

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



**CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRK SOSYOLOG VE TARİHÇİLERİNİN
TÜRK TOPLUM TARİHİ VE SOSYAL SORUNLARI KONUSUNDA
GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI (Hilmi Ziya Ülken, Cahit
Tanyol, Halil İnalçık, Kemal Karpat Örneğinde)**

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. H. Bayram KAÇMAZOĞLU

HAZIRLAYAN
Musaye KONAK ÖZÇELİK

MALATYA-2021

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI

**CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRK SOSYOLOG VE
TARİHÇİLERİNİN TÜRK TOPLUM TARİHİ VE SOSYAL
SORUNLARI KONUSUNDA GÖRÜŞLERİNİN
KARŞILAŞTIRILMASI (Hilmi Ziya Ülken, Cahit Tanyol, Halil
İnalçık, Kemal Karpaz Örneğinde)**

DOKTORA TEZİ

Musaye KONAK ÖZÇELİK

Danışman
Prof. Dr. H. Bayram KAÇMAZOĞLU

Malatya, 2021

ONUR SÖZÜ

İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim dalında, Prof. Dr. H. Bayram KAÇMAZOĞLU danışmanlığında hazırlamış olduğum bu tezin, yazımından basımına kadar geçen tüm aşamalarında bütün bilgi ve belgeleri, akademik kurallar çerçevesinde elde edip bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu, atıfta bulunulan eserlere, bilimsel normlara riayet ederek değinip tümünü kaynak olarak gösterdiğimi, tezin tarafımdan yazıldığını onurumla doğrularım.

Musaye Konak Özçelik

.../.../2021

ÖNSÖZ

Her çalışma bir yolculuk gibidir. Zevkli olduğu kadar da meşakkatlidir. Yeni yerler ve şeyler keşfedikçe mutlu olduğun gibi, yolun uzadığında ya da yanlış yolda olduğunu fark ettiğinde de hayal kırıklığına uğrarsın. Sabır ve çalışmak gereklidir. Daha da önemlisi yol gösterici bir rehber gereklidir. Bu kapsamda araştırmanın tüm aşamalarında bilgisi, birikimi ve tecrübesiyle her daim yanımda olan ve yardımlarını esirgemeyen kıymetli danışmanım Prof. Dr. H. Bayram KAÇMAZOĞLU başta olmak üzere bugünlere gelmemde büyük emekleri olan Prof. Dr. Abdullah KORKMAZ'a sonsuz şükranlarımı sunarım.

Tez İzleme Komitesinde bulunan ve yönlendirmeleriyle tezimin şekillenmesine katkılar sunan Doç. Dr. Abit BULUT hocama teşekkürü bir borç bilirim. Tez savunma sınavımda bulunan ve eleştirileriyle tezimin zenginleşmesini sağlayan Doç. Dr. Recep ERCAN ve M. Çağlar KURTDAŞ hocalarıma teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca tezimin dil ve anlatım yönünü inceleyen başta kardeşim Hacer KONAK olmak üzere bütün arkadaşlarıma çok teşekkür ederim.

Uzun ve yorucu bu süreçte elbette teşekkürün en kıymetlisini mutluluk kaynaklarım olan ailem, eşim ve kızım hak etmektedir. Her anlamda beni destekleyen, cesaretlendiren anneme ve babama, her sıkıştığım da yanımda olan bana kol kanat gelen ablalarıma en içten dileklerinle teşekkür ederim. Ayrıca bu zorlu süreçte hep yanımda olan beni destekleyen, motive eden değerli arkadaşım Huri Melek Karaduman'a teşekkürlerimi sunarım. Son olarak çalışma süresince çoğu zaman ihmal etmek zorunda kaldığım annem, babam, eşim ve dünyalar tatlısı kızıma göstermiş oldukları fedakârlık, anlayış ve iyi niyetlerinden dolayı minnetim sonsuzdur.

ÖZET

Konak Özçelik, Musaye, Cumhuriyet Dönemi Türk Sosyolog ve Tarihçilerinin Türk Toplum Tarihi ve Sosyal Sorunları Konusunda Görüşlerinin Karşılaştırılması (Hilmi Ziya Ülken, Cahit Tanyol, Halil İnalçık, Kemal Karpat Örneğinde) Doktora Tezi, Malatya.

Sosyoloji toplum üzerinde genellemeler yaparak benzerliklere odaklanırken tarih, çoğul insan topluluklarının değişimi ve farklılaşması üzerine yoğunlaşır. Bilimlerin ortaklıkları, farklılıkları, benzerlikleri, ayrılıkları, yardımcılıkları, bilimsellik tartışmalarında her zaman popüleritesini koruyan konulardandır. Sosyoloji ve tarih bilimi arasındaki ilişki de çokça üzerinde konuşulmuş, çalışılmış ve tartışılmış meseleler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki farklı anlayış birbirleriyle çelişkili görünse de birbirini tamamlayan iki yaklaşım olarak kabul edilir. Tarih bilimi ile sosyoloji bilimi farklı yönlerden, farklı yollarla aynı amaca doğru ilerlemektedirler. Sosyolojinin ortaya çıkışından günümüze kadar kimi tarihçi ve sosyologlar bu ilişkinin önemine dikkat çekmişlerdir. Bu çalışmada da tarih ve sosyoloji arasındaki ilişkiyi daha somut bir şekilde değerlendirmek amacıyla tarihçi ve sosyologların benzer veya farklı konularda ortaya koydukları görüşler karşılaştırılacaktır. Bu karşılaştırma için Hilmi Ziya Ülken, Cahit Tanyol, Halil İnalçık ve Kemal Karpat seçilmiştir. Çalışmada bu isimler hakkında bilgi verildikten sonra, Türk toplum tarihi ve toplum sorunları konusunda ortaya atıkları değerlendirmeler karşılaştırılacaktır. Konular tarihsel ve toplumsal olarak iki kısma ayrılacaktır. Tarihsel kısımda ilk olarak Orta Asya Türk tarihi, Selçuklu Devleti ve Ahilik Teşkilatı, Osmanlı Devleti'nin ekonomisi ve toplum yapısı, son olarak; Cumhuriyet dönemindeki siyasi olaylar değerlendirilecektir. Toplumsal konular kısmında ise toplumsal değişme, modernleşme, kimlik, din ve laiklik tartışmalarına dair bu dört ismin görüşleri karşılaştırılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Sosyoloji, Tarih, Hilmi Ziya Ülken, Cahit Tanyol, Halil İnalçık, Kemal Karpat

ABSTRACT

Konak Özçelik, Musaye, Comparison of the Opinions of Turkish Sociologists and Historians in the Republican Era on the History of Turkish Society and Social Problems (in the case of Hilmi Ziya Ülken, Cahit Tanyol, Halil İnalçık, Kemal Karpat)
Ph.D. Thesis, Malatya.

While sociology focuses on similarities by making generalizations on society, history focuses on the change and differentiation of plural human societies. The commonalities, differences, similarities, and auxiliaries of sciences are among the topics that always maintain their popularity in scientific discussions. The relationship between sociology and the science of history is also a subject that has been talked, studied, and discussed a lot. Although these two different understandings seem contradictory, they are considered as two complementary approaches. The science of history and the science of sociology are moving towards the same goal from different directions and in different ways. From the emergence of sociology to the present, some historians and sociologists have drawn attention to the importance of this relationship. In this study, the views of historians and sociologists on similar or different issues will be compared to evaluate the relationship between history and sociology in a more concrete way. Hilmi Ziya Ülken, Cahit Tanyol, Halil İnalçık and Kemal Karpat were selected for this comparison. In the study, after giving information about these names, the evaluations they put forward on the history of Turkish society and social problems will be compared. The topics will be divided into two parts, historical and social. In the historical part, firstly Central Asian Turkish history, Seljuk State and Ahilik Organization, economy and social structure of the Ottoman Empire, and finally; Political events in the Republican period will be evaluated. In the section on social issues, the views of these four names on the debates on social change, modernization, identity, religion, and secularism will be compared.

Keywords: Sociology, History, Hilmi Ziya Ülken, Cahit Tanyol, Halil İnalçık, Kemal Karpat

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ.....	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1.1. I. Araştırmanın Amacı ve Önemi	6
1.2. II. Araştırmanın Konusu	8
1.3. III. Araştırmanın Hipotezi.....	9
1.4. IV. Araştırmanın Yöntemi	10
2. BÖLÜM: TARİHSEL KONULAR.....	12
2.1. Hilmi Ziya Ülken, Halil İnalçık, Kemal Karpat ve Cahit Tanyol'un Kısa Hayatı	12
2.1.1. Hilmi Ziya Ülken	12
2.1.2. Cahit Tanyol.....	18
2.1.3. Halil İnalçık	21
2.1.4. Kemal H. Karpat	26
2.2. Hilmi Ziya Ülken, Halil İnalçık ve Kemal Karpat'ın Orta Asya Türk Tarihi ile İlgili Fikirlerinin Karşılaştırılması	30
2.2.1. Hilmi Ziya Ülken'in Orta Asya Türk Tarihi ile İlgili Görüşleri	31
2.2.2. Halil İnalçık'ın Orta Asya Türk Tarihi ile İlgili Görüşleri	39
2.2.3. Kemal Karpat'ın Orta Asya Türk Tarihi ile İlgili Görüşleri.....	43
2.3. Hilmi Ziya Ülken, Halil İnalçık ve Kemal Karpat'ın Selçuklu Devleti'ne Dair Fikirlerinin Karşılaştırılması.....	51
2.3.1. Hilmi Ziya Ülken'in Selçuklu Devleti'ne Dair Fikirleri.....	52
2.3.2. Halil İnalçık'ın Selçuklu Devleti'ne Dair Fikirleri	55
2.3.3. Kemal Karpat'ın Selçuklu Devleti'ne Dair Fikirleri	59
2.4. Hilmi Ziya Ülken ve Halil İnalçık'ın Ahilik Teşkilatına Dair Görüşlerinin Değerlendirilmesi.....	62
2.4.1. Hilmi Ziya Ülken'in Ahilik Teşkilatına Dair Görüşleri	62
2.4.2. Halil İnalçık'ın Ahilik Teşkilatına Dair Görüşleri.....	65

2.5. Hilmi Ziya Ülken, Cahit Tanyol, Halil İnalçık, Kemal Karpat'ın Osmanlı Ekonomisi ve Toplum Yapısı Hakkındaki Görüşlerinin Karşılaştırılması.....	68
2.5.1. Hilmi Ziya Ülken'in Osmanlı Devleti'nin Ekonomisi ve Toplum Yapısı Hakkında Görüşleri.....	70
2.5.2. Cahit Tanyol'un Osmanlı Devleti'nin Ekonomisi ve Toplum Yapısı Hakkındaki Görüşleri.....	76
2.5.3. Halil İnalçık'ın Osmanlı Devleti'nin Ekonomisi ve Toplum Yapısına ile İlgili Fikirleri.....	79
2.5.4. Kemal Karpat'ın Osmanlı Devleti'nin Ekonomisi ve Toplum Yapısı ile İlgili Fikirleri	95
2.6. Hilmi Ziya Ülken, Cahit Tanyol, Halil İnalçık ve Kemal H. Karpat'ın Cumhuriyet Dönemindeki Siyasi Olayları Değerlendirmelerinin Karşılaştırılması. 101	
2.6.1. Hilmi Ziya Ülken'in Cumhuriyet Dönemindeki Siyasi Olaylara Dair Görüşleri	101
2.6.2. Cahit Tanyol'un Cumhuriyet Dönemindeki Siyasi Olaylara Dair Görüşleri	106
2.6.3. Halil İnalçık'ın Cumhuriyet Dönemindeki Siyasi Olaylara Dair Görüşleri	114
2.6.4. Kemal Karpat'ın Cumhuriyet Dönemindeki Siyasi Olaylara Dair Görüşleri	120
3. BÖLÜM: TOPLUMSAL KONULAR	131
3.1. Hilmi Ziya Ülken, Cahit Tanyol, Halil İnalçık ve Kemal Karpat'ın Toplumsal Değişme ile İlgili Fikirlerinin Karşılaştırılması.....	131
3.1.1. Hilmi Ziya Ülken'in Toplumsal Değişme ile İlgili Fikirleri	131
3.1.2. Cahit Tanyol'un Toplumsal Değişme ile İlgili Fikirleri	137
3.1.3. Halil İnalçık'ın Toplumsal Değişme ile İlgili Fikirleri.....	141
3.1.4. Kemal Karpat'ın Toplumsal Değişme ile İlgili Fikirleri	143
3.2. Hilmi Ziya Ülken, Cahit Tanyol, Halil İnalçık ve Kemal Karpat'ın Modernleşmeye İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi	147
3.2.1. Hilmi Ziya Ülken'in Modernleşmeye İlişkin Görüşleri.....	148
3.2.2. Cahit Tanyol'un Modernleşmeye İlişkin Görüşleri	152
3.2.3. Halil İnalçık'ın Modernleşmeye İlişkin Görüşleri.....	155
3.2.4. Kemal Karpat'ın Modernleşmeye İlişkin Görüşleri	158

3.3. Hilmi Ziya Ülken, Cahit Tanyol, Halil İnalçık ve Kemal Karpat'ın Kimliğe Dair Fikirlerinin Değerlendirilmesi	163
3.3.1. Hilmi Ziya Ülke'nin Kimlik Konusuna Dair Fikirleri	164
3.3.2. Cahit Tanyol'un Kimlik Konusuna Dair Fikirleri	166
3.3.3. Halil İnalçık'ın Kimlik Konusuna Dair Fikirleri	168
3.3.4. Kemal Karpat'ın Kimlik Konusuna Dair Fikirleri	170
3.4. Hilmi Ziya Ülken, Cahit Tanyol, Halil İnalçık ve Kemal Karpat'ın Din ve Laiklik Konusundaki Görüşleri	178
3.4.1. Hilmi Ziya Ülken'in Din ve Laiklik Görüşleri	180
3.4.2. Cahit Tanyol'un Din ve Laiklik Görüşleri	187
3.4.3. Halil İnalçık'ın Din ve Laiklik Görüşleri	192
3.4.4. Kemal Karpat'ın Din ve Laiklik Görüşleri	194
SONUÇ	200
KAYNAKÇA	220

GİRİŞ

Sosyolojide ve sosyal teoride dün ya da bugün yoktur. Var olan teorinin kapsamının zamanla genişlemesidir. Sosyolojinin kapsamı genişledikçe gerçek anlamda pek bir şeyin değişmediği de görülecektir. Sosyolog için dün bugündür. Bugünü açıklayabilirsek dünün de açıklanabileceği iddia edilmektedir. İki alanın ortaklığının dün ile bugün arasında kurmaya çalıştıkları ilişkiden doğduğu birçok düşünür tarafından kabul edilmektedir. Dünün aydınlatılmasıyla bugüne bakan “tarih” ve bugünü açıklayarak dünü bilen bir “Sosyoloji”nin kesişim noktası meydana gelir.¹ Bütün bu hususlar dikkate alınarak, toplumsal olaylar değerlendirildiğinde, tarih ve sosyolojiden herhangi birisinin göz ardı edilmemesi gerektiği ileri sürülmektedir. Çünkü bu iki disiplin arasında her şeyden önce konu ortaklığı vardır. Her iki bilim de belli ortaklıklar üzerine kurulu ve aynı kaygıların ürünüdür. Gerek sosyolojinin gerekse tarihin ortak konusu yani her iki disiplinin varlık nedeni toplum olaylarının benzer oluşudur. Bu durum iki bilimi diğer bilimlerden daha fazla birbirine yakınlştırır. “Her iki biliminde ortak tasası toplum olarak sorunlara çözüm getirmenin yollarını araştırmak, bağlı olunan toplum ya da toplumsal kesimin kendi kaderine egemen olmasını sağlamaktır.”²

Bu iki bilimi birbirine yaklaştıran sadece konu ortaklığı değildir. Çünkü bu iki disiplin arasında yöntemsel düzeyde de benzerlikler bulunmaktadır. “Tarihçi de, konu üzerinde çalışmanın kendisine kazandırdığı deneylere dayanarak toplum olaylarını bir bütün olarak kavramaya izin verecek açıklamalara ulaşmak bu açıklamalarını bir yerde elde edeceği yeni bilgiler ve üzerinde çalışacağı yeni malzemeler önünde sınıyabileceği gibi üzerinde çalıştığı malzemeyi de açıklamalarının ışığı altında bir eleştiride geçirebilme olanağını bulacaktır. Amaçlanan toplum olaylarını ya da tarihini açıklamaktır. Görüldüğü gibi bütün kişilik ve özelliklerine karşılık sosyoloji ile tarih aynı ortak tasaya sahiptir.”³

¹ YELKEN, Ramazan; **Tarih Sosyolojisi**, Vadi yay, Ankara, 2009, s. 55

² SEZER, Baykan; “*Tarih ve Sosyoloji*”, **Sosyoloji Yıllığı 4**, İstanbul, 1999, s. 49-50.

³ SEZER, Baykan; **Sosyolojide Yöntem Tartışmaları**, Sümer Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1993, s. 89.

Tarih ve sosyoloji arasındaki konu ortaklığından dolayı tarih bilimi sosyolojinin geliştirdiği kuramlardan, elde edilen bulgulardan ve ulaştığı sonuçlardan yararlanır. Tarihsel olaylar incelendiğinde, bir önceki olay ile bir sonraki olay arasında ilişki kurularak değerlendirilmelerde bulunmaktadır. Tarih zaman akışı içinde belli ilişkilerle ve belli bir sırayla birbirini takip eden olayları incelemektedir. Tarih sosyolojinin geliştireceği kuram ve görüşler için hem bir bilgi kaynağı hem de sosyolojinin geliştirdiği kuram ve görüşlerin denetlendiği ve doğrulandığı bir disiplindir. Diğer yandan sosyolojide sadece tarihi açıklamakla kalmayıp tarihte gerekli sonuçları ve dersleri çıkarma amacı da taşımaktadır. Tarih ve sosyoloji disiplinleri arasında bu ilişki sosyolojinin kuruluşundan günümüze kadar sosyoloji de öncü isimler tarafından kabul edilmiş ve toplumsal olaylar tarihsel bir bakış açısı ile değerlendirilmiştir.

Sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilen İbni Haldun, sosyal gerçekliği tarihsel gerçeklikten dolaşarak izah etmiştir. İbni Haldun tarihsel ve toplumsal olayları birbirinden kopuk halkalar olmaktan çıkarmaya odaklanır.⁴ İbni Haldun, Umran Bilimini tarih ve sosyolojinin kesim noktası, kavşağı olarak görür. O tarih bilimine daha çok toplumsal olaylardan hareketle sosyal gerçekliğin tarihsel dönüşümünü anlamak ve açıklamak için başvurur. Aslında Haldun'un bu perspektifine Karl Marx, Emile Durkheim, Max Weber gibi klasik dönem sosyologları sosyal gerçekliği açıklamada tarih bilimine çokca atıfta bulunmuşlardır. Türk sosyoloji geleneğinde Ziya Gökalp, Hilmi Ziya Ülken, Cahit Tanyol, Erol Güngör, Şerif Mardin, Baykan Sezer gibi sosyologlar tarih ile sosyoloji yakın işbirliği konusunda hem fikirdirler.⁵

Her toplumsal olayın belli bir tarihte gerçekleşmesi ve her tarihsel olayın da aynı zamanda toplumsal olması sosyoloji ile tarih ilişkisini zorunlu kılmıştır. Tarihin aynı zamanda sosyolojiye geniş malzeme sunan bir laboratuvar olduğu kabul edilmektedir. Toplumunu anlamak için geçmiş, şimdi ve gelecek önemsenmelidir. Şimdiyi geçmişle, geçmişini şimdiyle ve geleceği onlarla birlikte anlamak gerekmektedir.⁶

⁴ KIZILÇELİK, Sezgin; **Sosyoloji Tarihi 1**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2006, s. 11.

⁵ ALVER, Köksal; “*Türk Sosyolojisinin Tarih ile Diyaloğu Yaklaşımı Üzerine Bir Deneme*”, **Tarih Sosyoloji**, Derleyen: Ramazan Yelken, Vadi Yayınları, Ankara, 2009, s. 29-34.

⁶ KIZILÇELİK, Sezgin; **Sosyal Bilimleri Yeniden Yapılandırma**, Anı Yayınları, Ankara, 2014, s. 127.

Fernand Braudel'in ifadesiyle, "geçmiş ve şimdiki zaman birbirlerini karşılıklı ışıklarıyla aydınlatmaktadırlar".⁷ Bu bağlamda toplumsal olaylar değerlendirildiğinde, tarih ve sosyolojiden herhangi bir disiplinin göz ardı edemeyeceğini söylemek mümkündür. Sosyoloji ve tarih disiplinleri arasındaki ilişkiyi vurgulamayı amaçlayan bu çalışmada, Cumhuriyet dönemi sosyolog ve tarihçilerin çalışma sırasında belirlenen konular hakkındaki görüşleri, bu konular ile ilgili düşüncelerinin benzer ve farklı yönleri tespit edilerek karşılaştırılmıştır. Bununla birlikte çalışmada tarihçilerin tarihsel olayları değerlendirirken sosyolojik bakış açısını kullanıp kullanmadıkları ve sosyologların toplumsal olayları tarihsel bir perspektifte değerlendirip değerlendirmedikleri tartışılmıştır. Çalışmada görüşleri karşılaştırılan isimler arasında bağlantıyı kurmak amacıyla aynı dönemde yaşamış olmalarına dikkat edilmiştir. Bunlar aynı zamanda kendi alanında öne çıktığı gibi tarih ve sosyoloji ilişkisinin önemini vurgulamaları bakımında da çalışma için önem taşımaktadırlar.

Tarih ve sosyoloji arasındaki ilişkiyi somut bir biçimde değerlendirmek amacıyla Cumhuriyet Dönemi sosyologları arasında Hilmi Ziya Ülken ve onun öğrencisi olan Cahit Tanyol, tarihçilerden ise; ülkemizde önde gelen ve dünyaca tanınan Halil İnalçık ve onu yakından takip ederek fikirlerinden etkilenen elli yıllık bir dostluk ilişkisi bulunan Kemal Haşim Karpat'ın, belli konulardaki fikirleri karşılaştırılmıştır. Söz konusu isimler ayrı ayrı değerlendirildikten sonra bu isimlerin Türk toplum tarihi ve toplum sorunları hakkındaki düşünceleri açıklanmıştır. Bu isimler gerek sosyoloji gerekse tarih için ülkemizde büyük rol oynamış hatta dünya literatürüne geçmiş önemli isimlerdendir. Oldukça çok sayıda eser vermiş ve farklı alanlarda çalışmalar yapmışlardır. Ayrıca bu isimler Türkiye'nin en hassas dönemlerine tanıklık etmeleri bakımından da önem taşımaktadırlar. Kurtuluş Savaşı, Cumhuriyet'in kuruluşu, II. Dünya Savaşı süreçlerini yakından takip etmişlerdir.

Çalışmada görüşleri karşılaştırılan dört isimde tarih ve sosyoloji disiplinleri arasındaki ilişkiye önem vermiştir. Bu isimlerinin eserlerinde de bu ilişkiyi görmek mümkündür. Örneğin, Ülken Türk Tefekkürü Tarihi adlı eserinde Türk toplum tarihini sosyolojik bir bakış açısı ile değerlendirmiştir. Onun, aynı zamanda Millet ve Tarih

⁷ BRAUDEL, Fernand; **Tarih Üzerine Yazılar**, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1992, s. 113.

Şuuru ile Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi adlı eserleri de tarih ve sosyoloji ilişkisini vurgulayan önemli çalışmalardır. Diğer tarafta tarihçi kimliği ile öne çıkan Karpat’ın Modernleşme, Kimlik, Göç, Din, Demokrasi ile ilgili yazmış olduğu çalışmaları sosyoloji ve tarih ilişkisi kurularak yazılan eserlerin başında gelmektedir.

Çalışmada görüşleri karşılaştırılan isimlerin tarih ve sosyoloji ilişkisinin önemini vurgulamalarının yanı sıra bunlar aynı zamanda bazı konularda birbirlerinden etkilenmiş hatta benzer açıklamalarda bulunmuşlardır. Sosyolog olan Ülken ve tarihçi İnalçık’ın bazı konularda ortak öngörülerde buldukları tespit edilmiştir. Örneğin, her iki düşünürde halifeliğin kaldırılması ve laikliğin getirilmesinin diğer inkılapların yolunu açtığını savunmuşlardır. Her ne kadar benzerlikler olsa da çalışmada bu dört ismin aynı konuları farklı değerlendirdikleri de tespit edilmiştir. Modernleşme, toplumsal değişme, kimlik gibi genel konularda farklılıklar olduğu gibi bazı özel konularda da farklılıkların olduğu görülmüştür. Örneğin Tanyol, Türkiye Cumhuriyeti Anayasalarını ve özellikle 61 Anayasasını eleştirerek yapımıza uygun olmadığını savunmuştur. Diğer taraftan İnalçık etnik çeşitliliğe rağmen anayasalarımızın eşitlikçi bir yapıya sahip olduğunu ileri sürmüştür.

Hilmi Ziya Ülken, ülkemize sosyoloji yeniden kazandırarak sosyoloji kürsüsünü ikinci kez kurmuştur. O aynı zamanda sosyoloji dergilerinin çıkartılmasında, sosyoloji alanında uzman kişilerin yetişmesine katkı yapmış önemli sosyologlarımızdandır.⁸ Kendisi Türkiye’de sosyolojinin kurumsallaşması, yerleşmesi ve gelişmesi için yoğun çaba harcamıştır.⁹ Ülken, Türk sosyolojisinin hem ulusal hem de uluslararası platformda yer edinmesi için yoğun uğraş vermiştir. Bu amaç doğrultusunda dergiler çıkarıp araştırma enstitülerin kurulması için çaba harcamıştır. O, aynı zamanda pek çok uluslararası kongreye katılmış telif ve tercüme eserler yazarak, sosyolojinin Türkçe kaynak ihtiyacını gidermeye ve sosyolojiyi daha geniş alanlara yaymaya çalışmıştır.

Ülken’in çok yönlülüğün gerisinde bir bütünlük vardır. Bu bütünsel yaklaşımın temelinde, Türkiye sorunları için arayışta olması yatmaktadır. “Birçokları Hilmi Ziya

⁸ KAÇMAZOĞLU, H. Bayram; “*Türk Sosyoloji Tarihi Açısından Hilmi Ziya Ülken’in Önemi ve Sosyoloji, Bilim, Yöntem, Uygarlık Anlayışları Üzerine Kısa Bir Değerlendirme*” **Hilmi Ziya Ülken Doğumunun 120. Yılında**, Çizgi Kitabevi, İstanbul, 2021, s.904.

⁹ ARI, Oğuz; “*Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken*”, **Sosyoloji Konferansları**, Sayı: 13, 1975, s. 45.

Ülken'in çeşitli alanlarda yazı yazmasını yadırgamış ve hatta küçümsemişlerdir. Bunu onun kişiliğindeki çelişkiye vermişlerdir. Hâlbuki görüntüdeki bu dağınıklık ve çelişkinin gerisinde sürekli olarak Türkiye ve sorunları için bir arayış yatar. Bu onu materyalizmden idealizme kadar bütün felsefe okullarının, sosyoloji akımları içinde dolaştırmıştır.”¹⁰ Ülken, sosyolojinin Türkiye’de yeniden örgütlenmesinde, sosyoloji kadrolarının oluşturulmasında, uluslararası alanlara taşınmasında çok önemli rol oynamıştır. Onunla Türk Sosyolojisi yeniden canlanmıştır.¹¹

Çalışmada belirlenen konularda fikirleri değerlendirilen ikinci isim Ülken'in öğrencisi olan Cahit Tanyol'dur. Tanyol, dünyanın ikinci sosyoloji kürsüsüyle yaşıt olan kürsüde otuz altı yıl kesintisiz hizmet vermiş bir sosyologtur. Tanyol çok yönlü bir isimdir. Şair, öğretmen, felsefeci, sosyolog, düşünür ve bilim adamıdır. Tanyol, çocukluk ve gençlik yıllarında edebiyata, sanata ve şiire ilgi duymuştur. Meslek yaşamına Türkçe öğretmeni olarak başlayan Tanyol'un, sosyolojiye yönelmesi ise hocası Ülken' in isteği üzerine olmuştur. Tanyol, ilk olarak kendi dergisi Aramak'ta yazmaya başlamış ve 1939'dan 2004 yılına kadar aralıksız farklı dergilerde ve gazetelerde farklı çizgilerde 65 yıl boyunca yazı yazmıştır. Tanyol, Türk Sosyolojisi ile Batı Sosyolojisi'nin ayrılması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre Batı'daki sosyal doktrinlerle sosyoloji ve felsefe nasıl iç içe ise bizde de sosyal tarih, hukuk ve devlet iç içedir. Sosyal teorinin de sosyal tarihe dayanması gerektiğini ifade etmiştir.¹²

Çalışmada görüşleri değerlendirilen tarihçilerden ilki Halil İncalcık'tır. İncalcık, 26 Mayıs 1916'da İstanbul'da doğmuştur. Bu kuşağın diğer bütün insanları gibi savaşın sıkıntıları içerisinde büyüyen bir neslin üyesidir.¹³ Türk tarihini yeni yaklaşım ve kavramlarla değerlendiren dünya literatüründe yer alan çok önemli bir tarihçidir. Eserleriyle Osmanlı-Türk tarihine hem siyasi ve ekonomik konularda hem de kültür ve medeniyet tarihi alanlarında orijinal katkıları bulunmuş bir bilim adamıdır. Sadece Türkiye’de değil, dünya genelinde de eserleri okunmaktadır. İncalcık, tüm zamanların en

¹⁰ VERGİLİ Ayhan; “*Hilmi Ziya Ülken*”, **Türkiye’de Sosyoloji (İsimler ve Eserler)**, Derleyen: Çağatay Özdemir, Phoenix Yayınları, Ankara, 2008, s. 615.

¹¹ KAÇMAZOĞLU, H. Bayram; **Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar**, Kitabevi, İstanbul, 2010, s. 184.

¹² VERGİLİ, “*Hilmi Ziya Ülken*”, s.1022.

¹³ ORTAYLI, İlber; **Defterimden Portreler**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011, s. 149.

usta tarihçisi olarak kabul edilmektedir. Fuat Köprülü ve Ömer Lütfü Barkan döneminin büyük tarihçileri olarak savunulurken İnalçık bütün zamanların en usta tarihçisi olarak görülmüştür.¹⁴

Çalışmada görüşleri diğer isimlerle karşılaştırılacak son düşünür ise Osmanlı tarih uzmanı Kemal Haşim Karpat'tır. Dünyaca ünlü olan Karpat, kendisini klasik bir tarihçi olarak görmemiştir. O, hemen hemen bütün eserlerinde tarihin ve toplumun sürekliliğinden hareket ederek son iki yüz yılda ortaya çıkan dünya sisteminin Osmanlı İmparatorluğu'nda nasıl bir değişim ve dönüşüm geçirdiğini ele almıştır. Yıkılan Osmanlı İmparatorluğundan ortaya çıkan yeni ulus devletlerin yapısı, göçler ve bu göçlerin modern dünya üzerindeki etkilerinin tartışıldığı tüm eserlerinde Karpat, hem tarih hem siyaset bilimini kullanmıştır. O, eserlerinde bütünsel bir bakış açısı sergilemiştir. Gerek Türkiye'nin gerekse dünyanın toplumsal yapısını irdelerken eserlerinde sosyolojik çözümlemelere yer vermiştir. Karpat, sosyolojideki bağımlılık ilkesine dayanarak; tarih, politika ve sosyolojiyi sentezlemiştir. Hem nitel hem de nicel verileri büyük bir ustalıkla kullanarak Türkiye ve Osmanlı konusunda sosyal bilimlerin her alanını etkileyen yüzlerce eser vermiştir. O, evrensel bir tarihçi, siyaset bilimci ve sosyologdur.¹⁵

1.1. I. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Sosyolojinin ortaya çıkışından bu yana teorik gövdesinin önemli bir kısmını epistemolojik ve metodolojik tartışmaların oluşturduğu ifade edilmektedir. Bu tartışmalar günümüzde de devam etmektedir. Sosyoloji, diğer bilimlerden daha fazla teorik tartışma yapmaktadır. Bu durum, sosyolojinin inceleme alanı olan toplumsal dünyanın değişken öznel dünyasıyla doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla tarih ve sosyoloji üzerine yürütülen her türlü tartışma sosyolojinin söz konusu kurumsal gövdesinin odağında yer almaktadır. Bu nedenle tarih ve sosyoloji ilişkisinin niteliği, nasıl olması gerektiği ve bu ilişkinin teorik anlamda yarattığı tartışmaların kapsamı ile uygulamada

¹⁴ A. g. e., s. 152.

¹⁵ OKTİK, Nurgün; “*Kemal Haşim Karpat*”, **Türkiye’de Sosyoloji İsimler-Eserler II**, Derleyen: M. Çağatay Özdemir), Phoenix Yayınları, Ankara, 2008, s. 8-9.

ortaya çıkardığı sorunlar sosyoloji yazımının büyük bir külliyyatını oluşturmaktadır.¹⁶ Toplumun ve insanın anlık değil tarihsel bir olgu olduğu bundan ötürü sosyolojik ilginin tarihsel bakış açısından bağımsız olamayacağı, artık günümüzde kabul edilen bir gerçek olarak görülmektedir. Sosyal bilim disiplinleri arasında birbirine en yakını, hatta iç içe olanı kuşkusuz tarih ile sosyolojidir. Bu ikili arasındaki ilişki kısaca dün ile bugün arasında kurulan ilişkidir.¹⁷

Sosyoloji ve tarih birbirinden farklı yöntemlere ve aynı amaçlara sahiptir. Sosyoloji ve tarih disiplinleri arasındaki bazı farklılıklar bu iki disiplinin birbirinden ayrılmasına neden olamamıştır. Hatta bu iki disiplinin birbirinden ayrılmaz olduğu da savunulmaktadır. Bu görüşü savunanlara göre, tarih ve sosyoloji farklı yönlerden farklı yollarla aynı amaca hizmet etmektedir. Bir anlamda sosyoloji bugünün tarihidir, tarih de geçmişin sosyolojisidir. Geçmiş, bugünü anlamaya olanak tanır ya da bugün, geçmişi sorgulamaya imkân verir. Tarihsel sosyolojiye yardım ve yataklık eden bu ve benzeri düşüncelere göre tarihe yönelme toplumsal amaçlardan soyutlanarak anlaşılabilir. Hiçbir toplumsal olgu kendisini meydana getiren sosyal içeriğinden sıyrılarak soyut bir biçimde incelenmez. “Gerçekte sosyoloji ile tarih arasında bir ayırım yapmak geçersizdir. Temelde tarih ile sosyoloji arasında bir bütünlük bulunmaktadır. Bu bütünlük aynı uğraşın birbirini tamamlayan iki ayrı yanı olmasından öte, sosyoloji ve tarihin aynı uğraştan başka bir şey olmamalarından kaynaklanmaktadır.”¹⁸

Netice itibariyle toplumsal olaylar değerlendirildiğinde, tarih göz ardı edilmemelidir. Tarih ve sosyoloji birbirlerinden faydalanan iç içe disiplinlerdir. Bu çalışmada da Cumhuriyet Dönemi'nin Türk toplum tarihi ve toplum sorunları değerlendirilirken, hem sosyologların hem de tarihçilerin görüşlerinden faydalanılmıştır. Tarihsel konular olarak ilk, Osmanlı Öncesi Türk Tarihi: Orta Asya, Selçuklular ve Ahilik Teşkilatı, ikinci olarak; Osmanlı Ekonomisi ve Toplum Yapısı son olarak da Cumhuriyet Dönemi Siyasal Olayları değerlendirilmiştir. İkinci bölümde ise: Toplumsal Değişme, Kimlik, Modernleşme, Din ve Laiklik konuları

¹⁶ YELKEN, Ramazan; **Tarih Sosyolojisi**, Derleyen: Ramazan Yelken, Vadi Yayınları, Ankara, 2009, s.7.

¹⁷ AKYİĞİT, Handan; “Prof. Dr. Mehmet Tayfun Amman ile Tarih ve Sosyoloji Üzerine Bir Söyleşi”, **Universal Journal of History and Culture**, Cilt:1, Sayı:1, Sakarya, 2019, s.60.

¹⁸ SEZER, Baykan; **Sosyolojinin Ana Başlıkları**, Kızılelma Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 67.

karşılaştırılmıştır. Böylece sosyolog ve tarihçilerin görüşleri üzerinden toplumsal ve tarihsel konuları daha ayrıntılı bir biçimde incelemek mümkün hale gelmiştir.

1.2. II. Araştırmanın Konusu

Sosyoloji, tarihsel bir süreçte oluşan, gelişen, değişen, bozulan toplum analizini inceleyen bir disiplindir. Sosyoloji toplumsal olay ve olguları inceler. Toplumun mevcut durumu, bu toplumun nasıl oluştuğu ve dönüştüğü meselesi, sosyolojinin doğrudan sorgulama alanı olarak kabul edilmektedir. Fakat sosyolojinin sınırını çizen toplumsal olay ve olgular sadece bugünün değil geçmişin de mutlak anlamıyla izlerini taşıyarak, geçmiş yaşantısını etkileyen bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla her toplumsal olgunun aynı zamanda tarihsel bir olgu olduğu gerçeği, daha önemli hale gelmiştir. Bu nedenle sosyolojinin incelediği toplumsal olguları, tarihsel bir bakış açısıyla açıklaması gerekmektedir.¹⁹ Benzer şekilde tarih bilimi de sosyoloji biliminden yararlanmalıdır. Tarih geçmişi incelediği gibi, şimdiki zamanı da inceler. Çünkü şimdiki zaman geçmiş zamanın zorunlu bir sonucu olarak kabul edilmektedir.²⁰ Tarihsel veriler, tarihsel gerçekler olmadan hiçbir toplum anlaşılıp açıklanamaz. Toplumların görüntüsü o toplumların tarihsel birikimlerinin bir yansımasıdır. Toplumsal yapılar tarihsel verilerden bağımsız değildir.²¹

Sosyoloji disiplinin ilgilendiği temel konuların başında toplum sorunları gelmektedir. Kendi toplumsal sorunlarımıza çözüm bulmak için toplumsal tarihimizin bilinmesi gerekir. Toplumun bilimsel yasaları, yapıları, tiplendirmeleri ve sınıflandırmaları tek başına yeterli olmamaktadır. Bunların baştan sona genel olmadıkları ancak gerçekliğini anlatıma kavuşturdıkları tarihsel çerçevenin içinde genel oldukları ifade edilmektedir. Dolayısıyla toplum biliminin yaptığı her çözümleme, belli bazı ülkelerin tarih serüveninin belli bir anına göre yapılan çözümler olduğu kabul edilmektedir. Bütün zamanlar ve bütün toplumlar için geçerli, genel bir toplum

¹⁹ ALVER, *Türk Sosyolojisinin Tarih ile Diyalogu Yaklaşımı Üzerine Bir Deneme*, s. 27

²⁰ ERGUN, Doğan; **Sosyoloji ve Tarih Sosyolojide Yöntem Sorunu**, İmge Kitabevi, Ankara 2005, s. 22.

²¹ KAÇMAZOĞLU, H. Bayram; “Doğan Ergun’un Sosyolojik Görüşleri”, **Sosyoloji Konferansları**, No: 52, 2016, s. 34.

biliminden söz etmek mümkün değildir.²² Yani toplum bilimi yere ve zamana göre değişiklik göstermektedir. Dolayısıyla toplumsal olaylar değerlendirilirken sadece yaşanan zaman değil, geçmişin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu çalışmada tarih ve sosyoloji ilişkisini somut bir biçimde ortaya koymak için Türkiye'nin önemli sosyolog ve tarihçileri seçilip belli konulardaki fikirleri karşılaştırılmıştır. Bu isimler aynı zamanda sosyoloji ve tarih biliminin birbiriyle ilişkili olduğunu savunan sosyolog ve tarihçilerdir.

Kısaca tarih ve sosyoloji disiplinleri gerek konu gerekse yöntem bakımından benzerlik gösteren iki ayrı disiplindir. Hem tarih hem de sosyoloji incelediği herhangi bir konu için birbirinden faydalanmalıdırlar. Bu çalışmada tarih ve sosyoloji ilişkisinin önemini somut bir biçimde ortaya koymak için Türkiye'nin önemli sosyolog ve tarihçileri seçilmiştir. Seçilen bu isimlerin bazı konulardaki fikirleri karşılaştırılmıştır. Karşılaştırma her iki disiplin için önemli sayılan ortak konularda yapılmıştır. Bu isimlerin aynı konu hakkındaki görüşleri tek tek açıklandıktan sonra, konu ile ilgili benzer ve farklı düşünceleri tartışılmıştır. Bu isimler aynı zamanda sosyoloji ve tarih biliminin birbiriyle ilişkili olduğunu savunan isimler olması bakımında da önemlidirler.

1.3. III. Araştırmanın Hipotezi

Hipotez (hypothesis), bir araştırmanın olası sonucuna dair yapılan tahminlerin ifadesidir. Olaylar arasındaki ilişkiyi açıklamaya yönelik bilimsel bir öneri, bir önermedir.²³ Hipotez, bir bilimsel araştırmanın gerekçesidir. Neyi aramakta olduğumuzu anlatır. Bu çerçevede Gökçe, hipotezi “gözlenen olaylar ya da olaylar bütünü içinde olası görülen, henüz kanıtlanmamış ilişkilere ait önermeler”²⁴ olarak tanımlamaktadır. Bu çalışmada, Cumhuriyet dönemi sosyolog ve tarihçilerin Türk toplum tarihi ve toplum sorunlarına bakışları arasında bir ilişki, benzerlik, paralellik olup olmadığına bakılmakta, olacağı varsayılmaktadır. Bu çalışmada Cumhuriyet

²² DUVERGER, Maurice; **Toplum Bilimlerinde Araştırma Yöntem ve Teknikleri**, Çev: Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 49.

²³ BÜYÜKÖZTÜRK, Şener-vd; **Bilimsel Araştırma Yöntemleri**, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2013, s.65.

²⁴ GÖKÇE, Birsen; **Toplumsal Bilimlerde Araştırma**, Savaş Yayınevi, Ankara, 2012, s. 46.

dönemi sosyolog ve tarihçilerin aynı olaya nasıl baktıkları benzer ve farklı yönler açısından ne tür görüşler getirdiklerine bakmak için çeşitli hipotezler oluşturulmuştur:

- Tarih ve sosyoloji, her iki bilim de belli ortaklıklar üzerine kurulu ve aynı kaygıların ürünüdür.
- Tarihçiler ve sosyologlar, toplumsal ve tarihsel olayları değerlendirirken birbirlerinin görüşlerinden, alanlarından elde edilen verilerden faydalanırlar.
- Sosyologlar değerlendirdikleri toplumların tarihini iyi bildikleri zaman, o toplum hakkında daha iyi veriler elde ederler.
- Tarihçiler değerlendirdikleri toplumların sosyal yapısını iyi bildikleri zaman, o toplum ile ilgili daha doğru bilgi verirler.
- Tarihçilerin ve sosyologların toplum tarihi ve sosyal sorunlara bakışı arasında bir ilişki vardır.

1.4. IV.Araştırmanın Yöntemi

Yöntem, düzenli ve bilinçli olarak yapılan ve belirli bir amaca ulaşmada kullanılan yolların tümü olarak tanımlanmaktadır.²⁵ Yöntem bilimin temelidir. Yöntem aracılığı ile toplumsal bilimlerde bilimsel araştırma yapılarak toplumsal gerçeğin ya da insan olgularının özü bulunabilir. Toplumsal gerçeği, olguları anlamak ve açıklamak için en bilimsel, en elverişli ve en kesin yöntemin seçilmesi gerekir.²⁶ Bilimsel yöntem, bilgi üretmek ve değerlendirmek için kullanılan fikirler, kurallar, teknik ve yaklaşımlar olarak ifade edilmektedir.²⁷ Başka bir tanıma göre bilimsel yöntem; bir bilim adamının araştırdığı veya karşı karşıya olduğu bir problemdeki bilgi çeşidine bağlı olarak açıklanan bir gelişim süreci olarak da tanımlanmaktadır.²⁸

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kapsamında doküman inceleme tekniği

²⁵ GÖKÇE, **Toplumsal Bilimlerde Araştırma**, s. 30.

²⁶ ERGUN, Doğan; **Yöntem Bulmak**, İmge Kitabevi, Baskı: 3, Ankara, 2018, s. 21.

²⁷ NEUMAN, W. Lawrence; **Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar 2**, Çeviren; Sedef Özge, Yayın Odası, Ankara, 2012, s. 17.

²⁸ BÜYÜKÖZTÜRK, **Bilimsel Araştırma Yöntemleri**, s. 7.

kullanılmıştır. Geniş çaplı literatür taraması yapıldıktan sonra elde edilen bilgiler ayrıntılı bir şekilde sunulmuştur. Çalışmada tarihsel karşılaştırmalı araştırma tekniğinden de faydalanılmıştır. Bu teknik, sosyolojinin pek çok alanında kapsamlı olarak kullanılmaktadır. Bu teknikte tarihsel süreç içerisinde gerçekleşen birincil ve ikincil kaynaklardan elde edilen verilerden hareket edilerek bir sonuca ulaşmaktadır. Araştırmacının doğrudan gözlem yapması ya da olaya dâhil olması mümkün olmadığı için elde ettiği sınırlı kaynaklardan aldığı bilgileri yorumlayarak, sosyal gerçeklik tekrar inşa edilmiştir.²⁹

Araştırma aynı zamanda amacına göre tanımlayıcı ve betimleyici araştırmadır. Tanımlayıcı araştırmada seçilen sorunun tanımlanması, tasvir edilmesi, değişkenlerin açıklığa kavuşması önemlidir. Betimleyici bir araştırmada verilen bir durum olabildiğince tam ve dikkatli bir şekilde tanımlanmaktadır. Yani bu yöntemle ‘Ne oldu?’ sorusuna cevap aranır. Olan durum açık bir şekilde tasvir edilir.³⁰

Çalışmada değerlendirilen isimlerin doğum tarihleri esas alınarak sırasıyla Ülken, Tanyol, İncılık ve Karpat’ın Orta Asya Türk Devletleri, Selçuklu Devleti ve Ahilik teşkilatı, Osmanlı Devleti’nin Ekonomik ve Toplumsal Yapısı, Cumhuriyet Dönemi Siyasi Olayları, Toplumsal Değişme, Modernleşme, Kimlik, Din ve Laiklik ile ilgili fikirleri verildikten sonra bu dört ismin bu konular ile ilgili açıklamaları karşılaştırılmıştır. Bu sıralamanın bir başka nedeni ise bu isimler arasındaki etkileşimdir. İlk olarak Ülken’in görüşleri değerlendirilmiş devamında Ülken’in öğrencisi ve devamcısı olarak kabul edilen Tanyol’un fikirleri açıklanmıştır. Tarihçiler arasında ise ilk olarak İncılık’ın görüşlerine yer verilmiştir. İncılık, Karpat’ı etkilediği için tarihçiler arasında ilk olarak onun görüşleri değerlendirilmiştir.

²⁹ NEUMAN, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, s. 602.

³⁰ BAL, Hüseyin; *Bilimsel Araştırma Yöntem ve Teknikleri*, Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, Isparta, 2001, s. 67.

2. BÖLÜM: TARİHSEL KONULAR

2.1. Hilmi Ziya Ülken, Halil İnalçık, Kemal Karpat ve Cahit Tanyol'un Kısa Hayatı

2.1.1. Hilmi Ziya Ülken

Hilmi Ziya Ülken, 1901 yılında İstanbul'da doğmuştur. Eczacı ve Dişçi Mektebi Organik Kimya Profesörü olan Dr. Ziya Bey ve Müşfika Hanım'ın oğludur. Babasının babası Alanyalı Gümrük nazırı Abdurrahman Hilmi Efendi, annesinin babası ise Kazanlı Kürkçübaşı Salih Efendi'dir.

Ülken, ilköğrenimini "Tefeyyüz" İdadisi ilk kısmında, orta ve lise öğrenimini İstanbul Lisesi'nde tamamlamıştır. Ülken, 1918'de Mülkiye'ye girmiş, 1921'de ise Mülkiye'den mezun olmuştur. Mezun olduğu yıl Edebiyat Fakültesi Coğrafya Asistanlığı sınavını kazanmıştır. Coğrafya asistanlığı yaptığı 1921-1924 yılları arasında felsefe şubesine devam ederek Felsefe Tarihi ve Ahlak derslerinin sınavlarını vermiştir. Ülken yine bu yıllarda Avrupa'ya gönderilmiş olan Ragıp Hulusi'nin yerine Edebiyat Fakültesi Kütüphane Memur Vekilliğinde bulunur. 1924 Yılı'nın Şubat Ayında Fen Fakültesi öğrencilerinden Hatice Zühtü ile nikahlanıp, 1925'te ise evlenirler. Ülken yine bu yıl Maarif Vekaletine müracaat ederek Anadolu'da lise öğretmenliği yapmak için istemde bulunur. Daha sonra Bursa Lisesi Coğrafya öğretmenliğine tayin edilir. Hazirana kadar Bursa'da kaldıktan sonra Ankara Lisesi Felsefe-İçtimaiyat ve Ankara Muallim Mektebi Tarih-Coğrafya öğretmenliğine tayin edilir. 1925 yılının başında Maarif Vekaleti İstatistik Müdürü olur ve Ankara Lisesi görevine vekil olarak devam eder. Ülken 1926'da yeni kurulan Talim ve Terbiye Dairesi Tercüme Heyeti üyeliğine getirilir. 1926 yılının sonunda Ülken, İstanbul'a tayin ister. Önce İstanbul Lisesinde Felsefe öğretmeni olarak tayin edilir, daha sonra aynı lisede Psikoloji ve Sosyoloji öğretmenliğini yapar. 1928 yılında bir kız çocuğu olur. Ülken, İstanbul Lisesinden bir ara ayrılıp Erkek Öğretmen Okulunda psikoloji öğretmenliği yapar daha sonra eski görevine geri döner.³¹

³¹ VERGİLİ, Ayhan; **Hilmi Ziya Ülken Kitabı**, Kitabevi, İstanbul, 2006, s. XVII.

1928-1929 yılları arasında askerlik hizmetini öğrenci ve subay olarak İstanbul ve Edremit'te tamamlar. Ülken 1930-1933 yılları arasında önce Kabataş Lisesi'nde daha sonra Galatasaray Lisesi'nde sosyoloji öğretmenliği yapmıştır. 1933'te Maarif Vekaletinin hazırladığı üniversite reformunda yeni Edebiyat Fakültesi Türk Medeniyet Tarihi profesörlüğüne tayin edilerek tetkik için Berlin'e gönderilmiştir. O dönem Maarif Vekili Reşit Galip'in istifası sonucunda üniversite reformunda yeni oluşumlar sırasında Ülken, kadro dışı bırakılmıştır. Ancak O, Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün emriyle aynı kadroya doçent olarak alınır. Onun müracatı sonucu görevi Felsefe Ord. Profesörü Reichenbach'a bağlı Türk Teffekürü Tarihi doçentliği halini alır. Ülken, 1936'da doçentlik sınavını verir. 1940'ta Felsefe profesörlüğüne tayin edilir fakat kadrolar işgal edilmiş olduğu için fiilen sosyoloji ve ahlak profesörlüğü yapmıştır. Bu görevini 1960'a kadar sürdürür. Ülken, 1944'de ek görev olarak Teknik Üniversite Sanat Tarihi profesörlüğüne tayin edilir. 1948'e kadar bu görevinde bulunur. Kendisi 1955'te Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine Sistemik Felsefe profesörlüğüne seçilir. 1957'de İstanbul Üniversitesi'nde Ord. Profesör olur. 1960 yılında 147 profesörün ayrılmasıyla İstanbul Üniversitesi'nde verdiği ders kendisinden alınır, Ankara İlahiyat Fakültesine nakledilir. 1962'de 114 sayılı kanun düzeltilerek İstanbul Üniversitesi'ndeki görevine iade edilir. Ancak o, bu görevi kabul etmeyerek Ankara'daki Sistemik Felsefe Ord. Profesörlüğünde kalmaya devam eder. İlahiyat Fakültesindeki felsefe derslerinden başka Eğitim Fakültesinde de bu yıllarda eğitim dersleri vermiştir. Emekli oluncaya kadar bu görevini sürdürmüştür.³²

Türkiye'deki siyasi yapılanmaların ve değişimlerin Ülken'in düşüncelerinde önemli farklılıklara yol açmıştır. *“Ülken'in uzlaşmacı eğilimlerle kaleme aldığı Aşk Ahlakı ve İnsani Vatanperverlik adlı eserlerinde Emile Boutroux'un plüralist felsefesi ve Baruh Spinoza'nın Ahlak'ından etkilenmiştir. İnsani Vatanperverlik'te hümanizma ile yurtseverlik bağdaştırılmıştır. Bu iki eserin hemen ardından, 1933'te yazılan Telifçiliğin Tenakuzları ile telifçiliğin görüşlerini reddeden Ülken, 1936'da yayınladığı 20. Asır Filozofları ile metafizikten müspet ilimlere, idealizmden materyalizme yönelmiştir. Bu yapıtı ile tarihi maddeciliği benimsemekte ve savunmaktadır. Sosyolojide bir araştırma için maddeci görüşün daha elverişli olacağı inancındadır.*

³² A. g. e., s. XVIII.

İnsan Mecmuası'ındaki yazılarına da yansıyan bu anlayış, 1943'e kadar devam etmiştir. Materyalist dönemi terk etmeye hazırlanan Ülken yeniden telifçiliğe döner ve bu amaçla 1945'ten 1949'a kadar bilgi ve değerler teorisine yönelir. O, artık insan ilimlerinin ancak değerler teorisine dayanması ile mümkün olabileceği görüşündedir. Ülken bu hazırlıklara dayanarak ve soğuk savaş yıllarının yarattığı ideolojik kamplaşmaların da etkisiyle, 1951'de ünlü eseri, Tarihi Maddeciliği Reddiye'yi yazar".³³

Ülken, 1963'te Siyasal Partiler ve Sosyalizm ile Tarihi Maddeciliği Reddiye kitaplarını, 1966'da Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi kitabının ikinci cildini, 1967'de Bilgi ve Değer, Eğitim Felsefesi, Humanisme des Cultures, İslam Felsefesi, Kaynakları ve Tesirleri ile Millet ve Tarih Şuuru kitaplarını yayınladı. 1969'da İlim Felsefesi, İslam Felsefesi, Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru ve Sosyoloji Sözlüğü kitaplarını yayımlamıştır. Yine 1960 ile 1970 yılları arasında yüzlerce makale yayınladığı ifade edilmektedir.³⁴

Her ne kadar 147'likler olayından sonra sosyoloji alanında durağanlık yaşanmış olsa da Ülken bu dönemde kongrelerde bulunmuştur. 1962'de Bağdat'ta El Kindî'nin anısına düzenlenen kongreye, 1968'de Viyana'daki Uluslararası Felsefe Kongresi'ne, katılmıştır. 1964 yılında İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsünde Felsefe dersini, 1971 yılında Ankara'da Eğitim Fakültesinde İlim Felsefesi dersini okutmuştur.³⁵ O, 1962 senesinde İslâm Felsefe ve İtikadının Garba Tesiri adlı makalesini yayınlamakla, bu çalışmada İslam felsefesi ve biliminin pek çok farklı kaynaklardan faydalandığını, evrensel büyük bir medeniyet meydana getirdiğini ifade etmiştir. Aynı zamanda İslam felsefesinin ve biliminin önemli olduğunu ve Batı'nın İslam felsefesi ve ilminden etkilenerek bugünkü Rönesans'ı başlattığını savunmuştur. Ülken bu makalesinde Batılıların İslâm ilim merkezleri ve üniversitelerini örnek aldıklarını ve Avrupa'da bulunan modern üniversitelerin temellerinin buradan geldiğinin altını çizmiştir. O, aynı zamanda çeviri

³³ KAÇMAZOĞLU, *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar*, s. 181-182.

³⁴ A. g. e., s. 71-79.

³⁵ ARTUNKAL, Gülseren; "Hayatı ve Eserleriyle Babam Ülken", *Sosyoloji Konferansları*, Cilt:0, Sayı: 17, 1979, s. 7.

okullarının ilk olarak İslam medeniyetinde kurulduğunu ve İtalya üzerinden Batı dünyasına geçtiğini savunmuştur.³⁶

Ülken, ömrünün sonuna kadar fikri hayatını sürdürmüştür. Kendisi uzun bir hastalık süreci geçirmeden vefat etmiştir. Ancak arkasında bıraktığı dev birikim ayrı ayrı girişimlere rağmen tam olarak bugüne kadar değerlendirilememiştir. Bu durumun en önemli sebebinin, yayınlarının kaynakçasının tam olarak bilinmemesinden olduğu ifade edilmiştir. “Ülken hakkında yapılan çalışmaların toplam sayısı 180’i aşmaktadır. Bu yayınlarda sayısal birlik dahi yoktur. Kimi 300-500 derken kimi Ülken’in yayınlarının 800 civarında olduğundan bahsetmektedir. Halbuki bugün tam olarak tespit edilen sayının 1344 olduğunu görüyoruz.”³⁷ Dolayısıyla Vergili’nin de belirttiği gibi günümüze kadar yapılan genel değerlendirmenin hemen hepsinin yetersiz bir temele dayandığını söylemek mümkündür.

Ülken, 1922’de Abdülhak Hamdi ile birlikte “Mihrab” dergisini, aynı sene sonunda Mükrimin Halil ve başka çalışma arkadaşları ile birlikte “Anadolu” dergisini çıkarır. İlk yazılarını “Dergah” da ve bu dergilerde yayımlar. Aynı zamanda Ülken, Ankara’da “Muallimler Birliği” ve “Türk Yurdu” dergilerinde devamlı yayınlar yapmıştır. 1927’de Servet Berkin ile “Felsefe ve İçtimaiyat” dergisini çıkarır. 1932’de Galatasaray dergisini kurar ve kendisi aynı zamanda bu derginin başyazarlığını yapar. 1933’ten itibaren Mülkiye dergisinde devamlı ve seri halde makaleler yayımlar. 1933’te Berlin’e 1937’de Paris 9. Milletler Arası Felsefe Kongresi’ne katılır. Kongre dönüşü Ülken, Nurullah Ataç ve Sabahattin Eyüboğlu ile birlikte “İnsan” dergisini kurar. 1942’de Edebiyat Fakültesi yayınları arasında “Sosyoloji” dergisini kurmuştur. Yılda bir sayısı çıkan bu derginin 15 sayısını 1960’da fakülteden ayrılana kadar çıkartır.

Ülken, 1949 yılında Oslo’da “Association Internationale de Sociologie”yi kurmak amacıyla Unesco’nun hazırladığı komiteye davet edilir. Oslo dönüşünde “Türk Sosyoloji Cemiyeti”ni kurar. Kendisi 1950’de Roma’da toplanan Institut Int. de Sociologie’nin 14. kongresine beş tebliğ ile katılır. Institut Yönetim Kuruluna ve Genel Sekreterliğine seçilir. Ülken bu görevini 1952’ye kadar sürdürerek başkan Corrada Gini

³⁶ ÜLKEN, H. Ziya; “İslam Felsefesi ve İtikadının Garbe Tesiri”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 10, 1963, s. 3-4.

³⁷ VERGİLİ, Hilmi Ziya Ülken Kitabı, s. XV.

ile birlikte 15. kongreyi İstanbul'da toplar. Bu kongreye dört tebliğ ve bir konferans ile katılır.³⁸

Ülken, çok sayıda eser vermiştir. Eserlerinin tam sayısı net olarak bilinmese de onun eserlerini şöyle sıralamak mümkündür: İçtimaiyat Hakkında İptidai Malumat, Umumi Ruhیات Dersleri (1927), Metafizik (1928), Aşk Ahlakı (1931), Felsefe Yıllığı (1931), İnsani Vatanperverlik (1933), Yeni İlmi Zihniyet (1934), İlim ve Felsefe (1934), Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü (1935), Türk Mistisizmini Tetkike Giriş (1935), Yirminci Asır Filozofları (1936), Türk Filozoflar Antolojisi (1936), Ziya Gökalp (1939), İbn Haldun (1940), Farabi (1941), Anadolu Tarihinde Mezhep Mücadeleleri (1941), İçtimai Doktrinler Tarihi (1941), Dini Sosyoloji (1942), Mantık Tarihi (1942), İlliyet Meselesi ve Diyalektik (1942), Yarım Adam (1942), Posta Yolu (Roman, 1943), Sosyoloji (1943), Lojik Prensipleri ve Muasır Tenkit (1943), Yahudi Meselesi (1943), Resim ve Cemiyet (1943), Şeytanla Konuşmalar (1943), Milletlerin Uyanışı (1943), Millet ve Tarih Şuuru (1945), Sosyolojiye Giriş (1946), Ahlak (1946), İslam Düşüncesi (1946), Etika (1945-47), Tabiat Kanunlarını Zorunsuzluğu (1947), İslam Sanatı (1948), İslam Medeniyetinde Tercüme ve Tesirler (1947), Tarihi Maddeciliğe Reddiye (1951), İbn Sina (1951), İbn Rüşd (1951), Sosyolojinin Problemleri (1952), Şark ve Garp Meselesi (1952), Veraset ve Cemiyet (1953), Resail-i İbn Sina (2cilt, 1953), La Pensee de İslam (1953), İslam Düşüncesine Giriş (1956), Dünyada ve Türkiye'de Sosyoloji (1956), İslam Felsefesi Tarihi Cilt I (1957), Felsefeye Giriş Cilt I (1957), Felsefeye Cilt II (1958), Siyasi Partiler ve Sosyalizm (1962), Rüzgar gibi Geçti (M.Mitchell'den tercüme), Şerh-i Rubaiyat Melül.

Ülken'in binin üzerinde makalesi olduğu ileri sürülmektedir. Sosyoloji dergisinin 15 cildinin her birinde uzun makaleleri ve tenkit yazıları bulunmaktadır. Sosyoloji dergisi dışında birçok dergide Ülken'in makaleleri yayımlanmıştır. Ayrıca Ülken'in şu dergi ve gazetelerde yazıları devamlı olarak çıkmıştır. Dergi: Şadırvan, Türk Düşüncesi, Ülkü, İstanbul, Görüş, Kültür Haftası, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yeni İnsan, İslam

³⁸ A. g. e., s. XX.

Ansiklopedisi vb. Gazeteler: Vatan, Vakit, Son Telgraf, Tahin, Yeni Sabah (1948-1958 yılları arasında devamlı olarak yayın çıkarmıştır.).³⁹

Ülken, çok okuyan ve çok yazan bir fikir adamıdır. Onun günleri okumakla, yazmakla veya felsefe anlatmakla geçmiştir. Çeşitli alanlarda eserler vermiş önemli bir isimdir. Başta felsefe olmak üzere, felsefenin her dalında; metafizikte, bilgi teorisinde, mantıkta, ontolojide, ahlak felsefesinde, bilim felsefesinde, din felsefesinde ve eğitim felsefesinde eserler yazmıştır. O sadece felsefe değil sosyoloji, psikoloji, düşünce tarihi ve sanat tarihi gibi farklı alanlarda da eserler kaleme almıştır.⁴⁰

Filozof, sosyolog, şair, ressam olan Ülken, Cumhuriyet döneminde yetişmiş en önemli düşünürlerimizden biri olarak kabul edilmektedir. Çeşitli öğretim kurumlarında hocalık yapmasının yanı sıra farklı alanlarda çok sayıda kitap ve makale yayımlamıştır. Ancak onun farklı alanlarda eser vermesini eleştirenler olmuştur. Tek bir alanda eser verseydi daha derinlere ineceği iddia edilmektedir. Fakat o, farklı alanlarda eser vermesini öğrencilerin başvuracağı Türkçe eserlerin eksikliğinden kaynaklandığını belirtmiştir. Bu kaynak eksikliği sorununu gidermek için farklı alanlarda eserler yazmıştır. Hatta Ülken bunu bir görev olarak görmüştür. Onun bu amaçla yazdığı bazı eserler şunlardır: Umumi Ruhیات (1927), Türk Tefekkür Tarihi (iki cilt 1932-1933), Yirminci Asır Filozofları (1936), İctimai Doktrinler Tarihi (1941), Mantık Tarihi (1943), İslam Düşüncesi (1946), Sanat Tarihi (1948) vs. Bu kitapların günümüzde de başvurulan kaynaklar olduğu ifade edilmektedir.⁴¹

Ülken'in sosyoloji dışında eserlerini üç bölümde toplamak mümkündür. Birincisi, kendi felsefesini işlediği eserler: Tarihi Maddeciliğe Rediye, Aşk Ahlakı, Bilgi ve Değer, Varlık ve Oluş. İkincisi, eğitim amaçlı ve milli kültürün gelişmesi için başvurulacak eserler: İslam Felsefesi Tarihi, Ahlak, Sosyoloji, Felsefeye Giriş (2 cilt), Genel Felsefe Dersleri, Bilim Felsefesi, Eğitim Felsefesi. Üçüncüsü edebi eserlerdir:

³⁹ A. g. e., s. XXII.

⁴⁰ ÖNER, Necati; "Ord. Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken", **Hilmi Ziya Ülken Kitabı**, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2006, s. XXVIII.

⁴¹ A.g.m., s XXIX.

Yarım Adam ve Posta Yolu diye iki roman, Rubaiyat-ü Melül ve Şeytanla Konuşmalar adlı iki edebi eseri vardır. Tahir ile Zühre adlı manzum piyesi de bulunmaktadır.⁴²

Ülken oldukça çok sayıda eser vermiştir. Onun eserlerini tek tek ele alıp incelemek çok uzun bir süre ve emek isteyen bir iştir. O, felsefenin her dalında ontoloji, epistemoloji ve ahlak alanında eserler kaleme almıştır. Ülken'in eserlerinde tekrarlara rastlamak mümkündür. Ancak bu tekrarlar bir öncekiyle aynı değildir. Daha önce yazmış olduğu çalışmalardaki fikirleri az ya da tamamen değiştirmiştir. Öte yandan Ülken'in ilk eseri ile son eseri arasında büyük fikir değişikliğinin olduğunu görmek mümkündür. Ancak bu fark onun sürekli okuyup düşünmesine bağlanmaktadır.

2.1.2. Cahit Tanyol

Cahit Tanyol, 1914'te Gaziantep'in Nizip ilçesinde doğmuştur. Tanyol'un babasının ismi Mahmut annesinin ismi ise Refika'dır. Babası Mahmut Bey Çanakale Savaşı'nda gazi olmuş, Kermanşah'ta şehit düşmüştür. Tanyol, babasını kaybedince annesi ve üç kardeşi ile birlikte dedesinin yanına gider ve çocukluk dönemi dedesinin yanında geçer.⁴³ O, ilköğretimi Nizip'te okumuştur. Tanyol, ilk olarak 1926 yılında Adana Erkek Öğretmen Okuluna girer. Divan edebiyatı ve Osmanlıca olmak üzere birçok önemli birikimi dönemin önemli isimlerinden öğrenir. Bu dönemde Arif Nihat Asya gibi önemli isimlerden ders almıştır. Birçok düşünceyi Asya gibi yüksek düzeydeki hocalardan öğrenir. Dolayısıyla onun temel birikimi güçlüdür. Tanyol 1931'de sınavla girdiği Gazi Eğitim Enstitüsünü 1935'te bitirmiştir. O; Yozgat, Çorum, İzmir gibi Türkiye'nin çeşitli yerlerinde öğretmenlik yapmıştır. İzmir'de öğretmenlik yaptığı sırada Kemal Bilbaşar, Nurettin Ardıçoğlu, ve şair İlhan İleri ile beraber 1939 yılında 'Aramak' edebiyat dergisini çıkartırlar. Bu dönemde de çeşitli çalışmalarda bulunmuştur. Bu yıllarda Yenilik, Sokak ve Değirmen dergilerini çıkarmıştır.⁴⁴

⁴² A.g.m, s. XXX

⁴³ UYGUN, Hamza; "Cahit Tanyol", **Türk Toplum Bilimcileri I**, (Derleyen; Emre Kongar), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, s. 355.

⁴⁴ BAL, Hüseyin; "Cahit Tanyol'u Anlamaya Çalışmak", **Toplum ve Demokrasi Dergisi**, Mayıs-Ağustos, 2008, s. 135.

Tanyol, 1940'da Hilmi Ziya Ülken'in desteğiyle İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümüne kayıt olur. O, ilk olarak Felsefe Bölümünde, daha sonra Sosyoloji Bölümünde asistan olarak göreve başlamıştır. Ülken'in yardımcısı olarak derslere ve seminerlere katılmıştır. Von Aster'den "Schopenhauer'de Ahlak Felsefesi" ile bitirme tezini aldıktan sonra, 1945 sonlarında Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde, yine Hilmi Ziya Ülken'in isteğiyle asistan olarak göreve başlamıştır. Doktorasını "Haz ve Elemin Ahlakta Yeri" adlı çalışmasıyla 1949'da tamamlamıştır. O, daha sonra "Örf ve Adetler İçinde Ahlaki ve Estetik Değerlerin Gelişmesi ve Münasebeti" isimli çalışmasıyla 1952'de doçentlik tezini vererek 1954'te doçent olmuştur. 1951'de Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü asistanı olan Tanyol, 1962'de profesör olmuştur. O, 1961 yılında Sosyoloji Enstitüsü Müdürü olarak göreve başlamıştır. Tanyol, Sosyoloji Enstitü müdürlüğü ile birlikte 1970 yılından itibaren Sosyoloji Bölüm Başkanlığı görevine de getirilmiştir. O, bu iki görevi 1982 yılında emekli oluncaya kadar sürdürmüştür. Tanyol, aynı zamanda 1991-2003 yılları arasında Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde misafir profesör olarak da dersler vermiştir. Bu üniversiteler dışında Uludağ Üniversitesi Gazetecilik Yüksek Okulu ve Yüksek Öğretmen Okulu Eğitim Enstitüsünde çeşitli sosyal bilim dersleri de vermiştir. Ziya Gökalp sosyolojisinin ilkelerini, Prens Sabahattin'in yaklaşımlarını göz ardı etmeden açıklayarak Durkheim sosyolojisi temeline yaslanarak sosyoloji yaklaşımını devam ettiren Cahit Tanyol, İstanbul Üniversitesi Sosyoloji geleneğinin kökleşmesine ve gelişmesine 40 yıldan fazla hizmet etmiştir.⁴⁵

Tanyol 1960'lı yıllarda etkili olmuş bir isimdir. O, sadece sosyoloji alanında değil farklı alanlardaki kişilerin de dikkatini çekmiş ve dönemin en önemli isimlerinden olmuştur. Bu dönemde sosyolog kimliği ile öne çıkan Tanyol, Türkiye'nin toplumsal yapısı sorununa yoğunlaşır. Onun bu sorunu çözümlene yöntemi daha önce denenmiş yöntemlerden farklıdır. O, diğerlerinden farklı olarak tarihe ilgi duymuştur. Tarihe sosyoloji ile bakmak gerektiğini nitelendirerek bir tür karşılaştırmalı yöntemden söz eder. Tarih ve sosyolojinin iç içe geçtiği bir yöntemi öne çıkarır. Tanyol tarih ve sosyolojinin iç içeliğine önem verdiği için bu çalışmada düşüncelerine yer verilmiştir.

⁴⁵ KOVANLIKAYA, Çağlayan ve ÇAV, Erkan; **Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2010, s. 17.

Tanyol'un gerek yaşadığı dönem gerekse yaşam koşulları, düşüncelerinin oluşmasında ve yazın hayatında etkili olmuştur. O, yazı hayatına şiirle başlamıştır. İlk şiirleri Adana Mintikası Maarif Mecmuası'nda, 1928'in son aylarında Osmanlıca yayınlanır. Onun dergilerdeki yazıları dergi ve konu çeşitliliği açısından başlı başına bir külliyyattır. Tanyol, dergi çıkarma hakkını çok zor alır. Gazi Eğitim Enstitüsü'nden hocası Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel'in desteğiyle 1939 yılında kendi edebiyat dergisini yayınlar. İstanbul'a geldiğinde Yenilik, Değirmen ve Akademi dergilerinin çıkarılmasında aktif olarak rol alır. Tanyol, 1960'ların başına kadar Varlık, Türk Folklor Araştırmaları, Küçük Dergi, Hisar, Dünya ve Türkiye, İstanbul Edebiyat ve Sanat, İstanbul, Siyasi İlimler Mecmuası, Yonca, Türk Dili, Türk Yurdu ve Peyami Safa'nın Türk Düşüncesi dergilerinde yazar. Yine aynı dönemlerde Tanyol'un, Sosyoloji Dergisi'nde bilimsel araştırmaları yayınlanmaya devam eder. 1959 yılında Almanya'da çıkartılan Integrasyon dergisinde "traktörün köylerdeki etkisini" inceleyen çalışmasını yayınlar. 1960'lardaki sanat, şiir ve folklor üzerine makalelerini Varlık ve Türk Folklor Araştırmaları dergilerinde yayınlamaya devam ettirir. Ayrıca Yeni İnsan, Cem, Yelken dergilerinde de yazar. 1962'de "Türkiye'de Burjuva Meselesi" başlıklı makalesi Yön dergisinde yayınlanır. Tanyol'un 1970'li yıllarda sık olarak yazdığı dergiler Çalışan Adam ve Musiki Mecmuası'dır. Özgür İnsan gibi birkaç dergide konuşmaları yayımlanır. 1980'lerde Yazko Edebiyat, Yazko Somut, Hürriyet Gösteri dergilerinde ve Yazko ortak kitap çalışmalarında yazar. 1980'lerin sonunda başladığı Türk Henkel Dergisi'ne 1990'larda devam ederken, bu yıllardaki yazılarını temel olarak CEM dergisinde yayımlar. 1990'ların sonundan bugünlere E Dergisi, Kızıldeli, Bilim ve Ütopya, Kaşgar, Hakimiyet-i Milliye, Kaçak ve Hece dergilerinde yazıları yayımlanır. Tanyol'un ayrıca 1940'dan 2005'e kadar çeşitli konularda gazetelerde makaleleri yayımlanmıştır.⁴⁶

Tanyol'un ilk kitabı, 1954'te basılan Örf ve *Adetler Sosyolojisi Bakımından Sanat ve Ahlak* adlı çalışmasıdır. Bu çalışmanın aynı zamanda onun doçentlik tezi olduğu belirtilmektedir. 1960'ta *Sosyal Ahlak-Laik Ahlaka Giriş* çalışması yayımlanır. Üçüncü kitabı olarak 1969 yılında, 1950'lerde başladığında tarihsel arka planı ile epik

⁴⁶ ÇAV, Erkan; "Cahit Tanyol'un Düşünce Dünyası ve Türk Sosyolojisindeki Yeri", **Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı**, (Yayına Hazırlayan: Çağlayan Kovanlıkaya ve Erkan Çav), Bağlam Yayınları, Ankara, 2010, s. 36.

bir destana ulaşmayı amaçlayan, 1960 sonrasında *Kuruluş ve Fetih Destanı'nı* yayımlar. 1970'te, *Sosyolojik Açıdan Din Ahlak Laiklik ve Politika Üzerine Diyaloglar* kitabı yayımlanır. Bu kitap Tanyol'un 1960'ların ortalarına kadar radyo programlarında yaptığı seri konuşmaların toplamı olarak düzenlenmiştir. Tanyol'un bir başka kitabı, 1981 yılında yayımlanan, İş Bankası'nın Atatürk'ün 100. doğum yılı için hazırladığı seri kapsamında, daha önce yayımladığı çeşitli makaleleri de içeren *Atatürk ve Halkçılık* kitabıdır. Tanyol, Yahya Kemal üzerine çeşitli makaleler yazmıştır. Bu makaleleri *Türk Edebiyatı'nda Yahya Kemal* adlı çalışmasında 1985'te birleştirmiştir. Yine 1989'da yayımlanmış çeşitli makaleleri toplayarak *Laiklik ve İrtica* kitabını yayımlar. 1990 yılında gazetede seri halde çıkmış makalelerinin toplamı ve buradaki görüşlerinin genişletilmiş halinden oluşan *Çankaya Dramı: Silahlı Ordu/Silahsız Ordu* kitabı yayımlanır. 1992'de *Son Liman* adlı şiir kitabını yayımlar. 1993 yılında *Türkler ile Kürtler* çalışması basılmıştır. Tanyol, bu çalışmasında Türkler ile Kürtlerin birliğine vurgu yapmıştır. 1998'de *Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi* çalışmasını felsefe dünyasına kazandırır. *Neden Türban: Şeriat ve İrtica* isimli çalışması ise önceden çıkmış çeşitli makaleleri de kapsayarak 1999 yılında basılır. 2001 yılında ise Tanyol *Kuruluş ve Fetih Destanı* kitabı ile *Son Liman* şiir kitabını birleştirerek bu çalışmaya yeni yazdığı şiirleri de ekleyerek toplu şiir kitabı *Düş Yorgunu'nu* yayımlar. *Hoca Kadri Efendi'nin Paramentosu* çalışması 2003 yılında basılır. Son olarak *O Zaten Yoktu* isimli otobiyografik romanı 2007'de yayımlanır.⁴⁷

2.1.3. Halil İnalçık

Görüşleri diğer düşünürlerle karşılaştırılacak bir başka isim ise İbrahim Halil İnalçık'tır. İnalçık, 7 Eylül 1916'da İstanbul'da ailenin ilk çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Kıımlı müezzin olan Halil İbrahim'in torunudur. Babası Osman Nuri annesi ise, Hatice Hanımdır. İnalçık'ın babası Osman Nuri Bey, Rus rejiminden kaçarak İstanbul'a yerleşmiştir. Osman Nuri Bey İstanbul'da Kızıltoprak'ta belli bir süre bakkal dükkânında veznede çalışmıştır. Ancak zamanla kendi işini kurarak kolonya ihracatı yapmaya başlamıştır. Osman Bey evlendikten kısa bir süre sonra İttihad ve Terakki

⁴⁷ A.g.m., s. 40.

üyesi Hamit Bey tarafından Rus casusu olmakla suçlanarak tutuklanmıştır. Osman Bey sürgünde olduğu sırada oğlu doğmuştur.⁴⁸

İnalcık, iki yaşında iken kız kardeşi Kamile doğduğunda ailesi Aksaray'a taşınır. Bu dönemler aynı zamanda ülkenin de en sıkıntılı olduğu dönemler olarak kabul edilmektedir. İnalcık, ilkokula Aksaray'da başlar. Ancak babasının işlerinden dolayı aile Ankara'ya taşınmak zorunda kalır. İnalcık da Gazi Mektebine kaydedilir ve onun için eğitim hayatı tam anlamıyla başlar. Ankara'nın ayrıca İnalcık'ın düşünce yapısının ve kariyerinin oluşmasında etki ettiği belirtilmektedir. Gerek yaşadığı dönem itibariyle inkılapların gerçekleşmesi gerekse bu kararların Ankara'da alınması Ankara'yı İnalcık için önemli kılmıştır.⁴⁹

İnalcık'ın babası 1929'da ticaret için Mısır'a gider, babasının gidişinden sonra annesi Bahriye Hanım kolonya atölyesinin başına geçer ve ailenin geçimini sağlar. Bahriye Hanım oğlunun disiplinsiz davranışlarını fark eder ve onu Sivas Muallim Mektebine gönderir. İstemeye istemeye de olsa İnalcık 1930'da gitmek zorunda kalır. Ancak İnalcık romatizma hastalığına yakalanır. Gerek hastalığı gerekse annesinden özür dilemesi sonucu annesi İnalcık'ı tekrar Ankara'ya alır. İnalcık Gazi Muallim Mektebine kaydedilir. Fakat okul iki yıl sonra kapatılır. Okul kapatılınca İnalcık Balıkesir Öğretmen Okuluna gönderilir. Ankara'da iken İnalcık'ın komşusu olan Adile Ayda Hanım özellikle İnalcık'ın Balıkesir Öğretmen Okulunda bulunduğu sırada onun düşünceleri üzerinde etkili olmuştur. İnalcık'ın edebiyata yönelmesinde ve Fransızca öğrenmesinde Adile Hanım'ın büyük bir etkisi olmuştur. Yine bu yıllarda İnalcık babasını kaybeder. Osman Nuri Bey, 1934'te vefat eder. Ancak aile ölüm haberini 1936'da Kahire elçiliğinden gelen mektupla öğrenir. Soyadı Kanunu'nun çıkması sonucu aile Bozkurt soyadını almıştır. Ancak nüfus idaresine kaydettirmemişlerdir. 1934'de gelindiğinde Bozkurt soyadını kaydettirmeyen aile İnalcık soyadını almak zorunda kalmıştır.

İnalcık 1935'te Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'ni kazanır. İnalcık kendisini bu dönemde çok iyi geliştirir. Türk ve Alman hocalar ile birlikte zamanın çoğunu

⁴⁸ ÇAYKARA, Emine; **Halil İnalcık Kitabı, Tarihçilerin Kutbu**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2005, s. 20.

⁴⁹ **Ayı Eser**

kütüphanede geçirir.⁵⁰ Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nin ilk öğrencilerinden olmuştur. Çoğunlukla Türk hocalarının ders verdiği Tarih Bölümünü seçmiştir. Okuduğu süreçte onun çok titiz bir tarih araştırmacısı olma özelliği dikkat çekmiştir. Yine okuduğu dönemde onun bir başka özelliğinin araştırmaları sonucunda elde ettiği verilere dayalı, her biri kendi içerisinde tutarlı, bütünlüğü ve mükemmeliyeti olan bir tarih anlatısı kurması olduğu savunulmaktadır.⁵¹

İnalcık, DTCF'de okuduğu sırada Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesine yazılır. Bu bölümde bir yıl okuduktan sonra bölümü bırakır ve tamamen Osmanlı tarihine yönelir. Yeni Çağ Tarihi'nde okuduğu sırada dönemin önemli tarihçilerinden ders alır. Yine bu dönemde tanıştığı önemli isimlerden biri de Fuat Köprülü'dür. İnalcık Fuat Köprülü'den ders almayı ve onun dikkatini çekmiş olmayı kendisi için büyük bir şans olarak görür. Çünkü ilerleyen zamanlarda Köprülü DTCF'da asistan olması için kendisine destek verir. Aynı zamanda Fransızca ve İngilizce bilmesi onu rakiplerinden bir adım ileriye taşır. İnalcık, 1940 yılında üniversiteden mezun olur. Aynı yıl asistanlık kadrosuna geçer. İnalcık, 1942'de Tanzimat ve Bulgar Meselesi başlıklı doktora çalışmasını tamamlar. Bu çalışmasını 9.06. 1942' de Prof. Enver Ziya Karal, Dr. Akdes Nimet Kurat, Dr. Bekir Sıtkı Baykal ve Dr. Şinasi Altundağ'dan oluşan jüriye sunar ve bu jüriden geçer. Bunun sonucunda İnalcık 28 Ağustos 1942'de asistanlık hakkı kazanır. Aynı yıl üniversitede tanıştığı Şevkiye Işıl Yücel Hanım'la nişanlanır. Ancak II. Dünya Savaşı başlar ve İnalcık askere alınır. Askerlik döneminde dahi okumayı bırakmayarak Osmanlı İmparatorluğu'nun Mevcut Durumu kitabını çevirir ancak hepsi bitmediği için bu çalışma yayımlanamamıştır.⁵² 1942'de geçtiği asistanlık kadrosundan sonra 1943'te doçentliğini alır. Aynı yıl Şevkiye Hanım ile evlenir, 2 Haziran 1952'de Viyana Bozgun Yıllarında *Osmanlı Kırım Hanlığı İş Birliği* teziyle de Yeniçağ Kürsüsü'nde profesör olur. 1953–1954 ders yılında Columbia Üniversitesi School of International Affairs'a ziyaretçi profesör olarak davet edilerek Prof. Tibor Halasi-Kun ile birlikte Amerika'da Osmanlı-Türk araştırmalarının

⁵⁰ BİRİNCİ, Ali; **Osman Turan**, Alternatif Yayınları, Ankara, 2003, s. 8.

⁵¹ ERGENÇ, Özer; “*Türk Tarihçiliğinde Halil İnalcık ve Dört Nesil*”, **Türk Tarihçiliğinde Dört Sima: Halil İnalcık Halil Sahillioğlu Mehmet Genç İlber Ortaylı**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013, s. 21

⁵² ÇAYKARA, **Halil İnalcık Kitabı, Tarihçilerin Kutbu**, s. 83.

gelişmesinde rol oynar. Bu yıllarda İnalçık, yurt içinde ve Batı memleketlerinde birçok kongreye bildiri vererek katılır.

Nisan 1961’de bir heyetle Kıbrıs tarihi hakkında araştırma yapmak maksadıyla Kıbrıs’a giden İnalçık, Kıbrıs Vakıflar İdaresi’nde Kıbrıs kadılıklarına ait 56 sicil defterini tespit ederek bunlar üzerine çalışır. 1961- 1962’de yedi ay kadar Beyrut’ta bulunur, yurt dönüşü Hollanda’ya davet edilir. Amsterdam Üniversitesi Doğu Tetkikleri Enstitüsü’nde “Turkey and Europe” başlıklı bir konferans verir. İnalçık, 1966’da Uluslararası Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Kurumu’na üye seçilir. Burada Türk tarih ve kültürünün tanıtılması yolunda büyük gayret sarf ederek 1971-1974 yılları arasında bu kurumun başkanlığını yapar. 1969’da Türkolog Tibor Halasi-Kun ile birlikte Osmanlı araştırmaları için büyük önem taşıyan Archivum Ottomanicum dergisini çıkarmaya başlar. 1971’de İngiltere Royal Historical Society tarafından ‘corresponding member’ seçilir. Aynı yıl Harvard Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi’nin davetlisi olarak iki konferans verir. 1972’de otuz yıl çalıştığı AÜDTCF’den emekli olur. 1972’de Chicago Üniversitesi tarafından imtiyazlı profesör önerisiyle bir davet alır, daveti kabul eden İnalçık, Chicago Üniversitesi’nde profesör olarak çalışmaya başlar. Halil İnalçık 1986’da yaklaşık 15 yıldan beri çalışmakta olduğu Chicago Üniversitesi’nden emekli olur. Aynı yıl Boğaziçi Üniversitesi Prof. İnalçık’a fahri doktora verilir. 1989’da eşi Şevkiye Hanım’ı kaybetmiştir. 1990–1992 yılları arasında Harvard ve Princeton Üniversitelerinde misafir profesör olarak dersler veren İnalçık, 1991’de Türk tarih ve kültürüne yaptığı katkılardan dolayı Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı tarafından Yüksek Hizmet Madalya ve Diploması’na layık görülmüştür.⁵³

İnalçık’ın 25’ten fazla kitabı ve 300’e aşkın makalesinin olduğu belirtilmektedir. Onun eserlerine bakıldığında o, Osmanlı siyasî tarihine ilişkin çok kapsamlı araştırmalar yapmış olsa da esas ilgisini sosyal ve ekonomik problemler üzerinde yoğunlaştırmıştır. İnalçık’ın Osmanlı tarihinin sosyal ve ekonomik problemlerini çözmeyi esas alan tarih metodolojisi üzerinde Fuat Köprülü ve Ömer Lütfi Barkan gibi bazı önemli Türk

⁵³ ASLANTAŞ, Selim; “*Prof. Halil İnalçık’ın (1916-2016) Akademik Biyografisi*”, Halil İnalçık Armağanı I, **Doğu Batı Yayınları**, Temmuz, 2009, 7-8.

tarihçiler ile 1950'lerde tanıştığı Fernand Braudel ve Annales Okulunun önemli etkisi söz konusudur.

İnalcık'ın başlıca eserlerini şöyle sıralamak mümkündür. Tanzimat ve Bulgar Meselesi, Ankara: TTK, 1943, Hicri 835 Tarihli Suret-i Defter-i Sancak-ı Arvanid, Ankara: TTK, 1954, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, Ankara: TTK, 1954, Kanûnnâme-i Sultânî ber Mûceb-i Örf-i Osmanî: II. Mehmed ve II. Bayezid Devirlerine Ait Yasaknâme ve Kanûnnâmeler, Ankara: TTK, 1956 (R. Anhegger ile birlikte), The Ottoman Empire: the Classical Age, 1300-1600, London: Weidenfeld and Nicholson, 1973, Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân İzladı ve Varna Savaşları (1443-1444) Üzerinde Anonim Gazavâtnâme, Ankara: TTK, 1978 (M. Oğuz ile birlikte), Tursun Beg, The History of Mehmed the Conqueror, Chicago-Minnesota: American Research Institute, 1978 (R. Murphey ile birlikte), The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy, London: Variorum Reprints, 1978, Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi / Social and Economic History of Turkey (1071-1920), Ankara: Meteksan, 1980 (editör, O. Okyar ile birlikte), Studies in Ottoman Social and Economic History, London: Variorum Reprints, 1985, Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları, İncelemeler, İstanbul: Eren, 1993, The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire, Bloomington: Indiana University Turkish Studies and Turkish Ministry of Culture Joint Series Volume 9, 1993, The History of the Black Sea Trade: the Register of Customs of Caffa. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, Süleyman the Second and his Time, İstanbul: Isis Press, 1994 (editör, C. Kafadar ile birlikte), An Economic and Social History of the Ottoman Empire, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 (1300-1600 arasında Halil İnalcık yazdı, editör, D. Quataert ile birlikte), From Empire to Republic: Essays on Ottoman and Turkish Social History, İstanbul: Eren, 1995, Essays in Ottoman History, İstanbul: Eren, 1998, Osmanlı, 12 Cilt, İstanbul: Yeni Türkiye Yayınları, 1999 (editör, N. Göyünç, E. İhsanoğlu, Y. Halaçoğlu ile birlikte), Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet, İstanbul: Eren, 2000, Şâir ve Patron, Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Bir İnceleme, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003, Osmanlı Uygarlığı, 2 Cilt, İstanbul: Kültür Bakanlığı, 2004 (editör, Günsel Renda ile birlikte; İngilizcesi, Ottoman Civilization), Doğu Batı Makaleler I, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005, Tanzimat / Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu, Ankara: Phoenix Yayınları, 2006 (editör,

M. Seyitdanlıoğlu ile birlikte), Turkey and Europe in History, İstanbul: Eren, 2006, Atatürk ve Demokratik Türkiye, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2007, Türkiye Tekstil Tarihi Üzerine Araştırmalar, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2008, Devlet-i ‘Aliyye : Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010, Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları, 1302-1481, İstanbul: İsam Yayınları, 2010, Rönesans Avrupası Türkiye’nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süresi, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2011, Osmanlı İdare ve Ekonomi Tarihi, İstanbul: İsam Yayınları, 2011, Has-Bağçede ‘Ays u Tarab Nedimler Şairler Mutribler, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2011, Devlet-i ‘Aliyye : Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar II İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010, Osmanlılar, Fütühat, İmparatorluk, Avrupa ile İlişkiler, İstanbul: Timaş Yayınları, 2010, Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013, Osmanlı ve Modern Türkiye, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013, The Survey of Istanbul 1455, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2012, Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2014, Adalet Kiatbı, İstanbul Yeditepe Yayınları (editör, Bülent Arı ve Selim Aslantaş ile birlikte), Devlet-i ‘Aliyye : Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar III, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2015, Tarihe Düşülen Notlar, İstanbul: Timaş yayınları, 2015, Akademik Ders Notları- Timur, İnkılap Tarihi, Osmanlı Tarihi, İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.⁵⁴

2.1.4. Kemal H. Karpat

Türk sosyal bilimler ve tarihçilik alanının önde gelen isimlerinden Kemal Haşim Karpat, Dobruca’nın Babadağ kasabasına bağlı Armutlu köyünde 15 Şubat 1923’te doğmuştur. Karpat’ın yaşadığı yerlerin çok dinli ve çok kültürlü yapıda olması yaşamı boyunca düşüncelerinin üzerinde etkili olmuştur. Kuzey Dobruca’da ilköğrenimini tamamlayıp orada büyüyen Karpat bu bölgenin çok kültürlü, çok inançlı yapısından etkilenir.⁵⁵

Karpat; mağrur, kendi değerlerine sahip bir genç olarak yetişir, on sekiz yaşından sonra ülkede değişen siyasi iklim nedeniyle ailesini orada bırakarak İstanbul’a göç eder. Türkiye’de lise eğitimini Haydarpaşa Lisesinde tamamlayan Karpat, İstanbul

⁵⁴ A.g.m., s. 18

⁵⁵ OKTİK, “Kemal Haşim Karpat”, s. 1.

Üniversitesi Hukuk Fakültesini kazanarak, 1948’de lisans eğitimini tamamlar. Karpat’ın kişiliği gereği azimli ve mücadeleci bir karaktere sahip olduğu belirtilmektedir. Onun bu kişilik özelliklerinin sınavlara hazırlanmasına ve eğitim görmek için Amerika Birleşik Devletleri’ne gitmesine olanak sağladığı ifade edilmektedir. Yüksek lisansını Seattle’daki Washington Üniversitesi’nde, doktorasını da yine Amerika Birleşik Devletleri’nde New York Üniversitesi’nde tamamlar. Karpat’ın Amerika’da bulunduğu süreçte hukuk eğitiminden ziyade daha çok siyasi bilimler alanında çalışmalar yaptığı söylenmektedir. Daha sonra 1958-1959 yılları arasında Türkiye’ye dönerek akademik yaşamını burada tamamlar. Orta Doğu Teknik Üniversitesi’nde Kamu İdaresi Bölümünü kurmuştur. Birkaç yıl bu bölümde dersler verir ancak çeşitli nedenlerden ötürü Türkiye’de tutunamamıştır. Bunun en önemli sebebi dönemin siyasi ortamı olarak görülmektedir. O dönemde yapılan 1960 askeri darbesi akademisyenleri etkilediği gibi Karpat’tı da etkilemiştir.⁵⁶ Bunun sonucunda Karpat Amerika’ya gider. Orada beş yıl siyasal bilimlerde akademisyenlik yaptıktan sonra 1967’de Wisconsin-Madison Üniversitesi’nde Türk Osmanlı Tarih Programı’nı kurmak üzere Tarih Bölümüne öğretim üyesi olarak katılmış ve vefatına kadarda Wisconsin Üniversitesi ile bağımlı koparmamıştır. Diğer yandan Karpat Türkiye sevdasından vazgeçmeyerek belli dönemlerde Türkiye’ye gidip gelmiştir. 1993 ve 1994 yılları arasında Bilkent Üniversitesi’nde misafir öğretim üyeliği yapar. 2000’li yılların başında Yıldız Teknik Üniversitesi’nde tarih programı kurma girişiminde bulunur ve son olarak 2011’den itibaren İstanbul Şehir Üniversitesi’nde dönem dönem dersler vererek bu üniversiteyle irtibatını vefatına kadar sürdürür. Karpat hayatı boyunca toplumsal sorunlara çözüm bulmaya çalışmıştır. Özellikle 1970’li yılların başından itibaren Türkiye’de sosyal bilimci ve tarihçi olarak Türkiye’yi oluşturan temel süreçlere ilgi duymuştur. Özellikle Osmanlı Devleti’nin yıkılışı ve bunun sonucunda oluşan göç hareketi kendisi de bu göç hareketinden etkilenen biri olarak bu konu üzerinde önemli çalışmalarda bulunmuştur. Toplumsal sorunlara çözüm bulmaya çalışırken herhangi bir disiplinin güdümüne girmeden tarihsel bakış açısını temel alarak meselelerin aydınlatılmasına yönelik bir

⁵⁶ ARLI, Alim; “İlme ve Kitaplara Adanan Bir Ömür Entelektüel Bir Göçebe: Prof. Dr. Kemal Haşim Karpat Anısına”, **İstanbul Şehir Üniversitesi Arşivi**, Bahar, s. 14.

bilim insanı olmuştur. Karpat'ın sosyal sorunlara tarihsel bakış açısını temel alması bu çalışmaya konu edilmesinde neden olmuştur.⁵⁷

Karpat Türkiye'de ODTÜ'de bulunduğu sırada Amerika'ya da aralıklı bir şekilde giderek Montana Üniversitesi'ndeki görevine de devam etmiştir. O Türkiye'nin demokratikleşme ve modernleşme öykülerinin yazarı olarak bilinir. Türk ve Müslüman kimliğiyle tanınan Karpat'ın, sosyolojinin önemli konularından olan nüfus, iskan ve göç hareketleri üzerinde oldukça değerli çalışmaları vardır. Hem Osmanlı'nın son dönemindeki göç ve iskan siyaseti meselesi hem de 1950'den sonraki iç göç meselesi ve bu temelde gelişen kentleşme sorunlarına Karpat ilgi duymaya başlamıştır. Bu anlamda 1970'lerde Türkiye'de gecekondulaşmanın artması sonucu Karpat artan gecekondulaşma mahallelerine yönelik derinlemesine saha çalışmaları yaparak buradaki göçmenlerin geldiği köyler üzerinde kırsal araştırmalara dayalı olarak 'The Gecekondulaşma' eserini yazmıştır. Karpat, Türkiye'nin toplumsal ve ekonomik tarihinin daha derin mekanizmalarını anlamak için toplumsal-siyasal dönüşümün ve değişimin nedenlerini bu süreçte ne tür siyasal, toplumsal süreçlerin ortaya çıktığını belirlemeye çalışmıştır. Karpat nüfus, göç ve iskan meselelerini Türkiye'nin toplumsal yapısını etkileyen temel meseleler olarak görmüştür. Arşiv kayıtlarını ilk kez bir araya getirerek alanında öncü bir eser olan 'Osmanlı Nüfusu'nu kaleme almıştır. Karpat'ın bu eserinde Kafkasya ve Balkanlar üzerinden gelen dış göçün Türkiye'nin kuruluşuna yaptığı derin etkiyi anlattığı ifade edilmektedir.⁵⁸

Karpat'ın dış siyaset ve Türk Dış Politika meseleleri üzerine de önemli çalışmaları bulunmaktadır. O, politikanın içine girmeden tarihsel derinliği konuya dahil ederek güncel siyasal durumu yorumlamıştır. Dolayısıyla Karpat ele aldığı hemen hemen bütün konuları tarihsel bir derinlikle değerlendirmiştir. Onu sadece bir tarihçi olarak görmek de yanlış olur. Çünkü Karpat'ı sadece bir disiplinin içine sığdırmak doğru değildir. Karpat'ın bir alana kendini hapsedmediği, çalışmalarının oldukça kapsamlı olduğu görülmüştür. Onun, Osmanlı ve Türkiye modernleşme tarihinin temel süreç ve dinamiklerine dair eserleri, bir göçmen olarak, göçün Türk insanı üzerindeki

⁵⁷ AYDIN, Altan; "İlme ve Kitaplara Adanan Bir Ömür Entelektüel Göçebe: Prof.Dr. Kemal H. Karpat Anısına", **Basım Hayat Dergisi**, Sayı:52, Haziran, 2019, s. 4.

⁵⁸ A.g.m., s. 6.s

etkilerine dair eserleri, bir sosyolog titizliğiyle yazılmış olan şehirleşme eserleri zengin bir kişiliğe sahip olduğunu gösterir.⁵⁹ Ancak onun çoğu çalışmasında ideoloji ve kimlik kavramlarının öne çıktığı görülür. O, Osmanlıyı, Cumhuriyeti ve Balkanları yazarken hep bir kimlik üzerinde durmuş, bu kimlik her daim Türk kimliği olmuştur. Fakat o aynı zamanda bunun bir etnik kimlik olmadığını da söylemiştir. Karpat kimlik noktasında Türk'e vurgu yaparken ideoloji noktasında ise İslam'a vurgu yapmıştır. Karpat'ın hayatı ve eserleri arasında ciddi bir ilişkinin olduğu belirtilmektedir. Bunun en güzel örneği kendisi göçten etkilenmiş biri olarak göç konusunda önemli çalışmalar ortaya koymasıdır. Türk Demokrasi Tarihi, The Gecekondu, Osmanlı Nüfusu, Osmanlı Modernleşmesi, Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm, İslam'ın Siyasallaşması, Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji, Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset, Osmanlı Hoşgörüsü, Çağdaş Türk Edebiyatında Sosyal Konular, Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si, Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk, Türkiye'de Siyasal Sistemin Evrimi başlıca eserleridir. Onun, 1876 -1980 yılları arasındaki eserleri ile diğer eserlerine bakıldığında Karpat'ın alanının ne kadar geniş olduğu görülmektedir.⁶⁰

Karpat'ın çalışmalarının önemli bir kısmı Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye'sinin birçok araştırma alanını içeren tarihsel perspektifli sosyal bilim eserleri olarak görülmektedir. Çoğunlukla Osmanlı ve Türk tarihini merkeze alarak Orta Doğu tarihiyle ilgili de birçok eser kaleme almıştır. Karpat'ın bir akademisyen olarak verdiği eserlerden başka özellikle tertip ettiği öncü konferans ve sempozyumlar, konuşmacı olarak katıldığı yüzlerce akademik konferanslar da çalışmalarının önemli kısmını oluşturur. Bunların en önemlisi 1972'de Wisconsin Üniversitesi'nde yapılan Osmanlı Tarihinin Dünya Tarihi ile İlişkilendirilmesi sempozyomudur. Karpat ilk çalışmalarından itibaren geniş bir arşiv, literatür taraması, saha araştırması ve teorik çalışma tekniklerinin tamamını yaparak zengin bir yöntemsel perspektifi benimseyerek tarihsel senteze ulaşan çalışmalarda bulunmuştur.⁶¹

⁵⁹ KARPAT, H. Kemal; **Dağı Delen Irmak**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010, s. 10.

⁶⁰ BALGAMIŞ, A. Deniz ve Alim Arlı; "*Kemal H. Karpat (1923-2019)*", **Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies**, LV, 2020, s. 346-350.

⁶¹ *A.g.m.*, s. 345.

2.2. Hilmi Ziya Ülken, Halil İnalçık ve Kemal Karpat'ın Orta Asya Türk Tarihi ile İlgili Fikirlerinin Karşılaştırılması

Toplumsal olaylar, süreç içerisinde gerçekleşirler. Dolayısıyla sosyoloji her durumda tarihten faydalanır. Diğer yandan aynı şekilde tarih de her anlamda sosyolojiden yararlanır. Çünkü tarihsel olaylar da toplumsal ve toplumlar arası ilişkiler sonucu oluşan olaylar olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle tarihin sosyoloji anlayışına bağlı olduğu ve sosyoloji biliminden yararlandığı ifade edilmektedir. Tarihteki olayların yalnızca bilgisinin, olayların kronolojisinin bir tarih görüşü edinilmesi için yeterli olmadığı savunulmaktadır. Tutarlı az çok bir tarih ve sosyoloji görüşü olmaksızın tarihsel olayların kendi başına eksik olduğu belirtilmektedir. Buna bağlı olarak gerçek tarihin, olayların bilgisi değil, olayları kavrama biçimi olduğu iddia edilmektedir.⁶² Bu yaklaşımlar ortaya konulduktan sonra Cumhuriyet döneminin tarihçi ve sosyologlarının aynı olayları, toplumları değerlendirme biçimlerini karşılaştırmak amacıyla seçilen isimlerden Hilmi Ziya Ülken, Halil İnalçık ve Kamal Karpat'ın bu başlık altında görüşleri karşılaştırılacaktır. Cahit Tanyol, bu alanda doğrudan çalışma yapmadığı için konuya dahil edilmemiştir. Ancak yine de onun Türk toplumunda devlet felsefesi ile ilgili çalışmalarından yola çıkarak Türk toplumlarının devlet yapısı ile ilgili fikir sahibi olup, Batı toplumlarının devlet yapısı ile karşılaştırmak mümkündür.

İlber Ortaylı, Türk tarihi bilinmeden dünya tarihinin bilinmeyeceğini iddia etmiştir. Çünkü ona göre Türkler tarihin her safhasında, dünya coğrafyasının önemli kabul edilen her yerinde var olmuşlardır. Gerek Ortadoğu ülkeleri gerekse Rus-Slav ülkesinin milli tarihini ve kimliğini, Türk tarihini bilmeden anlamak zordur.⁶³

“Dünya tarihinin hemen hemen her safhasında Türkler vardır. Türkler olmadan etrafımızdaki kavimlerin, Avrupa devletlerinin milli tarihi incelenemez. Hiçbir Ortadoğu ülkesinin, hiçbir Rus Slav ülkesinin milli tarihi ve kimliği Türkler hesaba katılmadan anlaşılabilir. Bu ortaçağların derinliklerinde başlar ve yakın zamanlara kadar devam eder.”⁶⁴ Dolayısıyla hem diğer medeniyetleri hem de Selçuklu, Osmanlı ve

⁶² EĞRİBEL, Ertan; “*Tarih ve sosyoloji*”, *Sosyoloji Yıllığı 4*, Çantay Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 44.

⁶³ ORTALI, İlber; *Türklerin Tarihi Orta Asya Bozkırlarından Avrupa'nın Kapılarına*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2018, s. 12.

⁶⁴ ORTAYLI, İlber; *Türklerin Altın Çağı*, Kronik Kitap, İstanbul, 2017, s. 8.

günümüz Türkiye'sini doğru değerlendirebilmek için Orta Asya Türk tarihinin bilinmesi gerekmektedir.

2.2.1. Hilmi Ziya Ülken'in Orta Asya Türk Tarihi ile İlgili Görüşleri

Ülken, Türk tarihinin dünya tarihi için önemli olduğunu savunmuştur. O, Türklerin fikir hayatının Uzak Doğu'dan Avrupa içerisine, ilk zamanlardan yeni zamana kadar çeşitli kıtalar ve devrelere yayıldığını ifade etmiştir. Ülken, Türk tarihinin üç medeniyet çevresinden geçmesinden dolayı her döneminde değişmeyen ortak karakterlerini bulup çıkarmanın çok zor olduğunu iddia etmiştir.⁶⁵

Ülken, Orta Asya Türk tarihi hakkında bilgi verirken Orta Asya'yı Çin ve İran ile ilişkilendirmiştir. Ona göre Türk kozmogonisi dünyanın en eski kozmogonisi olup İran ve Çin kozmogonisini doğurmuştur. Yine Ülken'e göre Çin'e sonradan giren ve sadece hakim sınıf arasında yaşayan gök dini ve ona ilişkin kozmogonisinin menşei Çin değil Orta Asya'dır. örneği “Çinliler gök tanrısını erkek yer tanrısını kadın olarak görüyorlardı. Nitekim aynı esas Türk kozmogonisinde de görülür. Çinliler yer tanrısına ‘Heoutou’ yani yer prensesi derlerdi. Bu kelimenin ‘Hatub’dan başka bir şey olmadığı görülür.”⁶⁶

Ülken'e göre, Türkler alemi birbirinin zıddı olan fakat birbirini tamamlayan iki prensip ile izah ederlerdi. Bunlarda *Gök Tanrı* ve *Asra yer* idi. Gök Tanrı bütün mevcudun yaratıcısıdır. Fakat Asra yağız yer onun yarattıklarını mahveder. Birisi yaratıcı ötekisi yok edicidir. Gökle yer arasındaki ayrılık ancak vaziyet ve hal itibariyledir. Diğer yandan Ülken, gök ve yer arasındaki ezeli bir uyuma ve uzlaşma olduğunu belirterek, onları aileye benzetir. Ona göre gök hakani, yer ise hatunu temsil eder. Ülken'e göre esasını monizmden alan bu ahenkçi ikililik Türklerin kolektif felsefesidir. Yine Ülken, benzer durumun İran'da da olduğunu söylemiştir.⁶⁷

Ülken, Türk mitolojisi hakkında bilgi verirken Ural-Altaylar'ın mitolojisine temas edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Burada mitoloji olarak ifade edilen dönemi, Ülken,

⁶⁵ ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Türk Tefekkürü tarihi**, Yapı Kredi Yayınları, Baskı: 10, İstanbul, 2018, s.11.

⁶⁶ A. g. e., s. 27.

⁶⁷ A.g.e., s. 36.

Auguste Comte'un theologique hal dediği dönemin ilk zamanlarına yani mistik düşünceden akli düşünceye intikal olduğunu söylemiştir. Ülken'e göre Ural-Altay ailesi üç kavmi zümreye ayrılır: Türkler ve Tatarlar, Mongollar, Mançular ve Tonguzlar'dır. Ülken'e göre, Türk mitolojisinin kökeni milattan 35-40 asır öncesine dayanır. Ancak o, bu döneme ait yeterince kaynak olmadığı için Türk mitolojisini daha yakın zamanlarda yazılmış kaynaklarda araştırmak gerektiğini savunmuştur. Bunları da Yakut Türkleri hakkındaki araştırmalarla Radloff'un Altaylılara dair yayın ve islami dönemde yazılmış kaynaklarda araştırmak gerekmektedir. Ülken Türk mitolojisinin bugün Yakutlar ve Altaylılarda bulunduğunu ileri sürmüştür. Altaylılarda bütün kainatın hakimi ve gök ilahlarının reisi Tanrı Karahan olup, onun tarafından yaratılan fakat kendisine rakip olduğu için yer altına kovulan Erlik Han (Yerlik Han) da bir nevi şeytan ve yer altı mabududur.⁶⁸

Ülken, göğün on yedinci katında ve kainatın üstünde bütün ilahların babası, ezeli hakim Tanrı Karahan'ın oturduğunu ve dünyayı, emri altında bulunan birçok ilahla beraber idare ettiğini ifade etmiştir. Göğün muhtelif katlarında oturmakta olan bu mabutlar, Tanrı Karahan'dan çıkmış ve onun aracılığıyla oluşmuştur. Bunlardan üçü en önemlileri olarak kabul edilip diğerleri onlara tabi tutulur. Bunlar: Bayülken, Kayağan Tanrı, Mergan Tanrı'dır.

Bayülken: Göğün on altıncı katında, altın dağda altın bir taht üzerinde oturur.

Kayağan: Göğün dokuzuncu katında oturur.

Mergan Tanrı: Göğün yedinci katındadır. Yine yedinci kat gökte, göğü ve yeri aydınlatan büyük mabude Gün Ana (güneş), altıncı katta ay tanrısı Ay Ata vardır. En fazla meskun olan üçüncü kat göktür. Bu tabakada birçok ilahtan başka insanların cenneti olan Ak ülke ve bütün hayatların kaynağı olan Süt gölü vardır. Diğer yandan Altaylılarda yeraltı ayrı bir alemdir. Tıpkı Yunan mitolojisinde Hades'in hükümleri olduğu gibi burada da mutlak bir surette Yerlik Han hakimdir. Gökyüzünde olduğu gibi

⁶⁸ Aynı Eser

orada da Yerlik Han'a tabi olan ikinci derecede mabutlar vardır. Orhun kitabelerinde gök mabudu Öze Tanrı olarak görünüyor.⁶⁹

Ülken Türk dininin Toyonizm olduğunu ancak zamanla Şamanizm'in ortaya çıktığını ifade etmiştir. Türk dini Ziya Gökalp'in gösterdiği gibi Toyonizm olduğu halde onun sihirbazlık şeklini alan hususi ve mevzii şekilleri Şamanizm'i meydana getirmiştir. Türk mitolojisinde yarı ilahlara ve kahramanlara ait hikayeler görülür. Bunlardan en önemlileri Dokuz Oğuz Efsanesi, Oğuz Destanı, Bozkurt Masalı, Alankuva, Kırk Kız hikayeleridir.⁷⁰ Ülken aynı zamanda bu hikayeler hakkında da bilgi verir. Bu destanlar arasında en önemlisinin Oğuz Destanı olduğunu ifade etmiştir.

Oğuz destanına göre ilk Türk hükümdarlarından Dibakoy Buğuhan ismiyle tahta çıkarak Türk dinini tesis etti. Haleflerinden Alınça Han zamanında itikatlar bozularak ibadetler terk edildi. Alınça Han'ın iki oğlu vardı: Moğol Han ve Tatar Han. Moğol Han'ın dört oğlu vardı: Körhan, Gözhan, Orhan, Karahan. Oğuz bir yaşına gelince, babası adet vechiyle bir ziyafet yapar. Kavmin bütün büyüklerini davet eder. Rivayete göre onlar söz söylemeden Oğuz benim adım Oğuz'dur der. Oğuz evlenecek yaşa gelince, babası ona amcası Körhan'ın kızını alır. Oğuz kızı kendi dinine davet eder. Kız babasının dininden ayrılmayacağını söyleyince Oğuz kızıdan ayrılır. Babası ona ikinci amcasının kızını alır. Aynı durum ikincisinde de yaşanır. Oğuz bir gün avdan dönerken, çeşme başında kızların çamaşır yıkadıklarını görür. Bunların arasında üçüncü amcası Orhan'ın kızını yanına çağırarak konuşur. Eski eşlerine yaptığı teklifi ona da yapar. Kız da şöyle cevap verir: "Ben hangi dinin hak olduğunu bilmem fakat sana itimadım var. Sen hangi dinden olursan ben de onu tercih ederim." Bunun üzerine Oğuz babasına danışarak bu üçüncü kızla evlenir.⁷¹

Bir gün Oğuz uzak yerlere ava gider. Karahan ailesine bir ziyafet çeker. Bu sırada Karahan Oğuz'un eski eşlerinden niçin ayrıldığını anlar. Karahan, ecdadının dinini değiştirerek inkilap yapmak isteyen Oğuz'u bir tehlike olarak görüp onu avda öldürtmeye karar verir. Fakat Oğuz tarafları meseleyi anlayarak toplanırlar ve iki taraf

⁶⁹ A. g. e., s. 39

⁷⁰ A. g. e., s.41.

⁷¹ A. g. e., s 45

harbe girer. Oğuz'un tarafı az olduğu halde, yavaş yavaş Karahan ordusu onun tarafına geçerek mağlup olur. Muharebede Karahan nereden geldiği bilinmeyen bir okla vurulur ve Oğuz babasının tahtına geçer. Oğuz hükümdar olduktan sonra dini ve içtimai mücadelelere girerek birer birer büyük Türk bodunlarını kendi dinine geçirir. Oğuz Han'ın Günhan, Ayhan, Yıldızhan, Gökhan, Bağhan, Denizhan isminde altı oğlu vardır. Bunlardan Oğuz El'inin altı oğuşu doğar ilk üçünden çıkanlara 'bozok' diğer üçünden çıkanlara 'üç ok' denilmiştir. Her oğuşu dörder kısma ayırmak suretiyle bundan yirmi dört Oğuz boyu doğar. Bu yirmi dört Oğuz boyu teşkilatına dışardan altı bodun daha katılır. Ülken bunların da Uygur, Karluk, Kanıklı, Kıpçak, Kalaç, Ağaç eri bodunları olduğunu kabul eder. Böylece Oğuz elinin altı oğuşu ve altı ulusu vardır.⁷²

Ülken, Türklerin gerek zamanın gerekse işgal ettiği sahaların genişliği nedeniyle tarihin en büyük milletlerinden biri olarak görmüştür. Ona göre Türkler çeşitli ırk, medeniyet ve muhitlerle temasın karşılıklı etkisi sonucunda oldukça esaslı bir realist dünya görüşü kazanmışlardır. Ülken ayrıca hikmet konusunda da Yunanlıları İranlılarla, Türkleri ise Moğollar ile kıyaslar. Mesela Moğol hükümdarları mezarlarını halktan ayırır ve gizli inşa ederler. Oysaki Türk kağanları mezarlarını abide halinde ve halka açık olarak kurarlardı. Türklerde aristokrasi halkın içinden çıkmış ve görülen toplumsal görevlerin ehemmiyetine göre kazanılmış bir vasıftır. Moğollarda bütün büyük memuriyetler hükümdarın akrabasına mahsustur. Türklerde büyük memuriyetler liyakatlı insanlara ve özellikle boy beylerine verilmiştir.⁷³

Ülken, yukarıda ismi zikredilen medeniyetlerin etkileşim halinde olduğunu savunmuştur. O, Türklerin diğer alanlarda olduğu gibi teknikte de önde olduğunu ifade etmiştir. Kağıdın ilk olarak Türkler ve Çinliler tarafından kullanıldığını ve Türkler vasıtasıyla Araplara geçtiğini belirtmiştir. Yine matbaanın ilk olarak Uygurlar tarafından kullanıldığını söylemiştir. Ülken, Çin'de bulunan bir mağarada Uygurlara ait el yazılarıyla matbaa harflerinin bulunduğunu, bundan dolayı Çinlilerin Uygurlardan öğrendikleri krilografi denilen tahta harfleri maden olarak imal etmeye başladıklarını

⁷² Aynı Eser

⁷³ A. g. e., s. 49-51.

vurgulamıştır. O, aynı zamanda matbaanın Moğollar tarafından Avrupa'ya götürüldüğünü de ifade etmiştir.⁷⁴

Ülken, Türk hikmetinin en eski numunelerine, Oğuzname'de ve daha sonra onun Türk ozanları tarafından söylenip toplanmış bakiyeleri olan Dede Korkut Kitabı'nda, en eski Türk savlarında ve Orhun Kitabeleri içerisinde belirgin olarak görülen hakimhane söylemlerine rastlandığını ifade etmiştir. Ona göre, Orhon Kitabeleri, Türk hikmetinin en önemli parçalarıdır. Çünkü burada Orta Asya'da çok geniş bir imparatorluk tesis etmiş olan Türk kağanların, kendi dillerine ulaşmaları mümkündür. Onların savaşlardaki tasvirleri, zaferlerini anlatışları, övünmeleri, Türk milletine hitapları Türk hikmetinin en temiz portresini çizmek ve onu diğer bazı milletlerin dünya görüşleriyle karşılaştırma imkanını kazandırmıştır. O, tarihimizdeki Türk devletlerinin eski örgütü Türk dilinin çok eski örneklerle dolu olduğunu Türkçe'nin Göktürkler ve Uygurlar'da batılı milletlerin pek çoğunda yazı ve edebiyat dili olduğunu vurgulamıştır.⁷⁵

Ülken aynı zamanda Orhun Kitabeleri'ni diğer kitabelerle karşılaştırır. Bunlardan birinin de Asur kitabeleri olduğu kabul edilmektedir. Ona göre, Asur kitabelerinde hükümdar sadece zaferlerinden bahseder. Harpte öldürdüğü insanların sayısı ve yaptığı zulümlerle övünür. Oysaki Orhun Kitabeleri'nde Türk kağanı bütün muvaffakiyetlerinden daima milletin yardımından ve etrafındakilerin hizmetlerinden bahseder. Hükümdar herkese ve her şeye hakkını vermesini bilmiştir. Fakat Asur kitabelerinde hükümdar millete ancak kendi kudretini göstermek istediği zaman hitab eder. Orhun Kitabeleri'nde Türk kağanı zaferin şükranını söylemek, fakat aynı zamanda eksikliklerini bildirmek için de millete hitab eder.⁷⁶

Ülken, Asur kitabelerinde hükümdarın kavmin üzerinde acımasız, zorba, bir ezici kuvvet olduğunu ifade etmiştir. Diğer taraftan O, Orhun Kitabeleri'nde ise, Türk kağanı, Türk budununun üzerinde bilgisi ve cesareti ile bir yardımcı, kendini sevdiren, saydıran koruyucu olduğunu söylemiştir. Bu bilgilerden dolayı Ülken, Asur

⁷⁴ TAŞCIOĞLU, Raci; “*Hilmi Ziya Ülken'in Türk İletişim Tarihine Katkıları*”, **Atatürk Üniversitesi İletişim Dergisi**, Sayı: 1, Kasım, 2010, s. 3.

⁷⁵ ÜLKEN, Hilmi Ziya; “*Cumhuriyet Devri 50 Yıllık Türk Eğitimi*” **50. Yıl**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1973, s. 5.

⁷⁶ ÜLKEN, **Türk Tefekkürü tarihi**, s. 51.

kitabelerinin tahlilinde bir nevi hikmet çıkarmanın olanaklı olmadığı halde, Orhun Kitabeleri'nin tahlilinde hikmet çıkarmanın mümkün olduğunu savunmuştur.⁷⁷

Ülken, Türk hikmetini Yunan ve İran hikmeti ile de karşılaştırmıştır. İran ve Yunan hikmetinin Türk hikmetinden izler taşıdığını ileri sürmüştür. Ancak Ülken, bunların her ikisinin de Türk hikmetine nazaran eksik olduğunu ifade etmiştir. Ülken'e göre Türk hikmeti, ne Yunan hikmeti gibi kaderci ne de İran hikmeti gibi hayalcidir. Türk hikmeti hakikatçı ve terakkicidir. Ona göre Türk milletinin tabii nizamı devam ettirmek ve mutlu olmak için bilgili, cesaretli, kanaatkar olmak gerekir. Ancak O, Yunan medeniyetinin sürekli gelişme göstermesi ve Akdeniz çevresindeki birçok medeniyetin birleştirici karakterinden faydalanması ve coğrafi yapısı itibariyle önemli olduğunu dile getirmiştir.⁷⁸

Yukarıda gök batar ve aşağıda yer delinirse düzen ve insanların bütün hakimhane tedbirleri kendiliğinden bozulacaktır. Fakat devam ettikçe, bu düzeni sürdürmek için mutlaka üç fazilet bulunmalıdır. Ülken bu üç unsurun Orhon kitabelerinde ayrı ayrı anlatıldığını belirtip, kendisi de örneklendirerek açıklamalarda bulunmuştur. Örneğin bunların üçüncüsü olan kanaatkarlıkla ilgili şu şekilde açıklamalarda bulunmuştur. Ülken, bilginin bize gösterdiği üçüncü faziletin kanaatkarlık olduğunu, bunun Yunan hekimlerinde görülen kaderci kanaat olmadığını ileri sürmüştür. İnsan cesareti ve çalışma kabiliyeti sayesinde her zaman içinde bulunduğu durumu unutmamalı yani kitabelerin ifadesi ile açlığı toklukla cem etmelidir. Orhun Kitabeleri'nde kağan buduna seslenirken daha tok olacaksın ancak açlığı toklukla cem edersen. Fakat doyar ve ona açlığı katmazsa öleceğini de yazmıştır. Yani açıkça görülüyor ki her zaman daha iyisini istemek, fakat içinde bulunduğu durumdan da memnun olmak gerekir. Ülken, söz konusu olan bu durumun bizi hem kaderciliğin teslimiyetinden, hem de hayalciliğin doğurabileceği bencillikten kurtardığını ifade etmiştir.⁷⁹

⁷⁷ A. g .e., s. 53.

⁷⁸ ÜLKEN, Hilmi; **Felsefeye Giriş**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1963, s. 5.

⁷⁹ ÜLKEN, **Türk Tefekkürü tarihi**, s.56.

Ülken'e göre, Türk hikmetinin görülebileceği en önemli kaynaklardan biri de Dede Korkut Kitabı'dır. Eski Türk hakimlerinin, yani dedeler ve atalarının hikaye suretinde anlattıkları Türk hikmetini içermektedir. Ülken Türk düşüncesini payen Türk tefekkürü, İslam'ı Türk tefekkürü, modern Türk tefekkürü olarak üçe ayırmıştır.⁸⁰

Ülken'e göre, ilmin kökeni bir taraftan tecrübe iken diğer tarafta akli olduğu için teknik düşünce ilme ve soyut düşünceye zemin hazırlamıştır. O, tıbbın, tabiat ilimlerinin, hatta matematiğin köklerini rasyonel bilgidan aldığı ifade etmiştir. Ancak Yunan medeniyetinden itibaren tamamıyla rasyonel bir şekle girmeye başlamıştır. Ülken, ilimde, sihrin ve tekniğin o dönemlerde önemsendiği ve birlikte kullanıldığını belirtmiştir. Dolayısıyla eski Türklerde de ilmin ve sihrin bir arada olduğunu ifade etmiştir. Orta Asya Türklerinin kağıt, ipek, çini yapmayı, kumaş dokumasını, kitapçılığı çok iyi bildiklerini ileri sürmüştür. Barut, pusula, kağıt ve diğer bazı fenni bilgiler Avrupa'ya Türkler tarafından götürülmüştür. Ülken, Kaşgar, Karaşar, Turfan, Yarkent, Hoço, Orumçı, Hamil şehirlerinden her birinin günümüzde enkazı kumlar altında kalmış olan zengin ve faal birer iktisadi şehir olduklarını iddia etmiştir. Bu şehirler, aynı zamanda Çin, İran ve Hint medeniyetleri arasında transit görevi de görmektedirler. Bu şehirlerde ticari hayatın yanında medeni hayatın da hızlı bir şekilde geliştiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla Türk tarihinde çeşitli dinlere ve inançlara sahne olmasının yanında teknik düşünce de önemlidir.⁸¹

Ülken teknik düşüncenin daha iptidai şeklinin sihir olduğunu ifade etmiştir. O, Türklerde sihrin 'Şamanizm' olarak adlandırıldığını belirterek Türklerin dini reislerine 'toyon', sihirbazlara da 'kam' denildiğini ifade etmiştir. Ülken, aynı zamanda sihrin de dinin zıddı olduğunu söylemiştir. Ona göre eski Türk dini sağ Şamanizm ise solu uğurlu saymıştır. Din sağdaki erkeğe sihir ise soldaki kadına önem verir. Bunlardan ötürü Ülken, kamların ya kadın ya da kadın kılığına giren ve bütün hareketleri ile kadınları taklit eden erkekler olduklarını ifade etmiştir. Şaman bir nevi iptidai tabip ve teknisyendi, sinir hastalıklarını tedavi eder, yağmur, hasat, bereket için sihri önlemler alır. Ülken aynı zamanda onların sihirbazlık ve kahinlik yaptığını da iddia etmiştir.

⁸⁰ ALTIPARMAK, Ömer Faruk; "Hilmi Ziya Ülken'in İslam Felsefesine Yaklaşımı", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 29, Ocak-Haziran, 2013, s. 109.

⁸¹ ÜLKEN, **Türk Tefekkürü tarihi**, s. 65.

Ülken bunların dışında Otacılar ya da Atasagon'ların olduğunu belirtip, bunların sihirciler değil doğrudan hastalıkları tedavi eden deneysel tabipler olduklarını savunmuştur. Ancak Ülken, bunların mevkilerinin şamanlar kadar esaslı olmadığını da ileri sürmüştür.

Ülken şamanların sihri ayinleri hakkında bilgi verip, şamanlara ait sihri ayinlerin iki türlü olduğunu ifade etmiştir. Bunlardan birincisi akşamın aracılığı ile yapılan yaz ayinidir. Bu ayin Huş ağacı ormanında yapılır. Beyaz elbise giyilir ve kadınlar katılmazdı. Ülken ikincisinin ise kış ayini olduğunu ifade etmiştir. Bu da kış ayında Erlik Han namına ve evde yapılır. Bu ayinde siyah elbise giyildiğini ve sadece kadınların katıldığını söylemiştir. Bunlardan dolayı Ülken, sihrin dinin yanında yer aldığını ve bu iki düşüncenin birbiri ile mücadele etmesi gerekirken bunların aynı safta olduğunu savunmuştur.⁸²

Ülken Orta Asya Türk düşüncesi üzerinde etkili olan etmenleri de incelemeye tabi tutmuştur. Ülken'e göre Türk düşüncesi Orta Asya medeniyetlerinin nakilliyi görevini görmüştür. Şarkla Garp arasındaki iktisadi ve fikri mübadeleler Türkler üzerinde etki etmiştir. Ülken, Orta Asya Türkleri'nin şarkla garp arasındaki geçitlere hakim olduklarından dolayı onların hem iktisadi hem fikri kervancılık vazifesi gördüklerini ifade etmiştir. O, din, edebiyat, felsefe bakımından Türklerin köprü görevi gördüklerini ileri sürmüştür. Ülken, Yunan medeniyetinin ve Budizmin Türk kavimler üzerinde etki ettiğini iddia etmiştir. O, Orta Asya'ya ve Çin'e Budizm'i yaymak için budist misyonerlerin gönderildiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla Ülken'e göre, Orta Asya'ya gelen Budizm, oraya aynı zamanda Yunan medeniyetinin tesirlerini de götürmüştür.⁸³ Ülken, Yunan düşüncesini diğer Hint, Çin gibi medeniyetlerin düşüncelerinden üstün görmüştür.⁸⁴

Ülken Orta Asya Türkleri üzerinde etki eden unsurlara değinirken Orta Asya Türkleri üzerinde etkili olan dinsel inançların önemli olduğunu belirterek bunları tek tek incelemiştir. Budizm'den sonra değerlendirdiği inanç Manehizm'dir. Ülken'e göre

⁸² A. g. e., s. 66-67.

⁸³ A. g. e., s. 73.

⁸⁴ ÜLKEN, *Felsefeye Giriş*, s. 13.

İran’da Mani tarafından tesis edilen ve eski zerdüşť dini ile Hristiyanlığın uyuşmasından oluşan Manehizm, ilk olarak Maverünnehir’de daha sonra Orta Asya’da Türkler arasında yayılmıştır. Bu inanç Türklerin yaşam tarzları üzerinde etkili olmuştur.⁸⁵ Ülken, İslamiyetten önce Türkler arasında en fazla temasta buldukları bir başka dinsel inancın Hristiyanlık olduğunu ileri sürmüştür. Özellikle Oğuzların büyük bir kısmı arasında Aramilik ve Nastrurilik mezhepleri çok eski zamanlardan beri yayılır. Ülken, Hristiyanlığın Türkler aracılığıyla Çin’e götürüldüğünü iddia etmiştir.⁸⁶

Ülken Orta Asya’da eski Uygur-Türkmen medeniyeti temelleri üzerinde İslamiyetin yerleşmesiyle yeni bir kültürün doğmaya başladığını savunmuştur. Bu kültürün başlıca eserlerinin Samanoğulları, Gazneliler ve özellikle Harzemşahlılar dönemine ait olduğu ifade edilmiştir. Bu dönemde müspet ilimlerde önemli eserlerin yazıldığını, rasathanelerin kurulduğunu, İslami ilimlerin medreselerde geliştiğini Ülken söylemiştir. O, bu dönemde Orta Asya’da farklı inançların olduğunu ancak İslamiyetin iki yüz yıl içinde diğer inançların üzerine yerleştiğini ve hepsinin yerine hakimiyet kurduğunu iddia etmiştir. Ülken, eski Bactriana ve Sogdiana mistiklerin yerini eski Horasan Erenlerinin aldığını, Türkistan’ın İslam tasavvufunun en canlı merkezi haline geldiğini ileri sürmüştür.⁸⁷ Kısaca Ülken, dönemin siyasi yapısı, dini inancı ve farklı inançlar arasındaki etkileşimden söz etmiştir. O aynı zamanda bilimsel gelişmeler hakkında bilgi vererek, bu dönemde yazılmış eserlerin önemine değinmiştir. Ülken, dönemin dini yapısı, eğitim hayatı, siyasi yapısı ve aile biçimi hakkında bilgi vererek bunlar arasında büyük oranda bir etkileşimin olduğunu ifade etmiştir.

2.2.2. Halil İnalıcık’ın Orta Asya Türk Tarihi ile İlgili Görüşleri

İslamiyet öncesi Orta Asya Türk devletleri ile ilgili değerlendirmeleri ele alınacak ve Ülken’in değerlendirmeleri ile karşılaştırılacak olan bir diğer isim Halil İnalıcık’tır. Buradaki amaç sosyolog ve tarihçilerin aynı dönemi aynı toplumu nasıl açıkladıklarını ortaya çıkarıp benzer ve farklı yönlerini tespit etmektir.

⁸⁵ ÜLKEN, *Türk Tefekkürü tarihi*, s. 74

⁸⁶ A. g. e., s.75.

⁸⁷ ÜLKEN, Hilmi Ziya; “*Mevlana ve Muhiti*”, *Türk Düşüncesi Dergisi*, Ocak 1955, s.82.

İnalcık, Orta Asya Türk tarihinin önemine dikkat çekmiştir. Çünkü ona göre günümüz dünyasını doğru değerlendirebilmek için Orta Asya Türk tarihinin bilinmesi gerekmektedir. İnalcık, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Orta Asya Türk devletlerinin devamcısı olduklarını ifade etmiştir. İnalcık, Orhon Kitabeleri'nde halka hitab edilen Türk benliği, Türklük bilinci, Türk adı, Türk birliğinin 1200 yıl sonra Anadolu Türk yurdu her yerde düşmanlarca istilaya uğradığı zaman tekrar yaşandığını savunmuştur. VIII. Yüzyılda Orhon Kitabeleri'nde şöyle der: “*Ben Tanrı gibi Tanrı'da kendini bulmuş Türk Bilge Kağan'ım. Sözlerimi baştan sona işitin. Türk bodunu Ötüken dağlarında oturursan sonsuza kadar devlet sahibi olur hükmedersin. Başka yerlere gittin oralarda mahvoldun, tükendin. Ey Türk beyleri, Türk bodunu her ne sözün varsa onu taşa kazdırdım. Dört bucak düşman imiş: Tört bulung kop yağtı ermiş. Orada Kök Türk anca olu ermiş yani kök Türk orada olurmuş. Türk begler Türük atın attı yani Türk beyleri artık Türk unvanlarını bıraktılar. Türk budunu devlet sahibi idin devletin şimdi nerde. Ey Türk Oguz beyleri, Türk beylere ışıtı üste gög çökmedikçe, alta yer delinmedikçe ey Türk bodunu senin devletini ve töreni kim yıkabilirdi. Kendin yanıldın, aranıza nifak soktun, çok sayıda öldün.*”⁸⁸

İnalcık, Oguzname destanında toyun ne olduğuna değinildiği ve beylerin sık sık toy verdikleri bilgisinin olduğunu ifade etmiştir. O toyun, hanedanda doğum, ilk av, bir dilek, bir felaketin savuşturulması, bir zafer gibi vesilelerle verilen bir ziyafet şeklinde tanımlandığını vurgulamıştır. İnalcık Orhun Anıtları'nda da hakanın başlıca görevinin halkı doyurmak olduğunu yazıldığını söyler. O, toyun bey sınıfı, alpler, asker ve halkın katılımıyla genel bir ziyafet biçimi haline geldiğini kabul etmiştir. O aynı zamanda toyun siyasal ve toplumsal düzenin vazgeçilmez bir gereği olduğunu savunur. Yenilip içilip, oyunlar oynanır ziyafet sonunda kap kaçak yağma edilirdi. Bundan ötürü İnalcık bu Türk adetinin Fars edebiyatında yağma ziyafeti olarak geçtiğini söylemiştir. Yine o Oğuzların iki büyük kolu, Üç-oklar ve Boz-okların dostluk ve barışın simgesi olarak bir araya gelip büyük bir toy verdiklerini ifade etmiştir.⁸⁹

⁸⁸ KUŞ, Hilal; **Halil İnalcık Tarihe Düşülen Notlar I**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2015, s. 57

⁸⁹ İNALCIK, Halil; “*Klasik Edebiyat Menşei: İrani gelenek, saray İşret Meclisleri ve musahip sairleri*”, **Türk Edebiyatı Tarihi**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Cilt: 1, Sayı: 4, İstanbul, 2006, s. 236.

İnalcık, Türk bodunları arasındaki birliği ve kendi benliğini ve kimliğini koruması gerektiğinin Orta Asya Türkleri için önemli olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca o, bu algının 1200 yıl sonra devam etmiş olduğunu da savunmuştur. Ona göre bugünkü milli devletimiz bu bilincin yarattığı Türk budunu, Türk milleti, Türk devletidir. Bu anlayış İnalcık'a göre devam etmeli ve yeniden diriltilmelidir. Çünkü tarih geriye dönmez dönemez. Dolayısıyla İnalcık'a göre yüzyıllar sonra tekrar kendi benliğine dönen Türk bodununu artık kendi benliğinden saptırmak mümkün değildir. İnalcık, bu yeni bilinci en güçlü ve inandırıcı şekilde ifade edenin Ziya Gökalp ve onu gerçekleştirenin ise Atatürk olduğunu ifade etmiştir.⁹⁰

İnalcık, Türk kimliğinin ve Türk benliğinin temel bir gerçeklik olduğunu ifade ederek, Türk kimliğinin bütün orugların ortak kimliği olduğunu savunmuştur. Tokuz, Oğuz, Kırgız, Tatar, Türkiş Orugların hepsi Kök Türk Devleti içinde Türk kimliğini kazanmıştır. İnalcık, uzun, güçlü, şanslı bir tarih ve kader birliğinin Türk kimliğini meydana getirdiğini, bütün bu halklar için ortak bir Türk benliğini yarattığını ifade etmiştir. Yine ona göre Türk adı ve Türk kimliği Türk kağanlığı döneminde oluşmuştur. İnalcık, bütün bunlara bağlı olarak milli Türk kültürünün oluştuğunu iddia etmiştir.⁹¹ O, Kırım'dan Çin'e kadar uzayan Kuzey Asya steplerinde kurulmuş olan ilk büyük Türk Kök İmparatorluğu içinde ortaya çıkmış olduğunu ifade etmiştir. Aynı zamanda Oğuzların ikinci adının Türk olduğunu da belirtmiştir. İnalcık, Türk adının ilk defa Orhon Kitabeleri'nde taşa kazılmış ve günümüze kadar da o bilincin yaşanmış olduğunu ileri sürmüştür.⁹²

İnalcık'ın Orta Asya Türk devletleri hakkında bilgi verirken incelediği bir başka konu hükümdarın tahta oturmasıdır. İnalcık'a göre Orta Asya Türk devletlerinde hükümdarın tahta oturması yasaya ve töreye dayanmaktadır. Orta Asya Türk hükümdarlığı Kağan'ın tahta oturduğunda ilan ettiği törü veya yasaya yani imparatorluğun düzenini belirleyen temel bir kanuna dayanmaktadır. Başka bir deyişle, hükümlerliliğin otorite ve siyasi gücün törü veya yasanın ilanıyla oluştuğuna

⁹⁰ KUŞ, Halil İnalcık Tarihe Düşülen Notlar I, s. 57

⁹¹ İNALCIK, Halil; "Osmanlı Arşivlerinin Türk ve Dünya Tarihi İçin Önemi", Osmanlı Arşivleri ve Osmanlı Araştırmaları Sempozyumu, Divit Matbacılık, İstanbul, 1985, s. 37.

⁹² KUŞ, Halil İnalcık Tarihe Düşülen Notlar I, s. 58.

inanılmıştır. Bunun da yazılı kaynağının Orhon Yazıtları olduğu kabul edilir.⁹³ İnalçık, bu sistemin Osmanlı devletinde de sürdürüldüğünü söylemiştir. Bu uygulamanın Osmanlı Sultanı, İstanbul Fatihî ve Osmanlı İmparatorluğu'nun gerçek kurucusu olarak kabul edilen Fatih Sultan Mehmet döneminde de devam ettiğini savunmuştur. Fatih Sultan Mehmet kendi devletinin temel kanunları olarak biri devlet düzeni öteki reyanın statüsünü belirleyen iki kanunname ilan etmiştir. İnalçık, bu kanunnamelerin herhangi bir şeriat ilkesini içermediğini, sadece imparatorluğun kamu kuruluşlarının oluşturulmasını ele aldığını ileri sürmüştür.⁹⁴

İnalçık, Osmanlı öncesi Orta Asya Türk devletlerinde Türk devlet ve hukuk kavramı üzerinde de araştırmalarda bulunmuş, bu konunun Karahanlı Hakanı için bir öğüt kitabı olarak yazılan Kutadgu Bilig'de açıklandığını ifade etmiştir. O, Orta Asya Türk devletlerinde hükümdarlığın töre üzerine oturduğunu ve saltanatı hikmet ve törenin oluşturduğunu savunmuştur. O dönemde törenin hükümdarlıktan üstün olduğu savunulur. Yine o dönemlerde Kağan'ın töresinde Kut'tan ayrı düşünülmemeyeceği de kaynaklardan tespit edilmiştir. İnalçık Türk devlet anlayışında Kağan'ın töresinin de Kut'tan ayrı düşünülmemeyeceğini iddia etmiştir. Hükümdar olabilmek için Tanrı'nın Kut'una erişmiş olması gerekmektedir. İnalçık, egemenliğin tanrısal kaynağı hakkında Türk devlet anlayışıyla İslami dönemin egemen kavramı ile özdeşleştirilmiş ve Türk İslam sultanlıklarında sultan gücünün mutlak niteliğine katkıda bulunduğunu savunmuştur. Ona göre, her ne kadar İslamiyet kabul edilmiş olsa da Orta Asya Türk gelenekleri Selçuklularda devam etmiştir. İslamiyete geçişten sonra diğer alanlarda olduğu gibi devlet ve hukuk alanında da Türk gelenekleri devam ettirilmiştir.⁹⁵

İnalçık, Osmanlı öncesi Orta Asya Türk devletlerinde devlet hukukunun üç kaynağa indirgenebileceğini ve bu kaynakların ileriki dönemlerde farklı coğrafyalarda kurulan Türk devletlerinin hukuk sistemine de kaynaklık ettiğini iddia etmiştir. O, bu kaynakların ilkinin nesiller boyunca halk tarafından izlenen ve uygulanan yerel örf ve adetler, ikinci olarak da günün ihtiyaçlarına cevap veren genel kural içererek kanun

⁹³ A. g. e., s. 170.

⁹⁴ Aynı eser

⁹⁵ İNALCIK, Halil; "Klasik Edebiyat Menşei: İrani gelenek, saray İşret Meclisleri ve musahip sairleri", **Türk Edebiyatı Tarihi**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Cilt: 1, Sayı: 4, İstanbul, 2006, s. 235.

niteliği kazanan fermanlar, üçüncüsü ise geçmişten gelen uygulama ve kavramlar olduğunu söylemiştir. Hanlığı ise Tanrının inayetine ve şahsındaki Kut'a dayandırmaktadır.⁹⁶

2.2.3. Kemal Karpat'ın Orta Asya Türk Tarihi ile İlgili Görüşleri

Orta Asya Türk Devletleri ile ilgili görüşleri değerlendirilecek bir başka isim ise Karpat'ır. Karpat, daha çok 17. yüzyıldan sonraki Orta Asya Türk devletlerinden söz etmiş ve bu alanda çalışmalarda bulunmuştur. Onun, *Türkiye ve Orta Asya* adlı eseri bu anlamda önemlidir. O, bu çalışmasında günümüz Orta Asya devletlerinde Türk kavimlerin hakim unsur olarak ön plana çıkmasının sadece siyasal üstünlükleri ile olmadığını, sosyo-kültürel özelliklerin, maddi kültür olarak tanımlanan etnik kökenlerin toplamının, dilin ve milli kimliklerin önemli olduğunu söylemiştir. Ona göre her ne kadar geçmişte etnik kimlik ve dilsel farklılıklar varlığını sürdürmüş olsa da yine de İslami kimlik ve bağlılık altında gizlenmiştir.⁹⁷

Karpat, Türklerden doğrudan ilk kez milattan sonra altıncı yüzyılda Çin kaynaklarında bahsedildiği bilgisinin alışkanlık haline geldiğini, ancak bu bilginin doğru olmadığını savunmuştur. O, Türklerin atası olduğu bilinen insanlardan söz eden ya da Türkçeden yapılmış pek çok çeviriye yer veren daha eski tarihlere ait Çin ve Grek belgelerinin olduğundan söz etmiştir. Karpat, bu belgelerin milattan önce üçüncü yüzyıla kadar uzandığını, bunları Türklerin siyasi tarihine bağlayan ilk Türk yazıtlarının milattan sonra altıncı yüzyılda Kültügin ve Bilge Kağan adına dikildiğini belirtmiştir. O bu yazıtların 19. yüzyılda Rus bilim adamları tarafından Moğolistan'daki Orhon Vadisi'nde bulunduğunu ifade etmiştir. Ona göre sonrasında farklı yer ve zamanlarda buna benzer başka yazıtlar da keşfedilmiştir. Karpat, Orhon Yazıtları'nın Türklerin Çinlilerle mücadelesini, onlar tarafından boyunduruk altına alınmalarını ve esaretten kurtulmalarını son derece keskin bir etnik ve siyasal bilinçle anlattığını savunmuştur. O, aynı zamanda Türkler tarafından kullanılan harflerin Uygur alfabesi olarak bilindiğini,

⁹⁶ İNALCIK, Halil; “Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usûlü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi”, *Bellekten*, Cilt: 21, Sayı: 261, 2007, s. 74.

⁹⁷ KARPAT, *Türkiye ve Orta Asya*, s. 9.

bazı bilim adamlarının da Göktürklerin de kendi alfabelerinin olduklarını iddia ettiklerini ancak bu bilginin kesin olmadığını ifade etmiştir.⁹⁸

Karpat, İslamiyete geçiş ile birlikte dilde de değişimin olduğunu savunmuştur. O, Karahanlı hükümdarı Satuk Buğra Han'ın yönetimi altında yaşayan ve Türkçe konuşan halkların büyük bir kısmının onuncu yüzyılın ortalarında İslamiyet'i kabul ettiklerini ve Şamanizm, Budizm ile birlikte Uygur Alfabeti'ni de terk ederek Arap harflerine geçtiklerini ifade etmiştir. Kendisi, Uygurların da Oğuzlar ve Kıpçaklarla birlikte Karahanlı Devleti'nin kurulmasında önemli rol oynadıklarını savunmuştur. Oğuzlar ve Kıpçakların ise on birinci yüzyıldan itibaren Türk tarihinde önemli olduğunu ifade etmiştir. Karpat, Karahanlıların komşuları Samanoğulları'yla uzun zaman ilişki sürdürdüklerini, Samanoğulları'nın başkenti olan Buhara'nın Müslümanlaşmış bir Pers Hanedanı olarak Maveraünehir'e egemen olduğunu savunmuştur. O, Karahanlıların giderek yayıldıklarını, Cengiz Han'ın ordularının bağımsızlıklarına son verene kadar Samanoğulları'nın topraklarını ele geçirdiklerini söylemiştir. Kendisi Cengiz Han'ın soyundan gelenlerin kısa sürede müslümanlaşıp Türkleştiklerini iddia etmiştir. Ona göre İslamiyet'in ve Arap alfabesinin kabul edilmesi Türklerin tarihinde, dillerinde ve siyasal kaderlerinde çok kapsamlı sorunlara yol açmıştır. Çünkü Türkler artık İslam ümmetinin bir parçasıdır ve bu duruma uyum sağlayabilmek için İslamiyet'in gereklerini yerine getirmek gerekmektedir.⁹⁹ Fakat her anlamda Araplar gibi yaşadıklarını söylemek zordur. Orta Asya'da yaşayan Türk devletleri İslamiyet'in gereklerini yerine getirirken kendi benliklerini de korumayı başarmışlardır. Karpat bu durumu Türk Demokrasi Tarihi adlı eserinde izah etmiştir.

Karpat, Orta Asya'da yaşayan ve aynı dili paylaşan Turan veya Türk aşiretlerinin, kendi yöneticilerinin emri altında olduklarını fakat kişi hürriyetlerini koruyarak Arap aşiretlerinden farklı bir hayat düzeni kurduklarını ileri sürmüştür. O, Arap aşiretlerinde reisin, yani başkanın hep aynı aileden geldiğini, otoritesinin sınırsız olmasına karşılık, Orta Asya aşiretlerinde aşiret içi bir "demokrasi"nin yanı sıra kan bağlarının aşiret reisliğini tayin etmedeki rolünün Araplara göre daha az olduğunu ifade etmiştir. Ona göre İklim şartları, suyun paylaşılması, otlakların ortak kullanılması ve

⁹⁸ A. g. e., s. 27-28.

⁹⁹ A.g.e., s. 29.

yönetimi, Orta Asya aşiretlerinin iş birliğine yol açtığı gibi, onları coğrafya ve iklim şartlarına uygun yönetim biçimleri oluşturmaya, kişiye ve doğanın niteliğine daha uygun, eşitlikçi bir toplum ve devlet idaresi kurmaya zorlamıştı. Karpat, bu aşiretlerin, Çin ve sonra Roma, Bizans ve Müslümanlaşmış Sasani (İran) devletlerine komşu olarak yaşadıklarını, dünyevi devlet fikrini ve teşkilatını daha Müslüman olmadan kabul ettiklerini ileri sürmüştür. O, bu aşiretlerin büyük kısmının ancak onuncu yüzyılda Müslümanlaştığını, yani İslam'ı doğuşundan üç yüz elli yıl kadar sonra kabul ettikleri düşünüldüğünde, bu sürece kadar benliklerini bularak İslam toplumuna kendi siyasi geleneklerini ve örgütlenme şekillerini taşıdıklarını savunmuştur.¹⁰⁰

Karpat, hem eski çağlarda hem de modern dönemlerde büyük siyasal birimlerin kaderinin kendi içinde olan merkezîyetçi merkezkaç güçleri arasındaki çekim tarafından belirlendiğini ifade etmiştir. O, Orta Asya'nın siyasi tarihinin çoğunlukla dışarıdan gelen merkezîyetçi güçlerle Orta Asya'nın yerli topluluklarının kültür ve yaşam tarzından kaynaklanan merkezkaç unsurlarındaki mücadele tarafından şekillendiğini savunmuştur. O bölgenin sırasıyla çeşitli güçler tarafından temsil edildiğini ve bu güçlerin her birinin kendine özgü kültür, ideoloji ve dillerinin olduğunu aynı zamanda bu güçlerin ortak özelliğinin de güçlü bir merkezi yönetim olduğunu ifade etmiştir. "Bölgeyi kültürel ve siyasi açıdan evrensel İslam ümmetine katmak için bir araç olarak İslamiyet'ten faydalanan Bağdat merkezli Hilafet devleti, kendine özgü bir hukuki, mali ve idari sistem yaratan Cengiz İmparatorluğu, Timur'un ulus kavramı ve son olarak Rus ve Sovyet rejimi Orta Asya tarihindeki merkezîyetçi güçleri temsil etmiştir. Bunların her biri kendine özgü bir kültür, ideoloji ve dile sahiptir. Bu büyük güçlerin ortak özelliği, hükümdarın şahsiyeti ya da bir inanç ve ideoloji tarafından meşrulaştırılan güçlü bir merkezi yönetime dayanmalarıydı."¹⁰¹

Karpat, evrensel ve mahalli güçlerin birbirleriyle etkileşime geçip birbirlerinden belli kurum ve uygulamalar ödünç aldıklarını ve geleceğin kurum ve uygulamalarına temel oluşturacak bir sentez ortaya koyarak kurumsal gelişmelere kaynaklık eden bir sentez yarattıklarını ileri sürmüştür. Karpat bu duruma Timur Devleti'ni örnek göstererek Timur'un Moğol Devleti'nden kalan unsurlarla aşiretlerin kültürlerini

¹⁰⁰ KARPAT, **Türk Demokrasi Tarihi**, s. 20.

¹⁰¹ KARPAT, **Türkiye ve Orta Asya**, s. 9.

harmanlayan ve geniş bir İslami tasavvufi tabana dayanan bir ulus olduğunu belirtmiştir. O bu temelin yüzlerce yıl önce var olduğunu günümüzde de varlığını koruduğunu savunmuştur.¹⁰²

Karpat, merkezi devlet inancının Orta Asya halkının kimliği üzerinde etkili olduğunu ifade etmiştir. O diğer Müslüman devletlerde olduğu gibi Orta Asya'da da geleneksel devletin, bir statü grubu ve mevki, kazanç, itibar paylaştıran anahtar bir kurum olduğunu ileri sürmüştür. Karpat, Timur dönemine kadar devletin bugünkü Türkmenistan sınırları içerisinde bulunan Karakum Çölü'nü de kapsayan bölgenin yerleşik, yarı şehirleşmiş ve göçebe gruplardan oluştuğunu ifade etmiştir. O aynı zamanda Müveraünnehir'in bu ikisi arasında bir geçiş bölgesi olduğunu, birinci bölgede İran-İslam etkilerinin daha fazla olduğunu, ancak nüfus sahalarının şehirlerin dış mahallelerine kadar uzanan aşiretlerle devlet ve şehirli gruplar arasında devamlı bir etkileşimin olduğundan söz etmiştir.¹⁰³

Karpat, on üçüncü yüzyılda yaşayan Moğolların aşiret tabanlı yeni bir siyasi-idari sistem meydana getirdiklerini, yeni sistemin liderliğinin Moğolların elinde olmasına karşın, bu sistemi besleyen aşiret tabanının, dinin ve geleneklerin Türk kökenli olduğunu ileri sürmüştür. O, aynı zamanda Doğu Avrupa tarihçilerinin Moğollardan Tatar diye söz ederek Moğol devletlerinin Türki etnik ve kültürel karakterlerini doğruladıklarını iddia etmiştir. Karpat, Türk-Moğol askeri dalgasının Türk kökenli alt sınıfların ve aşiretlerin siyasal ve kültürel üstünlüklerini sağlamlaştırdığını ve kendi elit düzenlerini kurmaya yardım ederek şeriatla birlikte yasaya da güvenli bir yer sağlamalarına yol açtığını savunmuştur. O, Cengiz Han ve oğulları ile torunlarının özellikle Cuci Batu Han, Çağatay ve Hülagu'nun Moğol Devleti'nin Türk kökenli halkların Maveraünnehir'den Tuna'ya hakimiyet kurarak Cengiz Han'ın emperyal otoritesini meşrulaştırıcı kaynağı haline getirildiklerini ifade etmiştir. Kendisi bu durumun 16. yüzyıl ve sonrasına kadar da devam ettiğini belirtmiştir. Ona göre

¹⁰² A.g.e., s. 10.

¹⁰³ A.g.e., s. 13.

Altınordu ve Orta Asya'daki diğer devletler de kökenlerini Cengiz Han'a dayandırmak istemişlerdir.¹⁰⁴

Karpat, Cengiz Han'ın Müslüman olmadığını fakat geniş bir Müslüman kitleye hükmettiğini ileri sürmüştür. O, Moğol yasalarının İslam'da belli uygulamaları aldıklarını ve Müslümanların ihtiyaçlarına cevap vermemesine karşın özünde laik olduğunu, devleti ve devlet otoritesini her şeyin üstünde tuttuklarını savunmuştur. Karpat, Cengiz Han'dan sonraki dönemlerde aşiretlerin ve boyların çeşitli devletler içinde harmanlandığını, bu devletlerin liderlerinin hala Cengiz'in soyundan geldiklerini, kendi halklarının etnik-aşiret kimliklerinin temel rol oynayarak kendi devletlerini oluşturmaya başladıklarını ifade etmiştir. O, aynı zamanda Moğol aşiretlerinin Türkleşmesini ve sonraki süreçte İslamlaşma, bir kısmı Kıpçak olan aşiretlerin Maveraünnehir'i geçip Çağatay ortak ismini almaları, aşiret kimliğinin yerine daha geniş bir ulus kimliğine aidiyetin geliştiğini kabul etmiştir.¹⁰⁵

Karpat, Cengiz Han'ın soyundan gelenlerin Müslümanlığın kabul edilmesinde ve yaygınlaştırılmasında rol oynadıklarını da iddia etmiştir. O, aynı zamanda kuzey Türk grupları Kazan-Volga-İdil arasında hüküm süren Cengiz Han'ın torunları olan Berke ve bilhassa Özbek Han'ın Müslümanlığı kabul edip ve yaygınlaştırarak kökleşmesini sağladıklarını savunmuştur.¹⁰⁶

Karpat, Timur'un göçebe fetihler çağına son verdiğini, yerli Türk kültürü ve gelenekleriyle İslami inanç ve uygulamaları birleştiren bir siyasal yapı oluşturarak Orta Asya'nın kuzey bölgesini Ortadoğu ve İslam tarihinin ana akımı içine kattığını ifade etmiştir. O, Timur'un mirasçılarının yerli Türk kültürünü, geleneklerini ve dilini Cengiz Han'ın siyasal mirasıyla birleştirdikleri ve bunların İslami kimlik ve kurumlarla birlikte korunduğu bir devlet yaratmaya çalıştıklarını iddia etmiştir. Ona göre Türk devletlerine ve toplumlarına İslami kurumlar çerçevesinde bir etnik-dilsel kültür ve kimlik sunabilmek açısından bu çok büyük bir başarıdır. Karpat, Türklerin hem biçimsel olarak Moğollardan ayrılması hem de devletin dilini ve kültürünü Türkleştirme çabalarının ayrı

¹⁰⁴ A.g.e, s.15

¹⁰⁵ A.g.e., s. 16.

¹⁰⁶ A.g.e., s. 25.

bir Türk-İslam grup kimliğini doğurduğunu savunmuştur.¹⁰⁷ O, Orta Asya’da Timur’un İran etkisi yerine Türk kültürünü, dilini ve siyasi geleneklerini de getirdiğini ayrıca Moğolların siyasi gücünü de zayıflattığını belirtmiştir. Karpat, Timur’un sadece siyasi anlamda değil, bilimde, edebiyatta, mimaride önemli gelişmelerin yaşanmasını sağladığını iddia etmiştir.¹⁰⁸

Karpat, 1428 ile 1468 yılları arasında yaşamış olan Ebulhayr İmparatorluğu’nun aşiretlere dayanması ile birlikte, artık aşiretler arası bir gevşek konfederasyon hatta bir federasyona bile dahil olmadıklarını, içinde ilk milletlerden olan Özbekleri, Kazakları ve diğerlerini çıkararak yeni tipte bir etnik-dilsel ulus olduklarını ifade etmiştir. O, bu ilk milletlerin Cengiz Han’ın öncesi ve sonrası aşiretlerin bazı öğelerini içererek onun siyasi mirasına da sahip çıktıklarını iddia etmiştir. Ona göre Urallardan Altay Dağları’nın ötesine kadar uzanan bu geniş coğrafyada yaşamakta olan bu yeni etnik-dilsel örgütlenme millet oluşum sürecinin başlangıç aşamasını oluşturur. Karpat, Kazakistan da dahil olmak üzere Orta Asya’da 15 ve 16. yüzyılda gerek dünya görüşü gerekse etnik kimliği, kültürü, konuşma dili Türk karakterleri taşıyan pek çok devletin oluştuğunu ifade etmiştir.¹⁰⁹

Karpat, günümüzde bin yıllık Orta Asya tarihinin ve kültürünün kimi dönemlerde dağılma, yeniden birleşme süreçlerinin sonucunda yeni bir biçim ve içeriğe kavuştuğunu savunmuştur. O, eski toplumlarda tamamen çözülüşün Ruslar tarafından başlatıldığını bunun sadece siyasi-askeri araçlarla değil temelde yeni yöneticilerin otoritesini sağlamlaştırmayı ve ekonomik çıkarlarını güvence altına almayı amaçlayan ekonomik, sosyal ve eğitsel politikalar aracılığıyla başarıldığını iddia etmiştir. Ona göre bu politikalar yerli toplumsal yapı içerisinde yeni bir hareket uyandırarak etnik köken, mahalli dil, bölge ve aşiret farklılıklarını canlandırıp, bunlara yeni bir anlam kazandırarak bunları harekete geçirmiştir. Karpat, modernliğin veya değişim güçlerinin sosyal hareketliliği artırdığını bu durumun da büyük oranda eski Orta Asya toplumunun üst ve alt katmanlar arasındaki farklılıkları, daha az oranda da mahalli köy ve aşiret ile

¹⁰⁷ A.g.e., s. 17.

¹⁰⁸ KARPAT, H. Kemal; **İslamın Siyasallaşması Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılanması**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2017, s. 125.

¹⁰⁹ KARPAT, **Türkiye ve Orta Asya**, s. 19.

şehirli Ruslaştırılmış bölgeler arasındaki sosyal ve kültürel farklılıkları azalttığını savunmuştur.¹¹⁰ Fakat ilerleyen dönemlerde Rusların bu bölgede giderek güçlenmesini istemeyen İngilizlerin duruma müdahale etmeye çalıştığını da ifade etmiştir. Karpat, İngilizlerin, Rusların Hindistan'a ilerlemesini durdurmak ve Orta Asya'da kendi politikalarını sürdürmek için Osmanlı hilafetinden yararlanmaya çalıştıklarını söylemiştir.¹¹¹

Bu çalışmanın amacı tarihçi ve sosyologların bir dönemi, toplumu, ya da toplumsal olayları nasıl değerlendirdiklerini tespit ederek benzer ve farklı yönlerini karşılaştırmaktır. Çalışmada ilk olarak değerlendirilen konu Osmanlı öncesi Türk tarihidir ve ilk olarak Orta Asya Türk devletleri ile ilgili Türkiye'nin önemli sosyoloğu Ülken ve önemli tarihçilerden İncalcık ve Karpat'ın görüşleri karşılaştırılmıştır.

Ülken Orta Asya Türk tarihini değerlendirirken İncalcık ve Karpat'a göre daha geniş açıklamalarda bulunmuştur. Örneğin Ülken'in değerlendirdiği konulardan biri Orta Asya Türk devletlerinin dinsel inançlarıdır. Ülken ilk olarak bu konu hakkında bilgi vererek, devamında Orta Asya Türk devletlerinin inandıkları dinlerin diğer komşu ülkeleri özellikle Çin ve İran'ı etkilediğini ifade etmiştir. O, aynı zamanda din konusunu aile ile ilişkilendirir. Dinin aile üzerinde etkili olduğunu belirterek ailenin işleyişi ile dinin işleyişi arasında benzerliğin olduğunu ileri sürmüştür. Yani Ülken bir konuyu değerlendirirken bir mekan ile sınırlandırmayarak, farklı coğrafyalarda farklı toplumları nasıl etkilediğini ortaya koymuştur. Aynı coğrafyada da kurumlar arası ilişkilendirmeler yaparak geniş çaplı değerlendirmelerde bulunmuştur. Diğer taraftan İncalcık ve Karpat, Ülken'den farklı olarak süreç içerisinde, toplumlar arası ilişkileri dikkate alarak tarihsel bir perspektifte konuyu açıklamaya çalışmışlardır.

Ülken Orta Asya Türk devletlerinde hikmet konusunu incelerken de geniş çaplı değerlendirmelerde yapmıştır. Milletleri birbirileri ile karşılaştırarak bu konuyu izah etmiştir. Yunanlıları, İranlılarla Türkleri ise Moğollarla karşılaştırarak konuyu açıklamaya çalışmıştır. İncalcık ise, Türk toplum yapısı hakkında bilgi vermiştir. O, Türk toplum yapısının eşitlikçi bir yapı üzerine kurulduğunu ancak bu eşitlikçi yapının

¹¹⁰ A.g.e., s. 20-21.

¹¹¹ KARPAT, *İslamın Siyasallaşması Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılanması*, s. 133.

Moğollarda olmadığını iddia etmiştir. Gerek İncılık gerekse Karpat Orta Asya Türk devletlerinin kökenlerine, diline, dinine ilişkin bilgi vermişlerdir. Ancak her ikisi de doğrudan bilgi vererek ilişki kurmamışlardır.

Ülken, Orta Asya Türk devletlerinde Türk hikmetinin kaynağı ile ilgili de açıklamalarda bulunmuştur. O, kaynağın önemini, neden bu kaynakların önemli olduğunu hatta diğer ülkelerde aynı dönemde yazılan kaynaklarla karşılaştırarak geniş çaplı açıklamalarda bulunmuştur. Ancak İncılık doğrudan Orta Asya Türk devletini değerlendirirken yararlandığı kaynağa atıfta bulunup kaynak hakkında Ülken'in yaptığı gibi geniş çaplı bilgiler vermemiştir. Yine Karpat da İncılık gibi Orta Asya Türk devletleri ile ilgili kaynaklar hakkında bilgi verir ancak ondan farklı olarak bu kaynaklardan daha eski kaynakların da olduğunu da söylemiştir. Örneğin Ülken, Orhon Kitabeleri'ni Asur kitabeleri ile karşılaştırarak Orhon Kitabeleri'nin neden Asur kitabelerinden daha önemli olduğunu açıklamıştır. Bu kaynaklara dayanarak Göktürk ve Asur hükümdarlarının özelliklerini, hükümdarların halka davranış biçimlerini karşılaştırarak ayrıntılı bilgi vermiştir. Fakat İncılık ve Karpat, Orta Asya Türk devletlerini incelerken farklı kaynakları karşılaştırarak o milletlerin hükümdarlarının özelliklerini ve halka davranış biçimleri ile ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamışlardır. Hem İncılık hem de Karpat yakın zamanı daha iyi anlamamız için tarihsel açıklamalarda bulunmuşlardır. Onlar Orta Asya Türk tarihinin Osmanlı Devleti'ni ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni etkilediği için önemli olduğuna değinmişlerdir. Bunlar arasında bir benzerliğin olduğunu birbirlerinin devamı olduğunu da savunmuşlardır. Osmanlı Devleti ile Türkiye Cumhuriyeti'nin Orta Asya Türk Devletleri'nin devamcısı olduklarını savunmuşlardır. Bunun için de doğrudan kaynaklara atıflarda bulunmuşlardır. Yani Ülken'nin yaptığı gibi kaynak hakkında bilgi vermemişlerdir. İncılık, Türk benliğine, Türk bilincine, Türk adının önemine değinir. Bunların öneminin Orhon Kitabeleri'nde açıkça görüldüğünü ifade eder. Ona göre bugünkü milli devletimizde bu bilinci yaratan Türk bodunu, Türk milleti ve Türk devletleri olmuştur. Benzer biçimde Karpat da Türk kimliğinin ve Türk kültürünün önemli olduğuna ve özünü koruduğuna dikkat çekmiştir.

Kısaca, Ülken Orta Asya Türk devletlerini değerlendirirken daha geniş çaplı açıklamalar yapmıştır. Bir toplumu ele aldığı anda o toplumun gelişimini, o toplumdaki insan ilişkilerini, gruplar ve kurumlar arasında ilişki kurarak o toplumun aynı dönemde

var olan diğer toplumlarla ilişkilerini açıklamıştır. Ülken Orta Asya Türk Devletleri'nin inanç, hikmet, aile yapısı, ilim, hükümdar, hükümdarlık yapısı hakkında bilgi verirken bunları birbirleriyle ilişkilendirmiştir. Bunların her birinin farklı toplumlar ve devletlerdeki işleyiş biçimi ile karşılaştırarak geniş çaplı değerlendirmelerde bulunmuştur. İncelik ve Karpat ise bu tür karşılaştırmalar yapmamışlardır. Daha çok geçmiş ile günümüz arasında ilişki kurmuşlardır. Mesela İncelik, Orta Asya Türk Devletleri'nde hükümdarın tahta geçme konusu ile ilgili bilgi verirken benzer uygulamaların Osmanlı Devleti'nde olduğunu ifade etmiştir. Araştırmalarda bulunurken doğrudan somut kaynaklardan sadece bir alanda hareket eder. Ülken ise kaynaklardan yararlanır ancak farklı alanlara da yönelir ve farklılıklar arasında ilişki kurmaya çalışır. Örneğin Ülken ilim hakkında bilgi verirken bu konuda yararlanılacak olan kaynakların neler olduğunu ve bu kaynakların zamanla nasıl değiştiğini anlatır. Aynı zamanda coğrafyanın da konular üzerinde etki ettiğine değinir. O, Orta Asya Türk Devletleri'nin coğrafi konumunun önemli olduğunu coğrafyanın dini inanç, ticaret, ilim gibi pek çok alan üzerinde etkili olduğunu ileri sürmüştür.

2.3. Hilmi Ziya Ülken, Halil İncelik ve Kemal Karpat'ın Selçuklu Devleti'ne Dair Fikirlerinin Karşılaştırılması

Selçuklular 1035 yılında küçük göçebe bir topluluk halinde Horasan'a girerek, Gazneliler'e karşı verdikleri uzun mücadelenin ardından İran coğrafyasında güçlü bir devlet kurmuşlardır. Kısa sürede büyük bir imparatorluğa dönüşen Selçuklu Devleti, Çin sınırlarından İstanbul önlerine, Aral gölü ve Kafkaslar'dan Hindistan, Kızıldeniz ve Mısır'a kadar geniş bir coğrafyaya hâkim olmuştur. Selçuklu sultanları, takip ettikleri uzak görüşlü siyaset neticesinde pek çok göçebe Türk boyunun Azerbaycan ve Anadolu'ya göç etmesine ve zamanla bu bölgeleri yurt tutmasına vesile olmuşlardır. Bu gelişme Yakındoğu'da uzun süre Türk hakimiyetinin devam etmesini sağlayarak, gerek Türk tarihinde gerekse bu coğrafyada yaşayan diğer milletlerin tarihinde de yeni bir dönemin başlangıcını oluşturmuştur.¹¹²

Selçuklular, X. yüzyılda Türkler arasında yoğun bir biçimde yaşanan İslamlaşma sürecinin hemen sonrasındaki dönemde Türk-İslam sentezinin oluşumunda büyük bir

¹¹² ÖZGÜDENLİ, G. Osman; **Selçuklular**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt:1, İstanbul, 2008, s. 12.

paya sahip olmuştur. Onların varlığı Türk İslam kelimelerinin ayrılmaz bir bütün teşkil etmesi kadar Anadolu'nun Türkiye'ye dönüşümünü gerçekleştirmiştir. Selçuklu Devleti aynı zamanda İslam'ın yeniden yükselişini sağlamış, Haçlı seferlerini engelleyerek, Ortadoğu'nun siyasi ve sosyal çehresinin değişimine öncülük etmişlerdir. Selçuklular, Orta Asya'dan gelen Türk devlet geleneğinin Anadolu'ya, Osmanlı Devleti'ne ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ne aktarılmasında önemli köprü görevi görmüşlerdir.¹¹³

2.3.1. Hilmi Ziya Ülken'in Selçuklu Devleti'ne Dair Fikirleri

Ülken Türk tarihinin dünya tarihi için önemli olduğunu vurgulayarak Türk tarihinin bilinmesi gerektiğini savunmuştur. Çalışmalarında kısaca Türk devletleri hakkında bilgi vermiştir. Ülken, Selçuklu Devleti ile ilgili daha çok felsefe, bilimsel gelişme ve değişimler üzerinde durmuştur. O, Selçuklu Devleti'nin diğer Türk devletlerine nazaran bilimde ve felsefede daha çok geliştiğini iddia etmiştir. Bu alanlarda önemli çalışmaların yapıldığını savunmuştur. Ülken gerek Arap kökenli gerekse Türk kökenli önemli bilim adamlarının Selçuklu Devleti'nde yaşadığını ifade etmiştir.¹¹⁴

Ülken bir taraftan Moğol istilasından kaçanların diğer taraftan İspanyol istilası önünde çekilen Endülüslerin Anadolu Selçuklu Devleti'ne sığındığını ifade etmiştir. Türkistan alimleri, Horasan Erenleri, Azerbaycan filozof ve kelimcileri Anadolu şehirlerini doldurmuştu. Ülken bu kuvvetli fikir ve ilim göçünün yanında kuvvetli kitle göçünün de olduğunu söylemiştir. O, alimlerin, şeyhlerin, dervişlerin, şehirlerin medreselerini doldurduğunu, bununla beraber şehir etraflarının da yeni yerleşen aşiretlerle dolup taşıdığını savunmuştur. Ülken, bu durumun memleketin hiçbir zaman görmediği fikir canlılığını doğurduğunu ileri sürmüştür. Memleketin savaş ve yağma görmediği için refah seviyesinin de yüksek olduğunu Ülken iddia etmiştir.¹¹⁵

Ülken, Selçuklu devrinden itibaren felsefi düşüncenin yavaş yavaş zayıfladığını söylemiştir. O felsefenin zayıflamasının nedeni olarak bir taraftan Arap halifelerinin felsefeye karşı hoşgörüsüz davranmış olmalarını görmüştür. Diğer taraftan bağnazlık

¹¹³ USTA, Aydın; **Doğunun ve Batının Hakimleri Selçuklular**, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2019, s. 13.

¹¹⁴ ÜLKEN, Hilmi Ziya; **İslam Düşüncesi**, Ülken Yayınları, İstanbul, 2005, s. 12.

¹¹⁵ ÜLKEN, Hilmi Ziya; "Mevlana ve Muhiti", **Türk Düşüncesi Dergisi**, Ocak 1955, s. 84.

arttığı için fikir hayatının yalnızca kelimelerle siyasi felsefeyle ve matematik, astronomi gibi müspet ilimlerle sınırlı kalmış olmasından kaynaklandığını ileri sürer. Ülken'e göre, Anadolu Selçuklular döneminde felsefe alanında büyük kelimacılar bulunmamaktadır. O sadece Kadı Abdülmecid Herevi, Emir Kemaleddin Kamiyar gibi fıkıh bilginlerine rastlandığını belirtmektedir. Ayrıca Ülken, Fahreddin Razi'nin öğrencilerinin Konya ve Kayseri medreselerinde öğrenim verdiklerini söylemiştir. Bunlar aynı zamanda İbni Sina'dan Kanun ve Şifa şerhleri de meydana getirmişlerdir. Ülken Kadı Seraceddin Ürmevi'nin mantık ve hikmete dair Metaliü'l-Envar adlı önemli bir eserinin olduğunu ifade etmiştir. Yine Ülken bu dönemde Kadı İzzeddin Ürmevi'nin felsefe ve özellikle mantıkla ilgilendiğini söylemiştir.¹¹⁶

Ülken, Selçuklular döneminde 'Maktul' unvanıyla diğer mutasavvıf Şahabeddin'den ayrılan Feylesof Şahabeddin Sühreverdi'nin o dönemde en fazla zikredilen düşünür olduğunu söylemiştir. O, Feylesof'un Azerbaycan'da doğduğunu Diyarbakır, Konya ve Sivas'ta yaşadığını Konya'da II. Kılıç Arslan'ın şehzadeleri Berkियaruk, Melikşah ve Sülayman'a hocalık ederek Selçuklu hükümdarının himayesini kazanarak onun ve oğullarının namına birçok eserler telif etmiş olduğunu söylemiştir. Sühreverdi'nin en önemli eserleri; Hikmetü'l İşrak, Telviyat, Farisi, Pervetname, Elvah'ı İmadiyye'dir. Ülken, Sühreverdi'nin Muhyiddin-ı Arabi'nin Vahdet-ı Vücut'una zemin hazırladığını yazmıştır. Devamında Ülken Sühreverdi'nin felsefi anlayışı hakkında bilgi verir. Ona göre Sühreverdi'nin felsefesinin hareket noktası mükâşefe, vasıl olduğu yer ise ilahi nur akidesidir. O, Sühreverdi'nin bütün felsefesinin bu iki noktadan oluştuğunu ileri sürmüştür. Ülken Sühreverdi'nin yazış tarzının ondan önceki bütün filozoflardan farklı olduğunu söylemiştir. O Sühreverdi'nin eserlerinin en önemli noktasının nur olduğunu ifade etmiştir. Ülken'e göre, Sühreverdi'nin felsefesi çok kısa devam eden ve sarsıntılarla dolu bir hayatın ürünü olduğu için küçük risaleler içinde belirsiz olarak ifade edilir ve tamamıyla sistematik olmaktan uzaktır. Ancak Ülken, diğer İslam Türk filozoflarının daha çok orijinal fikirlere sahip olduklarını iddia etmiştir.¹¹⁷

¹¹⁶ ÜLKEN, *Türk Tefekkürü tarihi*, s. 160

¹¹⁷ A. g. e., s. 163.

Ülken'in, Selçuklular dönemi ile ilgili ele aldığı bir başka konu ise siyasi felsefedir. Ülken'e göre, Selçuklular döneminde fikir hareketi, sırf muakale sahasında büyük bir yenilik göstermiş olmasa bile ameli sahada oldukça canlı olmuş, siyasi felsefe bu dönemde en mükemmel şahsi eserlerini meydana getirmiştir. Ülken, siyasi felsefenin gelişmiş olmasının nedeni olarak Türk devletinin tamamıyla organize bir hale gelmiş olması ve İslam medeniyetine intibaklı bir El Teşkilatı kurmuş olmasına bağlar. Çünkü bu döneme kadar Ülken, Türk devleti ve İslam ananesi arasında bir uzlaşmanın olmadığını söylemiştir. Ülken, ilk olarak Karahanlı devleti ve cenupta Büyük Selçuklular fıkıhla Oğuz töresini çok güzel bir biçimde uzlaştırmaya muvaffak olduklarını ifade eder. O, hem siyasi hemde fikri bir olgunluğun oluştuğunu savunmuştur. Dolayısıyla bu dönemde aynı içtima şartların sonucunda iki önemli eser oluşturulur. Bunlardan biri Büyük Selçuklular zamanında oluşturulan Siyasetname, diğeri ise Karahanlılar döneminde oluşturulan Kutadgu Biliğ'dir. Ülken, Nizamülmülk ve onun önemli eseri olan Siyasetname hakkında bilgi verir. Nizamülmülk'ün Selçuklu devletinin kuruluşunda ve idaresinde önemli görevler üstlendiğini ifade etmiştir. Onun Nişabur, Bağdat ve Basra'da üç medrese meydana getirdiğinin ve bunlar arasında en önemlisinin Nizamiye medresesi olduğunu kabul etmiştir. O, Selçuklu Devleti'nin teşkilatında eski Oğuz töresi ve El Teşkilatı ile İslam fıkı arasında büyük bir itilaf ve ahenk teminine çalışmıştır. Ülken, onun Türk devletinin milli esasalarını yeni şekle uygun hale getirme konusunda fevkalade maharet gösterdiğini ileri sürmüştür. Ona göre Siyasetname'nin büyük bir kısmı arazi teşkilatı ile ilgilidir. Siyasetname'de belirtildiği gibi Ülken'e göre Selçuklularda zaptedilen araziler kumandanlar, kabile resileri Fatih kabileler arasında taksim edilir. Arazinin rakabesi devlete, tasarruf hakkı ise onlara aittir.¹¹⁸

Kısaca Ülken, Selçuklu Devleti'nin Orta Asya Türk Devletlerinden etkilediğini ve Osmanlı Devleti'ni etkilediğini savunmuştur. Bundan ötürü Selçuklu Devleti'nin önemli olduğunu iddia etmiştir. Bulduğu konum itibarıyla göç aldığını önemli bilim adamlarının Selçuklu Devleti'ne göç edip orada yaşadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla bu dönemde bilimde, sanata, felsefede önemli gelişmelerin yaşandığını ileri sürerek bu gelişmeleri açıklamıştır.

¹¹⁸ A.g.e., s. 166.

2.3.2. Halil İnalçık'ın Selçuklu Devleti'ne Dair Fikirleri

İnalçık, Selçuklu Devleti'nin jeopolitik yapısına dikkat çekerek bulunduğu konum itibariyle önemli olduğunu savunmuştur. O, Selçuklu Devleti'nin sınır bölgelerinin Akdeniz, Karadeniz ve Batı ucu olmak üzere üç sınır bölgesi olarak örgütlendiğini ifade etmiştir. Ona göre her bölgenin başında Selçuklu sultanının gönderdiği bir emir bulunuyordu. Bu uçlar daha 13. yüzyıl içinde, Denizli, Karahisar, Kütahya, Kastamonu, Amasya, klasik İslam Türk medeniyetinin yerleştiği merkezler olarak gelişmiştir. Bölgelerin ilerisindeki uçbeylere Türkmenler yerleştirilmiştir. İnalçık onların hinterlandına egemen olan Orta-Doğu kozmopolitik kültürün, gelişmiş bir şehir hayatının ve merkezi devlet siyasetinin etkisinden uzak olduğunu savunmuştur. O, uçlarda dinsel yaşamda dervişler ve Orta Asya Türk geleneklerinin egemen olduğunu ifade etmiştir. İnalçık, uç toplumunda savaşçı elemanlar, Alpler, Alp-erenler kendini İslami gazaya adanmış kutsal ganimetle yaşayan uç gazilerin olduğunu; dinsel ve toplumsal yaşama, heterodoks dervişler, genel abdal adıyla tanınmış Türkmen babaların yön verdiğini ileri sürmüştür.¹¹⁹

İnalçık, Selçuklu Devleti'nin Bizans'a karşı Uc emirlikleri; Denizli, Karahisar (Afyon), Ankara ve Kastamonu merkez olarak dört serhad (Uc) emirülümeralığı olarak örgütlendiğini ifade etmiştir. O, bu Uc'ların Bizans'a karşı kuzeyde Kastamonu-Eflani kesiminde Emir Hüsameddin Çoban, orta-kol'da Ankara merkezinde Emir Kızıl Bey'in bulunduğunu söylemiştir. Ona göre, komutan unvanı ile anılan Uc emirleri, Selçuklu Devleti'nin önemli kararlarında etkili oluyordu.¹²⁰

İnalçık, Selçuklu Devleti'nin coğrafi yapısı ile ilgili bilgiler verirken İznik ve Eskişehir'in önemli olduğunu vurgulamıştır. Özellikle İznik'in Anadolu Selçuklu Devleti'ne başkentlik etmiş olması ve sürekli onların ilgisini çekmiş olmasından ötürü önemli olduğuna değinmiştir. İnalçık, 1075-1086 yılları arasında İznik'in Anadolu Selçuklu Devleti'ne başkentlik yaptığını, 1097'de Haçlılar tarafından ele geçirilip

¹¹⁹ İNALCIK, Halil; **Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I**, Türkiye İş Bankası Kültür, Yayınları, İstanbul, 2018, s. 6.

¹²⁰ İNALCIK, Halil; "*Osmanlı Beyliği'nin Kurucusu Osman Bey*", s. 479.

Bizanslılara verildiğini ve yeniden fethedilene kadar Selçukluların sürekli ilgisine maruz kaldığını söylemiştir. O, Selçukluların İznik'i 1105'te yeniden ele geçirdiğini ancak tekrar 1147 Bizanslılar tarafından geri alındığını ve böylece Eskişehir'in Bizanslılar ve Selçuklular arasında sınır olduğunu belirtmektedir.¹²¹

İnalcık Selçuklu Devletinin verimli araziye ihtiyaç duyduğunu bu nedenle sık sık Bizans topraklarına girdiğini vurgulamıştır. İmparator Manuel Komnenos Selçukluları durdurmak amacıyla Eskişehir'in üç kilometre uzağındaki bir höyüğün üzerine aralarında Karacahisar'ın da bulunduğu kaleler inşa etmişlerdir. İnalcık, Selçukluların Miryokefalon zaferinden sonra batıya doğru yayılma cesaretinin arttığını ifade etmiştir. Dolayısıyla o sınırdaki koşulların değiştiğini, Bizanslıların barış istediğini ve onların da barış için sınırdaki kalelerin yıkılmasını şart koştuğunu ifade etmiştir. İnalcık Selçukluların özellikle de uçlardaki gazileri İznik'i İslam adına yeniden fethetme fikrini hiçbir zaman kaybetmediklerini iddia etmiştir.¹²²

İnalcık, bir Türk hanedanı tarafından 1040 yılında kurulup 1157 yılına kadar devam eden Anadolu Selçuklu Devleti'nin İran topraklarını kapsadığını ve İran kültürünün canlanmasına aracılık ettiğini belirtmektedir. O aynı zamanda gerek Selçuklu hükümdarlarının gerekse Anadolu Türk halkının Rum ve Ermenilerle de yakın ilişki içerisinde olduklarını vurgulamıştır. İnalcık Moğolların İslam dünyasını istilası sonucu Anadolu Selçuklu Devleti'ne sığınan İranlıların Selçuklular üzerinde İran'ın etkisini artırdığını ileri sürer. Ona göre İran geleneğinin Türk hanedanlığı üzerindeki etkisinin baskın olmasının nedeni küttab sınıfının yerli İranlılardan oluşmasıdır. O, bu bilginin açıkça Siyasetname eserinde verildiğini söylemiştir.¹²³

İnalcık dönemin sanatsal çalışmaları hakkında da bilgi verir. İnalcık, Nizamülmülk'ün Siyasetname'sinin önemli olduğunu savunarak onunla ilgili açıklamalar yapmıştır. Büyük Selçuklu Devleti'nin idaresinin İranlı Nizamülmülk'ün

¹²¹ İNALCIK, Halil; "Osman Gazi'nin İznik (Nicaea) Kuşatması ve Bafeus Savaşı", **Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar**, İmge Kitabevi, (Derleyen: Oktay Özel- Mehmet Öz), İstanbul, 2010, s. 301

¹²² A.g.m., s. 302

¹²³ İNALCIK, Halil; "Klasik Edebiyat Menşei: İrani Gelenek, Saray İşret Meclisleri ve Musahip Şairleri", **Türk Edebiyatı Tarihi**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Cilt: 1, Sayı: 4, İstanbul, 2006, s. 230.

elinde olduğu belirtilmektedir. İnalçık, Nizamülmülk'ün Sultan Melikşah'a kendisinin yazı takımının ve bürokratların alameti ile onun tacı ve egemenlik gücü ile sıkı sıkıya bağlı olduğunu ifade etmiştir. O, Siyasetname'de devlet geleneği hakkında bilgi verildiğini belirterek nedimlerin önemi ve özelliklerini de açıkladığını ileri sürmüştür. İnalçık'a göre bu dönemde yapılmış bir başka çalışma ise İbni Bibi Yahya'nın Selçuklu sultanları üzerine yazdığı Şehname tarzında manzum altı ciltlik bir eser olan Selçukname'dir. Oguzname, Dede Korkut Kitabı ve Danişmendname de bu dönemde yazılmış eserlerdir. İnalçık, bu üç eserde alplerin devrinde Türk geleneklerinin ayrıntılarıyla anlatıldığını söylemiştir. O, yine bu dönemde Selçukluların Uc bölgelerinde kendilerini gazaya adanmış alp ve alp-erenlerin yaşam faaliyetlerinin yazıldığı menakıbnâme ve destanlarında önemli olduğunu savunmuştur.¹²⁴

İnalçık, Selçuklu Devleti'nde İslam öncesi adetlerin, resim, heykel, arma gibi sanat eserlerinin korunmasının I. Alaeddin Keykubat döneminde daha belirgin olduğunu ifade etmiştir. O, Selçuklu sultanlarının Şehname'den isim ve unvanlar aldıklarını kendileri de Farsça şiir yazacak kadar yüksek bir kültürü özümlediklerini anlatır. Şehname'nin de Hoca Dehani tarafından Sultan I. Alaeddin'in emriyle yazıldığını söylemiştir. Ona göre, Hristiyan tebaasının da bulunduğu Selçuklu Devleti'nde devlet otoritesi ve idareye ait yöntemler örfî kanun ve kanunnameye ait rejimleriyle devam edilerek din ve devlet işleri ayırt edilir. İnalçık, Selçuklu saraylarında bir zaferin ardından günlerce süren işret meclisler şiir ve musiki üstadlarının hünerlerini gösterdiği toplantıların yapıldığını ileri sürmüştür. İnalçık, Selçukluların edebiyata büyük önem verdiklerini ifade etmiştir.¹²⁵

İnalçık, Selçukluların Anadolu'da saray himayesinde Fars dilinde de klasik edebiyatta önemli eserler verdiklerini ve Türk kültür geleneğini devam ettirdiklerini Türkçe'nin yazı dili olma yoluna girmekte olduğunu söylemiştir. Ona göre Selçuklu sultanlarının düzenledikleri eski Türk adeti toylar, halk ve asker ile birlikte genel ziyafet anlamında olup has bahçede yapılan özel işret meclisinden tamamen farklıdır. İnalçık, Selçuklular döneminde Türkmen halkının dini taassuptan uzak olduğunu Ahmet Yesevi, Abdalan-i Rum, Yunus Emre gibi derviş alperenlerin Şii ve tasavufî akımlarla Orta

¹²⁴ A.g.m., s. 232.

¹²⁵ A.g.m., s. 233.

Asya Türk geleneklerinin karışımını halka telkin ettiklerini ifade etmiştir. Ancak o daha sonra, Bektaşiliğin ortaya çıktığını ve tüm derviş tarikatlarının bir arada toplandığını savunmuştur. İnalçık, Anadolu Selçuklu döneminde yazılan eserlerde Mevlana'nın Mesnevi'sinin etkisinin büyük olduğunu vurgulamıştır. Ona göre Aşık Paşa'nın Garipname'sinde bu tesir açıkça görülür. Aşık Paşa bilinçli olarak Türkmenler için Türkçe yazmakta ve onlara hitap etmektedir. İnalçık bu geleneği Yunus Emre'nin de nazımında devam ettirdiğini açıklamıştır. Nitekim o, Moğol istilasında Konya Selçuklu sarayı İranlı bürokratların etkisi altına girdiği dönemde Kırşehir'de ve Batı Uc bölgelerinde Türkmenlik ve Türkçe'nin bilinçli bir tepkiyi temsil ettiğine dikkat çeker. Dolayısıyla İnalçık Fuat Köprülü'nün bu konudaki çalışmalarından ve düşüncelerinden yola çıkarak Selçuklular döneminde Türkçe'ye yeterince önem verilmediğini ifade etmiştir. Ona göre eğer Türkçe'ye gereken önem verilseydi, Anadolu'da oldukça zengin bir edebiyat olurdu. Bununla birlikte İnalçık, yine Köprülü'nün çalışmalarından yola çıkarak Anadolu'da 13. ve 14. yüzyıllar arasında bir Türk edebiyatının oluştuğunu söylemiştir.¹²⁶

İnalçık, Orta Asya Türk devlet geleneğinden gelen dini otoriteye dayanmayan bağımsız egemenlik ve bağımsız olarak kanun yapma geleneğinin Selçuklu Devleti'nde devam ettiğini ifade etmiştir. O, bu yapının onuncu ve on birinci yüzyıllarda İran'da Büveyhi Oğulları'nın ve Türkiye Selçuklularının fiilen egemen olmasıyla güç kazandığını belirtmiştir. İnalçık, özellikle Selçuklu sultanının askeri ve siyasi otoritesinin, o dönemde İslam dünyası ve Hilafet'in içine düştüğü anarşiden kurtarılması için hayati bir zaruret olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla ona göre mutlak otorite ve adalet kavramlarına dayanan eski İran devlet anlayışı Müslüman siyaset teorilerinde yaygın hale gelirken, güçlü Türk hanedanları devlet idaresinde fiilen bir kuvvet ayrılığı prensibi getirmişlerdir. Onlar Orta Asya bozkır devletlerinde beg-kagan ve törü-yasa geleneklerini yürürlüğe koyarak bunu Ortadoğu topraklarında kurdukları devletlerde hükümdar otoritesinin temeli yaparlar.¹²⁷

¹²⁶ A. g. m., s. 236..

¹²⁷ İNALCIK, Halil; “Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet”, **İslamiyet Dergisi**, (Çeviren: Mehmet Paçacı), Sayı: 4, 1998, s. 137.

İnalcık'ın, Selçuklu Devleti ile ilgili değerlendirdiği bir başka konu ise tahta geçme konusudur. O, Selçuklu Devleti'nin ilk yıllarında Yabgu unvanı ile reisliğe ailenin hayattaki en yaşlı üyesinin getirildiğini söylemektedir. Ancak yine İnalcık bu yapının Tuğrul Bey döneminde Tuğrul Bey'in Serahs zaferinden sonra kardeşi Çağrı Bey'i amcası Arslan Yabgu'ya tercih etmesi sonucu değiştiğini ifade etmiştir. Bu durum taht kavgalarına yol açar. İnalcık, Anadolu Selçuklular döneminde ise, Sultan'ın küçük büyük ayırt etmeksizin oğullarından birini veliahd seçtiğini, merkezde hüküm süren sultana tabi olmak şartı ile diğer oğulların 'Melik' sıfatı ile ülkenin muhtelif mıntıklarına tayin olduklarını ifade etmiştir. Sultanın vefatı üzerine veliaht kardeşler taht üzerinde hak iddiasında bulunamazlardı. Yine İnalcık bu yapının İzzeddin Kılıç Arslan'ın ölmeden en küçük oğlu Gıyaseddin Keyhusrev'i tayin etmesi sonucu kardeşlerinin bunu kabul etmediğini ve büyük kardeşleri Rükneddin Süleyman'ın etrafında toplanmalarından sonra sarsıldığını ifade etmiştir.¹²⁸

2.3.3. Kemal Karpat'ın Selçuklu Devleti'ne Dair Fikirleri

Karpat, Selçuklu tarihinin önemine dikkat çekerek Selçuklu Devleti'nin devlet geleneği, bilim, felsefe gibi pek çok alanda önde geldiğini vurgulamıştır. Karpat, Selçuklu Devleti'nin Orta Asya Türk devletlerinin devamı olduğunu ve Osmanlı Devleti'ni etkilediğini aynı zamanda Osmanlı Devleti'nden etkilendiğini savunmuştur. O, Selçuklular dönemi boyunca yaşanan gelişmelerin erken Osmanlı Devleti'nin hayatında, kurumlarında ve edebiyatında etkili olduğunu ileri sürmüştür.¹²⁹

Karpat, 11-13. yüzyıllar arasında Anadolu'da kendine özgü kültürleriyle yükselen beyliklerin Selçuklu Devleti'nden olduklarını ve Selçuklu Devleti'nin Moğollar tarafından dağıtılarak yirmi küçük tımara bölündüklerini ifade etmiştir. Bu yirmi küçük tımar beyliğinin tekrardan bir araya gelerek ilk Germiyanogulları aracılığıyla başlayıp sonra Osmanlılar tarafından tamamlanarak Anadolu'da Türkleşmeyi sağladıklarını savunmuştur. Dolayısıyla Karpat Anadolu'da kurulup dünya gücünü bir dönem elinde bulundurup altı yüz yıllık hakimiyet süren Osmanlı Devleti'nin Selçuklu Devleti'nin devamı olduğunu ifade etmiştir. "Osmanlı Devleti

¹²⁸ İNALCIK, Halil; "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usûlü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi", s. 69.

¹²⁹ KARPAT, İslam'ın Siyasalaşması Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırması, s. 643

Köprülü'nün belirttiği gibi zeval bulan Selçuklu saltanatından ve halefleri olan beyliklerden bağımsız ve onlarla hiçbir ilgisi bulunmayan bir etnik ve politik varlık değildir. Yeni bir sentez Selçukluların, Danişmendlerin ve Anadolu beyliklerinin temelini teşkil eden Anadolu Türklüğünün on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllar zarfında geçirdiği siyasi ve içtimai evrimden doğan yeni bir tarihin birleşimidir.”¹³⁰

Karpat, Selçuklu Devleti'nin, aşiret ve devlet ilişkilerini yeni bir düzene soktuğu gibi, Ortadoğu'nun din hayatına ve anlayışına yeni bir nitelik kazandırdığını da söylemiştir. Ona göre Selçuklular, özünde bir Oğuz aşireti olup hem Fars dilini hem de devlet anlayışını temelli değişikliğe uğratarak bugünkü İran'ı oluşturmuşlardır. Fakat o, İran Selçuklularının Fars dili ve kültürünün etkisiyle anadillerini kaybettiğini, devamında da İran yönetici sınıfı içinde asimile olduklarını savunmuştur. Karpat, Anadolu Selçukluları ve Orta Asya kökenli birçok aşiretin, 13. yüzyılda Moğol Devleti'ne, yani Cengiz Han'ın torunlarına tabi olduklarını, Cengiz Han'ın devletinde birçok din bulunduğunu ve bunların serbestçe yaşandığını ifade etmiştir. O, Cengiz Han'ın, belli bir dine mensup olmadığını fakat Altın Ordu Devleti'ni kuran torunları ve İlhanlıların Müslüman olduklarını, Cengiz Han'ın devletinde yasa ve siyasi kuralların hakim olduğunu iddia etmiştir.¹³¹

Karpat edebiyatın toplumlar için önemini vurgulayarak, Türklerin halk edebiyatı sayesinde Osmanlı sistemi altında milli özelliklerini koruduğunu ifade etmiştir. Karpat, Köprülü'nün görüşlerinden hareket ederek Türk halk edebiyatının kaynaklarının İslam'dan önce geldiğini, kendi düşünceleri ve karakterlerini koruyarak Türklerin Müslümanlığı kabul etmelerinden Selçuklular ile erken Osmanlı dönemlerinde belirgin İslam Türk biçimlerini kullanmaya başlamalarından sonra da, gelişmeye devam ettiğini iddia etmiştir.¹³²

İnalçık'ın Selçuklu Devleti hakkındaki değerlendirmeleri kısıtlıdır. O, daha çok devletin sınırları ile ilgili bilgi verirken uç beyleri, uç bölgelere kimleri yerleştirdiklerini belirterek bunlar hakkında bilgi vermiştir. Aynı zamanda Selçuklu Devleti'nin

¹³⁰ A. g. e., s. 646.

¹³¹ KARPAT, **Türk Demokrasi Tarihi**, s. 20-21.

¹³² A. g. e., s. 643.

İranlılardan etkilendiğine dikkat çekerek bunun edebiyatta ve sanatta kendini gösterdiğini aktarmıştır. İçeriğe fazla girmeden bu dönemde yapılan çalışmalar hakkında da bilgi verir. İnalıcık edebiyat, sanat hakkında bilgi vererek Farsça'nın o dönemde etkili olduğuna değinmiştir.

Ülken ise Selçuklu Devleti'nin düşünce yapısı hakkında bilgi vererek İnalıcık'a göre daha kapsamlı bilgiler paylaşmıştır. İlk olarak dönemin felsefi düşüncesi ile ilgili açıklamalarda bulunarak bu alanda çalışma yapan kişiler ve bu kişilerin çalışmaları ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu çalışmada verilen bilgiler karşılaştırıldığında İnalıcık somut konular hakkında daha dar kapsamlı bilgiler verirken, Ülken dönemin düşünce yapısı ve bu alanda etkili olan düşünürleri ve düşünürlerin yaptığı çalışmalar ile ilgili daha ayrıntılı açıklamalarda bulunmuştur. Ülken, Selçuklular dönemindeki siyasi felsefe hakkında bilgi vererek o dönemde siyasi felsefe alanında yazılmış olan eserler ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Bu alanda önemsenen ve döneme ışık tuttuğu kabul edilen eser Nizamülk'ün Siyasetnamesi'dir. Yine İnalıcık da Siyasetname'yi önemli görerek eserde de belirtildiği gibi İranlıların, Selçuklular üzerinde etkili olduğunu savunmuştur. Her iki düşünür Siyasetname'yi önemli görerek eser hakkında bilgi vermişlerdir. O, siyasi felsefenin aynı zamanda bu dönemde en mükemmel eserlerini verdiğini söylemiştir.

Bu araştırmada iki düşünürün aynı toplum üzerinde yaptığı araştırmalar incelendiğinde bunların her birinin tek başına yetersiz kaldığını belirtmek mümkündür. Çünkü İnalıcık Selçuklu Devleti'nin sınırları, sınırlara yerleştirilenlerin özellikleri, tahta geçme usulü, edebi çalışmalara ilişkin bilgiler vermektedir. Mevcut yapıyı kısaca özetlemektedir. Ancak diğer yandan Ülken aynı toplumun düşünce yapısını, toplumun özelliklerini, düşünürlerini ve onların çalışmalarını, siyasi yapısı ve bu alanda yapılmış çalışmalar hakkında bilgi verirken, toplumun yerleşim alanı yani coğrafi yapısı ve siyasi yapısına ilişkin bilgi vermemiştir. Dolayısıyla her iki düşünürün çalışmaları incelendiğinde bu çalışmaların birbirini tamamlar nitelikte olduğunu ifade etmek mümkündür.

2.4. Hilmi Ziya Ülken ve Halil İnalçık'ın Ahilik Teşkilatına Dair Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Ahî kelimesi Arapça 'ah', 'kardeş' anlamına gelmektedir. Ahî, kelimesinin Türkçede eli açık, konuksever ve yiğit anlamına gelen 'akı' sözcüğünün karşılığı olduğu ifade edilmektedir. Ahilik Teşkilatının ise Anadolu'da gelişip yaygınlaşan sanatta, ticarete dayanışma ve yardımlaşmayı esas alan sosyo-ekonomik bir kurum olduğu, ahiliğin on üçüncü yüzyılda köylere kadar yayılarak düzenli ve milli bir toplum kurmayı amaç edinen sosyal bir kurum haline geldiği belirtilmektedir.¹³³

2.4.1. Hilmi Ziya Ülken'in Ahilik Teşkilatına Dair Görüşleri

Ülken'e göre, Türk memleketlerinde fikir hareketleri diğer İslam memleketlerinden daha üstün ve hızlı bir şekilde teşkilat halini alarak devletleşmiştir. Bu durumun sebebini Ülken devamlı devletler kurmaya elverişli olmasına bağlamıştır. O, Türk devletlerinin kurulamadığı ve şehirlerin kendi belediyeleriyle yaşamaya mecbur oldukları yerlerde mahalli iktisadi teşkilatlarla birleşen bu tasavvuf hareketinin Ahilik ya da Fütüvvet gibi örgütleri meydana getirdiğini savunmuştur. Ülken, Ahiliğin dini-iktisadi bir örgüt olduğunu Anadolu dışındaki Türkler arasında rastlandığını en fazla VII. yüzyılda Anadolu Selçuklularının dağılmaya başladığı dönemde önem kazandığını ifade etmiştir. VIII. ve IX. yüzyıllar arasında Selçuklu Devleti yerine küçük beyliklerin geçtiği dönemde Ahilik yarı siyasi mahalli örgütler halini almış, bazı yerlerde hükümet gücü yerine geçmiştir.¹³⁴

Ülken, Ahiliğin Eflakı Dede Tezkiresi'nde belirtildiği gibi bütün Anadolu şehirlerinde yayılmış olduğunu ifade ederek, Ahiliğin iki noktada yorumlanması gerektiğini ileri sürmüştür. Birincisi; geleneksel köken, onun Anadolu'da müessisi Ahi Nimetullah Evran olarak meşhur olduğu söylenmektedir. Ülken onun Dabakların piri olarak bilindiğini ve kendisine Ahiliğin Selman Farisi ve Suheyb Rumi'den intikal edildiğini ileri sürmüştür. Bütün Ahiler arasında bu secereye çok önem verildiği belirtilmektedir. Fakat Ülken bu secerelede bahsedilen isimlerin önemli bir kısmını

¹³³ ARSLAN, Hüseyin; "Ahilik Teşkilatı'nın Sosyo-İktisadi Yapısı ve Örneklik Değeri", **Akademik Bakış Dergisi**, Sayı:49, 2015, s. 249.

¹³⁴ ÜLKEN, **Türk Tefekkürü tarihi**, s. 301.

tarihçe tespit etmenin zor olduğunu ileri sürmüştür. İkincisi; sosyal köken, Ahiliği sosyal kökeni Anadolu şehirlerinde küçük sanat sahipleri arasındaki iktisadi teşkilat olarak tanımlamıştır. Ülken, orta zaman cemiyetlerinin bariz vasfı olan korporasyon teşekkülü loncalar, gedikler, esnaf teşkilatının sosyal kökenli ahilerden görüldüğünü ifade etmiştir. Ülken, teşkilatın üzerindeki tasavvufun bir nevi ideoloji vazifesi gördüğünü belirterek, ahilikle ilgili dini, iktisadi, hukuk tarihlerini içeren çeşitli çalışmaların olduğunu savunmuştur. Ülken ahilik üzerinde yapılmış çalışmalar hakkında bilgi vererek bu alanda yapılmış çok çalışmanın olduğunu iddia etmiştir. O, aynı zamanda ahilerin kendi teşkilatlarını tespit etmek ve bu teşkilatta hakim olan fikirleri göstermek için fütüvvetname ismiyle bazı eserlerin yazıldığını ifade etmiştir. Ülken'e göre, bu fütüvvetnameler incelendiği zaman, orada tasavvufi bir ahlakın nasıl bir halk teşkilatı haline geldiğini ve çeşitli meslek erbabı arasında dayanışma görevini gördüğünü görmek mümkündür. O aynı zamanda bu dayanışmanın sadece meslekler arasında bencil bir kuvvet olmayıp üyelerine yüksek ve insani kabiliyetler de verdiğini savunmuştur.¹³⁵

Ülken, her mesleğin aynı zamanda bir tarikat olduğunu, meslekler içerisinde terakki, tarikat içerisinde ilerlemenin, tarikat içerisinde dini ve ahlaki ilerleme ile paralel olduğunu savunmuştur. O, Ahi olmak ve peştamal kuşanmak için müspet ve menfi yedişer şartın olması gerektiğini belirterek ilk olarak, yedi fena hareketi bağlamak ve sonra yedi güzel hareketi açmak gerektiğini ifade etmiştir. Ülken bu özellikleri şöyle sıralar: hasislik kapısını bağlamak ve lütuf kapısını açmak. Kahır ve zulüm kapısını bağlamak, hilim ve mülayemet kapısını açmak. Hırs kapısını bağlayarak kanaat ve rıza kapısını açmak. Tokluk ve lezzet kapısını bağlayıp açlık ve riyazet kapısını açmak. Halktan yana kapısını bağlayıp haktan yana kapısını açmak. Herze ve hezeyan kapısını bağlayıp marifet kapısını açmak. Yalan kapısını bağlamak ve doğruluk kapısını açmak. Ülken'in de belirttiği gibi fütüvvetnameye göre ancak bu yedi fazileti kazanan insan Ahi olabilir. Bunlara dayanarak Ülken, Ahiliğin esas kaidelerinin bütün İslami tasavvufa dayanmakta olduğunu onun zahitlik, feragat ve doğruluk prensiplerini kabul ettiğini ileri sürmüştür. O, bir kişinin Ahi olabilmesi için tarikat erkanından birine bağlanması gerektiğini ve onun aracılığıyla kuşak kuşanıp ehli tarik olacağını iddia

¹³⁵ A. g. e., s. 301.

etmiştir. Ülken, Ahiliğe girişin aynı zamanda bir nevi ahlaki, dini ve iktisadi mertebe nizamına girmek olduğunu ifade ederek, Ahiliğin evliya yoluna varmak olduğunu söylemiştir. Diğer yandan Ülken, kimlerin bu yola varamayacağını da fütüvvatnamelerde yazıldığını açıklamıştır. O, Fütüvvatname’de yalancı ve kafirden başka müneccim, dellal, kasap, cerrah, vergi memuru, avcı, muhtekir gibi insanların da Ahi olamayacağını yazıldığını iddia etmiştir. Dolayısıyla Ülken Fütüvvatname’deki bu bilgilere dayanarak Ahiliğin yalnızca bir iktisadi dayanışma ya da bir batını teşkilat olmadığını, orada özellikle sosyal bağlılığı bozabilen veya muhtelif şekillerde suistimale elverişli olan bütün mesleklerin teşkilat dışında bırakıldığını söylemiştir. O, Ahiliğin birincisi Hz. Ebubekir’e ikincisi Hz. Ali’ye ulaşmak üzere iki kola ayrıldığını ifade etmiştir.¹³⁶

Ülken, çeşitli meslek gruplarında olan fertlerin Ahi olabileceğini belirterek, Ahilik içerisinde müezzinler, sancaktarlar, tabibler, mirahorlar, şeyhler, seyisler, mekkariler, beyler, sipahiler, silahşorlar, yapıcılar, nakipler, planduzlar, serhalkalar, müfessirler, reisler gibi çok çeşitli mesleklerin toplandığını ve aynı şecere içerisinde dini ve iktisadi tarzda bunların birleştiğini söylemiştir. Ülken Ahiliğin, babadan oğula geçemeyeceğini de vurgulamıştır. O, Ahiliğin birçok tarikattan ayrıldığını bu anlamda bir demokrasi hareketi olduğunu ifade ederek, Ahilik Teşkilatı içerisinde Şeyh olmanın da kolay olamayacağını savunmuştur. Şeyh olabilmek için Hakka inanmak, halk arasında insaf ile durmak, nefesine hakim olmak, ahlaken veya fikren büyük insanlara hizmet etmek, emir altındakilere şefkat göstermek, dostlara nasihat etmek, dervişlere cömertlik ve alimlere karşı tevazu göstermek, düşmanlara karşı hoş dil kullanmak, cahile karşı mülayim ve himayekâr olmak gibi özelliklere sahip olunması gerektiğini vurgulamıştır.¹³⁷

Ülken Ahilikte dilin de önemine değinerek Türkçe eserlerin yazıldığını ifade etmiştir. O, Ahiliğin Ankara, Bayburt, Konya, Erzurum gibi büyük Anadolu merkezlerinde Osmanlı İmparatorluğu’nun gelişimine kadar etkili olduğunu savunmuştur. Ona göre, Osmanlı Devleti’nin kuruluşunda Bilecik, Eskişehir, Bursa civarındaki Ahi teşekküllerinin etkisi olmuştur. Ülken, Ahiliğin Türklere özgü bir

¹³⁶ A. g. e., s. 302-303.

¹³⁷ A. g. e., s. 306

teşkilat olmadığını ifade ederek diğer İslam tarikatları gibi ümmet devrinin uluslararası bir müessesesi olduğunu söylemiştir. O, ilk eserlerin Arapça ve Acemce olduğunu daha sonra yavaş yavaş Türkçeleşmenin başladığını vurgulamıştır. Bununla birlikte Ülken Ahiliğin en çok geliştiği ve yerleştiği yerin Anadolu olduğunu vurgulayarak Ahiliğin bu anlamda bir milli müessese haline geldiğini ifade etmiştir.¹³⁸

2.4.2. Halil İnalçık'ın Ahilik Teşkilatına Dair Görüşleri

İnalçık, Selçuklu sultanlarının Bağdat halifesi ile yakın ilişkili resmi yazılarında, halifenin bir menşurla ta'yin ettiği sultanlar durumunda görüp, halifenin yardımcısı gibi unvanlar kullandıklarını söylemiştir. O, Anadolu'da Ahilik Teşkilatının başlamasını da bu duruma bağlamaktadır. Ona göre, Anadolu'da Ahilik Teşkilatının temelini oluşturan fütüvvet hareketinin başlangıcı Halife Nasır'ın sultanların yanındaki girişimlerindedir. O, Türkiye'de Ahilik Teşkilatının kurucusu olarak 13. yüzyılın başlarında Bağdat'tan Anadolu'ya gelen bir grup ulema ve sufiler arasında olan Evran olduğunu vurgulamıştır. İnalçık, bu alimlerin fütüvvet erbanının dostu olarak kabul edilen I. Alaeddin Keykubad'ın himayesi altında olduklarını ileri sürmüştür. O, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda ahiler ve fütüvvet akımının kesin bir rol oynadığını savunmuştur.¹³⁹

İnalçık, Anadolu'yu gezmiş olan İbn Battuta'nın sözlerine dayanarak 1334 yılında Anadolu'da Türkmen yurdunun her bölgesinde Ahilere rastlandığını söylemiştir. İnalçık Ahilik ile ilgili bilgi verirken İbn Battuta'nın görüşlerinden faydalanmıştır. O, dünyanın hiçbir yerinde Ahiliğe benzer bir teşkilatlanmanın olmadığını da iddia etmiştir. Dünyanın hiçbir köşesinde yabancılara yakınlık gösteren, onların yiyecek gereksinimlerini karşılayan, zorbaların ve polis hizmetindekilerin veya onlara katılan serserilerin zulümlerini önleyen bir kuruluş yoktur. İnalçık Ahiliği İbn Battuta'nın tanımını ile şöyle izah eder: Ahi, kendi sanatında çalışanları, evlenmemiş gençleri ve bekar yaşamı seçmiş olanları bir araya toplayıp onların önderi olmayı kabul eden kimsedir. İnalçık buna aynı zamanda fütüvvet denildiğini de söylemiştir. O Ahilik sistemi hakkında da bilgi verir. Ona göre Ahiler bir zaviye inşa eder ve gerekli bütün

¹³⁸ A. g. e., s. 306.

¹³⁹ İNALCIK, *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, s. 37

eşyaları döşer. Zaviyede olanlar gündüz çalışır ve ikindi namazından sonra kazançlarını getirirler. Bu para ile zaviyede gerekli gıda ürünleri alınır. Eğer o gün şehre bir yolcu gelmiş ise, kendisini zaviyede konuk ederek satın aldıkları şeyleri ona ikram ederler ayrılış gününe kadar konuk onların yanında kalır. Eğer konuk gelmemiş ise yiyecekleri kendileri yer ve yemekten sonra ilahi raks ile sema ederler. Ertesi gün işlerine gider ve ikindiden sonra ortaklaşa kazandıkları parayı ahiye teslim ederler. İnalıcık'a göre bu sistem böyle devam eder. İnalıcık zaviye üyelerine Fityan, başlarına da Ahi dendiğini söylemiştir. O, dünyanın hiçbir yerinde onlardan daha centilmence davranan kimseyi görmediğini iddia etmiştir. İnalıcık'da tıpkı Ülken'in belirttiği gibi Ahilerin Hazret-i Ali'ye kadar giden pirleri olup fütüvvete tabi olduklarını, özel bir libas giydiklerini ifade etmiştir.¹⁴⁰

İnalıcık, Moğollarla iş birliği yapan ve Fars kültürüne tutkun Selçuklu seçkin sınıfına hitap eden Celaleddin Rumi ile halk adamı Ahi Evran arasında düşmanlığın oluştuğunu söylemiştir. Bunun üzerine iç karışıklıkların çıktığı, hoş olmayan çeşitli olayların meydana geldiğini ileri sürmüştür. Bu olaylar sonucunda da Ahilerin uzak uç bölgelere Türkmenler arasına gönderildiğini ifade etmiştir. Osman Gazi'nin şeyhi Ede-Bali'nin Kırşehir'den uca göçenler arasında olduğu söylenmektedir.¹⁴¹

İnalıcık, fütüvvet, ahilik adabının, yani belli ahlak ve davranış kurallarının yüzyıllar boyunca Anadolu Türk halkının milli karakterlerini belirlediğini vurgular. Ona göre, günümüzde sosyal antropologların Türk köylerinde ve kasabalarında sıradan Türk insanının davranışları üzerinde tespit ettikleri özellikler fütüvvetnamelerde belirtilen ahilerin temel özellikleridir. O, bu özellikleri; olağanüstü bir konukseverlik, zor durumda olanlara yardım etme, özveri ve dayanışma, imece denilen tarlada hep birlikte ortak çalışma, büyüğe saygı, hırsızlıktan, cinsel tacizden ve başkası hakkında kötü söz söylemekten dikkatle kaçınma, yiğitlik ve civanmertlik gibi özelliklerin hepsini fütüvvetnamelerde belirtilen ideal insan özellikleri olarak sıralar. Köylerde gençlerin fütüvvet kurallarını öğrendiklerini belirtmektedir. İnalıcık, fütüvvetnamelerde ahiliğin kasaba ve şehir nüfusunun büyük çoğunluğunun esnafın davranışını belirlediğini söylemiştir. O, Ahi zaviyelerinde genç işçilere alçakgönüllülük, sosyal dayanışma,

¹⁴⁰ A.g.e., s. 37.

¹⁴¹ A. g. e., s. 36.

özveri, ustaya itaat gibi esnaf lonca örgütünün gerektirdiği bir ahlak eğitiminin verildiğini ifade etmiştir. İncalcık, işçilerin ahlaki-sosyal iş disiplini, fütüvvetnameler ve Ahi zaviyelerince sağlanırken, şehrin üretim koşulları, esnaf teşkilatı ile devletin işbirliği sayesinde ayarlandığını vurgulamıştır. Ona göre bu koşullar aynı zamanda esnafa her an müdahaleyi kolaylaştırmaktadır. İncalcık, Ömer Sühreverdi'nin yaptığı çalışma ile fütüvvetnamelerde sufi inanın zenginleştiğinin tespit edildiğini belirtmektedir. O, fütüvvetnamelerde içerik anlamında bu zenginleşme sonucunda Anadolu'nun her tarafına yayıldığını şehirlerde ve köylerde fütüvveti benimseyen Ahi zaviyelerinin kurulduğunu söylemiştir. Aynı zamanda o sultan ve özel kişilerin, vakıflar yaparak kurulan bu zaviyeleri desteklediğini de iddia etmiştir.¹⁴²

İncalcık da tıpkı Ülken gibi güç ve kontrol kaybetmesi sonucu Ahilerin sorumluluk alanlarının arttığını savunmuştur. O, Selçuklu sultanlarının Moğol egemenliği altındaki ülkede siyasi güç ve kontrol kaybettiklerinden, şehirlerde Ahilerin sadece ekonomik ve sosyal anlamda değil kamu güvenlik sorunlarıyla ilgilendiklerini de ileri sürmüştür. Dolayısıyla o, İbn Batuta'nın Ahinin bazı büyük şehirlerde bir sultan gibi davrandığına tanık olduğunu ifade eder. Örneğin İncalcık'a göre sof imalatı ve ticareti ile zengin bir şehir haline gelen Ankara'da Ahi Şerefeddin'in şehrin kamu işlerine egemen olduğunu söylemiştir.¹⁴³

Ülken Ahiliğin dini iktisadi bir teşkilat olduğunu ve Selçuklu Devleti'nin dağılmaya başladığı dönemde önem kazandığını belirtmektedir. O Ahiliğin Anadolu'nun her tarafında yayıldığını söyleyerek Ahiliği geleneksel ve sosyal köken olarak ikiye ayırır. Bu iki köken ve bu alanda öncü olan isimler hakkında bilgi vermiştir. Ülken, Ahilik üzerinde birçok çalışmanın yapıldığını iddia etmiştir. Ahilik Teşkilatı ve bu teşkilatın özelliklerini tespit etmek için fütüvvetname ismi ile pek çok eserin yazıldığını söylemiştir. O, Ahiliğin özellikleri hakkında bilgi vererek Ahiliğin esas kaidelerinin İslami tasavvufa dayandığını ifade etmiştir. Ahi olmanın koşullarına değinerek bu anlamda tarikatın önemli olduğunu vurgulamıştır. Ülken Ahiliğin evliyalık yoluna varmak olduğuna değinerek kimlerin Ahi olamayacağını fütüvvetnamelerde

¹⁴² A. g. e., s. 40.

¹⁴³ A. g. e., s. 42.

yazıldığını söylemiştir. Kimlerin Ahi olamayacağını belirten Ülken, beraberinde bu özelliklere bağlı olarak Ahiliğin sadece iktisadi bir teşkilat olmadığını aynı zamanda sosyal bir teşkilat olduğunu da vurgulamıştır. O Ahiliğin çeşitli meslek guruplarında da olabileceğini söylemiştir.

Ülken Ahiliğin demokratik bir yapı olduğuna değinir. O aynı zamanda Ahilikte şeyh olmanın kolay olmadığını ve şeyh olmak için gerekli koşulları saymıştır. Ülken Ahiliğin yayıldığı şehirleri sıralayarak Ahiliğin sadece Türklere özgü olmadığına da dikkat çekmiştir. Diğer yandan İncalcık, Anadolu’da Ahiliğin başlamasını fütüvvet hareketine dayandırmıştır. İncalcık’ın Ahilik ile ilgili görüşleri İbn-i Battuta’nın tespitlerine dayanır. O ahiliği tanımlayarak dünyanın hiçbir yerinde ahiliğe benzer bir kuruluşun olmadığını iddia etmiştir. Ahilerin yaptığı şeyler hakkında bilgi verir. İncalcık’ta tıpkı Ülken gibi Ahiliğin kökeninin Hz. Ali’ye kadar dayandırmıştır. Yine o Ülken gibi Ahiliğin yedi özelliğine değinerek bu özelliklerin aynı zamanda Türk halkının milli karakter özelliklerini yansıttığını söylemiştir. O Ahiliğin bu özelliklerinin köylerde öğrenildiğini kasaba ve şehirlerde nüfusun büyük çoğunluğu ile esnafın davranışlarının bu fütüvvet özelliklerine göre şekillendiğini ifade etmiştir. İncalcık Ahi zaviyelerinde işçilere ahlaki ve sosyal iş disiplini eğitiminin verildiğini belirterek devletin de bunu desteklediğini ileri sürmüştür.

Her iki düşünürün de Ahilik ile ilgili söylemleri benzerdir. Ancak Ülken, Ahilik üzerine yapılan çalışmalar ile ilgili İncalcık’a göre daha fazla bilgi vermiştir. Ülken ahiliğin toplumsal boyutundan söz ederek birreyler arasında dayanışmayı, yardımlaşmayı güçlendirdiğini iddia etmiştir. Diğer yandan İncalcık ise, zaviyeler ve bu sistemin nasıl işlediği hakkında bilgi verirken Ülken bu sistemin işleyişi ile ilgili herhangi bir bilgi vermemektedir. İncalcık daha çok fütüvvetlerden bahsederken Ahiliğin bir başka adı olarak fütüvvetleri kullanırken Ülken fütüvvetlerden daha az bahseder ve fütüvvetleri sadece Ahilik üzerine yazılan eserlere verilen isim olarak kullanır.

2.5. Hilmi Ziya Ülken, Cahit Tanyol, Halil İncalcık, Kemal Karpat’ın Osmanlı Ekonomisi ve Toplum Yapısı Hakkındaki Görüşlerinin Karşılaştırılması

Osmanlı Devleti’nin kuruluş ve yükselme dönemlerinde ekonomik, toplumsal ve siyasal sistemin şekillenmesinde fetih ideolojisi etkin bir işlevselliğe sahip olmuştur. Bu

ideolojinin, güçlü ve dinamik bir askeri teşkilatlanma gerektirdiğini, bu nedenle klasik Osmanlı sisteminde fetih ideolojisi ve bu ideolojinin taşıyıcısı olan askeri teşkilatlanmanın, özellikle de kapıkulları, siyasal sistemin şekillenmesinde hayati bir rol oynadığı savunulmaktadır. 17. yüzyıla kadar görülen özgün savaş ekonomisi, Osmanlı'nın siyasal ve toplumsal düzeninde belirleyici olmuştur. Bu döneme kadar bir taraftan, ülkenin her tarafında vergi tahsili ve mahkemelerin işleyişi gibi uygulamalar miri toprak rejimi temelinde merkezi yapılanmayı pekiştirirken; diğer taraftan, toplumsal sistemdeki farklılıkların varlıklarını sürdürmelerine hoşgörü ile yaklaşmıştır.¹⁴⁴

Osmanlı Devleti sadece hegemonya mücadelesi bakımında değil, ekonomik ilişkiler düzleminde de Akdeniz dünyasının ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilmiştir. On altıncı yüzyılda Osmanlı Devleti dünya ticaretinde belirleyici rol oynamıştır. Osmanlı Devleti'nin Volga nehrinden Akdeniz'e Azerbaycan'dan ve Hazar Denizi'nden Yemen'e Aden ve Diu'dan Sumantra ve Mombasa'ya kadar geniş bir alana yayılan girişimlerin hepsi ekonomik bakımda oldukça önemlidir. Bir dönemler ekonomi bakımında dünyanın süper gücü olarak kabul edilen Osmanlı Devleti'nin ekonomik anlamda güç kaybetmesi diğer devletlerin işine yaramış ve onların güçlenmesini sağlamıştır.¹⁴⁵ Ekonomide meydana gelen çöküntü Osmanlı Devleti'nin yıkılışa neden olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin ekonomik yapısı, siyasi ve toplumsal yapıyı da etkilemiştir. Ekonomi kurumu diğer kurumları etkilediği için oldukça önemlidir. Örneğin ekonomide görülen olumlu ya da olumsuz değişiklikler toplumsal yapıyı da etkiler ve toplumsal yapının değişmesine neden olur. Çalışmada görüşleri değerlendiren dört isim de ekonomik yapının bu özeliğine dikkat çekmiş ve Osmanlı Devleti'ni önemli görerek bu alanda çalışmalar yapmışlardır.

¹⁴⁴ HÜLÜR, Himmet ve Gürsoy Akça; “İmparatorluktan Cumhuriyete Toplum ve Ekonominin Dönüşümü ve Merkezileşmenin Dinamikleri”, **Türkiye Araştırmalar Dergisi**, 2005, s.314-315.

¹⁴⁵ İNALCIK, **Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I**, s.XLVII-XLIX.

2.5.1. Hilmi Ziya Ülken'in Osmanlı Devleti'nin Ekonomisi ve Toplum Yapısı Hakkında Görüşleri

Osmanlı Devleti'nin ekonomisi ve toplum yapısına dair fikirleri değerlendirilecek ilk isim Ülken'dir. Ülken, Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı Devleti'nin devamı olması bakımından Osmanlı Devleti'nin tarihinin önemli olduğunu ve göz ardı edilemeyeceğini ifade etmiştir. Yine Ülken İnalçık'ın da belirttiği gibi Osmanlıların devlet teşkilatında Selçukluları örnek aldığı ve etkileşime girdikleri diğer toplumlardan da faydalandıklarını savunmuştur. O, Osmanlı Devleti'nde idarenin veziriazamın emrinde çalışan vezirlere verildiğini ifade etmiştir. Ona göre, Osmanlı Devleti Rumeli'ye yerleştikten sonra biri Anadolu diğeri Rumeli olmak üzere iki beylerbeyi kurmuştur. Ülken, beylerbeyinin emrinde sancak beyinin bulunduğunu ve sancak beyinin hem idari hem de askeri görevlerinin olduğunu savunmuştur. O, aynı zamanda beylerbeyinin ve sancak beyinin toprak üzerinde 'has' adı verilen imtiyazlarının olduğunu da ifade etmiştir. Ülken sefer zamanlarında sancak beyinin sancağı içindeki tımarlı sipahileri toplayarak beylerbeyinin kumandası altına girdiklerini söylemiştir. O Osmanlı Devleti'nde köylünün tımar ve zaamet sahipleriyle aralarında çıkan sorunların kadı tarafından çözüldüğünü belirtmiştir. Ona göre tımar sahiplerinin haksız olduğu durumlarda kadı onun hakkında hüküm verip devlet tımarını elinden alırdı. Dolayısıyla o, tımarın Avrupa'da olduğu gibi bir aristokrasi imtiyazı olmadığını savunmuştur.¹⁴⁶ Ancak Ülken devletin tımarı başkasına verebilme hakkını bazen kötüye kullanmalarına neden olduğunu ifade etmiştir. Fakat İnalçık bu kötüye kullanma durumunu daha ayrıntılı izah ederken Ülken bu konu ile ilgili ayrıntılı açıklamalarda bulunmamıştır.

Ülken Osmanlı Devleti'nin arazi teşkilatının toprak köleliğine meydan vermediği gerekçesi ile adil bir teşkilat olarak kabul etmiştir. Fakat diğer taraftan o, merkezin kötü kullanmalarına meydan verdiği gerekçesiyle toprağını kaybedenlerin isyan ettiklerini savunmuştur. Ülken bu duruma Celali isyanlarını örnek olarak göstermiştir. Ona göre Osmanlı Devleti'nin toprak teşkilatı asalet sınıfının oluşmasına imkan vermemiştir. Bu durum da Osmanlı Devleti'nde burjuvazinin doğuşunu

¹⁴⁶ ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Anadolu Kültürü ve Türk Kimliği Üzerine**, Ülken Yayınları, İstanbul, 2006, s. 28.

geciktirmiştir. Ülken, Osmanlı Devleti'nde toprağın en büyük çoğunluğunun Allah'a ait olduğunu ve dolayısıyla özelleştirilmediğini, devletin arazisi olarak kabul edildiğini savunmuştur. Ancak diğer taraftan özerk eyaletler ve imtiyazlı bölgelerde toprağın mülkiyet hakkına sahip olanların olduğunu ifade etmiştir. O emiri topraklarının has, zeamet ve tımarla idare edildiği söylemiştir. Ülken tımar sahiplerinin toprakta onda bir yani öşür ve resme dirlik aldıklarını belirterek bunlara sahip olanlara da sahib-ı arz denildiğini söylemiştir. Ancak o, bu durumun mülk toprakları için geçerli olmadığını savunmuştur. Ülken bu topraklar dışında kültür ve medeniyete ait gelirlerin korunması için vakıf toprakları ve binaların olduğuna değinmiştir. O, vakıfların siyasi iktidarın her türlü müdahalesinden korunduğunu söylemiştir. Ülken tımarların keyfi kararlarla zapt edilebildiği, mülk ve müsadere edilebildiği ancak vakıf topraklarının herhangi bir kararlarla zapt veya mülk edilemeyeceğini ileri sürmüştür. O, bu kararın dinle teyit edildiğine ve Osmanlı Devlet teşkilatında önemli olduğuna değinmiştir.¹⁴⁷

Ülken Osmanlı Devleti'nde ilk kez Kanuni döneminde tam bir toprak ölçüsü alındığını söylemiştir. Aynı zamanda o ilk defa saray ve imparatorluk için tam bir bütçe tanzim edildiğini de ifade etmiştir. Bunların en bilinenlerinin Eyyubi Kanunnamesi ile Ayn-ı Ali Kanunnamesi olduğunu iddia etmiştir. Ülken başka memleketlerde nüfus sayımı ve bütçe işlerinin henüz tatbik edilmediğine de dikkat çekmiştir.¹⁴⁸

Ülken Osmanlı Devleti'nin diğer birçok alanda olduğu gibi ilim ve sanat alanında da Selçukluların ve Anadolu Beylikleri'nin varisi olduklarını söylemiştir. Ona göre Osmanlı Devleti'nin ilk döneminde önemli kültür merkezleri Anadolu dışında oldukları için bu yıllarda yetişen ilim ve felsefe adamları memleket dışında eğitim almışlardır. Örneğin, Edebalı Şam'da, Davut Kayseri Kahire'de, Kara Hoca İran'da Kadı Zade Rumi Türkistan'da, Molla Fenari ve Simavnalı Bedreddin Kahire'de eğitim almışlardır. Dolayısıyla Ülken'e göre bir yandan Anadolu'da halihazırda olan ilim faaliyeti bir yandan da Anadolu dışında alınan yeni tesirler Osmanlı Devleti'nde bu dönemde yetişen ilim adamlarının gelişmesine etki etmiştir. Dönemin padişahlarının da bilim adamlarına destek vermesi onların gelişmesine katkı sağlamıştır. Ülken Osmanlı Devleti'nde edebiyatın da hızlı bir şekilde geliştiğini ve gittikçe millileştiğini ileri

¹⁴⁷ A. g. e., s. 28.

¹⁴⁸ A. g. e., s. 29.

sürmüştür. Ona göre ilk başlarda Danişmendname'ler, Fütüvvetname'ler ile başlayan bu faaliyetler gittikçe geliştirilmiştir. O, bunlardan en önemlisi olarak Süleyman Çelebi'nin Mevlid'ini görmüştür. Ülken Osmanlı Devleti'nde 15. yüzyılda medreselerde öğretimin Türkçe verilmeye başladığına dikkat çekmiştir. Ona göre bu dönemde halk edebiyatı ve klasik edebiyat arasında çok da büyük farklar yoktur. O halk arasında Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediye*'si ile Dante'nin *Divina Comedia*'sının yaygın olduğunu ve hatta Anadolu dışında Azerbaycan, Kazan ve Sibiry Türkleri arasında bile okunduğunu ifade etmiştir. Yunus Emre çığrını devam ettiren Emir Sultan, Hacı Bayramı Veli ve halk şairlerinin en bilinenlerinden biri olarak kabul edilen Kemal Umî'nin de sadece Anadolu'da değil Kırım yolu ile Kazan ve Özbek Türkleri arasında yayıldığını Ülken söylemiştir.¹⁴⁹

Ülken Osmanlı Devleti'nin klasikleşmeye başlayan ilk şairi olarak Şeyhi'yi kabul etmiştir. Ona göre Şeyhi, ilk kez Mevlana, Hafız, Nizami, Hakim Senai, Attar gibi büyük Fars dili şairlerinin etkilerini uzlaştırarak Türk şiirine o zamana kadar başarılmamış en geniş şekli kazandırmıştır. Ülken Şeyhi'nin lirik dramatik edebiyatın ilk örneğini Husrev ve Şirin eseriyle, hiciv şiirinin ilk örneğini ise Harname ile verdiğini açıklamıştır. O, Şeyhi'nin döneminde de klasik edebiyat ve halk edebiyatının tam olarak ayrılmadığını söylemiştir. Ancak Ülken, Fatih Sultan Mehmet dönemi ve sonrasında Osmanlı Devleti'nde sosyal tabakaların belirli hatlarıyla oluşmaya başladığını, padişahın halktan uzaklaşması sonucunda edebi dilin gün geçtikçe ağırlaşması ve İran tesirinin kuvvetli olması sonucu milli edebiyatın zayıfladığını ifade etmiştir. O aynı zamanda Fatih'ten itibaren beyliklerin ortadan kalkması, İstanbul'un fethi, saray hayatının oluşması gibi unsurların kapalı bir çevre edebiyatını meydana getirdiğini de savunmuştur. Ülken'e göre edebiyat ve kültür işleri maaşlı görevler haline gelmiştir. Dolayısıyla o yapmacık bir edebiyatın başladığını söylemiştir. Fakat o, bu yapmacık edebiyata rağmen yine de ağır ağır bir gelişmenin olduğunu belirtmiştir. Anadolu Türkçesiyle bu dönemde Mısır ve Suriye'de de edebi eserler verildiği söylenmiştir.¹⁵⁰ Ülken, Osmanlı Devleti'nde 13-19. yüzyılları arasında şiirde gelişmelerin meydana

¹⁴⁹ A. g. e., s. 29-30.

¹⁵⁰ ÜLKEN, *Anadolu Kültürü ve Türk Kimliği Üzerine*, s. 31.

geldiğini ancak 16. yüzyıldan sonra Batı kültürünün ilim ve felsefede büyük ilerlemeyi izleyememesi gerekçesiyle geri kaldığını ifade etmiştir.¹⁵¹

Ülken resim ekolünün önemli bir dalı olarak kabul edilen yazı sanatının Osmanlı Devleti'nde ilerlediğini en büyük hattatların bu devirde yetiştiğini belirtmiştir. O ilk büyük Türk hattatının Bergamalı Muhiddin olduğunu sonrasında Osmanlı Devleti'nde sülüs, nesih, talik, rık'a ve saray yazılarında pek çok hattat yetiştirildiğini vurgulamıştır. Ülken, Osmanlı Devleti'nde soyut ve sitileştirilmiş sanat türü oluşturulduğundan ve bugünkü soyut resim anlayışıyla oluşturulan bu hat arasında bir ilişkinin olduğundan söz etmiştir. O ayrıca Osmanlı Devleti'nde mimari ve yazı kadar nakkaşlık ve minyature de önem verildiğini belirtmiştir. Ona göre Osmanlı Devleti'nde ilk büyük resimli eser Hünername'dir. Ülken Osmanlı Devleti'nde portreler ve zarif figürleriyle ün kazanan minyatürcülerin olduğunu ve bunlar arasında Nigari, Fasih Dede, Levni'nin önemli isimlerden olduğunu söylemiştir.¹⁵²

Ülken Osmanlı Devleti'nde ilerleyen dönemlerde gerek yaşam tarzı gerekse edebi ürünler bakımından saray ve halkın birbirinden ayrıldığını belirtmiştir. Ona göre Osmanlı Devleti'nin sosyal tabakaları, birbirinden giyim kuşam, görünüş ve adet bakımından ayrılmıştır. Ülken aristokratik saray hayatının zevkte, kılıkta, düşüncede, dilde cemiyetin tabakalara ayrılmasına neden olduğunu söylemiştir. Ona göre eski halk tarikatları zengin ve nüfuzlu tarikatlar haline almış ve bundan dolayı saray edebiyatı, tekke edebiyatı ve halk edebiyatı birbirinden ayrılmıştır.¹⁵³

Ülken, Mevlid, Muhammediye gibi bütün millete mal olmuş eserlerin sadece halkın arasında kaldığını ve Yunus Emre gibi büyük şairlerin halk tarikatı şairi olarak kabul edildiğini ifade etmiştir. Ona göre Fatih döneminde şairler maaşa bağlandığı için 'ülemayı rüsum' denen bir fikir adamı ve edip zümresi oluşmuştur. Yine ona göre sistem edebiyata ve düşüncede özgürlüğü ve yaratıcılığı kaybettirmiş edebi eserler sıradan eserler haline gelmiştir. Fakat Ülken, Kanuni döneminde büyük üstatların yetiştiğini ve bunların en önemlilerinden ikisi olarak da Baki'yi ve Fuzuli'yi görmüştür.

¹⁵¹ ÜLKEN, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 37.

¹⁵² ÜLKEN, *Anadolu Kültürü ve Türk Kimliği Üzerine*, s. 35-36..

¹⁵³ ÜLKEN, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 39.

Ona göre bu dönemde Osmanlı edebiyatı divan tarzında en olgun örneklerini vermiştir. Ülken bu dönemde divan edebiyatına paralel olarak yüksek tekke edebiyatının oluştuğunu ve tasavvufla halk edebiyatının birbirine yaklaştığını belirtmiştir. O, 17. yüzyılda Şehnamecilerin sarayda öneminin azaldığına fakat halk arasında önemli hale geldiğine değinmiştir. Ona göre klasik edebiyatta şiirde en güzel örnekler verilirken nesirde oldukça geri kalmıştır. O nesiri din ile de bağdaştırarak İslam medeniyetinin de nesrin Yunan ve Roma’da olduğu kadar yaygın olmadığını iddia etmiştir. Ülken, divan edebiyatının Nefi’den itibaren en olgun halini aldığını, İran edebiyatı etkisiyle gelişen zümre dilinin yetkinleştiğini fakat bu şiirin aydınlar tarafından bile anlaşılmasının zor olduğunu söylemiştir. Ülken, bu dönemde yeni bir edebiyat akımının oluştuğunu ve bu akımın başında da Divan ve Hüsn-ü Aşk ile Şeyh Galib’in olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla o, III. Selim’den sonra gelen Türk şairlerinin ilkin onun tarzını takip ettiklerini vurgulamıştır. Ülken diğer taraftan Tanzimat edebiyatının Avrupa’ya benzemeye çalıştığı dönemlerde, şekilde Avrupacı, muhteva ve mazmunda eskisinin tesiri altında olanlar ile gerek şekil gerek muhteva bakımından divan edebiyatını takip edenler olmak üzere ikiye ayrıldıklarını söylemiştir.¹⁵⁴

Ülken, Türk musikisinin 17. yüzyılda en gelişmiş dönemini yaşadığına, gerek cami gerek tekke musikisinde önemli bestelerin yapıldığına dikkat çekmiştir. Ancak o, klasik musikimizin en büyük üstadlarının 19. yüzyılda yetiştiğini ve III. Selim’in de musikiyi desteklediğini söylemiştir. Ülken, Osmanlı Devleti’nde Fatih’e kadar ilim hayatının oldukça canlı olduğunu ve bu dönemde önemli ilim adamlarının yetişerek değerli çalışmalar ortaya çıkardıklarını ifade etmiştir. O ayrıca Osmanlı medreselerinde iki ekolden söz etmiştir. Bunlardan birincisinin, Fahreddin Razi ekolu olduğunu ve Molla Fenari, Hızır Bey, Molla Lütü gibi isimlerin bu ekolden olduğuna değinir. İkincisinin, Celaleddin Devvani ekolu olduğunu ve Müeyyidzade tarafından açıldığını ancak ilk ekol kadar başarılı olmadığını söylemiştir. Ülken Osmanlı medreselerinde matematik öğretiminin ilk dönemlerde gelişmeye başladığını, ilk eserlerin tecrid haşiyeleri olduğunu, ilk büyük matematikçinin ise Kadızade Rumi olduğunu, en önemli matematikçinin ise Ali Kuşçu olduğunu ifade etmiştir. O, bu medreselerin tıp

¹⁵⁴ ÜLKEN, *Anadolu Kültürü ve Türk Kimliği Üzerine*, s. 39-40.

öğretiminde önemli olduğunu Sabuncuoğlu Şerafeddin, Sinoplu Mümin'in ilk önemli hekimler olduğunu söylemiştir.¹⁵⁵

Ülken Osmanlı Devleti'nde tarihçilerin ve coğrafyacıların da önemli olduğuna değinmiştir. Kısaca Ülken Osmanlı Devleti'nde Kanuni'den sonra bilimde durağanlığın yaşandığını, ulema-yı rüsumun sayıca çoğaldığını fakat araştırmaların azaldığını öğretimin tekrara ve skolastiğe dönüştüğünü ifade etmiştir. Toplumsal yapıyı değerlendirirken kurumlara ve kurumlar arasındaki ilişkiye dikkat edilmesi gerektiğini söylemek mümkündür. Çünkü kurumlar birbirlerini etkilediği gibi toplum yapısını da etkilemektedir. Örneğin Ülken Osmanlı Devleti'nin toplum yapısını değerlendirirken bu ilişkiye dikkat çekmiştir. Osmanlı Devleti'nin 16-19. yüzyılda ekonomik olarak gelişmemesinin ve durağanlık yaşamasının bilimde ve eğitimde de bir durağanlığın yaşanmasına neden olduğu belirtilmektedir. Yani ona göre ekonomi kurumlarındaki zayıflık eğitim kurumlarını ve askeri kurumları etkilemiştir.¹⁵⁶

Ülken, olay tarihçiliğinin Hoca Sadeddin Efendi ile olgunlaştığını, Peçevi, Solakzade, Münecim Baş, Naima, Cevdet Paşa gibi isimlerin önemine değinmiştir. Coğrafya alanında ise Batı eserlerinin ilk örneklerini oluşturan Cihannüma ile İslam dünyası için önemli olduğu kabul edilen Keşf üz-zünun'un sahibi Katip Çelebi dönemin en büyük alimi olarak kabul edilmiştir. Yine dünya çapında Evliya Çelebi oldukça önemli bir isimdir. Ülken tıp alanında yayınların arttığını Zahir-i Harzemşahi çevirisi, Beyzade Mehmed'in sağlık koruma, Hezarfen Hüseyin Efendi'nin risalelerinin bunlardan olduğunu söylemiştir. III. Murat zamanında Mısır'dan İstanbul'a gelen Takiyeddin Rasid'in kurduğu rasathanenin yıkılmasının ilim hareketinin durgunlaşmasına neden olduğunu Ülken ileri sürmüştür. Ona göre, I. Hamit ve I. Mahmut dönemlerinde Batı'dan tıp alanında yapılmış olan ilk çeviriler ilim hareketinin canlandığını gösterir. Nitekim o, III. Selim zamanında ordunun ıslahı teşebbüsü, II. Mahmut döneminde Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla devlet dairelerinin modernleşmesi sonucu yeni ordunun ihtiyaçlarına cevap verecek ilim kurumları

¹⁵⁵ ÜLKEN, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 43.

¹⁵⁶ A. g. e., s. 12.

kurulmuş gerek matematik gerekse tıp alanında önemli gelişmelerin meydana geldiğini dile getirmiştir.¹⁵⁷

2.5.2. Cahit Tanyol'un Osmanlı Devleti'nin Ekonomisi ve Toplum Yapısı Hakkındaki Görüşleri

Tanyol, toplumları değerlendirirken onların kendine özgü tarihi yapısının ve kültürünün önemsenmesi gerektiğini ifade etmiştir. Tanyol'a göre toplumlar farklılığa sahip, tarihsel mirasa, üretim biçimine ve mülkiyet anlayışına sıkı sıkıya bağlıdırlar. Yani o toplumların farklı yapılarda olduğunu ve herhangi bir toplumu değerlendirirken bu farklılıklara dikkat edilmesi gerektiğini savunmuştur. Örneğin Tanyol, Batı devlet geleneğinde kralın gücünü bağlı olduğu sınıftan aldığını Doğu'da ise padişahın gücünü kutsal devlet dayanağından aldığını savunmuştur. Tanyol, her toplumun kendine özgü yapısının önemli olduğunu ve toplumsal sorunların çözümünün yine kendi yapısında aranması gerektiğini, tarihselliğin önemini vurgulayarak bir toplumun tarihinin öğrenilmesinin önemli olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁸ Bir sosyolog olan Tanyol toplum yapısının ve toplum sorunlarının anlaşılması ve çözülmesi için tarihin önemini vurgulamıştır. Bu durum da onu bu çalışma için önemli kılmıştır.

Tanyol Osmanlı Devleti'nin toplum yapısını değerlendirirken Osmanlı Devleti'nin üç aşamasından söz etmiştir. Birincisi, Osmanlı Devleti'nin kendisini merkez-i alem olarak gördüğü dönemdir. Tanyol Osmanlı Devleti'nin bu dönemde kendisi dışındakilerini devlet olarak görmediği gibi onlara büyükelçi de göndermediğini söylemiştir. Ona göre Osmanlı Devleti Kaynarca Muharebesi'ne kadar dışarıya elçi göndermemiştir. Tanyol Osmanlı Devleti'nin ikinci döneminin ise III. Selim ile başlayan dönem olduğunu ve Tanzimatla birlikte ikinci dönemin ikinci aşamasına girildiğini söylemiştir. O üçüncü dönemi ise sorunların çıktığı parçalanma ve yıkılışın olduğu II. Meşrutiyet'en Cumhuriyet'in ilanına kadar olan dönem olarak kabul etmiştir.¹⁵⁹

¹⁵⁷ ÜLKEN, *Anadolu Kültürü ve Türk Kimliği Üzerine*, s.42-43.

¹⁵⁸ ŞEN, Hasan; *Cahit Tanyol'un Sosyolojik Görüşleri*, Piya Art Yayınları, İstanbul, 2018, s. 93.

¹⁵⁹ TANYOL, Cahit; "Devlet Üzerine", *Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı*, (Hazırlayan: Cahit Kovanlıkaya, Erkan Çav), Bağlam Yayıncılık, İstanbul, s. 45.

Şen, Tanyol'un Marx'ın Osmanlı'yı dâhil ettiği ATÜT tezini ve bu teze dayanarak Doğu toplumlarında sınıf farklılaşmalarının olmadığı görüşünü kabul ettiğini ifade etmiştir.¹⁶⁰ Ancak Tanyol bu görüşü ile değerlendirdiğimiz diğer üç isimden ayrılır. Ülken, İnalçık, Karpat Osmanlı Devleti'nde son zamanlarda saray ve halk arasında her alanda farklılığın oluştuğuna değinmişlerdir. Tanyol Doğu toplumları ile Batı toplumlarını karşılaştırarak Doğu'da mülkiyetin gelişmemesini diğer düşünürlerden farklı yorumlayarak emek ve çabanın Doğu'da olmadığı ve buna bağlı olarak mülkiyetin gelişmediğini savunmuştur. Oysaki İnalçık, Karpat ve Ülken Doğu'da mülkiyetin gelişmemesini merkezi otoritenin gücü elinde tutma anlayışına bağlamışlardır.

Tanyol, Osmanlı Devleti'nin ilkel bir tarımsal üretime sahip olduğunu ve bu üretim sona erince de Osmanlı'nın güç kaybettiğini iddia etmiştir. O, Batının farklı üretim sistemine geçtiğini ve buna bağlı olarak güçlendiğini bunun sonucunda da Osmanlı Devleti'nin Batı karşısında sürekli güç kaybettiğini iddia etmiştir. Tanyol, Osmanlı Devleti'nin dağılmasının nedeni olarak ekonomik sorunları görmüş ve dağılmanın durdurulamamasının sebebi olarak da kimsenin ekonomiyi sorun olarak görüp yönelmemesi olduğunu savunmuştur. Bununla beraber Tanyol Tanzimat ile beraber merkezi sistemde memur kadrosunun arttığını ve devletin bu memur kadrosunu beslemek zorunda kaldığını ileri sürmüştür. Ancak ona göre sayıları gittikçe artan bu memurları ilkel tarım yoluyla beslemek mümkün değildir. Tanyol'a göre devlet bunun için dışarıdan borç almış ve yabancı ülkelere madenleri işletme hakkını satmıştır. O dış borçlarla alınan parayla üretimi artırmak yerine memur maaşlarında kullanıldığını ve bu nedenle ekonominin gittikçe kötüleştiğini ifade etmiştir.¹⁶¹

Tanyol, Osmanlı Devleti'nde mülkiyetin gelişmemesini şöyle açıklar: Ona göre Anadolu halkı tamamıyla ilkel bir tarım üretimi dışında diğer üretim araçlarının mülkiyetini önemsememiştir. Dolayısıyla o servet birikiminin olmadığını savunmuştur. Devletin sermaye ve servet birikimine yol açacak mekanizmaları çeşitli yollarla engellediğini savunmuştur. Tanyol bu yollardan birinci olarak Osmanlı Devleti'nin

¹⁶⁰ ŞEN, Cahit Tanyol'un Sosyolojik Görüşleri, s.94.

¹⁶¹ TANYOL, Cahit; **Atatürk ve Halkçılık**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1981, s. 16-17.

vergilerinin belli bir sabit oranla değil üretilen miktara göre belirlendiğini söylemektedir. Ona göre fazla üretime el konulması üreticinin üretim konusundaki heyecan ve motivasyonunu köreltmıştır. Tanyol ikinci olarak; Osmanlı'da padişahın kendisine tehdit gördüğü kişilerin mallarına istediği zaman el koyması görüşü olduğunu savunmuştur. O, Tanzimat Fermanı'na kadar Osmanlı'da özel mülkiyet konusunda hukuki bir güvence olmadığını ifade etmiştir. Mülkiyete her an el koyma korkusu üretime olan bağı gevşetmiştir. Ona göre bu durum insanları devletten vergi kaçırmaya sürüklemiştir. Devletin ise üreticinin elindekini almasına yol açmıştır. Tanyol bu durumun Osmanlı Devleti'nde her iki tarafta da güven kaybının oluşmasına yol açtığını ifade etmişti.¹⁶²

Tanyol Osmanlı Devleti'nde servet birikiminin olmamasının üçüncü nedeni olarak ise, toprağın miras olarak bırakılmasının yasak olmasından kaynaklandığını iddia etmiştir. O, Osmanlı Devleti'nde üretim aracı olarak kabul edilen toprak mülkiyetinin devlete ait olduğunu ve kesinlikle miras olarak bırakılamayacağını, üreticilerin ise kiracı konumunda olduğunu söylemiştir. Tanyol, hazineye ait bu araziye 'miri' adı verildiğini ve onun üzerinde çalışan köylülerin ise devlet kiracısı olarak görüldüğünü belirtmiştir.¹⁶³ Tanyol da Karpat ve İnalçık gibi toprağın devlete ait olma anlayışını İslam dinine bağlamıştır. Bu anlayışa göre toprak Allah'ın kullar ise mülkün kullanıcılarıdır.

Tanyol Tanzimatla birlikte Osmanlı Devleti'nin toplum yapısının değiştiğini ileri sürmüştür. O, Tanzimatı Osmanlı Devleti'nin Batı uygarlığına yönelişinin resmi başlangıcı olduğunu, devletin alt ve üst yapılarını değiştirmeyi amaçladığını savunmuştur. Tanyol'a göre Tanzimat devlete topluma yeni bir düzen getirmeyi amaçlamış ve bu doğrultuda bürokrasi, eğitim, dil ve kültür seferberliğine girişmiştir.¹⁶⁴

Tanyol, Tanzimat'ın devlet kadrosunda bir yenileşme bir çağdaşlaşma eylemi olduğunu ve halkla ilgisi olmadığını ifade etmiştir.¹⁶⁵ Ona göre Tanzimat, ekonomik

¹⁶² ŞEN, Cahit **Tanyol'un Sosyolojik Görüşleri**, s. 97.

¹⁶³ TANYOL, Cahit; **İslamiyet ve Sosyalizm**, Piya Yayınları, İstanbul, 2016, s. 245.

¹⁶⁴ TANYOL, Cahit; "*Din Eğitimi ve Anayasa*", **Cem Dergisi**, Sayı: 4, 1992, s. 26.

¹⁶⁵ TANYOL, **Atatürk ve Halkçılık**, s. 18.

bakımdan sömürgeleşmenin, kültür bakımından yabancılaşma hareketinin başlangıcıdır. Tanyol, Tanzimat'ın eski-yeni, gerici-ilerici, inkılâp-irtica ikiliğini getirdiğini savunmuştur. Tanyol'a göre Tanzimat kökü dışarıda olan kurumlar getirmiştir. O, ilk defa Tanzimat'la Osmanlı ülkesinde yabancıların kendilerine yakın yerli ortaklar bulunduğunu, Batı'ya hayran kadrolar yetiştirdiğini ve buna reform hareketi dendiğini ifade etmiştir. Ona göre devlet örgütlerinde, eğitim ve öğretim alanında Batı bizi alabildiğine etkisi altına almaya çalışmıştır. O aynı zamanda yeni okulların Batı'ya hayran, eskiye düşman kuşaklar yetiştirdiğini söylemiştir. Ona göre yıkılışımızın nedeni dahi dinde ve şeriatta aranmıştır. O yenilik hareketlerinin daima köksüz bir taklit olduğu gerekçesiyle eskiye bağlı olanlar tarafından şiddetle reddedildiğini savunmuştur. Tanyol'a göre eskinin kalkması, ancak yeninin kök salması ile mümkündür. Yeni ise yerli olan her şeyden nefret ettiği için, geçmişte olan her şeye gözlerini kapamıştır. Tanyol bu türden bir yenilik hareketinin emperyalizm tuzağı olduğunu ileri sürmüştür.¹⁶⁶

2.5.3. Halil İncalcık'ın Osmanlı Devleti'nin Ekonomisi ve Toplum Yapısına İlgili Fikirleri

İncalcık, Osmanlı tarihi anlaşılmadan dünya tarihinin anlaşılamayacağı fikrini yurt içinde ve yurt dışında bilim camiasına kabul ettirerek “Şeyhül-Müverrihin” olarak anılır. Benzer bir görüşü Karpat da ileri sürerek Osmanlı tarihinin dünya tarihi için önemine vurgu yapar. İncalcık, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin üretim biçiminin ve toplum yapısının Türkiye toplum yapısı ve üretim biçiminin temelini oluşturduğu için önemli olduğunu savunmuştur. Ona göre Türkiye'nin ana ekonomik karakteri ve sosyal yapısı Osmanlı döneminde belirlenmiştir. İncalcık, Türkiye'nin küçük köylü aile işletmelerine dayanan sosyo- ekonomik yapısının temellerinin Osmanlı miri toprak rejimi ve çift-hane sistemine dayandığını ifade etmiştir. O 1950'ye kadar Türkiye ekonomisinin ve sosyal yapısının Osmanlı döneminde yüzyıllardır devam eden geleneklerin sürdürüldüğünü ileri sürmüştür.¹⁶⁷ Ancak 1950-1960 dönemleri arasında traktörün yaygınlaşması ve tarıma pazar ekonomisinin girişi ile başlayan gelişme

¹⁶⁶ TANYOL, Cahit, “Şinasi Efendi ve Tanzimat”, *Akşam Gazetesi*, Eylül, 1971, s. 2.

¹⁶⁷ İNCALCIK, *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, s. 245.

sonucu köklü bir değişiklik oluşur. Yani teknolojide yaşanan gelişmeler Osmanlı Devleti'nin ekonomisi ve toplum yapısını etkilemiştir.

İnalcık, Osmanlı üretim biçimini değerlendirirken geleneksel karakterlere değinir. O geleneksel tarım ekonomisinin esas üretim aracının bir çift öküz ile çekilen saban olduğunu söylemiştir. Sabanın odun ve demirden olması gibi özellikleri değişse de öküz gücünün yerini makina gücü alıncaya kadar tarım teknolojisinde büyük bir değişimin görülmediğini ileri sürmüştür. İnalcık Osmanlı Devleti'nde vergilenmenin öküz sayısına göre yapıldığını ifade etmiştir. Ona göre salgın sonucu öküzü ölen köylü zor duruma düştüğü için hükümet vergi konusunda anlayış göstermiştir.

İnalcık, Osmanlı Devleti'nde evlenmiş ve çocuk sahibi olmuş erkek köylünün de geleneksel tarımın temelini simgelediğini vurgulamıştır. O, bu rejimde köylü aile ünitesinin esas itibariyle; koca, kadın, çocuklar ve çoğu zaman evlenmemiş oğullar ve torunlardan oluşan 'patriarchal' bir aile tipi olduğunu ileri sürmüştür. Bu aile yapısında İnalcık babanın aile ekonomisinin ve işletmenin son söz sahibi ve örgütleyicisi olduğunu ifade etmiştir. Devlet vergi mükellefi olarak onu tanır. İnalcık, Osmanlı döneminde görülen bu aile yapısının bugün bile hiç olmazsa kır sektöründe görüldüğünü savunmuştur. Ona göre Osmanlı Devlet'i erkeğin gücünü önemsemiştir. İnalcık, kocası ölen kadının eğer erkek evladı yoksa tarla arazisinin elinden alınarak başka bir köylüye aktarıldığını söylemiştir. Diğer taraftan eğer dul kadın oğulları çalışma çağına gelinceye kadar ırgatla idare edebilirse toprağı elinden alınmaz. İnalcık bu ırgatların bive adıyla işletmenin sahibi olarak tanınabildiğini ifade etmiştir. Ona göre Osmanlı kanunnamesinde evli erkeğin neden önemli olduğu izah edilmemiş olsa da Osmanlı vergi kaynaklarını belirleyen defterlerde, vergi nüfus sayımında hane, aileyi temsil eden kocanın adıyla tespit edildiğı için önemlidir.¹⁶⁸

Kısacası İnalcık'a göre baba ve koca toprağı işlediğı için gerek ekonomik, gerek toplum yapısı bakımından önemli bir role sahiptir. Yani üretim biçimi ve gücü toplumsal yapıyı belirlemiştir. Babanın üretimde etkin güç olması onu sosyal hayatta da önemli kılmıştır. İnalcık'ın bu söylemlerine dayanarak ekonomik ve toplumsal yapının birbirine bağı olduğunu ve birbirini etkilediğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla

¹⁶⁸ İNALCIK, Halil; "Çift-Hane Sistemi ve Köylünün Vergilendirilmesi", **Doğu Batı Makaleler II**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2008, s. 101.

tarihçi olan İnalçık, Osmanlı Devleti'nin ekonomisini toplumsal yapıya dayandırarak açıklamış ve bir sosyolog gibi tespitlerde bulunmuştur. Eğer sadece tarihçi kimliği ile açıklamalarda bulunmuş olsa idi toplumsal yönü eksik kalırdı..

İnalçık'a göre günümüzde toprak tarımla uğraşan bireylerin özel mülkü olması bakımından önemli olsa da Osmanlı Devlet'i döneminde toprak özel mülk olmayıp miri adı ile tamamıyla başka bir statü taşımaktadır. O, miri toprak rejiminin devlete tarımla uğraşan fertleri ve tarım ekonomisini kontrol ve düzenleme yetkisi verdiği için önemli olduğunu söylemiştir. İnalçık miri araziye devletin mutlak mülkiyetini elinde tuttuğu, hububat ziraatı yapılan tarla olarak kullanılan arazi olarak tanımlamıştır.¹⁶⁹

İnalçık, bağlar ve bahçelerin miri arazi dışında kaldığını söylemiştir. İnalçık aynı zamanda büyük kitlelerin geçimini, geçimlik ekonomi, ordunun ve şehirlerin iaşesi, hububat ekimine başlıca buğday-arpa ekimine dayandığını ifade etmiştir. Ona göre kıtlık hububat eksikliğinden kaynaklandığı için devlet tarla ziraatini ve hububat ekimini kontrol altında tutmak zorunda kalır. Osmanlı Devleti tarlanın işletimini sürekli hale getirmek için tarlanın bağ ve bahçe haline dönüştürülemeyeceğini kesin kanunla garanti haline getirmiştir. Devlet daima üretimi kontrol altında tutar. İnalçık, Osmanlı Devleti'nde bir çift öküzü olan ailenin bir işletme ünitesi oluşturduğunu söylemiştir. Bir çift öküzün işleyebileceği toprak ünitesi ekonomik bakımdan en verimli işletme olarak tanınmıştır. Buna raiyat çiftliği denilerek devlet için tarım ekonomisinin temel ünitesi olarak kabul edilmiştir. Bu toprak ünitesinin kaybolmasına ve parçalanmasına karşılık İnalçık, birçok kanun önlemlerinin alındığını vurgulamıştır. O, aynı zamanda miri arazinin o dönemde vazgeçilmez bir düzen olduğunu savunmuştur. İnalçık'a göre çoğu sosyal teoriler Osmanlı üretim biçimini özellikle miri toprakları doğru bir şekilde açıklayamadığı için Osmanlı Devleti'nin toplumsal yapısı hakkında yetersiz bilgi verilmiştir. O aynı zamanda bu sosyal düzene çift-hane sistemi denildiğini söylemiştir.¹⁷⁰ Ona göre, çift-hane, iki öküz ya da yeterli toprağa sahip olan köylü aile anlamına gelen bir mali terimdir.¹⁷¹

¹⁶⁹ İNALCIK, **Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I**, s. 247.

¹⁷⁰ **A.g.e.**, s. 247.

¹⁷¹ İNALCIK, Halil; "*Çift-Hane Sistemi ve Köylünün Vergilendirmesi*", s. 99.

İnalcık'a göre Osmanlı toplumunun ve ekonomik yapısının anlaşılması için miri arazi rejimi önemlidir. İnalcık, miri arazi rejiminin tam olarak anlaşılması için de miri topraklar denilen devlet toprağının ikiye ayrıldığı ve bunların neler olduğunun bilinmesi gerektiğini ifade etmiştir. O miri arazinin tapulu arazi ve mukata'alı arazi olarak ikiye ayrıldığını söylemiştir. Kendisi tapulu araziye köylü aile birliklerine, tapu rejimi denilen özel bir sistem içinde verilen araziler olarak tanımlamıştır. Tapu rejimine göre, tasarruf edilen elde tutulan arazi, satılmayan, hibe ve vakf edilmeyen fakat babadan oğula bir işletme birliği olarak geçen raiyyet çiftlikleri olarak tanımlanmaktadır. İnalcık bu arazileri köylünün kendisinin işlemek zorunda olduğunu ve üretim işini kendilerinin düzenlediğini söylemiştir. Aynı zamanda köylünün üretim vasıtaları olan öküz, saban ve tohumu kendisinin sağlayarak bağımsız bir işletme ünitesi olarak toprağı işlediklerini ifade etmiştir. Köylü devlete ve sipahiye, kanunların emrettiği bedeni hizmetler dışında karşılıksız hiçbir hizmet yapmaya mecbur değildir. Devlet köylünün emeğinin karşılıksız sömürülemeyeceğinin garantisini vermiştir. İnalcık'a göre eğer bu söylenen unsurlar gerçekleştirilemezse raiyyet çiftliği işlenemez ve vergiler, sipahi dirliği gerçekleşemez düzen bozulur.¹⁷² Bu durumun da hem ekonomiyi hem de toplumsal yapıyı etkilediğini söylemek mümkündür.

İnalcık, Osmanlı Devleti'nde toprağın olduğu gibi köylülerin emeğinin de devletin kontrolü altında olduğunu vurgulamıştır. O tapu sisteminin köylü aileleri tarafından çiftlik ünitelerinin bağımsız ve sürekli işletilmelerini kesinleştiren bir sistem olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu üretim biçimini sürekli hale getiren patrilineal irsiyet maddesi, yani toprağın işletilmesinin babadan oğula geçme kanunudur. İnalcık, tapu rejiminin klasik dönemdeki temellerinin bunlar olduğunu savunmuştur. Ancak ona göre daha sonraki dönemlerde raiyyet çiftliği birimi, köylünün bağımsızlığı ve diğer unsurların değişikliğe uğradığını söylemiştir. Diğer taraftan İnalcık 20. yüzyıla kadar küçük köylü aile işletmelerinin rejimin ana hatlarını koruduğunu iddia etmiştir. Toprak ve reaya üzerinde feodal kontrollerin ortaya çıkmasına karşı merkezi imparatorluk bürokrasinin savaşması imparatorluklar tarihinin en önemli fasıllardan biri olduğu kabul edilir. İnalcık bu imparatorluk tarihinin bazı sosyolojik modellerin katı çerçevesinde kalmadan dikkatle araştırılması gerektiğini savunmuştur. O, miri tapulu

¹⁷² İNALCIK, *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, s. 248

araziyi, imparatorluk sisteminin bulunduğu ve korumaya çalıştığı ana imparatorluk rejimi olarak eski çağlardan beri Akdeniz ve Orta-Doğu tarihine yön vermiş temel rejim olarak kabul etmiştir.¹⁷³

İnalcık, miri tapulu arazinin yanında diğer ikinci büyük türdeki arazinin miri mukata'alı arazi olduğunu savunmuştur. O mukata'a sisteminin tapu sistemiyle tamamen farklı bir toprak rejimi olduğunu vurgulamıştır. İnalcık mukata'yı bir devlet gelir kaynağının özel bir şahsa belli bir gelir karşılığında kiralamak olarak tanımlamıştır. O miri topraklarda mukata'a sisteminin tapuya verilmeyen arazilerin devlet tarafından belli bir bedel karşılığında ihale edilmesi olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre burada ferdin ne işle uğraştığı önemli değildir. Fert köylü, şehirli, esnaf hatta asker bile olabilir. Mukata'a arazi bireysel olarak tutulduğu gibi toplu olarak da tutulabiliyordu. Arazinin kira bedeli, toplu bir miktar para olarak fert ve devlet arasında bir sözleşme ile belli olurdu. İnalcık'ın belirttiğine göre bu anlaşma miktarı çoğu zaman açık artırma ile belirlenirdi. İnalcık devletin üretimde sürekliliği sağlamak için toprağın bir kısmını mukata'aya verdiğini iddia etmiştir. Tapu rejiminde doğrudan doğruya toprak sahipleri tarafından işlenilmeyen birçok arazinin olduğunu savunmuştur. Köy halkı çeşitli nedenlerle köyü terk ettiğinde üretimde devamlılığı sağlamak boş kalacağına devlet hazinesinde bir gelir kaynağı oluşturmak amacıyla mukata'a sistemi tercih edilmiştir. İnalcık, tahrir defterlerinde de görüldüğü gibi tapulu ve mukata'alı arazi ayırımının daha önce açık bir şekilde belirlenemediği için miri arazinin kişiler elinde mülk-çiftlik olarak geçtiği biçimde yanlış yorumların yapıldığını ileri sürmüştür.¹⁷⁴

İnalcık, Osmanlı devletinin çift-hane sistemini Bizans ve Selçuklu dönemlerinden devr aldığını ve esas olarak temellerinin Eski Roma ve Geç-Roma İmparatorluğu dönemine dayanan sistem olduğunu açıklamıştır. Ona göre bu rejimde çift öküzün, aile emeğinin temel olduğu küçük işletmeler söz konusudur. O, bu sistemde belli bir üretim tarzı ve belli bir sosyo-ekonomik yapının simgelendiğine değinir. İnalcık, Osmanlı miri tapulu arazi sisteminin çift-hane rejimi çerçevesinde anlaşılabilirliğini ileri sürmüştür. O, bu sisteme göre ziraat rejiminin temel ünitesi

¹⁷³ A.g.e., s. 249.

¹⁷⁴ A. g. e., s 250.

olarak bir çift öküz ve onun işleyebileceği kadar toprak ve toprağı işleten köylü ailesi olduğunu söylemiştir. Kendisi bu sistemin çift resmi denilen bir vergi sistemine bağlı olduğunu ifade etmiştir. Bu vergi kimi toplumlarda çift öküze göre belirlense de Osmanlı Devleti'nde toprak miktarına göre belirlendiği söylenmektedir. Fakat İncalcık az da olsa Osmanlı'da öküzün de vergileme birimi olarak alındığı durumların olduğunu söylemiştir. Ona göre bu birim vergi sisteminin temeli sürülebilir alanların ayrıntılı kadastrosu yapılmadan tahrir edilebilir ve vergilendirmede rahat ve masrafsız bir şekilde bu standart birim üzerinde belirlenebilirdi.¹⁷⁵

Kısaca İncalcık, çift resmi vergisinin aile emeği, bir çift öküz ve ikisinin birlikte işlediği toprağı bağlı olarak alındığını belirtmiştir. Yani buna birleşik kombin vergi demek mümkündür. Çift-hane bütün sistemlerin temel ünitesi olduğu için kanunnamelerde ve tahrir defterlerinde ilk sırada yer aldığı ifade edilmektedir. İncalcık, çift-hanenin bir köylü ailesinin geçimini sağladığı ve devlete ait vergileri karşılayan bir artı-ürün ürettiği tipik bir üretim birimi olduğunu söylemiştir.¹⁷⁶

İncalcık bu toprak rejiminin işlenişini şöyle izah eder: Bu rejimin temelini çift öküze sahip köylü ailenin oluşturduğunu söylemiştir. Köyde yaşayan bir aile bir altın veya karşılığı 22 ya da 25 akçe, bekar erkek ya da diğer bir adıyla mücerred, iş gücü kısıtlı olduğunda çift-hane sisteminin en alt basamağında yer alır, 6 akçe ödediğini ifade eder. İncalcık, çiftliği olan ailelerin yanında toprağını kaybetmiş topraksız aileler ya da yeterince toprağı olmayan ailelerin de dahil edilebileceğini vurgulamıştır. Dolayısıyla o devletin bu ailelere çift resmi sistemi içinde farklı bir statü vererek ayrı kalemlerde topladığını ve vergi yükünü bunlar için toprak esasına göre değil, emek kapasitesine göre belirlediğini ifade etmiştir. Dolayısıyla vergi de ilk olarak çiftliğe sahip köylü aileleri daha sonra çiftlik topraklarının yarısına kadar toprağına sahip olan nim-çiftler¹⁷⁷, ondan sonra aile emeği esas alınarak belirlenen çiftçiler, daha sonra evli olmayan ancak belli bir gelir kaynağı üreten bekarlar, mücerred, kara veya caha adıyla anılan köylüler ve kocasının çiftliğini işletebilen dul kadınların yer aldığı belirtilmektedir. İncalcık, bu

¹⁷⁵ İNCALCIK, Halil; “Çift-Hane Sistemi ve Köylünün Vergilendirmesi”, s. 97.

¹⁷⁶ İNCALCIK, Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I, s.251-252.

¹⁷⁷ Bir çiftliğin yarısı kadar toprağına sahip olan bireylerin ödediği vergi çeşididir.(EMECEN, Feridun; TDV İslam Ansiklopedisi, Test Yayınları, Cilt: 8, İstanbul, 1993, 310.)

sistemin sosyo-ekonomik yapıya dayandığını ve devlet bürokrasisinin böyle bir sosyal yapıyı bütün toprak ve vergi sisteminin temeli olarak benimsediğini savunmuştur. Bu sistem aynı zamanda toplumun ekonomik durumunu da tespit eder. İnalçık bu yapının Osmanlı Devleti'nde değişme ve gelişmeye, yeni ekonomik sistemlerin ortaya çıkmasına direnmesinde, durgun bir sosyo-ekonomik yapıya bağlı olmasına neden olduğunun belirtildiğini ifade etmiştir. O aynı zamanda bu yapının günümüzdeki küçük aile işletmelerinin de temelini oluşturduğunu da savunmuştur. Bu yapının merkezi otoriteyi de güçlendirdiği ileri sürülmektedir. Örneğin mülkün vakıf haline getirildiği durumlarda bile devletin, toprak ve reaya üzerinde kontrol hakkına sahip olduğunu İnalçık ifade etmiştir.¹⁷⁸

İnalçık, Osmanlı Devleti'nin ekonomik düzeninin ekonominin temel prensiplerinin eski dönemlerden beri Orta Doğu imparatorluklarına hakim olan geleneksel bir devlet toplum anlayışına dayandığını savunmuştur. Bu anlayışın temelinde otoritesi bakımından güçlü bir devlet esastır. Gerek ekonomik gerekse sosyal düzen devletin kontrolü altındadır. İnalçık Osmanlı Devleti'nin özellikle 15. ve 16. yüzyıllarda toplumsal yapısı ve ekonomisi bakımından Orta-Doğu imparatorluklarından etkilendiğini vurgulanmıştır. Bu anlayış çerçevesinde devletin hazinesini doldurmanın önemli olduğunu savunmuştur. Bu rejime göre çiftçi ve sanatkarlar gerekli ihtiyaç malzemelerini ürettiği bundan dolayı üretimle sosyal ve ekonomik düzenin korunmasında etkili olduğu için, tüccardan ayrı bir statü altına konmuşlardır. Ona göre köylü istediği üretimi gerçekleştirirken serbest davranamaz. Ancak devletin koyduğu kural ve kısıtlamalar içinde üretim faaliyeti yürütebilir.¹⁷⁹

Şehirde kendi yaptığı malı satan hirfet¹⁸⁰ erbabı veya onların malını ikinci elden satan küçük esnaf tüccar kabul edilmiyordu. Tüccarın sadece bölgelerarası ticaretle uğraşan veya uzak yerlerden gelen mallarını satan büyük iş adamı demek olduğu ifade edilmektedir. Aynı zamanda tüccarın çiftçi ve sanatkarlar gibi sıkı kontrol altında tutulmadığı da belirtilmektedir. İnalçık, tüccarın zenginlik kaynağının para olduğunu ve

¹⁷⁸ İNALCIK, **Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I**, s.255.

¹⁷⁹ **A.g.e.**, s. 260.

¹⁸⁰ Loncaların ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla lonca çatısı altında birleşmiş aynı meslekten oluşan esnaf topluluğu olarak tanımlanılır. (KOYUNCU, K. Miyase ve Samettin Başol; “*Osmanlı Bursa'sında Ermeni Kökçü Esnafı Hirfet Vakfı*”, **Vakıflar Dergisi**, Sayı: 47, Haziran 2017, s. 36.)

bunun da Osmanlı kadı sicillerinde belirtildiğini ifade etmiştir. Kendisi tüccarın depo eden, seyahat yapan, techiz eden şekilde üç kategoriye ayrılabilceğini ifade etmiştir. Bunların ilki olan depo eden ya da bir başka adıyla bazzan, malı arzın fazla talebin az yani fiyatların düşük olduğu zaman alan fiyatlar yükselince satan tüccara verilen addır. Yani zamanla oluşan fiyat değişiminden faydalanır. Bu tüccarların daha çok mevsime bağlı olarak değişen tahıl ürünlerini alıp sattıkları tespit edilmiştir. Bunların bir başka özelliği de malını azar azar piyasaya sürmesi, fiyat iniş ve çıkışını takip etmesi bu ülkenin siyasi koşullarını araştırmaya özen göstermeleridir. İkincisi, malını bir bölgeden başka bir bölgeye götürerek bölgelerarası fiyat farkından yararlanarak seyahat eden tüccarlardır. Bunların fiyat farkını ve gümrük giderlerini iyi hesaplamaları gerektiği savunulmaktadır. Üçüncü türü ise, mal gönderdiği yere güvenli bir temsilci yerleştiren techiz eden tüccar türüdür. Bu temsilcilerin gelen malı satarak karşılığında mal aldığı ve kararlarında serbest olduğu tespit edilmiştir.¹⁸¹

İnalcık Osmanlı döneminde, ticarete ait belgelerde kervan ve deniz ticareti ile uğraşan tacir-ı saffar ve bir merkezde oturup orada işi yürüten tacir-i mütemakkin denilen iki tipten söz edildiğini ifade etmiştir. Benzer bir uygulamadan İslam hukukçularının da söz ettiğine İnalcık dikkat çekmiştir. O devletin tüccarın yöresel tüketim maddeleri üzerinde ticaret spekülasyonu yapmasına izin vermediğini söylemiştir. İhracatına izin verilen mallar ise devlet tarafından belirlenir. Belli bir maldan yerli halk bütün gereksinimlerini karşıladıktan sonra, tüccarın bu malı satın almasına izin verildiği söylenmektedir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin ekonomiyi sürekli kontrol ettiği, halkın ihtiyaçlarını önemsemiği ve ekonomik yapının temel ihtiyaçlara göre belirlendiği söylenmektedir. İnalcık Osmanlı Devleti'nde gerek gayri müslümler gerekse müslümanların faizle para işlettikleri ve bundan kazanç elde ettiklerini ileri sürmektedir. O, bazı fakihlere göre faiz alınması caiz görülen mallar arasında başta altın ve gümüşün olduğunu söylemiştir.¹⁸²

İnalcık Osmanlı Devleti'nde vakıfların önemli bir yeri olduğunu iddia etmiştir. O, vakıfların sosyal hizmetlerin büyük bölümünün külliyeleri, imaretler, hastahane, kale, köprü, medrese ve mekteplerin giderlerinin vakıflar aracılığıyla karşılandığını

¹⁸¹ A. g. e., s. 258.

¹⁸² İNALCIK, *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, s. 260.

söylemiştir.¹⁸³ Ona göre Osmanlı Devleti'nde vakıflar kadı tarafından onaylanarak hukuki nitelik kazanır. Bununla beraber vakıf koşullarını hükümdar dahil kimse bozamaz değiştiremez. O, vakıfta amacın Allah yolunda bir hayır olduğunu fakat belli fertlerin bunlardan faydalandığını da iddia etmiştir. İnalçık, özellikle de aile vakıflarının olduğunu ve bunların gerçekten belli ailelerin çıkarlarını koruduğunu savunmuştur. O, vakıfların varlığının gelir kaynağının çalışmasına bağlı olduğuna ve bundan dolayı vakfi yöneten fertlerin amaçlarının sermayeyi korumak ve artırmak olduğunu söylemiştir. İnalçık, vakıfların iki gruba ayrılabilceğini ifade etmiştir. Bunlardan ilkinin, hayır amacıyla kurulmuş olan cami, medrese, hastahane, imaret, çeşme, köprü, zaviye gibi kuruluşlar olduğunu ikincisinin ise, hayır amacıyla kurulmuş olan bu tesislerin giderlerini karşılamak amacıyla kurulan ekonomik tesisler olduğu söylenmiştir. O bunların kâr getirme amacıyla kurulan iktisadi yatırımlar olduğunu savunmuştur. İnalçık, vakfin yönetimi için vakıf bir yönetim müdürü ve büyük vakıfların da onu sürekli kontrolü altında tutan bir nazır belirlediklerini ifade etmiştir. Osmanlı Devleti'nde devleti temsil eden birinin genellikle kadı tarafından ayrıca kontrol edildiği söylenmektedir. Devletin genel kontrol otoritesi ve kontrol hakkı prensibine dayandırılır. Ancak vakıfların yönetimi bakımından kendi kendini yöneten özel kuruluşlar olduğu söylenmektedir. Onun önceden konulmuş şartnamesinin kurallarını kimsenin değiştiremediği ve bozmadığı, kuruma atanan yönetici dışında kimsenin karışmadığı ya da kullanmadığını İnalçık ifade etmiştir.¹⁸⁴

İnalçık, Osmanlı Devleti'nde halkın gerek dini inançları gerekse toplumsal yapısı gereği ticari yapıda oluşabilecek haksızlıklara sessiz kalmadıklarını söylemiştir. O, Ortadoğu şehirlerinde egemen olan üretim ve dağıtım şekli temel biçiminin hırfet ile esnaf sistemine dayandığını vurgulamıştır. Ona göre hırfet sistemi rekabeti ortadan kaldırdığı için toplumun uyumunu ve geçimini güvence altına alan ideal bir düzendir. Çünkü İnalçık rekabet ve kazanç hırsının bu yönetim ve sosyal düzen için tehlikeli olduğunu düşünmüştür. O, zanaatkar veya satıcı arasında hırfet yönetiminde futuvva ahlakının önemli olduğuna değinmiştir. İnalçık, Futtuva ahlakında hırfet üyeleri fazla zenginleşeni tüccar saydıklarında aralarından çıkardıklarını belirtmiştir. Çünkü onlara

¹⁸³ İNALCIK, Halil; **Osmanlı ve Modern Türkiye**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2017, s. 127.

¹⁸⁴ İNALCIK, **Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I**, s.261-262.

göre tüccarın kazancının, bir çeşit vurgunculuk, spekulasyon ürünü, kanun dışı kazanç sayıldığını İnalıcık ifade etmiştir. İnalıcık, hırfet üyelerinin toplumda esnaflar arasında rekabeti önlemek, aralarında birinin sivriliip daha çok üretim yapmasının, daha fazla kazanmasının önüne geçebilmek için hammadeyi hırfetin baŐkanının herkesin gözü önünde alıp eşit bir Şekilde b l Őt đ n  ve bu ürünlerin yine hırfet adına belli bir yerde satıŐa sunulduğunu söylemiştir. Üretim sürekli kontrol altında tutularak, yapılan malın kalitesinde ve biçiminde deđiŐikliđin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Bu durumun nedeninin malın kalitesini korumak ve pazarda dengeyi sağlamak olduğunu İnalıcık ifade etmiştir. İnalıcık'a göre eğer bu denge sağlanamazsa biri daha fazla satacak diğer satıŐ yapmayarak a kalmış olacaktır. Bundan dolayı bu sosyal evre her zaman daha fazla kazanç elde etme düşüncesine d Őmandir. Osmanlı Devleti'nde hırfet erbabının bölgelerarası ticaret yapan esnaftan malın fiyatını artırdığı ve hatta kıtlığa neden olduğu gerekçesi ile Őikayetçi olduklarını İnalıcık belirtmiştir. O, ekonomideki bu algının toplumsal yapıyı da Şekillendirdiğini ileri sürmüştür. İnalıcık, tüccar için resmi belgelerde kullanılan bezirgan, matrabaz, gibi sözcüklerin halk arasında muhtekir, hilekar, karaborsacı gibi kötü anlamlar almasının ekonomik düşüncenin sosyal yapıya yansıdağının  rneği olarak gösterilebileceğini savunmuştur.¹⁸⁵

İnalıcık, hırfet erbabının fiyat kontrolünü sağlanması için devleti sürekli göreve çağırdığını ve devletin de bunu dikkate alarak hırfetleri desteklediğini iddia etmiştir. O, Osmanlı Devleti'nin inancı gereği pazarda vurgunculuğa, hileye, spekulasyona karşı halkın çıkarlarını korumak amacıyla birtakım geleneksel kurallar benimsenerek bunların uygulanmasının başlıca görevleri arasında olduğunu savunmuştur. Bu gerekçelerden dolayı o, devletin kadı kontrolünde bir memur tayin ettiğini söylemiştir. Muhtesip denilen bu memurlar ile kadının, fiyat saptama ve bu fiyatları kontrol altına tutmak ile görevli olduğunu söylemiştir. İnalıcık, Osmanlı'nın önemli merkezlerinden olan Bursa, İstanbul ve Edirne'de yaptığı araştırmaya dayanarak Osmanlı Devleti'nin ekonomik yapısının Orta-Doğu imparatorluklarındaki geleneksel sistemin bir  rneği olarak kabul etmiştir. O, devletin kendi mali-siyasi amaçlarına bağlı kalarak üretimi ve dağıtımı yakından takip ettiğini savunmuştur. Ancak İnalıcık değişen koşullara bağlı olarak bu kontrolün g  olduğunu ve bu durumun devletle halkı karşı karşıya getirdiğini ileri

¹⁸⁵ A.g.e., s. 265-266.

sürmüştür. O, devletin üretimde sadece hırfet sistemine yani kısıtlı bir pazar için kısıtlı üretim sistemine bağlı kaldığı için hısbaya ve geleneksel yöntemlere dayandığını iddia etmiştir. Ancak ona göre büyük şehirlerin ve dış pazarın taleplerin artması sonucunda ekonomik kanunlar ağır basmış ve bundan dolayı bazı hırfetlerde önemli gelişmeler yaşanarak devlet yeni sorunları yeni hırfet sistemi içinde çözmeye çalışmıştır. İncalcık Osmanlı Devleti'nin hiçbir zaman Avrupa'da görüldüğü şekliyle merkantilist bir ekonomi biçimine yönelmeyi düşünmediği gibi endüstri üretimiyle uğraşan en zengin hırfet üyelerinin bile büyük kapital sahipleri olmadıkları, gittikçe büyüyen yatırımlar meydana getirmeyi ve bunun için dış pazarlarda devletin koruma desteğini de beklemediklerini savunmuştur. O Osmanlı Devleti'nin iç pazar ihtiyaçlarını önde tutan hırfet sistemine bağlı kaldığı için gitikçe genişleyen dış pazar gereksinimine karşın yerli endüstrinin büyümesinin düşünülmediğini ifade etmiştir. Ona göre Osmanlı Devleti iç pazarda bolluk düşüncesini temel almıştır. Dolayısıyla İncalcık, Osmanlı Devleti'nde kapitülasyonların Batı devletlerine iyi bir politik esermiş gibi severek bağışlanması şeklindeki somut koşulların ortaya çıkmasıyla devletin kontrol politikası, egemen geleneksel kültür koşulları ve kültür davranışlarının hiçbir zaman Batı dünyasındaki gelişmeye benzer bir gelişmeye izin verilmediğini ileri sürmüştür.¹⁸⁶

İncalcık, Osmanlı ekonomisinde bölgelerarası ticaret ve faizciliğin servetlerin büyümesi için ana yatırım aracı olarak görülebileceğini söylemiştir. O, askeri-yöneticilerin servet biriktirme gibi koşullarının olmadığını savunmuştur. Ona göre yöneticilerin çoğu kul¹⁸⁷ kökenli olup servetlerinin temel kaynağı devlete dayandığı için devlet istediği zaman servetlerine el koyabilirdi. Bundan dolayı İncalcık bunların çoğu zaman servetlerini evlatlık vakfa bağlı dükkân, kervansaray, hamam gibi kurumlara yatırdıklarını söylemiştir. Ancak o, bu durumun zamanla değiştiğini belirtmiştir. Ona göre özellikle 16. yüzyılın ikinci yarısından sonra askeri kesim daha çok gerçek iş adamları, tüccar, çiftlik işleten ağa ve faizci sarraf durumuna gelmişlerdir. İncalcık, Osmanlı toplumunda tüccar ve sarrafların kapital niteliğinde yatırım yaptıklarını

¹⁸⁶ A. g. e., s.294.

¹⁸⁷ Kul: İncalcık bu kavramın, genelde padişahın askeri sınıf mensuplarının veya sıradan şahısların hizmetinde kullanılmak üzere hussusi bir terbiye yetiştirdikleri genç köle anlamında kullanıldığını belirtir. Sarayda oğlan ya da iç-oğlanı, enderunda henüz rütbe kazanmamış köle veya devşirme içinde kullanıldığını ifade edilir. (İNALCIK, Halil; "Devlet Teşkilatında Kul Sistemi", **Doğu Batı Makaleler II**, Doğu Batı Yayınevi, Ankara, 2008, s. 154.)

söylemiştir. Onların istediği şekilde servet biriktirebileceğini ve devletin onların bu faaliyetini koruyup desteklediğini İnalçık ifade etmiştir. O aynı zamanda onların bölgelerarasında mal alışverişi için ihtiyaç duyulan büyük bir sermayeye sahip olduklarını gemi ve kervan seferleri örgütlediklerini bir kısmının kendilerine ait gemilerinin olduklarını birçok yerde ticari ajan bulduklarını savunmuştur.¹⁸⁸

İnalçık, sarrafların da servetleri bakımından önemli olduklarını belirterek askeri kıymetli maden, mücevherat ve para ticareti ile uğraşarak tüccara ve esnafa kredi vererek büyük devlet iltizamlarını üzerlerine alarak servetlerini arttırdıklarını iddia etmiştir. O büyük servetler biriktiren sarrafların devletin mali işleriyle de ilgilendiklerini söylemiştir. Aynı zamanda büyük devlet iltizamlarını işletmek için çoğu zaman ortak hareket ettiklerini savunmuştur. Yine İnalçık, Osmanlı Devleti'nde tüccar ve sarrafların gayrimüslimlerden oldukları Müslümanların yalnız askerlik ve idari alanlarını seçtikleri iddiasının gerçek olmadığını 18. yüzyılda bu alanlarda müslümanların gayrimüslimler kadar hatta onlardan çok kalabalık ve aktif olduklarını söylemiştir. Ona göre özellikle 16. ve 17. yüzyılda müslüman tüccarlar Avrupa'da dahi doğrudan doğruya ticari yatırımlarda bulunmuşlardır. Ancak o 18. yüzyıldan sonra bu durumda değişiklik olduğunu sonraki dönemlerde olan bu değişikliği daha önceki dönemlerde varmış gibi göstermenin doğru olmadığını savunmuştur. İnalçık Osmanlı Devleti'nin Orta Doğu devlet anlayışından gelmesi İslam dininin miras hukukunu benimsemesi ve ailede malların eşit dağıtılması sonucunda kapitalizmin oluşmasını engellediğini belirtmiştir.¹⁸⁹

İnalçık, Osmanlı Devletini'nin üretim ve pazarlama sisteminin Ortaçağ'ın yerel kasaba ekonomisinin kurallarını izlediğini ifade etmiştir. O Ortaçağ'ın ekonomik sisteminde üretimin, kasaba ve bu kasabalara bağlı köylerde yaşayan nüfusa göre yapıldığını söylemiştir. Yani ona göre pazar ve üretim sınırlı idi. Esnaf ve hırfetler için liberal bir ekonomide olduğu şekliyle, sürekli genişleyen bir pazar için üretim yapma imkanının olmadığı savunulmaktadır. Çünkü onlara göre ihtiyaçtan fazla üretim fiyatların düşmesine neden olurken, ihtiyaçtan az üretimin fiyatların artmasına neden olacağı düşüncesinden dolayı üretici sayısı sınırlandırılmıştı. Bundan dolayı lonca

¹⁸⁸ İNALCIK, *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, s.298.

¹⁸⁹ A. g. e., s. 296.

sisteminde İncalcık şehir ya da kasabanın büyüklüğüne göre her sanatta ustaların belli bir sayı ile sınırlı tutulduğunu ifade etmiştir. O, Osmanlı Devleti'nde kadı sicillerinde belirlenen sayı dışında dükkan açan ustaları yasaklayan hükümlerin çok olduğunu söylemiştir. Yani her şehir ve kasabada dükkan ve iş yeri sayısı bellidir. Sanata ait malzemeleri içeren bu belirlenen dükkan ve iş yerlerine gedik adı verilmiştir. İncalcık bu sistemi günümüzde bir şehirde taksi sayısını kısıtlayan belediye düzenine benzetmiştir. O bu sistemin gerek tüketiciyi gerekse üreticiyi korumayı amaçladığını tüketim ve üretim arasında bir denge kurmaya çalışan pazar ekonomisi olduğunu savunmuştur.¹⁹⁰

İncalcık, ticaret ve şehirleşmede Osmanlı Devleti'nin 16. yüzyılda büyük gelişme gösterdiğini savunmuştur. Bu dönemde İstanbul nüfusunun yarım milyonu geçtiğini ve imparatorluğun en önemli dünyanın en aktif ticaret merkezi haline geldiğini söylemiştir. İstanbul'un Anadolu ve Rumeli, Karadeniz ve Akdeniz arasında iki kara ile iki denizin kavşak noktasında Doğu-Batı, Güney-Kuzey ticaretinin transit merkezi olduğunu ifade etmiştir. O aynı zamanda İstanbul'un bu dönemde Avrupa'nın en büyük şehri ve dünyanın en elverişli limanlarından biri haline geldiğini ileri sürmüştür. İncalcık devletin şehrin ihtiyaçlarını karşılamak için ülkenin çeşitli bölgelerini İstanbul pazarına bağlayarak şehrin etrafında devlet gözetiminde bir trafik ağı kurduğunu söylemiştir. Dolayısıyla bu bölgelerde belli maddelerin tarımı ve ticaretinde özelleştirme gerçekleştirilmiştir.¹⁹¹ Yine Osmanlı Devleti Avrupa ekonomisinin önemli gümüş kaynaklarından biri olarak kabul edilen Bosna-Sırp gümüş madenlerinin Fatih döneminde ele geçirildiğini ve ekonominin önemli kaynaklarından biri haline geldiğini İncalcık ifade etmiştir.¹⁹²

İncalcık, Osmanlı Devleti'nde tekstil ürünlerinin de ihracatta önemli yere sahip olduğunu kabul etmiştir. O 1300-1600 yılları arasında Anadolu'dan Balkanlar'a Karadeniz'in kuzeyinden Batı ülkelerine kadar pek çok alana ihracat yapıldığını ileri sürmüştür. 19. yüzyıla kadar Anadolu'nun dünyanın en önemli tekstil üretim merkezlerinden olduğu söylenilmektedir. Ayrıca o, Bursa'daki ipek sanayisinin de Türk imalat sektörünün oldukça önemli bir dalı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre hem

¹⁹⁰ A. g. e., s. 298.

¹⁹¹ A. g. e., s.300-303.

¹⁹² İNCALCIK; Halil; **Osmanlılar**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010, s. 280.

Doğu'nun hem de Batı'nın hükümdar ve seçkinleri arasında Bursa kumaşlarını kullanmak o dönemde moda haline gelmişti. Bununla beraber İncılık özellikle 14 ve 15. yüzyıllarda Bursa'nın Osmanlı ekonomisinin ve devlet gücünün merkezi ve dayanağı olduğunu iddia etmiştir.¹⁹³ Yine o, 16. ve 19. yüzyılları arasında Ön-Asya, Balkanlar ve Avrupa topraklarını kapsayan geniş Osmanlı pazarı Asya-Avrupa'nın ticaret merkezi olduğunu savunmuştur.¹⁹⁴ Ancak İncılık fiyat hareketlerinden dolayı Osmanlı sanayisinde özellikle maden ve tekstilde Avrupa rekabeti karşısında çöküşün başladığını ileri sürmüştür.¹⁹⁵

İncılık, Osmanlı mali kaynaklarını, tahıl vergisi, gayrimüslimlerden alınan cizye, koyun vergisi, maden, tuz, gümrük iltizamları, darphaneler, pazar resimleri ile vassal devletlerden alınan haraçların oluşturduğunu söylemiştir. Yine ona göre bu gelir kalemlerinden olan cizye, madenler ve darphane gelirleri genel bütçenin %80'nini karşılardı. O, merkezi hazinenin en büyük giderlerinin ordu ve donanmaya harcanan paralar olduğunu söylemiştir. O aynı zamanda sosyal hizmetlerin büyük bir bölümünün giderlerinin vakıf yoluyla karşılandığını ifade etmiştir.¹⁹⁶

İncılık, Osmanlı sultanlarının Orta Doğu devlet anlayışına uyararak, toprak ve tebaa üzerinden doğrudan doğruya devlet kontrolü kurmayı temel siyaset haline getirdiğini iddia etmiştir. Ancak o, merkezi otoritenin zayıfladığı dönemlerde otorite sahiplerinin de yolsuzluklarının olduğunu ileri sürmüştür. O, yolsuzlukların bir başka kaynağı olarak Osmanlı idaresinin bazı gelir kaynaklarını, idarecilerin kendi maaşlarının karşılığı olarak doğrudan doğruya reayadan toplanması olarak görmüştür. Ona göre devlet bu yolsuzlukların önüne geçmek için, mahalinde toplanacak vergilerin miktarını, tahsil zamanını kanunlarda dikkatli bir şekilde yazmıştır. Ancak İncılık yine de yolsuzlukların önüne geçilemediğini ifade etmiştir. Ona göre her tımarın gelir miktarı bellidir. Bu gelirin azalmaması veya kaybolmaması için devletin sipahiye reayanın toprak tasarrufu üzerinde birtakım kontrol hakları vermesinin toprak

¹⁹³ İNALCIK, **Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I**, s. 310.

¹⁹⁴ **A. g. e.**, s. 318.

¹⁹⁵ İNALCIK, Halil; **Osmanlı ve Modern Türkiye**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2017.135.

¹⁹⁶ İNALCIK, Halil; "*Osmanlı Para ve Ekonomi Tarihine Toplu Bir Bakış*", **Doğu Batı Makaleler I**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006, s.171.

dağılımında adaletsizliklerin yaşanmasına sebep olmuştur. İncalcık'a göre, toplumun fakirleşmesi veya dağılması devletin gelir kaynaklarını ortadan kaldırmaktadır. Bunun sonucunda oluşan gelirsiz bir devletin ayakta durması zordur. İncalcık bu tür nedenlerin devlet adamlarını yolsuzlukları önlemek amacıyla sıkı önler almasına yol açtığını savunmuştur. Ancak 1970'ten sonra bunu başaramadıkları savunulmaktadır.¹⁹⁷

Ekonomik yapının bozulması sonucu isyanlar çıkar, bu durum da devletin yıkılmasına neden olur. İncalcık Osmanlı Devleti'nin son yıllarında idarecilerin köylü üzerinde baskı yapması, toprağını elinden alması, ürünü ucuz bir şekilde alması ve başka şehirlerden gelen ürünlere el koyup halka daha pahalıya satması, köylünün ağır vergiler vermesi, kadınların adaletsiz davranıp rüşvet alması sonucu köylünün toprağını terk edip eşkıya olması ya da bilinmeyen bir yere gitmesi sonucu toprağın boş kaldığını ifade etmiştir. Bu boş kalan topraklara askerler yerleşmiş ve buralara kul ve hizmetkârlar getirip bu toprakları işleterek kendi mülkleri gibi benimsemişlerdir. Ancak padişahın adaletnamede, evlerin ve ahırların yıkılıp askerlerin hemen toprakları terk etmelerini emrettiği ileri sürülmektedir. Fakat bu emre adaletnamelerde rastlanılmadığı Rumeli'de büyük çiftliklerin kurulduğunu İncalcık iddia etmiştir. O, bu çiftliklerin üç şekilde kurulduğunu söylemiştir. Bunlardan ilki, zengin ve nüfuslu kimselerin devletin resmi defterlerinde kayıtlı olmayan ya da işlenmeyen sahipsiz toprakları para ile satın alıp bu topraklara esirler yerleştirirerek çiftlik haline getirmiştir. Bu çiftlik sahiplerinin çoğunluğunun asker olduğu, bunların aynı zamanda tefeci oldukları ve köylüye faiz ile para verip işlettirdikleri ifade edilmiştir. İkincisi, miri toprakların temlik yolu ile kurulmuş vakıf çiftlikleri olduğu kabul edilir. Saraya yakın olan ya da saraylıların miri toprakları mülk olarak kendilerine bağışlatmaları daha sonra bu büyük araziye vakıf haline sokmaları amacıyla vergiden bağışklık büyük tarım işletmelerinin ortaya çıktığı savunulmaktadır. Üçüncüsü ise miri toprakları kiralama yolu ile oluşan çiftlikler olduğu söylenmektedir. Devletin hazine elindeki boş tımar ve has topraklarını, anlatılan türden kişilere kiraya vermesi sonucu zengin ve nüfuslu bireylerin birçok köy ve çiftliği kontrolleri altına alması neticesinde oluşan çiftlikler olduğu ileri sürülmüştür. İncalcık,

¹⁹⁷ İNCALCIK, *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, s. 324.

köylünün devlete ödediği vergiler dışında bu çiftlik sahiplerinin de ağır vergiler ödediğini ve bunların askeri sınıftan olduğunu savunmuştur.¹⁹⁸

İnalcık da Ülken'in açıklamalarına benzer açıklamalarda bulunmuştur. Her ikisi de vakıf topraklarının korunduğunu ve zapt edilemeyeceğini söylemiştir. Ülken Osmanlı Devleti'nin Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman döneminde Doğu Roma sınırlarına kadar büyük bir imparatorluk kurduklarını ifade etmiştir. O Hint yolu meselesinin bu padişahlar döneminde ortaya çıktığını ancak İran'la Venedik'in Osmanlı aleyhinde birleşmeleriyle Osmanlı'nın bütün dikkatini kuzey sınırına çevirmesine neden olduğunu savunmuştur. Ülken, I. Selim döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nun Bizans'ın en geniş sınırlarına ulaştığını ifade etmiştir. Fakat ona göre, Bizans'ın yerini tutan pek çok farklı kültürden kavimleri yöneten Osmanlıların siyasi ve kültürel olarak iki yol izlemiştir. Birincisi Doğu Roma'yı eski kanun ve geleneklere uygun bir tarzda yönetmek, ikincisi ise, Abbasi Halifeliği'nin yıkılışından beri açıkta kalan İslam dünyasını siyasi ve ekonomik yönde ele geçirmektir. O, Osmanlı padişahlarının 'Sultan-ı İklim-i Rum' ile 'Halife-i Ru-yi Zemin' farklı olan bu unvanları birleştirme düşüncesinin aynı zamanda onların Viyana'ya kadar ilerlemiş olmasına rağmen manen şarka çekildiklerini ve şarklığı tercih ettiklerini ileri sürmüştür.¹⁹⁹

Kısaca gerek İnalcık gerekse Ülken Türkiye tarihi için Osmanlı tarihinin bilinmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Her iki düşünür de Türkiye tarihinin köklerinin Osmanlı Devleti'ne dayandığını ve Türkiye'nin sosyo-ekonomik yapısının Osmanlı Devleti'nden etkilendiğini ileri sürmüşlerdir. Yine her iki isimde toprak teşkilatı ve vakıf toprakları hakkında benzer açıklamalarda bulunarak toprağı köylünün elinden alma yetkisi ile ilgili adaletli bir yapının olmadığını savunmuşlardır. Onlara göre bu sistem Osmanlı Devleti'nde olumsuzluklar meydana getirerek merkezi yapının gücünü sarsmıştır. İnalcık Osmanlı üretim biçiminin kaynağı ve üretim araçları hakkında geniş çaplı değerlendirmelerde bulunmuştur. Dönemin koşullarını ayrıntılı olarak izah etmiştir. Ancak Ülken belki de tarihçi olmadığı için İnalcık'a göre daha yüzeysel değerlendirmelerde bulunmuştur. İnalcık, Osmanlı Devleti'nin ekonomik yapısının

¹⁹⁸ A. g. e., s. 329-332.

¹⁹⁹ ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 11.

tarıma dayandığını tarımın hangi yöntemlerle ve araçlarla gerçekleştirildiğine değinerek alınan vergiler hakkında bilgi vermiştir. Askeri teşkilatlanmanın ekonomi üzerinde tesirinden söz ederek onların zamanla tüccar haline geldiğini de iddia etmiştir. Diğer düşünürlerden ve tarihçilerden farklı olarak miri araziye daha kapsamlı bir biçimde açıklamıştır. Mülkiyetin nasıl olacağını açıklayarak alınan vergiler hakkında bilgi vermiştir. O Osmanlı Devleti'nin toplumsal ve ekonomik yapısı arasında ilişki kurarak yorumlamalarda bulunmuştur.

2.5.4. Kemal Karpat'ın Osmanlı Devleti'nin Ekonomisi ve Toplum Yapısı ile İlgili Fikirleri

Osmanlı Devleti'nin ekonomisine ve toplumsal yapısına dair görüşleri değerlendirilip diğer sosyolog ve tarihçilerle karşılaştırılacak son isim Karpat'tır. Türk sosyal bilimler ve tarihçilik alanının önde gelen isimlerinden olan Karpat, siyasal tarih, milliyetçilik, sosyal tarih, demografi, göç, iskân siyaseti, sosyal değişim, kentleşme gibi geniş bir akademik alana yayılan, çok yönlü bir değerlendirmeyi hak eden, akademik ve entelektüel mirasa sahiptir.²⁰⁰ Tarihçi Karpat Osmanlı modernleşmesi ve Türkiye'de toplumsal değişme üzerine tarihsel bir perspektif ile ampirik çalışmaları da içeren önemli bir külliyat oluşturmuştur.²⁰¹ Karpat'a göre Osmanlı toplumsal düzeninin iki temel kurumu vardır. Bunlardan birincisi, dini ve etnik sınırları aşan dört tabakalı askerler, bürokratlar, zanaatkarlar ve tüccarlar ile reaya, yani üretici sınıflar, hiyerarşik toplumsal düzen, ikincisi ise millet sistemidir.²⁰²

Lütfi Sunar, Karpat'ın Osmanlı toplumunda durağanlığı kabul etmediğini ileri sürmüştür. “Karpat, Osmanlı toplumunun durağan bir toplum olduğunu kabul etmez. Ona göre her toplumda olduğu gibi Osmanlı toplumunda da değişme fikri

²⁰⁰ BALGAMIŞ, Deniz A. ,Arlı, Alim, “Kemal H. Karpat (1923-2019)”, **Osmanlı Araştırmaları/ The Journal of Ottoman Studies**, 2020, ss. 343-354

²⁰¹ SUNAR, Lütfi, “Türkiye’de Sosyal Bilimlerde Toplumsal Değişim”, **Sosyoloji Dergisi**,3.Dizi,29. Sayı,2014/2, s. 83-116

²⁰² A. g. m., s. 83-116

mevcuttur.”²⁰³ Dolayısıyla Karpat’ın Osmanlı toplumuna dair fikirleri değerlendirildiğinde bu değişime de dikkat edilmelidir.

Karpat, Osmanlı Devleti’nin toplum yapısını değerlendirirken basit, farklılaşmamış bir yapısının olduğunu ve bunun başlıca iki tabakadan meydana geldiğinin yaygın olarak kabul görüldüğünü ifade etmiştir. Ona göre üstte padişah ile idareci sınıflar, altta halk bulunmaktadır. O, Osmanlı İmparatorluğu’nda idareci grubun birbirine paralel ve uygun üç ayrı sınıfa bölünen düzenli, simetrik ve ayrıntılı rütbelere sisteminden ibaret olduğunu ifade etmiştir. İlk olarak, başlarında Şeyhülislam bulunan şeriat yorumcuları, ulema vardı; ikincisi, vezirin daha sonraları sadrazamın başında bulunduğu, devlet hizmetinde çalışanlar grubu; üçüncüsü, imparatorluğun bel kemiği ve birçok devlet ricalinin içinden yetiştiği insan kaynağı olan ordu. Karpat, bu sınıflardan her birinin kendi içinde ayrıca derecelendiğini ve her üçünün de birbirini karşılayan görevleri ve örgütü olduğunu ifade etmiştir.²⁰⁴

Karpat’a göre Osman Devleti’nde toprak devlete ait olduğu için toprak mülkiyetine dayanan bir aristokrat sınıf meydana gelmemiştir. Ancak o, Doğu Anadolu’da feodal bir toprak sistemi kurulduğu gibi Balkanlar’da hazır bulunan feodal sistemin de muhafaza olduğunu savunmuştur. Ona göre yine de Osmanlı İmparatorluğu’nda az çok bir eşitlik hareketi vardı. Fakat o, bu hareketin belirli bir toplumsal kuramın sonucu değil, sadece devlet idaresini yürütmek ve güçlendirmek amacıyla uygulanan pratik bir siyasetin kendiliğinden doğurduğu ikinci derece bir sonuç olduğunu iddia etmiştir. Diğer tarafta o, toprakları ellerinde tutan zümrelerin hiçbir zaman bu durumlarını kanunen kabul ettiremediklerini veya teşkilatlanmış bir sınıf olarak iktidara geçemediklerini ifade etmiştir. Çünkü ona göre karşılarında askeri kaygıları birinci derece önemseyen, her şeye kadir bir devlet vardır. Ancak 15. yüzyıldan itibaren Osmanlı toprak idaresi bozulunca toprakların bir kısmı gerçekte onların kontrolü altına girmişti. Karpat, bu gelişmenin 19. yüzyılın ikinci yarısında daha da hızlandığını ifade etmiştir.²⁰⁵ Benzer açıklamalarda İnalçık da bulunmuştur. Her iki tarihçi toprak teşkilatlanmasını benzer şekilde açıklamıştır. Ülkenin de toprağın devlete

²⁰³ A. g. m., 83-116

²⁰⁴ KARPAT, H. Kemal, **Türk Demokrasi Tarihi**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010, s.165-166

²⁰⁵ A.g.e., s.167

ait olduğunu ancak ilerleyen zamanlarda bu yapının değiştiğini vurgulamıştır. Fakat Ülken, Karpat ve İnalçık'tan farklı olarak konuyu dinsel boyutta değerlendirerek, toprağın Allah'a ait olduğu gerekçesiyle devletin malı sayıldığını ileri sürmüştür.

Karpat, padişahın tebaasının meslek veya üretim gruplarından ibaret olduğunu iddia etmiştir. Bunlar; köylüler, zanaatkârlar ve tüccarlardır. Büyük çoğunluk köylüydü. O, bu tabakanın 17.yüzyıla kadar oldukça refah içinde olduğunu ancak bu tarihten sonra himayesiz kaldıklarını, ihmal edildiklerini ve askeri maksatlarla kullanıldıklarını üretimlerinin sadece günlük geçimlerini sağlayacak dereceye düştüğünü ifade etmiştir. Ona göre birçok eski köy dağılarak vergi tahsildarı ile derebeyinden kurtulabilmek için birkaç hanelik gruplar halinde sapa yerlere yerleşmişlerdir. Karpat, Anadolu'da zanaatkârların önceleri loncalar halinde teşkilatlandığını, fakat 17. yüzyıldan sonra ticaret ve zanaatların yavaş yavaş Müslüman olmayan azınlıkların eline geçtiklerini ifade etmiştir. Dolayısıyla Karpat, bir zamanlar ekonomik işlerde çok başarılı olan Türkler'in, artık köylü iseler sadece tarımla, üst sınıftan iseler devlet memurluğu ile uğraştıklarını ifade etmiştir. Ona göre yerleşik İslam algısının aşırı kârı hoş görmemesi ekonomik durgunluğu daha da ağırlaştırmıştır. Ancak Karpat, ekonomik gelişimi frenleyen bu etkinin İslam âleminin her yerinde aynı olmadığını söylemiştir. Ona göre, ekonominin gelişmemiş olması mal biriktirmek ve bol harcama imkânlarını daraltmış böylece, zengin ile fakir arasında göze batan büyük farkların oluşmasını önlemiştir.²⁰⁶

Karpat, Osmanlı Devleti'nde özel mülkiyetin, kişilerin ev, dükkân ve toprak sahipliğiyle daima var olduğuna değinmiştir. O, mesleklerin ve ticaretin, geniş çapta özel teşebbüs kurallarına ve diğer ölçülerine uygun olarak geliştiğini savunmuştur. Her ne kadar fethedilen ülkelerde ekime uygun araziler devlet idaresinde tımar olarak işletilmişse de önemli miktarda arazi, bilhassa Doğu Anadolu'da kişilerin elinde kalmıştır. Yani ona göre her ne kadar Osmanlı Devleti'nde toprak devlete aitse de toprak mülkiyetinden de söz etmek mümkündür. İnalçık da Osmanlı devletinde toprak mülkiyetinin varlığından söz ederek toprak mülkiyetini Karpat'a göre daha ayrıntılı bir biçimde izah etmiştir. Sonuç olarak aynı alanda çalışan iki tarihçinin aynı konuyu farklı şekilde değerlendirdiklerini söylemek mümkündür. Hemen hemen aynı dönemde yaşamış iki tarihçinin aynı konuyu farklı değerlendirdikleri görülmektedir.

²⁰⁶ A. g. e., s.168

Karpat, İstanbul ve merkezi idarenin gerek miri arazinin dağıtımında gerekse işletilmesinde Müslüman ve gayrimüslim yerli halkın ileri gelenlerinin yardımından yararlandıklarını ifade etmiştir. O, tımarı devletin ve özel kişilerin ortak yürüttüğü bir ekonomik faaliyet olarak görmüştür. Ona göre tımar çiftliklerin ürettiği mahsul, piyasada serbestçe alınıp satılırdı. O, tımarı bir çeşit devletçilik olarak göstermeye özenenlerin onun şahsi teşebbüs yönünü göz ardı ettiklerini söylemiştir. Fakat Karpat'a göre 16. yüzyıldan sonra tımarın yerine geçen çiftlik ve malikâne sistemleri arazi, işletmesini kişilerin emrine doğrudan vererek bilmeden ve istemeden yeni orta sınıfın doğuşuna yol açmıştır. Böylece ona göre 17. yüzyılın sonlarına doğru yerli halk arasından zenginleşen ve o ölçüde eğitim sahibi olanların sayısı gittikçe artmıştır.²⁰⁷

Karpat, Osmanlı Devleti'nde 19. ve 20. yüzyıllarda toprağın fiilen özel kişilerin eline geçtiğini ancak bu geçişi düzenleyecek modern özel mülkiyet esaslarının olmadığını ileri sürmüştür. Çünkü o hâlihazırda var olan şeriat hükümlerinin bu yeni mülk şekline uymadığını söylemiştir. O, bu yeni mülk şeklinde mülkü işletme ve ondan faydalanma, İslam'ın kardeş-ümme ilkesi altında değil, liberal ekonomik felsefesinin kâr, zarar, sermaye yatırımı ve birikimi gibi kaçınılmaz maddi kuvvetler altında geliştiğini savunmuştur. Ona göre bu dönemde Osmanlı Devleti'nde mülk var ancak mülkiyet yoktur. Toprakları fiilen kullanan var fakat bu kullanışa hukuki ve ahlaki görünüm verecek düzen yoktur.²⁰⁸

Karpat, Osmanlı Devleti'ndeki ekonomik ilişkilerin yüzyıllar boyunca değişmeden sürdürüldüğünü söylemiştir. Ancak ona göre Osmanlı Devleti'ne özgü bu ekonomik durgunluğun reform hareketi başladığı sıralarda artık sonuna gelmiştir. Yeniçeriler dağıtılıp, Anadolu ve Rumeli'deki derebeyler dize getirilerek orduyu güçlendirmek amacıyla yeni ve çağdaş ölçülere uygun bir ordu kurulmaya çalışılmıştır. Karpat'a göre gittikçe büyüyen bu ordunun yetiştirilmesi ve çoğu Batı'dan ithal edilen silah ve mühimmat ile donatılması yeni masraflara yol açtığı için devlet ordunun artan ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla ilk sanayi tesislerini kurmuştur. O, bu tesislerin sadece belli şehirlerde kurulduğunu ve iş alanlarında etkilerinin de dar olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla o, devletin artan masrafları karşılamak için vergileri artırdığını

²⁰⁷ A. g. e., s.29-30

²⁰⁸ A.g.e., s. 169.

ileri sürmüştür. Ancak Karpat, bu yeni vergilerin de masrafları karşılamada yetersiz olduğunu, yabancı devletlerden borç alma yoluna gidildiğini söylemiştir. Bunun sonucunda imtiyazlar verilmeye başlandığını ifade etmiştir.²⁰⁹

Karpat, Osmanlı Devleti'nin el sanatları düzeyinde bulunan yerli sanayisinin, yabancı sermayenin ucuza elde ettiği mallarla rekabet edemeyerek çöktüğünü ileri sürmüştür. O, Anadolu şehirlerinde işsizliğin artması sonucu dini taassubun körüklendiğini bu durumun da kısa süre içinde yabancı düşmanlığı halini aldığını ifade etmiştir. Karpat, yabancı düşmanlığının gelişmesinin bir başka nedeni olarak da yabancı sermayenin Osmanlı Devleti'ne Müslüman olmayan azınlıklar aracılığıyla girmesinden kaynaklandığını savunmuştur. Dolayısıyla o yabancı çıkarları tespit eden ve çoğunluğu Müslüman olmayan yeni bir orta sınıfın oluştuğunu söylemiştir. Ona göre mali kudretini artıran bu sınıf tarımla uğraşan yeni Müslüman halkın düşmanlığını toplamıştır.²¹⁰ Karpat'ın bu açıklamalarına dikkat edildiğinde herhangi bir durumun sosyal boyutlarından da söz edildiği görülmektedir. Örneğin ekonominin kötüye gitmesinin halk üzerinde nasıl etkilere yol açtığını izah etmiştir. Karpat tarihsel bir olayı ya da durumu değerlendirirken toplumu önemseyerek olay ve durumun toplum üzerindeki tesirinden söz etmiştir. Sadece bir tarihçi değil bir sosyolog gibi de değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu anlayışın da herhangi bir tarihsel durum ya da olayın daha açık ve net anlaşılmasına dönem hakkında daha açık bilgilere ulaşılmasına yol açtığını söylemek mümkündür.

Karpat da tıpkı Ülken gibi Osmanlı Devleti'nde saray kesimi ile halk arasında ayrılığın olduğuna değinmiştir. Ülken bu ayrılığın edebiyata etki ettiğine farklı edebiyat türlerinin ortaya çıktığına değinmiş, Karpat bu ayrılığın dil üzerinde etkili olduğunu, saray ve özellikle edebiyat ve konuşma dilinin birbirinden ayrıldığını savunmuştur.²¹¹

Çalışmada görüşleri değerlendirilen isimlerden Osmanlı Devleti'nin ekonomik yapısını en kapsamlı biçimde açıklayan İnalıcık'tır. İnalıcık Osmanlı Devleti'nin üretim

²⁰⁹ A. g. e., s. 170.

²¹⁰ A. g. e., s. 170.

²¹¹ KARPAT, H. Kemal; **Türkiye ve Orta Asya**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014, s. 39.

şekilleri, arazi yapısı ile ilgili ayrıntılı bilgi vererek topluma yansıma şekilden ve toplumsal yapıyı nasıl etkilendiğini açıklamıştır.

Ülken ekonomik yapıyı önemli görerek ekonominin toplumsal yapıyı şekillendirdiğini savunmuştur. Ancak Ülken diğer üç isimden farklı olarak Osmanlı Devleti'nde bilim, sanat ve edebiyatın önemli olduğunu ifade ederek bu alanlarda yapılan çalışmalar hakkında bilgi vererek bilimsel gelişmelerin toplumsal yapıyı etkilediğini iddia etmiştir.

Tanyol ekonomik yapıyı önemsemiş, diğer üç isim gibi ekonominin toplumsal yapı üzerinde etkili olduğunu savunmuştur. Dört isimde Osmanlı Devleti'nin yıkılışını nedeni olarak ekonomide meydana gelen bozulmayı görmüşlerdir. Tanyol, diğer isimlerden farklı olarak bu konuyu daha ayrıntılı açıklamıştır. Özellikle memur kadrolarının artırılması ve memur maaşlarının ekonomiyi olumsuz etkilediğini vurgulamıştır.

Kısacası dört isim de Osmanlı Devleti'nde devletin sürekli ekonomiyi kontrol ettiğini ve ekonomik yapının temel ihtiyaçlara göre belirlendiğini söylemişlerdir. Devletin ekonomiyi kontrol altında tutmasının hem avantajları hem de dezavantajlarının olabileceğini vurgulamışlardır. Örneğin İnalçık devletin her an halkın servetine el koyabilmesi gerekçesiyle halkın servetlerini evlatlık vakıflara bağlı kurumlara verdiklerini ileri sürmüştür. 16. yüzyılın ikinci yarısından sonra askeri kesimin daha çok iş adamları, tüccar, çiftlik işleten ağa ve faizci sarraf durumuna geldiği ifade edilmektedir. Diğer taraftan İnalçık, Ülken, Karpat ve Tanyol ekonominin devlet kontrolünde olmasının üretimde sürekliliği sağladığı gerekçesiyle olumlu yönünün olduğunu da vurgulamışlardır. Yine bu dört isim ekonominin toplumların ayakta durabilmeleri için önemli olduğunu, Osmanlı Devleti'nin dağılması ve parçalanmasının en önemli nedeni olarak ekonomik anlamda geri kalmışlık olduğunu savunmuşlardır.

Ülken, İnalçık, Karpat toprak mülkiyetinden söz ederek Osmanlı Devleti'nde mülkiyetin gelişmemesinin nedeni olarak toprağın devlete ait olmasını göstermişlerdir. Ancak Tanyol Osmanlı Devleti'nde toprak mülkiyetinin gelişmemesinin nedeni emek ve çabanın olmayışına bağlamıştır.

2.6. Hilmi Ziya Ülken, Cahit Tanyol, Halil İnalçık ve Kemal H. Karpat'ın Cumhuriyet Dönemindeki Siyasi Olayları Değerlendirmelerinin Karşılaştırılması

1919'da başlatılan siyasi gelişmelerin 1923'te Cumhuriyet'in ilanıyla yeni bir dönemin resmen başlangıcı olduğu savunulmaktadır. İslamcılık, Türkçülük, Batıcılık arayışlarının sona erdiği, yeni dönemin sorunlarına sınırlı fakat geçerli bir çözümün üretildiği iddia edilmiştir. Bununla birlikte yeni rejimin laik, milliyetçi ve Batıcı ilkeler üzerine oturtulduğu ifade edilmektedir. 1923'te ülkemizde yeni bir devletin kurulduğu, devletin siyasal ve toplumsal kurumlarının Batılılaşma adı altında radikal bir değişmeye tabi tutulduğu savunulmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti bu dönemde alınan kararlar üzerinde şekillenmiş ve ilerleyen dönemlerde alınan kararların da temelleri bu dönemde atılmıştır.²¹²

Cumhuriyet döneminde yapılan reformlar yeni yöneliş devrimi olarak da nitelendirilmektedir. Batılı ülkelerin seviyesine ulaşmak için iki önemli yolun çizildiği savunulmaktadır. Bunlardan birincisi geleneksel yapının ortadan kalkması, ikincisi ise, kaldırılan kurumların yerine uygun kurumların yerleştirilerek yeni yapılanmanın ihtiyaçlarına göre yeni nesiller yetiştirerek modern toplum oluşturmak amaçlanmıştır. Cumhuriyet dönemindeki köklü değişimlerin tarihsel bir zorunluluk sonucu olduğu iddia edilmiştir.²¹³

2.6.1. Hilmi Ziya Ülken'in Cumhuriyet Dönemindeki Siyasi Olaylara Dair Görüşleri

Cumhuriyet dönemindeki siyasi olaylara dair fikirleri değerlendirilecek ve diğer isimlerle karşılaştırılacak ilk düşünür Ülken'dir. Ülken diğer isimlere göre bu dönemle ilgili daha az saptamalarda bulunmuştur. Onun 1974'de vefatı diğer isimlerin yaşadığı dönemleri yaşamaması ve en verimli dönemlerinde hocalar üzerinde siyasi baskının etkili olması, onun bu dönemde siyasi olayları eksik değerlendirmesine neden olmuştur.

²¹² KAÇMAZOĞLU, H. Bayram; **Türk Sosyoloji Tarihi III**, Kitabevi, İstanbul, 2011, s. 5.

²¹³ ÖZER, İlbeyi; "*Cumhuriyet Döneminde Devrimler, Toplumsal Yaşama Etkileri ve Gündelik Hayat*", **Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı**, Editör: Mehmet Zincirkıran, Baskı: 4, Dora Yayınları, Bursa, 2013, s. 122.

Ülken, Cumhuriyet döneminde okuma yazma oranının artması ve okul sayısının fazlalaşmasını en büyük yenilik olarak görmüştür. Ancak yine de Batı ülkeleri ile karşılaştırıldığında bu oranın oldukça düşük olduğunu söylemiştir. O, ölmeden bir yıl önce yani 1973’de yazdığı bir yazıda 50 yıllık Cumhuriyet dönemi boyunca Milli Eğitimin hem kuruluş olarak hem de eğitim ve öğretimin, zihniyetine ve yöntemlerine göre işlenmesi bakımından Atatürk’ün 1921’de Maarif’e ait nutukları ışığında geliştiğini savunmuştur. Ona göre bu gelişme, nüfus artışı, demokratik zihniyetin memlekete yayılışı ile orantılı olarak gittikçe artan bir çoğalma ve genişleme ritmi de göstermiştir. Ülken bu yeni eğitim kurumlarının hızlı artışının ekonomik gelişmeye uygun olabileceği gibi kimi dönemlerde ise bu gelişmeye uygunluk gösteremediklerini, başarılarının yanında başarısızlıklarının da olabileceğini söylemiştir. Ona göre Osmanlı Devleti ile karşılaştırıldığında Türkiye Cumhuriyeti’nde nüfusun artışı ile paralel olarak ilk, orta, lise, üniversitedeki öğrenci oranları da artmıştır. O, bunun çok önemli bir gelişme olduğuna değinerek modern ülkelerin en çok da eğitimi dikkate aldıklarını ifade etmiştir.²¹⁴

Ülken eğitimin; demokrasi, milliyetçilik, laiklik gibi ilkelerin gelişmesine katkı sağladığını savunmuştur. O aynı zamanda eğitimin demokratikleşmenin ve milletleşmenin başlıca aracı olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre eğitim sadece halkı bilgilendirme, fertlerin statülerini artırmakla kalmamış, aynı zamanda halk ile aydınlar arasındaki uçurumu ortadan kaldırarak milli dili halkla aydınlar arasında ortak dil haline getirmiştir. Dolayısıyla o, bu nedenlerden ötürü eğitimi demokratikleşme ve milletleşmenin başlıca aracı olarak görmüştür. Yani ona göre eğitimle sadece halkı bilgilendirmiyoruz, onunla fertlerin statülerini yükseltmiş olmuyoruz. Eğitim ile halkla aydın arasında saltanat yönetiminin açmış olduğu uçurumu kaldırmış, kültürün sosyal bir tabakaya ait özel yetki olmasını önlemiş, onu bütün milletin malı haline getirmiş oluyoruz. Ülken temel amacın eğitimle demokrasiyi gerçekleştirmek olduğunu söylemiştir. O aynı zamanda bağımsızlık ve eşitliğin de eğitim aracılığıyla mümkün olabileceğini savunmuştur. Ona göre demokratik eğitim hürlüğü ve eşitliği birbirini tamamlayan iki temel ilke gibi kullanılmalıdır. Ülken, okullardaki, kılık kıyafet, yemek, dinlenme, yatma kurallarının hürlüğü ve eşitliği getirdiğini savunmuştur. Yani o, bu

²¹⁴ ÜLKEN, Hilmi Ziya; “*Cumhuriyet Devri 50 Yıllık Türk Eğitimi*” 50. Yıl, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1973, s. 2.

dönemde okullarda tek tip kıyafet uygulamasının doğru bir karar olduğunu fertlerin temelden başlayarak hem eşitlikçi bir yapıyı hem de birtakım kuralları öğrendiklerini iddia etmiştir. Ülken Cumhuriyet'in kuruluşundan 1973'e kadar Türkiye'de milli eğitimin kendi hedefine uygun yollardan geçtiğini, olumlu ilerlemelerin sağlandığını ancak aşılın yolun demokratik milli eğitim bakımından her şeyi sağlamadığını iddia etmiştir.²¹⁵

Ülken, 45 yıllık eğitim tarihimizin ilk, orta ve lise bütünlüğüne göre ayarlanmış bir gelişme ritmi göstermediğini söylemiştir. O mezunların sayısının arttığını ve bu artan sayının onların üniversiteye ve yüksekokullara girmesini güçleştirdiğini ifade etmiştir. Ona göre sayısı 100.000'i geçen mezunları ciddi bir sınavdan geçirmek imkânsız olduğu için, test usulü denen bir yarışmaya başvurulmuştur. Ülken bu yöntemin her zaman geçerli ve doğru olduğunu söylemenin zor olduğu gibi, testten yeteri kadar puan alamayanların açıkta kalmasına ve bu suretle her sene sayısı artan okumuş işsizlerin doğmasına yol açtığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla o, bu durumun ciddi anlamda bir sosyal problem oluşturduğunu savunmuştur. Ülken, sadece sorunun kabul edilmesinin eksik olduğunu ve çözüm yollarının da bulunması gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre ilk olarak açıkta kalan gençler iş ve meslek okullarına sevk edilmeli, test yönteminin çıkmazından kurtulmak için de liselerdeki sınavlar yeniden düzenlenmelidir. O, üniversiteyi kazananların tecrübeleri ve isteklerine göre fakültelere yönlendirilmesi gerektiğini, kazanamayanların ise başarı derecelerine ve gençlerin arzularına göre meslek yüksekokullarına ve sanat dallarına yollanmaları gerektiğini ifade etmiştir.²¹⁶ Ülken'in 1973'de sorun olarak kabul ettiği sistemin ülkemizde yeni yeni sorun olarak görüldüğü ve onun yıllar öncesinde önerdiği çözüm yollarına yakın çözüm yoluna gidildiğini söylemek mümkündür.

Ülken, demokrasinin önemine değinerek çağımızın vazgeçilmez yönetim şekli olduğunu savunmuştur. O, Tanyol'dan farklı olarak demokrasinin gerçekleşebilmesi için siyasi partilere dayanması gerektiğini iddia etmiştir. Yani 1946'dan sonraki çok partili yaşamı desteklemiş ve demokrasinin temel şartı olarak görmüştür. Tanyol ise onun öğrencisi ve devamcısı olduğu halde çok partili yaşama geçişi desteklememiştir.

²¹⁵ A.g.m., s. 7.

²¹⁶ A.g.m., s. 9.

Ülken siyasi partilerin olması gerektiğini vurgularken aynı zamanda bu partilerin görüşlerini açık olarak ifade etmeleri gerektiğini de savunmuştur.²¹⁷ Ülken'e göre birbirlerine dirsek çeviren ve şiddetli mücadelelere girişen bu partilerin programlarına bakıldığında onların hiçbir itilaf konularının olmadığı görülmektedir. O, bu durumun da iktidarı ele geçirme rekabetlerinden geldiğini ifade eder. Ülken, demokratik bir toplumun ihtiyaç duyduğu parti nizamının, gelişmiş toplumlarda görüldüğü gibi partilerin meslek birliklerine ve fikir rehberlerine dayanmaları, her birinin gelişmiş bir ideolojik hazırlığının olması gerektiğini ileri sürmüştür. O, aynı zamanda sosyalist adını taşıyan türlü parti programlarının komünizmle hiçbir alakaları olmadığını, hatta onunla en çok savaşmaya mecbur olduklarını, diğer taraftan ise muhafazakâr partilerin de yıkıcı geri zihniyetle alakaları olmadığını kabul etmiştir.²¹⁸

Ülken, Türkiye Cumhuriyeti'nin, endüstrileşmeye başlamasını önemli bir adım olarak görmüştür. Ona göre endüstrileşme ülkemizi yabancı sermayeden kurtararak halkın seviyesini yükseltmiştir. O, millî endüstriyi kurmanın, Batılı olmanın ilk ve zorunlu adımı olduğunu savunmuş ve Türkiye Cumhuriyeti'nin seksen senelik kararsızlığın doğurduğu zararların önüne geçmek için iktisadî devletçiliği tahakkuk ettirdiğini ileri sürmüştür. Ona göre iktisadi devletçilik bizi Batı'nın sermayesi iktisadi baskısından kurtarırken tekniğin doğurduğu yeni ihtiyaçlarla birlikte genel seviyemizi de yükseltmiştir. O teknik ve fikir arasında sıkı bir ilişkinin olduğuna değinmiştir. Ona göre bir memlekete fikir getirmenin yolu, önce o fikrin tekniğini getirmektir. Ancak o, başkasının tekniği ve fikriyle yaşamının bizi milli benliğimizden uzaklaştırdığını da söylemiştir. Dolayısıyla ona göre teknik ülkemize girdiği zaman halkın gözü açılacak ve okuma şevki artacaktır. Ülken, 1924-1938 yılları arasında ülkede ilk, orta ve yüksekokullarda öğrenci sayısının artmasının bunun sonucunda olduğunu söylemiştir.²¹⁹

Kaçmazoğlu'nun belirttiğine göre Ülken 1930'da Türkiye'de reddedilen klasik ekonomiye dayalı kapitalist ve komünist devlet sistemleri dışında bir arayış içerisinde olmuştur. Onun ütöpik bir devlet biçimi önerdiği ifade edilmektedir. Liberalizm ile

²¹⁷ ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Millet ve Tarih Şuuru**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2008, s. 98.

²¹⁸ ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Siyasi Partiler ve Sosyalizm**, Anıl Yayınevi, İstanbul, 1963, s. 63.

²¹⁹ ÜLKEN, ; **Millet ve Tarih Şuuru**, s. 110.

komünizmin birbirinin zıddı olduğunu birinde sadece iş özgürlüğü ötekisinde ise görev disiplininin hâkim olduğu ifade edilmektedir. Ülken'nin önerdiği ve aşk ahlakının geçerli olduğu toplumun devlet şekli; iş ile görevi, özgürlük ile disiplini, birey ile toplumu vatan ile insanlığı birleştiren bir sistem olduğu savunulmaktadır.²²⁰ Yani o, yan yana gelmeyecek unsurları yan yana getirmeyi istemiştir. Bunların yanında o vatanseverliği oldukça önemsemiş, insanı sevmemiz gerektiğini çünkü bu duygunun bize vatan sevgisi kazandıracağını ileri sürmüştür. O aynı zamanda bağımsızlığa da önem vermiştir. 'Türk cemiyeti bağımsızlığını kaybettiği gün insanlığa da veda etmiştir.' diyerek bağımsızlığın önemine vurgu yapmıştır.²²¹

Cavit Orhan Tütengil, Ülken'in Cumhuriyetin ilk yıllarında yapılan inkılapları bir Rönesans olayı olarak gördüğünü Türkiye'de meydana gelen uyanışı ulusal bir uyanış olarak saydığını kabul etmiştir. Onun gençlik yıllarındaki düşüncelerine değinmiştir. Ülken Atatürk örneğinin bütün Doğu ülkeleri için önemli bir örnek olduğunu savunmuştur. O İslam dünyası milletlerinin ciddi bir yetiştirme ve olgunlaşma için çalışmaları gerektiğini ve bunun için de Atatürk'ün yolunu takip etmeleri gerektiğini ileri sürmüştür. Yani Ülken, Doğu'nun, Doğu ülkelerinin, İslâm dünyasının kalkınmasını, Batılılaşmakta aramakta, bunun için de bütüncül bir anlayışa ulaşmayı zorunlu görmektedir. Gösterdiği örnek ise, Atatürk'ün yoludur.²²² O Atatürk'ün büyük bir lider olduğuna dikkat çekmiştir. Nihat Erim, Ülken'in çizdiği lider portresine Atatürk'ün tam anlamıyla uyduğunu savunmuştur. Ona göre bir lider hem insancıl hem yurtsever hem de bir ideale doğru ihtirasla atılan birisi olmalıdır. Böyle bir insan Türkiye'mizde yakın zamanda yaşamış olan Mustafa Kemal Atatürk'tür. Erim aynı zamanda Ülken'in Atatürk'ün Aşk Ahlakına da eriştiğini ileri sürmüştür.²²³

Ülken, Atatürk devrimine büyük önem verdiğini vurgulayarak özellikle de Müslüman ülkelerin üzerinde durması ve laiklikle ilgili görüşlerine dikkat edilmesi gerektiğini savunmuştur. O laikliği ülkemiz için büyük bir adım olarak görmüştür.

²²⁰ KAÇMAZOĞLU, H. Bayram; **Türk Sosyolojisinde Temalar Kuram-Uygulama-Sosyalizm**, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2012, s.12.

²²¹ ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Aşk Ahlakı**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010, s. 131.

²²² TÜTENGİL, C. Orhan vd.; "*Hilmi Ziya Ülken'in Anısına*", **Sosyoloji Konferansları**, Sayı: 15, 2011, s. 117.

²²³ ERİM, Nihat; "*Hilmi Ziya Hocamız*", **Sosyoloji Konferansları**, Sayı: 17, 1979, s.14.

Çünkü ona göre teokratik ve çökmüş imparatorluğun yerine modern bir devletin doğuşu, skolastik zihniyet yerine modern zihniyetin kabulü, Türkiye'nin kalkınması ve çağdaş bir cemiyet olması için atılan büyük bir adımdır. Ülken'e göre nasıl ki Atatürk'ün Kurtuluş Savaşı'nda verdiği mücadele bütün dünyaya özellikle de Şark'ın kurtuluşu için bir sembol olarak görüldü ise, Atatürk inkılaplarından en önemlisi olarak kabul edilen laikliğin kabulünün de; yeni devlet, kanun ve hayat anlayışının bütün Şark'a yayılması ve Şark'ı uyandırması bakımından bir sembol ve davet gibi görülmelidir.²²⁴

Kısaca Ülken, Atatürk'ün bütün politikalarını doğru bulmuş ve İslam ülkelerine örnek olduğunu savunmuştur. O Atatürk'ü aşk ahlakına erişmiş büyük bir lider olarak görmüştür. Bu dönemde gerçekleştirilmiş en büyük yeniliğin laiklik olduğunu savunmuştur. Eğitime büyük önem vermiş, devletlerin demokrasiye erişmesi ekonomik bakımdan gelişmesi ancak eğitime bağlıdır demiştir. O bu dönemde eğitime büyük yatırımların yapıldığını, okuma yazma oranını ve okul sayılarının hızla arttığını belirtmiştir.

2.6.2. Cahit Tanyol'un Cumhuriyet Dönemindeki Siyasi Olaylara Dair Görüşleri

Tanyol Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda önemli isimlerin etkili olduğunu ifade ederek bu isimlerin aynı zamanda Cumhuriyetin kuruluşuna düşünsel bir soyluluk kattığını da savunmuştur. O, Mustafa Kemal'in Anadolu'da kurulan üçüncü Türk Devleti'ne tarihsel bir soyluluk vermek için Yahya Kemal, Hüseyin Rahmi, Ahmet Rasim, Yunus Nadi, Abdülhak Hamit, Yakup Kadri, Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Mehmet Akif, Mehmet Emin gibi ülkenin seçkin aydınlarını ve düşünürlerini Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin çatısı altında topladığını söylemiştir. Tanyol'a göre Mustafa Kemal devletin temelini Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda olduğu gibi düşünsel bir soyluluğa dayandırmak istemiştir. O, Mustafa Kemal'in sofrasını dil, tarih, felsefe ve bilimin konuşulduğu bir akademiye benzetmiştir. Onun dünyasında gününü gün eden düşünce ve politikanın olamayacağını ileri sürerek her şeyi gelecek için düzenlediğini

²²⁴ TÜTENGİL, "Hilmi Ziya Ülken'in Anısına", s. 118.

savunmuştur. Ona göre Mustafa Kemal Çankaya'ya bir devlet soyluluğu vermiştir. Ancak günümüzde bu soyluluktan eser kalmadığını ifade etmiştir.²²⁵

Tanyol Türkiye Cumhuriyeti'ni, Osmanlı Devleti'nin modernleşme ve laikleşme hareketlerinin devamcısı olarak görmüştür. Ancak o Atatürk'ün Osmanlı Devleti'nin padişahlarının isteyip de yapamadıkları şeyleri daha cesaretle yaptığını iddia etmiştir. Ona göre Atatürk irtica ile mücadele etmek için laikliği getirmiştir. Yine o Cumhuriyetin ilk yıllarında irtica ile mücadele edildiğini savunmuştur.²²⁶ Tanyol, 1950'den sonra da din adına pek çok uygulamaya geçildiğini de ileri sürmüştür. Ona göre çok partili döneme geçildiğinde din, oy potansiyeli olarak görülüp önem kazanmıştır. O aynı zamanda sonraki süreçlerin de bu durumun devamı olarak geliştiğini savunmuştur.²²⁷

Tanyol, Cumhuriyetin ilk yıllarında Mustafa Kemal'in Kanuni Esasi'ye karşı tutumunu ve ordunun politikaya girmemesi düşüncesini haklı bulmuştur. O, Kanuni Esasi ile Milli Mücadele'nin ruhundan doğan Teşkilatı Esasiye Kanunu'nun birbiriyle karıştırılmaması gerektiği fikrine katılır. Tanyol, Mustafa Kemal'in Türkiye Büyük Millet Meclisine getirdiği dokunulmazlık kararını ve bu anlamda alınan sıkı önlemleri doğru bulmaktadır. Aynı zamanda ordunun politikadan uzak olması gerektiğini ve bu doğrultuda alınmış kararları da desteklemektedir. Çünkü ona göre bu kararlar olduğu sürece hiçbir güç meclise kafa tutamaz. Ancak o, 1950'den sonra meclisin devlet kurucu vasfını yitirdiğini ileri sürmüştür. Tanyol'a göre Demokrat Parti'nin tutumlarıyla orduyu muhalefetin yanına itmesi, kısa zamanda Teşkilatı Esasiye Kanunu'nu kaldırması doğru politikalar değildir. Yine o, meclis işleyişinin Kanuni Esasi içine itildiğini ve bunun da doğru olmadığını ileri sürmüştür. Tanyol, Demokrat Parti'nin kendisini Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin dokunulmazlığı içinde gördüğünü kendisine karşı cephe alanları TBMM'nin manevi şahsiyetine saldırıyormuş gibi kabul ettiklerini ve muhalefet milletvekillerini hapse attırdıklarını ifade etmiştir. Dolayısıyla o, DP yöneticilerinin çok partili bir demokrasiyi savunduklarını ancak kendisini tek parti zırhı içine ittiğini ve orduyu muhalefet safına çekerek, ondan partiye itaati sanki

²²⁵ TANYOL, Cahit; **Çankaya Dramı**, Altın Kitaplar, İstanbul, 2007, s. 115.

²²⁶ ŞEN, **Bir Asırlık Çınar Cahit Tanyol'un Sosyolojik Görüşleri**, s. 114.

²²⁷ TANYOL, Cahit; **Laiklik ve İrtica**, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1989, s. 10

devlete itaatmiş gibi algılamasını istediğini iddia etmiştir. Fakat Tanyol bu durumu eleştirerek Türkiye Cumhuriyeti'ni kuranların muhalefet olduğu dönemde yaptıklarını ileri sürmüştür. O, DP'nin politikalarını doğru olmadığını savunarak bu politikaların her on yılda bir darbelere yol açtığını iddia etmiştir.²²⁸

Tanyol'a göre, 27 Mayıs 1960 askeri darbesi, çok partili bir demokrasiden vazgeçilmez önermesinden hareket etmiş ve komite eklektik yeni bir anayasa hazırlatarak yönetimi sivillere devretmiştir. O bu anayasanın özgürlüklere ve örgütlere olanak sağlayan bir anayasa olduğunu iddia etmiştir. Ancak demokratik yapının sağlam işlemediğini iddia etmiştir. O, 1924 anayasasının değiştirilmiş ikinci maddesinde yer alan devletçilik ilkesinin bu dönemde çıkarıldığını ve bunun da yanlış olduğunu savunmuştur. Çünkü ona göre ilerleyen zamanlarda devletçilik ilkesinin anayasadan çıkartılması ülkenin yer altı ve yer üstü değerlerinin satılmasına neden olmuştur. O, milletin özverisi ve alın teriyle kurulan devlet işletmelerinin düşük fiyata yabancılara satıldığını ileri sürmüştür. Tanyol 27 Mayıs'ın getirmiş olduğu en önemli şeyin, hukuk devleti kavramı olduğunu ifade etmiştir. Fakat ona göre, 12 Mart 1971'de yapılan askeri darbe 27 Mayıs'ın bütün kazançlarını silmiş, 12 Eylül askeri diktasına ortam hazırlamıştır.²²⁹

Tanyol, 27 Mayıs'ı darbe olarak değerlendirmemiş müdahale olarak görmüş, 12 Mart'ı darbe olarak gördüğünü ifade etmiştir. Ancak ordunun silah zoruyla hükümete el koyması darbe olarak nitelendirilmektedir. O 12 Mart 1971'den sonra askerin sadece politikaya dâhil olmadığını devletin demokratik örgütlerine el attığını da iddia etmiştir. Tanyol'a göre 27 Mayıs darbesinde olumlu icra olarak görülenler 12 Mart darbesiyle ortadan kaldırılmıştır. O 27 Mayıs müdahalesiyle üniversitelerin, basın, sendikaların, derneklerin, TRT kuruluşlarının bağımsızlaştığını ve özgürleştiğini savunmuştur. Tanyol, 12 Mart olayının 31 Mart olayından daha yıkıcı sonuçlara yol açtığını ve 31 Mart'ın gelip geçici bir irtica olayı olduğunu, çıktığı yerde söndürüldüğünü, 12 Mart'ın ise terörü kalıcı hale getirdiğini ileri sürmüştür. O bu dönemde sorgu yapılmadan sıkıyönetimin tek taraflı işleyen keyfi idare haline getirildiğini, üniversite öğretim üyelerinin evlerinin basıldığını, kitaplarının alındığını ve tutuklandıklarını söylemiştir.

²²⁸ TANYOL, **Çankaya Dramı**, s. 117-118.

²²⁹ **A. g. e.**, s. 119.

Kendisinin de bu dönemde mağdur olduğunu, evinin basıldığını ve kitaplarının alındığını ifade etmiştir. O bütün bu olumsuzlukların nereden kimin önerisiyle başbakanlığa getirildiği belli olmayan Nihat Erim hükümeti döneminde yapıldığını tek taraflı işleyen bir terör mekanizmasına dönüştüğünü savunmuştur.²³⁰

Tanyol, 27 Mayıs 1960 darbesi ve bundan sonraki süreci çok sert bir biçimde eleştirmiştir. O, 27 Mayıs askeri diktası diyerek bu sürecin 12 Mart 1971 askeri darbesine zemin hazırladığını ileri sürmüştür. O, bu dönemde hem demokrasi hem de Atatürk devrimlerini, Atatürk'ün devletle özdeşleştirdiği CHP'yi Atatürkçü adı altında kapattıklarını savunmuştur. Tanyol, Kenan Evren'in kendisine yol gösterecek ışık olarak kabul ettiği Altıok ve Atatürkçülük ilkesinin önüne bir karanlık duvar örerek kendisiyle çeliştiğini savunmuştur. Yine o, Atatürk'ün miras bıraktığı Dil ve Tarih kurumlarının da kapatılarak her Türk vatandaşının sahip olduğu Atatürk mirasının üzerinde keyfi bir işlem yapıldığını iddia etmiştir. Kendisi bu dönemde meclisin, derneklerin kapatıldığını, İmam Hatip okullarının sayısının artırıldığını ve meydanın İslam Enstitülerine, İlahiyat Fakültelerine bırakıldığını iddia ederek dönemi sert bir şekilde eleştirmiştir.²³¹

Tanyol, 1980'den sonraki dönemlerde daha önceki yıllara göre daha fazla cami, mescit, medresenin açıldığını ileri sürmüştür. Ona göre bu dönemde 1924 Tevhid-i Tedrisat Kanunu kaldırılmış, laik olarak kabul edilen okullarda dinsel bilgilerin ağırlıkta olduğu dersler konulmuştur. Yine o 1980'den sonra oruç tutmayanların, cuma namazına gitmeyenlerin devlet dairelerinde fişlendiğini, bazı okullarda namaz ve orucun başarı ölçütü olarak kabul edildiğini iddia etmiştir. Ona göre 12 Eylül komutanlarının meclise ve yönetime el koymalarıyla aldıkları önlemler sonucunda irticanın önüne geçilememiştir. O irticanın da devlet ve millet için büyük bir tehlike olduğunu bu tehlikeyi getirenlerin ise Atatürk adına gelenlerin yaşattıkları Atatürkçülük ilkesiyle olduğunu ifade etmiştir. Ona göre ordunun temel amacı devlet tehlikeye girdiği zaman onu kurtarmaktır. Ancak o, ordunun bu amacının dışına çıkarak her on yılda bir askerin demokrasiyi, anayasayı kurtarmak gibi sivil kesimi ilgilendiren sorunlar için kışlasından çıktığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla o, her askeri darbe sonucunda meclisin gittikçe

²³⁰ A. g. e., s. 120.

²³¹ A. g. e., s. 132.

askeri müdahalenin bir uzantısı haline geldiğini savunmuştur. Tanyol ordunun temel amacının devleti omuzlarında taşımak olduğunu fakat ordunun bu amacından saptığını ve devletin omuzlarına basarak bir kışla hanedanı kurduğunu ileri sürmüştür.²³²

Kısaca, Tanyol çok partili politikalara eleştirel bakmıştır. Ona göre çeşitli partilerin kurulması sivil toplum ve sivil devlet için yeterli değildir. O, bu partilerin özünde birbirlerinden farklı olmadığını, sosyal sınıf ve tabakaları yansıtmadığını, toplumu böldüklerini savunmuştur. O, bu duruma gelinmesinde her on yılda bir yapılan darbelerin neden olduğunu söylemiştir. Tanyol dönemin politikacılarının da darbelerle mücadele etmediklerini ileri sürmüştür. O, Demirel'den söz ederek onun korkak bir politikacı olduğunu, Türk siyasi hayatına egemen olduğunu sonra da şapkasını çıkarıp "Haydi Allahısmarladık" deyip kolayca çekip gittiğini mücadele etmediğini savunmuştur. O, Demirel'in halkın iradesini dilinden düşürmediğini ancak hiçbir zaman da 'Biz buraya halk iradesi ile geldik bizi buradan ancak süngü kuvveti çıkarır.' diyen Mirabeau gibi davranmadığını iddia etmiştir. Tanyol, Demirel'in cumhurbaşkanını halk seçmeli, politikasının yanlış olduğunu çünkü bunun için önce halka sahip çıkılması gerektiğini, Mirabeau olmak gerektiğini iddia etmiştir.²³³

Tanyol, darbeleri ordunun devlete el koyması olarak yorumlamış²³⁴, ordunun ne yapması gerektiğini bildiğini belirterek darbelerden dolayı orduyu suçlamamış tam tersine ordu ile ilgili olumlu değerlendirmelerde bulunmuştur. O, 27 Mayıs'ı destekleyerek iktidarın yanlış uygulamalarının darbeye yol açtığını savunmuştur. Ancak diğer tarafta 12 Eylül darbesini sert bir biçimde eleştirmiştir.

Tanyol Cumhuriyet döneminin en önemli politikalarından biri olarak öğretmen okullarını görmüş bu okulların kaldırılmasına da şiddetle karşı çıkmıştır. O öğretmen okullarına büyük önem vermiştir. Ona göre Türkiye'nin içinde bulunduğu sıkıntılardan kurtulması için öğretmen kuruluşlarına ihtiyaç vardır. Tanyol'a göre öğretmen okulları Atatürk devrimlerini yaymış, yaşatmış ve okumayı, yazmayı en uzak dağ köylerine kadar götürmüşlerdir. O, Köy Enstitülerinin olduğu dönemi kahramanlar dönemi olarak

²³² A. g. e., s. 132.

²³³ A. g. e., s. 234.

²³⁴ TANYOL, Cahit; "Devlet ve Otorite". **Yazko Somut**, Sayı 55, 1984, s. 6.

adlandırmıştır. Ona göre Köy Enstitüleri, en verimli eğitim kuruluşlarıdır. Tanyol'a göre eğer bu kurumlar amacına ulaşmış olsa idi 1950'den sonra demokratik yaşamın girdiği büyük çıkmazlar kökünden silinip süpürülecekti. O hiçbir eğitim kurumunun Köy Enstitüleri ile rekabet edemediğini belirterek, onların kısa sürede romancı, şair, hikâyeci ve eğitimci yetiştirdiklerini savunmuştur. Ona göre Köy Enstitülerinin yıkılmasıyla köyün şah damarı kesilmiştir. Çünkü eğer bu enstitüler kapanmamış olsa idi bugün Avrupa sokaklarında üçüncü sınıf vatandaş olarak en ağır ve en pis işlerde aşağılanarak çalışan vatandaşlarımız kendi toprağını işletecek, barajlar yapacak, kanallar açacak, pozisyonda olabilirdi.²³⁵

Tanyol, 1950'den sonra Atatürk devrimlerinin dayandığı laik temelin yıkıldığını iddia etmiştir. O, bu devrimlerin dine karşı olmadığını, dinle çatışmadığını, sadece dinin sömürü aracı olarak kullanılmasına izin vermediklerini savunmuştur. Aynı zamanda o, Demokrat Parti'nin hem camiye hem de okula politikayı soktuğunu ileri sürmüştür.²³⁶

Tanyol'a göre Cumhuriyet'in ilk yıllarında yürütülen siyasi politikalarda kişilerin haklarına dokunulmamış sadece devleti ilgilendiren hukuk, eğitim gibi kurumlarda çözümlenmeye gidilmiştir. O 1924'te çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanununu bu duruma örnek olarak göstermiştir. O, Mecelle'nin kaldırılmasının, yerine İsviçre Medeni Kanunu'nun alınmasının da halkı doğrudan ilgilendirmediğini iddia etmiştir.²³⁷

Tanyol Atatürk'ün kurduğu meclisin daha sonra değiştiğini ve bambaşka bir hal aldığı savunmuştur. O, cumhurbaşkanının bir dönem başbakan tarafından atanmasının dünyanın hiçbir yerinde olmadığını ve bunun demokrasi adı altında ülkeyi böldüğünü iddia etmiştir.²³⁸ Yani Tanyol, cumhurbaşkanının başbakan tarafından atanmasının demokrasiye uygun olmadığını ancak bu uygulamanın demokrasi adı altında yapıldığını ifade etmiştir.

²³⁵ TANYOL, *Çankaya Dramı*, s.174.

²³⁶ *A.g.e.*, s. 176.

²³⁷ *A.g.e.*, s. 178.

²³⁸ TANYOL, Cahit; *“Devlet Üzerine”*, *Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı*, (Derleyen: Çağlayan Kovalıkaya ve Erkan Çav), Bağlam Yayınları, İstanbul, 2010, s. 50.

Tanyol, 1950'ye kadar köylünün önemsendiğini Anadolu köylüsünün içindeki duygusal damarın keşfedildiğini onunla diyalog kurulduğunu savunmuştur. Ancak o, bu algının 1950'den sonra değiştiğini Demokrat Parti'nin köye oy potansiyeli olarak baktığını iddia etmiştir. Yine o Demokrat Parti'den sonra bakanlıkların yetkilerinde değişmelerin olduğunu savunmuştur. Ona göre 1950'den önce Milli Eğitim Bakanı öğretmene bile müdahale etmezken 1950'den sonra okullardaki sınavlara bile karışıklarını ve iptal ettiklerini ileri sürmüştür.²³⁹

Tanyol, üniversitelerin birçok ıslahat denemesi yaptığını ancak yine de çeşitli yollardan siyasi otorite karşısında büyük baskı altında kaldıklarını savunmuştur. Ona göre üniversite özerkliği, yakasını politik kavgalardan kurtaramamıştır. Tanyol, politik çalkantıların ülkemizde öğretim ve eğitim alanında sürekli devam ettiği için üniversitelerin sürekli gündemde olduklarını iddia etmiştir. Ona göre 1946'da çıkan Üniversiteler Kanunu 1961 Anayasası ile korunmaya alınmış, ancak hiçbiri üniversitede öğretim üyelerinin özgürlüğünü koruyamamış ve görevden alınmışlardır.²⁴⁰ O aynı zamanda meslek kuruluşlarının ve basının da çeşitli mali imkânlarının devlet elinde bulunmasından ötürü siyasi otoriteye karşı bağımsız olmadıklarını iddia etmiştir. Ona göre başka ülkelerde sadece politika meraklılarını ilgilendiren parti kavgaları bizde sosyal bir kavga haline gelmiştir.

Tanyol'a göre gerek 1961 Anayasası gerekse ondan sonrakiler, Türk toplumunun temel gereksinimlerine ve 1921 Anayasasına bağlı değillerdir. O 1961'den sonraki anayasaların dış etkilere bağlı olarak darbelerinde değiştiğini ve bundan dolayı köksüz olduğunu savunmuştur. Çünkü ona göre bu dönemde kullanılan anayasa ile geçmiş dönem anayasaları birbirleri ile çelişmektedir. O, 27 Mayıs darbesinden sonra ülkede kişilere göre anayasa değiştirildiğini, anayasanın etkinliği ve saygınlığının kalmadığını ileri sürmüştür. Tanyol, anayasanın insan haklarını ve devleti koruyamadığını iddia etmiştir.²⁴¹

²³⁹ TANYOL, **Çankaya Dramı**, s.180.

²⁴⁰ **A.g.e.**, s.219.

²⁴¹ **A.g.e.**, s.190.

Tanyol'a göre 1961 Anayasası Atatürk'ün savunduğu Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nu atlayarak kendisini 1876 Kanun-i Esasi'sine bağlamıştır. Tanyol böyle bir anayasanın Türkiye için büyük bir tehlike taşıdığını, Atatürk'ün bu anayasanın düşmanlarımızı memnun etmek için bize kabul ettirildiğini ve baykuş yuvasına benzetildiğini ilerde de bize kabul ettirmek için hortlayacağını söylediğini ifade etmiştir.²⁴² Yani Tanyol 1961'den sonraki anayasaların dayatma olduğunu, ülkemize uygun olmadığını, bu anayasaların köksüz olduğunu savunmuştur. 1961 Anayasasının ise, ülkemizin toplum ve devlet yapısına uymadığını, ihtiyaçlarımıza cevap vermediğini, yaptırım gücünün sıfır olduğunu ileri sürmüştür.

Tanyol, iş adamlarının, özel girişimlerinin kendi çıkarlarını devletin çıkarlarıyla karıştırabileceğinden dolayı kabinede yer almamaları gerektiğini savunarak İngiltere'de bunların kabinede olmadıklarını söylemiştir. O Atatürk ve İnönü döneminde bunlara yer verilmediğini hatta İnönü'nün silah arkadaşı ve Bahriye Vekili Topçu İhsan'ın Havuz-Yavuz diye bilinen rüşvet olayında hapse atıldığını söylemiştir. O aynı zamanda Kurtuluş Savaşı'nın büyük kuşağı, Kılıç Ali, Ali Çetinkaya, Necip Ali, Ali Saip, Mustafa Necati, Şükrü Kaya, Şükrü Saraçoğlu, Reşit Galip, Tevfik Rüştü, Hilmi Uran, Şemsettin Günaltay, Hasan Ali Yücel, Hikmet Buyur gibi isimlerin öldükleri zaman hiçbir şeylerinin olmadığını iddia etmiştir. Yine Atatürk'ün bütün mal varlığını millete bırakmak için kız kardeşini mirastan yoksun bıraktığını ifade etmiştir. Tanyol diğer taraftan Demirel ve Özal döneminde baş döndürücü bir soygun düzeninin ortaya çıktığını, milletin malı deniz yemeyen domuz denilerek, çoluk çocuk, birader, damat, akraba ve sülalesini ölçsüz servetlere boğan, İsviçre bankalarını zengin eden bir hırsızlık evliyasının oluştuğunu iddia etmiştir.²⁴³

Tanyol, Tansu Çiller'in Anadolu'yu bilmemesini, şehir, kasaba ve insan isimlerini birbirine karıştırmasını, Türk kültürü, Türk tarihi ve geleneklerinden habersiz olmasını, halkı bile bir Amerikan gibi selamlamasını doğal karşılamış, hatta onun Amerika'da otel, çarşı ve apartman almasını "acından ölecek değil ya" diyerek süreci normalleştirmiştir. O bütün bunlara rağmen Çiller'in devletin başına geçmesinden sevinç duymuştur. Tanyol aynı zamanda devletin malını yağmalayan ve devletin yer altı

²⁴² A. g. e., s.203.

²⁴³ A.g.e., s. 249.

ve yer üstü zenginliklerini rüşvetle yabancılara satan bu yeni hırsız devletin Tanzimat'ın getirdiği mal ve can dokunulmazlığının bir sonucu olduğunu söylemiştir.²⁴⁴

Kısaca Tanyol Cumhuriyet dönemindeki siyasi olayları değerlendirirken, 1950'den önceki siyasi olayları olumlu değerlendirmiş, 1950'den sonraki siyasi olaylar ile ilgili her zaman olmasa da olumsuz eleştirilerde bulunmuştur. O özellikle Atatürk ve tek partili dönemde alınan bütün kararların, atılan bütün adımların yerinde olduğunu savunmuştur. Çok partili siyasi yapının ülkemize uygun olmadığını ileri sürerek, çok partili döneme geçişte, Demokrat Parti döneminde ve sonraki dönemlerde yanlış politikaların uygulandığını, bu yanlış uygulamaların da askeri müdahalelere yol açtığını savunarak, bu askeri müdahalelerin de olması gerektiğini ileri sürmüştür. Yani o darbeleri eleştirmek yerine darbelerin olması gerektiğini iddia etmiştir. Hatta kendisi 27 Mayıs darbesi için darbe kavramını kullanmayarak müdahale demeyi tercih etmiştir. Tanyol, 1960 ve sonrasındaki anayasaların ülkemizin toplum yapısına uymadıklarını ve dayatma olduklarını ileri sürmüştür. Yine o yöneticilerin halkın yanında olmadıklarını ve onları yeterince savunmadıklarını zoru gördüklerinde iktidarı terk ettiklerini ve bunun da askeri müdahalelerin daha kolay gerçekleşmesine yol açtıklarını iddia etmiştir. O aynı zamanda Demirel ve Özal'ı çok sert biçimde eleştirirken, halkı tanımayan ve Tanyol'un deyimiyle halkı Amerikanca selamlayan, yurt dışında servet biriktiren Çiller'e karşı olumlu bir tutum sergilemiştir. O Atatürk döneminde yapılan en önemli politikalarından biri olarak kabul edilen Öğretmen Okullarının kapatılmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Tanyol, Köy Enstitüleri dönemini de kahramanlar çağı olarak ifade etmiştir.

2.6.3. Halil İnalçık'ın Cumhuriyet Dönemindeki Siyasi Olaylara Dair Görüşleri

Cumhuriyet dönemi siyasi olaylar ile ilgili görüşleri değerlendirilecek ve diğer isimlerle karşılaştırılacak bir diğer isim İnalçık'tır. İnalçık Mustafa Kemal'in Batı emperyalizmine karşı büyük bir mücadeleyi örgütlediğini, tüm Asya milletlerine Orta-Asya, Hindistan ve Çin'e örnek olduğunu ve onların da bu mücadeleyi desteklediğini savunmuştur. O, Atatürk'ün milli ideolojiyi gençliğe mal etmek istediğini, bunun için

²⁴⁴ A.g.e., s. 251.

eserlerin yazıldığını ve bu eserlerin zorunlu ders kitapları haline getirildiğini ifade etmiştir. Ona göre bunun sonucunda Osman Gazi, Fatih, Yavuz Selim, Kanunî Süleyman Türk tarihinin kahramanları olarak yeni bir kimlik kazanmıştır. O, bu dönemde Osmanlı sanatının Türk sanatı olarak benimsendiğini savunmuştur. Ancak İnalçık, 1970'den sonra yeni bir neslin ortaya çıktığını, toplumumuzda ve dünyadaki değişikliklere paralel olarak tarihin yeni bir evresinin yaşandığını, günümüzde dünya görüşü, kimlik ve tarihin yorumunun, derinliğinin değiştiğini ileri sürmüştür. İnalçık, tarihin çoğulcu bir görüşle yorumlanmaya başladığını, tarih kitaplarının serbest bırakıldığını, Türk kimliği ideolojisi yanında veya ona karşı, yeni kimliklerin ortaya çıktığını, etnik biçimlenme sonucu azınlık tarihlerinin yazıldığını ve okunduğunu savunmuştur. O, aynı zamanda toplumda İslâm kimliğinin güçlü biçimde kendini gösterdiğini, İslâm tarih ve edebiyatı eserlerinin rafları doldurmaya başladığını, bugün ise, Doğu-Batı kültür ayrılığının, toplumu ikiye ayırdığını ileri sürmüştür. Ona göre Doğu ve Batı, iki aykırı görüş, her iki tarafta bir bağnazlık konusu olmuştur. İnalçık, bize uzaktan bakan yabancı gözlemcilerin, Türk toplumunu kültürce bölünmüş, parçalanmış bir toplum olarak gördüklerini söylemiştir. Bu bölünmüşlüğü, kültür ve kimlik sembollerinde açık bir şekilde görüldüğünü ifade etmiştir. Ancak İnalçık bu tarihî realite karşısında kimlik yorumunda topluma önderlik eden tarihçilerin, sosyal bilimcilerin, siyasilerin bu parçalanmayı körüklemek değil, bütünleşme yolunda çalışmaları gerektiğini savunmuştur.²⁴⁵ Kısaca o Atatürk'ün Batı emperyalizmine karşı vermiş olduğu mücadeleyi takdir etmiş, Türk kimliği ve ideolojisine sahip gençler yetiştirme politikasını destekleyerek ülkenin birliğine ve bütünlüğüne vurgu yapmıştır. Ancak özellikle 1970'de sonra farklı kimliklerin ortaya çıkışını sert bir şekilde eleştirmiştir.

İnalçık halifeliğin kaldırılmasının devrimlerin başlangıcı için önemli bir adım olarak görmüştür. O, bunu herkesin yapamayacağını ancak Atatürk gibi karizmatik kişilik kazanmış, aynı zamanda hitabeti ve ikna gücü kuvvetli bir lider tarafından gerçekleştirilebileceğini ileri sürmüştür. Ona göre Atatürk inkılapları gerçekleştirebilmek için Müdafaa-i Hukukçuları bir siyasi parti, Halk Partisi olarak

²⁴⁵ İNALCIK, Halil; “*Tarih ve Politika*”, **Ankara Üniversitesi Veri Tabanı**, “Tarih ve Politika” konulu konferans metnidir, 2006, s. 8.

örgütlenme gereği duymuş, seçimlerde çoğunluk kazanması için yurt içinde propaganda gezisine çıkmıştır.²⁴⁶

İnalçık, 1 Kasım 1922’de TBMM’nin kararı ile saltanatın kaldırıldığını, 29 Ekim 1923’ten sonra 3 Mart 1924’te Halifeliğin kaldırılmasıyla Yeni Türk devleti tarihinin en önemli dönüm noktasını oluşturduğunu savunmuştur. Ona göre halifeliğin kaldırılması ile Türk tarihi ve İslam dünyasında yeni bir devir açılmıştır. 1924’te Halife Abdülmecid’in ve hanedan üyelerinin Türkiye sınırları dışına sürülmesiyle Osmanlı hanedanının yeni Türk devleti içinde hiçbir yetki ve sorumluluğunun kalmadığını iddia etmiştir. İnalçık, laik devlet kanunlarının Şer’iyye ve Evkaf Vekâletleri’nin kaldırılması, Şer’iyye Mahkemeleri’nin ve medreselerinin kapatılması, eğitimin devlet kontrolü altında birleşerek beraberinde bu birliğin kanunlaştırıldığını ifade etmiştir. Ancak ona göre “Türkiye devletinin dini İslam’dır” ibaresi uygun ortam yaratıldıktan sonra 1928’de kaldırılmıştır. Devamında 1 Kasım 1928’de Latin harflerinin kabulü meclis tarafından kanunlaştırılmış, İnalçık, bu kararlardan sonra Türkiye’de İslamiyet’in kaldırıldığına dair yorumlar yapıldığını ancak bu yorumların doğru olmadığını savunmuştur. Çünkü o, halifeliğin kaldırıldığını fakat birçok işin Diyanet İşleri Başkanlığına bırakıldığını ileri sürmüştür. “Yüksek diniyyat mütehasşislar yetiştirmek amacıyla İstanbul Darülfünü’nda bir İlahiyat Fakültesi açılması, imamet ve hitabet gibi hidemat-i diniyyenin ifasi vazifesiyle mükellef memurların yetişmesi için İmam-Hatip Mekteplerin açılması öngörülmüştür”.²⁴⁷ Fakat o, bu okulların ilk olarak 1949 tarihinde açıldığını söylemiştir. İnalçık Atatürk’ün yaptığı en büyük yenilik olarak halifeliğin kaldırılmasını görürken Ülken en büyük yenilik olarak laikliğin getirilmesini görmüştür. Her ikisi de bu yeniliklerin diğer inkılapların yolunu açacağını savunmuşlardır.

İnalçık’a göre bir tarihçi gönlünden geçeni değil olmuş olanı tarafsız şekilde tespit etmek zorundadır. Bu anlayışından dolayı o bu çalışmada incelenen diğer üç isimden farklı olarak dönemleri değerlendirirken kendi düşüncesini hemen hemen hiç katmadan o dönemde yapılan değerlendirmeleri belirtip olanı aktarmıştır. Dolayısıyla onun Cumhuriyet dönemi siyasi olaylara dair fikirlerini değerlendirmek zordur. Kendi

²⁴⁶ İNALCIK, Halil; **Osmanlı ve Modern Türkiye**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013, s. 172.

²⁴⁷ A. g. e., s. 186.

fikirlerinden çok, dönemi birinci kişiler ağzından tahlil etmiştir. Örneğin Atatürkçülüğü değerlendirirken onun birinci ağızdan konuşmaları, Afet İnan, Falih Rıfkı gibi en yakınındakilerin notları İncalcık'ın öncelikli başvuru kaynakları olmuştur.

Tanyol, Türkiye Cumhuriyeti'nin 61. anayasasını eleştirerek yapımıza uygun olmadığını ileri sürmüştür. İncalcık ise, Türkiye'de etnik çeşitliliğin olduğunu bu etnik çeşitliliğe rağmen Türkiye Cumhuriyeti'nin anayasasının herkesi hukuk önünde eşit gördüğünü Türk vatandaşlığı, farklı inançta olanları aynı düzeyde gören hoşgörülü bir rejimi temsil ettiğini ifade etmiştir. Ancak İncalcık, 1980'lerden beri Türkiye'de etnik, dini ayrılık bilincinin körüklenmesi sonucu korkunç kayıpların yaşandığını söylemiştir. Ona göre ülkemiz geçmiş yüzyıllarda olduğu gibi uzlaşma içinde birleşik bir refah devleti halinde, dünyanın medeni, büyük devletleri arasında yerini alabilir. O, devletin vatandaşa bu inanç bilincini vermesi gerektiğini ileri sürmüştür.²⁴⁸

İncalcık tek partili dönemin eleştirildiğini özellikle de İnönü döneminde diktatörce yaklaşımların sergilendiğini ve onun demir yolu politikalarının büyük masraflara yol açtığını, ekonomik kriz çıkınca da halk tarafından tepki gösterildiğini savunmuştur. O, 1930 ile 1950 yılları arasında Türkiye'de toprak sorunları nedeniyle büyük siyasi çatışmaların olduğunu ifade etmiştir. Ona göre toprak reformuna karşı büyük toprak sahiplerinin tepkisi DP'yi doğurmuştur. İncalcık, İnönü'nün kendisini Atatürk'ün devamcısı olarak görüp toprak reformunu devam ettirmek istediğini belirtmektedir. Ancak II. Dünya Savaşı'ndaki sıkıntılar ve darlıklar dolayısıyla köylünün sefalet içinde olması sonucu solcu harekete karşı DP'nin kurulduğu ifade edilmektedir. O, aynı zamanda DP'nin İnönü'nün baskısından, diktatörlüğünden, onun rejimine, topyekün Batılılaşmaya, sosyalizm gibi hareketlere karşı geldiğini, ancak büyük toprak sahiplerinden, toprak reformu tasarısından endişelendiğini ileri sürmüştür. İncalcık, CHP'nin halka yukarıdan bakmasından, halk için en iyisini bildiklerini ileri sürmelerinden, bu anlayışa dayanıp halka reçeteler sunmasından artık rahatsızlık duyulduğunu söylemiştir. O CHP'nin halkçı olduğunu ama halkı tanımadığını, küçük gördüğünü, mutlak anlamda Batılılaştırma politikalarından şoförü, işçisi, köylüsünün büyük rahatsızlık duyduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla ona göre DP bu durumdan

²⁴⁸ İNCALCIK, *Rönesans Avrupası Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*, s. 387.

faydalanarak 1950’de iktidara gelmiştir.²⁴⁹ İncalcık bundan dolayı DP’nin birtakım tavizler vermek zorunda kaldığını savunmuştur. Örneğin DP’nin din politikası tamamen farklı olmuştur. Mecliste Menderes milletin iradesinin her şeyden üstün olduğunu savunmuştur. O, bu durumu şöyle izah etmiştir: “Siz hilafeti bile getirirsiniz, siz mutlak iktidarsınız, söz milletindir.”²⁵⁰

İncalcık, Menderes’in ‘Egemenlik kayıtsız şartsız milletindir.’ prensibine sığındığını ancak ekonomik koşullar bozulunca, iktidarı meclise dayanarak bir dikte rejimine doğru götürmeye başladığını, vatan cephesini kurduğunu, Cumhuriyetin kuruluşunda büyük emeği olan muzaffer kumandan İnönü’ye hakaret ettiğini ifade etmiştir. Ona göre bu durum ordu-asker arasında bir karşıtlığın doğmasına ve ekonomik koşulların değişmesine yol açmıştır. İncalcık’a göre bu durumun nedeni DP’yi temsil eden kesimin bürokrasiden gelmeyip halktan gelmesidir. O, İnönü’nün döneminde sıkı para rejiminin hâkim olduğunu yani bürokrat maaşlarının enflasyonla değer kaybetmesini engellenmeye çalıştığını savunmuştur. Ancak İncalcık, Menderes döneminde Türk Parasını Koruma Kanunu’nun çıkartıldığını, 1957’den itibaren enflasyonun başladığını, İnönü döneminde hakim olan maaşları koruyan sıkı para politikalarının terk edildiğini ileri sürmüştür. Ayrıca bu dönemde piyasaya bankalardan para akıtıldığını, köylüye bol miktarda kredi verilerek çok büyük değişikliklerin yapıldığını bu tür değişikliklerin ilerleyen zamanlarda köylünün traktör alması gibi durumlara yol açtığını söylemiştir. Yani eski Osmanlı’dan gelen paşalar devri, sıkıyönetim devri kapanmış, piyasaya bol miktarda para girişi sağlanıp, köylüye kredi verilmiştir. Enflasyon da memurların maaşını düşürmüştür. Ona göre bu bürokratlar arasında subayların olması darbeyi kolaylaştırmıştır. İncalcık DP’den sonra gelen bütün partiler hemen hemen aynı politikayı izlediklerini savunmuştur. Benzer düşünceleri Karpat da ileri sürmüştü.²⁵¹

İncalcık, Atatürk’ün askeri bürokrat İnönü’nün ise tam bürokrat olduğunu, ancak bu bürokrat vesayetinin Özal döneminde ortadan kaldırıldığını söylemiştir. Bundan

²⁴⁹ ÇAYKARA, Emine; **Tarihçilerin Kutbu Halil İncalcık Kitabı**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2005, s . 75-86.

²⁵⁰ **A. g. e.**, s. 89.

²⁵¹ ÇAYKARA, **Tarihçilerin Kutbu Halil İncalcık Kitabı**, s. 89.

dolayı o, Özal döneminin tam bir devrim olduğunu ileri sürmüştür. Ancak İnalçık, Özal döneminde devrimlerin yanında günahlarının da olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Özal, “*Türk iş adamlarının kamu sektöründe çalışanların elini kolunu bağlayan pek çok kanun, nizamnameyi kaldırması bir devrim. Aralık kararlarıyla serbest pazar ekonomisinin prensipleri kabul edildi; yine bireyin önünü açmak, özel teşebbüs hedefti... Özal bir kahraman gibi algılanır; Türkiye'nin yolunu açtığı gizli girişimciliğe teşvik ettiği ve Türkiye'yi bu bakımdan birdenbire açık bir toplum haline getirdiği izlenimi vardır. Günahlarının başında kanun zincirlerine karşı olduğu için, bazen kanunsuzluk yapması gelir. Bu serbestlik bir taraftan açgözlülüğe, yolsuzluğa zemin hazırlamıştır. Bu belki kaçınılmazdı; hayali ihracat, bütçe dışında fonlar tesisi gibi; fonlara aktarılan paralar çarçur edildi; kayırmalar, ihale yolsuzlukları, spekülasyonlar, hırsızlıklar, Özal'ın açtığı rejime mal edildi.*”²⁵² Yani kısaca ona göre, Özal ekonomik anlamda ciddi adımlar atmış fakat kanunları ihlali birçok soruna neden olmuş, sadece kendi döneminde değil sonraki dönemlerde etkili olmuştur.

İnalçık 1960'dan sonra Ecevit'in bazı politikalarının doğru olduğunu kabul etmiştir. Onun demokrasiye dair gözlemlerine katıldığını ifade etmiştir. O Ecevit'in yıkıcı bir devrime karşı olduğunu, kimsenin kendi düşünce ve inançlarından ayırlamayacağını savunduğunu iddia etmiştir. İnalçık aynı zamanda Ecevit'in, son yirmi otuz sene içinde geniş halk kitlelerinde ortaya çıkan gelişimlerin gerçek sebebini ortaya koyduğunu da iddia etmiştir. Ona göre halk kendisine yukarıdan kanun tehdidi adı altında getirilen reformlara, kendisine tepeden bakan bürokrasiye, tek parti çevresinde toplanarak güçlerini koruyabilmiş kesime karşıdır. O halkın hor görülmekten kurtulmak istediğini, kendi duygularına önem veren, kendi isteklerini önemseyen, insanlığa saygı gösteren bir devlet görmek istediklerini savunmuştur. Onlara göre bu gibi sorunlar toplumumuzu ikiye ayırıp halkı devlet ile karşı karşıya getirmiştir. Ecevit'e göre İslam bu temel sorunları sembol ettiğinden halk için önemli hale gelmiştir. O, esas sorunun işsizlik, topraksızlık, sosyal adaletin gelir dağılımında gerçekleşmemesi olduğunu, ancak bu sorunların da altyapı reformlarıyla çözüleceğini ileri sürmüştür.²⁵³ Ecevit, 1960'dan sonra yeni bir CHP modeli ortaya koymaya çalışmıştır. O, tek partili

²⁵² A. g. e., s. 87-88.

²⁵³ İNALCIK, Halil; “Atatürk ve Atatürkçülük”, **Doğu Batı Makaleler I**, Doğubatu Yayınları, İstanbul, 2005, s. 376.

dönemdeki CHP'nin halka karşı tavrını ve politikalarını eleştirmiş, bu yanlış politikalar sayesinde DP'nin iktidara geldiğini iddia etmiştir. Sorunların doğru tespitinin önemli olduğunu, halka tepeden bakılmaması gerektiğini, demokratik politikaların benimsenmesi ve altyapı sorunlarının çözülmesi gerektiğini savunur. İnalçık'ta Ecevit'in doğru gözlemler yaptığını ve yerinde kararlar verdiğini ileri sürmüştür.

İnalçık, 1980 İhtilali'nin memlekete komünistlerin ve Rus nüfusunun geleceği korkusuyla patlak verdiğini ileri sürmüştür. Sonuçta Türk İslam ideolojisinin iktidara gelmesini ifade ettiği savunulmaktadır. İnalçık, öncesinde solcuların azdığını, milletin bu eylemlerden korktuğunu savunmuştur. Ona göre halkçılık sonraları Türk İslam tezi DP zamanında geniş halk kitlelerinin eylemlerini ifade etmektedir. O Türk İslam sentezinin aşırı milliyetçi olduğunu ancak ilerleyen zamanlarda MHP ve DSP'nin yan yana koalisyon yapacaklarını ifade etmiştir. İnalçık'a göre Türk halkı Rusya orada durdukça ve komünizm bir tehlike oldukça daima tepki gösterir. Bundan dolayı 1980 darbesini yapanların o politika doğrultusunda anayasa yaptıklarını ileri sürmüştür.²⁵⁴

2.6.4. Kemal Karpat'ın Cumhuriyet Dönemindeki Siyasi Olaylara Dair Görüşleri

Cumhuriyet dönemindeki siyasi olaylara dair görüşleri değerlendirilecek son isim ise Karpat'ır. Karpat bu dönemde yaşamış, dönemin siyasi olaylarını yakından takip ederek çalışmalarda bulunmuş önemli isimlerden biridir. Karpat, 1923'te Cumhuriyet'in ilan edilmesini temel bir rejim değişikliği olarak kabul etmiştir. O, İslam düşüncesinde cumhur kavramının halk anlamında Cumhuriyetin ise halk idaresi yani demokrasi anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.²⁵⁵

Karpat'a göre, Türkiye'de demokrasi ruhunu Milli Mücadele'de ve birinci büyük Millet Meclisinde bulmak mümkündür. O, 1920'de kurulan birinci Büyük Millet Meclisi'nin hazırladığı ve sonra rafa kaldırılan Halk Programı'nın o dönemdeki demokrasi anlayışını ve halkın demokrasiden ne beklediğini çok açık şekilde ortaya koyduğunu söylemiştir. Ancak Karpat, ikinci Büyük Milet Meclisi döneminde ise Halk

²⁵⁴ ÇAYKARA, *Tarihçilerin Kutbu Halil İnalçık Kitabı*, s. 91.

²⁵⁵ KARPAT, *Türk Demokrasi Tarihi*, s. 49.

Programı'nın olmadığını ve bu programı hazırlayanlardan da kimsenin olmadığını savunmuştur. O, bu yeni kurulan meclisin hemen reformlara giriştiğini ve bu reformları engellemek için muhalefeti yok ettiğini ileri sürmüştür. Ona göre, Milli Mücadele'nin liderlerinden olan Kazım Karabekir, Rauf Orbay, ve Adnan Adıvar'ın kurdukları parti kapatılınca CHP tek başına hareket ederek siyasi hayata hâkim olmuştur.²⁵⁶

Karpat, CHP üyelerinin birçoğunun devlet iktidarını kullanarak kendilerine ve yakınlarına mevki sağladığını savunmuştur. Ona göre CHP halkta hoşnutsuzluğa sebep olan yolsuzluklar yapmış ve bu yolsuzlukları örtmek için devlet iktidarını kullanıp sert tedbirler almıştır. O, bu sert tedbirlerin kısa süre içinde milli mücadele ruhunun kaybolmasına ve devlete karşı çeşitli direnişlere yol açtığını iddia etmiştir. Karpat, Atatürk'ün bu tür durumları önlemek amacıyla CHP'yi engelleyecek aynı zamanda devletin emrinde çalışacak bir muhalefet partisi kurmaya karar verdiğini ileri sürmüştür. Ona göre Fethi Okyar'ın 1930'da kurduğu Serbest Fırka kısa süre içinde halkın desteğini almıştır. Fakat Karpat, bu partinin kısa sürede halkın desteğini alması sonucunda CHP liderlerinin partinin Atatürk'ün aleyhinde olduğunu ve şeriatı, saltanatı getirmek gibi amaç taşıdıklarını iddia ederek partinin kapanmasına neden olduklarını savunmuştur. O, bu durumda laikliğin muhalefeti yok etmek için silah haline getirildiğini ileri sürmüştür. Karpat, 1930-1945 arası tek partili rejimin olduğu dönemde pek çok sorunun yaşandığını savunmuştur.²⁵⁷ Kısaca Karpat, bu dönemdeki siyasi politikaları değerlendirirken Atatürk'ün politikalarını desteklerken CHP'nin diğer liderlerinin politikalarının yanlış olduğunu söylemiştir.

Karpat, Türkiye'de demokrasinin yerleşmesinde en önemli siyasi gelişme olarak güvenilir seçim mekanizmasının zorlu bir mücadeleden sonra 1949'da kabul edilmesi olarak görmüştür. O, güvenilir bir seçim kanunu yapmayı ve bu kanunu dürüstlikle uygulamayı büyük bir devrim olarak görmüştür. Çünkü Karpat halkın seçtiği kimselerin ilk kez DP yolu ile iktidara geldiklerini ifade etmiştir. Ona göre, CHP 1946 seçimlerinde parti devlet fikrinden vazgeçmeyerek vilayetteki yöneticileri sayesinde sonuçları değiştirerek iktidarda kalmaya devam etmiştir. DP ise ancak güvenilir bir seçim kanununu meclise kabul ettirdikten sonra 1950'de iktidara gelmiştir. O,

²⁵⁶ A. g. e., s. 51.

²⁵⁷ A.g.e., s. 51.

Menderes'in 1946-1950 dönemlerinde mecliste yaptığı konuşmaların önem taşıdığını belirterek Menderes'in kendisinin demokrat olamadığını ve kısa zamanda demokrasiden uzaklaştığını ifade etmiştir.²⁵⁸

Karpat, 14 Mayıs 1950'de yapılan seçimlerin Türkiye'nin siyaset ve toplum yaşamında bir dönüm noktası oluşturduğunu, bu seçimler sonucunda CHP'nin muhalefet partisi durumuna düştüğünü, DP'nin iktidara geldiğini, 1950-1960 dönemlerinde Celal Bayar'ın cumhurbaşkanlığı, Menderes'in ise başbakanlık yaptığını ifade etmiştir. Ona göre 1950 seçimleri yönetici seçiminde yeni bir süreç başlatmış, toplumsal seferberliği ve halkın geniş katılımını teşvik etmiştir. O, bu dönemin üzerinden yirmi yıl geçtikten sonra Türkiye'nin önce Avrupa parlamentarizminin klasik mekanizmalarını sonra ise sosyal demokrasiyi benimsemek için büyük çabalar harcadığını ileri sürmüştür. Ona göre 1960-61 arası askeri müdahale hariç bu dönemdeki çabalar başarıya ulaşmıştır.²⁵⁹

Karpat, 1946-1959 arasındaki yılları yeni grupların ortaya çıkıp siyaset sahnesinde üstünlük sağladığı bir dönem olarak değerlendirirken, 1959-1965 arasındaki dönemi siyasi partilerin lider kadrolarından iç değişim yaşandığı ve yeni esenlik felsefesinin benimsendiği süreç olduğunu ileri sürmüştür.²⁶⁰ Yani 1946'dan sonra çok partili rejime geçme çalışmaları devam etmiş ve DP'nin iktidara gelmesiyle süreç tamamlanmıştır. Fakat 1959'dan sonra artık partilerin kendi içlerinde siyasi mücadeleye girişildiği ve liderlik kadroları için mücadeleler verdikleri görülmüştür.

Karpat Cumhuriyet dönemindeki siyasi olayları değerlendirirken Tanyol'a göre daha objektif davranmıştır. Çünkü Karpat herhangi bir partiyi ya da iktidardaki kişiyi değerlendirirken olumlu özelliklerini belirttiği gibi yanlış politikalarını da eleştirmiştir. Örneğin Karpat'a göre her ne kadar Menderes demokrasinin yerleşmesinde önemli adımlar atmış olsa da ruhen demokrat değildir ve kısa sürede demokrasiden uzaklaşmıştır. O, Menderes'in tarihi bilmediği ve devleti tanımadığı için birçok konuda yanlış karar aldığını iddia etmiştir. Yine Karpat, Menderes'in Türk toplumunun

²⁵⁸ A. g. e., s.55

²⁵⁹ A.g.e., s. 174.

²⁶⁰ KARPAT, H. Kemal; **Türk Siyasi Tarihi**, (Çeviren: Ceren Elitez), Timaş Yayınları, Baskı: 9, İstanbul, 2020, s.179.

toplumsal yapı içerisindeki farklılıklara rağmen birlikte yaşayabileceğini fark etmediğini ileri sürmüştür. Onun bürokrasiye ve orduya karşı aşağılayıcı hatta hakaret dolu sözler ve davranışlarla hareket ettiğini söylemiştir. Ona göre Menderes, özel teşebbüs ve iktisadi üretimin gelişmesinde pek çok başarı sağlamış ancak bu gelişmeleri sonuna kadar götürememiştir. O, Menderes'in CHP'yi kapatmak için komisyonlar kurması ve İnönü'ye baskı uygulaması gibi tutumların onun için büyük bir eksiklik olduğunu söylemiştir.²⁶¹ Aynı zamanda Karpat DP'nin 1957 seçimlerinde demokrasiyi ayaklar altına aldığını ve halkın bunun üzerine DP'den uzaklaştığını savunmuştur. Fakat yine de halkın 1960 darbesinde darbeye ve darbeyi yaptığı düşünülen CHP'ye tepkili olduklarını iddia etmiştir. O, ordunun bu dönemde CHP'yi kendi sözcüsü gibi kullandığını CHP'nin ise orduya dayanmakla beraber orduyu yok saydığını söylemiştir. Ona göre bunun sonucunda 14'ler olarak bilinen kesim görevden uzaklaştırılınca 1960 darbesi az da olsa askeri yönünü kaybedip sivilleşmeye dönüşmüştür.²⁶²

Karpat, DP yönetimi boyunca her alanda niceliksel olarak büyümenin yaşandığı bir dönem olarak görmüştür. Ona göre 1950-1960 yılları arasında üretim biçimleri ve gelir dağılımı yönünde yaşanan gelişmeler ekonomiye yansımıştır. Karpat, en önemli yapısal gelişmenin tarımsal gelişmenin nispi düşüşü, sanayi ve hizmet sektöründeki iş gücünün yükselişi olduğunu ifade etmiştir.²⁶³

Karpat da tıpkı Tanyol gibi 1960 askeri darbesini müdahale olarak değerlendirmiştir. Müdahale sonrası kurulan hükümette kararların çoğunun alınmasının CHP'nin etkisi ve doğrudan katılımıyla olduğunu iddia etmiştir. Ona göre 1960 olaylarıyla beraber orta tabakanın düşünce ve isteklerinin daha kesin bir ideoloji haline gelmesi gibi gelişmeler Türkiye'de demokrasinin derin bir şekilde kök saldığını gösterir. Karpat, DP'nin yerine 1961'de Adalet Partisi'nin getirilmesi ve bu partide de DP'nin devamı olduğu düşünülen liderlerin yerinin değiştirilmesi 1964 Parti Kongresi'nde Süleyman Demirel ve arkadaşlarının gelmesinin Türkiye için büyük bir olay olduğunu savunmuştur. Çünkü ona göre DP'nin intikamını almaya çalışan bu

²⁶¹ KARPAT, **Türk Demokrasi Tarihi**, s.55.

²⁶² KARPAT, H. Kemal; **Dağı Delen Irmak**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010, s.302.

²⁶³ KARPAT, H. Kemal; **Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2009, s. 75.

isimlerin görevden alınması yurt içinde bölünmeleri önlemiş, orta sınıflı temsil eden bu partinin liderliğini modernist, halkçı ve gelenekçi bir gurup üstlenmiştir.

Karpat'a göre, Türkiye'de 12 Mart'ta olup bitenin arkasında 1961'de başlamış olan ve zaman içinde üniversitenin, basın, bürokrasinin ve sendikaların bir kesimine ideolojilerini yayan ve onları radikalleştiren önemli bir solcu ideolojik faaliyet bulunmaktadır. O, öğrencilerin askerlere ateş açtıktan sonra bir subayın yaralandığını ve bunun sonucunda ordunun harekete geçtiğini belirtir. Karpat Kurtuluş Savaşı'nda ülkemizi kurtarmak için öğrencilerin ve subayların birlikte mücadele ettiğini, bu dönemde ise karşı karşıya gelmelerinden derin üzüntü duyduğunu söylemiştir.²⁶⁴

Karpat, Demirel ve etrafında yetişen kadroların 1971 ve 1980 olmak üzere iki defa askeri darbe ile başbakanlıktan ve iktidardan indirildiklerini ifade etmiştir. Ona göre her ne kadar Adalet Partisi halkın bazı isteklerini yerine getirmemiş olsa da halk CHP'nin iktidara gelmesine karşı AP'yi desteklemiştir. O aynı zamanda bu dönemde Türkiye'de orta tabakanın hem sayısal hem de ekonomik güç bakımından geliştiğini savunmuştur. Ona göre orta tabaka ve demokrasi Özal ile hem nicelik hem de nitelik bakımından büyük bir gelişme göstermiştir.²⁶⁵

Karpat, anayasanın 1960-1982 dönemleri arasında sürekli değiştirildiğini söylemiştir. Ona göre bu durumun nedeni sadece toplumsal yapıdaki hızlı değişimler değil, aynı zamanda bu yapı ile politik sistem arasındaki önemli uyumsuzluğun bir sonucudur. O, Cumhuriyetçilik, ulus-devlet gibi birtakım özelliklerinin bu politik sisteme güç, istikrar ve süreklilik kazandırdığını savunmuştur. Karpat, aynı zamanda anlaşmazlıkların giderilmesinde geleneksel yöntemlerin kullanılmasına son verilmesi, sosyopolitik değişime uyum sürecinin Türk siyasal sisteminde istikrarsızlığa neden olduğunu ileri sürmüştür.²⁶⁶

Karpat, Özal'ın Demirel'in çevresinde yetiştiğini ancak ondan daha geniş bir vizyona, sağlam bir dış dünya bilgisine sahip olduğunu savunmuştur. Ona göre Özal,

²⁶⁴ KARPAT, *Ortadoğu'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*, s. 138.

²⁶⁵ KARPAT, *Türk Demokrasi Tarihi*, s. 57.

²⁶⁶ KARPAT, *Türk Siyasi Tarihi*, s. 7.

Osmanlı geleneğine, tarihine ve kültürüne büyük bir saygı duyup bu alanda yenilikler yapmış ve bu yenilikleri duyurmuştur. O Özal'ın ekonominin pazar ihtiyaçlarına, arz ve talebe göre ayarlanmasını, döviz kurunun serbest bırakılmasını Türkiye'nin ekonomik kalkınmasına yaptığı en büyük hizmet olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Özal, aynı zamanda kente göç eden fertlerin yerleştikleri gecekondulara sahip çıkmalarına ve bu nedenle mülk sahibi olmalarına neden olduğu için orta tabakanın büyümesine katkı sağlamıştır. Karpat bunun çok yerinde bir karar olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre konut yatırımı sosyal bir yatırımdır. Doğrudan doğruya, ekonomik bir fayda getirmez. Ona göre Türkiye gibi bir ülkede milyonlarca insana konut için milyarlar yatırılması dahi yeterli olmaz ki mümkün de değildir. Dolayısıyla Karpat, gecekonducuyu serbest bırakmakla gerek devletin gerekse özel teşebbüsün bir dereceye kadar konut yatırımından kurtulduğunu savunmuştur.²⁶⁷ Bunun sonucunda da kırsal kesim ile kent arasında farkın azaldığı ve halkın büyük bir kesiminin yüksek eğitim görme imkânını elde ettiği, elitlerin sosyal köken ve felsefelerinin çok yönlü olarak genişlediği söylenmektedir. Ancak Karpat, Özal'ın fazla pragmatik oluşu, temel hukuk ilkelerini hafife alması, bazı kişilerin onun mevkisinden yararlanarak şahsi çıkar elde etmesi, devlete karşı olan geleneksel saygı ve güveni zedelediği gerekçesiyle eleştirildiğini ileri sürmüştür. O, Özal'ın başbakanlığı bırakıp cumhurbaşkanı olduğu için Anavatan Parti'sinde bölünmelerin yaşandığını belirterek ülkemizi çok zor duruma sokan koalisyonların kurulmasına neden olduğunu savunmuştur.²⁶⁸

Kısaca Karpat, 1946'dan 1985'e kadar olan süreçteki siyasi mücadelenin temel amacının tek partili dönemin yarattığı kısıtlamalara, bunalımlara ve CHP etrafında toplanan kişilerin görünmeyen hâkimiyetlerine son vermek olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Demokrat Parti, onun izinden gelen Adalet Partisi, Yeni Türkiye Partisi, Anavatan Partisi, Doğru Yol Partisi gibi bunları yöneten yöneticiler arasında birtakım farklılıklar olmasına rağmen hepsinin ortak amacı CHP ve onun temsil ettiği siyasi felsefeyi yok etmektir. Ancak Karpat DP ile CHP elitlerinin aynı sistemde yetişmelerinin, felsefî ve dünya görüşleri bakımından birbirlerine benzer olmalarının birçok bunalım ve askeri müdahalelere rağmen demokrasinin ayakta durmasını sağladığını ifade etmiştir. O aynı

²⁶⁷ KARPAT, H. Kemal; **Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013, s.456.

²⁶⁸ KARPAT, **Türk Demokrasi Tarihi**, s. 59.

zamanda bu dönemde yargının tarafsız ve objektif ölçütlere göre hareket ederek demokrasinin yerleşmesinde büyük katkısının olduğunu söylemiştir. Ona göre bu dönemde YÖK ise alanında uzmanlaşan bir kurumdan daha çok dönem dönem rejim ile ilgili kararlar alan, kendini fikir ileri süren bir yetkili gibi gören bir devlet organı görünümündedir.²⁶⁹

Karpat, DP ve devamcısı olan diğer partilerin halkın yanında olduklarını ancak CHP'nin halka tepeden baktığını savunmuştur. Ona göre DP ve onu takip eden diğer partilerin kapatılması, yeniden kurulması ya da liderlerinin değiştirilmesi askeri müdahalelerle olmuş ve bu müdahaleleri CHP doğrudan desteklediği için DP ve çizgisindeki diğer partilerin halkın gözünde demokrasinin temsilcisi olarak algılanmasına yol açmıştır. O aynı zamanda CHP'nin laikliğin savunucusu olarak görülmesi ve bunun için iktidar olmasının mutlak bir ilke gibi gösterilmesinin partiye oy kaybettirdiğini ve Bülent Ecevit'in bunu anlayıp değiştirmeyi amaçladığını söylemiştir. Karpat, Ecevit'i yakından tanıdığını ve kendisinin demokrat ruhlu olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Ecevit bulunduğu partinin tutucu kesiminden farklı olarak tek parti zihniyetine ve alışkanlıklarına son vermek istemiştir. Karpat Ecevit'in dürüst ve idealist olduğunu ancak siyasi gerçekleri doğru değerlendiremediğini, pratik yanının zayıf olduğunu halk arasında Karaoğlan olarak ün salmış olsa da halka yakın olmadığını iddia etmiştir.²⁷⁰ Karpat, Ecevit'in efendi, iyi niyetli, insanlara derin hürmeti olan bir karaktere sahip olduğunu ancak, siyaset alanında mutlaka gerekli olan o gerçekçilikten mahrum olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Ecevit meseleleri bir siyasinin görmesi gerektiği gibi gerçekçi olarak değil, idealist, bazen fanteziye kaçacak şekilde romantik olarak görmüştür.²⁷¹

Karpat, DP çizgisinde olan partilerin eskisi gibi yüksek kapasiteli liderler yetiştiremediğini, 1990'lardaki koalisyon hükümetlerinin bunalımlar yaratması orta kesimdeki fertlerin yeni siyasi liderlere ihtiyaç duymasına yol açtığını söylemiştir

²⁶⁹ A. g. e., s. 60.

²⁷⁰ A.g.e., s. 61-62.

²⁷¹ KARPAT, **Dağı Delen Irmak**, s. 305.

. Ona göre Milliyetçi Hareket Partisi ile Milli Selamet ve Refah partilerinin ortaya çıkması, ülkemiz için önemli bir gelişmedir. O daha sonra Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Refah Partisi'nden koparak 14 Ağustos 2001'de kurulduğunu 2002-2007 seçimlerini kazandığını ve ülkemizin kalıcı demokrasi yoluna girdiğini savunmuştur. Ona göre 1839 Tanzimat Fermanı'ndan bu yana halk ilk defa oyunu serbestçe kullanıp istediğini seçme hakkına sahip olmuş, kendisine en yakın gördüğü kesimi iktidara getirmiştir. Karpat, AKP'den modernist, demokratik ve Cumhuriyetçi olması gerektiğini beklediğini ve bu özelliklerin aynı zamanda demokrasinin gerekçeleri olduğunu söylemiştir. O, bu sürecin tetikleyicisi olarak Necmettin Erbakan'ı görmüştür. Ona göre Erbakan, milli kimliğini, dini inancı ve mesleki formasyonu olan teknoloji ile birleştirmiş, Almanya'daki Türklerin yakın desteğini alarak Milli Görüş ideolojisini ortaya atmıştır. Karpat'a göre Milli Görüş her ne kadar eleştiriye tabi tutulsa da Türkiye demokrasi tarihinde önemli bir yeri vardır. Kendisi Milli Görüş'ün devlet tarafından yaratılmadığını, fakat idareci çevrelere yakın gruplar tarafından özellikle de Erbakan grubunun ortaya attığı özel bir ideoloji olduğunu kabul etmiştir.²⁷² Ancak o Erbakan'ın İslam'ı siyasi bir ideoloji haline getirdiğini ve bundan da oy kaybettiğini savunmuştur. Karpat'a göre 1995'te Refah Partisi halkın pratik ihtiyaçlarını ön plana çıkarıp ve bundan da oy kazanarak birinci parti olmuştur. Şubat 1996'da ise hükümetin başına getirilmiştir. O, Erbakan'ın on bir ay süreyle iktidarda kaldığını bu süreçte kendi adamlarını başa getirdiğini ve Türkiye'yi İslam dünyasında para, ittifak ve dostluk aramaya sevk ettiği için küçük düşürdüğünü ileri sürmüştür. Ona göre "Erbakan demokrasiye değil siyasal İslamcılığa birinci derece önem vermiş, İslam'ı siyasal bir sistem olarak değil, kişisel inanç olarak görenleri müşkül duruma düşürmüştür, çünkü İslam'ı ağızına alanların gerici olarak gösterilmesini kolaylaştırmıştır."²⁷³

Karpat bütün bunların sonucunda halkın hem Erbakan'dan hem de RP'den uzaklaştığını ve Erbakan hükümetinin demokratik olmayan bir yolla 28 Şubat 1997'de iktidardan alındığını ifade etmiştir.²⁷⁴ Kısacası Karpat, RP'nin ilk başlarda yeterli derecede oy alamadığını ancak halkın pratik ihtiyaçlarını ortaya koyduklarında oy

²⁷² KARPAT, H. Kemal; "Osmanlı ve Cumhuriyetin Devlet Anlayışı Üstüne: Benzerlikler ve Farklılıklar", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Sayı: 28, 2011, s.119.

²⁷³ KARPAT, *Türk Demokrasi Tarihi*, s. 64.

²⁷⁴ *A.g.e.*, s.64.

oranlarının arttığını ve iktidara geldiklerinde ise yanlış politikalar uyguladıkları için istifa etmek zorunda bırakıldığını ve bugün hala iktidarda olan Ak Parti'nin bu tabandan geldiğini fakat onların siyasi çizgisinin farklı olduğunu savunmuştur.

Karpat, AKP'nin oluşturduğu yeni siyasi kesimin RP'nin etrafında toplanan eski İslamcı kesimden farklı olduğunu iddia etmiştir. O, Erbakan'ın yanında yer alan kişilerin de halkın din anlayışını yanlış yorumladıklarını söylemiştir. Karpat, 1995-2002 yılları arasında ANAP, Doğru Yol ve diğer partilerin de güç kaybettiğini bunların 2002-2007 seçimlerinde meclise giremediklerini CHP'nin de eskisi kadar güçlü olmadığını ifade etmiştir. Karpat'a göre eğer CHP kendine çekidüzen verip halkçı ve demokratik bir parti olmazsa zamanla yerini başka bir partiye bırakabilir. O, MHP'nin Türkiye'de demokrasinin yerleşmesinde katkıda bulunabileceğini, AKP nasıl RP'nin dinsel ideolojilerini bir kenara atıp demokrasiyi kabullenmişse MHP'nin de halkın isteğine uygun bir milli demokratik parti haline gelebileceğini savunmuştur.²⁷⁵

Karpat, 1946-1950 arasındaki dönemde Türk demokrasisi için önemli adımların atıldığını savunmuştur. Ona göre bu dönemde Türk demokrasisi için bir anlamda ulusun tarihinde demokratik geleneklerinden gelen deneyimleri ve özlemi, batı demokrasilerinin felsefesi ve eylem biçimleriyle birleştirerek kendi ihtiyaç ve kültürüne uygun bir demokrasi mücadelesi başlatılmıştır.²⁷⁶ Diğer yandan Tanyol çok partili yaşamın Türk toplum yapısına uygun olmadığını savunmuştur. Gerek bu dönem gerekse tek partili döneme dair Karpat ve Tanyol'un fikirleri birbirinden tamamen farklıdır. Fakat her iki isim de Türkiye'de demokrasi kültürünün tam anlamıyla oluşmadığını savunmuştur.

Karpat, Tanyol'a göre Demirel dönemine ve Demirel'e daha ılımlı bakmıştır. O Demirel'in hem teknolojiyi hem de Batı'yı tanıdığını, Batı'nın ilmini aldığını aynı zamanda da Türk ve Müslüman kimliğini koruyarak demokrasiyi benimsediğini iddia etmiştir. Ona göre Demirel Türkiye'nin çok kritik bir döneminde liderlik ederek orduyu ve bürokrasiyi ustalıkla koruyup demokrasinin yerleşmesini sağlamıştır. Karpat aynı zamanda Demirel'in prensip sahibi, kararlı, yeri geldiğinde taviz vermesini bilen gerçek

²⁷⁵ A.g.e., s. 65.

²⁷⁶ A.g.e., s. 52.

bir halk lideri olduğunu ileri sürmüştür.²⁷⁷ Tanyol ise, Demirel'in bu tavrını korkaklık olarak değerlendirip şapkasını çıkartıp gittiğini, mücadele etmediğini iddia etmiştir.

Kısacası, Karpat Cumhuriyet dönemindeki siyasi olayları değerlendirirken tüm süreçleri dikkate almıştır. Tanyol'a göre daha ayrıntılı açıklamalarda bulunmuştur. Atatürk'ün yapıp ettiklerini olumlu değerlendirirken diğer liderlerin halkta hoşnutsuzluğa yol açtığını, yolsuzluklar yaptıklarını ifade etmiştir. O Tanyol'un aksine çok partili yaşama geçme mücadelelerini yerinde bularak demokrasi için gerekli olduğunu savunmuştur. Karpat, DP'nin bazı uygulamalarını doğru kabul ederken bazılarının ise yanlış olduğunu savunmuştur.²⁷⁸ Ancak Tanyol, CHP'nin iktidarda olduğu dönemler hariç diğer bütün dönemleri olumsuz bir şekilde eleştirmiştir. Her ikisi de 27 Mayıs'ı bir askeri müdahale olarak görmüştür. Karpat Cumhuriyetin kuruluşundan AKP dönemine kadar bütün siyasi süreci, sırasıyla iktidara gelen ve iktidardan inen partileri, parti liderlerini bir tarihçi olarak değerlendirmiştir. Ancak Tanyol toplum nezdinde değerlendirmelerde bulunmuştur. Özellikle öğretmen okulları ve Köy Enstitüleri ile ilgili ayrıntılı açıklamalarda bulunmuştur. Yani dönemin ve tarihi sürecin, toplum üzerinde yaratmış olduğu etkileri toplum yapısı ile birlikte değerlendirildiğinde daha doğru tespitler elde edilir. Karpat da tam olarak bunu yapmış, tarihi bilgilerini sosyolog gibi bütün unsurları göz önünde bulundurarak değerlendirmiştir.

Kısaca İnalçık, Atatürk dönemindeki politikaların doğru ve zekice gerçekleştirildiğini, dünyaya örnek olunması gerektiğini savunmuştur. Ancak o İnönü'nün almış olduğu kararları ve İnönü'nün halka karşı tavrının yanlış olduğunu savunarak, tek partili döneme eleştirel bakmıştır. Ona göre CHP'nin halkı hor görmesi ve yürüttükleri yanlış ekonomik politikalar sonucunda halk DP'yi iktidara getirmiştir. DP halkın yanında tavır almış, çiftçiye kredi vermiş, bunun sonucunda tarımda makineleşme artmıştır. Fakat diğer taraftan da enflasyon artmıştır. O, bürokrat kesimin maaşlarının düşük olmasının ve subayların da bu kesimin içinde kalmasının 27 Mayıs darbesinin gerçekleşmesine neden olduğunu savunmuştur. İnalçık, Ecevit döneminde CHP'nin farklı politikalar sergilediğini iddia etmiştir. O aynı zamanda DP'den sonra

²⁷⁷ A. g. e., s. 56-57.

²⁷⁸ KARPAT, H. Kemal; **Ortadoğu'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk**, Çeviren: Recep Boztemur, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2001, s. 138.

gelen sağ kesim partilerinin hepsinin aynı politikayı sürdürdüklerini söylemiştir. Benzer açıklamaları Karpat da yapmıştır. Bu görüşler göz önünde bulundurulduğunda her iki ismin de benzer değerlendirmelerde bulduklarını söylemek mümkündür. Ancak İnalçık tarihçinin olmuş olanı belirtmesi gerektiği düşüncesinden yola çıkarak, tarafsız bir şekilde tavrını koruyarak, tabiri caizse suya sabuna dokunmadan birinci kişilerin ağızından dönemi değerlendirmiştir. Diğer taraftan Karpat, biraz daha farklı olarak kendi düşüncelerini izah etmiştir. Bir tarihçiden çok bir sosyolog gözüyle olaylara bakmıştır. Başta göç konusu olmak üzere toplumsal yapıyı ilgilendiren çalışmalar yaparak dönemi daha ayrıntılı bir şekilde değerlendirmiştir. Onun, bu çalışmanın temel amacına örnek teşkil ettiğini ifade etmek mümkündür. Yani sadece tarih ya da sadece sosyoloji toplumu açıklamada yeterli değildir, ya toplumsal olayları değerlendirirken tarihten faydalanmıştır ya da tarihsel olayları sosyolojik olarak izah ettiğini söylemek mümkündür.

Ülken'in, gerek 1970'ten sonraki siyasi olaylara şahitlik etmesine ömrünün yetmemesi gerekse yaşadığı dönemdeki siyasi baskılardan dolayı daha az değerlendirmelerde bulunduğu tespit edilmiştir. Tanyol ise tüm süreci CHP ve diğerleri olarak ikiye ayırmıştır. O, CHP'nin bütün politikalarını doğru kabul edip CHP karşıtı bütün partilerin politikalarını eleştirmiştir.

3. BÖLÜM: TOPLUMSAL KONULAR

3.1. Hilmi Ziya Ülken, Cahit Tanyol, Halil İnalçık ve Kemal Karpat'ın Toplumsal Değişme ile İlgili Fikirlerinin Karşılaştırılması

Toplumsal değişme kapsamlı bir kavram olduğu için ortak bir tanımının güç olduğu savunulmaktadır. Çok sayıda toplum bilimci toplumsal değişme için farklı açılardan tanımlamalarda bulunmuşlardır. Toplumsal değişme, “Geçici ve kısa süreli olmayan bir biçimde belli bir toplumun veya toplumsal örgütün yapısını veya işleyişini etkileyen, tarihin gidişini değişikliğe uğratan, zaman içinde gözlemlenebilen değişimlerdir.”²⁷⁹ Yani toplumların tarihi bir değişim tarihidir. Çünkü toplumlar süreç içerisinde sürekli olarak değişmektedir. Hiçbir toplumun kendisini değişim dışında tutamayacağı savunulmaktadır. Toplumsal değişmelerin toplumların varlıklarını sürdürebilmeleri için oldukça önemli olduğu, fiziki çevreden teknik ve siyasi örgütlenmeye kadar kültürde ve çeşitli kurumlarda ortaya çıkan değişikliklerle başlayıp, toplumun yaşantısını ve yaşamını her yönde etkilemektedir. Aynı zamanda bu değişimler hızlı-yavaş, düzenli-düzensiz, yumuşak-sert, sürekli veya devri, planlı ya da plansız her durumda mutlak anlamda toplum yapısında değişikliğe yol açar.²⁸⁰

3.1.1. Hilmi Ziya Ülken'in Toplumsal Değişme ile İlgili Fikirleri

Toplumsal değişmeye dair fikirleri değerlendirilecek ilk isim Ülken'dir. Ülken'in düşüncelerinin devamlı değişmesi aynı zaman diliminde dahi farklı görüşler ileri sürmesi onun toplumsal değişme dair fikirlerini tek bir çizgi doğrultusunda izah etmenin zor olduğunu göstermektedir. Ülken'in toplumsal değişmeye dair fikirleri psiko-sosyal ve iş-organizasyonu boyutlarıyla değerlendirilmektedir. Yani onun toplumsal değişmeye dair fikirlerini iki ayrı kuram içinde incelemek mümkündür.

Ülken, her gün değişmez şeyler ve objelerle karşılaşmasına rağmen, felsefe ve bilimden önceki en eski görüşün değişim olduğunu savunmuştur. Ona göre düşünüldüğü gibi felsefenin geliştiği dönemde doğmamış, felsefi düşünceden önce mitolojilerden ve

²⁷⁹ SAYIN, Önal; **Sosyolojiye Giriş**, Üniversite Kitapları, İzmir, 1994, s. 142.

²⁸⁰ KORKMAZ, Abdullah; **Değişme ve Farklılaşma**, Doğu Kütüphanesi, İstanbul, 2006, s. 29.

masallardan doğmuştur. Ülken, felsefe ve bilimin değişmesi, sabit temeli araması, varlıkları öz farklılıkları ile birbirinden ayırmasının sonradan doğmuş bir şey olduğunu ve insan zihninin gelişmesine işaret olduğunu ifade etmiştir.²⁸¹

Ülken, toplumsal değişmeyi doğrudan doğruya gözlemlenebilen ve tekrarlanan değişmeler ile doğrudan doğruya gözlemlenemeyen ve tekrarlanamayan değişmeler olarak ikiye ayırmıştır. O, bunlardan ilkinin toplumsal olay ve olgular, ikincisinin ise tarihi olgular için geçerli olduğunu savunmuştur. Ona göre tarihi olguların izahı ancak sosyal olgular hakkında yapılan açıklamalar ile bunların genel ilişkileri hakkında bilgi verildikten sonra mümkün hale gelir. Ülken tarihi değişmeleri ve cemiyetleri tarihsel süreç içerisinde açıklayabilmek için doğrudan doğruya sosyal olgular hakkında yapılan değerlendirmeleri kanun halinde ifade edebilecek kadar ilerlemiş olmak gerektiğini ileri sürmüştür. Yani ona göre bugünkü durumu açıklayacak olan geçmiş olgular değil tam tersine geçmiş olguları izah edecek olan bugüne dair yapılmış geniş çaplı açıklamalardır.²⁸²

Ülken, toplumsal değişmeyi psiko-sosyal yaklaşıma felsefi bir boyut kazandırarak açıklamaya çalışmıştır. Onun bu yaklaşımda üzerinde düşündüğü temel sorun, varlığın değişip değişmediği sorunudur. O, ilk çağ filozoflarından başlayarak çağımızın toplum bilimcilerine denk toplumsal değişme sorunu olduğunu iddia etmiştir. Ülken toplumlarda değişen ve sabit kalan unsurları ayırıp, ayıramamanın mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre bu konu ile ilgili bazı sorular cevapsız kalmıştır. “Acaba cemiyetlerde değişen ve sabit kalan unsurları ayırmak nasıl mümkün olur? Böyle bir ayırma mümkün olsa bile değişmenin kanunu olabilir mi? Değişmenin konumundan bahsetmek onun da sabit olduğunu söylemek değil midir? Değişme bütün bünyeye yayılırsa değişmeyen vasıflar kalır mı? Değişmeye karşı mukavemet ne derecededir, başka tedbirlerle neler değişiyor neler değişmiyor?”²⁸³ O, belirsizliklerin olduğunu ve bu belirsizliklerin toplum bilimciler tarafından somut olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Ülken olay zincirlerinin bütün koşullarının

²⁸¹ ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Varlık ve Oluş**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968, s. 86.

²⁸² ÜLKEN, Hilmi Ziya; “*Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü*”, **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 1, İstanbul, 1942, s. 13.

²⁸³ ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Sosyolojinin Problemleri**, İ.Ü., İstanbul, 1955, s. 114.

değişmesine rağmen, kendilerine özgü bazı nitelikler taşıdıklarını söylemiştir. Ona göre toplumsal hadiselerin özü değişmez eğer değişirlerse vasıflarını kaybedip toplumsal olay olmaktan çıkarlar. Dolayısıyla Uygun ve Özer'in belirttiği gibi Ülken, toplumlarda değişeni ve sabiti ayrı ayrı olarak kabul etmenin veya birini diğerine indirgemeye çalışmanın doğru olmadığını, değişmenin ancak sabit olanların mahiyetleri içinde, onlara göre düşünülebileceğini ifade etmiştir.²⁸⁴

Ülken, toplumsal ilişkiyi belirleyen koşullar değiştiği halde ilişkinin kendisinde bir değişimin olmadığını, eğer belirtildiği anlamda bir değişiklik olursa ilişkinin varlığının söz konusunu olamayacağını ifade etmiştir. Yani o değişimin geçiş olaylarında olduğunu savunmuştur. Ülken, toplumsal ilişkileri tüm sistemde değişmeyi gerektiren yaygın ilişkiler ile tüm sisteme ait değişmeyi gerektirmeyen yalnızca iki olgu arasında ya da tek bir olguda görülen değişmeler olarak ikiye ayırmıştır. Ayrıca o birinci değişikliğe örnek olarak; istila, devrim ve sömürgeleştirmeyi göstermiş, ikinci değişikliğe örnek olarak ise; isyan, intihar ve sanat hareketlerini göstermiştir.²⁸⁵

Ülken aynı zamanda toplumsal değişimde geçiş olaylarının önemli olduğunu vurgulamıştır. O geçiş olaylarının gözle görünenin kanaatler ve inançlarla maddi yapılar arasındaki ilişkiler olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu ilişkiler değişme ilişkilerini ortaya koyarlar. O, geçiş olaylar kavramını kullanarak toplumsal yapıyı da açıklamaya çalışmıştır. Ona göre toplumsal yapılar çeşitli geçişler arasındaki dengenin ürünüdür. Ülken geçiş olaylarını değişimin göstergesi olarak kabul etmiştir. Ona göre toplumdaki değişmeler geçişlere bakılarak ortaya çıkarılabilmektedir. Ayrıca bu değişmeler arasında toplumların değişmeden devam eden yapılarının olduğunu da ifade etmiştir. Fakat Ülken geçişlerin en üst düzeye çıkmasıyla toplumsal yapıda da değişmelerin olabileceğini vurgulamıştır.²⁸⁶

Ülken, *Bugünün İnsanı I-II* çalışmalarında insan idealinin geçirdiği değişikliklerden söz etmiştir. Ona göre yakın çağlar içinde insan idealinin geçirdiği değişikliğe rağmen, bugünün insanı daha Ortaçağ'dan beri hazırlanmaktadır. "*Bu insan*

²⁸⁴ UYGUN, Hamza ve İnan Özer; "*Hilmi Ziya Ülken*", **Türk Toplum Bilimcileri**, (Derleyen: Emre Kongar), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012, s. 185.

²⁸⁵ *A.g.m.*, s. 185.

²⁸⁶ ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Sosyolojinin Problemleri**, Hüsnütabiat Matbaası, İstanbul, 1955, s. 87.

animisme'in bütün eşyaya yayılmış mistik ruh görüşünden, Klasik çağın akıl ve duyuları iki merteye halinde ayrılan akılcı görüşünden Ortaçağ'ın mistik ile rasyonel arasında yaptığı uzlaştırıcı görüşten çok farklı; insanın mahiyetine daha yakın, daha derin bir görüşe sahiptir. Modern insanda müphem ve bulanık eski animist görüş siliniyor; gerçekle ilgisiz ve mücerret akıl görüşü de siliniyor. Onları yanyana getirmekten ve kusurlarını büyütmekten başka bir şey yapmayan skolastik görüş büsbütün siliniyor. Bunların yerine dışa ve içe çevrilen iki göz tamamen ayrılıyor. İnsanın kendini ve dünyayı kavrama gücü son derece artıyor."²⁸⁷ O, her dönemde insanın farklı bir görüşe sahip olduğunu savunmuştur. O aynı zamanda çağımızın insanında istikrarsızlığa ve huzursuzluğa sebep olan üç nedenden bahsetmiştir. Bunları nüfus ve ekonomik kriz, teknik kriz, bilgi ve iman krizi şeklinde sıralamıştır.²⁸⁸

Ülken iş organizasyonu modeline göre değişimin konusunu anlatırken toplumun en alt birimi olarak zümreleri gördüğünü ve değişimi açıklamak için zümreleri açıklamak gerektiğini savunmuştur. Ülken toplumsal zümrelerin oluşumu ve değişiminde iş-organizasyonu ve toplumsal değerlerin önemli olduğunu ifade etmiştir. Toplumsal değerlerin ise iş organizasyonuna bağlı olduklarını ileri sürmüştür. Ülken'e göre her toplumsal yapı bir iş organizasyonuna dayanır, değerler ise iş-organizasyonundaki değişimlere bağlı olarak değişirler. O aynı zamanda toplum doğa ilişkisinin toplumsal değişimde etkin olduğunu, iş organizasyonunun bu ilişki sonucunda belirlendiğini savunmuştur. Ona göre organizasyonun değişimi, durgunlaşması ya da çözülmesi bu organizasyonla çevresi arasındaki ilişkilere bağlıdır. O, bu değişen ilişkilerin insan ile doğa arasından gelen bir süreçten kaynaklandığını iddia etmiştir. Ülken, toplum ile doğa arasındaki ilişkinin belirlediği iş organizasyonundaki gelişmelerle toplumsal yapıdaki değişmeyi açıklamıştır. Ona göre bireylerin kazandığı ile kaybettiği arasında denge olduğu zaman toplumsal hayat devam eder. O, bireylerin aldıklarının kaybettiklerinden fazla oldukları zaman toplumsal organizasyonun gelişmeye başladığını fakat aldıklarının kaybettiklerinden eksik olduğu zaman çözülmenin olabileceğini savunmuştur. Dolayısıyla ona göre bu durumlarda çıkarma araçları ve kuvvetleri artacak olursa, toplumsal denge değişerek yenisi

²⁸⁷ ÜLKEN, Hilmi Ziya; "Bugünün İnsanı", **Türk Düşüncesi Dergisi**", Cilt: 1, Sayı: 4, Mart 1954, s.143.

²⁸⁸ ÜLKEN, Hilmi Ziya; "Bugünün İnsanı II", **Türk Düşüncesi Dergisi**", Cilt: 1, Sayı: 5, Nisan 1954, s. 358.

kurulacaktır, yani o toplumsal değişmenin temelinde dengenin bozulup yenisinin kurulmasını görmüştür.²⁸⁹

Ülken'in iş-organizasyon ilişkisinin insan-doğa, insan-insan ilişkilerini içerdiği belirtilir. Yani Ülken'in, ikili yanı olan iş organizasyonundan hareket ederek toplumsal yapıyı ve toplumsal değişmeyi açıklamaya çalıştığı savunulmaktadır. Onun iş organizasyonundaki değişmelerin toplumsal değişmenin temel öğeleri olduğu ifade edilmektedir. Ona göre toplumların evrimini teknolojiye kadar açıklamak kolay, ancak teknolojik gelişme için de değişmeye ihtiyaç vardır. Yani değişim için üretim, teknolojinin temel kaynağını oluşturmaktadır.²⁹⁰ Ülken, inanç ve maddi yapı arasındaki ilişkinin de değişimi etkilediğini savunmuştur. "Geçiş olayları arasında en çok göze çarpanlar ya da birlikte değişme ilişkilerini bulmamıza zemin hazırlayanlar kanaatler ve inançlarla maddi yapılar arasındaki ilişkilerdir."²⁹¹

Ülken, bireylerin birbirlerine bağlılığını vurgulayarak toplumsal yapıya dikkat çekmiştir. Ona göre hiçbir birey tek başına yaşayamaz. Bireyler yaşamlarını sürdürebilmek için diğer fertlere ihtiyaç duyarlar. O, bireylerin birbirine bağlılığının onları toplumsal hayata yönlendirdiğini kabul etmiştir. Ülken insanın bütün olduğunu ifade ederek tarih boyunca bu insanların, eğitim ve kültürlerini geliştirmek için çabaladıklarını söylemiştir. O, aynı zamanda her bireyin bir kültür çevresinde doğduğunu, aynı kültür içinde olan bireylerin birbirilerini destekleyerek kendi kültürlerini geliştirdiklerini savunmuştur. Bu gelişmelerin de değişime neden olduğu söylenmektedir. Ona göre okul, toplum ve kültürle çevrilidir. Bunların birbirlerini etkileyerek değişmeye yol açtığı savunulmaktadır. Ülken, kültür değişmesinin okula tesir ettiği kadar, okul reformunun da kültür değişmesine tesir ettiğini ifade etmiştir.²⁹² Yani Ülken'e göre toplumsal değişmeyi bir bütün olarak değerlendirmek gerekir. Toplum içerisinde bulunan her birey değişmeye ve gelişmeye yol açabilir. Bireylerin bir arada bulunarak bir bütünlük oluşturdukları bu durumun da kurumları etkilediğini,

²⁸⁹ ÜLKEN, *Sosyolojinin Mevzu ve Usulü*, s. 92.

²⁹⁰ UYGUN, "Hilmi Ziya Ülken", s. 189.

²⁹¹ ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Sosyolojinin Problemleri**, s. 81.

²⁹² ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Eğitim Felsefesi**, 2013, s. 355.

kurumlardaki değişiminin de toplumu etkilediğini söylemek mümkündür. Ülken, değişim konusunda karşılıklı etkileşime de dikkat çekmiştir.

Ülken, toplumsal değişmenin kendiliğinden olmadığını bazı nedenlere bağlı olduğunu söyleyerek bu nedenleri sıralamıştır.

- a. Üstün bir kültüre karşı mücadele mecburiyeti ile hazırlama: Tanzimat'dan beri Türkiye'nin durumu gibi.
- b. Kùltürler arasında teknik ya da manevi taklit.
- c. Bir cemiyet içinde içtimai antagonizmalar: tabakalar veya sınıflar arasında içtimai gerginlikler, memnun olmayanların ya da tatmin edilenlerin hücumu, her dönemde her toplumda farklı şekillerde görünmektedir.
- d. Zihniyet değişimi.
- e. İcatlar, buluşlar, san'at yaratışları ve fikir mahsulleri önce seçkinler arasında kapalı bir çevrede başlar. Ancak başka şartlar yardımıyla aşağı tabakalara ve halka doğru yayılır.
- f. Demografik baskı: İlmi keşifler ve teknik gelişmelerin sonucunda 19. yüzyılın sonlarından sonra doğum esnasında ölüm oranları ve hastalıklar azalmış, yaşam süresi artmıştır. Nüfusun büyük şehirlere doğru artışı, en kesif merkezlerden en az kesif kıtalara doğru nüfusun yayılışı ve istilası toplumsal değişime neden olmuştur.²⁹³

Ülken, değişimin hızından söz ederek ilk zamanlarda değişimin yavaş olduğunu ancak zamanla yaşanan gelişmeler sonucunda değişimin hızının arttığını ifade etmiştir. O, ateşin ve barutun icadı gibi büyük değişme olayları arasında zaman aralığının oldukça geniş olduğunu söylemiştir. Ancak 19. yüzyıldan beri Batı toplumunda değişmeler son derece hızlanmıştır. Ülken, fikir, sanat, inanç değişimlerinin teknik ve endüstri değişmelerini hızlandırdığını ileri sürmüştür. Demografik-iktsadi değişmelerin Batı'nın toplum yapısında değişme meydana

²⁹³ ÜLKEN, H. Ziya; "İçtimai Değişme ve İnkılap", **Türk Düşüncesi Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 57-6, Haziran-Temmuz, 1959, s. 9.

getirdiğini savunmuştur. Ülken, bu durumun sonucunda değişimin sürekli hale geldiğini ve Herakleitos'un hayalinin gerçekleştiğini ileri sürmüştür.²⁹⁴

3.1.2. Cahit Tanyol'un Toplumsal Değişme ile İlgili Fikirleri

Toplumsal değişmeye dair görüşleri değerlendirilecek ve diğer isimlerle karşılaştırılacak bir başka isim ise Tanyol'dur. Tanyol, tarihsel olarak toplumsal değişimin kaçınılmaz olduğunu ileri sürmüştür. Bu gerekçelere dayanarak Tanyol'un Ülken'in görüşlerine benzer açıklamalarda bulunduğunu söylemek mümkündür. Tanyol'un değişimin göstergesi olarak değer, töre, adet, ahlâk ve bilimde görülen yenilikleri görmüştür. Eğer bu unsurlarda değişme olmazsa değişmeden söz etmenin mümkün olmayacağını savunmuştur. Tanyol değişmeyi değerlendirirken değerler sistemini ölçüt olarak değişimin toplumda yerleşik değerler sisteminin önemli bir taşıyıcısı konumunda olan töre ve adetlerde gerçekleştiğini savunmuştur.²⁹⁵

Tanyol'a göre toplumlarda meydana gelen değişme o toplumun ahlakında da değişimin yaşanmasına yol açabilmektedir. O, bir toplumda değerlerin değişmesinin hatta tersine çevrilmesinin toplumda belirtildiği gibi ahlak bunalımlarına neden olmadığını, tam tersine topluma dinamizm ve canlılık kattığını ifade etmiştir. Ona göre toplumdaki değerlerin değişmesini istemeyenler yeni alışkanlıklarını yeni kuşaklar için ideal bir değer ölçüsü saymamaktadırlar.²⁹⁶ Tanyol'a göre çoğu zaman yeni değerler ile mevcut değerler içinde bir didişme yaşansa da değerler arasında bu didişme ve gerilim çözülmezse kuşaklar arasında zıtlasmaya hatta çatışmaya dönüşebilir. O, bu durumun nedeni olarak toplumsal değişmeyi görmüştür. Ona göre toplumdaki değişme oluş ve süreç olarak kabul edilir. O, toplumda çatışmanın yaşanmasının özellikle de eskinin yeniye dönüşmesinin hem değişimin göstergesi hem de sonucu olabileceğini ileri sürmüştür. Tanyol aynı zamanda toplumdaki değişmeyi bir oluş olarak görmüştür.

²⁹⁴ A. g. m., s. 7.

²⁹⁵ ŞEN, *Bir Asırlık Çınar Cahit Tanyol'un Sosyolojik Görüşleri*, s. 28.

²⁹⁶ TANYOL, Cahit; *Sosyolojik Açıdan Din, Ahlak, Laiklik ve Politika Üzerine Dialoglar*, Okat Yayınevi, İstanbul, 1970, s. 165.

Toplumlarda görülen çatışma ve zıtlaşmanın toplumda bir oluşun göstergesi olarak kabul edilebileceğini savunmuştur.²⁹⁷

Tanyol'a göre değişme sonucunda toplumda dengeler bozulur, bu bozulan dengelerin tekrar düzelmesi için çatışma ve zıtlasma olmaktadır. O, bu çatışma ve zıtlaşmanın gerekli olduğunu ancak oluş için yeterli olmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla ona göre bu zıtlaşmanın oluşa çevrilmesi için başka şeye dönüşmesi zorunludur.²⁹⁸

Tanyol'un değişimin göstergesi olarak gördüğü bir diğer unsur ise töredir. Ona göre toplumdaki töre ve adetlerdeki değişme toplumsal gelişmeyi gösterir. O, töre ve adetlerde değişimin olmadığı toplumları, çökmüş toplumlar olarak kabul etmiştir. Yani eğer bir toplum kendisini değiştirmeden töre, adet ve gelenekler içinde tutsak ederse ortadan kalkmaya mahkûm olmaktadır. Tanyol toplumsal, ekonomik ve kültürel değişimin töre ve adetlerdeki değişimin sonucunda olabileceğini ifade etmiştir. Yani ona göre töre ve adetlerde kendi kendine bir değişme olmaz, kültürel, ekonomik ve teknik değişmelerin sonucunda bunlarda değişme meydana gelir. O aynı zamanda adet ve törelerin toplumsal yapı tarafından şekillendiğini dolayısıyla onlardaki değişimin toplumsal yapı ile de ilişkili olduğunu ifade etmiştir. Onun belirttiği teknolojik gelişmelerin başta tüketim kalıpları olmak üzere toplumun alışkanlıklarında köklü değişikliklere neden olabileceği belirtilmektedir.²⁹⁹ Tanyol'un bu söylemleri Ülken'in, toplumsal değişimin iş-organizasyonu modeli kapsamında teknik gelişmelerin ve değişmelerin toplumda meydana getirdiği değişmelere dair düşünceleriyle benzerlik göstermektedir.

Şen, Tanyol'un toplumdaki değişmeye dair düşüncelerini toplumda töreye karşı işlenen suçların yaygınlaşması ile açıklamıştır. Ona göre bir toplumda törenin değişmesine karşı genel bir istek olmadıkça herhangi bir değişmeden bahsetmek mümkün değildir. Onun törelerde görülen değişmeyi toplumda töreye karşı geliştirilen davranışların artması ile açıkladığı ifade edilmektedir. Yani Şen'e göre, toplumsal

²⁹⁷ A. g. e., 168.

²⁹⁸ A.g.e., s. 62.

²⁹⁹ A.g.e., . 62.

yapının bazı öğelerindeki değişme töre ile çatışmaya yol açacak, töre ne derse desin eğer bazı durumlar bireylerin düşünce ve duygularıyla çatırırsa fert töreyi bozabilecektir. Bir kişinin töreyi ilkel bulup gereğini yerine getirmemesi yani Şen'in ifadesiyle suç işleme durumunda töre değişecektir.³⁰⁰

Tanyol, toplumun hangi şartlarda değiştiği ya da bir toplumun dayandığı değerler sisteminin neden değiştiği sorularını sormuştur. O toplumsal yapıdaki değişmeyi ilk olarak alt yapı ve üst yapı ilişkileri bağlamında açıklamaya çalışmıştır. Ona göre alt yapı yani ekonomik yapı hızlı değişirse üst yapı yani kültürel yapı da ona bağlı olarak değişir. Tanyol, toplumsal değişimde icatlar, teknolojik gelişme, üretim araçları gibi yapının öğelerini değerlendirmiş, bu öğelerin değişimin yönünü üretim ve bölüşüm ilişkilerinden toplumsal değerlere doğru kaydırıldığını ekonomik değişimin toplumsal değişmeye hızlıca yön verdiğini izah etmiştir.³⁰¹ Tanyol, toplumsal değişimin belirleyici ögesi olarak kabul edilen unsurların zaman içerisinde değişiklik gösterdiğini savunmuştur. Ona göre toplumsal değişimde belirleyici öge Ortaçağ'da din iken çağımızda bu öge teknolojidir. O çağımızın bilim ve teknoloji çağı olduğunu Ortaçağ da ise, dinin öncü değer olduğunu ileri sürmüştür.³⁰²

Tanyol'un Elifoğlu Köyü adlı çalışması toplumsal değişme alanında önemli bir çalışmadır. O, Elifoğlu köyü ile ilgili iki çalışma yapmıştır. Birinci çalışmayı 1951'de yapmıştır ve bu çalışma var olanı tespit etmeye yöneliktir. Bu çalışmada daha çok elde edilen veriler sunulmuştur. Ancak 1964'te yaptığı ikinci çalışmada köyde 13 yıl sonra meydana gelen değişimleri izah etmiştir. Dolayısıyla bu çalışma toplumsal değişmeyi somut bir biçimde izah eden önemli bir çalışma haline gelmiştir.

Tanyol birinci çalışmayı yaptıktan on üç yıl sonra köye gittiğinde köyün ekonomik ve sosyal hayatında büyük değişikliklerin olduğunu tespit ettiğini belirtmiştir. O, on yüç yıllık süre zarfında köyün ulaşım, nüfus yapısı, yaşama koşulları, tarım hayatında ve tarım araçları, ekonomi, aile yapısı, sosyal hayat ve eğitimde meydana gelen değişimleri anlatmıştır. Tanyol 1951'de Elifoğlu köyünde yaptığı çalışmaya

³⁰⁰ A.g.e., s. 41.

³⁰¹ A.g.e., s. 40.

³⁰² TANYOL, *Sosyolojik Açından Din, Ahlak, Laiklik ve Politika Üzerine Diyaloglar*, s. 187.

dayanarak askerlik dışında kimsenin köyden ayrılmadığını hatta köyden göçün ayıp sayıldığını ileri sürmüştür. Ancak 1964'teki çalışmasından sonra köyden şehirlere göçün başladığını ve köyün başka köylerden göç aldığını ifade etmiştir. Tanyol bu köyde ekonomik gelişmenin yaşanmadığını ancak buna rağmen ocak, soba, lüks lambası, farklı türde yiyecekler satın aldıklarını söylemiştir. O, köydeki önemli değişimlerden birinin de taşıt araçlarında olduğunu savunmuştur. Tanyol tarım araçlarında da gelişmelerin olduğunu daha önce köyde traktörün olmadığını ancak 1964'e köyde iki tane traktörün olduğunu söylemiştir. Tarım aletlerinin gelişmesine rağmen kuraklık nedeniyle üretim düşmüştür.³⁰³

Tanyol Elifoğlu köyü çalışmalarında yaptığı karşılaştırma sonucunda köyde sosyal ve ahlaki hayatta görülecek düzeyde değişimlerin olmadığını savunmuştur. Sadece ahlakın artık köyde işlemediğini, göçebe inançlarının sadece yaşlıların yüreğinde işlediğini ileri sürmüştür. O, köyde en önemli değişimlerin eğitim ve dini alanda olduğunu ifade etmiştir. Geçen on yıllık sürede çocukların okula gönderilme oranı artmış ve aileler çocuklarını orta ve yüksek derecede okullara göndermeye başlamıştır. Köyde daha önce caminin olmadığını on yıllık zaman diliminden sonra köyde caminin yapıldığını ve dini vazifelerini yerine getiren birey sayısında artışların olduğunu tespit etmiştir. Yani kısaca o, köyde şehirle bağlantının artması sonucunda dini inançlara bağlılığın arttığını ileri sürmüştür.³⁰⁴

Tanyol, nüfus artışına bağlı olarak toprağın miras yolu ile parçalandığını ve on üç yıllık süre sonucunda Elifoğlu köyünde ekonomik hayatta gerilemenin olduğunu tespit etmiştir. Ona göre bir taraftan köyün nüfusunun artması diğer taraftan bu nüfusu besleyecek yeni üretim çeşitlerinin çoğalacağı yerde eksilmesi köyde topluma bağlılığı çözmeye başlamıştır.³⁰⁵ Kısaca Tanyol, teknolojiye, ulaşımda, nüfusta meydana gelen değişimlerin toplum yapısında değişikliklere yol açtığını savunmuştur. Ancak o, bu değişikliklerin bazı kurumlarda özellikle ekonomi, eğitim ve din kurumunda gözle

³⁰³ TANYOL, Cahit; "Elifoğlu Köyü", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 17-18, 1964, s. 206-210

³⁰⁴ *A.g.m.*, s. 212-221.

³⁰⁵ *A. g. m.*, s. 220.

görülebcek şekilde hızlı yaşandığını fakat sosyal hayat ve ahlakta da bu değişikliklerin hemen fark edilmediğini savunmuştur.

Tanyol'un değişme konusunda Ülken ile benzer açıklamalarda bulunduğunu söylemek mümkündür. Her iki isim de toplumsal değerlerin değişim için önemli olduğunu savunarak değişimin kaçınılmaz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ülken, olay zincirinin bütün koşullarının değişmesine rağmen, özünde değişimin olamayacağını eğer değişim olursa vasıflarını yitireceğini savunmuştur. Ancak Tanyol böyle bir açıklamada bulunmamıştır. Ayrıca Ülken toplumsal ilişkiyi belirleyen koşulların değiştiği halde ilişkinin kendisinde bir değişimin söz konusu olamayacağını ifade etmiştir. Her iki isim de toplumsal yapı üzerinden değişimi açıklamıştır. Her ikisi de denge kavramından söz etmiştir. Ülken dengenin bozulması durumunda yeni denge için değişimin olacağını savunmuştur. Ülken toplumda bireyler arası ve kurumlar arası ilişkiye değinerek bu ilişkinin değişime yol açabileceğini ileri sürmüştür. O aynı zamanda toplum ve kurumlar arası ilişkinin birbirini etkilediğini, birinde meydana gelen değişimin diğerine tesir ettiğini ifade etmiştir. Tanyol ise, alt yapı ve üst yapı kavramları ile bu durumu izah etmiştir. O, alt yapı yani ekonomik yapıda meydana gelen değişimin üst yapıyı yani kültürel yapıyı etkilediğini ileri sürmüştür. Ülken toplumdaki değişmeyi geçiş ile açıklarken Tanyol oluş ile açıklamıştır.

3.1.3. Halil İnalçık'ın Toplumsal Değişme ile İlgili Fikirleri

Toplumsal değişmeye dair fikirleri değerlendirilecek bir başka isim İnalçık'tır. İnalçık sosyologlardan farklı olarak doğrudan toplumsal değişim ile ilgili düşüncelerini açıklamıştır. O, Osmanlı Devleti'ndeki değişim sürecini ele alıp daha çok kültürel değişmeye yönelmiştir. İnalçık, tarihin insan eseri olduğunu savunarak tarihsel gelişmeleri incelediğini ileri sürmüş ve bu gelişmelerin bir organizmanın gelişmesi gibi büyüüp geliştiğini ancak geçmişi daima içinde taşıdığını, geçmişin izleriyle de özgünlüğünü koruduğunu savunmuştur. Yani değişimin mutlak olduğunu ancak özünü koruduğunu ileri sürmüştür. Benzer ifadeleri Ülken de kullanmıştır. Her ikisi de değişimin kaçınılmaz olduğunu fakat özünün korunduğunu iddia etmişlerdir. İnalçık toplumun genelini ve bütün zamanları kapsayan bir değişimden söz etmemiş, belli bir dönemde belli bir toplumda meydana gelen değişimi izah etmiştir. Örneğin 1972'de yazdığı *The Ottoman Decline and Its Effects upon Reaya* makalesinde reform

dönemindeki sosyal ve ekonomik değişimleri yazmıştır. Bu çalışmada, Osmanlı yönetim sisteminin hangi koşullar yüzünden çözüldüğü, reaya ve yöneticiler arasında ne gibi sıkıntılar yaşandığı, reyanın nasıl istismar edildiği, usulsüzlüklerin nasıl gerçekleştirildiği anlatılmıştır.³⁰⁶ *Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire 1600–1700*, makalesinde ise Osmanlı'nın 16. yüzyıl sonlarında başlayıp 17 ve 18. yüzyıllarda devam eden sosyo-ekonomik değişimini değerlendirmiştir. Onun, Batı'dan gelen değerli madenlerin Osmanlı ekonomisini ve askerî yapısını nasıl etkilediği konusu üzerinde durulmuştur.³⁰⁷

İnalcık da, Ülken'in toplumsal değişime neden olarak gördüğü denge kavramından söz etmiştir. O, bu durumu örneklendirerek daha somut bir şekilde izah etmiştir. Ona göre sosyal ve siyasi krizler dengenin bozulmasına neden olur ve yeni dengede ancak değişimle mümkün olur. “Büyük sosyal-siyasi değişim kriz devirlerinde, sarsıntının neden olduğu kargaşa karşısında belirli bir çıkış yolu, yeni bir denge bulma ihtiyacı, insani değişim sorunları ve değerler sistemi üzerinde etraflı inceleme yapmaya zorlamıştır.”³⁰⁸ O, bu duruma örnek olarak Fransız aydınlanmasını da göstermiştir. Ona göre Fransız Aydınlanma Çağı yeni bir düşünce sistemi, yeni bir uyanış atılımı, sosyal-siyasal yeni bir yapılanmaya götürmüştür. Başka bir örnek olarak ise, 1856 Kırım Savaşı'ndan sonra Batı'nın Osmanlı Devleti'ne her alanda yaptığı yıkıcı baskı karşısında değişime gidildiğini İnalcık ileri sürmüştür. O, bunun sonucunda Yeni Osmanlı'nın Genç Osmanlı hareketiyle devrimci bir hale geldiğini savunmuştur. Ona göre 1878 Berlin Antlaşması ile Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanışı onaylanmış, 1900'lerde patlak veren Makedonya bunalımı Genç Türkleri, İttihat ve Terakki'yi iktidara getirerek saltanat son bulmuştur. O ülkenin parçalanma tehlikesi içinde oluşu ve kaousun olduğunu ve yeni bir dengeye ihtiyaç duyulduğunu bunun için de değişime gidilmesi gerektiğini savunmuştur.³⁰⁹

³⁰⁶ İNALCIK, Halil; “*The Ottoman Decline and Its Effects upon Reaya*”, **Contributions to the International Balkan Conference held at UCLA, Aspects Of The Balkans Continuity and Change**, (Edited: Henrik Birnbaum and Speros Vryonis. Jr), Paris, 1972, s.

³⁰⁷ ÖZERDEM, Ayşegül; “*Halil İnalcık Biyografisi*”, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2012, s. 74-75.

³⁰⁸ KARPAT, **Osmanlı ve Modern Türkiye**, s. 244.

³⁰⁹ **A.g.e.**, s. 244.

İnalcık'ın toplumsal değişim için önemli gördüğü bir başka konu ise kültür değişimidir. O, bu konuya oldukça önem vermiş ve bu konudaki fikirleri ile öne çıkan Ziya Gökalp, Arnold J. Toynbee ve Mümtaz Turhan'ın çalışmalarına dikkat çekmiştir. Aynı zamanda Gökalp ve Toynbee'i karşılaştırarak değerlendirmiştir. Ona göre, bir kültür dış etkenler altında kalarak değişebilir. O aynı zamanda Anadolu'da Türk halk kültürünün yüksek kozmopolitik kültürden birçok öge aldığını ancak asli karakterini asla kaybetmediğini belirtmiştir.³¹⁰ Kısaca İnalcık, toplumsal değişimin nedenleri ile ilgili Ülken ile benzer açıklamalarda bulunmuş olsa da değişme konusunu Ülken ve Tanyol'dan farklı bir yöntemle değerlendirmiştir.

3.1.4. Kemal Karpat'ın Toplumsal Değişme ile İlgili Fikirleri

Toplumsal değişme ile ilgili fikirleri değerlendirilecek son isim Karpat'ır. Özellikle nüfus, göç ve şehirleşme üzerine yazdıkları ile toplumsal değişim üzerine kapsamlı bir perspektif oluşturduğu belirtilmektedir. O da tıpkı İnalcık gibi sosyologlardan farklı olarak değişimi modernleşme çizgisi içerisinde ele almıştır. Aynı zamanda toplumsal değişmeyi Osmanlı Devleti ve Türkiye üzerinden izah etmiştir. Gerçekleşen değişimleri dönemlere bağlı olarak tek tek incelemiştir. O, toplumsal değişmeyi sadece elitlerin siyasi kararları ile gerçekleşen devlet mekanizması olarak görmemiş aynı zamanda bu değişimin içinde gerçekleştiği sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik bağlamda değerlendirmiştir. Onun, Osmanlı Devleti'nde 17. yüzyıldan itibaren gerçekleşen bir tabaka sistemi içerisindeki değişiklikten söz ettiği söylenmektedir. Karpat, Osmanlı toplumsal düzeninin iki temel kurumundan birinin, dini ve etnik sınırları aşan dört tabakalı; askerler, bürokratlar, zanaatkar ve tüccarlar ile reaya, yani üretici sınıflar, hiyerarşik toplumsal düzen ile millet sistemi olduğunu ifade etmiştir.³¹¹ O toplumsal güçlerin sabit olduğunu ve bu dört zümrenin etrafında değişerek biçimlendiğini savunmuştur.

Karpat'ın, 17. yüzyılın başlarında yeni değişim güçlerinin ortaya çıkması ile birlikte üçüncü (tüccarlar ve zanaatkarlar) ve dördüncü (köylüler ve çobanlar) zümrede geleneksel öngörülebilir değişim döngüsünün kırıldığını belirttiği ifade edilmiştir.

³¹⁰ A.g.e., s. 254.

³¹¹ SUNAR, Lütfi; "Türkiye'de Sosyal Bilimlerde Toplumsal Değişim", *Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 29, 2014, s. 108-109

Esasında bu yapısal değişimin birinci (askeriye) ve ikinci (kalemiye/ilmiye) zümrenin sosyo-ekonomik temellerini sarstığı ve siyasi-kültürel işlevlerini yeniden şekillendirdiği savunulmaktadır. Karpat'ın, ayanların bürokratik düzen ve bu düzenin çatışan ideolojik grupları ile olan ilişkisinin 18. yüzyıl boyunca ve 19. yüzyılın başlarında Osmanlı toplumunun dâhili değişimin merkezi dinamiklerini teşkil ettiğini düşündüğü iddia edilmektedir. Aynı zamanda onun, Osmanlı toplumsal değişiminin bütün bu sosyo-ekonomik hatlar (meslekler, mülkiyet örüntüleri, gelir düzeyleri ve kültürel-siyasi değerler) boyunca yaşanan değişimlerle yeni bir siyasal kadro ile şekillenen yeni bir siyasal yapının ortaya çıkışı ile açıklanabileceğini savunmuştur. Karpat'ın, Avrupa pazarları ile gelişen ilişkilerde ilerideki bir Osmanlı kapitalizminin ilkel başlangıçlarını tespit ettiğini, böylece ayanların kaldırılması üzerine bina edilen Müslüman Türk orta sınıfın yeni bir tabakalaşmaya zemin hazırladığını belirttiği söylenmektedir. Ona göre bu ortamda ulema aileleri, küçük tüccarlar, toprak sahipleri ve hatta kırdaki yerleşik kabile reisleri toplumun yeni önderleri olarak ortaya çıkmışlardır. Onun, sosyal yapıdaki bu değişimin gittikçe Müslüman ve gayrimüslim tabakaların birbirinden kopmasına neden olduğunu düşündüğü ileri sürülmüştür.³¹²

Karpat Türkiye'de toplumsal değişmeye yaptığı en önemli katkının Osmanlı nüfusuna dair çalışmaları olduğunu savunmuştur. Karpat günümüz Balkanlar, Kafkaslar ve Ortadoğu toplumlarını anlamının temel koşulu olarak nüfus hareketlerini görmüş ve nüfus hareketlerinin toplumsal yapıda büyük bir değişiklik yarattığını ileri sürmüştür. O tarihsel boyutta deneysel verilere dayanarak nüfusun niceliksel ve niteliksel değişimlerini Türkiye toplumsal yapısını anlamak açısından gündeme getirmiştir.³¹³

Karpat, Türkiye'de toplumsal dönüşümü Kırsal Göç, Gecekondu ve Kentleşme adlı eserinde gecekondulaşmayı toplumsal değişimin bir olgusu olarak görmüştür. O göçü iktisadi, toplumsal, siyasal ve kültürel düzenin niceliksel ve niteliksel dönüşümünün bir parçası olarak kabul etmiştir. Ona göre köyün ve kentin zaman ve mekândaki sürekliliği, yani bir ulusun ve ülkenin birbirini etkileyen, ulusal ve küresel düzeydeki gelişmelerinden etkilenir. O ayrıca gelişmemiş ülkelerde geleneksel ve

³¹² *A.g.m.*, s.111.

³¹³ KARPAT, H. Kemal; **Osmanlı Nüfusu (1830-1914) Demografik ve Sosyal Özellikleri**, (Çeviren: Bahar Tırnakçı), Tarih Vakfı Kültür Yayınları, İstanbul, 2003, s. 312.

toplumsal düzeni istikrarsızlaştıran kırsal nüfusun büyük bir kısmını göçe zorlayan tarihi etkenlerden söz eder. Karpat, gecekondulu bireylerin, kendi siyasi dönüşümüne köy sakini olarak başladığını sonra kentte kırsal göçmen ve düşük ücretli işçiye dönüşerek gecekondulu haline geldiğini ve eğer başarılı olursa bir kent sakini olarak kendini kentle bütünleştirebileceğini savunmuştur.³¹⁴ Yani o, gecekondulaşmayı köylülerin kentlere gelişigüzel yerleşmeleri olarak görmemiştir. Gecekondulaşmayı Karpat, yaşanan iktisadi ve siyasi süreçlerin bir sonucu olarak kabul etmiştir.

Karpat, Türk Demokrasi Tarihi adlı çalışmasında Türk toplumunun değişme sürecini sosyolojik bir temelde incelemiş, Türkiye'nin geleceğini tayin edecek ana gücün demokrasi olduğunu savunmuştur. Onun bu eserde ifade ettiği fikirler dönemin gelişme, demokratikleşme ve toplumsal değişim tartışmaları ile ilişkilidir.³¹⁵ Karpat, Osmanlı toplumunun durağan bir toplum olduğunu kabul etmemiş her toplumda olduğu gibi Osmanlı toplumunda da değişimin olduğunu savunmuştur. O, Türkiye'nin de Osmanlı'nın devamı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Türkiye kendi ekonomisini kurduktan sonra bu kuruluş ile birlikte sosyal ve ekonomik ilişkilerde, kültürel görüşlerde ve sosyal adetlerde değişimler olmuştur. O, bu değişimin siyasi bakımdan, sosyal farklılaşma ve sosyal değerlerin değişmesi olarak iki yönde olduğunu savunmuştur.³¹⁶ Karpat, Osmanlı'da Değişim Modernleşme ve Uluslaşma, adlı çalışmasında da toplumsal değişmeyi somut bir biçimde değerlendirmiştir. O Osmanlı Devleti'nin ilk döneminde kendi iç etmenlerinden kaynaklı toplumsal değişim olduğunu ancak daha sonraki dönemlerde Balkanlar ile Ortadoğu toplumlarında ve bunların sosyo-kültürel, ekonomik yapılarındaki değişimin Avrupa'nın etkisiyle görüldüğünü iddia etmiştir. O kültürel sistemde Batı'dakinden farklı gelişen, değişen sürecin dış ve iç etmenlere göre çeşitli toplum katmanlarında yaşanan bir olgu olarak ele alınması gerektiğini savunmuştur.³¹⁷

³¹⁴ KARPAT, H. Kemal; **Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm**, (çeviren: Abdülkerim Sönmez), İmge Kitabevi, Ankara, 2003, s. 22.

³¹⁵ SUNAR, "*Türkiye'de Sosyal Bilimlerde Toplumsal Değişim*", s. 112.

³¹⁶ KARPAT, **Türk Demokrasi Tarihi**, s. 185.

³¹⁷ KARPAT, H. Kemal; **Osmanlı'da Değişim Modernleşme ve Uluslaşma**, (Çeviren: Dilek Özdemir), İmge Kitabevi, Ankara, 2006, s. 8.

Kısaca Karpat toplumsal değişmeyi ampirik verilere dayandırarak yaptığı çalışmalara bağlı olarak tarihsel bir süreç içerisinde anlatmıştır. O Türkiye'nin toplumsal ve tarihsel anlamda Osmanlı'nın devamı olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda onun, Osmanlı tabakalaşma sistemindeki değişimleri önemseydiği modernleşme çerçevesinde orta sınıfın oluşum ve dönüşümüne özel bir yer verdiği ileri sürülmüştür. Ona göre Osmanlı toplumsal sisteminin 18. ve 19. yüzyıllarda yaşadığı dönüşümler eşliğinde bağımsız bir orta sınıfın gelişmemesinin oluşturduğu uzun vadeli etkiler toplumsal değişim açısından önemlidir. Karpat'ın toplumsal değişim analizine kattığı en önemli unsur demografik hareketler ve göçün rolü üzerine yaptığı incelemelerdir. Ona göre Osmanlı Devleti'nin kurulduğu günden itibaren toplumsal değişimde temel bir rol oynayan demografik hareketlilik; Osmanlı sonrası coğrafyanın şekillenmesinde, ulus devletlerin ortaya çıkmasında da önemli bir unsurdur. Aynı zamanda o, modern Türkiye'de de toplumsal değişim açısından iç göçün önemli olduğunu, bu çerçevede gerçekleştirdiği gecekonduların incelemesinde Türkiye'de kentleşme etrafında oluşan toplumsal değişim dinamiklerini değerlendirmiştir. Son olarak Karpat'ın toplumsal değişim ile ilgili çalışmalara, siyasetin toplumsal temelleri çerçevesinde demokratikleşme ile ilgili çeşitli katkılar yaptığı, Türkiye tarihinde halk ile yönetim arasındaki örtük ilişkinin karşılıklı denge örüntüsünü analiz ederek demokratikleşme ile toplumsal değişim arasındaki bağı ortaya çıkardığı savunulmaktadır.³¹⁸

Karpat toplumsal değişim konusunda Ülken ve Tanyol'dan farklı açıklamalarda bulunmuştur. O da İnalçık gibi toplumsal değişim konusunda genel değerlendirmelerde bulunmamış belli bir dönemde belli bir toplumda meydana gelen değişimleri incelemiştir. Karpat, İnalçık'tan farklı olarak ampirik çalışmalarda bulunarak toplumsal değişimi somut bir şekilde izah etmiştir.

Ülken ve İnalçık toplumsal değişim konusunu benzer yöntemle açıklamıştır. Fakat Ülken değişim konusunu daha genel açıklarken İnalçık tarihte bazı devletleri ve belli bir zaman dilimini örnek göstererek Ülken'e göre konuyu sınırlandırarak izah etmiştir. Tanyol ise hem genel açıklamalarda bulunmuş hem de toplumsal değişim konusuna örnek olacak köy monografileri çalışmaları yaparak nicel yöntem dâhilinde

³¹⁸ SUNAR, "*Türkiye'de Sosyal Bilimlerde Toplumsal Değişim*", s. 113.

konuyu izah etmiştir. Karpat ise ilk etapta İnalçık gibi belli bir zaman diliminde ve belli tarihteki toplumlar üzerinde değişim konusunu açıklamıştır. Ancak o da İnalçık ve Ülken'den farklı olarak toplumsal değişim konusunu göç ve gecekondulaşma ile ilgili yaptığı çalışmalar sonucunda nicel yöntemi kullanarak değerlendirmiştir.

3.2. Hilmi Ziya Ülken, Cahit Tanyol, Halil İnalçık ve Kemal Karpat'ın Modernleşmeye İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Modernlik, zihinsel ve toplumsal düzeyde sahip olunan bir durumu ifade eder. Modernleşme ise bir sürecin, modern oluşa yönelik değişimi olarak tanımlanmaktadır. Modernleşme ilk zamanlarda insana ilişkin problemlerde gerçekleşen hızlı değişim sürecini ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Ancak daha sonra teknolojik, ekonomik, siyasal ve toplumsal açıdan bazı Batı Avrupa ülkelerinin söz konusu alanlardaki özelliklerine ulaşma sürecini tanımlamak için kullanılmıştır.³¹⁹ Modernleşme, sınırları genişleyen kapitalist dünya pazarının hızlandırdığı bilimsel ve teknolojik keşiflerle yeniliklerin, sanayideki ilerlemelerin, nüfus hareketlerinin, ulus devletlerin ve kitlesel hareketlerin doğuşuyla birlikte ortaya çıkan sosyo-ekonomik değişimler bütünü olarak tanımlanmaktadır.³²⁰

Buna göre modernleşme; siyasi, kültürel, ekonomik ve toplumsal modernleşme olarak dörde ayrılır. Siyasi modernleşme, katılımcıların karar verme sürecini destekleyip güçlendiren kurum olarak tanımlanıp örnek olarak da siyasi partiler ve parlamentolar gösterilir. Kültürel modernleşme, laikleşme ve ulusçu ideolojilere bağlılık olarak tarif edilir. Ekonomik modernleşme, iş bölümü ve uzmanlaşmanın artışı sonucu yönetim teknikleri ile ileri teknolojinin kullanımı ve ticaretin kolaylığı ile belirlenen temel ekonomik değişimler olarak tarif edilir. Toplumsal modernleşme ise, geleneksel otoritenin gerilemesi ile okuryazarlığın ve kentleşmenin artması olarak izah edilir.³²¹ Modernleşme, tarih boyunca gelişmiş kurumların insanın bilgisindeki görülmemiş artışı

³¹⁹ VATANDAŞ, Celalettin; “Kapsam ve Yöntem Açısından Türk Modernleşmesi”, **Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı**, Editör: Mehmet Zencirkıran, Baskı: 4, Dora Yayıncılık, Bursa, 2013, s. 85.

³²⁰ CEVİZCİ, Ahmet; “‘Modernleşme’ Maddesi”, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, Baskı: 6, İstanbul, 2005, s. 1185.

³²¹ A. g. e., s. 1185.

yansıtan ve hızla değişen işlevlere uyarlanması süreci olarak da tanımlanmaktadır. Bilimsel devrime eşlik eden bu süreç insanın çevresini denetlemesine olanak sağlar. Bu uyarılma sürecinin kökenlerinin ilk etkilerinin Batı Avrupa toplumlarında görüldüğü ancak 19. ve 20. yüzyıllarda bu değişikliklerin bütün diğer toplumlara kadar uzandığı ve insan ilişkilerini etkileyen dünyasal bir dönüşüme yol açtığı savunulmuştur. Birbirinden farklı modernleşme tanımlarının olduğu ve bunların birbirini çürütmekten ziyade birbirlerini tamamladığı belirtilmektedir.³²² Modernleşme süreci ilk başladığı andan beri bağımsız bir ulus ya da devlete ait topluluklar içerisinde hapsedilmemiştir. Modernleşmenin başlamasıyla gelişen büyük toplumsal ve kültürel hareketler, büyük ekonomik akımlar ve ilerlemelerin ulusal ve siyasi sınırları aştığı ileri sürülmektedir.³²³

Modernleşme teorisi bir kişinin düşüncelerinden ibaret olmayıp, toplumların nasıl gelişip ilerlediği konusunda ortaya atılan çeşitli fikirlerin karışımı olarak kabul edilmektedir.³²⁴ Modernleşmenin 17. yüzyıla kadar Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'daki toplumsal, ekonomik ve siyasi sistemlerde meydana gelen değişimin bir ürünü olarak geliştiği, sonrasında Avrupa ülkeleri ardından da 19. ve 20. yüzyıllarda, Güney Amerika, Asya ve Afrika kıtalarına yayılan bir süreç izlediği belirtilmektedir.³²⁵

3.2.1. Hilmi Ziya Ülken'in Modernleşmeye İlişkin Görüşleri

Ülken eski çağlarda manevi değerlerin dünyadan uzaklaştığını ancak zamanla tekrar dünyaya çevrildiğini savunmuştur. O, bu tarihi gelişmenin birincisine peien devri, ikincisine mystique devri, üçüncüsüne ise modern devir dendiğini ifade etmiştir.³²⁶

Ülken'in modernleşmeyi batılılaşma olarak gördüğü ve Batı kültürüne ayak uydurabilmek için o kültüre ulaşabilmek bunun da önce ekonomik-siyasi alanda sonra

³²² BLACK, C.Edwin; **Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri**, (Çeviren: Fatih Gümüş), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul1986, s.6.

³²³ EISENSTADT, Shmuel Noah; **Modernleşme Başkaldırı ve Değişim**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007, s. 36.

³²⁴ SLATTERY, Martin; **Sosyolojide Temel Fikirler**, (Çeviren: Ümit Tatlıcan ve Gülhan Demiriz), Sentez Yayınları, Baskı: 8, İstanbul, 2015, s. 310.

³²⁵ KAYA, Yaşar ve Taner Tatar; **Gelenekten Modernliğe Kalıplaşan Yenilik**, Doğu Kütüphanesi, İstanbul, 2008, s. 80.

³²⁶ ÜLKEN, H. Ziya; "Medeniyetimizin Değerler Sistemi" **Türk Düşüncesi Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 1, Aralık 1953, s. 16.

bütün değerler alanında dünya görüşü olacak kadar genişlediği anda modernleşmenin tek yol olduğu savunulmaktadır. Onun modernleşme konusunda ilk etapta iki yaklaşımdan söz ettiği ifade edilmiştir. Bunlardan birincisinin, kültür-uygarlık ayrımı yapılarak iki dünya görüşünü hem ayırmanın hem de uzlaştırmanın mümkün olduğunu ileri süren görüş olarak kabul edilmektedir. İkincisinin ise, sadece teknik ve ekonomik gelişme ile modernleşmenin mümkün olduğunu belirten görüş olduğu ifade edilmiştir.³²⁷

Ülken irtica³²⁸ kavramına değinerek Batı'da ve bizde irticanın farklı olduğundan söz etmiştir. İrticanın tarih boyunca gelişmeyi, ilerlemeyi engellediğini savunmuştur. III. Ahmet, III. Selim devirlerinde başlayan batılılaşma düşüncesine karşı irtica olaylarının yaşandığını iddia etmiştir. O, ülkemizde batılılaşmanın yukarıdan aşağıya yani saraydan devlete, ordudan halka doğru olduğunu ve halka empoze edildiğini ifade etmiştir. Bundan ötürü Ülken, bizde batılılaşmanın irtica ile karşılaşacağını ileri sürmüştür. Ülken bu yöntemin geçerli tutulacağına imkân vermemiştir. Buna karşın Batı'da ilerlemenin aşağıdan yukarıya doğru olduğunu söylemiştir.³²⁹

Ülken'e göre her iki modelde de modernleşme tam anlamıyla gerçekleşmediği için eksiklikler vardır. Ülken modern kültür karşısında kulaklarını tıkayanların, onun kökenine inmeyip sadece tekniğinden faydalanmayı düşünenlerin yani modernleşmeyi sadece şekilde, teknikte ve ekonomik gelişmelerde görenlerin yanıldıklarını ileri sürmüştür. O, bu görüşü savunanların modernleşmede kendilerinin radikal olduklarını ilan ettiklerini ancak onların kültürün öz anlamına asla giremediklerini ileri sürmüştür. Ülken sadece tekniği almakla yaratıcı-üretici faaliyetler seviyesine erişilemeyeceğini, modernleşmenin, bu yaratıcı-üretici faaliyetler seviyesine erişmek olduğunu belirtmektedir. Ona göre modernleşmeyi toptan reddedenler modernleşmeyi sadece eski

³²⁷ KOCADAŞ, "Türkiye'de Toplum Biliminin Öncülerinden: Hilmi Ziya Ülken", s. 86.

³²⁸ **İrtica**: Arapça bir kelime olup bir işe, bir fikre, bir yere geri dönüş, geriye dönem anlamına gelen "rucû" kökünden türetilmiştir. Kök anlamından dayanılarak geriye dönüş, eskiyi isteme, geri dönücülük, gericilik, ilerleme düşmanlığı, mevcut düzene karşı çıkarak eskinin tekrar yaşatılmaya çalışılması veya eski artlara yeniden dönülmek istenmesi şeklinde tanımlanılır. (ÖNAL, Recep; "Antropo -Teknolojik Açıdan 'İrtica' ve 'Mürteci' Kavramları Üzerinde Sosyo-Politik İçerikli Semantik Bir Yaklaşım", **İktibas Dergisi**, Sayı:19, 2013, s. 109.)

³²⁹ ÜLKEN, H. Ziya; "Batıda ve Bizde İrtica", **Türk Düşüncesi Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 5, Mayıs 1959, s. 7.

ve yeninin garip bir uzlaşması haline getirenler ya da modernleşmede pasif bir kopyacılıktan ileri gidemeyenler gerçek modernleşme karşısında birbirlerinden farklı görünseler de sonunda aynı durumdadırlar. O birinci modeli savunanların modern kültür yaratıcılığına her türlü katılımı reddettiklerini ve bundan ötürü ilkel direnmeleriyle kahramanca ve asil görünseler bile bunun bir sosyal intihar olduğunu ileri sürmektedir. Ülken, modernleşme için ileri sürülen ikinci modelinde ise modernleşmenin radikal olarak gerçekleşmiş gibi görünmesine rağmen her türlü yaratıcılığı durdurarak üstün kültürün önünde pasif bir hayranlık tavrını doğurduğunu, ilerisi için gelişme imkânı bırakmadığını ileri sürmüştür.³³⁰

Ülken'e göre modernleşme sorunu ancak modern kültür seviyesine ulaşarak ve bu faaliyete katılarak çözülebilir. O, modernleşmenin Batı'nın yaratıcı-üretici faaliyetler seviyesine ulaşmak olduğunu, hiçbir zaman yaratıcı milletlerin eserlerini almakla, kültür ürünlerini benimsemekle mümkün olmadığını iddia etmiştir. Yani o modernleşmenin gelişmelere ayak uydurmak olduğunu belirtip bunun için de kültür ve medeniyet ayrımı yapılmaması gerektiğini, kendi özümüzü korumanın zor olduğunu iddia etmiştir. Ülken'e göre "*Batılılaşmada temel sorun dünya görüşü ve zihniyetidir. Değerlerde yaratıcı olmayan bir milletin, milletlerarası piyasadan sanat örneklerini, hukuk şekillerini, felsefe eserlerini almasından bir sonuç çıkmaz. Özellikle bunların son yemişleri olan tekniği ve teknik ürünlerini almasından hiçbir sonuç çıkamaz. Çünkü onları yapan, o üstün kültürün yaratıcılığını ve üreticiliğini sağlayan dünya görüşü ve zihniyetidir. Toptan bir dünya görüşü seviyesine varmadıkça, bu zihniyeti almadıkça, çağdaş kültüre girmek mümkün değildir. Bunun için, Yakın ve Ortadoğu'nun birçok modernleşme davranışları, bazıları küçük olan denemelerle ve beceriksizliklerle yüzyıllardan beri sürüp gitmektedir*".³³¹ Yani o teknik bilgide dünya görüşü ve zihniyetin de saklı olduğunu savunmuştur.

Ülken Batı kültürünü alırken milli ve canlı değerlerimizi korumamız gerektiğini ifade etmiştir. Batılılaşmanın millet olmak demek olduğunu, yalnız millet olarak ve millet olmaklardır ki Batı kültürüne aktif olarak katılmak mümkün olsun. Ancak ona göre millet olmak eski kültürün ortakalanlarıyla yeni kültürü uzlaştırmak değil, sadece

³³⁰ ÜLKEN, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 8.

³³¹ A. g. e., s. 9.

yeni kültürü radikal olarak benimsemekle mümkün olur. Ülken yeni kültür içinde Türk'ün yaratılışı ile başka bir milletin yaratılışı farklı olacağı için Avrupa kültürü içinde bir Türk kültürünün de olacağını savunmuştur.³³²

Ülken Osmanlı Devleti'nde modernleşmenin yukarıdan aşağı doğru yani önce devlet aracılığıyla başladığını sonra aydınlara ulaşıldığını ve en sonda halka inildiğini ileri sürmüştür. O, bu dönemi, Tanzimat ruhunun devletten halka geçişi olarak nitelendirmiştir. Bu yeni aşama sınırlı bir çevrede kalan modernleşmenin topluma girmeye başladığını göstermektedir. Ülken modernleşmenin bu aşamadan sonra gerçek anlamına ulaştığını ve kanun şekilleyicisi olarak kalmadan fikre ve öze yerleştiğini ifade etmiştir.³³³

Ülken'in modernleşmeye dair fikirleri değerlendirilirken onun modern Türk düşüncesine dair söylemlerinin de önemli olduğunu vurgulamak mümkündür. O, modern düşüncenin Rönesans'la başladığını Tanzimat'tan sonra ise yavaş yavaş Türklerde görüldüğünü ileri sürmüştür. Ona göre bugünkü pozitif ilim, fikir hareketleri, felsefeler modern düşüncenin ürünüdürler. Bunların gerek yöntem gerekse amaç itibarıyla ümmet düşüncesi ile irtibatlarının tamamen kesildiğini Ülken ileri sürmüştür. O modern düşüncenin her şeyden önce uygulamalı olduğunu, amacının ise en geniş dünyevi bilgilere ulaşmak olduğunu savunarak ahlakın, siyasetin ve felsefenin onun doğrudan hedefini oluşturduğunu savunmuştur. Ona göre modern düşünce Osmanlı Devleti'nde medrese ve tekke ile mücadele etmiş, uzlaşmaya çalışmış ve sonunda onları yenerek tek başına varlık oluşturmuştur.³³⁴ Yani modern düşüncenin pozitif bilimlerin temelini oluşturduğunu ve ülkemize girmesinin de kolay olmadığını savunmuştur. Ülken modernleşmeyi, batılılaşma olarak görmüş, gelişme ve değişmelere ayak uydurabilmek olarak kabul etmiştir. İki modelden söz etmiş bunların, modernleşmeyi sadece şekil ve teknikte görenler ile sadece kültür ve ekonomik gelişmeyle modernleşmeyi kabul edenler olduğunu iddia etmiştir. O, her iki modelin de

³³² ÜLKEN, H. Ziya; "*Kültür ve Medeniyet*", **Türk Düşüncesi Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 13, Aralık 1954, s. 13.

³³³ ÜLKEN, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, s.11.

³³⁴ ÜLKEN, **Türk Tefekkürü Tarihi**, s. 17.

eksikliklerine değinerek bütün alanlarda gerektiği kadar yani aşırıya kaçmadan modernleşmenin doğru olduğunu ifade etmiştir.

3.2.2. Cahit Tanyol'un Modernleşmeye İlişkin Görüşleri

Modernleşme konusunda düşünceleri değerlendirilecek ikinci isim Tanyol'dur. Tanyol'un modernleşmenin pozitif kanadında yer aldığı belirtilerek, sosyolojik yaklaşımlarının bu pozitif anlayışın benimsenmesinde belirleyici olduğu savunulmuştur. Ayrıca onun dinin bireysel alandaki sınırlılığına vurgu yapan tanımlamalarını da bu zemine dayanarak meşrulaştırdığı ileri sürülmüştür. Tanyol'un pozitivist bir bilgi, değer ve varlık alanı tasarlayarak, dini ve metafizik alanı, yaşayan canlı ve güncel hayatın dışına atma eğilimi gösterdiği iddia edilmiştir.³³⁵

Tanyol ilk dönemlerde modernleşmenin, kurtla dostluk kurmak, onun sesini, davranışını taklit ederek cemaatlerine alınmak sanıldığını iddia etmiştir. Ancak ona göre, kurdu taklit etmek, ona yaranmaya çalışmak ölümümüzü hızlandırdı. O, Batı'nın bizi kendisine benzemeye teşvik ettiğini her taklide alkış tuttuğunu ancak sırası gelince de bizim kendisinden olmadığımızı açıkça söylediğini ifade etmiştir.³³⁶ Onun yazın hayatının ilk yıllarında Doğu medeniyetini önemseydiğini, ancak zamanla düşüncelerinin değişerek Batı'ya yönelmemiz gerektiğini, Batı'yı gülü ve dikenini ile almamız gerektiğini savunduğu ileri sürülmüştür. Tanyol'un, Batı'yı anlamak için onu düşünmeyi öğrenmemiz gerektiğini, medrese düşüncesini temel almayan laik kültürün temsilcisi folklordan faydalanarak ilk çağ kültür ve değerlerini anlayabilen ve yeni yollar bulan bir yaklaşım geliştirilmesi gerektiğini belirttiği söylenmiştir. Yani o Avrupa medeniyetinin özüne inerek onu kavramamız gerektiğini ifade etmiştir.³³⁷ Onun bu dönemde Ziya Gökalp ve Mümtaz Turhan'ın görüşlerine karşı çıktığı, Batı'nın kültür ve medeniyetinin ayrı düşünülemeyeceğini bütünüyle alınması gerektiğini belirttiği savunulmuştur. Ancak onun düşünceleri zamanla değişmiştir. O Batı'nın bizi kendisine

³³⁵ ÇAV, Erkan; "Türk Modernleşmesi: Cahit Tanyol ile Şerif Mardin'in Yaklaşımlarının Karşılaştırılmalı İncelemesi", *Turkish Studies*, Volume: 13/26, 2018, s.355.

³³⁶ TANYOL, Cahit; "Görünmeyen İşgal", *Yön Dergisi*, Sayı: 172, 1966, s.16. Aktaran: ÇAV, Erkan; *Dramın Aydını Cahit Tanyol*, Kesit Yayınları, İstanbul, 2011, s. 333.

³³⁷ ÇAV, Erkan; "Türk Modernleşmesi: Cahit Tanyol ile Şerif Mardin'in Yaklaşımlarının Karşılaştırılmalı İncelemesi", s.355.

benzetmeye çalıştığını fakat istesek de istemesek de bizim kendisinden olamayacağımızı savunmuştur. Dolayısıyla onun bu durumu bir işgal olarak gördüğü ileri sürülmüştür.³³⁸

Tanyol, Batılılaşmanın yavaş yavaş içselleştirilmesi gerektiğini savunmuştur. O, bu durumu şöyle izah etmiştir: “Batı uygarlığına girerken İslam uygarlığıyla beraber bu uygarlığa bağlı kültürü de terk etmek zorundayız. Bir uygarlıkla beraber bir kültürü terk etmek başka, yeni bir uygarlığa girerken o uygarlığın dünya görüşüne uygun kültürü yaratmak başkadır. Yani ona göre uygarlığımızın Batı’ya yönelip kültürümüzün İslam uygarlığı çevresinde kalması mümkün değildir. İslam uygarlığıyla birlikte İslam kültürünün de bırakılması gerektiği savunulmaktadır.”³³⁹ Ancak Çav, Tanyol’un 1980’lere geldiğinde bu medeniyet ayrımını ve farklı medeniyeti savunan düşünce akımlarını yeniden ele aldığını ifade etmiştir. Bu dönemde İslamcı ve Batıcı olmak üzere iki akımın olduğundan söz edilir ve Tanyol, bu iki akımı da eksik görür. Batıcı akım, İslam medeniyeti ve ona bağlı kültürün terk edilmesi gerektiğini savunan akımdır. İslamcı akıma göre bilim ve teknolojiye ulaşmanın ve Batı’yı geçmenin yolu Batı’nın teknolojisini almaktır. Ancak Tanyol her iki modelin modernleşme için eksik olduğunu savunmuştur. Tanyol’un modernleşmeye dair bu fikirleri Ülken’in düşünceleriyle benzerlik gösterir.³⁴⁰

Tanyol’un modernleşme ile ilgili fikirleri zamanla değiştiği için hem Batıcı modernlik düşüncesine hem de yerli modernlik düşüncesine dahil edilmemiştir. O, aynı zamanda modernleşmeye dair düşüncelerinin sürekli değişmesinin sebepsiz olmadığını da savunmuştur. Tanyol bir taraftan Osmanlı modernleşmesini medeniyet dramı olarak görerek modernleşmenin çıkmazlarını aşmak istemiş, diğer taraftan da Batı-merkezci bir modernleşmeyi kabul etmemiştir. Onun, ulus-devletin modernleşme tavrı aşırı Batıcı bulunmuş ve ortaya çıkan kimlik kaybı olgusundan dolayı eleştirilmiştir. Ona göre modernleşme hareketi Batı modelinin Türk toplumuna uygulanması amacına yöneliktir. Tanzimat’la başlayan bu hareket günümüze kadar sürmüştür. Ancak o, bu hareketin

³³⁸ A.g.m., s. 357

³³⁹ TANYOL, *Sosyolojik Açıdan Din, Ahlak, Laiklik ve Politika Üzerine Dialoglar*, s. 13.

³⁴⁰ ÇAV, “*Türk Modernleşmesi: Cahit Tanyol ile Şerif Mardin’in Yaklaşımlarının Karşılaştırılması İncelemesi*”, s.357

ülke şartlarımıza uygun olamadığını ifade etmiştir. Tanyol bizde Batılı anlamda halkı ve devleti soyan bir burjuva sınıfının olmadığına da değinmiştir.³⁴¹

Tanyol, Batı taklitçiliğini vurgulayarak kendi kimliğimizi kaybettiğimizi savunmuştur. O, terk edilen ve yabancılaştırılan yerli, milli değerler bağlamında bireysel ve toplumsal bakımında sert bir şekilde eleştiride bulunmuştur. Onun bireysel planda kendine dönüş yaklaşımını toplumsal planda ise Batı taklitçiliği olgusunu ele aldığını ve eleştirileri 1960'da en üst seviyeye çıkardığı söylenmiştir. Onun Atatürk'ün Türkiye'yi modernleştirme çabalarının halka ulaşmadığı gerekçesiyle eleştirdiği de belirtilmiştir. Ancak bütün bunlara rağmen diğer taraftan da onun Türk modernleşmesini olumlayan düşüncelerinin olduğu da savunulmuştur. Türkiye'de modernleşmeyi her durumda olumladığını, bu sürecin doğal olduğunu vurguladığı ileri sürülmüştür.³⁴²

Tanyol'un, modernleşmeye dair fikirleri iki döneme ayrılmaktadır. Birincisi; Gökalp sosyolojisi çerçevesinde onun kültür ve medeniyet ayrımı düşüncesini savunduğu dönemdir. Bu dönemde onun Batı'dan laik tavrı olarak değerlerimizin bu çerçevede Batı değerleri ile karşılaştırılması gerektiğini, bizim Doğu toplumu olduğumuzu unutmamamızı yani Doğulu bir toplum bilincinde olarak Batı değerlerini almamızı vurgulamıştır. Tanyol Doğu medeniyetinin bir parçası olduğumuzu unutmamamızı ve bu farkındalıkla Batı'nın değerlerini kabul etmemiz gerektiğini savunmuştur. Onun Batı medeniyetinin tümüyle alınması fikrine göre; Batı medeniyetini alırken Doğulu bir toplum olduğumuzu ve diyalektik oluşumuzun farklılığını unutmadan Doğu-Batı ilişkisini çözümleyerek kendi değerlerimize dayanak oluşturan bir sentezle Batı'ya ulaşmamız gerekir.³⁴³

³⁴¹ UYGUN, Hamza; "*Cahit Tanyol*", **Türk Toplum Bilimcileri**, (Derleyen: Emre Kongar), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012, s. 185.

³⁴² ÇAV, "*Türk Modernleşmesi: Cahit Tanyol ile Şerif Mardin'in Yaklaşımlarının Karşılaştırılmalı İncelemesi*", s. 364.

³⁴³ ÇAV, Erkan; **Dramın Aydını Cahit Tanyol**, Kesit Yayınları, İstanbul, 2011, s. 332.

3.2.3. Halil İnalçık'ın Modernleşmeye İlişkin Görüşleri

Modernleşmeye dair fikirleri değerlendirilecek ilk tarihçi İnalçık'tır. İnalçık modernleşmeyi, Marx, Durkheim ve Weber'in klasik teorileri gibi erken Avrupa modernitesinde ortaya çıkan temel kuramsal tasarı ve çerçeveler, yani sosyal farklılaşma, şehirleşme, endüstrileşme, vb. şekilde olduğunu kabul etmiştir. O, bunların modernleşmeye çalışan bütün toplumlarda benimseneceğini ileri sürmüştür. Türkiye'de Cumhuriyet döneminde beş yıllık planların böyle bir teoriye dayandığını yani Avrupa örneğinde aynı tipe dönüştürülebilen bir modernite tasarısının olduğu belirtilmektedir. Ancak o, bu gerçeğin farklı olduğunu iddia etmiştir. Ona göre modernleşme sonucu gerçekte Avrupa ve Amerika'da ortaya çıkanlar aynı tipe dönüştürme teorisinin hayal olduğunu göstermiştir. İnalçık, bu toplumlarda yapısal, kuramsal ve kültürel boyutlarda bağımsız gelişmelerin görüldüğünü ifade etmiştir. Ülkemizde bu durumun farklı olmadığını savunmuştur.³⁴⁴

İnalçık Türkiye'de ulus-devlet, laik eğitim sistemi, endüstrileşme ile demokrasinin birbirinden bağımsızlık gösterdiğini, fabrika ve trenlerin mutlak zihniyet değişimi göstermediğini belirtmiştir. Ona göre Batı modernitesinin kültür gelişim prensiplerinin, örneğin laik bir eğitim sisteminin toplumda kesin olarak yapısal ve kuramsal değişimler getireceği düşünülmüş, ancak yapılan gözlemler sonucunda bu değişimlerin gerçekleşmediği tespit edilmiştir. O modernleşmenin her yerde aynı değişimi göstermediğini iddia etmiştir.³⁴⁵ Bu durumun sadece ülkemiz için geçerli olmadığı Batı ülkelerinde de benzer unsurların söz konusu olduğu belirtilmektedir. İnalçık, Batı'da da devletin ve sivil toplumun sadece siyasi otorite konusunda kurumsal farklılaşma değil, siyasi protesto ve faaliyet alanlarında da farklı tarzların gösterildiğini ileri sürmüştür.³⁴⁶

İnalçık modernleşmenin gerçekleşebilmesi için toplum yapılarının önemli olduğunu savunmuş ve özellikle de geleneksel toplumun bilinmesi ve geleneksel toplumların bütün yönleriyle göz önünde bulundurulması gerektiğini söylemiştir.

³⁴⁴ İNALCIK, **Osmanlı ve Modern Türkiye**, s. 200.

³⁴⁵ **A.g.e.**, s. 200.

³⁴⁶ **A.g.e.**, s. 201.

İnalcık, modernleşmede çeşitli sosyo-demografik yapısal göstergelerin sadece geleneksel toplumun ne dereceye kadar çözülme yolunda olduğunu gösterdiğini, ancak geleneksel karakterini aşmış bir toplumun ne dereceye kadar gelişmiş olduğunu ve bir toplumun nasıl meydana geldiğini belirleyemediğini savunmuştur. Dolayısıyla ona göre geleneksel yaşam biçimlerinin sadece ortadan kalkması bir modern toplumun gelişimini kesinleştirememektedir. O, bu durumun farklı birçok boyutunun olduğunu söylemiştir. Ona göre geleneksel toplumda ailenin, cemaat hayatının, hatta siyasi yapıların tahribi, çoğu dönemlerde kargaşayla, sosyal çöküntüyle, suçluluk oranının artmasıyla ve anarşiyle sonuçlanmıştır. Ancak o farklı yerlerde de modernleşmenin geleneksel semboller altında başarıldığını ifade etmiştir. Dolayısıyla İnalcık geleneksel toplumun ne olduğunu, modernleşme araştırmalarında ön planda tutulması gerektiğini ileri sürmüştür.³⁴⁷

O, aynı zamanda Batı kültürünün modernleşen öteki toplumlara uygulanıp uygulanmayacağı sorusunun da tartışıldığını ifade etmiştir. İnalcık, her medeniyetin kendine özgü kurumsal formasyonlar ve kültür altyapıları geliştirdiğini, bu medeniyetlerin özgün çizgilerinin Batı'ya uzaklık ya da yakınlıklarıyla değil kendi koşulları içinde araştırılması gerektiğini savunmuştur. Ancak o, ilk modernleşme sayılan Avrupa modernleşmesinin bazı kültür öğelerinin bizim için hareket ögesi olabileceğini ileri sürmüştür. Ona göre mutlakıyetçi devletin oluşumu ile modern ulus devletinin kökeni bu öğeler arasında kabul edilmektedir.³⁴⁸ İnalcık, modernleşmenin baskı ile değil, gönüllü ve şevkle gerçekleştirilmesi gerektiğini, modern devlet ve ulus olmanın sıkıntıları, sorunlarının olduğunu savunmuştur. Ancak ona göre bu sorun ve sıkıntılar benzer olsa da herkes için her zaman aynı şekilde yaşanmamaktadır.³⁴⁹

İnalcık da Modernleşme ve Batılılaşma kavramlarını birbirlerinin yerine kullanmıştır. Cumhuriyet dönemi öncesindeki Batı'da yaşanan gelişmelere ayak uydurma çalışmalarına İnalcık Batılılaşma derken Cumhuriyet sonrasındaki değişimleri ise modernleşme kavramıyla açıklamıştır. Ona göre Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma

³⁴⁷ A.g.e., s. 197.

³⁴⁸ A.g.e., s. 202.

³⁴⁹ ERBAŞ, Hayriye; "Bilime Adanmış Bir Yaşam: Efsane Tarihçi Halil İnalcık'ın Bir Söyleşide Önemledikleri ve Hatırlattıkları", **OTAM**, Sayı: 40, 2016, s. 14.

süreci, her defasında değişik amaçları olan çeşitli aşamalardan geçmiştir. O, Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde 15. ile 18. yüzyıllar arasında bürokratların Avrupa'nın silah ve aletlerini alarak teknolojiye yöneldiklerini savunmuştur. Ona göre bu alıntılar Osmanlı'nın askeri gücünü bir bakıma Batılılar ile aynı düzeye getirmiş ve Doğulu rakiplerine karşı onları üstün kılmıştır. İncalcık, Batılılaşmanın ikinci aşamasını 18. yüzyılda, askerlik ile ilgili alanlarda Batılı ilimleri okutmak üzere Avrupalı uzmanların çağrıldığı, mühendishanelerin ve matbaanın getirildiği dönem olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla o, bu dönemde ilk defa Batı düşüncesiyle temas geçildiğini ifade etmiştir. Ona göre ilk Osmanlı Aydınlanma çağı, Osmanlı Devleti'nin Batı ile giderek büyüyen siyasi ve ekonomik bağımlılığı ile denk bir gelişme olduğunu kabul etmiştir. O Osmanlı Devleti'nin Batılılaşmasının üçüncü aşamasının, Tanzimat döneminde Batılı idari ve siyasi kurumlara aktarılan uygulamalar ve Osmanlı Devleti'nin bu temellere dayanarak yeniden idari yapılanmasıyla başladığını savunmuştur.³⁵⁰

İncalcık'ın modernleşme ile ilgili değerlendirdiği bir başka konu ise; Atatürk'ün modernleşme konusu ile ilgili düşünceleridir. O, modernleşmede Atatürk inkılabının, sadece siyasal rejimde değil, düşünce ve toplum hayatında da topyekün bir değişimi öngördüğünü iddia etmiştir. Ona göre Atatürk, Batı'yı hayat felsefesi, onun bütün sembolleri ve değer hükümleriyle kabul etmiştir. İncalcık modernleşmenin Atatürk tarafından asrileşme, muasır medeniyet seviyesine erişme ve garplılaşma kavramlarıyla ifade edildiğini iddia etmiştir.³⁵¹

İncalcık modernleşmenin mutlak Batılılaşma olmadığını savunan fikirlerin olduğunu savunmuştur. Ona göre bu fikirde olanlar Batı kültürünün mayasında tarihi Hristiyan kültürünü bulurlar ve ondan evrensel ve akli olan ilmi ve teknolojiyi ayırt etmek isterler.³⁵²

Kısaca İncalcık da tıpkı Ülken ve Tanyol gibi modernleşmeyi Batılılaşma ile eş görmüştür. O, bu iki isimden farklı olarak daha özel açıklamalarda bulunmuş belli bir

³⁵⁰ İNCALCIK, Osmanlı ve Modern Türkiye, s. 318-320.

³⁵¹ İNCALCIK, Halil; **Rönesans Avrupası Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Baskı: 9, İstanbul, 2017, s. 359.

³⁵² **A.g.e.**, s. 360.

topluma ve belli bir sürece bağlı kalarak tespitler yapmıştır. Üç isim de kültür ve medeniyet ayrımının yapıldığı düşüncelerin varlığından söz etmişlerdir.

3.2.4. Kemal Karpat'ın Modernleşmeye İlişkin Görüşleri

Modernleşmeye dair fikirleri değerlendirilecek son isim Karpat'ır. Ona göre, genel anlamda bir değişim süreci olarak anlaşılan modernleşme kavramının sosyal bilimcilerin hepsini tatmin edecek temel bir tanımı yapılamamıştır. O modernleşmenin ortak bir tanımının olmaması sonucunda her sosyal bilimin kendi disiplininin kavramsal çerçevesine göre bir tanım yapmaya çalıştığını savunmuştur. Ancak Karpat'a göre Batı'nın dünya görüşü ışığında ele alındığında modernleşme, Batı'nın inançlarını, tarihsel deneyimini ve değer yargılarını yansıtmaktır.³⁵³

Karpat, modernleşmeyi belli bir siyasi-sosyal kalıptan çıkararak yeni bir kalıba girmek için mekanik bir olay olarak görmediğini onun mutlaka, zorla başarılacak bir değişim olmadığını, Batılılaşmayla da bir tutulamayacağını savunmuştur. O, modernleşmeyi Türk toplumunun benliği, yapısı ve kültürü ile ulaşmak istediği ana amaçlar arasında kurulan ve karşılıklı etkilere dayanan devamlı bir oluş süreci olarak görmüştür. Ona göre, Türk toplumunun öz benliğini inkâr edenler ve modernleşmeyi sadece maddi ölçütlere dayandırmaya çalışanlar, ekonomik ve sosyal kuvvetlerin etkisini kabul etmeyenler hatalıdır.³⁵⁴

Karpat, yeni bir kavram olarak modernleşmeyi, devletin, toplum kültürünü çağa uydurarak canlandırmak, güçlendirerek varlığını devam ettirme amacı olarak tanımlamıştır. O, modernleşmeyi jakoben ve Anglosakson modernleşme olarak ikiye ayırmıştır. Ona göre, jakoben tarzı modernleşme, modernleşmenin en yüksek amaç olarak ön plana çıktığını savunan yaklaşımdır. *“Yeni kurumlar inşa etmek, rejim değiştirmek, gerçek tarihi bir yana atmak ve modernleşmenin gereklerine göre tarihi yeni yorumlarla tekrar yazmak, modernleşmeyi belirli şekilde tanımlayarak bu tanımlara uymayan kurumları, bazı sosyal sınıfları ortadan kaldırmak veya susturmak modernleşmeyi nihai amaç olarak gören jakoben bir yaklaşımdır. Fransız ve Rus*

³⁵³ KARPAT, H. Kemal; **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, (Çeviren: Dilek Özdemir), İmge Kitabevi, Ankara, 2006, s. 219.

³⁵⁴ KARPAT, **Türk Demokrasi Tarihi**, s. 75.

devrimlerinin yaklaşımları bu olmuştur. Asker devrimlerin gerçekleşmesini sağlamış, ancak devlet idaresini sivillere bırakmıştır. Devlet gücü ile gerçekleştirilen, idealize edilen bu modernleşme devlet-toplum ikiliği yaratır."³⁵⁵

Karpat, ikinci tip olarak kabul ettiği Anglosakson modernleşmeyi, nihai ideal bir amaç olarak değil de toplumun yaşam standardını, eğitimini yükseltme, bireyin iradesi ve mutluluğunu ön plana çıkararak değişimin içinde sosyal, tarihsel ve kültürel devamlılığı koruyan modernleşme olarak değerlendirmiştir. O, bu modernleşmenin İngiliz ve Amerika toplumlarında görüldüğünü savunmuştur. Karpat, Jakoben tipi modernleşmenin devrim yapan elitlerin siyasi gücünü elinde tutup ön plana geçmesine karşılık, Anglosakson modernleşmede halkın görüşlerinin temsil edildiği ya da karar verme yetkisinin halk temsilcilerinde olduğunu savunmuştur. O her iki modernleşme tipinde zorlamaların olduğunu ancak bu zorlamaların farklı derecelerde olduğunu söylemiştir.³⁵⁶

Karpat, modernleşmenin gerçekleşmesi için milli bir devlet ile ulusal siyasal benliğin olması gerektiğinden söz etmiştir. Ona göre, modernleşmenin sağlam yürütülebilmesi için toplumun siyasi bir kimliğe sahip olması ve ortak siyasi değerler paylaşması şarttır. O, bu benlik ve değer paylaşımının, tam egemenliğini sağlamış bir ulusal devlet içinde olabileceğini savunmuştur. Ona göre, ulusal devlet; toplumun yeniden örgütlenmesini, yeni işbölümü yapmasını ve eskiden yaşadığı dar toplumsal çerçevelerin üstünde daha geniş, birleştirici yeni bir siyasi-sosyal çerçeveyi kurmasını gerektirir.³⁵⁷

Karpat da diğer üç isim gibi modernleşmenin ilk defa Osmanlı'da III. Selim döneminde askeri ve idari alanda başladığını ifade etmiştir. Ona göre, III. Selim'in 1789-1808'de dağınık bazı askeri ve idari tedbirleriyle başlayan modernleşme hareketleri nihayet Cumhuriyet devrinde, rejimin dayandığı altı ana ilkeden biri olan devrimcilik ilkesine ulaşmıştır. Karpat yeni rejimin temel amacının modernleşme

³⁵⁵ KARPAT, H. Kemal; **Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010, s. 7.

³⁵⁶ **A.g.e.**, s. 8.

³⁵⁷ KARPAT, **Türk Demokrasi Tarihi**, s. 75.

olduğunu ve devrimciliğin de bu gayenin elde edilmesini sağlayacak vasıta olduğunu ileri sürmüştür.³⁵⁸

Karpat, Batı'nın siyasi üstünlüğünün Osmanlı İmparatorluğu'nu modernleşme çabasına girmeye zorladığını savunmuştur. Bu nedene ek olarak Cumhuriyet döneminde ise modernleşme çabasına zorlayıcı ikinci bir nedenin daha oluştuğunu ileri sürmüştür. Ona göre, yeni rejimin varlığını ve bekasını yeni devlet ideolojisinin ihtiyaçlarına uygun olarak, milliyetçi nitelik taşıyan yeni bir kültür ve politika temelinde güvence altına almak düşüncesiyle hareket edilmiştir. Karpat, bu dönemde süratli bir modernleşme ile rejimin bekasını sağlamayı hedeflediklerini, bunu tez elden gerçekleştirmek için Batı'nın örnek alınarak gerçekleştirilmeye çalışıldığını söylemiştir. Böylece, Batı'nınkiyle uzlaşamaz bir kültüre sahip olduğu kabul edilen bir toplumu, sonuçları ne olursa olsun, modernleşmeye zorlamak gerekiyordu. Karpat, bu durumun doğru olmadığını ileri sürmüştür.³⁵⁹

Karpat, Osmanlı Devletin de uzun zamandan beri kabul edilen Batı'nın üstünlüğü düşüncesinin, Cumhuriyet'in ilk yirmi yılında zirveye ulaştığını söylemiştir. Ona göre, Batılı personel, Batı'nın çalışma yöntemleri ve ürünleri, yerli her şeyden kayıtsız şartsız üstün tutulmuş, üstelik dil devrimi gibi bazı devrimlerde aşırıya gidilmesi sebebiyle zaman zaman istenilenden tamamen farklı sonuçlara varılmıştır. Karpat, bu durumun eğitime de yansıdığı ve eğitimde eksikliklere yol açtığını ileri sürmüştür. "1924'ten sonra telaşla genişletilen modern eğitim sisteminin müfredat programında endişe verici eksiklikler mevcuttu. Keza akademik çalışmalar da genişlik ve derinlikten yoksundu. Fakat ilk güçlükler bir defa yenilince, suni bir şekilde kurulmuş olan sistem kayda değer ürünler vermeye başladı."³⁶⁰ Yani Karpat, modernleşmenin ilk Osmanlı döneminde askeri ve teknik alandaki gelişmeleri almakla başladığını ancak Cumhuriyetin ilk yirmi yılında her anlamda Batı'nın üstün tutulduğunu ve topyekün bir değişikliğe gidilerek aşırıya kaçıldığını iddia etmiştir. Ancak o, zamanla bu sistemin yenilendiğini ve kayda değer ürünlerin verildiğini söylemiştir.

³⁵⁸ A.g.e., s. 403.

³⁵⁹ A.g.e., s. 404.

³⁶⁰ A.g.e., s. 405

Karpat 19. yüzyılda Osmanlı modernleşmesinin üç ana faktör etrafında geliştiğini ileri sürmüştür. Birincisi, merkezileşme güdüsüdür ki ona göre merkezileşme güdüsü politik yapıyı yeniden şekillendirmiş ve siyasi elitler ile toplumsal gruplar arasındaki ilişkilerde mevcut olan ikilemi daha da derinleştirmiştir. İkincisi, Avrupa güçlerinin artan politik etkileri olduğunu belirten Karpat, bu durumun hükümeti Osmanlı politik kültürüne ve onun geleneksel toplum yapısına yabancı kurumlar açmaya ve uygulamalar başlatmaya mecbur bıraktığını savunmuştur. Üçüncüsünün ise ilk iki nedenden kaynaklanarak ortaya çıktığını belirterek modernleşmenin ideolojik boyutunu oluşturduğunu iddia etmiştir. Ona göre önce ıslahat daha sonra muasırlaşma, asrileşme ve garplılaşma olarak bilinen modernleşme, yönetici elitlerin hem ideolojisi hem de güçlerinin meşrutiyet kaynağı haline gelmiştir.³⁶¹

Karpat, Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyılda modernleşme alanında büyük adımlar atıldığını savunmuştur. O daha önce eğitimin farklı kesimlerin ve kurumların elinde olduğunu ancak 19. yüzyıldan sonra eğitimin devlet aracılığıyla yürütüldüğünü yani devletin eline geçtiğini savunmuştur. Karpat, bunun sonucunda devletin çağdaşlaşma fikrini kendi görüşüne göre uygulamaya başladığını ifade etmiştir. Ona göre, İttihat Terakki döneminde eğitim devletin emrinde devletin görüşlerine göre şekillenmiş, felsefesine uygun birey yetiştirmiş. Bunun sonucunda modernleşme elitler arasında bir felsefe olarak birleştirici rol oynamıştır. O aynı zamanda bu gruplar arasındaki benzerliklerin modernleşme aracılığıyla oluştuğunu iddia etmiştir.³⁶²

Karpat, Türkiye'nin modernleşme hamlelerine ışık tutan düşüncelerden birinin de milli ve kültürel bir benlik arama çabası olduğunu savunmuştur. Ona göre dil devrimi, bütün aşırılıklarına rağmen halk dilinin milli dil olarak yerleşmesini sağlamış Anadolu' da yaşamış ve Türk folklorunca benimsenip korunmuş bulunan eski kültürler, milli sanat ve edebiyatın temeli olarak kabul edilip üst çevrelerce tanınmıştır. O, kadın haklarıyla ilgili devrimlerin ise Anadolu'daki köylü kadınların büyük çoğunluğunun

³⁶¹ KARPAT, H. Kemal; **Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kurumsal Değişim ve Nüfus**, Çeviren: Akile Zorlu Durukan, Kaan Durukan, İmge Kitabevi, Ankara, 2008, s.78.

³⁶² KARPAT, H. Kemal; "Osmanlı ve Cumhuriyetin Devlet Anlayışı Üstüne: Benzerlikler ve Farklılıklar", **Muhafazakâr Düşünce**, Sayı: 28, 2011, s.110

öteden beri sahip olduğu doğal bir şekilde yaşama ve çalışma hürriyetinin şehirlerde de yerleşmesini sağladığını savunmuştur.³⁶³

Karpat, 1945'te Türkiye'deki modernleşme hareketlerinin yeni bir döneme girdiğini, toplum içindeki ilişkilerin görece yeni bir temel üzerine oturtulduğunu savunmuştur.³⁶⁴ Karpat da diğer üç isim gibi modernleşme konusunda Batı'dan sadece teknik mi alınmalı yoksa Batı kültürü de alınmalı mıdır tarzında sorulara yönelmiştir. Ancak Karpat bu üç isimden farklı olarak durumu izah etmiştir. Bu sorular dışında başka sorular da sormuş ve sorulara verilen cevapların ise modernleşme taraftarı ya da onun aleyhine olmasına göre değiştiğini söylemiştir. Ona göre bu sorular ve bunların cevapları bakımından eskiden de olduğu gibi birbirinin karşısında duran devrimciler ile muhafazakârlar bulunuyordu. Durumdan hoşnut olmayan devrimciler, yeni ve daha da köklü reformlar yapılmasını istiyor, muhafazakârlar ise bazı teknolojik yenilikler lehine görüşlerini bir derece değiştirmiş olmakla beraber, devrimlere kesinlikle karşı koyuyorlar, kültürün yeni bir değerlendirmeye tabi tutulmasını istiyorlardı. Karpat bu ikisinin ortasında, ılımlılar denilen, dengeyi sağlayan üçüncü bir büyük grubun daha varlığından söz etmiştir. Ona göre, bunlar, o güne kadar yapılmış devrimleri, Türkiye'nin modern bir toplum seviyesine yükselmesi bakımından yeterli görmüşler, ancak bazı devrimleri fazla aşırı buldukları için bunların yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.³⁶⁵

Karpat, Türkiye'de modernleşmenin, toplumun serbest iradesine bırakılması durumunda, daha hızlı gerçekleşeceğini iddia etmiştir. O, modernleşmenin hızının, ilericilerin veya muhafazakârların hükümeti kontrol altına alabilmesine bağlı olacağını söylemiştir. Ona göre, hükümetin desteği ve onayı olmaksızın Türkiye'de esaslı hiçbir değişiklik düşünülemez. O aynı zamanda modernleşmenin, toplumun durmadan artan isteklerine uygun olarak Türk'ün kendi yaratıcı dehasına dayanması ve onun ihtiyaçlarını karşılamak gayesini gütmesi gerektiğini savunmuştur.³⁶⁶

³⁶³ KARPAT, *Türk Demokrasi Tarihi*, s. 406.

³⁶⁴ *A.g.e.*, s.409.

³⁶⁵ *A.g.e.*, s. 410

³⁶⁶ *A.g.e.*, s. 427.

Modernleşme konusu değerlendirilirken kimi isimler modernleşmeyi Batılılaşma olarak görüp, modernleşme yerine Batılılaşma kavramını kullanmışlardır. Değerlendirdiğimiz üç isim; Ülken, Tanyol, İnalçık modernleşmeyi Batılılaşma olarak görüp zaman zaman modernleşme yerine Batılılaşma kavramını da kullanmışlardır. Ancak Karpat modernleşme ve Batılılaşmanın farklı olduğunu savunarak modernleşme konusunda diğer isimlerden daha kapsamlı açıklamalarda bulunmuştur. Dört ismin de modernleşme konusunda farklı yaklaşımlarının olduğu, kültür ve medeniyet ayrımını yaptıkları görülmüştür. Ülken, kültür ve medeniyet ayrımı yapılmadan topyekün bir modernleşmeyi doğru kabul ederken, Tanyol'un bu konudaki düşüncelerinde dönemsel bazda değişiklikler olmuştur. İlk dönemlerde sadece tekniğin alınıp, kendi değerlerimizi korumamız gerektiğini savunurken, sonrasında her anlamda Batılılaşmamız gerektiğini ileri sürmüştür. Tanyol'un modernleşme konusundaki fikirleriyle Ülken'in fikirlerinin birbirine benzediğini savunmak mümkündür. Her ikisi de modernleşme ile ilgili iki modelden söz etmiş ve bu iki modelin de eksik olduğunu savunmuşlardır.

Sosyolog olan Ülken ve Tanyol modernleşme konusunda daha genel izahlarda bulunmuşlardır. Ancak tarihçi olan İnalçık ve Karpat daha az fakat daha kapsamlı açıklamalarda bulunmuşlardır. İnalçık diğerlerinden farklı olarak tek tipleştirme kavramını kullanmıştır. Ona göre modernleştirme ile tek tipleştirilmeye çalışılmış ancak bu mümkün olmamıştır. Çünkü modernleşme her yerde aynı değişimi göstermemiştir. O aynı zamanda modernleşmenin gerçekleşebilmesi için toplum yapısının önemli olduğunu savunup geleneksel toplumun bilinmesi gerektiğini iddia etmiştir. Gerek Karpat gerekse İnalçık kendi değerlerimizin öneminden söz etmişlerdir. Sosyologlardan farklı olarak Osmanlı ve Türkiye'yi dönemsel bazda değerlendirip kronolojik bir sıraya bağlı olarak açıklamalarda bulunmuşlardır. Kısaca sosyologların genel söylemlerinin tarihçilerin belli bir toplumdaki değerlendirmeleri ile birleştirildiğinde daha özele inilip konu hakkında daha kapsamlı bilgi sahibi olmamızı sağladığını söylemek mümkündür.

3.3. Hilmi Ziya Ülken, Cahit Tanyol, Halil İnalçık ve Kemal Karpat'ın Kimliğe Dair Fikirlerinin Değerlendirilmesi

Kimlik, kavramı, günümüzün en çok tartışılan, yazılan, kültür ve siyaset dünyasını meşgul eden sosyal bilimler kavramlarından biri olarak kabul edilmektedir. Kimlik kavramının, başta sosyoloji olmak üzere, sosyal psikoloji, felsefe, edebiyat,

siyasal bilimler, antropoloji gibi pek çok alanda kullanılan bir kavram olduğu söylenmektedir. Bu kadar disiplinin aynı kavrama kendi bakış açılarıyla yaklaşma çabaları ilgili literatürün de hızla gelişmesine önemli katkı sağladığı savunulmaktadır. Dolayısıyla analizlerde kimlik sorununun hangi boyutuyla ele alınacağına karar vermek ve bu bağlamda bir sınırlandırmaya girişmek önemlidir. Bu kapsamda kimlik ve toplumsal kimlik kavramlarıyla ilgili sayısız tanımlamayı sıralamak mümkündür.³⁶⁷

Kimlik her yerde karşılaşılan ve tanımlanması zor bir kavram olduğu kadar, yeni bir kavramdır. Popüler sosyal bilim kavramı olarak kullanıma girmesinin 1950'lerde mümkün olduğu ifade edilir. Kimlik kavramının Latince idem kökünden geldiği ve İngilizcede 16. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlandığı ileri sürülmektedir. Kimlik, "Bir kişi ya da şeyin bütün zamanlardaki ya da bütün koşullardaki aynılığı, bir kişi ya da şeyin başka bir şey değil de kendisi olduğu gerçeği ya da durumu; ferdiyet, kişilik."³⁶⁸ şeklinde tanımlanmıştır.

3.3.1. Hilmi Ziya Ülke'nin Kimlik Konusuna Dair Fikirleri

Kimlik kavramıyla ilgili görüşleri değerlendirilecek ilk isim Ülken'dir. Ülken'in aşk ahlâkı felsefesi temelindeki ethosu içselleştirmiş insanlardan oluşacak ideal bir kimliğin inşası için Anadolu'nun toprak ve kültür ontolojisine başvurmak gerekmektedir. Bu anlamda Ülken'in oluşmasını istediği kimliğin içerisinde, Antik Yunan, Avrupa ve İslâm figürleri olduğu iddia edilmektedir. Bu düşünceden yola çıkılarak Ülken'in idealindeki kimliği mümkün kılacak varlığın fizik ve metafiziğin bir diğer ifadeyle nesne ve idenin birleşiminde yattığı ifade edilmiştir. Yersel seküler ile göksel Tanrısalın birleşimine dayanan bir Anadolu kimliği inşası Ülken tarafından düşünülmüştür.³⁶⁹ Yani Ülken kimliği felsefi bir boyutta değerlendirmiş ve üstün insan ya da ideal tip kimliğine nasıl erişebileceği konusuna yönelmiştir.

³⁶⁷ DALBAY, R. Saim; "Kimlik ve Toplumsal Kimlik Kavramı", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı:31, 2018, s.162.

³⁶⁸ GLEASON, Phillip; "Kimliği Tanımlamak: Semantik Bir Tarih", *Kimlik Politikaları*, Editör: Fırat Mollaer, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s. 22-23.

³⁶⁹ ERGÜÇ, Veysel; "Türk Düşüncesinde Kimlik Kavramına Özgün Bir Bakış: Hilmi Ziya Ülken Örneği", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Sayı: 57, 2019, s.38.

Ülken, olgu ve idealin birliğine dayanan bütünlükçü bir kimlik anlayışını kabul etmiştir. O tikel/tek yönlü olan yerine tümel/çok yönlü kimlik algısına sahiptir. Ülken'in düşüncesindeki tümel kimliğin olgu ve ideali, geçmiş ve geleceği, fiziksel olan ile metafiziksel olanı içerir. Ülken kimliğin içerisinde var olan zıtlıklar arasında anlaşılması zor birlikteliğin olamayacağını savunmuştur. Dolayısıyla bu bağlamda Ülken'in düşündüğü kimlik dairesinde bilginin yanlış üretimine izin verilmeyecek, esas alınan bilginin yeniden düzenlenmesi ile belirmiş bir kimlik ortaya çıkarılacaktır. Ülken'in tasarladığı kimliğin, erken Cumhuriyet dönemindeki kimlik politikalarına karşı değerlendirmek mümkündür. Erken Cumhuriyet döneminde pozitivizm refakatinde millî kimlik inşa politikasına alternatif sunmak isteyen Ülken'in, pozitivist ilerlemeci akıl temelindeki kimlik inşasına karşı yeni bir kimlik inşasını düşündüğü ifade edilmektedir. Ülken'in, Osmanlı geçmişinin geri planda bırakılmasını doğru bulmadığı tam tersine, bu geçmişi ve şimdiki zamanı içeren bir kimliğin imkânını benimsediği savunulmaktadır.³⁷⁰ Yani onun geçmiş ve şimdiki zamanı içeren bir kimlik inşasını düşündüğünü savunmak mümkündür.

Ülken'in hayal ettiği kimliğin siyasal alandaki yansımaları hâkimiyet olarak belirttiği ifade edilmektedir. O hakimiyet olarak kavramsallaştırdığı devlet modelinin omurgasının iş organizasyonları üzerine inşa edilebileceğini ve bu şekilde kimliğin siyasî boyutu ile birlikte iktisadî boyutunun da oluşacağını düşünmüştür. Kendisi hâkimiyet devletinde üretimin kültür ile bağlantılı olduğunu düşünmüş, kültürel çoğulluğun olduğu devlet modelinde üretim türlerinin farklılaşacağını ve birbirinden bağımsızlaşacağını söylemiştir.³⁷¹

Ülken, Türk kimliğine önem vermiş ve bu alanda çalışmalar yapmıştır. *Anadolu Kültürü ve Türk Kimliği Üzerine* adlı çalışması elli yıllı aşan bir birikimin ürünü olarak kabul edilip onun bu çalışmada Türk kimliğinin kaynaklarını araştırdığı savunulmaktadır. "Ülken Orta Asya'dan kalkıp, binlerce yıl boyunca oradaki çevre kültürlerle etkileşimlerden edindikleri kazanım ve birikimlerle, İran üzerinden Anadolu'ya geçen ve yerleşen Türk boylarının, bu yeni yurdun binlerce yıllık kültür değerlerinden sağladıkları zengin özlere kendi kültürleriyle birleştirip nasıl yeni bir öz,

³⁷⁰ ERGÜÇ, *Türk Düşüncesinde Kimlik Kavramına Özgün Bir Bakış*, s. 38.

³⁷¹ ÜLKEN, H. Ziya; **Hâkimiyet**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2018, s. 31.

yeni bir kimlik yarattıklarını incelemiş ve bu yeni özün, yeni kimliğin niteliklerini araştırmıştır. O, bir yandan bu kimlik oluşumunu belirleyen çok değişik etkileşimleri araştırırken bir taraftan da kimliğin açılımlarını, meyvelerini araştırarak bu konudaki en özgün bileşime ulaşmıştır.”³⁷²

Kısaca Ülken kimlik konusunu önemseyip bu alanda çalışmalar yaparak çok yönlü bir kimlik anlayışından söz etmiştir. Türk kimliği üzerine araştırmalar yaparak Türk kimliğinin kaynağını incelemiştir.

3.3.2. Cahit Tanyol’un Kimlik Konusuna Dair Fikirleri

Kimlik konusunda görüşleri değerlendirilecek ikinci isim Tanyol’dur. Tanyol’un, bibliyografyası incelendiğinde onun doğrudan kimlik kavramı üzerinde değerlendirmelerde bulunmadığı ve bu alanda çalışmalar yapmadığı tespit edilmiştir. Ancak onun kimlik konusundaki görüşlerini örf-adetler, Türk Müslümanlığı, Türkler ile Kürtler hakkındaki görüşlerinden bulmak mümkündür.

Tanyol’un örf ve adetler ile ilgili yazdıklarından hareket edilerek örf ve adetlerin toplumların kimliği olduğu ve bunların değişmesi durumunda dahi özünü koruduğunu söylemek mümkündür. O töre ve adetlerin toplumun ortak, saygıdeğer kuralları olduğunu ve her bir bireyin onların içinde doğup büyüdüğünü, yaşlı kuşakların bu örf ve adetleri koruyarak yeni kuşaklara öğrettiklerini evde, sokakta, okulda töre ve adetlerin varlığını çocuklara hissettirdiklerini savunmuştur. Tanyol, töre ve adetlerin polisi, mahkemesi ve mükâfatlarının olmadığını ancak hepsinden daha etkili olduklarını belirtmiştir. Ona göre, adetler fertler tarafından yaratılmadığı gibi üstün bir varlık tarafından da yaratılmamış ve akli değildir. Tanyol, belli bir töre ve âdetin bozulma durumuna toplumun değerlerini temsil eden fertlerin bütünüyle karşı çıktığını ifade etmiştir. O, törelerin vasıtasız olarak insanı kuşattığını polisin ve jandarmasının ferdi kendi içinde olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, ayıplanmaları, utandırıcı hareketlerin üzüntüsünü fert beraberinde taşır, dolayısıyla dini otorite mutlak ve üniversal olmasına rağmen insanlar dinin emirlerinden kaçabilir ancak toplumun yaygın baskısından toplumun ona vurduğu kötü damgadan kaçamaz.³⁷³ Yani her toplumun uymak zorunda

³⁷² ÜLKEN, H. Ziya; **Anadolu Kültürü ve Türk Kimliği**, Ülken Yayınları, İstanbul, 2006, s. 7.

³⁷³ TANYOL, **Sosyolojik Açıdan Din Ahlak Laiklik ve Politika Üzerine Diyaloglar**, s. 102-103.

olduğu kendine özgü örf ve adetleri vardır. Bu örf ve adetler o toplum hakkında bilgi vererek o toplumu tanımamıza yardımcı olan toplumun kimliğidir. Aynı zamanda teknikte meydana gelen değişimler sonucunda değiştiklerini de Tanyol ileri sürmüştür. Tanyol'un da tıpkı Ülken gibi çoklu kimlik anlayışını benimsemiştir. Çünkü o da Türkiye Cumhuriyeti'nin Selçuklu ve Osmanlı Devleti'nin devamı olduğunu ve onlardan izler taşıdığını savunmuştur.

Tanyol'un kimlik ile ilgili değindiği bir başka konu ise Türkler ve Kürtlerdir. O Türkler ve Kürtler eserinde Kürt sorununun bir kimlik arayışı, ulus devletin aşırı baskıcı, milliyetçi politikalarına karşı çıkış olarak görmediğini, Kürtçülüğün tarih boyunca dış kışkırtmaların sonucu ortaya çıktığını, emperyalist devletlerin Türkiye aleyhine kullandıkları bir hareket olduğunu ileri sürmüştür. O, kimlik arayışının söz konusu olmadığını, siyasi kimliğin bir zorlama olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Kürt halkının kendini bu ülkede yabancı hissetmemiştir. Bu durumun en büyük kanıtı göç eden halkın İran, Irak, Suriye'ye değil de Anadolu'daki diğer şehirlere göç etmeleridir.³⁷⁴ O Kürt halkının ülkenin her yerinde kendilerini özgür hissettiklerini söylemiştir. Tanyol'a göre ortak İslam geleneği Türkler ile Kürtleri kaderde, kıvançta, ortak gelenek ve göreneklerde birleştirmiştir. O, Kurtuluş Savaşı'nın Kürt ve Türk halkının ortak direnişı olduğunu, Kurtuluş Savaşı'nın Türkiye Büyük Millet Meclisi ve onun hükümetinin vatan topraklarını korumada aynı ülkü ve aynı sefaleti paylaştığını yan yana aynı siperlerde savaşıarak şehit olduklarını ifade etmiştir.³⁷⁵

Kısaca Tanyol doğrudan kimlik konusunu ele almamış ve bu alanda çalışmalarda bulunmamıştır. Onun kimlik konusundaki görüşlerini örf ve adetler üzerine yazdıklarından yorumlamak mümkündür. Aynı zamanda Tanyol'un Türkler ve Kürtler ile ilgili çalışmasında az da olsa Kürt kimliği hakkındaki görüşlerine rastlanmaktadır.

³⁷⁴ TANYOL, Cahit; **Türkler ile Kürtler**, Era Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 8.

³⁷⁵ **A.g.e.**, s. 16.

3.3.3. Halil İnalçık'ın Kimlik Konusuna Dair Fikirleri

İnalçık diğer toplumsal konularda olduğu gibi kimlik konusunda da Osmanlı ve Türk toplumunu esas alarak değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre İslamiyet, Müslüman'ın yaşamını, tüm davranışlarını sıkı kurallara bağlayan bir din olarak, din değiştirenleri güçlü bir kültürleşmeye tâbi tutar. Müslüman olan gayri-müslim, zamanla Osmanlı-İslam cemaatinin tam bir parçası olur. O, Balkanlar'da Müslüman olmanın Türk olmakla aynı anlama geldiğini, Osmanlı emperyal kültürü ve İslam'ın, bir Osmanlı kimliğini meydana getirdiğini savunmuştur. İnalçık, 19. yüzyılda millî bilinç ve hareketler karşısında Tanzimatçıların bu Osmanlılık bilincini canlandırmaya, böylece imparatorluk birliğini kurtarmaya çalıştıklarını ifade etmiştir.³⁷⁶

İnalçık, I. Dünya Savaşı'ndan sonra etnik-millî kimlik, millî kültürün temel toplum sorusu olarak ele alınmaya başlandığını, Ziya Gökalp'in sosyolojisinde bu kavramın, en köklü biçimde geliştirildiğini, Durkheim'ın yaklaşımının, yani toplumu ve sosyal olguyu organik bir varlık, bir sistem içinde inceleme metodunu Gökalp'in, Türk toplumu üzerinde incelemeleriyle genişlettiğini savunmuştur. O, Osmanlı Devleti'nin son yıllarında özellikle Balkan Savaşı'ndan sonra her zaman görülenden daha fazla bir Türklük-kimlik bilincinin daha çok varlığını hissettirdiğini iddia etmiştir. O, bu dönemdeki faaliyetleri şöyle değerlendirmiştir. *“1915'te Darülfünun hocalarından Gökalp ve Fuad Köprülü, bir Asar-i İslamiye ve Milliye Encümeni kurulmasında ön ayak olmuşlardır. Bu bilim kurulu İslami konulardan çok yönetmenliğinde Türklere ait müessesatı muhit-i ictimaisi içinde araştırma görevi üstleniyor; 'Din, ahlak, hukuk, iktisat, lisan, bediyyat (estetik), fenniya (teknoloji), ve bünye-i ictimaiyye' araştırma alanları olarak tespit edilmiş ve bir Milli Tettebbu'lar Mecmuası çıkarılması kararlaştırılmıştır. İlk sayısı 1915'te çıkarılan mecmuada, Gökalp ve Köprülü Türk kimliğine ve kültürüne ağırlık veren incelemeler yayımlamışlardır. Mecmuanın başlığında 'İslam Medeniyeti ve Türk Harsına ait Milli Tettebbu'lar' sözlerini okuyoruz. O bu sözlerin Gökalp'in kültür ve medeniyet arasında temel ayrılık teorisini belirttiklerini savunmuştur.”*³⁷⁷

³⁷⁶ İNALCIK, *Rönesans Avrupası Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*, s. 308.

³⁷⁷ *A.g.e.*, s. 310.

İnalcık, özgün din ve dünya görüşü, özgün devlet, yasa ve egemenlik anlayışıyla, kendi etik ve estetiği, kendine özgü yaşam tarzıyla bir Osmanlı medeniyetinin olduğunu savunmuştur. O, tarihçilerin Osmanlı medeniyetini değerlendirirken Osmanlı Devleti'nin kendine özgü kimliğini esas alarak açıklamalarda bulunmaları gerektiğini ifade etmiştir. İnalcık Osmanlı kimliğinin yüzyıllar boyunca farklı dönemlerde değişen etkiler altında, kendi kendini tanımlama ve yaratma çabaları sonucunda ortaya çıktığını ileri sürmüştür.³⁷⁸

İnalcık, Türkiye'de kimlik sorununun gerek Gökalp'i gerekse Garpcıları haklı çıkaracak sosyal- siyasi bir aşama olduğunu savunmuştur. O, Gökalp'in kültür ve medeniyet ile ilgili fikirlerinin doğru olduğunu ifade etmiştir. İnalcık, Gökalp'in fikirlerini destekleyerek kültür temeline dayanan millet anlayışında, toplum vicdanı ve toplumsal dayanışma olduğunu ve bu toplumların en canlı ve kuvvetli toplumlar olduğu düşüncesini savunmuştur. O, Gökalp'in milli kültür, gelenek ve medeniyet ile ilgili gözlemlerinin ilerleyen dönemlerde bile geçerliliğini koruduğunu bugün içinde bulunduğumuz kültür ve kimlik sorunlarını açık bir şekilde gözler önüne serdiğini ileri sürmüştür.³⁷⁹

İnalcık, okulların modern devlet yurttaşlığı kimliğinin oluşmasında önemli araçlar olduğunu söylemiş ve kendi dönemindeki Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesini bu duruma örnek olarak göstermiştir. Ona göre, kurumlara atfedilen önem, kurumu geliştirmek adına yapılanlar ve beklentiler doğrultusunda kurum üyelerinin yaptıkları kemikleşme sürecine katkıda bulunur. İnalcık, modernizmin en temel özelliği olan ulus-devlet olma ve bireylere bir millete aidiyet duygusu verecek bir kimlik edindirme sürecini oluşturduğunu savunmuştur.³⁸⁰

³⁷⁸ A.g.e., s. 312.

³⁷⁹ İNALCIK, Halil; “Ziya Gökalp: Yüzyıla Damgasını Vuran Düşünür”, **Doğu Batı Makaleler I**, Doğu Batı Yayınları, Baskı:3, Ankara, 2006, s.112-113.

³⁸⁰ ERBAŞ, *Bilime Adanmış Bir Yaşam: Efsane Tarihçi Halil İnalcık'ın Bir Söyleşide Önemledikleri ve Hatırlattıkları*, s. 10-14.

3.3.4. Kemal Karpat'ın Kimlik Konusuna Dair Fikirleri

Kimlik konusunda görüşleri değerlendirilecek son isim Karpat'ır. O kimliğin insan neslinin doğumu ile ortaya çıktığını kişi, aşiret, kabile gibi temellere dayanan kimlikleri tayin eden terimlerin yanı sıra kolektif kimlikleri ifade eden bir fikir çabası sonucunda oluşan çeşitli kimliklerin olduğunu ifade etmiştir. O bu kimlikler arasında siyasi kimliklerin ön planda yer aldıklarını ve siyasi kimliklerin de aydınlar tarafından ortaya çıkarıldığını savunmuştur. Bundan dolayı Karpat, Türkçe'de kullanılan aydın kavramının yakın döneme kadar ideolojik bir anlama sahip olduğunu söylemiştir.³⁸¹

Karpat, kimlik kavramının eski adı ile 'hüviyet', 'milli devlet'in ortaya çıkması ile önem kazandığını savunmuştur. O kimlik kavramının yeni olduğunu ancak en çok tartışma yaratan konulardan biri olduğunu ve kimlik ile ilgili fikir birliğinin olmadığını söylemiştir. Çünkü Karpat, kimliğin her ülkenin kavim, millet, sosyal sınıf, tarihi-sosyal yapısına ve kültüre göre şekillendiğini iddia etmiştir.³⁸²

Karpat millet, sosyal sınıf, kral ve imparator tebaası, vatandaşlık gibi sonradan yaratılmış kimlikler arasında pek çok sosyal politik kimliğin yer aldığını ileri sürmüştür. O aynı zamanda gerek temel gerekse sonradan yaratılan kimliklerin sürekli değiştiğini iddia etmiştir. Fakat temel kimliklerin çok yavaş ve yüzlerce sene süren zaman içinde değiştikleri için âdete değişmiyormuş gibi göründüklerini Karpat söylemiştir. O bazı aşiretlerin birbiriyle kaynaşmasını ya da bir diğeriyle hızla koparak yeni bir kimlik kazanmasını ya da diğer bazı aşiretlerin ise daha büyük birimlere katıldıkları halde yüzlerce sene kimliklerini korumasını bu duruma örnek olarak göstermiştir. Karpat aynı zamanda kitle halinde din değiştirmelerin sonucunda bazen bir kuşak hatta daha kısa süre içinde kimlik değişmelerinin yaşandığına dikkat çekmiştir. O, bu türden kimlik değişmelerinin zorlama sonucu olmadığını, bir toplumda hak, adalet gibi üstün değerler yanında güvenliği ve varlığı sağlamak, ekonomik çıkarlar elde etmek gibi amaçların da kimlik değiştirmede önemli yer tuttuğunu söylemiştir.³⁸³

³⁸¹ KARPAT, H. Kemal; **Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji**, Timaş Yayınları, Çeviren: Güneş Ayas, İstanbul, 2009, s. 51.

³⁸² **A.g.e.**, s. 57.

³⁸³ **A.g.e.**, s. 57-58.

Karpat, bireylerin kimliklere bağılı kalarak onlara üstün değer vermelerinin bu değerler uğruna ölümü göze almalarının doğal olduğunu iddia etmiştir. Ancak ona göre, kimlikler arasında değerlere göre sıralama olduğu gibi, bazı kimlikler de değer kaybettikleri ya da değersiz gösterildikleri için yok sayılmış ve inkâr edilmiştir. Karpat, sonradan kazanılan kimliklerin çağdaş, modern kimlikler olduğunu kabul etmiştir. Çünkü ona göre bu tür kimlikler Fransız Devrimi'nden sonra ortaya çıkmış, bu kimlikler arasında yer alan siyasi-milli kimliklerin tarihte benzeri olmamıştır. O, bu tip kimliklerin aşağıdan yukarıya doğru meydana gelen sosyal bir değişim sonucunda oluştuklarını ileri sürmüştür. Karpat'a göre Batı Avrupa'da yeni bir orta sınıfın ortaya çıkmasının kimlik konusunun çok yönlü olarak gelişmesini sağladığı gibi benzeri olmayan siyasi bir önem de kazandırmıştır. Karpat, halk kültürünün ve kimlik bilincinin devlet ve hükümet çevresini etkilediğini, gerek devlet yapısını gerekse kimliğin tamamen değiştirilmesine neden olduğunu savunmuştur.³⁸⁴

Karpat kimlik konusunu önemsemiş ve bu alanda çalışmalarda bulunmuştur. Karpat, Charles F. Keyes'in, bir toplumun ekonomik ve politik yapılarında radikal değişikliklerin kimlikleri etkilediği ve bunların grup ya da millet oluşturmak ve seferber etmek için manipüle edilebileceği düşüncelerini benimsemiştir. Diğer taraftan o, Keyes'in yapısal yeniden örgütlenmenin, devlet sınırlarında değişikliklerin, evrim ve göç ile birlikte köklü kimlik değişmelerine katkıda bulunabileceğini belirttiğini ifade etmiştir.³⁸⁵

Karpat, kimliklerin bir grubu mobilize etmek ve belirli bir amaca ulaşmak için fertleri bir araya getirdiğini diğer taraftan devletin eğitim ve dil gibi sahalarda toplumu önceden belirlenmiş kalıplara göre yeniden örgütlemek için teşvikler ve olanaklar yaratıp sosyal ve kültürel politikalar başlatabileceğini ileri sürmüştür. O aynı zamanda devletin dini dayanışmayı, toplumsal eylem için bir neden yapabileceğinin o eylemi toplum ve temel inancı için yararlı bir hale getirebileceğinin savunulduğunu ifade etmiştir. Karpat, devletin yeniden formüle edilmiş ya da yeniden tanımlanmış toplumsal

³⁸⁴ A.g.e., s.58.

³⁸⁵ CHARLES, F. Keyes; “*The Dialectics of Ethnic Change*”, **Ethnic Change**, ed. Charles F. Keyes Seattle, 1981, s. 3-30. Aktaran: KARPAT, H. Kemal; **İslam'ın Siyasallaşması Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırması**, Çeviren: Şiar Yalçın, Timaş Yayınları, Baskı: 6, İstanbul, 2017, s. 498

kimliği seferberlik amaçları için kullanabileceğini söylemiştir. O Mustafa Kemal'in İslam'ı 1919-1922 yılları arasındaki süreçte Anadolu'yu işgal eden Yunanlılara karşı halkı seferber etmek için kullandığını ve milli mücadele sonucunda kazanılan zaferin ilerleyen zamanlarda bu İslam kimliğini bir Türk milli kimliğine dönüştürmesine yardım ettiğini söylemiştir.³⁸⁶

Karpat modern Türk kimliğinin ya hiç olmadığına ya da farklı biçimlerde var olduğuna dair tartışmaların yapıldığını, ancak Türk kimliğinin kültürel, siyasal ve tarihsel kökleriyle karşılaştırılarak ele alınması gerektiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla o, milli kimliğin iyi tanımlanmış bir toprak ve onunla özdeşleşen bir millet fikri üzerinden inşa edildiğini savunmuştur. Ona göre toprak o an üzerinde yaşanan kara parçasından çok anlam ifade etmektedir. O dilin de önemini vurgulayarak dilin milleti toprağa bağladığını ve kavmin tarif edilmesini sağladığını çoğu zaman da devletleri ayırt edici özelliğinin olduğunu savunmuştur.³⁸⁷

Karpat etnik kimliklerin tam olarak uyanmamış ikincil kimlikler olarak görüldüğünü ve ilk olarak Hristiyanlarda daha sonra eğitimli Osmanlı Müslümanları arasında siyasi önem kazandıklarını ifade etmiştir. O etnisite diye tanımlanan kimliğin, soy, dil, din, alışkanlık, gelenek, bir araya gelme biçimleri, damak zevki gibi aynı grubun üyeleri tarafından paylaşılan birbirleri ile özdeşleşmek ve gruplarını başka gruplardan ayırmak için kullanılan özellikler olarak tanımlamıştır.³⁸⁸ Etnik kimliklerin sadece ırka dayandırılmayacağını tam tersine etnik kimliklerin soy kadar tarihi tecrübeler, adet, gelenek, din, dil, giyim, yemek, sanat vs. diğer faaliyetlerin hepsinde oluştuğunu iddia etmiştir.³⁸⁹ Karpat, belirli bir grup için, belirli bir zamanda belli bir özelliği etnik kimliğin bir damgası olarak vurgulamanın mümkün olabildiğini savunmuştur. Ona göre 19. yüzyıldan sonra Osmanlı Devleti'nde etnikliğin yeniden uyanışı kimliğin klasik İslami tanımının yeniden değerlendirilmesine neden olmuştur. O, aynı zamanda Farsça ve Türkçeyi örnek göstererek dillerin de etnik kimliklerin

³⁸⁶ A. g. e., s. 499.

³⁸⁷ KARPAT, H. Kemal; **Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji**, Timaş Yayınları, Çeviren: Güneş Ayas, İstanbul, 2009, s. 17.

³⁸⁸ KARPAT, **İslam'ın Siyasallaşması Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırması**, s. 499.

³⁸⁹ KARPAT, **Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji**, s.59.

oluşumunda etkili olduğundan söz etmiştir.³⁹⁰ Karpat, Osmanlıca'nın üst tabakanın dili olarak prestij artırdığını Arapça ve Farsa sözcüklerle dolu olmasına rağmen yönetici elit tarafından kullanılan bu dilin yine özünde bir Türk dili olduğunu ve ilk olarak devlet daha sonra millet açısından Türk kimliğinin sürdürülmesinde tarihsel bir rol oynadığını söylemiştir.³⁹¹

Karpat, edebiyatın kimliği koruduğunu, diğer kimliklerden ayırarak kimliğin devamını sağladığını ifade etmiştir. O destanların, şarkıların, Türkleri diğerlerinden yani Hristiyanlardan ayırdığını savunarak bazı bölgelerde Türk teriminin Müslüman terimi ile aynı anlamı taşıdığını savunmuştur. Ona göre Türk toplumu, ancak aile düzeni, adetleri, dilleri ve dinlerinin biçimlendirdiği bir kimlik ile farklı kültürel kimliklerini koruyabilmiştir. Karpat geçmişte özellikle kış aylarında evlerimizde anlatılan destanların, hikâyelerin ve birlikte söylenen şarkıların da kimliğimizi koruduğunu iddia etmiştir. Ona göre özellikle Orta Asya'da destanlar ve şarkılar bilinçli olarak, kimliği korumak için söylenirse de sonuçta Türkleri diğerlerinden ayırmaktadır.³⁹²

Karpat, Fransız Devrimi'nin kimlik değişmelerinin tüm dünyaya yaygınlaşmasını sağladığını ileri sürmüştür. O Osmanlı Devleti'nin ve devamında Türkiye'nin sosyal yapısının ve insanların kimlik değişimlerinin Fransa'dan oldukça farklı olduğunu söylemiştir. Karpat, Türkiye'de ve birçok Asya, Afrika ülkesinde tartışılan kimlik sorununun siyasi olduğunu ve milli devletlerin ortaya çıkmasıyla tekrar önem kazandığını ifade etmiştir. O, milli kimliklerin yerleşmesinde devletin ilk sırada yer aldığını iddia etmiştir. Ona göre, devlet bir kişinin sahip olabileceği temel kimlikleri yeni bir sınıflandırmaya ve canlandırmaya tabi tutarak, tarihi de kendi açısından yeniden yorumlayarak, yeni bir tip siyasi insan tipi ortaya çıkarmış ve bu insana özellikle geleneksel kimlikler içinde bunalmış insanlara yeni kimlikleri benimsetmek için çaba harcamıştır.³⁹³

³⁹⁰ KARPAT, *İslam'ın Siyasallaşması Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırması*, s. 499.

³⁹¹ KARPAT, *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, s. 21.

³⁹² KARPAT, H. Kemal; *Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat ve Toplum*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2009, s. 9.

³⁹³ KARPAT, *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, s. 61.

Karpat, etnikliğin kimliğin başlıca bir biçimi olarak ortaya çıktığını temelde mevcut bir gerçeğin kabulü ancak beraberinde değişimin bir yansıması olduğunu ifade etmiştir. O geleneksel dini kimliklerin devlet tarafından desteklendiğini gerek Müslümanların gerekse Hristiyanların her zaman için etnik köken, kabile, tarih, din ve dilin tanımlandığı ikincil kimliklere sahip olduklarını savunmuştur. Karpat, Osmanlı hükümetinin dil, din, kabile, tarih, etnik kökeni gibi unsurların kimlik üzerindeki etkisini hiçbir dönem yasaklamadığını ve inkâr etmediğini ancak, Ortodoks Hristiyanlar için patriklik, Müslümanlar için devlet aracılığıyla bunları mümkün olduğu kadar dinin üst kimliği altına almaya çalıştıklarını söylemiştir. Ona göre etnik kimlik köylerde ve kabilelerde önem kazanmış, akraba grupları kabilenin temelini oluşturmuştur. O, etnikçilik ve Osmanlıcılığın 19. yüzyılda gelişmesinden sonra tarihin yeniden değerlendirilmesine ve Osmanlı Devleti'nin etnik kökenlerinin araştırılmasına neden olduğunu söylemiştir.³⁹⁴ Karpat, din ve etnisite arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğunu ve bu ilişkinin de ulusal kimliği oluşturduğunu savunmuştur.³⁹⁵

Karpat da tıpkı Ülken gibi Türk kimliğinin oluşma sürecini değerlendirerek etkili olan unsurları açıklamıştır. O, İslamiyet'in kabulü sonucunda ulusun yeni bir boyut ve güç kazandığını çünkü bu ulusun üyelerinin yüksek bir medeniyete sahip daha geniş bir evrensel müminler camiasının parçaları olduklarını savunmuştur. O Türklerin hem kendi uluslarının kimliklerini ve göçebe adetlerini daha geniş Tatar ya da Uzbek kimliği içinde koruduklarını hem de hâkim olan halkın İslam'ı ve benzeri olmayan İslamlaşma biçimlerini Rusya Müslümanlarının kimliğine benzersiz bir renk ve canlılık kattığını ifade etmiştir. Karpat, Altın Orda'nın hükümdarları Berke Han ve özellikle Özbek Han'ın İslam'ı devlet dini yaptıklarını Özbek Han'ın İslamiyet'i kabul etmesinin ve yeni İslam'ın tebaasının etnik kimliğinin devletle ve Cengiz hanedanıyla birleşmesinde sembolik bir değer taşıdığını savunmuştur. Bunun sonucunda Karpat dine bağlılığın hanedan sadakatı ile eş kabul edildiğini ve bunun da İslami etnik kabile kimliğine günümüze kadar gelen benzersiz bölgesel ve etnik-dinsel özellikler kattığını ileri sürmüştür. O aynı zamanda İslam dünyasının başka hiçbir yerinde din, hanedan ve

³⁹⁴ KARPAT, *İslam'ın Siyasallaşması Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırması*, s. 500-501.

³⁹⁵ KARPAT, *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, s. 41.

etnisitenin Altın Orda Devleti'nde ve haleflerinde olduğu kadar birbirine karışmadığını iddia etmiştir.³⁹⁶

Karpat, Türk kabileleri arasında Timur döneminde İslam'ın etnikleşip popüler hale geldiğini ifade etmiştir. O Timur'un Türk gruplarının kültürel, dilsel siyasi üstünlüğü ile beraber etnik kimliklerini daima halkçı İslam'ın öğeleri ile güçlendirdiğini ve yeniden şekillendirerek devam ettirdiğini savunmuştur. Dolayısıyla Timur İmparatorluğu'nun parçalanmasından sonra ortaya çıkan Özbek, Kazak ve diğer kabile hanedanlarının kendine özgü siyasi kimliklerini, Türk kabile ve dil temeline dayanan etnisite ve İslam'dan aldıklarını Karpat ifade etmiştir. O, aynı zamanda Cengiz Han'ın mirası, İslamiyet'in kabulü, Türkleştirme süreci, Türk kabilelerin eski göçebe hayatında İslam'ın rolü gibi etmenlerin Türk kimliğinin tanımlanmasında özel bir rol oynadıklarını ve modern milliyetçiliklerine özel etnik ve seküler özellikler kattığını savunmuştur.³⁹⁷

Karpat, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda birinci derecede gaziler, uç beyleri, sufi babalar ve dervişlerin hemen hemen hepsinin Oğuz soyundan gelen Türklerin rol oynadığını savunmuştur. Ortaya çıkan devletin aşiret kimliğinden arınmış siyasi bir varlık olduğunu ileri sürmüştür. O, bu devletin ana kültür ve kimliğinin kökeninin önde gelen tarihçilerin belirttiği gibi Türk halk dinine dayandığını Orta Asya Şamanizmi'ne kadar uzandığını iddia etmiştir. Ona göre kurulan ilk Türk devleti her ne kadar tamamen Türk unsuruna dayansa da kimliğini halktan değil Müslüman olarak dinden alır. Karpat Selçuklu Devleti'nden kalma ve onun yanındaki Bağdat, Şam, Buhara gibi merkezlerden gelen ulemanın etkisiyle bu kimliğin daha biçimli ve sistematik bir hal aldığını vurgulamıştır.³⁹⁸ Kısaca Karpat, Türk devletlerini örnek göstererek tarihin her döneminde dinin kimlik üzerinde etkili olduğuna dikkat çekmiştir.

Karpat'a göre Müslümanların kimliğini din yani İslamiyet ve dinin temsilcisi olan padişaha itaat ve bağlılık belirlemiştir. O gayrimüslimlerin ise cemaat olarak yani din esasına göre millet olarak tanındıklarını onların aynı zamanda her millet içinde yani

³⁹⁶ KARPAT, *İslam'ın Siyasallaşması Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırması*, s. 448

³⁹⁷ A. g. e., s. 449-450.s

³⁹⁸ KARPAT, *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, s. 62.

etnik soy grubu olarak, Sırp, Ulah, Hırvat, Bulgar gibi dini kimlik ile etnik kimlikleri birlikte geliştirdiklerini iddia etmiştir. Karpat Osmanlı Devleti'nde gerek Müslümanların gerekse Hristiyanların din dışında yani siyasi anlamda bir Osmanlı kimliğine 19. yüzyıla kadar sahip olmadıklarını iddia etmiştir. Yani o herhangi bir siyasi kimliğin olmadığını Osmanlı olanın sadece hanedan olduğunu ve devletin onun mülkü olduğunu ifade etmiştir.³⁹⁹ Ancak Karpat Osmanlılık ideolojisi ile 1864 yılında çıkarılan Vatandaşlık Kanunu ile tarihte ilk defa Osmanlı Devleti'nde yaşayan bireylere devlet eliyle yeni bir kimliğin verilmeye çalışıldığını söylemiştir. Bu düşünceye göre Osmanlı Devleti sınırları içerisinde yaşayan bütün insanların ilk siyasi kimliğinin Osmanlılık olduğu ve kimliğin kökünün devlet vatandaşlığı olduğu savunulur. Yani Karpat'ın da iddia ettiği gibi Osmanlı vatandaşı olan herkes din, dil, cinsiyet, sosyal sınıf farkı gözetilmeden Osmanlı kimliğine sahip olur. Karpat, bunun sonucunda kişilerin sultanın kulu olmaktan çıkıp devlet vatandaşlığı hakkını kazandıklarını söylemiştir.⁴⁰⁰

Karpat, Osmanlı Devleti'nin parçalanışını anlayabilmek için, devletin ve milletin değişik kimliklerinin olup olamayacağı sorununu çözmek, Müslümanların millet oluş sürecini ve Arap ayrılıkçılığının kökenlerinin bilinmesi gerektiğini savunmuştur. O, Osmanlı Devleti'nin tarih boyunca, diğer Müslüman devletlerde olduğu gibi elitlerin temel kimliğinin devletle ilişkileri açısından belirlendiğini ve bu durumun onlara daha üstün bir sosyal ve politik mevki sağladığını, yüksek bir gelir getirdiğini ifade etmiştir.⁴⁰¹

Kısaca Karpat, Osmanlı ve devamında Türkiye Cumhuriyeti ile ilgili kimlik değerlendirmelerinde bulunurken Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyıla kadar Osmanlılık kimliğinin olmadığını ancak bu dönemden sonra Osmanlılık düşüncesi ile Osmanlılık kimliğinin yaratılmaya çalışıldığını savunmuştur. O ilerleyen zamanlarda İslamcılık, Türkçülük gibi farklı akımların oluştuğunu ve bu akımlarla yeni kimliklerin ortaya çıktığını iddia etmiştir. Karpat, Milli Mücadele'nin Türk kimliğinin gelişmesinde oldukça etkili olduğunu belirterek bu mücadelenin gerçek anlamda milli olduğunu ifade

³⁹⁹ A.g.e., s. 63.

⁴⁰⁰ A. g. e., s. 64.

⁴⁰¹ KARPAT, *İslam'ın Siyasallaşması Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırması*, s. 547.

etmiştir. Ancak ona göre, buradaki milli kimliği tayin eden esas Osmanlı, Müslüman, Türk üçlü kimliklerinden oluşan bir tek kimliktir.⁴⁰²

Ülken kimliği felsefi boyutta değerlendirerek ideal bir kimliği kazanma sürecinden söz etmiştir. Çok yönlü bir kimlik düşüncesine sahip olan Ülken, zıtlıklar arasında anlaşılması zor bir kimlik yapısına değinmiştir. Ülken kimlik konusunu ele alırken kimliklerin bir geçmişinin olduğunu ileri sürmüştür. Örneğin Türkiye Cumhuriyeti'ni anlamak için Osmanlı Devleti'nin bilinmesi gerektiğini vurgulamıştır. O, kimliği bireysel olarak değerlendirdiği gibi etnik olarak da değerlendirerek farklı biçimlerde açıklamıştır. Yani hem bireysel kimlikleri hem de etnik kimlikleri ve örnek olarak Türk toplumunun kimliğini araştırarak farklı kimlik türleri ile ilgili tanımlamalar yaparak sosyolojik olarak değerlendirmelerde bulunmuştur.

Tanyol, doğrudan kimlik konusunu ele almamış fakat toplumsal kavramlar üzerinde Ülken gibi kimlik ile ilgili sosyolojik izahlar yapmıştır. Onun örf ve adetler, değerler gibi toplumsal kavramlar ile ilgili açıklamalarından toplumsal konulara dair düşüncelerine, kimlik konusu ile ilgili fikirlerine ulaşmak mümkündür. Tanyol, her toplumun kendine özgü örf ve adetleri olduğunu, toplumdaki bütün bireylerin bunlara uymak zorunda olduğunu ve bunların değişmesi durumunda dahi özünü koruduğunu savunmuştur. Bu bilgilere dayanarak örf ve adetlerin o toplumun kimliğini yansıttığını savunmak mümkündür. Yine Tanyol da Türkiye Cumhuriyeti'nin Selçuklu ve Osmanlı'nın devamı olduğunu onlardan izler taşıdığını belirterek Ülken gibi çoklu kimlik anlayışını benimsemiştir.

İnalcık kimlik konusunda diğer toplumsal konularda olduğu gibi Osmanlı ve Türk Devletlerini örnek alarak açıklamalarda bulunmuştur. O aynı zamanda İslamiyet'in de kimlik oluşturma konusunda önemli olduğuna değinmiştir. İnalcık, özgünlüğün önemini vurgulayarak Osmanlı'nın yüzyıllar boyunca zamanla değişen etkiler altında kalarak kendine özgü kimliğinin oluştuğunu ve Osmanlı Devleti değerlendirilirken bu özgün kimlik anlayışının göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade etmiştir. O Gökalp'in kimlik konusundaki görüşlerinin doğru olduğunu kabul ederek onun milli kültür, gelenek ve kimlik ile ilgili görüşlerinin günümüzde hala

⁴⁰² KARPAT, *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, s. 80.

geçerliliğini koruduğunu söylemiştir. İncılık, okulların değişimlere ayak uydurma ve bu değişimlere bağlı bir kimlik kazandırmada önemli araçlar olduğunu ileri sürmüştür.

Netice olarak Karpas diğer isimlere nazaran kimlik konusunda daha geniş çaplı değerlendirmelerde bulunmuş, kimliğin önemine vurgu yapmıştır. O da İncılık gibi yaşanan değişimlerin kimlikleri etkilediğini vurgulamıştır. Karpas kimliklerin toplum için oldukça önemli olduğunu ve toplumu bir arada tutarak birlikte hareket etmesini sağladığını belirterek, toplumsal kimliklerin seferberlik amaçları için kullanıldığını ifade etmiştir. O etnik kimlikleri tanımlayıp etnik kimliğin önemini vurgulayarak, dillerin de etnik kimliğin oluşumunda etkili olduğunu savunmuştur. Karpas da İncılık gibi İslamiyet'in kimlik oluşumunda etkili olduğunu İslam'ın devlet dini haline gelmesiyle sembolik bir değer kazandığını vurgulamıştır. Yine Karpas, İncılık gibi Osmanlı Devleti'ni anlayabilmek için kimliğinin bilinmesi gerektiğini de iddia etmiştir. Diğer toplumsal konularda olduğu gibi kimlik konusunda da Ülken ve Tanyol daha genel açıklamalarda bulunurken İncılık ve Karpas daha somut değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Karpas, etnik, siyasi, dini kimliklerden söz ederek diğer isimlere göre kimlik konusunu daha kapsamlı bir biçimde açıklamıştır.

3.4. Hilmi Ziya Ülken, Cahit Tanyol, Halil İncılık ve Kemal Karpas'ın Din ve Laiklik Konusundaki Görüşleri

Farkında olalım ya da olmayalım tarih boyunca din, toplumda en önemli kurumlardan biri olarak kabul edilmektedir. Her ne kadar bazı sosyal bilimciler dinin etkisinin azalacağını ileri sürmüş olsalar da bu tezin doğruluğunu yitirdiği bir toplumsal kurum olarak dinin sadece işlevinin değiştii savunulmaktadır. Bozkurt'a göre dinin mevcut temel metinleri değişmese dahi, toplumsal sürece paralel olarak din mensuplarının metinleri yorumlayış şekli değişmiştir.⁴⁰³

Sosyal ağlar içinde şekillenen toplum ve dinin her zaman iç içe olduğu belirtilip, dinin de insan ilişkilerini şekillendiren bir kurum olduğu ileri sürülmüştür. Bir kurum olarak dinin insanların davranışlarına bir düzen ve standart getirdiği kadar, onların öte dünyaya yönelik ilgilerine karşılık veren anlamlı bir çerçeve sunduğu da savunulmuştur.

⁴⁰³ BOZKURT, Veysel; **Değişen Dünyada Sosyoloji**, Ekin Yayınları, Baskı: 14, Bursa, 2018, s. 246.

Sosyolojide dine bakışın genellikle bir kurumsal çerçeve içinde olduğu belirtilmektedir.⁴⁰⁴

Bugüne kadar din ile ilgili birçok tanım yapıldığı ancak bu tanımların bazı yazarlar tarafından üç başlık altında toplandığı belirtilmektedir. Bunlardan birincisi, dinin doğa üstü ve mistik güçlerin varlığına inanmak olduğu, ikincisi; dinin, tanrının varlığına inanmak olduğu ve sonuncusunun ise; zorunlu inanç olduğu şeklinde ifade edilmiştir. Bütün bunlar dikkate alındığında ortak bir tanım yapılmak istendiğinde din, kutsal olana inanmak olarak tanımlanmıştır. Bu kutsal kabul edilen unsurların değişiklik gösterdiği ancak sürekli bir inancın söz konusu olduğu iddia edilmektedir.⁴⁰⁵

Laiklik sözcüğünün eski Yunancadan geldiğini Laikus'un ise din adamı olmayanlara verilen ad olduğu ifade edilmiştir. Böylece laiklik, din adamlarının yönetmediği devlet ve toplum düzeni olarak tanımlanmıştır.⁴⁰⁶ Laikliğin genelgeçer tanımının, bir ilkokul öğrencisinin bile algılayabileceği yalınlıkta olduğu ileri sürülmektedir. Bu tanıma göre; din ve devlet işleri birbirinden ayrılmıştır. Bu tanımın doğru olduğu ancak yeterli olmadığı savunulmuştur. Laikliğin bu tanımına ek olarak onun din ve vicdan özgürlüğü olduğu, ancak, aynı zamanda din ve vicdan özgürlüğünün de güvencesi olduğu ileri sürülmüştür. Yani devlet, toplumdaki tüm katmanlara eşit mesafede durmak zorundadır. En önemlisi de laik bir devlette yasalar, çağdaş hukuk verilerine dayandırılır. Referansın pozitif hukuk olduğu, başka bir kaynaktan örneğin, dinden referans alınamayacağı savunulmuştur. Laik demokratik bir toplumda ulusun ümmetin yerini aldığı, bireyin “kul” değil insan, yurttaş olarak görüldüğü iddia edilmiştir. Laik bir düzende kadın ve erkeğin eşit haklara sahip olduğu, bireyden topluma, toplumdan devlete uzanan ve tüm bunları kapsayan derinlikte ve boyutta olduğu ileri sürülmüştür.⁴⁰⁷

⁴⁰⁴KURT, Abdurrahman; “*Toplum ve Din*”, **Sosyoloji**, Derleyen: İhsan Sezal, Beta Yayınları, İstanbul, 2017, s. 377.

⁴⁰⁵ BOZKURT, **Değişen Dünyada Sosyoloji**, s. 247.

⁴⁰⁶ KIŞLALI, T. Ahmet; **Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi**, İmge Kitabevi, Ankara, 1994, s.129

⁴⁰⁷ TAYHANİ, İhsan; “*Türkiye Cumhuriyeti'nin Temeli: Laiklik*”, **Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi**, Sayı: 43, 2009, s. 520.

Laiklik kavramı felsefi ve sosyolojik alanda ele alınabileceği gibi siyasi-hukuki açıdan da yorumlanmaktadır. Buna göre din ve vicdan özgürlüğünün bir arada bulunduğu, herkes için eşit adalet talebine uygun, devletin farklı anlayışların toplumda birlikte yaşamasını sağlamak amacıyla tarafsız kalmayı garanti ettiği bir siyasal düzenleme olarak tanımlandığı söylenmiştir. Laikleşme, sekülerleşmenin kurumsal boyutu olarak da kabul edilmiştir. Fakat sekülerleşme ile ortak kültürle din dünyasının görece birbirinin içine sokulduğunu, laikleşmenin her şeyden önce dinin eğitim alanındaki rolü ve yerindeki değişimi ortaya koyduğu savunulmaktadır.⁴⁰⁸

3.4.1. Hilmi Ziya Ülken'in Din ve Laiklik Görüşleri

Ülken, din konusuna önem vermiş ve bu alanda çalışmalarda bulunmuştur. Vergili, 1990 sonrasında ancak sosyologların dine önem verdiğini fakat Ülken'in 1940'ta dini ön plana çıkartıp ve bu alanda çalışmalar yaptığını yazmaktadır. Ülken'in 1940'ta yazdığı İslam Düşüncesi ve Felsefesi çalışması bu anlamda oldukça önemli bir çalışma olarak kabul edilmektedir.⁴⁰⁹

Ülken inancı her şeyden üstün görmüştür. O beden zekâyı işlediğini, tabiat malzemelerinin zekâ ile yoğrulmuş eşya ve teknik haline getirildiğini savunmuştur. Fakat ona göre zekâ duyuların kavrayamadığı bir sınıra çarptığı, geçmiş ve geleceğin aşılabilen sınırlarıyla karşılaştığı zaman inanca dayanır. Ülken, duyuların ötesine inanın kuvvetle itildiğini, geçmişe inanca bağlandığını ileri sürmüştür. O geleceğin karanlığının inanca aydınlığa çıkarılmaya çalışıldığını ifade etmiştir. Ülken aynı zamanda zekaya hamle yapma gücünü veren inanın olduğunu savunarak inanın zeka duyularını harekete geçirdiği için insanın başka insanlara ve tabiata tesir ettiğini iddia etmiştir. Ona göre manevi kuvvetler maddi değerleri yaratır.⁴¹⁰

Ülken dinin toplum için önemine değinmiş ve onun Dini Sosyoloji çalışması bu alanda yapılmış önemli bir çalışma olarak kabul edilmiştir. Ülken, dinler tarihi, dini felsefe ve dini sosyolojinin toplum için önemli olduğunu savunmuştur. O aynı zamanda

⁴⁰⁸ KANADOĞLU, Korkut; "Laiklik ve Din Özgürlüğü", **TBB Dergisi**, Sayı: 109, 2013, s. 354.

⁴⁰⁹ VERGİLİ, Hilmi Ziya **Ülken Kitabı**, s. XLIII.

⁴¹⁰ ÜLKEN, H. Ziya; "Medeniyetimizin Değerler Sistemi", **Türk Düşüncesi Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 1, Aralık 1953, s. 13.

dinlerin kökeninin araştırılması gerektiğini ve bunun bir ihtiyaç olduğunu iddia etmiştir. Ona göre bireylerin yaşam tarzları, üretim biçimleri ve dini inançları arasında bir ilişki söz konusudur. Üretim biçimleri, hayat şartları, toplumsal yapıları her ne olursa olsun toplumlarda mutlaka bir inancın olduğundan söz eden Ülken bundan dolayı dinin önemsenmesi gerektiğini savunmuştur.⁴¹¹

Ülken dinin pek çok tanımından söz ederek günümüze yakın genelgeçer tanım olarak Durkeim'in tanımını görmüştür. Ancak ona göre bu tanımda bile eksiklikler bulunmaktadır. O sosyolojik olarak inananların fonctionaliste ve genetique olarak iki grupta toplanabileceğini savunmuştur. Fonctionaliste, inançları meydana getirenin hayat şartları olduğunu inançların da cemiyet yapılarına bağlı olması şeklinde tanımlanır. Ülken, cemiyetin bu yapıların istihsal sistemlerine ve mübadele şekillerine bağlı olduğunu, toplumsal bağlantılar tam, iyi düzene konmuş ve ilgileri kişiyi belirli reaksiyonlara götüreceği vaziyette olduğu zaman mantikî düşüncenin hâkim olacağını savunmuştur. Fakat ona göre eğer toplumsal bağlantılar gevşer ve toplumsal hareketler ferdi belirsiz reaksiyonlara götürebilecek vaziyette olursa o zaman mistik düşünce hüküm sürer. Genetique ise; inançların bugün en iptidaî gibi görünen cemiyetlerde nasıl başladığını, onların iptidaîlerin birbirleri ile ve tabiat ile taşkın ve birleşik ilgileri sırasında nasıl oluştuğu konusu üzerinde durmuştur. Ülken savaşların, çıkartmaların, toplumların bu durumun başlıca sebepleri olduğunu söylemiştir. Ona göre “*tabiatla mücadele tufeyli iktisat ve çiftçilik kolektif hayatı bir nevi taşkınlığa götürüp sonra cinsî taşkınlık da bu kadroya girer. İptidaî pek az vasıta ile mücadeleye hazırlanmak zorundadır. Şu halde iptidaînin ruhi hayatı şu tarzda gelişir: Bu çeşitli temrinler yardım ile devamlı ve marazî heyecanlardan nehî ve idareye doğru.. İptidaînin bulunduğu vaziyet devamlı bir heyecan halidir. Fakat o, bunu nehîye doğru götürür. Savaş bunu hazırlar. Bütün ayınler bilmeksizin iptidaî cemiyetlerde insanı tabiatla mücadeleye hazırlarlar. İşte dinî hayat bu tekâmülün kendisidir*”.⁴¹²

Ülken dini, duyular ve düşünceyle kavranamayan aşkın bir varlığa inanış olarak tanımlamıştır. O, bu tanımı ile dinin, duyuları ve düşünceyi reddetmediğini, sadece eksik olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, bilginin değerini, insan hayatındaki rolünü

⁴¹¹ ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Dini Sosyoloji**, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1943, s. 20.

⁴¹² A. g. e., s. 28.

tasdik eder. Şu kadar var ki bilginin sınırlılığı ve sonluluğu yüzünden onu inançla tamamlar. O, dinin bilimin düşmanı olmadığını, sınırları olan bilimin tamamlayıcısı olarak gördüğünü savunmuştur. Ona göre, ilim sonlu varlığa yönelir ve sonlu varlığa ait bilgimiz dinin inanç alanına, sonsuz varlığa bizi hazırlar.⁴¹³

Ülken dinlerin sürekli bir gelişim halinde olduğunu vurgulayıp totemcilikten tanrıçılığa kadar türlü safhalar halinde tetkik edilebileceğini ileri sürmüştür. Ona göre dinlerin gelişimi hemen hemen klân, kabile, site ve millet devrindeki gelişime uygundur. Bunun için dinî gelişim sadece inananlar ve tesettürün gelişimi olarak anlaşılmalı bu gelişimde bütün kavimlerin aynı safhalardan geçtiğinin iddia edilmemesi gerektiğini Ülken ifade etmiştir. Ancak o bütün dinlerin aşağı yukarı belli safhalardan geçtiğini ileri sürmüştür. Ona göre sırasıyla bu safhalar; totemcilik, animizm, natürizm, çok da bir tanrıçılık, iki tanrıçılık, tek tanrıçılık ve hiç tanrıçılıktır.⁴¹⁴

Ülken, İslamiyet'in Kuran-ı Kerim'e ve Hazreti Muhammed'in sözlerine, hadislere isnat edilerek tesis edildiğini ve eski imparatorluklar üzerinde yerleşmek suretiyle siyasî bir bünye kazanmış beşerî bir din olduğunu ifade etmiştir. O, İslâmî telâkkiye göre, İslâmiyet'in vahye istinad eden semavî bir din olduğunu bütün dinlerin sonuncusu ve en doğrusu olduğunu belirtmiştir. Ona göre, Kuran-ı Kerim, eski inançların yerine kaim olmak ve beşeriyeti doğru yola getirmek için inmiştir.⁴¹⁵ Kısaca Ülken, İslamiyet'in gelmiş geçmiş en büyük ve sonuncu din olduğunu belirterek, toplumların doğru anlaşılması için inançlarının bilinmesi gerektiğini savunmuştur.

Ülken büyük beşeri dinlerin günah fikrini derinleştirdiklerini söylemiştir. O günahı, mantıki yanlışlık ya da ahlaki hata gibi akıl dışı bir kavram olarak tanımlamıştır. Ülken, büyük dinlere göre insanın aslında günahkâr varlık olduğunu, kusurlarından dolayı Gök'ten kovulduğunu söylemiştir. O, insan özünün Tanrısal cevherden geldiği halde bu aşağı dünyaya atıldığını savunmuştur. Aynı zamanda aslına dönmesi kendini affettirmesi ile mümkündür. Ona göre bütün dinlerde insanın aslının günahtan

⁴¹³ ÜLKEN, “*Laiklik*”, s.69.

⁴¹⁴ ÜLKEN, *Dini Sosyoloji*, s.28.

⁴¹⁵ **A.g.e.**, s. 109.

temizlenmesi ve ilahi âleme dönmesi için rahmet kapılarının açılacağı kabul edilir. Ülken'e göre dua, ibadet ve zahitlik bu kapıların açılmasını beklemek içindir. Kimin ne zaman affedileceği kimin kurtulacağı bilinemez. Fakat Allah'ın rahmetinden hiçbir zaman ümid kesilmez.⁴¹⁶

Ülken laikliği, dini inançla devletin ayrılması veya dinin devlet işlerine karışmaması, devletin de dini inançlara aynı saygıyı ve vicdan hürlüğünü göstermesi şeklinde tanımlamıştır. O, dini inançlar ve işler dışında sosyal hayatın başka değerleri ve kurumlarının varlığından söz etmiştir. Ülken, sosyal eylemleri ve işleri bu bakımdan üçe ayırmıştır. Birincisinin, dini olan işler ve hareketler ikincisinin, dinsiz olan düşünceler ve hareketler üçüncüsünün ise, din-dışı olan işler olduğunu ifade etmiştir. Ülken'e göre, kutsal hayatın gereğine göre yaşamak, dini tapınmalarda bulunmak, dini hareket olarak kabul edilirken, bu inancı ve tapınmayı kabul etmemek dinsiz bir davranıştır. O, yemek yemenin, giyinmenin, oturup kalkmanın din dışı hareketler olduğunu savunmuş, laik deyince de anlaşılması gerekenin bu hareket ve düşünce çevresinin olması gerektiğini iddia etmiştir. Ona göre laik kavramı din adamları dışındaki halkı ifade eder, din adamlarının ibadetteki kılığı, tapınma yeri dinî iken onun dışındaki bütün kılıklar, halkın oturma ve yaşama tarzı ve yerleri laiktir.⁴¹⁷

Ülken, ilkel dinlerin bütün sosyal hayatı kapladığını ancak yüksek dinlerde ise dini hayatın dünya hayatından ayrılmaya başladığını söylemiştir. O, birincisi için tapınakların yapıldığını, tapınmayı öğreten bir zümrenin yetiştiğini, özel kılıklar doğduğunu; ikincisinin ise dinle ilgisiz (ticaret, tarım, askerlik gibi) hayat alanları haline geldiğini savunmuştur. Fakat Ülken bunlardan dolayı dini inançların bu laik hayata sokulmadığı sonucunun çıkarılmaması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre, halka ait olan bütün işlemlerde de dini sözler ve davranışlar bulunmaktadır. Ülken dini mimarlığın sivil mimarlıktan, dini müziğin sivil müzikten, dinin edebiyattan din-dışı yani laik edebiyattan ayrıldığını savunmuştur. Ona göre iktisat, ticaret, askerlik gittikçe tam laik olmuştur. O ailenin bütün sosyal değerleri kendinde toplayan kurum olduğu için dini hayat ile ilişkisini en çok devam ettirmiş olmasına rağmen eğitimin devletin

⁴¹⁶ ÜLKEN, H. Ziya; “*Tarih Boyunca İnsan İdeali*”, **Türk Düşüncesi Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 3, Şubat 1954, s.169.

⁴¹⁷ ÜLKEN, “*Laiklik*”, s. 59.

eline geçtikçe, laik kanunlar çoğaldıkça laik vasıflar almaya başladığını ifade etmiştir. Ülken'e göre her ne kadar bu tür ayrılışlar olsa da dini inançların laik hayata veya laik hayatın dini işlere karıştığı durumlar söz konusudur. Örneğin şoför otomobili kullanırken dizel motorunun tâbi olduğu determinizmi bilmeden arabasını yürütememekle beraber yine de arabanın önüne bir dua levhasını koymaktan kendini alamaz. Ancak ona göre bu karşılıklı girişim tarih boyunca sosyal değerler ve kurumların birbirinden ayrılması, değerlerin farklılaşması denen sosyolojik evrimin neticesinde meydana gelmiştir.⁴¹⁸

Ülken, tutku kavramından söz ederek din devleti düşüncesinin tutkuları kendi düzenine rakip gördüğünü savunmuştur. Din devleti düşüncesine göre tutkular sonsuzu istedikleri için, şeytani değerlerdir ve kırılmalıdırlar. Ülken laik siyasi düzenin de tutkuları mertebeli bir toplum için tehlikeli bulduklarını iddia etmiştir. Çünkü inananın kendi içinde bulunduğu mertebeyi ve haddini aşmasına neden olabileceği iddia edilmektedir.⁴¹⁹

Ülken, İslâmiyet'e başlangıçta laik bir din olarak siyasi otoritenin kimseyi inanma hususunda zorlamadığını 'sizin dininiz sizin benim dinim benim', 'Dinde zorlama yoktur.' gibi ayetler ve aynı anlamdaki daha birçok ayetten desteklenerek İslâmiyet'in laik bir din olmasını sağladığını söylemiştir. O, İslam cemaatinin Arap birliğini temin ile kalmayarak dünyaya yayılan bir üniversal cemaat olmaya başlayınca yeni hukuki kaideler kurduğunu ve bir devlet hukuku olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, İslamiyet mutlak dini emirler ile hukuki kuralları ayırmak suretiyle temelinde laikliğe zemin hazırlamış, hukuki kurallar sonradan Kur'an'a, peygamberin sözlerine dayanmak üzere sistemleştirilmiştir ki, bunlar Fıkh'ın 'Muamelât' adıyla toplanan önemli bir kısmını oluşturur.⁴²⁰

Ülken, İslam'ın farzlarının insanların fert olarak dini inanç ve tapınma ilkelerini tespit ettiğini savunmuştur. Bunlar; inanç ilkelerinin tasdiki, namaz, oruç, zekât, Hacdır. Ona göre bunlardan hiçbiri siyasete, dünya kanunlarına ait değildir. O, namazla

⁴¹⁸ A.g. m., s.59

⁴¹⁹ ÜLKEN, **Varlık ve Oluş**, s. 12.

⁴²⁰ ÜLKEN, "*Laiklik*", s.61.

orucun Müslümanın Allah'a karşı ferdi yükümlülükleri olduğunu zekât ve haccın, sosyal hayatı ilgilendirdiğini, ve cemiyetin iyiliği için olduğunu savunmuştur. Bununla beraber, onların yerine getirilmesinin hiçbir dünya kanununa aykırı olmadığı gibi, getirilmemesinin de kulun Allah'a karşı sorumluluğu olduğunu Ülken ileri sürmüştür.⁴²¹

Ülken, laikliğin Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın temel prensiplerinden olduğunu söylemiştir. O, eski çağlara karşı modern devletin en büyük zaferinin laikliğin doğuşu olduğunu, aşiret reisinin aynı zamanda büyük ailenin başı ve dini cemaatin başkanı olarak görüldüğünü, Mısır Firavunlarının hükümdar oldukları kadar da rahip ve kâhin olduklarını iddia ettiklerini ileri sürmüştür. Ona göre, İlk Çağ devleti din ve dünyanın bütün işlerini kendisinde toplayan, fonksiyonları bölünmemiş iptidai devletin devamı idi. O, ilk defa büyük göksel ve üniversal dinlerde din ve dünyanın ayrılmaya başladığını, bu ayrılışın cemiyetlerin gelişmesine, yani fonksiyonların ayrılışına uygun olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, dünya işlerinin olduğu gibi din işlerinin de derinleşmesini, istiklal kazanmasını, keyfi iradelerin elinde kalmamasını temin ediyordu. Ülken bu noktada ilk örneği Budizm'in verdiğini ondan sonra Hristiyanlık, daha sonra İslam dininin bu yolda ilerlediğini savunmuştur. Fakat o, her üç dinin de yayıldıkları yerlerde siyasi iktidar kazanınca büyük imparatorluklar kurduklarını ve ilk karakterlerini kısmen kaybettiklerini, aynı elde ruhani ve cismani kuvvetlerin birleşerek teokratik devletler haline geldiklerini ileri sürmüştür. Ona göre bu durum her üç dinin de özüne, asli karakterine uygun değil, hatta bir bakıma İlk çağın fonksiyonları bölünmemiş devlet anlayışına dönüş olduğu için gerici hareketlerdir.⁴²²

Ülken, modern insanın gelişmesinde en başarılı adımlardan biri olarak laik zihniyete ulaşmayı görmüştür. O, dinin dünyadan ayrılmasının, dinin de dünyanın da kendi alanlarında bütün güçleriyle derinleşmelerine imkân verdiğini, inancın tam hürlüğünü kazanması için, dünyanın çeşitli gerçekleri ve baskılarının zinciriyle bağlanmaması gerektiğini savunmuştur. Ona göre, dünyanın kendi gerçeklerine göre gelişebilmesi için, ilim zihniyetine uygun, objektif görüşle düzenlenmesi gerekir. Ülken, eski ve yeni dünyada bu ayrılışın tam karşıtı, birinin ötekini hükmü altına almasından doğduğunu, dünya düzeninin yalnız din kanunlarına bağlanmasından çıkan Teokrasi,

⁴²¹ A.g.m., s. 64.

⁴²² A.g.m., s. 63.

dini inancın siyasetin eline geçmesinden doğan Totalitarizm, birbirinin zıddı olsa da sonuçları bakımından aynı olduğunu savunmuştur. Çünkü ona göre, biri dünyanın hürlüğünü, öteki dinin hürlüğünü siyaset baskısıyla ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla Ülken, laik düşüncenin yalnız devletten değil, aynı zamanda dinden gelmesi gerektiğini ancak böyle iki âlemin birbirine saygı göstereceğini, sınırlarını tanıyacağını, alanlarının ayrılığı içinde özden bir dayanışmayı sağlayabileceğini savunmuştur. Ona göre, imanın hükmü altındaki bir siyaset, dünya gerçeklerinin evrimine uygun kıvraklığı kanunlara veremez ve siyasetin hükmü altındaki bir din, inancın saflığı ve derinliğine uygun eğilimini kaybeder.⁴²³

Ülken, laikliğin gerçekleşmesi için inanç ve tapınma ilkelerini savunanlar kadar devlet ve kanun ruhunu savunanların da bu düşünceye sadık olmaları gerektiğini vurgulamıştır. Bundan en küçük bir sapmaya meydan vermemeleri, din eğitiminde bu ana ilkeyi bütün derinliği ile göz önünde bulundurmaları gerektiğini savunmuştur. Ona göre, bu esaslardan din eğitimine verilecek yol ve bu eğitimin dayanması gereken maddi temel ve alanları ayrılmış olan din ve dünyanın, başka deyişle inanç ve bilginin derin bir dayanışma içinde birbirine bağlanmaları sonucu çıkarılmaktadır.⁴²⁴

Ülken ayrıca laikliğin ülkemizde kanun haline getirildiğini belirterek bu anlamda atılan adımlar hakkında geniş bilgi vermiştir. O, anayasamızın tamamen lâik olduğunu, birçok tamamlayıcı kanunun da onu takip ettiğini, bu kanunların; din ve devlet işlerinin ayrılması, dinin siyasete alet olmaması, aynı derecede ibadet ve itikatların da siyasi her türlü müdahaleden masumluğunun temin olunması sureti ile din eğitiminin hürlüğü ve bağımsızlığının teminat altına alındığını belirtmiştir.⁴²⁵

Ülken, laiklik fikrinin Türkiye'de birdenbire ortaya çıkmadığını yavaş yavaş geliştiğini savunmuştur. Laikliğin kökeninin Eski Türk devletlerine kadar dayandırıldığını ileri sürmüştür. O, Anadolu Selçukluları'nda dini ilimlerin okutulduğu medreselere büyük önem vermekle beraber, bunun dışında dünya ilimlerini okutan kurumların da varlığından söz etmiştir. Ülken, bunlarda matematik, tıp, astronomi ve

⁴²³ Aynı Eser

⁴²⁴ A.g.m., s. 65.

⁴²⁵ A.g.m., s.69.

tabiat ilimleri okutulduğunu ifade etmiştir. Yine ona göre her ne kadar kadılar dini mahkemelerde fıkıh "Muamelat" esaslarına göre hüküm veriyor iseler de, bu hükümler Müslüman olmayan uyruklulara tatbik edildiği zaman onların örf ve adetlerini de göz önünde bulunduruyorlardı.⁴²⁶ Yani ona göre Osmanlı Devleti'nde bile laikliğin esaslarını görmek mümkündür. Anayasa kati şeklini alıncaya kadar yavaş yavaş olgunlaşmıştır.

3.4.2. Cahit Tanyol'un Din ve Laiklik Görüşleri

Tanyol din ve laikliğe önem vermiş ve bu konu ile ilgili ayrıntılı çalışmalar yapmıştır. Tanyol dini, bireyleri çevreleyen kontrol olarak görmüş ve bu kontrolün Allah tarafından sağlandığını iddia etmiştir. Bazı emirlerin konulduğunu ve bunların ihmali sonucunda ahirette cezalandırılacağını ifade etmiştir. Yani ona göre din ve hukukun toplum için işlevi aynıdır. O, dinin gerisinde Allah'ın otoritesi olduğunu hukukun gerisinde ise devletin otoritesinin olduğunu vurgulamıştır. Ancak o dinin sınırlarını hukukun sınırlarından üstün görmüştür. Tanyol, dinin de hukuk gibi bir teşkilat olduğunu, bu teşkilatta insanların olduğunu belirterek dinde iyinin sevap kötü hareketin günah sayıldığını ve dinin kurallarının ölüm ötesine yayıldığını ifade etmiştir.⁴²⁷

Tanyol, dinin insanların davranışlarını günah ve sevap prensiplerine göre değerlendirdiğini, iyi davranışları mükâfatlandığını, kötü davranışları cezalandırdığını vurgulamıştır. O, salih ameller işleyen ve Allah'ın emirlerini dünyada yerine getiren bireylerin cennet ile mükâfatlandırılacağını ancak kötü davranışlar sergileyenlerin ise cehennem ile cezalandırılacağını savunmuştur. Tanyol dinde yargıcın sadece Allah olduğunu kurallarının ise peygamberler aracılığıyla bildirildiğini ve dini emirleri kabul edip itaat edenlerin sevap kazanarak mükâfatlandırılacaklarını söylemiştir. O, dinde yargıcın yerini dünyada vaizin tuttuğunu vaizin ise amacının Allah'ın emirlerini müminlere öğretmek olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, din

⁴²⁶ A.g.m., s.70

⁴²⁷ TANYOL, *Sosyolojik Açıdan Din, Ahlak, Laiklik ve Politika Üzerine Diyaloglar*, s. 98-99.

hukuktan daha kapsamlı ve eğiticiyi yani kötü hareketlerden korunmanın yollarını gösterir.⁴²⁸

Tanyol, her dinin amacının ahlak olduğunu fakat din ve ahlakın emirlerinin farklı olduğunu savunmuştur. O, kimi zaman ahlakın emirlerinin dinin emirleri ile karıştırıldığını söylediğini belirtmiştir. Fakat Tanyol, bu durumun doğru olmadığını ahlakın uzun zaman dinin otoritesinden faydalandığını ancak din ile ahlakın kaynağının aynı olmadığını ifade etmiştir.⁴²⁹

Tanyol her çağın bir önderinin olduğundan söz etmiştir. Örneğin orta çağda bu önder ve yönetici din idi. Bu yüzden toplumun bütün değerlerinin ona bağlı olduğunu ve sadece devlet yönetiminin dini esaslara göre düzenlenmekle kalmayıp hukuk, ticaret gibi sosyal ve ekonomik değerlerin bile din otoritesinin altında düzenlendiğini Tanyol söylemiştir. O, eğitim ve öğretimin dini kurallara bağlı olduğunu, ahlakın temel amacının inançlı insanlar yetiştirmek olduğunu savunmuştur. Ona göre bugün ise, çağın yönetici değeri bilim ve tekniktir. Bundan dolayı o; sosyal, ekonomik ve politik bütün değerlerin onun etkisi altında olduğunu bilim ve teknolojinin bütün değerleri düzenlediğini belirtmiştir. Tanyol bilim ve teknolojinin özü itibarıyla laik olduğunu savunmuştur. Yani ona göre bilim ve teknik ne dini değerlere bağlıdır ne de karşıdır, çağımızda birleştirici ve yayılıcı gücünü temsil eder.⁴³⁰

Tanyol, laikliği devlet yönetimine hiçbir suretin karışmaması olarak tanımlamıştır. Laikliğin temel ilkesi olarak da devletin dininin olmamasını görmüştür. Aynı zamanda o, devletin din düşmanlığı da gütmemesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre devletin dini olmamalı din ancak topluma ve insanlara ait olmalıdır. Tanyol'da bir toplumda farklı dinlere mensup bireylerin olma ihtimalinin göz önünde bulundurulması gerektiğini ve hepsine eşit muamele yapılabilmesi için devletin tarafsız ve dinsiz kuruluşa sahip olması gerektiğini savunmuştur. O devletin dine saygı göstermesi gerektiğini söylemiştir. Ona göre, devlet dine saygı göstermezse hem laik olma niteliğini yitirmiş hem de zulmetmiş olur. Çünkü Tanyol'a göre nasıl ki toplumlarda

⁴²⁸ A.g.e., s.99-100.

⁴²⁹A.g.e., s.100.

⁴³⁰ A.g.e., s. 187.

aile, devlet doğal kurumlar ise din de onlar gibi doğal bir kurum olmalı ve devlet nasıl ki aile olmadığı halde aileye saygı gösteriyorsa dine karşı da saygılı olmalıdır. O devletin toplumun inançlarına karşı çıkmaması gerektiğini karşı çıktığı durumda ise, devlet niteliğinden çıkıp zulüm ve istibdat organı haline geleceğini ileri sürmüştür.⁴³¹

Tanyol'un devleti yönetenlerin insan olduğunu, illaki bir inançlarının olacağını fakat kanun çıkarırken kişisel tutumlarından bağımsız hareket etmeleri gerektiğini iddia etmiştir. O, kimsenin kendi dini inançlarını topluma zorla kabul ettirmeye hakkı olmadığını savunmuştur. Ona göre bu durum belli bir inanca sahip olanlar için geçerli olduğu gibi herhangi bir inanca sahip olmayanlar için de geçerlidir. *“Eğer devleti idare edenler inançsızsa onlar bu inançsızlıklarını devlet yönetiminde genel bir kural olarak düşünüyorlarsa ve dini eskimiş bir kurum olarak görüp kendi kişisel kanaatlarını toplum için uygun buluyorlarsa ve bu kanaatlerini doğrulayacak kanunlar çıkarıyorlarsa yurt yönetimi buna göre ayarlanıyorsa, yaptıkları bir zulüm olur. Aynı şekilde devleti idare edenler, inançlı kimseler olduğu takdirde kendi dini inançlarını devlet yönetiminde geçerli bir kural olarak empoze ederlerse, bu da bir önceki gibi zulüm ve istibdat sayılır. Her anlayış tarzı da aynı türde ve aynı nitelikte bir devlet şekline yani despotizme götürür.”*⁴³²

Tanyol da tıpkı Ülken gibi irtica kavramından söz ederek irtica olayları ile ilgili bilgi verir ve irtica olmayan bazı olayların din mensupları tarafında desteklediğinde irtica hareketi olarak görüldüğünü söyler. O, irtica hareketlerini din mensuplarıyla özdeşleştirmenin doğru olmadığını ifade etmiştir. Örneğin Tanyol bir hadisenin irtica olması için dini unsurları kapsamanın şart olduğu düşüncesinin birçok akım tarafından savunulduğunu ileri sürmüştür. Ancak o pek çok irtica olayının dinle ilgisi olmadığını söylemiştir.⁴³³

Tanyol İslam dininin akli olmayan hiçbir şeye yer vermediğini ancak Anadolu'un hemen hemen her köy ve kasabasında camilere mukabil birçok evliya türbesinin bulunduğunu söylemiştir. O hemen hemen her köyün akıl üstü iş gören bir

⁴³¹ A.g.e., s.183.

⁴³² TANYOL, **Sosyolojik Açıdan Din, Ahlak, Laiklik ve Politika Üzerine Diyaloglar**, s.184.

⁴³³ TANYOL, Cahit; “Dün ve Bugün İrtica”, **Türk Düşüncesi Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 56, 1959, s. 26.

takım veli türbelerine sahip olduğunu ifade etmiştir. Bu tür durumların da İslamiyette irticaya sebep olduğunu savunmuştur.⁴³⁴

Tanyol, her ferdin ibadet ve vicdan özgürlüğüne sahip olduğunu fakat politikaya girenlerin siyasi hayatta üst kademeye çıkanların ve yurt çapında isim yapmış olanların ibadetlerinde dikkatli olmaları, ibadeti bir gösteriş olarak kullanmamaları gerektiğini ileri sürmüştür. O laikliği, gerek yönetimde gerekse ferdi ilişkilerde inançlı olana da inançsız olana da aynı saygının gösterilmesi olarak görmüştür. Tanyol, devlet için dini kuralların yararlı olsun ya da olmasın şeklinde bir düşüncesinin söz konusu olmadığını dinin doğruluğu, adaleti tavsiye ettiğini söylemiştir. Ona göre eğer devleti idare edenler peygamberlerin üstün niteliklerine sahip olmuş olsalardı, tabiki de dini esaslara göre devletin idare edilmesinde herhangi bir sakınca olmazdı. Fakat o, tarihe bakıldığında insanların kendi iktidar ve tutkularını her zaman din adına sömürdüklerini ifade etmiştir. Örneğin yüzyıllar boyunca devam eden Haçlı Savaşları'nın bunun örneği olduğunu ve cinayet karşısında din adamlarının susmuş olmasının bile dinin siyasi bir otorite olarak kurulamayacağını en güzel kanıtı olduğunu ileri sürmüştür.⁴³⁵

Tanyol, dini prensiplerin ve kurallarının değişmediği ancak çağ değiştiği için de devletin dini kurallara göre yürütülmesinin imkânı olmadığını savunmuştur. Aynı zamanda dinin dünya işlerine karışmasının toplumlar arasında sürekli düşmanlıkları körüklediğini de Tanyol ileri sürmüştür. O, dinin amacıyla devletin amacının farklı olduğunu, dinin amacının insanlığı iyiliğe doğruluğa götürmek, fertleri kurtarmak onları ölüm ötesi bir dünyaya hazırlamak olduğunu oysaki devletin dünyevi işleri yani dünya ile ilgili işleri düzenlediğini savunmuştur. Ona göre dinin dünya işlerine karışması hem devlete hem de dinin kendisine fayda sağlamaz. Tam tersi insanların ferdi vicdanlarına ait olması gereken dinle, sosyal bir kuruluş olan devlet işlerini düzenlemeye imkân yoktur. Çünkü o çağımızın bilim ve teknik çağı olduğunu, devletin ödevlerinin arttığını devletin dış ilişkilerinin de değiştiğini ileri sürmüştür. Tanyol, uluslararası bağlantıların dini esaslara göre değil, ekonomik ve politik çıkarlara göre düzenlendiğini dolayısıyla bu durumun dini hesaplara dayanan devlet anlayışını tamamen imkânsız hale getirdiğini

⁴³⁴ *A.g.m.*,s. 27.

⁴³⁵ TANYOL, *Sosyolojik Açıdan Din, Ahlak, Laiklik ve Politika Üzerine Diyaloglar*, s.186

söylemiştir. Kısaca o, Yeni Çağ'la birlikte yeni bir devlet türünün ortaya çıktığını bu devlet türünün ise laik esaslara dayanması gerektiğini iddia etmiştir.⁴³⁶

Tanyol laiklik ve demokrasi kavramlarının birbirine bağlı olduğunu ifade etmiştir. Söz konusu ikilinin aynı zamanda özgürlük kavramıyla iç içe geçtiğini de ileri sürmüştür. Onun laikliği özgürlük olarak gördüğünü, bu özgürlüğün beraberinde dinde de özgürlüğü getirdiğini, laikliği dinin hassasiyetini korumak ve onu özgürleştirmek olarak belirttiği söylenmiştir. Tanyol laikliği önemsemiş ve ondan asla taviz verilmemesi gerektiğini vurgulamıştır.⁴³⁷

Tanyol, her dinin kendine özgü niteliklerinin olduğunu dolayısıyla her dindeki laiklik sisteminin aynı olamayacağını savunmuştur. O bizim laiklik sistemini Batı'dan alamayacağımızı ve Batı'da olduğu gibi bir laikliğin olamayacağını vurgulamıştır. Ona göre kimi aydınların laikliğin Batı'dan alınabileceği düşüncesini savunmaları doğru değildir. O, laikliğin İslamiyet'in bünyesinde var olduğunu çünkü bizim dinimizin dünya işlerini de düzenlediğini ifade etmiştir. Bizim peygamberimizin hem dinin gereklerini bildirdiğini yani öğüt verici olduğunu hem de kanun koyucu ve devlet kurucu olduğunu, dolayısıyla devlet işlerine de memur olduğunu söylemiştir.⁴³⁸

Tanyol, İslamiyet'te Hristiyanlık tarzında bir laikliğin düşünülmemeyeceğini ifade etmiştir. Tanyol, Hristiyanlıkta vicdan ahlakının geliştiğini ancak İslamiyette hukuk ilişkilerinin ferdi ve sosyal ilişkilerin kolektif temelli oluştuğunu savunmuştur. Ona göre laiklik tamamen ahlaki ve ferdi karaktere sahip olan Hristiyanlığın devlete el atmasını önleme hareketidir. Ancak o İslamiyet'in başlangıcından beri dini bir devlet olarak geliştiğinden ve Kuran'da dünyayı düzenleyici ayetler büyük yer tuttuğundan İslamın kurallarının toplumsal yaşamdan arındırılması gerektiğini savunmuştur.⁴³⁹

⁴³⁶ A. g. m., s.186.

⁴³⁷ Şen, **Bir Asırlık Çınar Cahit Tanyol'un Sosyolojik Görüşleri**, s. 80.

⁴³⁸ TANYOL, **Sosyolojik Açıdan Din, Ahlak, Laiklik ve Politika Üzerine Diyaloglar**, s. 190.

⁴³⁹ TANYOL, Cahit; **Laiklik ve İrtica**, Altın Kitaplar, İstanbul, 1989, s. 264.

3.4.3. Halil İnalçık'ın Din ve Laiklik Görüşleri

Din ve laiklikle ilgili görüşleri değerlendirilecek üçüncü isim İnalçık'tır. O, din ile ilgili görüşlerini İslam dinini esas alarak Türk devletleri, Selçuklu Devleti, Osmanlı Devleti ve Osmanlı'nın devamı olarak gördüğü Türkiye üzerinden değerlendirmelerde bulunmuştur. *“Türk devlet kavramında kağanın törüsü, kuttan ayrı düşünülemez. Hükümdar olabilmek için Tanrı'nın kutuna mazhar olmak gerekir. Egemenliğin tanrısal kaynağı hakkında Türk devlet anlayışı, İslâmî dönemin egemenlik kavramı ile (zıllullâh - Tanrı'nın dünya yüzünde gölgesi) özdeşleştirilmiş ve Türk-İslâm sultanlıklarında sultan gücünün mutlak niteliğine katkıda bulunmuştur. Devlet ve egemenlik hakkındaki bu anlayışın, Türklerle beraber siyaseten çökmekte olan İslâm dünyasına girişi, şüphesiz kamu hayatına yeni bir ivme kazandırmıştır. Zaman içinde, İslâm devletini yeniden örgütleyen ve Şeriat'ın uygulanmasını garanti altına alan bir araç olarak sultanî kanunlar, İslâm toplum ve kültürünün bir parçası haline gelmiştir.”*⁴⁴⁰ İnalçık, bu durumun gelişmiş şeklinin Osmanlı Devleti'nde gerçekleştiğini ifade etmiştir. Türkiye'nin, seküler siyasi sistemle yönetilen tek İslâm ülkesi olması ve diğer İslâm ülkelerinden farklı bir yol izlemesi olgusunun, büyük oranda Osmanlı geçmişinin deneyimine dayandığını ileri sürmüştür. Ona göre, tarihte Türk devlet geleneğini temsil eden hanedanların yönetimindeki bazı İslâm toplulukları da, bir bakıma, benzeri bir deneyimden geçmişlerdir.⁴⁴¹

İnalçık laikleşmenin Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesi ile adli sistemde başladığını ileri sürmüştür. O, 19. yüzyıldan önceki dönemde kadı mahkemesinin adli mahkemeden farklı olmadığını ifade etmiştir. İnalçık, Tanzimat Dönemi'nde şeri mahkemelerin yetkilerinin giderek kısıtlandığını, şeriatın borçlar ve ödevler içeren bölümünün nizamiye denilen laik mahkemelerin yetkisi altına verildiğini söylemiştir. O, bu mahkemelere duyulan ihtiyacın ilk etapta ticari muameleler alanında ortaya çıkmış olmasını şaşkıncı bulmuştur. İnalçık, devletin Müslim ve gayrimüslim, yerli-yabancılar ile bunlar arasında çıkan anlaşmazlıklara çözüm bulabilmek için, 18. yüzyılın sonlarına doğru laik bir mahkemenin kurulmasını onayladığını ileri sürmüştür.

⁴⁴⁰ İNALCIK, Halil; **Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016, s.10.

⁴⁴¹ A.g.e., s. 10.

O, 1860'ta kurulan Nizamiye mahkemelerinin devlet tarafından atanan ve tüccarların seçtiği üyelerden oluştuğunu söylemiştir. Ticaret mahkemeleri Şer'i mahkemelerle yan yana işleyen laik mahkemelerdir.⁴⁴²

İnalcık, İttihat ve Terakki döneminde laikleşme hareketinin kuvvet kazandığını 1914'te dini mahkemelerin denetiminin Şeyhülislamın elinden alınarak Adalet Bakanlığının denetimine verildiğini söylemiştir. Ona göre tam radikal laikleşme ancak Cumhuriyet döneminde, TBMM tarafından 1924'te Şer'i mahkemeler ortadan kaldırıldığında ve 1926'da Mecelle'nin yerine İsviçre, İtalya ve Alman yasalarına dayanan laik Medeni Kanun ile Ceza ve Ticaret kanunları kabul edildiği zaman gerçekleşmiştir. O aynı zamanda Osmanlı Devleti'nde laikleşme hareketinin sadece kurumsal olarak denetlenen eğitim ve adliye alanında değil, sosyal yaşam, ahlak, adap ve sanat alanlarında, kısacası Türk toplum hayatının her yönünde görüldüğünü savunmuştur. Fakat İnalcık, bu sistemin ikili çelişiklere yol açtığını savunmuştur. Örneğin ona göre, bir yandan bürokratlar tarafından tepeden inme laik Batı kurumları, öte yandan geleneksel değer sistemine sıkı sıkıya yapışan kitleler tarafından desteklenen geleneksel İslam kurumları arasında ikilik kaçınılmazdır.⁴⁴³

İnalcık, Atatürk ilkelerinin ikincisinin laiklik olduğunu laikliğin ise, dinin devlet işlerine devletin de din işlerine karışmaması olarak tanımlandığını ifade etmiştir. Ancak ona göre bazı kesimler laikliği, "ulus, endüstri devrimi ile Fransız Devrimi'nin ortak çocuğu olarak dünyaya gelen laik siyasi bir toplum" şeklinde görmüşlerdir.⁴⁴⁴

İnalcık'a göre Türkiye ulus-devletinde atılacak mantıklı adım, devletin tam olarak laikleştirilmesiydi. Ancak o, Atatürkçülükteki topyekûn laikliğin, gelenekçi-tutucular tarafından reddedilerek günümüz İslâm dünyasının temel bir meselesi olarak tartışıldığını ifade etmiştir. Ona göre, Atatürk hiçbir zaman dinî bir reformcu olmaya özenmediği halde, gerçekte İslâmiyette ileriye dönük derin bir devrim yapmıştır. İnalcık, laikliğin, Türk toplumunda birçok karmaşık soruna, sosyal-kültürel çatışmalara

⁴⁴² İNALCIK, **Rönesans Avrupası Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci**, s. 321.

⁴⁴³ **A.g.e.**, s. 322.

⁴⁴⁴ İNALCIK, Halil; **Doğu Batı**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006, s. 396.

çözüm getireceğinin düşünüldüğünü savunmuştur.⁴⁴⁵ Kısaca İnalçık, laikliğin ne olduğunu, laikliğin Osmanlı ve devamında da Türkiye Cumhuriyeti'nde nasıl ve hangi alanlarda ortaya çıktığını kısa bir şekilde izah etmiştir. O laikliğin ülkemiz için gerekli olduğunu ve Atatürk'ün gerçekleştirdiği en önemli inkılaplarından biri olduğunu savunmuştur. Ona göre laikliğin ülkemiz için doğru olmadığını savunanlar yanılmaktadır.

3.4.4. Kemal Karpat'ın Din ve Laiklik Görüşleri

Karpat, din ile ilgili görüşlerini İslam dini ve İslam dininin Türkiye'deki yansımaları ile ilgili yaptığı değerlendirmelerle açıklamaktadır. O, Türkiye'de İslamiyet'in geleceğinin pek belirli olmadığını, İslam dinini çağdaş görüşlerin ışığında yeniden yorumlamak için yapılan ümit verici bazı bireysel teşebbüslere rağmen, İslam toplumunda halâ çağdaş fikirlerin gelişmediğini, İslam dininin yorumunun, dünyevi menfaatlerin üstüne yükselip saf bir din hüviyeti kazanamadığını savunmuştur. O, İslam dininin bütün insani faaliyetlerini kapsayan evrensel dogma karakterini devam ettirdiğini ve böylece her türlü maksatlar için bir vasıta olarak kullanıldığını savunmuştur. Karpat, çoğu aydının, İslamiyet'in günlük toplumsal değerine inandıkları halde, dini kendi eğitim ve ihtiyaçları seviyesinde bulamadıkları için özel hayatlarında dine tamamiyle kayıtsız kaldıklarını söylemiştir. Ancak, hemen hemen hiçbirinin, İslam dinini günümüz ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlamadıklarını da ifade etmiştir. Ona göre, bunu başarmak için aydınlar gereken imkâna ve beceriye sahip değildir. İslam dini kendi Batılı, milliyetçi, materyalist kültürlerinin ışığında kurmak istedikleri monogami aileye dayanan, moral ve fiziki çabaya değer veren kendine özgü milli karakterleri olan ideal, modern Türk toplumuyla bağdaşamaz.⁴⁴⁶

Karpat, aydınların Türkiye'de İslamiyet'i, sadece milli bir Türk devleti kurulmasına engel olduğu ölçüde reddettiklerini, milli bir Türk devleti ve kültürü tam anlamıyla gerçekleşinceye kadar Türkiye'nin, Ortodoks İslamiyet'e dönerse er geç din denizinde boğulacağını iddia ettiklerini ifade etmiştir. Ancak o, bunun böyle olmasına izin verilmemesi gerektiğini Türkiye'de İslamiyet ile milliyetçilik arasındaki tek

⁴⁴⁵ İNALCIK, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, s.145.

⁴⁴⁶ KARPAT, *Türk Demokrasi Tarihi*, s. 368.

uzlaşma imkânının, yerleşik İslam algısının yeniden yorumlanmasına ve Türklere uygun bir nitelik kazanmasına bağlı olduğunu savunmuştur. Ona göre, bu düşüncenin gerçekleşmesi ise bu dönemde Türkiye'de laiklere karşı olan toplumsal ve siyasi odaklar karşısında çok güç görünmektedir.⁴⁴⁷ Karpat, diğer isimlerden farklı olarak dinin toplum üzerindeki etkisinden söz etmemiş, sadece Türkiye'yi esas alıp İslam dini ve aydınların İslam dinine bakışını değerlendirmiştir.

Karpat Cumhuriyetin ilk büyük reformlarının laiklik ile ilgili olduğunu, 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 iddia etmiştir. O laikliğin amaçlarının geniş olduğunu savunarak “din karşısında tarafsız, modern bir milli devlet kurmaya zemin hazırlamak; toplumu dinsel baskılardan kurtarmak ve yeni, hür bir birey tipi yaratmak, akli, ilmi, klerikalizme karşı cephe alan ve gelenekçi olmayan bir laiklik”⁴⁴⁸ anlayışının da olduğunu savunmuştur.

Karpat, laikliğin aydınlar tarafından kolay kabul edildiğini ancak köyde ve küçük şehirlerde yaşayan kesimler için aynı durumun söz konusu olmadığını savunmuştur. Laikliğin kültürel amaçlarının bu bölgelerde yüzeysel kaldığını memleketin görece, olduğu gibi bırakılan toplumsal yapısı ve geleneklerinin laikliğin akılcı ve bilimsel niteliklerine zıt bir düşünce olarak devam ettiğini Karpat ifade etmiştir. O, hükümetin din adamlarının görüşlerine cephe alması, dini faaliyetleri kontrol etmeye çalışmasının toplum tarafından tepkiye neden olduğunu savunmuştur. Ona göre, dini reformların pek çoğuna, inanılarak değil de kanun zoruyla riayet edilmeye çalışılmıştır.⁴⁴⁹ Karpat bu yönüyle diğer üç isimden ayrılır. Diğer düşünürler devletin laikliği kabul ettirmek için uyguladığı sert politikalardan söz etmezken, laikliğin hep olumlu yönlerine değinirlerken Karpat bu doğrultuda alınan sert önlemlere eleştirel bakmıştır.

Karpat, laikliğin İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar başlıca siyasi amaçlardan biri olarak kısmen gerçekleştirildiğini ileri sürmüştür. Ona göre, artan ekonomik

⁴⁴⁷ A.g.e., s. 369.

⁴⁴⁸ A.g.e., s. 349.

⁴⁴⁹ A.g.e., s. 350.

faaliyetler, eğitim kolaylıkları, köyün dar kültür çemberini kıran iç göçler, dini propagandayı geniş ölçüde azaltan sıkı hükümet kontrolü ve gittikçe gelişen bir entelektüel grubun yavaş yavaş hükümeti ele geçişi gibi nedenler toplum içinde laikliğin görece yerleşmesini sağlayan başlıca etkenler olmuştur.⁴⁵⁰ O kısaca 1946'ya kadar Türkiye'de laikliğin genel durumunu böyle ifade etmiştir. Ancak o, 1946'dan sonra demokrasi üzerindeki tartışmaların dini de tartışma alanına kattığını bu durumun da laikliğin yeniden yorumlanmasına yol açtığını savunmuştur. Karpat, Türkiye'de dinin rolü üzerine tartışmaların 1946'dan sonra başladığını ve hükümetin dine itibar etmediği yıllarda bu alanda birikmiş ne kadar görüş varsa hepsinin açığa vurulduğunu ifade etmiştir. O, aydınların, devlet adamlarının, politikacıların ve softaların bu konuda kendilerine göre bazı fikirlerinin olduğunu, liberalizasyon ve çok partili sistemin kurulması hakkındaki konuşmaların yavaş yavaş din konusu üzerinde yoğunlaşmaya başladığını ifade etmiştir.⁴⁵¹

Karpat bu dönemde üç tane dini gruptan söz etmiştir. O, birinci grubu dini, insanın doğasında var olan bir ruhi ihtiyaç ve bir terbiye kurumu sayan muhafazakârların oluşturduğunu, ikinci grubu; kısmen muhafazakârlarla aynı görüşte olmakla beraber, din hürriyetini daha çok insan haklarından biri olarak kabul eden ılımlıların oluşturduğunu, üçüncü grubu ise; aslında dini bir çeşit klerikalizm olarak gören ve dinde liberalizasyona karşı olan laiklerin oluşturduğunu iddia etmiştir. Ona göre, birinci grup, geçmişe, toplumun kaybolmuş ahlaki-kültürel değerlerine ve modern hayatın kötülüklerinden uzak, sakin, huzur dolu eski günlere özlemlerini ifade eden bazı aydınların ve sayıları bir hayli kabarık olan koyu Müslümanların görüşlerini temsil ediyordu. Karpat bu grubun laikliği, toplumun ahlaki-kültürel temelini zayıflattığı gerekçesiyle reddettiklerini savunmuştur.⁴⁵²

Karpat, muhafazakârların, İslamiyet'i aynı zamanda bir eğitim kurumu olarak gördüklerini ve dinin hayattan çıkarılması sonucu aile bağlarının zayıflayacağına, toplumun ve özellikle gençlerin ahlaki seviyelerini düşüreceklerine inandıklarını iddia etmiştir. O, aynı zamanda onların yaşlılara gösterilen geleneksel saygının azalmasını,

⁴⁵⁰ A.g.e., s. 350.

⁴⁵¹ A.g.e., s. 351.

⁴⁵² A.g.e., s. 351-352.

maddeciliğin ve bencilliğin artmasını gençliğin ahlaki bakımdan gerileyişinin belirtileri olarak yorumladıklarını savunmuştur. Karpat, bazı kesimlerin aile içi veya kadın-erkek ilişkilerindeki bazı münferit olayları dahi ahlaki bozukluğun delili sayacak kadar aşırıya kaçtıklarını söylemiştir. Onlar bu gibi sorunların çözümü için İslam dinini, gençliğin ve toplumun ahlak değerlerini yeniden düzeltecek en iyi eğitim aracı olarak görmüşlerdir. Ayrıca Karpat, İslami eğitim taraftarlarının Arap dünyasına yakınlaşması gerektiğini ve bilimin hayattaki rolünü daha ileri şekilde yorumlayacak, din adamlarına mali yardım sağlayacak bir hükümet istediklerini söylemiştir.⁴⁵³

Karpat, ikinci grupta, yani ılımlıların, din hürriyetini daha çok insan haklarının bir parçası olduğu için savunduklarını fakat aynı zamanda muhafazakârların görüşlerinin etkisinde de kaldıklarını ifade etmiştir. Bu grubun, laikliği din ve devlet işlerinin mutlak ayrılığı olarak gördüğünü devletin de dini sorunlara karışmaması gerektiğini ileri sürmektedir. İlimlilerin görüşüne göre, “Eskiden dine bağlı devlet anlayışı vardı, şimdi onun yerine devlete bağlı din anlayışı. Geçmişteki her iki düşünüş tarzı da laiklik ilkesine aykırıydı. Bunun için de tutulacak yol, dinin politikaya, idareye, hukuka veya bilime karışmasına müsaade etmeden bütün dini sorunları yalnızca bireylere veya özel topluluklara bırakmaktır”.⁴⁵⁴

Karpat, aşırı laiklik taraftarlarının ise dinde verilen her tavizi bir geri adım ve Cumhuriyet ilkelerinden fedakârlık saydıklarını belirterek, bunların İslam dinine bir inanç olarak karşı olmadıklarını ancak dinsel dogmatizme ve kabul edildiği üzere teknik ve toplumsal değişmelere karşı olan tutuma karşı çıktıklarını savunmuştur. O, bu grupta yer alanların Türkiye de dâhil bütün İslam dünyasının, henüz modern fikirleri kabule yetecek kadar ilerlemeyi başaramadığına inandıklarını böyle bir reform yapılınca kadar, ilerleyebilmek için devlet üstünlüğünün devam etmesi gerektiğini düşündüklerini ileri sürmüştür. Karpat, bu kesimin devletin zayıf olduğu dönemlerde isyanların çıkabileceğini iddia ettiklerini ve bu duruma da Şeyh Sait İsyanı ile 1931'deki Menemen Ayaklanmasını örnek gösterdiklerini ifade etmiştir. Ona göre, laiklik

⁴⁵³ A.g.e., s 253-254.

⁴⁵⁴ A.g.e.,s. 255.

tarafatları dinde verilecek en ufak bir tavizin arkasından İslamcı görüşlerin toplumun idaresine tamamıyla hâkim oluncaya kadar yeni tavizleri getireceğine inanıyorlardı.⁴⁵⁵

Karpat, Türkiye'de çok partili sistemin kurulmasının laikliğin daha liberal bir şekilde yorumlanmasını sağladığını, bu serbestliğin din eğitime ve ibadete daha geniş bir alan bıraktığını ancak bunun devlet kurumlarına geniş ölçüde bir etkisi olmadığını savunmuştur. O, din konusundaki liberalleştirme eyleminin, demokrasinin tabii bir sonucu ve demokrasiye uyum çabası olduğunun söylenebileceğini savunmuştur. Ayrıca Karpat, Cumhuriyet rejiminin kökleştiğini ve kurumlar halk tarafından kabul edildiğinden, teokrasinin tekrar kurulabileceğinin düşünülemediğini de söylemiştir. Hatta daha ileri gidilerek, laikliğin yirmi beş yıl boyunca zorla uygulanmasından sonra Türkiye'de dine dönüşün, pak ve modernleştirilmiş bir İslamiyet'e duyulan gerçek bir manevi ihtiyaçtan doğmuş olduğunun düşünülebileceğini Karpat ileri sürmüştür. O, bu ihtiyaçların, İslamiyet'i kendi içinde bir yenilenmeye zorlayacağını savunmuştur. Kendisi, 1956 yılı itibariyle sayıları on altıyı bulan İmam Hatip Okullarının, modern ders programlarıyla Türkiye' de İslamiyet'in günlük ihtiyaçlarına uygun bir yorumunu yapan aydın din adamları yetiştireceğini ümit etmiştir. Karpat, ülkemizin, 1946'da, belirtildiği gibi İslamiyet'ten uzaklaşma tehlikesi içinde olmadığını ancak laikliği gerektiği kadar sağlam bir zemine oturtamamış olmanın tehlikesi içinde olduğunu ileri sürmüştür. O da İnalçık gibi laikliğin üst tabaka ile sınırlı kaldığını, laiklikle birlikte meydana gelen değişikliklerin etkisinin köylere yeterince ulaşmadığını savunmuştur.⁴⁵⁶

Karpat, Atatürk'ün laiklik ile ilgili aldığı kararların yerinde olduğunu iddia etmiştir. Ona göre eğer bu türden adımlar atılmasaydı Türkiye ilkel bir teokratik devlet olarak kalmış olacak ve 19. yüzyılın ilk yıllarında laiklik ile muhafazakârlık arasında başlamış olan mücadele, laiklerin aleyhinde devam edecekti. Karpat, Türkiye'nin çağdaş bir devlet haline gelmesinin ancak laikliğin kabulüyle mümkün olabileceğini söylemiştir. Ona göre 1930-1940 yılları arasında din üzerine konulan sınırlamaların sebebi dine karşı içten içe beslenen bir düşmanlık değil, dini kontrol altında tutmak ve reformların toplumda kökleşmesine imkân vermek için görülen acil ihtiyaçtan doğmuştu. O, bu ciddi ve sert önlemler sayesinde Cumhuriyet'in sağlam laik temeller

⁴⁵⁵ A.g.e., s.256.

⁴⁵⁶ A.g.e., s.364-365.

üzerinde oturtulduğunu savunmuştur. Karpat, siyasi partilerin, daha fazla din hürriyeti vaat ederek oy peşinde koştuklarını, hükümetlerin halk tarafından tutulmak için laikliği feda etmeyi göze aldıklarını iddia etmiştir. Aynı zamanda o, mevkilerini din propagandası yoluyla kazanan politikacıların, bu mevkilerde kalabilmek için aşırılığa kaçmaktan çekinmediklerini, muhafazakârlar ve dini grupların ise bu durumu reformları ve bizzat rejimi zayıflatmak için bulunmaz bir fırsat saydıklarını ifade etmiştir.⁴⁵⁷

Karpat, Türkiye'de zamanla laiklerin sayısının bir hayli arttığını ancak sayıları artan bu laiklerin laikliğe verdikleri anlamların farklı olduğunu ileri sürmüştür. O, bunların kendi hallerine bırakılması durumunda, söz hürriyetini geniş bir şekilde kullanmalarına izin verildiğinde toplum düşüncesini başarıyla etkileyebileceklerini savunmuştur. Çünkü ona göre laikler ile muhafazakârlar arasındaki gerçek savaş, çoğunlukla hükümet seviyesinde değil, her iki tarafın da kendi yolları ve kendi vasıtalarıyla etkilemeye çalıştıkları toplum seviyesinde yaşanmaktadır.⁴⁵⁸

İnalçık ve Karpat, Osmanlı Devleti, devamında Türkiye üzerinde din ile ilgili açıklamalarda bulunmuşlardır. Ülken ve Tanyol gibi dinin toplumlar üzerindeki etkisini açıklamamışlar, Osmanlı Devleti'nde devamında da Türkiye'de devletin dinsel anlamda gerçekleştirdiği politikaları değerlendirmişlerdir.

⁴⁵⁷ A.g.e., s.366.

⁴⁵⁸ A.g.e., s.367.

SONUÇ

Toplumsal olaylar değerlendirilirken, tarihsel olayların değişim ve dönüşümleri göz önünde bulundurulmalıdır. Sosyolojide önde Marx, Durkheim, Weber, Mills gibi isimler sosyal gerçekliğin tarihsel gerçeklikten bağımsız değerlendirilemeyeceğini vurgulamışlardır. Benzer şekilde tarih biliminde de önemli isimlerden olan Braudel, Köprülü, Barkan, Karpat gibi tarihçiler de tarihin sosyoloji için önemli olduğunu ve tarihsel olayların toplumsal bir perspektifte değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır.

Her şeyden önce bu iki disiplin arasında konu ortaklığının olduğunu söylemek mümkündür. Her toplumsal olay belli bir zaman diliminde gerçekleştiği gibi her tarihsel olay da belli bir sosyal ortamda geliştiği için tarih sosyolojiye geniş malzeme sunmaktadır. Toplumlara anlamının temel yolu o toplumların içinde buldukları koşulları, içinde buldukları zaman zarfında geçmişleri ile birlikte analiz etmekten geçmektedir. Çünkü geçmiş ile şimdiki zamanın birbirlerini karşılıklı ışıklarıyla aydınlattıkları ifade edilmektedir. Sonuç olarak tarihsel olayları değerlendirirken sosyoloji, toplumsal olayları değerlendirirken tarih göz ardı edilmemelidir. Bu çalışmada da bu önemi somutlaştırmak amacıyla Cumhuriyet döneminin önde gelen sosyologlarından Ülken ve Tanyol, tarihçilerden ise İnalçık ve Karpat'ın çalışma sırasında belirlenen görüşleri benzer ya da farklı konulardaki Türk toplum tarihi ve toplum sorunları ile ilgili düşünceleri karşılaştırılmıştır. Çalışmada fikirleri karşılaştırılan isimlerin hepsi tarih ve sosyoloji arasındaki ilişkiye değinmiş, sosyologlar toplumsal olayların tarihten, tarihçiler ise tarihsel olayların sosyolojiden bağımsız değerlendirilemeyeceğini iddia etmişlerdir. Bunlar Türkiye'nin en hassas dönemlerine tanıklık etmiş ve birbirlerinden etkilenmiş, farklı alanlarda çalışmalarda bulunmuş Türkiye'nin önemli tarihçi ve sosyologları olmalarının yanı sıra dünya literatüründe de yer almış önemli isimlerdir.

Ülken'in, yetmişe yakın basılı eseri, sayısız çalışmaları ile Türk düşüncesinin temel taşlarını oluşturduğu savunulmaktadır. Ülken çok yönlü bir isim olup farklı alanlarda çok sayıda çalışmalarda bulunmuştur. Onun çalışma alanlarının zenginliği fikrinsel alanının da geniş olmasını sağlamıştır. Siyasi yapılanma ve fikirlerin de onun düşüncelerinde değişikliğe yol açtığını belirtmek mümkündür. Ülken ele aldığı sorunları

ayrıntılı bir biçimde inceleyerek konuları tüm yönleriyle değerlendirmeye çalışmıştır. O, farklı konular arasında sağlam bir ilişki kurmayı başararak çalışmalarıyla sosyal bilimlere önemli katkı sunmuştur. Çalışkanlığı, gayreti, devamlı okuması ve araştırmayı kendisine alışkanlık haline getirmesiyle Ülken, toplumda örnek teşkil edip yetmiş üç yıllık yaşamında önemli çalışmalara imza atmıştır. Ülken'in öğrencisi ve bazı konularda devamcısı olan Tanyol da Türk sosyolojisinin önde gelen isimlerindedir.

Hocaların hocası olarak bilinen İnalçık, sadece ülkemizde değil dünyanın pek çok ülkesinde çalışmaları okunan ve farklı dillerde çalışmaları olan, dünyanın farklı üniversitelerinde ders veren, konferanslara katılan bir bilim insanıdır. İyi düzeyde İngilizce, Fransızca, Almanca ve orta seviyede Arapça, Farsça ve İtalyanca bilip çalışma alanları arasında Osmanlı Devleti'nin siyasi, sosyal ve ekonomik tarihinin yanı sıra Osmanlı hukuku, toprak rejimi, tımar sistemi, şehir tarihi, çözülme ve reform dönemlerinde sosyo-ekonomik değişim ve dönüşümler yer almaktadır.

Osmanlı tarihi bilinmeden günümüz dünyasını anlamının zor olduğunu savunan İnalçık, Osmanlı tarihinin, dünya tarihi içinde saygın bir yer edinmesinde çok önemli katkılar sağlamıştır. İnalçık sosyoloji ile tarihin iç içeliğini ve ilişkiselliğini vurgulayarak sosyoloji ve tarih arasındaki yakınlığa dikkat çekmiştir. O, tek bir alanla yetinmeyip çeşitli alanlarda başarılı çalışmalar yaparak, pek çok sorunu ele alarak çözüm bulmaya çalışmıştır.

Çalışmada fikirleri diğer isimlerle karşılaştırılan son isim İnalçık'ın arkadaşı ve devamcısı kabul edilen Karpat'tır. Karpat, tarih ve sosyolojinin önemine değinmiş ve çalışmalarında somutlaştırmıştır. O, Osmanlı, Türkiye, Orta Asya tarihi vb. tarihsel konularda kapsamlı çalışmalar yaptığı gibi göç, kimlik, demokrasi, din gibi sosyal konularda da çalışarak sosyal gerçekliği tarihsel çerçevede değerlendirerek kendine özgü bir bakış açısı sunmuştur. Farklı dillerde çalışmalar yapmış, sadece ülkemizde değil dünya literatürüne de geçmiş tarihçi, politikacı ve sosyologdur.

Çalışmada da bu dört ismin tarihsel ve toplumsal konuları değerlendirme şekilleri karşılaştırılmıştır. Tarihsel konularda ilk olarak Orta Asya'daki ilk Türk devletleri ikinci olarak, Selçuklu Devleti ile Ahilik Teşkilatı, üçüncü olarak Osmanlı Devleti'nin Ekonomi ve Toplum Yapısı, son olarak Cumhuriyet dönemindeki siyasi

olaylar ile ilgili çalışmada örnek gösterilen dört ismin görüşleri karşılaştırılmıştır. Orta Asya'daki ilk Türk devletleri ile ilgili araştırmalar yapıldığında Tanyol'un bu alanda çalışmalar yapmadığı tespit edilmiş ve onun görüşleri değerlendirmeye tabi tutulmamıştır.

Ülken, Orta Asya'da yaşayan ilk Türkler ile ilgili değerlendirmelerde bulunurken tarihsel süreci sosyolojik olarak analiz etmiştir. O, dönem hakkında bilgi verirken tarihsel perspektifte aile ve inanç konusunu felsefi olarak değerlendirmiştir. Ülken Göktaarı inancına dayanarak göğün katmanları ile ilgili açıklamalarda bulunup, Türklerin ilk inançları ve daha sonra bu inançlardan meydana gelen değişimlerden söz etmiştir. Yine kendisi bu konuları diğer medeniyetler ile karşılaştırarak bilgi vermiştir. Ülken, Türk kavimleri ile ilgili tarihsel bilgi sunarken, Türk mitolojisi ile ilgili yeterli kaynağı olmadığı için yakın zamanda yazılmış çalışmalara başvurulması gerektiğini ifade etmiştir. Yani o toplumsal olayları tarihsel bir perspektifte değerlendirirken yapılacak araştırmaları kolaylaştırmak amacıyla yol göstermiştir.

Ülken, Türk mitolojisinde yarı ilahlara ve kahramanlara ait hikâyelerin olduğuna değinerek bunlar ile ilgili ayrıntılı bilgi vermiştir. Efsanelerden söz eden Ülken bu efsanelere dayanarak Oğuz Boyu'nun nasıl çoğaldığını, kaç boya, boduna ayrıldığını ifade etmiştir. Ülken Türklerin tarihin en büyük medeniyetlerinden biri olduğunu ifade ederek, çoğu medeniyetle iletişim halinde olduklarını ve onları hem etkilediklerini hem de onlardan etkilendiklerini iddia etmiştir. Yine o Türklerin teknikte de gelişmeler gösterdiklerini ve bazı teknik gelişmelerin (kâğıt, barut, pusula, Matbaa gibi) Türkler aracılığıyla Avrupa'ya götürüldüğünü iddia etmiştir. Ülken, kitabelerdeki bilgileri karşılaştırarak Türk kitabelerinde daha ayrıntılı bilgilerin olduğunu ve kitabelerdeki bilgilere dayanarak Türk hükümdarlarının diğer milletlerin hükümdarlarına göre halka daha çok yardım ettiklerini ifade etmiştir. O Türk bilgeliğinin diğer medeniyetlerden daha çok geliştiğini ve özellikle Yunan ve İranlılar başta olmak üzere diğer medeniyetlerin Türklerden etkilendiğini savunmuştur. Ancak o Yunan medeniyetinin coğrafi konumundan dolayı diğer medeniyetlerle etkileşim halinde olması bakımından önemli olduğunu iddia etmiştir. Ülken Türklerin Doğu ile Batı arasındaki geçitlere hâkim olduklarını, hem iktisadi hem fikri kervancılık görevi gördüklerini din, edebiyat, fikir düşünceleri bakımından geçit sağladıklarını ifade etmiştir. Kısaca Ülken Orta Asya Türkleri ile ilgili çok kapsamlı açıklamalarda bulunmuş, coğrafi konumundan,

tarihinden, aile yapısından, tekniğinden, inançlarından, biliminden, felsefesine kadar sosyolojik konuları tarihsel olarak izah etmiştir. Ülken'in bir sosyolog olarak tarihsel olayları sosyolojik açıdan değerlendirmesi onu çalışmanın amacını gerçekleştiren somut bir örnek olarak göstermeyi mümkün kılmıştır.

Aynı dönemi değerlendiren İncalcık, Orta Asya Türklerinin Orta Asya'daki hakimiyet süreçleri hakkında bilgi vererek Orhun Anıtları'ndaki yazıların içeriğinden söz edip değerlendirmelerde bulunmuştur. Budunlardan söz ederek Toy ile ilgili açıklamalarda bulunan İncalcık, budunların aralarındaki birliği ve kendi kimliklerini koruduğunu, bu anlayışın günümüzde hala Türk devletlerinde görüldüğünü savunmuştur. O Türk kimliği ile ilgili bilgi vererek Türk kimliğinin öneminden söz etmiştir. İncalcık, Orta Asya Türklerinin yönetim şeklini açıklamış Osmanlı Devleti'nin Fatih döneminde dahi bu yönetim şeklinden izler taşıdığını ifade etmiştir. Devamında hukuk sisteminden söz ederek hükümlerliliğin töre ve kut üzerine oturtulduğuna dikkat çekerek İslam dinine geçiş tarihi ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur.

İncalcık dönemi sadece tarihsel olarak değerlendirip veriler üzerinde açıklamalarda bulunurken sosyal konular ile ilgili bilgi vermemiştir. Orta Asya Türk devletlerine dair görüşleri değerlendirilmiş olan son isim Karpat'ır. Karpat'ın bu konu ile ilgili açıklamalarının oldukça sınırlı olduğunu belirtmek mümkündür. O Türk dilinden ve İncalcık gibi anıtlar ve anıtların üzerindeki bilgilerden söz etmiş, Türkler tarafından kullanılan alfabe ile ilgili bilgi verirken, bu konu ile ilgili doğru bilinen yanlışların da olduğunu ifade etmiştir. Karpat, İslamiyete geçiş dönemi sonrasında yaşanan gelişmeler ile ilgili bilgi vererek tıpkı İncalcık gibi Türklerin kendi öz benliklerine önem verdiklerini savunmuştur. Türklerin Müslüman olduktan sonra da kendi kimliklerini koruduğunu ifade etmiştir. Karpat, Orta Asya Türk devletlerinin gelişimi hakkında bilgi vererek coğrafi sınırlarını ve bunların tarihsel süreç içerisindeki değişimini açıklamıştır.

Ülken dönemin aile yapısı, dini inançları, edebiyatı, bilimi ve felsefesi gibi sosyal konuları tarihsel olarak açıkladığı için dönemi eksiksiz değerlendirmiştir. Ancak İncalcık ve Karpat değerlendirmelerinde sosyal konulara yer vermedikleri için dönemin sosyal konuları eksik kalmıştır. Çalışmanın temel amacı da dönemleri eksiksiz değerlendirebilmek için tarih ve sosyolojinin önemine dikkat çekmektir. Yani Ülken

dönemin aile yapısı, dini inancı, eğitimi ve felsefi düşüncesi ile ilgili bilgi vererek bunlar arasındaki ilişkiyi açıklamıştır. Ancak gerek İncalcık gerekse Karpat dönemi hakkında kapsamlı bilgi vermemişlerdir. Örneğin dini inanç hakkında bilgi vermişlerdir ancak dinin aile, eğitim üzerindeki etkisinden söz etmemişlerdir.s

Çalışmada görüşleri karşılaştırılan tarihçi ve sosyologların fikirlerinin değerlendirildiği ikinci konu ise Selçuklu Devleti ve Ahilik Teşkilatı olmuştur. Bu başlık altında İncalcık, Karpat ve Ülken'in görüşlerine yer verilmiş, Tanyol bu alanda çalışma yapmadığı için konuya dâhil edilmemiştir. İncalcık Selçuklu devletinin sınırları, başkenti ve Bizanslılar ile olan mücadelelerini anlatmıştır. O İranlıların Selçuklu Devleti'ne sığındığını anlatmış İran ve Selçuklular arasındaki etkileşimi açıklayarak, bu dönemde yapılmış çalışmalardan söz etmiştir. Siyasetname, Dede Korkut Kitabı, Şehname tarzında olan Oğuzname, Selçukname, Danışmendname gibi çalışmalar ile ilgili bilgi vermiştir. İncalcık Selçuklu Devleti'nin sanata önem verdiğini ve Keykubat döneminde sanatın koruma altına alındığını savunmuştur. O, aynı zamanda Selçuklu Devleti'nin edebiyatı önemseydiğini iddia ederek bu dönemde yapılan çalışmalar ile ilgili bilgi vermiştir. İncalcık, Selçuklu Devleti'nin yönetim şekli hakkında bilgi verip, taht kavgalarının olumsuz sonuçlarının kendini bu dönemde gösterdiğini savunmuştur.

Ülken ilk olarak dönemin felsefi düşüncesinden söz ederek, felsefe ve mantık ile ilgili yapılan çalışmalar hakkında bilgi vermiştir. O, bu dönemde Arap halifelerinin felsefeye karşı olumsuz tavrından dolayı felsefi düşüncenin giderek zayıfladığını ileri sürmüştür. Ülken Selçuklular döneminde siyasi felsefe alanında gelişmelerin yaşandığını ve bu dönemin en önemli çalışmasının Siyasetname olduğunu savunarak aynı zamanda bilimsel gelişmeler hakkında bilgi vermiştir. Her iki isim de bu dönemdeki felsefi çalışmalara, bilimsel gelişmelere değinmiş, dönemin edebiyatı ve sanatı ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Ülken dönemin felsefesi ve özellikle siyaset felsefesi ile ilgili daha fazla bilgi verirken, İncalcık Selçuklu Devleti ve siyasi sınırları, siyasi gelişmeler ile ilgili daha çok çalışmalarda bulunmuştur. Yani İncalcık somut konular hakkında bilgi verirken, Ülken düşünce yapısı ile ilgili daha kapsamlı açıklamalarda bulunmuştur. Kısacası, her ikisinin Selçuklu Devleti ile ilgili söylemleri yetersizdir, bu iki ismin çalışmaları birlikte değerlendirildiğinde daha kapsamlı bilgi elde edilir. Sosyolog olan Ülken dönemin sosyal konuları hakkında açıklamalarda bulunmuş, tarihçi olan İncalcık ise tarihsel olaylar ile ilgili bilgi vermiştir. Her iki ismin

görüşleri birlikte değerlendirildiğinde dönem hakkında daha fazla bilgi sahibi olunacağı ve aynı zamanda tarih-sosyoloji ilişkisi için ortaya atılan tezlerin somut örneklerini oluşturacakları için çalışmanın amacını ortaya koymaktadır.

Dönemi değerlendiren son isim olan Karpat ise tımar sistemi ve bu sistemin oluşturduğu beylikler ile ilgili bilgi vererek, tıpkı İncılık gibi Osmanlı Devleti'nin Selçuklu Devleti'nde yaşanan gelişmelerden etkilendiğini ifade etmiştir. Karpat, Selçuklu Devleti'nin sadece Osmanlı Devleti'ni değil, Ortadoğuda pek çok devleti etkilediğini ve din hayatını yeniden şekillendirdiğini de ileri sürmüştür. O, diğer iki isimden farklı olarak Selçuklu Devleti'nin dini inancı ile ilgili bilgi vermiştir. O ayrıca Selçuklu Devleti'nin İslamiyet'i kabul ederek İslam dininin başka yerlere ulaşmasını sağladığını savunmuştur. Karpat, Selçuklu Devleti'nin çöküşü hakkında da açıklamalarda bulunmuştur.

Bu çalışmada zikredilen tarihçi ve sosyologların düşüncelerinin karşılaştırıldığı başka bir konu ise Ahilik Teşkilatıdır. Ahilik konusu ile ilgili Ülken ve İncılık'ın görüşleri değerlendirilmiş, Karpat ve Tanyol'un bu konu ile ilgili görüşlerine ulaşılmadığı için konuya dâhil edilmemişlerdir. Ülken, Ahiliğin ne olduğunu ifade ederek, Ahiliğin kuralları ve kimlerin hangi yolla Ahi olabileceği ile bilgi verdikten sonra Ahilik benzeri teşkilatların başka coğrafyalarda görülmediğini savunmuştur. O, Ahiliğin Anadolu coğrafyasıyla özdeşleşip milli özellik kazandığını savunmuştur. İncılık ise Ahilik Teşkilatının kuruluş özellikleri ile ilgili bilgi vererek, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda da Ahilerin etkili olduğunu söylemiştir. İncılık da Ülken gibi Ahilik Teşkilatına benzer bir örgütün dünyanın hiçbir yerinde olmadığını söyleyerek Ahiliğin milli özelliğine dikkat çekmiştir. İncılık, Ahilik kavramını tanımlayarak fütüvvet kavramı ile aynı anlama geldiğini savunmuş bu fütüvvet ahlakı ile ilgili bilgi vermiştir. O, aynı zamanda fütüvvet adabının Anadolu Türk ahlakını şekillendirdiğini iddia ederek fütüvvetnamelerde belirtilen ideal insan özellikleri hakkında bilgi vermiştir.

İncılık, Selçuklu sultanlarının zamanla güç kaybetmesi sonucu Ahilerin etkin güç haline geldiğini savunmuştur. Sosyal bir kurum olarak ifade edilmekte olan Ahilik kurumunu tarihçi ve sosyologlar benzer şekilde değerlendirmiş, İncılık Ahiliğin devlet kurmada da etkili olduğunu savunmuştur. O aynı zamanda fütüvvetnameler hakkında

Ülken'den daha fazla bilgi vermiştir. Fakat Ülken de Ahilikle ilgili yapılan çalışmalar hakkında İnalçık'tan daha fazla bilgi vermiştir. Yine Ahilik konusu için de her iki ismin görüşleri birlikte değerlendirildiğinde daha kapsamlı bilgiye sahip olmak mümkündür.

Bu çalışmada görüşleri değerlendirilen tarihçi ve sosyologların düşüncelerinin karşılaştırıldığı bir başka konu ise, Osmanlı ekonomisi ve toplum yapısıdır. İnalçık, Osmanlı Devleti'nin ekonomi ve toplum yapısının önemli olduğunu, Türkiye'nin ekonomisini ve toplum yapısını belirlediğini savunarak üretim biçimi hakkında bilgi vermiştir. Üretim biçiminin toplum yapısının üzerinde etkili olduğunu açıklamıştır. O, bu konuda bir sosyolog gibi analizlerde bulunmuştur. İnalçık, tarımın Osmanlı Devleti için önemli olduğunu ve devletin üretimi artırmak için kontrol altında tuttuğunu savunarak, tarım ekonomisinde erkeğin gücüne ihtiyaç duyulduğunu bundan dolayı erkek çocuğuna önem verildiğini ileri sürmüştür. İnalçık miri arazi ve miri topraklar ile ilgili ayrıntılı bilgi vererek çoğu kaynaklarda bu konu hakkında eksik bilgilerin verildiğini ileri sürmüştür. İnalçık, Osmanlı Devleti'nde vakıfların önemli bir yer tuttuğunu vurgulayarak vakıf sisteminin nasıl işlediği ve vakıf türleri hakkında bilgi vermiştir. O, aynı zamanda dönemin ticari sistemi ve tüccarları ile ilgili de ayrıntılı açıklamalar yapmıştır. İnalçık, dönemin ticari yapısı ile ilgili bilgi verdikten sonra devletin ticarete denge sağlamak için bazı tedbirler aldığını söylemiştir. O, Osmanlı Devleti'nde tekstil üretiminin ekonomi için önemli görüldüğünü ve dünyada önde gelen bir konuma sahip olduğunu iddia etmiştir. İnalçık gider konusunda ise ordu ve donanmaya yüklü miktarda para harcandığını savunmuştur. Merkezi otoritenin ekonomik dengeyi sağlamada etkin olduğunu savunmuş, otoritenin zayıfladığı dönemlerde otorite sahiplerinin ve arazi gelirleri ile maaşlarını alan idarecilerin yolsuzluk yapması gibi durumların ekonomik yapının güç kaybetmesine, üretimin azalmasına yol açtığını iddia etmiştir. Kısacası İnalçık Osmanlı ekonomisinin tarıma dayandığını belirterek tarımsal üretimin nasıl ve hangi yollarla gerçekleştirildiğini izah etmiştir. Alınan vergileri ve ekonomide dengeyi sağlamak ve haksızlığı önlemek için alınan tedbirleri açıklayarak ekonomik yapının toplumsal yapıyı şekillendirdiğini, aile kurumunu örnek vererek ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Bu konuyu değerlendirirken İnalçık tarihçi kimliğini koruyarak, tarihsel bilgi ve tecrübelerinden yararlanarak bir sosyolog gibi değerlendirmelerde bulunmuştur.

Osmanlı Ekonomisi ve Toplum Yapısına dair görüşleri değerlendirilen ilk sosyolog Ülken'dir. O da tıpkı İnalçık gibi Osmanlı Devleti'nin ekonomi ve toplum yapısının önemli olduğunu, Türkiye Cumhuriyetini etkilediğini savunmuştur. O, ilk olarak idari yapının ekonomiyi nasıl şekillendirdiğini izah ederek tımar sistemi ve tımar sahiplerinin haksız kazançları ve bunun sonucunda devletin aldığı önlemlerden söz etmiştir. Benzer açıklamalarda İnalçık da bulunmuştur ancak Ülken, İnalçık kadar ayrıntılı olarak konuyu değerlendirmemiştir. Ülken merkezin bu önlemleri sonucunda Celali İsyanları'nı örnek göstererek Osmanlı Devleti'nde isyanların çıktığını ve toprak sisteminin yeni bir grup ortaya çıkarttığını iddia etmiştir. O, eyaletler ve özerk bölgeler hariç toprağın mülk edilemeyeceğini, toprağın devletin malı olduğunu ve vakıflara ait toprakların bulunduğunu, bu topraklara hiçbir şekilde el konulamayacağını söylemiştir.

Ülken, Osmanlı Devleti'nin bilim ve sanat konusunda da Selçuklu Devleti ile diğer Anadolu beyliklerinden etkilendiğini, dönemin padişahlarının da bilime, sanata ve edebiyata önem verdiklerini, bu doğrultuda gelişmelerin yaşandığını belirterek bu dönemde yaşayan bilim adamları, felsefeciler ve edebiyatçılar hakkında bilgi vererek onların çalışmalarından söz etmiştir. O aynı zamanda şiir ve resimde de yaşanan gelişmeler ve yapılan çalışmalar ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Kısaca Ülken bilim, sanat, edebiyat, tıp, matematik ve felsefede yaşanan gelişmelerden söz etmiş, bu alanda öne çıkan isimler ve onların çalışmaları hakkında bilgi vermiştir. Her iki isim dönemin toprak yapısı ve teşkilatlanması hakkında açıklamalarda bulunarak bu teşkilatlanmanın olumsuz etkileri ve alınan önlemler konusunda benzer değerlendirmelerde bulunmuştur. İnalçık ekonomik yapıyı daha kapsamlı ve ayrıntılı bir biçimde izah ederek toplumsal yapı üzerinde etkili olduğunu belirtirken, Ülken dönemin bilim, sanat, felsefe ve edebiyatı ile ilgili daha ayrıntılı açıklamalarda bulunarak toplumsal yapı üzerinde etkili olduğunu vurgulamıştır. İnalçık, tarihsel olaylar ve dönemin koşulları hakkında daha kapsamlı izahlarda bulunurken, sosyal koşullarını yeterince açıklamamıştır. Ancak diğer yandan Ülken'in de üretim biçimine dair izahları yetersizdir. Dolayısıyla her iki düşünürün de Osmanlı üretim biçimine dair görüşleri değerlendirildiğinde daha ayrıntılı ve doğru açıklamalara ulaşılabileceğini ifade etmek mümkündür.

Osmanlı Devleti'nin ekonomik ve toplumsal yapısını değerlendiren Karpat, Osmanlı Devleti'nin hiyerarşik toplum düzeni hakkında bilgi verip, Osmanlı toplum

yapısında her toplumda olduğu gibi değişimin olduğunu savunmuştur. O Osmanlı toplumunun padişah ve idareciler ile halk olarak iki tabakadan meydana geldiğini ifade etmiştir. Karpat toprak teşkilatı hakkında bilgi verirken toprağın devlete ait olduğunu buna bağlı olarak toprak ağalığının oluşmadığını ileri sürerek İnalçık ile benzer açıklamalarda bulunmuştur. Fakat Ülken bu durumu daha farklı değerlendirerek toprak mülkiyetinin gelişmemesini dine bağlamıştır. Karpat, İnalçık gibi mülkiyetin belli alanlarda geliştiğini de ileri sürerek ordu ve donanma için oldukça fazla harcama yapıldığını ifade etmiştir. Karpat bir sosyolog edasıyla bu konunun toplum üzerindeki etkilerini açıklamıştır. Felsefeci ve sosyolog olan Ülken ile tarihçi ve hukukçu olan Karpat'ın bu konuyu değerlendirme şekilleri tamamen aynı olmasa da benzerdir. Her ikisi de belli bir dönemde meydana gelen değişimin farklı yönlerde de olsa toplum üzerinde yaratmış olduğu etkiyi açıklamışlardır.

Osmanlı Devleti'nin ekonomik ve toplum yapısına dair görüşleri değerlendirilmiş olan son isim Tanyol'dur. Tanyol, Osmanlı Devleti'nin ekonomisi ve toplum yapısı üzerindeki değerlendirmeleriyle diğer üç isimden ayrılır. O Osmanlı ekonomisinin tarıma dayandığını ve üretimin azaldığı dönemlerde Osmanlı'nın güç kaybettiğini iddia etmiştir. Ona göre ekonomide gerçekleşen gerileme Osmanlı Devleti'nin yıkılmasına neden olmuş ancak kimse bu gerçeğe yönelmemiştir. Yine o ekonomideki bu gerilemenin nedenlerini açıklayarak bunların toplum yapısı üzerinde etkili olduğunu savunmuştur. Tanyol Tanzimat'la birlikte memur sayısının arttığı bunun sonucunda hazineden ciddi oranda para çıkışının gerçekleştiğini savunarak, Tanzimat'ın toplum üzerinde olumsuz etkiler yarattığını, halkla ilgisinin olmadığını, devlet kadrosunda bir yenileşme olduğunu ileri sürmüştür.

Bu dört isim Osmanlı Devlet ekonomisinin İslam felsefesine dayandığını iddia etmişlerdir. İnalçık diğer isimlerden farklı olarak tarımın nasıl gerçekleştiğine, miri arazinin Osmanlı Devleti için önemli olduğuna değinerek ticari yapının işleyişi, halkın tüccarları nasıl gördüklerini daha kapsamlı bir şekilde anlatmıştır. Diğer taraftan sosyolog olan Ülken, İnalçıktan farklı olarak ekonomiye daha yüzeysel bir şekilde değinip Osmanlı Devleti'nde edebiyat, şiir, musiki, mimari, ilim, felsefeye daha çok ağırlık vererek toplumsal yapıyı izah etmiştir. Dolayısıyla Ülken'in, İnalçık gibi sadece ekonomiye dayanmayıp bilim, sanat, edebiyat, felsefe üzerinde de toplumsal yapıyı analiz ettiğini söylemek mümkündür. Ülken ve Tanyol doğrudan toplumsal yapı

hakkında daha kapsamlı bilgi verirken İnalçık ve Karpat toplumsal yapı konusunda daha az bilgi vermişlerdir. Ancak onlar da Ülken ve Tanyol'dan daha fazla bir şekilde ekonomi konusuna yönelmişlerdir.

Çalışma kapsamında değerlendirmeye tabi tutulan son tarihsel konu Cumhuriyet Dönemindeki Siyasi Olaylardır. Tanyol Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda rol oynayan önemli isimler hakkında bilgi vererek bu isimlerden en önemlisinin Mustafa Kemal Atatürk olduğunu vurgulayarak, Atatürk'ün ülkenin kuruluşu için uyguladığı politikalarından söz etmiştir. O, bu politikaları doğru kabul edip alınan her kararı savunmuştur. Özellikle meclisin dokunulmazlığı için alınan kararların önemli olduğunu savunarak bu kararın 1950'den sonra işlevini yitirdiğini belirterek dönemi olumsuz olarak değerlendirmiştir. O, 1950 öncesi ve sonrasında bütün toplumsal kurumları göz önünde bulundurarak geniş çaplı değerlendirmelerde bulunmuştur. Tanyol DP dönemi öncesinde ekonomik, siyasi, askeri, hukuk, eğitim, din alanında alınan kararları doğru atılmış adımlar olarak görmüş ancak DP döneminden sonra bu kurumlarda alınan bütün kararları olumsuz eleştirmiştir. Fakat onun da hocası Ülken gibi süreç içerisinde düşüncelerinin değiştiği görülmüştür. İlerleyen zamanlarda Tanyol'un DP ile ilgili olumlu değerlendirmelerde bulunduğu gözlemlenmiştir.

Tanyol, 1960 sonrası anayasaların ülkemizin yapısına uygun olmadıklarını ve dönemin liderlerinin darbelere direnmediklerini ileri sürmüştür. Karpat da Tanyol gibi Cumhuriyetin kuruluşunda etkili olan isimlerden söz etmiştir. Fakat o tek partili dönemi eleştirel değerlendirmiş, bu dönemde yolsuzlukların yapıldığını ve CHP'nin bu yolsuzlukları örtmek için devlet iktidarını kullanarak sert önlemler aldığını savunmuştur. O, DP'ye kadarki süreci değerlendirirken Atatürk'ün politikalarını doğru bulmuş fakat diğer yöneticilerin politikalarında eksikliklerin ve adaletsizliğin olduğunu iddia etmiştir.

Karpat, 1946 ile 1950 arası dönemde Türk demokrasisi için önemli adımların atıldığını söylemiştir. O, Tanyol'dan farklı olarak bu sürecin zorlu bir mücadeleden sonra kazanıldığını ve demokrasi kültürünün tam anlamıyla oluşmamasına rağmen demokrasi adına önemli kararların alındığını ileri sürmüştür. O 1950'den sonraki seçimlerin Türkiye siyasi ve toplum yapısı için önemli olduğunu belirterek bu süreçten sonra Türkiye'nin sosyal demokrasiyi benimsemek için mücadele ettiğini ifade etmiştir.

Karpat, Cumhuriyet dönemi siyasi olaylarını değerlendirirken Tanyol gibi ideolojik davranmamış, hem olumlu hem de olumsuz yönlerinden söz etmiştir. Onun DP'ye dair söylemleri bu duruma örnek olarak gösterilmektedir. Karpat, Cumhuriyetin ilk yıllarındaki partilerden, Atatürk döneminden başlayıp AKP dönemine kadar bütün siyasi olaylar ve dönemlerin liderleri ile ilgili ayrıntılı bilgi vermiştir. O, bu süreci hem olumlu hem de olumsuz olarak değerlendirmiştir. Tanyol, Karpat kadar ayrıntılı bilgi vermeyip olayları değerlendirirken ideolojik davranmıştır.

Cumhuriyet dönemindeki siyasi olayları değerlendiren Ülken'in 1972'de ölümü dolayısıyla bu dönemden sonraki süreçleri görememesi ve yaşadığı dönemdeki siyasi baskılardan dolayı bu konudaki açıklamaları diğer üç isme nazaran daha azdır. O, bu dönemdeki eğitim faaliyetlerinin doğru olduğunu belirterek eğitim alanında çalışmalarda bulunmuştur. Tanyol'da Köy Enstitüleri ve eğitim konusunda değerlendirmelerde bulunmuştur. Görüldüğü gibi sosyologlar sadece tarihi bilgi vermemiştir. Toplumsal kurumları da değerlendirmişlerdir. Ancak tarihçiler bu konularda daha az açıklamalarda bulunmuşlardır. Ülken eğitimin önemli olduğunu hukuk, laiklik, demokrasi, milliyetçilik gibi konuların gelişmesinde etkili olduğunu savunmuştur. Ülken ekonomi ile ilgili meydana gelen gelişmelerden söz edip, sadece tarihi süreç hakkında değerlendirmelerde bulunmamış, eğitim, hukuk, demokrasi, siyaset alanında meydana gelen gelişmelerle ilgili de bilgi vermiştir.

Cumhuriyet dönemini değerlendiren son isim İnalçık'tır. İnalçık Cumhuriyetin ilk yıllarından başlayarak günümüze kadar bütün süreçleri ayrıntılı bir şekilde objektif olarak değerlendirmiştir. O, siyasi liderleri değerlendirirken hem olumlu hem de olumsuz yönleri ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur. İnalçık DP'den sonra gelen bütün sağ partilerin DP'nin çizgisinden gittiğini, CHP'nin ise Ecevit dönemi hariç çizgisini koruduğunu ileri sürmüştür. O, sağ sol fark etmeksizin gerçekleştirilen uygulamaları hem olumlu hem de olumsuz yönleriyle birlikte değerlendirmiştir.

Karpat, İnalçık'a göre daha ayrıntılı açıklamalarda bulunmuş, siyasi süreci toplumsal konular üzerinde açıklamıştır. Ülken siyasi süreç ile ilgili daha sınırlı açıklamalarda bulunup, toplumsal konulara ve felsefeye yönelirken dönemi tarihsel boyutta değerlendirmemiştir. Tanyol toplumsal konuları siyasi süreç içerisinde değerlendirirken tarafsız kalamayarak ideolojik olarak açıklamalarda bulunmuştur.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise Ülken, Tanyol, İnalçık ve Karpat'ın toplumsal konular ile ilgili görüşleri karşılaştırılmıştır. Bu bölümde Toplumsal Değişme, Modernleşme, Kimlik, Din ve Laiklik konuları tartışılmıştır. İlk olarak toplumsal değişme ile ilgili kısa bilgi verildikten sonra Ülken'in toplumsal değişmeye dair görüşleri açıklanmıştır. Onun toplumsal değişmeye dair görüşleri psiko-sosyal ve iş-organizasyonu boyutlarıyla değerlendirilmiştir. O, psiko-sosyal yaklaşımı felsefi boyutta açıklayarak ilk çağ filozoflarından günümüze kadar değişme konusunun tartışıldığını ifade etmiştir. Ülken, toplumsal ilişkiyi belirleyen koşulların değiştiğini savunurken, ilişki biçimlerinde bir değişimin olmadığını ileri sürmüştür. İş organizasyonu modelinde insan-insan, insan-doğa ilişkisini temel alarak değişimi açıklamaya çalışmıştır. Kısaca o, toplumsal değişmeyi bir bütün olarak değerlendirerek konuyu felsefi ve sosyolojik olarak ayrıntılı bir biçimde açıklamıştır.

Tanyol da tıpkı Ülken gibi toplumsal değişimin kaçınılmaz olduğunu ifade ederek, töre, ahlak, değer, adet ve bilimde meydana gelen değişmelerin toplumsal değişmeye yol açtığını savunmuştur. İnalçık toplumsal değişmeye dair görüşlerini doğrudan belirtmeyerek Osmanlı Devleti üzerinden değişim konusunu izah etmiştir. O, değişimin mutlak olduğunu ve değişimin gerçekleşirken özünün korunduğunu ileri sürmüştür. Yine Ülken gibi değişime neden olarak denge kavramını görmüştür. O aynı zamanda kültür konusunun da değişim için önemli olduğunu savunarak öne sürdüğü tezleri tarihsel örneklere bağlı olarak somutlaştırmıştır.

Karpat da İnalçık gibi değişimi modernleşme çizgisi içerisinde açıklamıştır. Onlar birbirinden farklı çalışmalarında değişim konusunu Osmanlı ve devamında Türkiye'yi baz alarak açıklamışlardır. Sosyolog olan Ülken ve Tanyol değişim konusunda daha genel açıklamalarda bulunmuşlar değişimi bir devlete ve bir millete mal etmeden evrensel olarak değerlendirmişlerdir. Ancak tarihçi kimliğine sahip İnalçık ve Karpat değişimi somutlaştırarak izah etmişlerdir. Yani Ülken ve Tanyol'un bu konudaki fikirleri evreni oluştururken İnalçık ve Karpat'ın görüşleri örnekleme oluşturmaktadır.

Toplumsal konularda çalışmaya dâhil edilen sosyolog ve tarihçilerin görüşlerinin değerlendirildiği ikinci konu ise Modernleşme konusudur. İlk olarak modernleşme

kavramı kısaca açıklandıktan sonra sırasıyla Ülken, Tanyol, İnalçık ve Karpat'ın görüşleri karşılaştırılmıştır.

Ülken modernleşmeyi Batılılaşma olarak görüp, modernleşmeyi kültür-medeniyet ve teknik-ekonomik olarak iki yaklaşım üzerinde açıklamıştır. Ancak o her iki modelde modernleşmenin tam anlamıyla gerçekleşmediğini ve eksikliklerin olduğunu savunmuştur. Ülken modernleşme sorununa yönelerek bu sorunun nasıl çözüleceğine dair fikirler üretip Osmanlı Devleti'nde modernleşmenin nasıl gerçekleştiğini açıklamıştır. O, modern düşüncenin pozitif ilimlerin kökenini oluşturmasından dolayı önemli olduğunu ve ülkemizde yerleşmesinin kolay olmadığını savunmuştur.

Tanyol modernleşmeyi pozitif yönüyle değerlendirip, modernleşmeyi Batılılaşma olarak görmüştür. O, yazın hayatının ilk yıllarında modernleşmeye karşı çıkmış, Batı'nın yapısının bize uymadığını savunarak modernleşmeyi reddetmiştir. Ancak zamanla tam tersi yönde düşünmüş Batı'nın her yönüyle alınması gerektiğini iddia etmiştir.

İnalçık toplumsal değişme ve modernleşme konusunu aynı şekilde değerlendirmiştir. Modernleşmenin belli bir toplum üzerinde belli zamanlarda göstermiş olduğu etkiyi örnek alarak modernleşme ile ilgili daha genel açıklamalarda bulunarak, modernleşmenin aşamalarına değinmiştir. Sosyologlardan farklı olarak genel açıklamalarda bulunmadığını, onun daha çok tarihçi kimliğinin dışına çıkmadan dönemsel bazda değerlendirmelerde bulunduğunu söylemek mümkündür. O, modernleşmenin uygun toplum yapısı olmadan gerçekleşmeyeceğini savunarak, geleneksel topluma dikkat çekmiştir. Modernleşme ve Batılılaşmayı dönemsel olarak farklı değerlendiren İnalçık modernleşme ve Batılılaşma kavramlarının birbirleri yerine kullanılabileceğini de savunmuştur.

Karpat, modernleşmenin ortak bir tanımının olmadığını ve her sosyal bilimcinin modernleşmeyi kendine göre tanımladığını ileri sürmüştür. Ancak o, modernleşmenin, Batı'nın inançlarını, tarihsel deneyimlerini ve değer yargılarını yansıttığını iddia etmiştir. Modernleşmeyi ayrıntılı bir biçimde açıklayan Karpat, modernleşmeyi Jakoben

ve Anglosakson modernleşme olarak ikiye ayırmıştır. Karpat bu modernleşme türlerini açıkladıktan sonra modernleşmenin gerçekleşebilmesi için gerekli koşullara değinmiştir.

Dört isim de modernleşmenin Osmanlı Devleti'nde askeri alanda başladığını belirterek kültür ve medeniyet ayrımlarına dikkat çekmişlerdir. Diğer isimler modernleşmeyi Batılılaşma olarak görmüşken Karpat dönemsel bakımdan değerlendirmiştir. Karpat ve İnalçık modernleşmeyi daha kapsamlı olarak ele almış süreç içerisinde meydana gelen değişiklikleri Osmanlı ve Türkiye'yi örnek alarak izah etmişlerdir.

Toplumsal konular kısmında değerlendirilen üçüncü konu Kimlik konusudur. Kimlik kavramı tanımlandıktan sonra bu konu ile ilgili Ülken, Tanyol, İnalçık ve Karpat'ın görüşleri değerlendirilmiştir. Ülken kimlik konusunu felsefi olarak değerlendirdikten sonra üstün kimliğe nasıl erişileceğini anlatmıştır. Ülken geçmiş ve şimdinin birleşiminden oluşan bir kimlik inşasından söz etmiştir. Orta Asya Türk devletlerinden başlayarak Türkiye Cumhuriyeti'ne kadar uzanan süreci değerlendirmiştir. Bir etkileşimin olduğuna değinerek Türkiye'nin kimlik olarak Osmanlı Devleti'ne bağlı olduğunu ifade etmiştir.

Tanyol doğrudan kimlik üzerine çalışma yapmamıştır. Fakat onun kimlik konusuna dair fikirlerini örf-adetler, Türkler ile Kürtler hakkındaki görüşlerine dayanarak izah etmek mümkündür. O örf ve adetlerin toplumu tanımamıza yardımcı olarak toplumun kimliğini oluşturduğunu belirtmiştir.

Kimlik konusunda düşünceleri değerlendirilen İnalçık, diğer konularda olduğu gibi bu konuda da Osmanlı Devleti ve Türkiye'den örnekler göstererek açıklamalarda bulunmuştur. İnalçık dinin kimlik oluşturmada etkili olduğunu, İslam dininin Türk olmakla özdeşleştirildiğini örnek göstererek dinlerin toplumları tanımada etkili olduğunu ileri sürmüştür. Gökalp'in kimlik konusundaki düşüncelerine değinmiş ve Garpcıların düşüncelerinin Türkiye'de kimlik konusunda önemli olduğunu savunarak konuyu kapsamlı bir şekilde değerlendirmiştir. O eğitim konusuna dikkat çekerek, okulların modern devlet kimliği oluşmasında etkili olduğunu savunmuştur.

Değerlendirilen isimler arasında kimlik konusunda en kapsamlı açıklamaları yaparak kimlik konusunu geniş ve farklı boyutlarda değerlendiren isim Karpat'ır. Karpat da Ülken gibi Türk kimliğinin oluşum sürecini değerlendirmiştir. O, etnik kimlikleri izah ederek, Fransız devriminin milli kimlikler üzerinde yaratmış olduğu etkiyi açıklamıştır. Karpat dinin kimlik üzerindeki etkisinden söz ederek İnalçık gibi dinin kimlik oluşturduğunu belirtip Osmanlı ve Türkiye üzerindeki etkilerini izah etmiştir. Kısaca sosyologlar kimlik konusunu daha yüzeysel değerlendirirken, tarihçiler daha genel açıklamalar yaparak farklı boyutta değerlendirip, tarihten örnekler vererek kapsamlı izahlarda bulunmuşlardır.

Bu çalışma kapsamında sosyolog ve tarihçilerin görüşlerinin karşılaştırıldığı son konu Din ve Laiklik konusudur. Din ve laiklik kavramları kısaca açıklandıktan sonra, Ülken, Tanyol, İnalçık ve Karpat'ın din ve laiklik ile ilgili görüşleri ifade edilerek karşılaştırılmıştır. Ülken, din konusunun önemini fark edip toplum üzerinde dinin etkili olduğunu belirtip çalışmalarını yansıtan ilk sosyologlardandır.

Din tarih boyunca bütün toplumlar için önemli görülmüştür. Ülken de dinin toplumlar için önemini vurgulayarak toplum yapısını anlayabilmek için o toplumun dininin bilinmesi gerektiğini savunmuştur. Çünkü toplumların yaşam tarzı, üretim biçimi ile dini inançları arasında sıkı bir ilişkinin varlığından söz etmiştir.

Ülken, laiklik kavramını tanımlayarak bu konu ile ilgili çalışmalarda bulunup, laik olan ve olmayan unsurlar arasındaki farklara değinmiştir. Aile hariç diğer kurumların çoğunun laik olduğunu ancak aile kurumunun sosyal değerleri barındırdığı için din ile ilişkisini devam ettirdiğini savunmuştur. O İslam dininde zorlamanın olmadığını ve bundan dolayı laik bir din olduğunu, 'Türkiye Cumhuriyeti anayasasının temel özelliği ise laik olmasıdır.' diyerek gerek inancımız gerekse anayasamızın laik olduğunu ileri sürmüştür. Ülken aynı zamanda laikliğin ülkemizde yeni olmadığını kökenlerinin ilk Türk devletlerine dayandığını ileri sürmüştür.

Tanyol, din ve laiklik konusunu önemsemiş ve özellikle laiklik ile ilgili çalışmalarda bulunmuştur. O dinin toplumda hukuk gibi işlevinin olduğunu, ancak sınırlarının hukukun sınırlarından üstün olduğunu ve dinin toplumu dizayn etmede etkili olduğunu savunmuştur. O laikliği devletin dininin olmaması şeklinde değerlendirmiş,

aynı zamanda devletin din düşmanlığı da yapmaması gerektiğini ifade etmiştir. Toplumda herkese eşit davranılması, devletin tarafsız ve dinsiz kuruluşlara sahip olması gerektiğini iddia etmiştir. Ancak Tanyol devleti yönetenlerin insan olduğunu mutlaka bir inanca sahip olduklarını fakat bu inançlarından olabildiğince bağımsız hareket etmeleri gerektiğini vurgulamıştır. Tanyol laiklik ve demokrasi kavramlarının birbirine bağlı olduğunu belirterek laikliğin özgürlük demek olduğunu iddia etmiştir. O laikliğin Batı'dan alınamayacağını her dinin kendine özgü laik sisteminin olduğunu savunmuştur.

İnalçık Din ve Laiklik konusunda Ülken ve Tanyol'dan daha az değerlendirmelerde bulunmuştur. Kendisi Türk Devletleri, Selçuklu Devleti, Osmanlı Devleti ve Türkiye'de laikliğin nasıl görüldüğü ve bu devletlerin laiklik politikaları ile ilgili açıklamalar yapmıştır. O diğer toplumsal konularda olduğu gibi laiklik konusunda da genel açıklamalar yapmadan sadece bu toplumdaki gelişiminden söz etmiştir. Ancak diğer konulardan farklı olarak laiklikle ilgili onun öznel değerlendirmelerde bulunduğunu söylemek mümkündür. Laikliğin Türk toplumunun hayatının her yönünde görüldüğünü fakat bu durumun da ikili çelişkilere yol açtığını ileri sürmüştür.

Karpat, din konusunu İslam dini üzerinde incelemiş İslam dininin evrensel bir din olarak görülmesi gerektiğini söylemiştir. O, diğer üç isimden farklı olarak dinin toplum üzerindeki etkisinden söz etmemiştir. Karpat, laikliği atılmış önemli bir adım olarak görüp laiklik ile ilgili açıklamalarda bulunarak her kesimin laikliği aynı oranda bilmediğini yani halk ve aydın arasında laikliği anlama konusunda farklılıkların olduğunu savunmuştur. O Türkiye'de laiklik ile ilgili atılmış adımları değerlendirerek laikliğin kabul edilmesi için sert önlemlerin alındığını savunmuştur. Fakat diğer isimler bu tür açıklamalar yapmamıştır. İnalçık gibi laikliğin alt tabakada yeterince bilinmediğine değinmiştir. O Türkiye'nin çağdaşlaşması için laikliğin önemli olduğunu ve Atatürk'ün laiklik ile ilgili politikalarının yerinde olduğunu savunmuştur.

Sosyologlar toplumsal yapıyı tarihçilerden daha fazla önemsemiş ve herhangi bir konuyu izah ederken kurumlar arasındaki ilişkiye dikkat çekmişlerdir. Ülken bir dönemi değerlendirirken o dönemdeki kurumları tek tek değerlendirdiği gibi kurumlar arasındaki ilişkiye de vurgu yapmıştır. O bir kurum ile ilgili bilgi verirken onu başka bir kurum ile ilişkilendirerek açıklamaya çalışmıştır. Örneğin Orta Asya Türk

Devletleri'nin dini inancı hakkında bilgi verirken aile kurumundan örnekler vererek konuyu izah etmiştir. Diğer taraftan İnalçık aynı konuyu anlatırken diğer kurumlar arasında ilişki kurmadan doğrudan olanı aktarmıştır. İnalçık Orta Asya Türk Devletlerinin dini inancı hakkında bilgi verirken inancın diğer kurumları nasıl etkilediğinden söz etmemiştir. Yine Ülken Osmanlı Devleti'nin toplum yapısını değerlendirirken kurumlar arasındaki ilişkinin önemine dikkat çekerek Osmanlı Devleti'nde ekonomide yaşanan olumsuzlukların eğitimi de olumsuz biçimde etkilediğini savunmuştur. Benzer açıklamaları Tanyol da yapmıştır. Tanyol, ekonominin bütün kurumları etkilediğine dikkat çekmiştir. Ülken, ahiliğin toplumsal özelliklerine vurgu yaparak ahiliğin bireyler arasında iletişimi ve dayanışmayı güçlendirdiğini savunarak toplumsal yönüne vurgu yapmıştır. Ancak İnalçık Ahilik Teşkilatı hakkında yüzeysel bir biçimde, toplumsal yönüne değinmeden açıklamalarda bulunmuştur.

Her ne kadar örnekleme belirlenen tarihçi ve sosyologların aynı konuyu açıklama biçimleri arasında farklılıklar olsa da, örnekleme dahil edilen isimlerin tarih ve sosyoloji ilişkisini önemsemeleri bakımında ortak yönleri de bulunmaktadır. Çalışmada bu isimlerin bazı konuları benzer bir şekilde açıkladıkları tespit edilmiştir. Tarihçilerin de sosyologlar gibi olayları nedenleri ile açıkladıkları fark edilmiştir. Örneğin Tanyol, Ülken, İnalçık ekonomideki gerilemenin Osmanlı Devleti'nin çöküşüne yol açtığını savunmuşlardır. Onlara göre İlkel tarım yöntemlerinin, kullanılması, fazla ürüne devletin el koyması ve devletin her an üreticinin toprağına el koyma hakkının olması üretimde olumsuzluklara yol açmıştır.

Bu çalışma beş hipoteze dayandırılmıştır. İlk olarak “Tarihçiler değerlendirdikleri toplumların sosyal yapısını iyi bildikleri zaman o toplum ile ilgili daha doğru bilgi verirler” hipotezi ele alınmıştır. Tarihçi olan Karpat ve İnalçık'ın genellikle Osmanlı Devleti ile ilgili daha fazla çalışma yaptığı ve değerlendirdikleri hemen hemen bütün konularda Osmanlı Devleti'ni örnek göstererek açıklamalarda buldukları fark edilmiştir. Çünkü bu isimler Osmanlı Devleti'nin sosyal yapısı hakkında çalışmalar yapan ve Osmanlı Devleti'nin sosyal yapısını iyi bilen isimlerdir. Osmanlı Devleti'nin sosyal yapısı hakkında daha fazla bilgi sahibi oldukları için daha doğru değerlendirmeler yapabilmek adına Osmanlı Devleti örnek gösterilmiştir. Dolayısıyla çalışmanın ilk hipotezi doğrulanmıştır.

Çalışmada ikinci olarak tarih ve sosyolojinin, her iki bilimin de belli bir ortaklık üzerine kurulu ve aynı kaygıların ürünü olduğu hipotezi değerlendirilmiştir. Her iki disiplinin de merkezinde toplum vardır. Örneklemler olarak gösterilen dört ismin de benzer konularda açıklamalarda bulunduğu tespit edilmiştir. Örneğin Ülken, Tanyol, İnalçık ve Karpat toplumsal değişme konusunu kabul ederek açıklamalar yapmışlardır. Tanyol, Elifoğlu Köyü çalışmasında Karpat, Etnik Yapılandırma ve Göçler araştırmasında benzer teknikler kullanmışlardır. Her iki isimde bu çalışmalarda toplumsal değişimin boyutlarını göstermeye çalışmışlardır. Bu sonuca dayanarak çalışmanın ikinci hipotezinin de doğrulandığını söylemek mümkündür

“Tarihçiler ve sosyologlar, toplumsal ve tarihsel olayları değerlendirirken birbirlerinin görüşlerinden, alanlarından, elde edilen verilerden faydalanırlar” hipotezi çalışmanın üçüncü hipotezidir. Değerlendirilen isimler ve ortak olarak çalışılan konular göz önünde bulundurulduğunda, sosyolog olan Tanyol’un yine sosyolog olan Ülken’in görüşlerinden faydalandığı ve onun yöntemlerini kullandığı tespit edilmiştir. Benzer şekilde tarihçi olan Karpat’ın da tarihçi olan İnalçık’ın görüşlerinden yararlandığı görülmüştür. Bu çalışmada araştırılan sosyolog ve tarihçiler arasında böyle bir ilişkiye rastlanılmamıştır. Böylece hipotez doğrulanmamıştır. Diğer yandan bu isimlerin başka tarihçi ve sosyologların görüşlerinden yararlandıkları görülmektedir. Yani her ne kadar Ülken ve Tanyol, İnalçık ve Karpat’ın görüşlerinden yararlanmamış olsalarda farklı tarihçilerin görüşlerinden faydalanmışlardır. Yine Karpat ve İnalçık, Ülken ve Tanyol’un düşüncelerinden doğrudan yararlanmamış olsalarda Gökalp gibi önemli sosyologlardan faydalandıkları tespit edilmiştir.

“Sosyologlar değerlendirdikleri toplumların tarihini iyi bildikleri zaman o toplum hakkında daha iyi veriler elde ederler” hipotezi dördüncü olarak araştırılmıştır. Araştırmada elde edilen bilgilere dayanarak toplumsal olayların daha iyi değerlendirilebilmesi için tarihten faydalanılması gerektiği tespit edilmiştir. Örneğin Ülken gerek Millet ve Tarih Şuuru adlı eserinde gerekse Türk Tefekkürü Tarihi adlı çalışmasında tarihin önemini açıklamıştır. Ülken Türkiye’nin toplumsal sorunlarının doğru değerlendirilebilmesi için Türk tarihinin bilinmesi gerektiğini söylemiştir. Orta Asya Türk devletlerinden başlayarak Türk tarihi ile ilgili ayrıntılı bilgi vermiştir. Bu bilgilere dayanarak dördüncü hipotezin de doğrulandığını söylemek mümkündür.

Çalışmada son olarak, tarihçilerin ve sosyologların toplum tarihi ve sosyal sorunlara bakışı arasında bir ilişkinin olup olmadığı hipotezi incelenmiştir. Çalışmada değerlendirilen dört isim de tarih ve sosyoloji arasında bir ilişkinin olduğunu, sosyolog olan Ülken ve Tanyol, sosyal sorunları değerlendirirken tarihten faydalanılması gerektiğini, tarihçi olan İnalçık ve Karpat ise toplum tarihini değerlendirirken sosyolojiden yararlanılması gerektiğini savunarak ortak bir bakış açısı göstermişlerdir. Böylece çalışmanın son hipotezi de doğrulanmıştır.

Annales Okulu teorisyenleri tarihin konusunun insan ve insanın yapıp ettikleri, insanların içinde yaşadıkları toplumlar ve örgütlenmiş gruplar olduğunu belirterek tarih ve sosyoloji arasındaki ilişkiye dikkat çekmişlerdir. Sosyolojinin inceleme alanı olan toplum, toplumlararası ilişki ve toplumsal yapı, tarihi sürecin bir ürünüdür. Toplumun mevcut durumu, nasıl oluştuğu, dönüştüğü meselesi sosyolojinin doğrudan sorgulama alanı olarak görülmektedir. Dolayısıyla her toplumsal olgu aynı zamanda bir tarihsel olgudur. Bundan dolayı sosyolojinin inceleme alanı tarihsel bir bakış açısıyla tamamlanır. Aynı şekilde tarih, ontolojik temelli bireyler arası ilişki olarak tanımlanarak tarihin de sosyolojiden yararlandığı gerçeği ortaya konulmaktadır. Toplumların görüntüsünün o toplumların tarihinden geldiği ifade edilerek, toplumsal yapının tarihsel verilerden bağımsız olmadığı savunulmuştur. Kısacası tarih ve sosyoloji ilişkisi Annales Okulu ile teori haline gelerek gerek öncesinde ve gerek sonrasında doğrudan bazı düşünürler tarafından dile getirilmiştir. Bu çalışmada da bu teori yani tarih ve sosyoloji ilişkisinin önemli olduğu tezi somut örnekler üzerinde karşılaştırılarak somutlaştırılmaya çalışılmıştır. Çalışmada örnek olarak değerlendirilen sosyolog ve tarihçilerin bazı tarihsel ve toplumsal konular ile ilgili görüşleri karşılaştırılmıştır. Karşılaştırma sonucunda elde edilen bilgilere dayanarak tarih ve sosyoloji ilişkisinin önemli olduğu tezinin teoride kalmadığı sonucuna varılarak bu ilişki somut bir biçimde açıklanmış ve çalışma amacına ulaşmıştır. Yani tarihin sosyolojiye sosyolojinin tarihe ihtiyaç duyduğu tezini dorulayan bir çalışma olmuştur.

Çalışmada örnek olarak gösterilen sosyolog ve tarihçilerin tarih ve sosyolojinin önemini vurgulayan isimler olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda bazı konularda (toplumsal değişme ve kimlik) tarihçilerin sosyolojik olarak değerlendirmelerde bulunduğu, sosyologların ise tarihsel konuları göz önünde bulundurarak, tarihsel konularla ilgili ayrıntılı bilgi vererek, konuları daha kapsamlı

izah ettikleri tespit edilmiştir. Modernleşme, din laiklik gibi bazı konularda ise, sosyologların daha genel açıklamalarda buldukları, tarihçilerin ise örnekler üzerinden özellikle Osmanlı Devleti üzerinden konuyu izah ettikleri tespit edilmiştir. Sosyologların yaptığı genellemeler özeli yani daha küçük olanları açıklamada yetersiz kalmış, benzer şekilde tarihçilerin sadece bir toplum ve belli bir zaman dilimi içine konuyu hapsedmeleri konuyu eksik değerlendirmelerine yol açmıştır. Çalışmanın geneline bakıldığında çalışmada hem olumlu hem de olumsuz örneklere yer verilmiş ve tarih sosyoloji ilişkisinin önemi somut bir şekilde ortaya konmuştur.



KAYNAKÇA

- AKYIĞİT, Handan; “*Prof. Dr. Mehmet Tayfun Amman ile Tarih ve Sosyoloji Üzerine Bir Söyleşi*”, **Universal Journal of History and Culture**, Cilt:1, Sayı:1, Sakarya, 2019.
- ALTIPARMAK, Ömer Faruk; “*Hilmi Ziya Ülken’in İslam Felsefesine Yaklaşımı*”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 29, Ocak-Haziran, 2013.
- ALVER, Köksal; “*Türk Sosyolojisinin Tarih ile Diyaloğu Yaklaşımı Üzerine Bir Deneme*”, **Tarih Sosyoloji**, Derleyen: Ramazan Yelken, Vadi Yayınları, Ankara, 2009.
- ARI, Oğuz; “*Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken*”, **Sosyoloji Konferansları**, Sayı: 13, 1975.
- ARLI, Alim; “*İlme ve Kitaplara Adanan Bir Ömür Entelektüel Bir Göçebe: Prof. Dr Kemal Haşim Karpaz Anısına*”, **İstanbul Şehir Üniversitesi Arşivi**, Bahar, s. 14. 2018.
- ARSLAN, Hüseyin; “*Ahilik Teşkilatı'nın Sosyo-İktisadi Yapısı ve Örneklik Değeri*”, **Akademik Bakış Dergisi**, Sayı:49, 2015.
- ARTUNKAL, Gülseren; “*Hayatı ve Eserleriyle Babam Ülken*”, **Sosyoloji Konferansları**, Cilt:0, Sayı: 17, 1979.
- ASLANTAŞ, Selim; “*Prof. Halil İncalcık'ın (1916-2016) Akademik Biyografisi*”, **Halil İncalcık Armağanı I**, Doğu Batı Yayınları, Temmuz, 2009.
- AYDIN, Kemal ve Hanağası, U. Baran; “*Sosyoloji ve Siyasal Araştırmalarda Karşılaştırmalı Yöntem*”, **Kosbed**, Sayı:33, 2017.
- BAL, Hüseyin; **Bilimsel Araştırma Yöntem ve Teknikleri**, Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, Isparta, 2001
- BAL, Hüseyin; “*Cahit Tanyol'u Anlamaya Çalışmak*”, **Toplum ve Demokrasi Dergisi**, Mayıs-Ağustos, 2008.

- BALGAMIŞ, A. Deniz ve Alim Arlı; “*Kemal H. Karpat (1923-2019)*”, **Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies**, LV, 2020.
- BİRİNCİ, Ali; **Osman Turan**, Alternatif Yayınları, Ankara, 2003.
- BLACK, C.Edwin; **Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri**, (Çeviren: Fatih Gümüş), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul1986.
- BOZKURT, Veysel; **Değişen Dünyada Sosyoloji**, Ekin Yayınları, Baskı: 14, Bursa, 2018.
- BRAUDEL, Fernand; **Tarih Üzerine Yazılar**, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1992.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Şener; Çakmak, E. K. ; Akgün, Ö. E. ; Karadeniz, Ş. ; Demirel, F.; **Bilimsel Araştırma Yöntemleri**, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2013.
- CEVİZCİ, Ahmet; “*Modernleşme’ Maddesi*”, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, Baskı: 6, İstanbul, 2005.
- ÇAYKARA, Emine; **İnalcık’ın (1916-2016) Akademik Biyografisi, Halil İnalcık Armağanı I**, Doğu Batı Yayınları, Temmuz, 2009.
- ÇAV, Erkan; “*Cahit Tanyol’un Düşünce Dünyası ve Türk Sosyolojisindeki Yeri*”, **Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı**, (Yayına Hazırlayan: Çağlayan Kovanlıkaya ve Erkan Çav), Bağlam Yayınları, Ankara, 2010.
- ÇAV, Erkan; **Dramın Aydını Cahit Tanyol**, Kesit Yayınları, İstanbul, 2011.
- ÇAV, Erkan; “*Türk Modernleşmesi: Cahit Tanyol ile Şerif Mardin’in Yaklaşımlarının Karşılaştırılmalı İncelemesi*”, **Turkish Studies**, Volume: 13/26, 2018.
- ÇAYKARA, Emine; **Tarihçilerin Kutbu Halil İnalcık Kitabı**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2005.
- DALBAY, R. Saim; “*Kimlik ve Toplumsal Kimlik Kavramı*”, **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı:31, 2018.

- DUVERGER, Maurice; **Toplum Bilimlerinde Araştırma Yöntem ve Teknikleri**, Çev: Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2014.
- EĞRİBEL, Ertan; “*Tarih ve sosyoloji*”, **Sosyoloji Yıllığı** 4, Çantay Kitabevi, İstanbul, 1999.
- EİSENSTADT, Shmuel Noah; **Modernleşme Başkaldırı ve Değişim**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007.
- EMECEN, Feridun; **TDV İslam Ansklopedisi**, Test Yayınları, Cilt: 8, İstanbul, 1993.
- ERBAŞ, Hayriye; “*Bilime Adanmış Bir Yaşam: Efsane Tarihçi Halil İncalçık’ın Bir Söyleşide Önemsedikleri ve Hatırlattıkları*”, **OTAM**, Sayı: 40, 2016.
- ERGUN, Doğan; **Sosyoloji ve Tarih Sosyolojide Yöntem Sorunu**, İmge Kitabevi, Ankara 2005.
- ERGUN, Doğan; **Yötemi Bulmak**, İmge Kitabevi, Baskı: 3, Ankara, 2018.
- ERGÜÇ, Veysel; “*Türk Düşüncesinde Kimlik Kavramına Özgün Bir Bakış: Hilmi Ziya Ülken Örneği*”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Sayı: 57, 2019.
- ERİM, Nihat; “*Hilmi Ziya Hocamız*”, **Sosyoloji Konferansları**, Sayı: 17, 1979.
- GLEASON, Phillip; “*Kimliği Tanımlamak: Semantik Bir Tarih*”, **Kimlik Politikaları**, editör: Fırat Mollaer, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014.
- GÖKÇE, Birsen; **Toplumsal Bilimlerde Araştırma**, Savaş Yayınevi, Ankara, 2012.
- HÜLÜR, Himmet ve Gürsoy Akça; “*İmparatorluktan Cumhuriyete Toplum ve Ekonominin Dönüşümü ve Merkezileşmenin Dinamikleri*”, **Türkiye Araştırmalar Dergisi**, 2005.
- İNALCIK, Halil; “*The Ottoman Decline and Its Effects upon Reaya*”, **Contributions to the International Balkan Conference held at UCLA**, Aspects Of The Balkans Continuity and Change, (Edited: Henrik Birnbaum and Speros Vryonis. Jr), Paris, 1972

İNALCIK, Halil; “*Osmanlı Arşivlerinin Türk ve Dünya Tarihi İçin Önemi*”, **Osmanlı Arşivleri ve Osmanlı Araştırmaları Sempozyumu**, Divit Matbacılık, İstanbul, 1985.

İNALCIK, Halil; “*Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet*”, **İslamiyet Dergisi**, (Çeviren: Mehmet Paçacı), Sayı: 4, 1998

İNALCIK, Halil; “*Atatürk ve Atatürkçülük*”, **Doğu Batı Makaleler I**, Doğubatu Yayınları, İstanbul, 2005.

İNALCIK, Halil; “*Klasik Edebiyat Menşei: İrani gelenek, saray İşret Meclisleri ve musahip sairleri*”, **Türk Edebiyatı Tarihi**, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Cilt: 1, Sayı: 4, İstanbul, 2006.

İNALCIK, Halil; “*Osmanlı Para ve Ekonomi Tarihine Toplu Bir Bakış*”, **Doğu Batı Makaleler I**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006.

İNALCIK, Halil; “*Tarih ve Politika*”, **Ankara Üniversitesi Veri Tabanı**, “**Tarih ve Politika**” konulu konferans metnidir, 2006.

İNALCIK, Halil; “*Ziya Gökalp: Yüzyıla Damgasını Vuran Düşünür*”, **Doğu Batı Makaleler I**, Doğu Batı Yayınları, Baskı:3, Ankara, 2006

İNALCIK, Halil; “*Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi*”, **Bellekten**, Cilt: 21, Sayı: 261, 2007.

İNALCIK, Halil; “*Çift-Hane Sistemi ve Köylünün Vergilendirilmesi*”, **Doğu Batı Makaleler II**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2008.

İNALCIK, Halil; “*Devlet Teşkilatında Kul Sistemi*”, **Doğu Batı Makaleler II**, Doğu Batı Yayınevi, Ankara, 2008.

İNALCIK, Halil; “*Osman Gazi'nin İznik (Nicaea) Kuşatması ve Bafeus Savaşı*”,
Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar,
İmge Kitabevi, (Derleyen: Oktay Özel- Mehmet Öz), İstanbul, 2010.

İNALCIK; Halil; **Osmanlılar**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010.

İNALCIK, Halil; **Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet**, Türkiye İş Bankası Kültür
Yayınları, İstanbul, 2016.

İNALCIK, Halil; **Osmanlı ve Modern Türkiye**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2017.

İNALCIK, Halil; **Rönesans Avrupası Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme
Süreci**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Baskı: 9, İstanbul, 2017.

İNALCIK, Halil; **Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I**,
Türkiye İş Bankası Kültür, Yayınları, İstanbul, 2018.

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram; **Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar**, Kitabevi
Yayınları, İstanbul, 2010.

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram; **Türk Sosyoloji Tarihi III**, Kitabevi, İstanbul, 2011.

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram; **Türk Sosyolojisinde Temalar Kuram-Uygulama-
Sosyalizm**, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2012.

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram; “*Doğan Ergun'un Sosyolojik Görüşleri*”, **Sosyoloji
Konferansları**, No: 52. 2016.

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram; “*Türk Sosyoloji Tarihi Açısından Hilmi Ziya Ülken'in
Önemi ve Sosyoloji, Bilim, Yöntem, Uygarlık Anlayışları Üzerine Kısa Bir
Değerlendirme*” **Hilmi Ziya Ülken Doğumunun 120. Yılında**, Çizgi Kitabevi,
İstanbul, 2021.

KANADOĞLU, Korkut; “*Laiklik ve Din Özgürlüğü*”, **TBB Dergisi**, Sayı: 109, 2013.

KARPAT, H. Kemal; **Ortadoğu'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk**, (Çeviren: Recep
Boztemur), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2001.

- KARPAT, H. Kemal; **Osmanlı Nüfusu (1830-1914) Demografik ve Sosyal Özellikleri**, (Çeviren: Bahar Tırnakçı), Tarih Vakfı Kültür Yayınları, İstanbul, 2003.
- KARPAT, H. Kemal; **Türkiye’de Toplumsal Dönüşüm**, (çeviren: Abdülkerim Sönmez), İmge Kitabevi, Ankara, 2003.
- KARPAT, H. Kemal; **Osmanlı’da Değişim Modernleşme ve Uluslaşma**, (Çeviren: Dilek Özdemir), İmge Kitabevi, Ankara, 2006.
- KARPAT, H. Kemal; **Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kurumsal Değişim ve Nüfus**, Çeviren: Akile Zorlu Durukan, Kaan Durukan, İmge Kitabevi, Ankara, 2008.
- KARPAT, H. Kemal; **Osmanlı’dan Günümüze Edebiyat ve Toplum**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2009.
- KARPAT, H. Kemal; **Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2009
- KARPAT, H. Kemal; **Osmanlı’dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji**, Timaş Yayınları, Çeviren: Güneş Ayas, İstanbul, 2009.
- KARPAT, H. Kemal, **Türk Demokrasi Tarihi**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010.
- KARPAT, H. Kemal; **Dağı Delen Irmak**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010.
- KARPAT, H. Kemal; **Osmanlı’dan Günümüze Asker ve Siyaset**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010.
- KARPAT, H. Kemal; “*Osmanlı ve Cumhuriyetin Devlet Anlayışı Üstüne: Benzerlikler ve Farklılıklar*”, **Muhafazakar Düşünce Dergisi**, Sayı: 28, 2011.
- KARPAT, H. Kemal; **Osmanlı’dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013.
- KARPAT, H. Kemal; **Türkiye ve Orta Asya**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014.

- KARPAT, H. Kemal; **İslam'ın Siyasallaşması Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırması**, Çeviren: Şiar Yalçın, Timaş Yayınları, Baskı: 6, İstanbul, 2017.
- KARPAT, H. Kemal; **Türk Siyasi Tarihi**, (Çeviren: Ceren Elitez), Timaş Yayınları, Baskı: 9, İstanbul, 2020.
- KAYA, Yaşar ve Taner Tatar; **Gelenekten Modernliğe Kalıplaşan Yenilik**, Doğu Kütüphanesi, İstanbul, 2008.
- KIŞLALI, T. Ahmet; **Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi**, İmge Kitabevi, Ankara, 1994.
- KIZILÇELİK, Sezgin; **Sosyoloji Tarihi 1**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2006.
- KIZILÇELİK, Sezgin; **Sosyal Bilimleri Yeniden Yapılandırmak**, Anı Yayınları, Ankara, 2014.
- KOCADAŞ, Bekir; *“Türkiye’de Topumbilimin Öncülerinden: Hilmi Ziya Ülken”*, **Türk Toplum Bilimcileri**, (Derleyen: Emre Kongar), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012.
- KORKMAZ, Abdullah; **Değişme ve Farklılaşma**, Doğu Kütüphanesi, İstanbul, 2006.
- KOVANLIKAYA, Çağlayan ve ÇAV, Erkan; **Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2010.
- KOYUNCU, K. Miyase ve Samettin Başol; *“Osmanlı Bursa’sında Ermeni Kökçü Esnafı Hirfet Vakfı”*, **Vakıflar Dergisi**, Sayı: 47, Haziran 2017.
- KURT, Abdurrahman; **Toplum ve Din, Sosyoloji**, Derleyen: İhsan Sezal, Beta Yayınları, İstanbul, 2017.
- KUŞ, Hilal; **Halil İnalçık Tarihe Düşülen Notlar I**, Timaş Yayınları İstanbul, 2015.
- NEUMAN, W. Lawrence; **Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar 2**, Çeviren; Sedef Özge, Yayın Odası, Ankara, 2012.

OKTİK, Nurgün; “*Kemal Haşim Karpat*”, **Türkiye’de Sosyoloji İsimler-Eserler II**, Derleyen: M. Çağatay Özdemir), Phoenix Yayınları, Ankara, 2008.

ORTAYLI, İlber; **Defterimden Portreler**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011.

ÖNAL, Recep; “*Antropo –Teknolojik Açıdan ‘İrtica’ ve ‘Mürteci’ Kavramları Üzerinde Sosyo-Politik İçerikli Semantik Bir Yaklaşım*”, **İktibas Dergisi**, Sayı:19, 2013.

ÖNER, Necati; “*Ord. Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken*”, **Hilmi Ziya Ülken Kitabı, Kitabevi Yayınları**, İstanbul, 2006.

ÖZDALGA, Elisabeth; “*Bir Tasavvur ve Uсталık Olarak Tarihsel Sosyoloji*” **Tarihsel Sosyoloji, Doğu Batı Yayınları**, İstanbul, 2011.

ERGENÇ, Özer; “*Türk Tarihçiliğinde Halil İncalcık ve Dört Nesil*”, **Türk Tarihçiliğinde Dört Sima: Halil İncalcık Halil Sahillioğlu Mehmet Genç İlber Ortaylı**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013,

ÖZER, İlbeyi; “*Cunhuriyet Döneminde Devrimler, Toplumsal Yaşama Etkileri ve Gündelik Hayat*”, **Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı**, Editör: Mehmet Zincirkıran, Baskı: 4, Dora Yayınları, Bursa, 2013,

ÖZERDEM, Ayşegül; “*Halil İncalcık Biyografisi*”, **Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara, 2012.

ÖZGÜDENLİ, G. Osman; **Selçuklular**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt:1, İstanbul, 2008.

SAYIN, Önal; **Sosyolojiye Giriş**, Üniversite Kitapları, İzmir, 1994.

SEZER, Baykan; **Sosyolojide Yöntem Tartışmaları**, Sümer Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1993.

SEZER, Baykan; “*Tarih ve Sosyoloji*”, **Sosyoloji Yıllığı 4**, İstanbul, 1999.

SEZER, Baykan; **Sosyolojinin Ana Başlıkları**, Kızılelma Yayıncılık, İstanbul, 2006.

- SLATTERY, Martin; **Sosyolojide Temel Fikirler**, (Çeviren: Ümit Tatlıcan ve Gülhan Demiriz), Sentez Yayınları, Baskı: 8, İstanbul, 2015.
- SUNAR, Lütfi, “*Türkiye’de Sosyal Bilimlerde Toplumsal Değişim*”, **Sosyoloji Dergisi**, 3.Dizi, 29. Sayı,2014.
- ŞEN, Hasan; **Cahit Tanyol’un Sosyolojik Görüşleri**, Piya Art Yayınları, İstanbul, 2018.
- TANYOL, Cahit; “Dün ve Bugün İrtica”, **Türk Düşüncesi Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 56, 1959.
- TANYOL, Cahit; “*Elifoğlu Köyü*”, **İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 17-18, 1964.
- TANYOL, Cahit; “*Görünmeyen İşgal*”, **Yön Dergisi**, Sayı: 172, 1966.
- TANYOL, Cahit; **Sosyolojik Açıdan Din, Ahlak, Laiklik ve Politika Üzerine Dialoglar**, Okat Yayınevi, İstanbul, 1970.
- TANYOL, Cahit, “*Şinasi Efendi ve Tanzimat*”, **Akşam Gazetesi**, Eylül, 1971.
- TANYOL, Cahit; **Atatürk ve Halkçılık**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1981.
- TANYOL, Cahit; “*Devlet ve Otorite*”, **Yazko Somut**, Sayı 55, 1984.
- TANYOL, Cahit; **Laiklik ve İrtica**, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1989.
- TANYOL, Cahit; “*Din Eğitimi ve Anayasa*”, **Cem Dergisi**, Sayı: 4, 1992.
- TANYOL, Cahit; **Türkler ile Kürtler**, Era Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- TANYOL, Cahit; **Çankaya Dramı**, Altın Kitaplar, İstanbul, 2007.
- TANYOL, Cahit; “*Devlet Üzerine*”, **Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı**, (Hazırlayan: Cahit Kovanlıkaya, Erkan Çav), Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- TANYOL, Cahit; **İslamiyet ve Sosyalizm**, Piya Yayınları, İstanbul, 2016.

TANYOL, Cahit; **Laiklik ve İrtica**, Altın Kitaplar, İstanbul, 1989.

TAŞCIOĞLU, Raci; “*Hilmi Ziya Ülken’in Türk İletişim Tarihine Katkıları*”, **Atatürk Üniversitesi İletişim Dergisi**, Sayı: 1, Kasım, 2010.

TAYHANI, İhsan; “*Türkiye Cumhuriyeti’nin Temeli: Laiklik*”, **Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi**, Sayı: 43, 2009.

TÜTENGİL, C. Orhan vd.; “*Hilmi Ziya Ülken’in Anısına*”, **Sosyoloji Konferansları**, Sayı: 15, 2011.

USTA, Aydın; **Doğunun ve Batının Hakimleri Selçuklular**, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2019,

UYGUN, Hamza ve İnan Özer; “*Hilmi Ziya Ülken*”, **Türk Toplum Bilimcileri**, (Derleyen: Emre Kongar), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012.

UYGUN, Hamza; “*Cahit Tanyol*”, **Türk Toplum Bilimcileri**, (Derleyen: Emre Kongar), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012.

ÜLKEN, Hilmi Ziya; “*Sosyolojinin Mevzu ve Usulü*”, **Sosyoloji Dergisi**, Cilt: 1, Sayı:1, 1942.

ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Dini Sosyoloji**, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1943.

ÜLKEN, H. Ziya; “*Medeniyetimizin Değerler Sistemi*”, **Türk Düşüncesi Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 1, Aralık 1953.

ÜLKEN, H. Ziya; “*Tarih Boyunca İnsan İdeali*”, **Türk Düşüncesi Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 3, Şubat 1954.

ÜLKEN, Hilmi Ziya; “*Bugünün İnsanı*”, **Türk Düşüncesi Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 4, Mart 1954..

ÜLKEN, Hilmi Ziya; “*Bugünün İnsanı II*”, **Türk Düşüncesi Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 5, Nisan 1954.

ÜLKEN, H. Ziya; “*Kültür ve Medeniyet*”, **Türk Düşüncesi Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 13, Aralık 1954.

ÜLKEN, Hilmi Ziya; “*Mevlana ve Muhiti*”, **Türk Düşüncesi Dergisi**, Ocak 1955.

ÜLKEN, H. Ziya; “*Batıda ve Bizde İrtica*”, **Türk Düşüncesi Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 5, Mayıs 1959.

ÜLKEN, H. Ziya; “*İçtimai Değişme ve İnkılap*”, **Türk Düşüncesi Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 57-6, Haziran-Temmuz, 1959.

ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Sosyolojinin Problemleri**, Hüsniyat Matbaası, İstanbul, 1955.

ÜLKEN, Hilmi; **Felsefeye Giriş**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1963.

ÜLKEN, H. Ziya; “*İslam Felsefesi ve İtikadının Garbe Tesiri*”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 10, 1963.

ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Siyasi Partiler ve Sosyalizm**, Anıl Yayınevi, İstanbul, 1963.

ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Varlık ve Oluş**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968.

ÜLKEN, Hilmi Ziya; “*Cumhuriyet Devri 50 Yıllık Türk Eğitimi*” **50. Yıl**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1973.

ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Cumhuriyet Devri 50 Yıllık Türk Eğitimi**, Ankara Üniversitesi Basım Evi, Ankara, 1973.

ÜLKEN, Hilmi Ziya; **İslam Düşüncesi**, Ülken Yayınları, İstanbul, 2005.

ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Anadolu Kültürü ve Türk Kimliği Üzerine**, Ülken Yayınları, İstanbul, 2006.

ÜLKEN, H. Ziya; **Anadolu Kültürü ve Türk Kimliği**, Ülken Yayınları, İstanbul, 2006.

ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Millet ve Tarih Şuuru**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2008.

ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Aşk Ahlakı**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010.

ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013.

ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Türk Tefekkürü Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları, Baskı: 10, İstanbul, 2018.

ÜLKEN, H. Ziya; **Hâkimiyet**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2018.

VATANDAŞ, Celalettin; “*Kapsam ve Yöntem Açısından Türk Modernleşmesi*”, **Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı**, Editör: Mehmet Zencirkıran, Baskı: 4, Dora Yayıncılık, Bursa, 2013.

VERGİLİ, Ayhan; **Hilmi Ziya Ülken Kitabı**, Kitabevi, İstanbul, 2006.

VERGİLİ, Ayhan; “*Hilmi Ziya Ülken*”, **Türkiye’de Sosyoloji (İsimler ve Eserler)**, **Derleyen: Çağatay Özdemir, Phoenix Yayınları**, Ankara, 2008.

YELKEN, Ramazan; **Tarih Sosyolojisi**, Derleyen: Ramazan Yelken, Vadi Yayınları, Ankara, 2009.