplumsal sınıflar olarak tanımlamaktadır (Arslan, akt. Sesli ve Demir, 2010: 3-4). G. Mosca'ya göre ise "yönetici sınıf" iktidarı daima elinde tutan sınıftır. Laswell ise eliti "elde edilecek ne varsa ondan en çok alanlar, toplumda mevcut değerlerden en fazlasını elde edenler" olarak tanımlamıştır (Türküne, akt. Sesli ve Demir, 2010: 4).

İktidarın kullanılmasında ve siyasal kararların alınmasında toplumda herkes eşit durumda değildir. Kapani, elit kavramının, özelde de siyasal elit kavramının çeşitli sebeplerle "siyasal iktidarı kullanma veya onun üzerinde doğrudan doğruya etki sahibi olma durumunda bulunan azınlık grubunu" ifade ettiğini belirtmektedir (Kapani, 2005: 127-128).

Karpat, Türkiye'ye hakim elit felsefesinin daima tepeden inme ve devleti araç olarak kullanarak idealize edilmiş soyut bir medeniyet yaratmak istemekte olduğunu ifade etmektedir (Karpat, 2009b: 12).

Karpat'ın belirttiği gibi, 17. yüzyıl devletin gerilemeye başladığı dönem olarak nitelense de bu dönemde orta sınıf büyümüş, basılan kitap sayısı artmıştır. Yani devlet bazı alanlarda zayıflarken toplum kültürel alanda ilerlemektedir. Bu gelişmelerin daha yüksek seviyeye çıkarak sosyal ve siyasal alanlarda meyve vermemesinin nedeninin ise devletin ve devlet yönetiminin toplumdan koparak kendisini toplumun efendisi, nihai amacı olarak görmesi olduğunu ifade eden Karpat'a göre, devletin putlaşması bu dönemde başlar (Karpat, 2010f: 31).

Karpat, Osmanlı Devleti için 19. yüzyılın başındaki en büyük sorunun devlet bürokrasisinin yeteri kadar rasyonel, sistematik ve bilhassa verimli çalışmaması olduğunu belirtmektedir (Karpat, 2012: 13).

19. yüzyılın yarısına kadar yüksek devlet memurlarının maaşı kendilerine tahsis edilmiş toprakların gelirinden karşılanmıştır. Bunun da etkisiyle merkezi otoritenin eski geleneği sürdürme ve devlet adına iktisadi kaynakları kontrol etme eğiliminde olduğunu ifade eden Karpat, Osmanlı Devleti'nin sosyal düzenin değişmeyeceğini ve bunu muhafazayı esas aldığını belirtmektedir (Karpat, 2012: 25-27).

Osmanlı'da değişime baktığımızda bu sürecin devletin en tepesindeki sultan tarafından devleti güçlendirmek amacıyla başlatıldığını görürüz. Devleti temsil eden askeri ve sivil bürokrasi için değişimin ve modernleşmenin, devleti güçlendirmek ve halkı devlete hizmet eden bir grup haline getirecek bir unsur olarak görüldüğünü ifade eden Karpat, halk için ise değişim fikrinin devleti halka hizmet veren bir aygıt haline getirmek olduğunu belirtmektedir. Karpat'a göre, daha 19. yüzyılda beliren bu ikili (devletçi-halkçı) görüş bugün de geçerlidir. Karpat'ın belirttiği gibi, burada paradoksal ve ilginç bir yön de devleti elinde tutan bürokrasi de modernleşmeyi halkın yararına ve halkın adına yaptığını ileri sürerek durumunu meşrulaştırmak istemiştir. Karpat'a göre, halkın adına ve halkın teorik olarak iyiliğini isteyen fakat halkı kendi amaçları için kullanan devlet anlayışının kökenlerini Osmanlı tarihinde görmek mümkündür (Karpat, 2010c: 8-9).

Karpat, yönetici sınıfların devlet gücünü ellerinde tutmak için her yerde ileri sürdükleri gerekçenin burada da geçerli olduğunu ifade etmektedir: "Halk yeteri kadar olgunlaşmamıştır, bu yüzden iktidar halka teslim edilemez" (Karpat, benzer bir

iddiayı Sultan Abdülhamid'in 1876 Anayasası'nı yürürlükten kaldırırken kullandığını belirtmektedir (Karpata, 2010f: 55).

Türkiye'de geçmişe baktığımızda elitlerin, ne ekonomik güce veya soya dayandıklarını ne de miras yolu ile aktarılmış bir iktidar olduğunu ifade eden Karpata, bu elitlerin çoğunlukla halkın içinden gelmelerine rağmen halktan ayrı düşüklerini belirtmektedir. Karpata'ya göre, gene bu elitler demokrasiden söz etmelerine ve halk adına iktidarı ele geçirmelerine rağmen mutlak devlet fikrinin savunucusu olmuşlar ve vatandaşı devlet emrinde çalışan bir varlık olarak görmüşlerdir (Karpata, 2010d: 16).

Karpata, bugün tartışılan, elitlerin devlete hakimiyeti ve devlet-halk ilişkilerinin kökenleri sorununun, bin yıldan beri uygulanan bir felsefe ve gelenekten çıkarsanabileceğini ifade etmektedir. Osmanlı Devleti, altı yüz sene belirli bir toplum anlayışı ve bir yönetici grup hiyerarşisi kurup, devlet felsefesi yoluyla kendine özgü bir düzen yaratmıştır. Bu düzenin yönetenler ve yönetilenler olarak bilinen sınıflama olduğunu belirten Karpata, sonra iki yüz yıl boyunca süren reformları yapan yöneticilerin Batı'dan aldıkları düşünceleri veya kavramları bilerek veya bilmeyerek, isteyerek veya istemeyerek alışılmış siyasal ve sosyal düzen anlayışıyla bağdaştırmak zorunda kaldıklarını ifade etmektedir. Karpata'ya göre, bunun nedeni yüzlerce yıllık geçmişi olan düşüncelerin ve kurumların, toplum kültürü içine kök salarak yaşamaya devam etmesidir (Karpata, 2010f: 22).

Karpata'ya göre, tek parti döneminde pek çok konuda kitlelerin gelişimine dönük bir ilgi olmadığı gibi, devletin elit kadrosu belirlediği hedeflere ulaşmak için kitleleri kullanmıştır. Tek parti döneminde yönetici çevreler askeri ve bürokratik geçmişe sahip kişilerden oluşuyorlardı (Karpata, 2010c: 196-197).

Karpata, devletle birey arasındaki ilişkilerin modern olarak belirlenmesi sorunuyla karşılaşan yönetici elitlerin, modernist amaçlarıyla çelişmesine rağmen devletin üstünlüğü bağlamında geleneksel sosyal yapıyı muhafaza etme yoluna gittiklerini belirtmektedir (Karpata, 2010c: 196).

Osmanlı Devleti'nin son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk otuz yılına bakıldığında halk ve seçkinler arasında bir ayırım oluştuğunun görüldüğünü ifade eden Karpata, yaklaşık 150 yıllık geçmişe bakıldığında yenileşme ve reformların daha

çok seçkinlerin kültürü olduğunun ve toplum gerçekleriyle ilgili olmadığını görüldüğünü belirtmektedir (Karpaz, 2010: 72).

Karpaz'a göre, yüzyıllardır halkından kopmuş ve Cumhuriyetin 1923-45 döneminde bu eğilimi daha da güçlenmiş olan bürokrasi kendi başına bağımsız bir sınıf teşkil ediyor ve kendisini devletin temsilcisi sayıyordu. Çok partili yaşama geçişle beraber bu anlayış azalmaya başladı (Karpaz, 2010f: 419).

Eryılmaz, bürokrasi ile demokrasi arasındaki ilişkinin pek çok yazar tarafından tartışıldığını ve üzerinde bilimsel yazılar yazıldığını ifade etmektedir. Eryılmaz'a göre, bürokrasinin doğrudan halka karşı sorumluluğunun bulunmaması ve önemli bir otorite(güç) aracı olması bu açıdan önemli noktalardır (Eryılmaz, 2010: 230-231).

Bedük ve arkadaşları, Türk idari yapısına bakıldığında merkeziyetçi bir yönetim anlayışının ve bürokratik yönetim geleneğinin görüldüğünü belirtmektedirler (Bedük vd., 2006: 55-56).

Eser ve arkadaşları, merkezi seçkin, çevreyi ise demokrat olarak nitelendirirler ve bu iki odak arasında süregelen bir tartışma hatta bir mücadele olduğunu belirtmektedirler. Onlara göre, bürokratik vesayeti de içeren bu yönetim tarzı Türkiye'ye Osmanlı'dan mirastır ve bir anlamda süreklilik içerir (Eser, Baltacı ve Arslan, 2012: 69).

Çevik ve Demirci, Türkiye'de kamu görevlilerinin özel bir yargılama sürecine tabi olduklarını (memurun yetkilerini kullanırken işlediği kusurlardan dolayı yargılanma izni mülki amirin izniyle olabilmektedir) belirtmektedirler. Bu durumu da güçlü bir devlet ve bürokrasi yapısının bir yansıması olarak değerlendirebiliriz. Bu ve benzeri durumlar da bürokrasinin halka karşı sorumluluğu ve hesap verebilirliği konusunda sıkıntılara yol açmaktadır (Çevik ve Demirci, 2008: 113-115).

Eser ve arkadaşlarına göre; Türkiye'de bürokratik vesayet Osmanlı'dan cumhuriyete devam ettiği ancak çok partili yaşamla beraber zayıfladığı görülmektedir; ancak 1960 askeri müdahalesi sonrası yürürlüğe girmiş olan 1961 Anayasasıyla bürokratik vesayet tekrar etkin hale gelmiş hatta siyasal yaşama müdahale edebilecek bir kurumsallaşmaya da sahip olmuştur (Eser, Baltacı ve Arslan, 2012: 70).

Anayasamıza göre, yargı yetkisinin Türk Milleti adına bağımsız mahkemelerce kullanıldığını (m.9) ifade eden Akıntürk, hakimlerin görevlerinde bağımsız olup Anayasaya, kanuna, hukuka ve vicdani kanaatlarına göre hüküm verdiklerini belirtmektedir. Gene Anayasa'nın 138. Maddesine göre "Hiçbir organ, makam, merci veya kişi, yargı yetkisinin kullanılmasında mahkemelere ve hakimlere emir ve talimat veremez; genelge gönderemez; tavsiye ve telkinde bulunamaz" (Akıntürk, 2007: 38). Anayasanın bu maddelerine rağmen bazen yargı içindeki bir kısım mensupların kendi ideolojilerini hukukun ve anayasanın üstüne çıkarmalarından bazen de farklı kurum ve kişilerin telkin ve hatta müdahaleleri nedeniyle hukuk tarihimizde vicdanlarda şüpheler bırakan süreçler ve tartışmalı kararlar mevcuttur.

1961 ve 1982 Anayasalarında tesis edilmiş kurumlardan biri olan Anayasa Mahkemesi verdiği bazı önemli kararlar ile Türkiye demokrasisini yakından etkilemiştir ve bugün de etkilemeye devam etmektedir. Karpat'a göre, "Anayasa Mahkemesi objektif hukukun zirvesinde bulunan, yani hak, adalet ve hürriyetin en büyük koruyucusu olarak görülen makamdır". Karpat, geçmişe bakıldığında Anayasa Mahkemesi'nin bazı kararlarının mahkeme üyelerinin ideolojik eğilimlerine göre alındığını ifade ederek, ideolojik eğilimlerle hareket eden bir Anayasa Mahkemesi'nin Türkiye'de demokrasiye büyük darbe vurabileceğini belirtmektedir (Karpat, 2010: 60-61). Hukukun normlarına ve objektifliğine tam uyan, anayasa ve kanunlar çerçevesinde karar alan saygın bir anayasa mahkemesi hem ülkede bunalımları önlemekte hem de demokrasinin güçlenmesini sağlamakta çok büyük katkılar yapabilir. Gene hukukun üstünlüğünü her zaman temsil eden tarafsız bir anayasa mahkemesi (genel olarak adalet sistemide buna eklenmeli), uyuşmazlıkların çözümünde her kesimin başvurduğu ve verilen kararlardan tatmin olabildiği, krizleri de önleyebilecek bir nitelikte olabilir.

1961 Anayasası'nın, katı bir yargı bağımsızlığı sistemi getirdiğini belirten Karpat, kuvvetler ayrılığı prensibinin dışında diyebileceğimiz bir durum oluştuğunu ifade etmektedir. Karpat bu duruma şu örneği vermektedir: "Danıştay, resmi görevlilerin atanmasına ve görevden alınmasına vb. karar veren bir üst yargı birimi haline getirilmişti; örneğin akademik bir kurul tarafından mesleki uzmanlık sınavında

başarısız bulunan bir adayın başarılı olduğuna hükmedebiliyordu" (Karpat, 2007: 325).

Karpat, geçmişte Anayasa Mahkemesi'nin verdiği kararlarla ilgili şunları belirtmektedir:

Anayasa Mahkemesi kararlarının bazılarında ifade edilen hakim devlet anlayışına göre laiklik, devlet ve dini birbirinden ayırmak değil, dünya ve din işlerini birbirinden ayrı tutmaktır. Ne var ki, laikliğin sosyal hayatı, eğitimi, aile hayatını, ekonomiyi, giyim kuşamı, kanunları ve hatta davranışları din etkisinden ayırmak anlamına geldiğini savunan Anayasa Mahkemesi, bu tip bir anlayışın toplumun kültürüne ters düşebileceğini hesaba katmamıştır (Karpat, 2012: 247).

Geçmişte Anayasa Mahkemesi iyi örnekler sunamadığını ifade eden Karpat'a göre, anayasacılığın gerçek doğasını yeterince kavramamış olan yargıçlardan oluşan Anayasa Mahkemesi, mahkemeye getirilen davaları dar bir bakış açısıyla hazırlanmış yargı yöntemleriyle incelemiş ve aslında sıradan hukuk davalarının sık sık getirildiği yargısal bir son başvuru makamına dönüşmüştü (Karpat, 2007: 325).

1980'den sonra ekonomideki dışa açılmayla başlayan süreç, AB perspektifi ve tarihsel arka plana dayalı sosyo-ekonomik dinamiklerin etkisi ile Türkiye'deki bürokratik vesayet gerilemeye başlamıştır. Özellikle son yıllardaki demokratik gelişmeler ve siyasal istikrarın da etkisiyle bürokratik vesayetin iyice zayıfladığını, bürokrasinin halka hizmet etme görevini daha iyi yerine getirdiğini ifade edebiliriz.

5.3. ORDUNUN YÖNETİME MÜDAHALELERİ VE DARBELER

Karpat, Türkiye'de ordunun, hiçbir kesinti olmaksızın varlığını Osmanlı İmparatorluğu'nun altı yüz yıllık tarihi ve Cumhuriyet dönemi boyunca sürdürmüş olan tek kurum olduğunu belirtmektedir (Karpat, 2007: 289). Karpat'a göre, Türkiye'de ordu, yapısı, tarihi ve gelenekler itibarıyla halka en yakın kurumdur (Karpat, 2010f: 55-56).

Türkiye'de ordunun, tarihsel bir kopuş ve ciddi bir kültürel bir yabancılaşma yaşamadan yüzyıllardır süreklilik gösterdiği söylenebilir. Böyle bir tarihsel kopuş yaşamamasına rağmen gerek Osmanlı'da gerek Cumhuriyet döneminde yeniliklere uyum sağlamış; yeni değerlerle kurumsal geleneksel değerlerini bağdaştırabilmiştir.

Aynı zamanda hem Osmanlı hem de Cumhuriyet döneminde modernleşmenin koruyucusu ve savunucusu konumunda görünmüştür.

Klasik Osmanlı döneminde askerinin, birçok padişahı tahttan indirmesine rağmen hiçbir zaman doğrudan ve fiilen idareye sahip çıkmadığını ifade eden Karpata, Türkiye’de askerinin doğrudan idareyi eline almasının ancak 1960 darbesi ile görüldüğünü belirtmektedir. Ancak Karpata göre, 1876’dan 1960’a kadar olan süreçte askerler modernleşme hareketlerine katılmada ve hükümet hatta rejim değiştirmekte birinci derecede rol almışlardır (Karpata, 2010c: 9).

19. yüzyılda başlayan modernleşme süreci ile Osmanlı’da sivil ve askeri bürokrasinin birbirinden ayrıldığını belirten Karpata, askeri okullarda Avrupa ayarında, kaliteli ve oldukça modern bir eğitim verildiğini ifade etmektedir. Karpata göre, bu süreç subayları elit bir grup yaptığı gibi sivillerden ayırmıştır (Karpata, 2010c: 9-10).

Karpata’nın belirttiği gibi, 1908 yılında İkinci Meşrutiyet’in ilan edilmesinde, askeri ve teknik alanda başrolü oynayan ordu bu kez siyasi alandaki yenileşme hamlesinde de başrolü oynamıştı (Karpata, 2010f: 101).

Karpata’ya göre, ordunun siyasetten uzak tutulması yönünde en önemli adımlardan biri Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın liderlerinin bazılarının aynı zamanda asker olması ve partinin kapatılması ile bu dönemde görevli subayların milletvekili olmalarının yasaklanmasıdır. Bu Atatürk’ün İttihat ve Terakki günlerinden beri aklında olan bir düşüncedir (Karpata, 2010f: 134-135).

1925 yılında Şeyh Sait Ayaklanmasına müteakip çıkarılan Takrir-i Sükun Kanunu bir dönüm noktasıdır. Karpata, bu kanun ile beraber çoğu orta sınıfın alt katmanlarından gelen ve eski ordu mensuplarıyla memurlardan oluşan Mustafa Kemal grubunun iktidarı ele aldığını belirtmektedir (Karpata, 2010f: 135).

Karpata’ya göre, tek parti döneminde ordu politikaya karışmamışsa da CHP’nin hakimiyetini dayandığı asıl kuvvet, ordu olmuştur. Bu nedenden dolayı da tek parti döneminde ordunun büyük bir siyasi prestiji vardı. Karpata, çok partili yaşamla beraber ordunun siyasi alanda öneminin azalmaya başladığını ifade etmektedir. Artık siyasi iktidar seçmenlerin oyuna dayanıyordu (Karpata, 2010f: 420).

Türkiye’nin sosyal ve siyasal sisteminin sivil bir düzene dönüşmesinin kaçınılmaz olduğunu belirten Karpata, aslında Türkiye’nin 1950’den beri yaşadığı

krizlerin çoğunun bu dönüşümün sancıları olduğunu ifade etmektedir (Karpata, 2007: 292).

Karpata'ya göre, Türkiye'de ordu kendini partiler dışında ve hükümet üstü olarak devletin sözcüsü olarak görmüş ve kendine rejimin ve ulusal egemenliğin koruyuculuğu vazifesini vermiştir. Ancak ordunun kendi kararıyla ve kendi ölçütleriyle devletin bekçisi konumunu üstlenmesinin bu kurumu demokrasiyle çelişen bir konuma düşürdüğünü belirten Karpata'ya göre, Türkiye'de ordu demokrasi taraftarıdır; fakat bazı zamanlarda demokratik kuralları bir yana iterek hareket etmesi hem ordu kurumunu yıpratmakta hem de siyasal gerginliklere yol açarak aşırı uçlara cesaret vermektedir (Karpata, 2010f: 55-56).

Karpata'nın belirttiği gibi, Türkiye'de ordu siyasal alana müdahale dönemlerinde yönetimi açık bir şekilde üzerine almak istememiş, siyasal yaşama müdahale dönemlerinde halkı temsil eden görünüşte sivil bir grupla işbirliği yaparak hareket etmiştir (Karpata, 2010f: 55-56).

1960, 1962-65, 1971, 1980 ve 1997 yıllarında askeri müdahaleler olmuştur (Karpata, 2010c: 14). Bu tarihlerdeki görünür ve doğrudan müdahalelerin dışında "askeri vesayet" olarak adlandırılan ve askerin siyasal iktidar yani seçilmişler üzerinde etkili olduğu bir süreç yaşanmıştır. Çok partili siyasal yaşamla beraber askerin siyaset üzerindeki etkinliği açısından da dalgalı bir süreç yaşanmıştır. Özellikle darbe ve muhtıra dönemlerinde yükselen bu etkinlik, özellikle son yıllarda normalleşme yoluna girmiştir.

Karpata, askerin müdahalelerin sebebi olarak; sivil hükümetlere karşı güvensizlik, siyasetçilerin yalnız kendilerinin çıkarını düşündükleri, siyasi partilerin milleti kutuplara böldüğü gibi iddialarının gösterilebileceğini ifade etmektedir (Karpata, 2010c: 15).

Elbette ordunun tamamı bu şekilde düşünmemektedir. Karpata, ordu içinde de demokrasiye inanan ve savunan birçok kimsenin olduğunu ve sayılarının da arttığını ifade etmektedir. Ayrıca Karpata'ya göre, demokrasinin Türkiye'de kök salabilmesi için ordunun desteği gereklidir. Karpata'nın belirttiği gibi, siyasete karışmayan, demokrasinin gereği olarak halkın iradesine saygı duyan ordu, halkın güvenini daha da kazanacak ve saygınlığını arttırarak psikolojik güç kazanacaktır (Karpata, 2010c: 15).

Karpat, Türkiye'de, tarih, kültür gibi nedenlerle ordunun; ülkenin bütünlüğü, şeref gibi milletin birçok değerini temsil eden bir kurum olduğunu belirtmektedir. Bu açıdan hem orduya saygı duyulduğunu hem de ülkenin ihtiyaç duyduğu bir kurum olduğunu ifade etmektedir (Tanrıyar, 2010: 280).

SONUÇ

Karpat, coğrafi olarak Doğu ile Batı'nın kesişimi diyebileceğimiz bir yerde doğdu ve çocukluğu da bu bölgede geçti. Hem dini eğitim hem modern eğitim aldı; ayrıca geleneksel değerlere önem veren, aynı zamanda da modern değerlere açık bir ailede yetişti. Yetiştigi yer olan Romanya Dobruca'da yönetim Rumenlerde'ydi ve kültürel ve özgürlükler açısından buradaki Türklerin yaşadığı sorunları gördü. İşte Karpat'ın yetiştiği bu ortamın ve daha sonra Türkiye'de ve ABD'de yaşayacaklarının; onun kişiliğine ve tarihsel bakış açısına etki etmesi kaçınılmazdı. Karpat'ın yaşadığı ortamı ve ifadelerine dayanarak, geleneksel değerleriyle modern değerleri kendi kişiliğinde uzlaştırdığını ve bu çerçevede oluşan düşüncelerin eserlerine de yansıdığını düşünüyoruz. Türkiye'de modernleşme ve demokrasi sorunlarını, böyle bakış açısına sahip bir akademisyen olan Karpat'ın eserleri çerçevesinde ortaya koymak ayrıca önemliydi. Bu nedenle Osmanlı'dan itibaren Türkiye'nin yaşadığı tarihsel süreç bu çerçevede ele alınmaya çalışılmıştır.

Osmanlı Devleti'nde 18. yüzyılda ıslahat adı ile başlayan değişim hamleleri sonra muasırlaşma, asrileşme ve garplılaşma gibi terimler adı altında devam ettirildi. Bu süreç modernleşme süreciydi ve kökenleri Osmanlı tarihindeydi.

Osmanlı Devleti'nde, geçmişten gelen ve devletin temelini oluşturan dengeler sistemi 16. yüzyıldan itibaren değişmeye başlamıştır. Osmanlı'nın Hıristiyan ve Müslüman kesimlerinde farklı tabakalaşma kalıpları görülmeye başlanmıştır. Karpat'ın da belirttiği gibi, Müslüman kesimde tam orta sınıf özellikleri göstermese de orta sınıfın temeli olacak ayan/eşraf diye adlandırdığımız bir grup ortaya çıkmıştır. Orta sınıf, Osmanlı'da ve sonra da Türkiye'de siyasal dönüşümde ve bugün ulaşılan demokraside önemli bir rol oynamıştır.

Konumu toprak mülkiyetine dayalı olan ayanlar, yerel halkın desteğini almış ve toplumsal geleneklere bağlı bir kesimdi. Karpat'ın da belirttiği gibi, ayanlar, devletin kendi varlıklarını yasal olarak tanınmasını ve serbestçe ticaret yapabilmeyi istiyorlardı. Bu kesimin güçlenmesi devleti (özellikle de merkezi bürokrasiyi) rahatsız etmiştir.

Osmanlı Devleti'nde modernleşme sürecinin III. Selim döneminde başladığını söyleyebiliriz. Karpat'a göre, Osmanlı Devleti'ndeki modernleşme, "merkezileşme güdüsü" etrafında gelişmiştir. Yani devlet, bütün ekonomik ve siyasi etkinliği kendi elinde toplamak istemiştir. İşte bu noktada Karpat'ın da belirttiği gibi devlet, ayanların ekonomik ve toplumsal konumlarını bir tehdit olarak görmüştür. Başlayan modernleşme sürecinin en önemli sebeplerinden birinin yerel güce sahip ayanlara karşı kuvvetli bir merkezi otorite sağlamak olduğunu belirten Karpat, bunun yolunun ise öncelikle kuvvetli bir merkezi ordu oluşturmakta görüldüğünü ifade etmektedir.

1808 yılındaki Sened-i İttifak, ayanlarla II. Mahmud arasında yapılmış bir anlaşmadır ve "ilk anayasal belge" olarak nitelenmektedir. Karpat, bu belgeyle ayanların devletin otoritesini ve sultanın üstünlüğünü kabul ederken, devletin ise ayanların toprak üzerindeki haklarını güvence altına aldığını ifade etmektedir. Ancak ilerleyen süreçte II. Mahmud ayanları ortadan kaldırmış ve merkezi otoriteyi sağlamlaştırmıştır. Karpat'a göre, ayanlar devlet politikasında önemli bir değişim sağlamışlardı; artık devlet, kitlelerin desteğini alabilmeyi önemsiyordu.

Bundan sonra daha evvel yapılan modernleşme hamlelerinin kurumsallaşma dönemi diyebileceğimiz Tanzimat Dönemi, 1839 Tanzimat Fermanı ile başlamıştır. Modernleşme süreciyle beraber özellikle Tanzimat'la beraber geleneksel topluma ve politik kültüre yabancı kurumlar açılmaya başlanmıştır. Tanzimat dönemi ile beraber devletin geleneksel yapısının da köklü bir değişime uğradığını ve 1856 Islahat Fermanı ve 1861-64 Vatandaşlık Kanunu ile Osmanlı Devleti'nin, vatandaşlık sistemine dayanan bir devlet haline geldiğini ifade eden Karpat'a göre, farklı dini grupların kendi içinde özerkliği prensibini içeren cemaat yapısı yerine birey ve vatandaşlık ön plana çıkıyordu. Yine Karpat'ın belirttiği gibi, Tanzimat dönemi ile beraber Avrupa'nın üstünlüğü kabul edilmiş oluyordu. Bu dönemle beraber derin siyasi ve sosyal sarsılmaların yaşanacağı bir süreç başlıyordu.

Karpat, modernleşme sürecinde merkezileşme dışında diğer bir önemli faktörün de Avrupalı güçlerin artan politik etkileri olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Karpat'ın belirttiği gibi, modernleşmeyi kendi amaçları için bir ideoloji olarak gören merkezi bürokrasiyi de unutmamak gerekiyordu.

1876 Anayasası ile Osmanlı Devleti mutlakıyetten meşrutiyete geçmiştir. Bu Anayasa ile beraber Meclis-i Umumi adı altında iki meclisli bir parlamenter sistem başlamıştır. Meşrutiyet, 1877'de Rusya'yla savaş halinde olunması sebebiyle Sultan Abdülhamid tarafından 1876 Anayasası'nın askıya alınmasıyla kesintiye uğrasa da 1908'de yeniden ilan edilmiştir. Ayrıca 1908'den sonra, kısa süren özgür bir ortamda çok partili siyasal bir deneyim de olmuştur.

1914 ile 1918 yılları arasındaki Birinci Dünya Savaşı, Osmanlı Devleti'nin yenilmesi ile sonuçlanmıştır. Özellikle 23 Nisan 1920 tarihinde Büyük Millet Meclisi'nin açılmasıyla hem Osmanlı Devleti'nin hem de saltanatın fiilen sona erdiğini söyleyebiliriz. Atatürk'ün kararlı tutumu sonrası 29 Ekim 1923'te cumhuriyet'in ilan edilmesi ile Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihi başlamıştır.

Cumhuriyet döneminde, 1924-25 (Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası) ve 1930'da (Serbest Cumhuriyet Fırkası) iki kere çok partili yaşam olmuşsa da bunlar çok kısa sürmüşlerdir. Sonrasında geniş çaplı devletçilik politikaları ile tek partili bir dönem yaşanmıştır. 1946'da ise Karpat'ın da belirttiği gibi, merkezinde orta sınıf mücadelesinin olduğu bir süreç ile çok partili siyasal hayata geçilmiştir. Bu süreç 1960 ve 80'de iki kere doğrudan askeri müdahalelerle kesintiye uğramış, ayrıca askeri muhtıralar da olmuştur.

Türkiye'de modernleşme ve demokrasi sürecinin temel dinamikleri ülke içerisinde yer almıştır.

Türkiye'de, 1946 yılında çok partili hayata geçilmesi demokrasi yönünde en büyük adımdı. Burada orta sınıf olarak niteleyeceğimiz toprak sahibi kesimin önemli bir etkisi olmuştur. O dönemde yapılmak istenen toprak reformunun amacının aslında toprağa dayalı olarak belirli bir ekonomik güce sahip kesimin, özellikle de Ege Bölgesi'ndeki kesimin, yani orta sınıfın gücünü azaltmak olduğunu ifade eden Karpat, sonuçta DP'nin kurulmasının ve 1950 seçimlerinde iktidara gelmesinin Türk demokrasisi açısından bir devrim olduğunu belirtmektedir.

Türkiye'de demokrasi açısından orta sınıfın özellikle ele alınması gerekir. Karpat'ın da belirttiği gibi, orta sınıf, genel özellikleri itibariyle geleneksel değerlere bağlı, ekonomik açıdan piyasa ekonomisinin özgür ve rekabetçi yapısını benimsemiş, bununla beraber geleneksel değerlerle çatışmayacak şekilde modernleşmeyi de savunan bir kesimdir. Orta sınıf genişledikçe, Türkiye'de demokrasi daha iyi

oturacaktır. Güçlü ve geniş bir orta sınıf; sahip olduğu bilinçle var olan kültürü daha da geliştirecek, bireysel haklarının, ekonomik olanaklarının ve yaşam kültürünün özerkliğine önem verecek, dolayısıyla demokrasiyi destekleyecektir.

Osmanlı'dan günümüze modernleşme ve demokrasi sürecinde bir çok problemle karşılaşmıştır. Bunları şöyle sıralayabiliriz: Laiklik anlayışından kaynaklanmış sorunlar, bürokrasinin seçkinci tutumu, askeri müdahaleler, özellikle milliyetçilik ve devletçilik ideolojilerine göre yapılan bir kısım uygulamalar, tarihsel süreçteki uygulamaların getirdiği kültürel yabancılaşma, devlet-toplum ayrılığı, çok partili siyasal hayatın en önemli sorunlarından biri olan iktidar-muhalefet ilişkileri ve uzlaşma kültürünün eksikliği, krizleri çözebilecek veya engelleyebilecek bir hukuksal uzlaşma metninin, yani yeni bir anayasanın eksikliği.

Osmanlı Devleti'nde dinin ve devletin özerk alanlara sahip olduğunu söyleyebiliriz. Karpat bunu "Osmanlı laikliği" olarak adlandırmaktadır. Buradaki problem, geçmişte laiklik adına yapılan bazı uygulamaların, toplumun kültürünü ve değerlerini tamamen bir kenara bırakılarak uygulanmasından kaynaklanmıştır. Oysa toplumun değerleriyle ve kültürüyle barışık bir anlayış sergilenildikten sonra demokrasinin bir gereği olan laiklik konusundaki problemin ortadan kalkacağı ileri sürülebilir. Karpat'ın bu noktada ifade ettiği; modernleşme, İslam ve demokrasi birbiriyle uzlaşan hatta birbirini tamamlayan kavramlardır düşüncesi, bizim laiklik konusunda bir uzlaşmaya varılacağı ve problemin ortadan kalkacağı düşüncemize paralel ve destekleyici niteliktedir. Öyleyse demokrasinin bir gereği olan laiklik, toplumun kültürü ve değerleriyle uzlaşabilecektir. Aslında, elitlerin laiklik konusundaki tartışmaları sürekli gündemde tutmalarına rağmen, toplumun önemli bir kısmı laiklik anlayışını zaten gelenekleriyle beraber benimsemiş görünmektedir.

Bürokrasinin seçkinci anlayışı ise kökenleri Osmanlı Devleti yönetim geleneğinde olan bir tutumdur. Merkezi bürokrasi devletle kendini özdeşleştirmiş ve bazen de çeşitli çıkarları nedeniyle merkezileşme politikasına özel bir önem vermiştir. Demokrasiye rağmen eski alışkanlıklarını bırakmak istemeyen bürokrasi bazen vesayet anlayışıyla seçilmiş hükümetlere tesir etmiştir. Ancak demokrasinin gelişmesi ile beraber son yıllarda atanmışlar artık hukuki çerçevede içinde seçilmişlere tabi bir görüntü sergilemektedirler.

Demokrasinin tam yerleşmesi ile zaten toplumun temsilcileri devlet yönetiminde yer bulmakta ve devleti yönetmektedirler. Hukuka dayalı demokratik bir devlette devlet-toplum ayrılığının, kendiliğinden ortadan kalkabileceğini söyleyebiliriz.

Gene demokrasinin gelişmesi ile askeri müdahalelerin de geride kaldığını ve askerin konum olarak demokratik bir ülkedeki saygın yerinde olduğunu ifade edebiliriz.

Türkiye'de modernleşme ve demokrasi sorunlarının çözümünü; toplumun kültürüyle barışık, güçlü ve çoğulcu bir demokraside görmekteyiz. Bunun yanında genişleyen ve güçlenen bir orta sınıf da demokrasiyi güçlendireceğinden bu sorunların çözümü açısından faydalı olacaktır.

KAYNAKÇA

Acar, A. ve Sevinç, İ. (2005). 1980 Sonrası Türk Kamu Yönetiminin Merkez Örgütünde Yapılan Reform Çalışmaları. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 13, 19-37.

Akıntürk, T. (2007). *Hukuka Giriş* (7. B.). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını.

Akşin, S. (a). Siyasal Tarih (1950-1960). S. Akşin, (Ed.), *Yakınçağ Türkiye Tarihi 1908-1980* içinde (227-286). İstanbul: Milliyet Kitaplığı.

Akyol, T. (2008). *Ama Hangi Atatürk?* (1. B.). İstanbul: Doğan Kitap.

Altıntaş, S. (9 Aralık 2012). *İyi Şeyler Atatürk'e Kötü Şeyler Dine Hamledildi*. 15 Ağustos 2013, http://www.zaman.com.tr/pazar_iyi-seyler-ataturke-kotu-seyler-dine-hamledildi_2026258.html.

Arı, T. (2009). *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika* (8. B.). Bursa: Marmara Kitap Merkezi.

Aslan, O.E. (2006). *Kamu Personel Rejiminin Anayasal İlkeleri* (1. B.). Ankara: TODAİE Yayınları.

Bal, H. (2008). Machiavelli ve Koçi Bey'de Siyaset, Adalet ve Erdem. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları*, Sayı 9, 75-100.

Bedük, A., Usta, S. ve Kocaoğlu, M. (2006). Avrupa Birliği'ne Giriş Sürecinde Türkiye'de Sivil Toplum Kuruluşları ve Demokratikleşme Sürecindeki Misyonları, *Selçuk Üniversitesi Karaman İ.İ.B.F. Dergisi*(10), 52-64.

Çetinsaya, G. (2003). Kemal Karpat ile Siyaset Tarihi Üzerine. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1 (2), 399-422.

Çevik, H.H. ve Demirci, S. (2008). *Kamu Politikası* (1. B.). Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Davutoğlu, A. (2010). *Statejik Derinlik* (51. B.). İstanbul: Küre Yayınları.

Doğan, A. (2005). Demokrasi ve Ekonomik Gelişme. *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Sayı 25.

Düzel, N. (2011). *Korkusuz Tarih* (4. B.). İstanbul: Alkim Yayınevi.

Düzel, N. (4 Aralık 2006).*Şeriat Türkiye'de Ancak Darbeyle İktidara Gelebilir*. 12 Ağustos 2013, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=206399>.

Eisenstadt, S.N. (2007). *Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim*. (U. Coşkun, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları. (1966).

Erbaş, B. (3 Haziran 2011). *Prof. Kemal Karpat: "Başkanlık Sistemi Türkiye'nin Geleneklerine Dayanıyor"*. 25 Ağustos 2013, <http://www.usasabah.com/Roportajlar/2011/06/03/prof-kemal-karpat-baskanlik-sistemi-turkiyenin-geleneklerine-dayaniyor-anayasa-secimler-osmanli-tarihi>.

Erdem, S. E. (15 Aralık 2012). *Büyük Aşkı Shirley'nin Evlenme Teklifi Yerine Türkiye'yi Tercih Etti*. 22 Ağustos 2013, <http://haber.stargazete.com/pazar/buyuk-aski-shirleynin-evlenme-teklifi-yerine-turkiyeyi-tercih-etti/haber-712276#ixzz2gN0hYXe5>

Erdoğan, M. (2010). *Anayasal Demokrasi*(8.b.). Ankara: Siyasal Kitabevi.

Eryılmaz, B. (2010). *Kamu Yönetimi* (3. B.). Ankara: Okutman Yayıncılık.

Eser, H.B., Baltacı, C. ve Arslan, M. (2012).Türk Siyasal Sisteminde 1960 Müdahalesi ve Vesayet Kurumsallaşması Üzerine Bir Analiz Denemesi. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 25, 69-97.

Gulbenkian Komisyonu, (2008). *Sosyal Bilimleri Açın* (6. B.). (Ş. Tekeli Çev.). İstanbul: Metis Yayıncılık.

Hansen, C.C. (O. Uygun, Çev.). (1992). Etnosantrik Bir Yaklaşımla mı Kuram Oluşturuyoruz? Modernleşme Kuramı ve Kemalizm'in Bir Karşılaştırması. *Milletlerarası Hukuk ve Milletlerarası Özel Hukuk Bülteni/MHB*, (1-2), 65-80.

Heywood, A. (2010a). *Siyaset*(3.b.). (B.B. Özipek, Çev.). Ankara: Adres Yayınları.

Heywood, A. (2010b). *Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş* (2. B.). (A.K. Bayram Çev.). Ankara: Adres Yayınları.

Jeanniere, A. (2011). Modernite Nedir?. M. Küçük, (Ed.), *Modernite versus Postmodernite* (1. B.) içinde (111-124). (N. Tural, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Kahraman, M. (2008). Avrupa Birliği Ülkelerinde ve Türkiye'de Laiklik. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(9), 57-77.

Kapani, M. (2005). *Politika Bilimine Giriş* (17. B.). Ankara: Bilgi Yayınevi.

Karlık, S.R. (2007). *Avrupa Birliği ve Türkiye* (9. B.). İstanbul: Beta Yayınları.

Karpat, K.H. (Ed.). (2000). *Osmanlı ve Dünya-Osmanlı Devleti ve Dünya Tarihindeki Yeri*. İstanbul: Ufuk Kitapları.

Karpat, K.H. (2005). Tarihsel Süreklilik, Kimlik Değişimi ya da Yenilikçi, Müslüman, Osmanlı ve Türk olmak. K.H. Karpat, (Ed.), *Osmanlı Geçmiş ve Bugünün Türkiye* (2. B.) içinde (19-50). (S. Taner, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Karpat, K.H. (2006). *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma* (1. Baskı). (D. Özdemir, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Karpat, K.H. (2007). *Türkiye'de Siyasal Sistemin Evrimi 1876-1980* (1. Baskı). (E. Soğancılar, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Karpat, K.H. (2008). *Osmanlı Modernleşmesi-Toplum, Kurumsal Değişim ve Nüfus* (2.b.) (A. Z. Durukan, K. Durukan, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Karpat, K.H. (2009a). *Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat ve Toplum* (1. Baskı). İstanbul: TİMAŞ.

Karpat, K.H. (2009b). *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji* (3. Baskı). (G. Ayas, Çev.). İstanbul: TİMAŞ.

Karpat, K. H. (25 Eylül 2010a). *Edebiyat ve Toplum Eleştirisine Cevap-1*. 20 Ağustos 2013, http://www.zaman.com.tr/yorum_yorum-kemal-karpat-edebiyat-ve-toplum-elestirisine-cevap-1_1031924.html

Karpat, K.H. (2010b). *İslam'ın Siyasallaşması* (4. B.). (Ş. Yalçın, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Karpat, K.H. (2010c). *Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset*, İstanbul: TİMAŞ.

Karpat, K.H. (2010d). *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din* (4. Baskı) (G. Ayas, Çev.). İstanbul: TİMAŞ.

Karpat, K.H. (2010e). *Osmanlı Nüfusu 1830-1914* (2. Baskı). İstanbul: TİMAŞ.

Karpat, K.H. (2010f). *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Temeller*(1. baskı)(B. Boran, Çev.). İstanbul: TİMAŞ.

Karpat, K.H. (2011). *Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu'da Millet, Milliyet ve Milliyetçilik* (1. Baskı). (R. Boztemur, Çev.). İstanbul: TİMAŞ.

Karpat, K.H. (2012). *Kısa Türkiye Tarihi (1800-2012)*. İstanbul: TİMAŞ.

Keleş, R. (2010). *Kentleşme Politikası* (11. B.). Ankara: İmge Kitabevi.

Koçak, S.Y. ve Ekşi, A. (2010). Katılımcılık ve Demokrasi Perspektifinden Türkiye'de Yerel Yönetimler. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 21, 295-307.

Köker, L. (2010). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*(12.b.). İstanbul: İletişim Yayınları.

McNeill, W.H. (2008). *Dünya Tarihi* (14. B.). (A. Şenel Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Ortaylı, İ. (1982). Osmanlı İmparatorluğunda İdari Modernleşme ve Mahalli İdare Alanındaki Gelişmeler. *İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi*, 3(1-3), 137-148.

Özbudun, E. ve Gençkaya, Ö.F. (2010). *Türkiye'de Demokratikleşme ve Anayasa Yapımı Politikası* (1. B.). İstanbul: Doğan Kitap.

Özyalvaç, A. N. (2013). Mimarlıkta Modernite Kavramı ve Türkiye. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, Sayı 1, 294-306.

Röportaj. (2011). Global Kimlikle Çatışan Avrupa'da Şengen Daralır. *Bereket Dergisi*, Sayı 28, 26-29.

Sander, O. (2008). *Siyasi Tarih-İlkçağlardan 1918'e* (17. B.). Ankara: İmge Kitabevi.

Sesli, M. ve Demir, Ş. (2010). Türk Siyasi Elitlerin Toplumsal Kökeni (1920-1950). *Akademik Bakış dergisi*, Sayı 21, 1-30.

Sevil, M. (2005). *Türkiye'de Modernleşme ve Modernleştiriciler*(2.b.), Ankara: Vadi Yayınları.

Slattery, M. (2010). *Sosyolojide Temel Fikirler* (3. B.). (Ö. Balkız, vd. Çev.). İstanbul: Sentez Yayıncılık.

Tangör, B. (2011). Türk Dış Politikasının (Uluslararası) Güvenlik Yönetişimi Çerçevesinde Değerlendirilmesi. F. Kartal, (Ed.), *Türkiye'de Kamu Yönetimi ve Kamu Politikaları* (1. B.) içinde (271-304). Ankara: TODAİE Yayınları.

Tarınyar, E. (2010). *Dağı Delen Irmak* (2.b.). İstanbul: Timaş Yayınları.

Tazegül, M. (2005). *Modernleşme Sürecinde Türkiye*(1.b.), İstanbul: Babil Yayınları.

Timur, B. (2008). Özkiraz, Ahmet-Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum. *Eğitimde Kuram ve Uygulama*, 4(2), 323-326.

Topal, C. (2009).Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri. S. Aktekin, P. Harnett, M. Öztürk, D. Smart (Eds.), *Çok Kültürlü Bir Avrupa İçin Tarih ve Sosyal Bilgiler Eğitimi* (1. B) içinde (13-26). Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı.

Tural, E. (2009). *Son Dönem Osmanlı Bürokrasisi* (1. B.). Ankara: TODAİE Yayınları.

Türköne, M. (1994). *Modernleşme, Laiklik ve Demokrasi*(1.b.), Ankara: Ark Yayınevi.

Yılmaz, N., Doğan, K. C. ve İnankul, H. (2013). Tek Parti İktidarı Döneminde (1923-1946) Bürokrasi Ve Siyaset İlişkisinin Weberyana Değerlendirmesi. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 27(3), 263-284.

Zürcher, E.J. (2009). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* (23. B.). (Y. Saner, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.