

SİVİL TOPLUMUN KÜLTÜREL TEMELLERİ

Doç. Dr. İsmail DOĞAN

Eğitim Bilimleri Fakültesi, Ankara Üniversitesi

Abstract

The use of civil society concept in Turkey is quite new. It has only been used in Turkish political terminology since the mid-1980s. Civil society is also a sociological concept, which emphasises the civil aspect of the society. It is a concept, which takes all its meaning against the state.

In this paper, the author argues that civil society is in fact a Western concept. It has its terminology and development within the Western culture. However, some authorities argue that the concept of civil society is not entirely unknown in the Turkish political history. For example, 'Ahilik', 'lonca', and some other Islam school of thoughts are believed to be counterparts of civil society in the Eastern and Muslim societies.

Key words: civil society, culture, Turkish culture

Giriş

Sivil toplum, toplumun sivil niteliğini vurgulayan sosyolojik bir kavramdır. Kavram hem toplumun sivilliğini hem de sivil olmayan unsurları ayıklayarak sunmaktadır. Bu haliyle sivil toplum bir karşıtlığı da ifade etmektedir. Karşıtlık Fransızca bir sözcük olan 'civil=sivil'in bizâtihi anlam gücünde ortaya çıkar. Medeni, uygar, nazik, kibar biçiminde daha çok seçkinliği ve zerâfeti yüklenen sözcük bu anlamın karşıtlarını da dışarıda bırakmaktadır. Uygar, nazik ve kibar olmayanın sivil olmadığı da bu şekilde zımnen anlaşılmaktadır. Kavram içinde düşünüldüğünde sivil sözcüğü 'askerî olmayan, asker sınıfından olmayan, üniforma giymemiş olan kimse'yi ifade eder. Karşıtlıkla kazanılan bu anlam gerçekte sosyolojinin toplum sınıflamasındaki pratik ele alış biçimiyle yakından ilgilidir.

Sosyologlar toplumları sınıflandırırken genellikle şu üç ölçütü esas alırlar:

1. Düşünsel (fıkri, entelektüel) ölçüt,
2. Ekonomik ölçüt,
3. Karşıt ilişkiler ölçütü.

Karşıt ilişkilerde her bir toplum alternatifleri ile ele alınmaktadır : Asker - sanayi, statü - akit, cemaat-dernek, mekanik dayanışma - organik dayanışma, köy - kent toplumu vs. Bunlardan sonuncusu üzerinde kısa bir değerlendirme diğer karşıtlıkların da hangi standartlar çevresinde farklılaştığı konusunda bilgi verir. Sosyolog Redfield'e ait olan köy ve kent karşıtlığının bir boyutu olarak köy toplumu bireyleri ortak iradeye tabi, zümre çıkarını her şeyin üstünde tutan insanlardan meydana gelir. Bu insanlar arasındaki ilişkilerde doğal dayanışma, kolektif mülkiyet ve töre etkilidir. Böyle bir toplumsal gerçeklik içinde bireylerin kişiliğinden; kişisel tercih, ifade ve iradelerinden söz edilemez. Hayatın anonim yapısı ortak menfaat ve amaçlar düşüncesini ön plana çıkardığından üyelerin kişiliği de bu anonim yapı ile açıklanır.

Kent toplumu bireysel iradenin ifade ve hayatiyeti ile ilgili koşulları ortaya çıkarır. Bu nedenle kişilerin çıkarı her şeyin önünde gelir. Doğal dayanışma yerine sözleşmeye dayalı, karşılıklı kabul ve onayların yön verdiği ilişkiler düzeni ve dayanışma esastır. Dolayısıyla töre ve geleneklerin yerine kamuoyunun etken olduğu bir sistemin oluşması amaçlanır.

Tarihsel açıdan cemaat dernekten, köy kentten daha önce meydana gelmiştir. İlkel kabileler ve aileler bunun somut örneğidir. Klan böyle bir cemaat (topluluk) sayılır. Zamanla insan bir cemaat (communauté=topluluk) üyesi olmaktan çıkarak çeşitli toplulukların üyesi olmuştur. Yani tarihsel akış cemaatten derneğe, köyden kente doğrudur ve bunun tersine dönmesi ise imkansızdır.

Toplumları karşıtlıklarıyla ele alan bu kategorik yaklaşımın gerçekte önemli bir ölçüt çevresinde farklılaştığı görülür. Bu ölçüt bireydir. Konumu, manevra alanı, ifade ve irade yeteneği ile bunları kullanma imkanı toplumların cemaat ve dernek özelliklerinde ayrılımlarının da önemli nedenleri arasındadır. Söz konusu yeteneklerini sürekli toplumun veya mensup olduğu zümrenin genel menfaat ve çıkarlarının gerisinde gören bireyler cemaat (köy) toplumunun hem nedeni hem de sonucudurlar. Böyle bir toplumda bireysel irade yerine tebellür eden ortak irade kişilerin tüm istek, özlem ve eğilimlerinin tercümanıdır. Kişiler adına her şeyin en iyisini düşündüğü gibi onlar için en iyi ve doğru olanın seçilip ayıklanması da ortak iradenin tekelindedir. Hayrın ve şerrin böyle bir 'tekel' tarafından deruhte edilmesi mensupların yaşamını kolaylaştırır. Bunun karşılığında ise birey olanca enerji, yetenek ve aktivitesini anonim ruhun hayatiyetine harcar. Çünkü asıl olan cemaatin ve grubun yaşam alanıdır. Çakışan yaşamlarda tercih sürekli cemaatten yana kullanılmak zorundadır. Bu çerçevede ortaya çıkan kolektif bilincin birey bilincini tümüyle kuşatması nedeniyle cemaate anlamını ve enerjisini veren birey ise ortada yoktur. Tüm aktiviteleri denetim altına alan ve kuşatan toplumsal sistemde bireyin çıkmaması kadar onun değer ve önem kazanmaması da doğaldır.

Toplum modeli, önemli ve değerli olma çabasında bireyin kat ettiği mesafeyi de açıklar. Bireyin cemaat ruhu ve çıkarlarıyla kuşatılan manevra alanı gerçekte bireysel ve toplumsal değişimin de odak noktasıdır. Demokrasi ile çağdaş anlamda toplum olma serüvenini ortak hale getiren öykü de işte bu noktada başlar. Kendini ifade ile irade ve istekleri doğrultusunda yaşama çabası esaslı bir toplumsal öykü ortaya çıkarmıştır. Bu öyküde bireyin manevra yeteneği oranında toplumun niteliğinin de değiştiği görülür. Açıkçası toplumsal tarihe konu olan öykü, bireylerin tercihlerinin daha çok farkında olan,

davranış ve hareketlerinde kendine daha çok güvenen ; ortak iyilik için kendini feda etme konusunda daha medeni bir bakış açısına sahip, daha erdemli vatandaşlar haline gelebilmenin öyküsüdür denilebilir. Bu olgu elbette ki öykünün dışında kalan kitlenin varlığını göz ardı etmeksizin söz konusu edilmektedir. Çünkü evrende erdemlin mücadelesi kadar erdemsizliğin; hak ve adalet mücadelesi kadar karşıt mücadelelerin yapıldığı da bir gerçektir. Karşıtların mücadelesinde nihai olarak kazanan ise birey olmuştur. Böyle bir kazancın ortaya çıkması, yani bireyin “teorileştirilmesi ve uğrunda mücadele edilecek bir değer haline gelmesi için de”¹ çok uzun yüz yıllar geçmiştir.

Bireyin teorileştirilmesi onun sivil olması sivilleşmesi demektir. Sivilleşme sanayileşme ile başlayan tarihsel bir serüvene aittir. Çünkü bireyin imkan ve fırsatlarını ipotek altına alan geleneksel nitelikli kapalı toplumlar bu yapıyla sivilleşmenin en önemli engelidir. Dolayısıyla sivilleşmenin doğal bir uzantısı olarak ortaya çıkan sivil toplum olanca öykü ve ayrıntısıyla birlikte ait olduğu toplumsal iklimin özelliklerini yansıtır. Ortaya çıkışında olduğu gibi gelişme şartlarını da bu toplumsal iklimde geçirmek suretiyle günümüzdeki yapısına ulaşmıştır. Açıkçası vurgulanmak istenilen şudur : ‘Sivil toplum’ kavramı batılı bir kavramdır ; batıda ortaya çıkmış ve orada gelişmiştir.

Burada hemen ileri sürülebilecek bir dizi sorudan biri de şu olsa gerek. Neden sivil toplum modeli batıda ortaya çıkmıştır da Batı dışı toplumlarda ortaya çıkmamıştır? Elbette ki bu durum toplum yapısının temel karakteristikleriyle açıklanabilir. Demokrasiye imkan veren bir toplum yapısıyla böyle bir imkana kapalı olan toplumların farkıdır burada söz konusu olan. Dolayısıyla demokraside kat edilen mesafe Batıda devlet dışı - sivil alanı mümkün oldukça genişletirken sürekli kendi içine kıvrılarak bireyleri anonim bir teslimiyete zorlayan toplumlarda ise bu alan daralmıştır.

Sivil Toplumun Batılı Serüveni: Düşünsel ve toplumsal temelleri...

Sivil toplum bütün varlığı ve anlamını devlet karşısında kazanan bir kavramdır. Bu kavram bir karşıtlık ve bir seçenek olarak belirtilen bu anlama zaman içinde kavuşmuştur. Başlangıçta yani ilk telaffuz edildiği biçimlerinde hiç de böyle ele alınmadığı görülür. Kavram 18.yy’da aydınlanma düşünürlerince literatüre sokulmuştur. Kavramın bu düşünsel geçmişinin yanı sıra ifade ettiği anlama uygun olarak bir de toplumsal temelleri vardır. Bu ikincisinin aydınlanmanın ünlü düşünürlerine (Hegel, Hobbes, Rousseau vs.) ilham vermiş olduğunun düşünülmesi ise yanlış olmasa gerektir.

Feodal toplumun çöküşünü hazırlayan koşullar bu düşünürlerce sivil toplumun nedeni olarak görülür. 18.yy’ın düşünürlerine ilham veren feodal çözümlenin biçimidir. Devletin ve dinin (Hristiyanlığın) baskısından uzak ortaya çıkan ekonomik faaliyet alanı üçüncü boyut olarak toplumsal tablonun yorumunu kaçınılmaz kılıyordu. Bu itibarla, sivil toplumun yani ‘ekonomik faaliyetin özerk alanı’nın doğuşu, geç ortaçağın komünal

¹ M. Ali Kılıçbay, “Birey Kimliğinin Belirlenme Alanı Olarak Demokrasi”, *Türkiye Günlüğü*, Nisan 1989, s.9.

hareketine bağlanmaktadır.² Kent korporasyonlarını ve komünleri, feodal yapının siyasal düzenlenmelerinde özgürleştiren hareket ; ekonomik tercih özgürlüğünü sınırlayabilecek siyasal ve dini vesayet baskısını kaldırarak ekonomik bir faaliyet alanı yaratmıştı. Sivil toplum, gelişen bu toplumsal alanın yorum denemelerinde tanımıyla buluşan bir kavramdır. Hegel bu düşünsel bağlamın ilklerindedir.

Hegel'e göre "bireyin iradesi genel irade ile uzlaşır ve kaynaşır. Tek kişi kendini kendi üstündeki bir kanuna bağlar ; bu kanunu kendi kanunu olarak duyar." İşte bu "ahlaklılığın" hem ölçüsü, hem de amacıdır. Kişi "kendini ne kadar aşar kendini ne kadar kendi üstündeki objektif bir düzene bağlarsa, o kadar ahlaklı olur." Böyle bir meziyete de, "tek iradenin genel irade ile uzlaşıp kaynaşması olan objektif ahlakta" ulaşılır.³ Objektif ahlak da üç aşamada gerçekleşir: 1. Ailede, 2. Sivil Toplumda 3. Devlette.

Ailede henüz objektif ahlak tam değildir. Burada henüz 'doğal' ve 'doğrudan doğruya' bir durumdadır. Bununla beraber aile sevgi bağlılığından çok ahlaki bir kurumdur. Birey 'genel'i ilk kez aile kurumunda yaşar. Aileden sonraki aşama olan sivil toplumda birey ileriye doğru bir adım atar. Sivil toplum bireylerin bir çıkar ortaklığı ve menfaat beraberliği'dir. Bu anlamda herkes kendi çıkarlarını göz önünde bulundurur. Bu nedenle toplumda ideal bir motif genel-geçer bir *değer/ler* yoktur. Sivil toplum bir atomlaşma sistemidir.* Buna rağmen sivil toplumda 'özel'in 'genel'i büsbütün gölgede bıraktığı sanılmamalıdır. Sivil toplumda özel irade aileden daha ileri ve daha derin olarak genel iradeye tabi olmayı öğrenir. Böylelikle 'bjektif ahlak' kendini sivil toplumda gerçekleştirmiş olur. Buna rağmen objektif ahlak hala tam ve mükemmel değildir. Eksikliğini ise ancak '*Devlet*'de giderecektir. Bireyin iradesi ile genel irade (kamusal irade) ancak devlette tam bir uyum haline gelir ve kaynaşır. Hegel'e göre devlet kamusal iradenin somut bir varlık kazanması halidir. Ancak devlet tek tek iradelerin toplamı değil; akıllı, canlı bir "bütün"dür.** Bu yüzden devlet, "kendiliğinden akla en uygun varlıktır."⁴

Görüldüğü gibi Hegel sivil toplumu aile ile devlet arasında bir aşama olarak görür. Bu alanda bireyler, toplumsal sınıflar, her türlü toplumsal kurum ve kuruluşlar sivil toplumu meydana getirir. Bu toplumda bireyler birbirine hukuki ve iktisadi bağlarla bağlıdırlar. Bu yaklaşımı ile Hegel bireyleri ve sivil toplumu devlet içinde eriten, kaynaştıran ve bütünleştiren bir 'idealist devleti' savunur. Hegel analojisinin vardığı nihai noktada bireyin ahlaki olgunluğa sivil toplum aracılığı ve ancak devlet içinde ulaşacağı varsayılır. Bu nedenle bireylerin devlete katılımı ve devlet duyarlılığını hissetmeleri onların temel ve doğal yükümlülüğü olarak görülür. Ancak bireyin bu katılımın sıradan bir iş olmadığı, belirli nitelikleri gerektirdiği gözlenir. Bu nedenle devlette anonim performans yerine

² Bu değerlendirme için bkz : A. Y. Sarıbay, "İslami Popülizm ve Sivil Toplum Arayışı", *Birikim*, S.47, Mart 1993, s. 11.

³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 1974, s. 453.

* Gökberk yurttaşlar toplumu dediği Hegel'in burada betimlenen sivil toplumu için filozofun burjuva toplumunu amaçladığını öne sürmektedir. Bkz: Gökberk, a.g.e., s. 453

** Hegel'in devlet betimlemesi Emil Durkheim'in "toplumsal bilinç" kuramı ile büyük ölçüde benzeşmektedir.

⁴ Gökberk, a.g.e., s. 454.

bireysel performanslar anlam ve tanımlarına kavuşur. Buna karşılık devlet de bu performanslar yani 'tek tek kişiler aracılığıyla konuşup iş görür'⁵ Bir farkla ki Hegel düşüncesinde bu tek kişi ya da 'insan teki' erkektir. Çünkü aileden bireyi önce sivil topluma sonra da devlete yönelten *geist* (tin) kadında yoktur. Bu nedenle de kadınların belirtilen sürece özgü bir serüven olanağı bulunmamaktadır. Kadın bu yetenek sınırı onların tarih dışında kalmalarının bir nedenidir. Şu halde Hegel'de sivil toplum ve devlet oluşumunu erkeğin tabiatına borçludur. "Tarih değişse de, erkekler eliyle yeni yeni tarihi evreler yaratılsa da kadın özel alanda, yani evde ev işi yapar, çocuk doğurur ve bakar ; erkeğin cinsel ihtiyaçlarını karşılar. Bu da kadını tarih dışına iter."⁶ Özetle Hegel'in sivil toplumunda kadın aktif bir rol sahibi değildir. Dolayısıyla "erkek alanı olarak hakların, eşitliğin ve mülkiyet ilişkilerinin de gerçekleştiği alan olarak"⁷ betimlenir.

Batıdaki geç ortaçağın feodal çözülmesi sivil topluma temel olan yeni bir toplumsal platform oluşturmuştur. Gerçekte bu, insanın yeni bir yaşam alanı olarak kabul edilmelidir. Feodal baskının sıkıştırdığı yaşam bu yeni ortamda adeta soluklanıyordu. Buradan hareketle sivil toplumun bir arayışın olduğu aşama olarak değerlendirilmesi yanlış olmasa gerektir. İşte sivil toplum böyle bir arayışın cevabı olan nihaî hedefler arasındaki seçenekler arasında sunulur. Soru şudur: "İyi bir yaşam biçiminin (good life) sürekliliğini sağlayacak en iyi çevre ya da ortam nedir? Hangi tür kurumlar için çalışmalıyız?"⁸

İyi bir yaşam biçimi ile özünde insana, insan onuru ve haklarına saygıyı gerçekleştiren yaşam kastedilmektedir. Farklı din, dil, ırk, siyasi ve kültürel niteliklere sahip olan insan ve insan topluluklarının bu farklılıklar çevresinde geliştirdikleri yaşam biçimlerinin hayatiyet bulduğu ortam yüz yıllar boyu insan ve insan topluluklarının hedefi ve özlemi olmuştur. Gerçekte toplumsal istemleri hem belirleyen hem de sınırlayan bu insani gerçeklik aynı ölçüde ideolojilere de zemin olmuştur. İdeolojiler bir yandan toplumsal sistemlerin ortaya koydukları bu zeminden güç alırken, öte yandan onların 'iyi bir yaşam' özlemlerine de tercüman olma iddiasını taşırlar. Bu itibarla ideolojileri farkların ve farklılıkların sözcüleri olarak nitelenebilir.

Sivil toplum düşüncesi toplumsal tarihin Batı Avrupa'ya özgü belirtilen aşamasına tekabül etmektedir. Bu düşünce " insanların sınıfsal veya ekonomik yaratıklar olmadan önce toplumsal yaratıklar olmasına dayanır."⁹ Dolayısıyla belirli bir toplumsal kimliğe sahip olan aile, kabile, din, dernek, cemaat veya ideolojik hareketler ortaklaşa olarak sivil toplum oluştururlar. Buradan hareketle şöyle bir tanıma ulaşılır: "Sivil toplum, insan topluluklarının hiç bir güç tarafından zorlanmaksızın içinde hareket edebilecekleri alanın adıdır. Bu alanı oluşturan aile, çıkar ve ideoloji adına kurulan karmaşık ilişkiler dizgesinin

⁵ Aynı, s.454.

⁶ Ömer Çaha, "Feminizm ve Sivil Toplum", *Birikim*, S. 59, Mart 1994, s. 80.

⁷ Aynı, s. 79.

⁸ M. Walzer , "Sivil Toplum Düşüncesi: Toplumsal Yapılaşmaya Doğru Bir Adım", *Birikim*, Sayı : 37, 1992, s. 36.

⁹ Aynı, s. 37.

kendisi de sivil toplum olarak tanımlanabilir.”¹⁰ Şu halde sivil toplum, farklılıklara imkan ve fırsat tanıyan bir toplumsal armonidir.

Devlet ve Sivil Toplum

Sivil toplumun, toplumsal tarih içindeki öyküsünde ortaya çıkışı ile geçirdiği evreler ve geldiği noktada oldukça farklı algılandığını gösterir. Hegel’in paradigmasında devlete giden yolda nihai ve kaçınılmaz zemin olmasının yanı sıra evrensel ruhun devletle bütünleşmesinde büyük işlev yüklenen sivil toplum ; giderek devlet karşıtlığı olarak anlam kazanmıştır. Günümüzde ise “devlet kavramını açıklayabilmenin ve demokrasi sorununu geliştirebilmenin anahtar kavramı olarak kullanılmaya çalışılmaktadır.”¹¹

Devlet ve sivil toplum ikileminde çeşitli yaklaşımların ortak bir yanından söz etmek mümkündür. Genellikle sivil toplum devletin olmadığı alan olarak kabul edilir. Bu yaklaşım sivil toplumu toplumsal hayatla özdeşleştirirken devleti ve üretim hayatını tamamen dışında bırakır. Bu açı kavramın yanlış ve eksik algılanışdır. Çünkü devlet “hem sivil toplumu kendi bünyesinde toplar hem de toplum içinde bir alan işgal eder. Devlet, içinde hareket edilecek alanın çerçevesini belirler ve özenle grup örgütlenmesine ait (siyasi etkinlik dahil) kurallarını düzenler. Toplumdaki bireyleri iyi yaşam konusundaki kendi kişisel değerleri dışında ortak bir değeri düşünmeğe zorlar.”¹² Cohen ise “siyasi toplumun, sivil toplum ve devlet arasındaki aracı rolü ne kadar kaçınılmaz ise, siyasi toplumun sivil toplumdaki kökenlenmesinin de kaçınılmaz”¹³ olduğunu vurgular.

Türk Kültürü ve Sivil Toplum: Tarihsel bağlam...

Sivil toplum Türkiye’de seksenli yılların ortalarından itibaren güncellenen bir kavram oldu. Kavramın Batılı serüvene nispet edildiğinde bu gecikme şaşırtıcı gelebilir. Oysa özünde bireyi öne çıkaran ve onu aktif kılan yapısı ile sivil toplum ait olduğu toplumsal iklimde gelişebilirdi. Bu açıdan Batı dışı toplumların böyle bir organizasyona uygun olmayışı gecikmenin aslı nedenleri arasındadır.

Bu aşamada Batı dışı toplumla burada kastedilen, dışa kapalı geleneksel - communauté=cemaat- toplumlardır. Doğunun Batıdan farkının karakteristik ölçütü cemaat (topluluk) örgütlenmesindeki bu yapıdır. Ünlü Osmanlı sosyologu Prens Sebahattin doğunun bu özelliğini şöyle betimler “Fikrî yetenek ve gelişmeye istikamet (doğrultu) kazandıran toplumsal hayatın şartlarıdır. Doğuda bu şartları doğal çevre hazırlar.”¹⁴

¹⁰ Aynı, s. 33.

¹¹ Bu değerlendirme için ayrıca bkz :Nur Vergin, “Demokrasi ve Sivil Toplum”, *Yeni Türkiye Dergisi*, Kasım-Aralık 1994, yıl 1, Sayı : 1, s. 9.

¹² Walzer, a.g.e., s.40.

¹³ Cohen Arato’dan aktaran, Sarıbay, Mart 1993, s.18.

¹⁴ Prens Sebahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, İstanbul 1975, s.120.

Elbette ki, ‘doğal çevre’ ile vurgulanmak istenen ‘vahşi doğa’ değil, ilişkilerin, toplumsal rol ve toplumsal statülerin dondurulduğu ve sabitleştiği toplumsal düzendir. Böyle bir düzende bireylerin verilmiş statülerinin dışına çıkmaları ile kendi görüş ve eğilimleri doğrultusunda davranış üretmeleri mümkün değildir. Oysa sivil toplum da dahil olmak üzere bu çeşitten bir toplumsal düzenin oluşması canlı, aktif ve mücadeleci bireylerin varlığı ile açıklanabilir. Üzerinde cemaat erkini ipotekleri olan bireylerden böylesine bir yaşamın fişkırmaması düşünülemez. Unutulmamalıdır ki sivil toplum, öncelikle kişisel ve toplumsal kaderinde söz sahibi bireylerle ortaya çıkıp gelişir.

Geleneksel toplumda bireyin yaşam alanı grup ve cemaatin yüksek menfaatleri karşısında son derece itibari kalmaktadır. Dolayısıyla böyle bir yapı içinde bizzat bireyin inisiyatifinde gerçekleşmesi beklenen oluşumların neşvü nema bulması güçtür. Elbette grupların belirli hareketlere yöneldiği; politik bölünmeler dahil bir çok oluşuma taban oluşturduğu görülen olaylardandır. Ama bütün bunlar bireyin baz alındığı, bireyin esas alındığı oluşumlar olmaktan uzaktır.

Şimdi, son dönem tartışmalarında olayın bu yönünden çok ‘cemaat erkini’ elinde bulunduran kişiler belirli dönemlerde sivil toplumun klasik sözcüleri olarak sunulmaktadır. Yine bu çerçevede bazı yazarlar “bugün Batıda oluşmuş sivil toplum yapılarının İslam toplumlarındaki karşılıklarının büyük ölçüde dini cemaatlar”¹⁵ olduğunu öne sürmektedirler. İnanç ve felsefeler birey yaşamında ince bir takım farklar oluşturmasına rağmen bağlanmanın getirdiği zorunlu yaşam Batı benzeri bir kişi özerkliği oluşturmamaktadır. O nedenle de bireyin gruptan kopması ve kendi değer ve eğilimleri ile davranış üretmesi açıkça kendini ifade etmesi böyle bir yaşam biçimi içinde engellenmektedir. Ağanın lafı üstüne laf söylemek, buyrukları karşısında tepki vermek geleneksel toplum yapısının kabul edemeyeceği bir davranıştır. Toplumsal yapı en küçük birimden en geniş yaşam alanına kadar bireyi benzer tehditler ve yaptırımlarla kuşatmaktadır. Örneğin, eski Türklerde bir delikanlı evlenecek yaşa gelince bir kahramanlık göstererek il meclisinden milli bir ad alırdı. Bu suretle ildiş niteliği, ‘erkek=ermiş’ değerini kazanarak vatandaş hukukuna sahip olurdu. Bu aşamada kazandığı statü onun bütün manevra alanını kısıtlayan ve rolünü donduran bir statüdür. Çünkü bu şekilde vatandaş olan kişi aslında “ailesinin velâyet-i hâssasından çıkarak, milletin vesâyet-i âmmesi altına girerdi.”¹⁶ Gerçekte bu durum mensubiyetlerinin bireyin manevra alanını sınırlaması demektir ve böyle bir sınırın ailede başlayan bir toplumsal kabulü söz konusudur. Toplumsal sistemin bu önemli ünitesinde “evin reisi (baba) karısına ve çocuklarına mutlak derecesinde bir velâyetle tahakküm eder, fakat çocuklar kendi kendilerine kifayet edecek bir yaşa geldiğinde bu defa tahakküm etmek sırası evlatlara gelir ve bu tahakküm gayet ağır ve acı bir surette devam ederdi.”¹⁷

Bireyi mensubiyetlerine mahkum eden bir toplumsal yapının cemaatin çözülmesine yol açacak biçimde değişimi için oldukça katı olan bu organizasyon bütün doğu toplumlarını temsil edecek karakteristikler taşımaktadır. Bu toplumsal organizasyonun en karakteristik

¹⁵ Mümtaz’er Türküne, “Müslümanlar ve Çoğulcu Bir Toplum Tasarımı”, *Birikim*, Kasım 1992, S.43, s.24.

¹⁶ Ziya Gökalp, “Eski Türk Ailesi”, *Türk Medeniyeti Tarihi*, 1976, s.295-6.

¹⁷ Gökalp, a.g.e., s. 285.

yönü bireyin doğal ve kaçınılmaz bir üye oluşudur. Bireyi aileye râm eden toplumsal gelenek zaman içinde onu diğer toplumsal mensubiyetlerine râm etmektedir. Yer aldığı bütün toplumsal oluşumlar bireyin özel tercihi olma yerine zorunlu olduğu oluşumlardır. Dolayısıyla geleneksel doğu toplumlarının grup hareketi olarak görünen oluşumlar hiç bir biçimde, istedik ve iradi olarak açıklanabilen sivil hareketin örnekleri olarak düşünülemez. Çünkü bu oluşumlar “kollektif bilincin tümüyle örttüğü birey çıkarları ve sâikleri doğrultusunda düşünceye ve davranışa cevaz verilmeyen”¹⁸ kapalı topluluklardır.

Ancak itiraf etmek gerekir ki gerek Anadolu'nun İslamlaşma sürecinde gerekse bundan sonraki dönemler için belirtilen kurumlar toplumsal ve siyasal işlevler yüklenmişlerdir. Bu misyonlarıyla devletin kültürünü halk kültürüyle bütünleştiren tasavvuf kurumları böylelikle bir adım daha atarak özellikle 13.yy'da “Anadolu'nun kültürel bütünlüğünün oluşmasında ve merkezi otoritenin tesisinde hayati bir rol oynamışlardır.”¹⁹ İlerleyen dönemde Ahi teşkilatlarının da benzer roller üstlendikleri söylenebilir. Bu teşkilatların başında Ahi Evran ve Somuncu Baba gibi yine her biri tarikat şeyhi olan kişiler bulunurdu. Ahiler İslamlaşma sürecinin önemli bir parçası olmanın yanı sıra toplumsal teşkilatlanmanın da önderleri olmuşlardır.

Şimdi bu örgütlenmeler yakın tahlilde ele alındığında çok ince bir devlet himayesinin varlığına tanık olunmaktadır. Görünürde devlete giden yolun kaynaştırıcı ve bütünleştirici unsurları olan bu toplumsal birimler ‘devlet-i ebed müddet’ idealinin gönüllü erleri olmuşlardır. Burada ahilik teşkilatının çeşitli hizmet alanlarında (örgütçülük, dokumacılık vs) duyulan ihtiyaç nedeniyle bir çeşit kadın örgütlenmesi olan ‘Bacı Teşkilatı’ da kurduğu bilinmektedir. “Türkmen genç kız ve hanımlarının şehirlerde iş hayatına girmelerinin tabii sonucu”²⁰ olarak değerlendirilen bu teşkilatın Ahilerle birlikte Moğol istilasında şehir savunmasına katıldıkları da söylenir. Ahiler ve bacıların bu ortak eylemi kendiliğinden gelişen bir ‘gönüllü hareket’ olmaktan çok devlet desteğinde yürüyen toplumsal birimleri ifade etmektedir. Nitekim benzer kuruluşlar olan zâviyeler zamanla “devlet desteği ve denetiminde genel hizmet gören kurumlar haline gelmişlerdir. Zâviyedarlar devlet memuru olarak kabul edilmiş, ülke içindeki nakliyat ve mal değişiminin düzenli işleminde görev üstlenmişlerdir.”²¹

Devlet ve bu teşkilatlar arasındaki ilişki zaman içinde söz konusu odakları devlete eleman yetiştiren kurumlar haline dönüştürmüştür. Özellikle ahi teşkilatının lideri zaviye sahibi ve tarikat önderiydi. Osman Gazi'nin etrafında yer alan Şeyh Edebali, Şeyh Mahmut Gazi, Ahi Şemsettin, Ahi Hasan ilerleyen dönemde kadı ve vezir olacak olan Çandarlı Halil Ahi teşkilatı mensuplarıydı. Lider mensupların devletle bu entegrasyonu sivilleşme eğilimlerinin önüne geçmiştir. Çünkü, böyle bir ilişki devlet dışı kamu alanından ve seçeneklerinden yoksun olmayı da beraberinde getirmiştir. Bu seçeneksizlik ilerleyen

¹⁸ Vergin, a.g.e., s.11-12.

¹⁹Ali Bayramoğlu, “Osmanlı Öncesi Anadolu'da Dervişlerin ve Tarikatların Rolü”, YeniYüzyıl, 27.1.1997, s. 15.

²⁰ Mikail Bayram, *Bacıyan-ı Rum (Anadolu Selçukluları Zamanında Genç Kızlar Teşkilatı)*, Konya 1987, s. 40.

²¹ Bayramoğlu, a.g.e., s.15.

dönemde Osmanlı'da “ekonomi dahil tüm toplumsal faaliyet alanlarının devlete tabi olması ve ona hizmet vermesi anlayışı ile birlikte sivil toplumunun zuhûl edemeyişinin”²² temel nedenleri arasındadır.

Osmanlı İmparatorluğunda ‘sürdürülebilir bir yaşam alanı’ hakkaniyet/hakbilirliği, denge ve adaleti gözetme görevinde olan devletin yükümlülüğünde idi. Osmanlı padişahlarının asli görevi tanrı adına yüklendikleri bu görevi hakkıyla yerine getirmektir. Devletin dengesiyle düzenin sağlanması ve sürdürülmesi bu konuda padişah duyarlılığına bağlıydı. Farabi'nin Medinet'ül-Fâzıla'sından mülhem olan bu anlayış, Nasrettin Tûsi ve Osmanlı'da Tursun Bey tarafından felsefi temellere oturtulmuştur. Bu felsefenin Osmanlı sistemine getirdiği ilkeler şöyle sıralanabilir²³ :

- Dünya barışı adaletle sağlanabilir
- Dünya duvarı devlet olan bir bahçedir
- Devletin düzenleyicisi dindir
- Dinin koruyucusu mülk (hükümrancılık) tır
- Mülke, yani ülke ve halkı bütünleştirerek devlet kuracak iktidara sahip olmak sağlam bir orduyu gerektirir
- Ordunun beslenmesi için bolluk ve huzur içinde yaşayan halka (raiyyet) sahip olunması icap eder
- Halkın bolluk ve huzur içinde yaşaması, adaletle yönetilmesine bağlıdır.

Görüldüğü gibi Osmanlı anlayışının öne çıkardığı hakbilirlik, adalet, devlet, şeriat, hükümrancılık, ordu, servet ve halk toplumsal yapının temel dayanaklarını oluşturmaktadır. Bunlardan birinin yok oluşu devletin çöküşü demektir. Elbette ki, toplumsal yapı olarak öngörülen bu öğeler kutsal devleti oluşturmaktadır. Devletle bütün bu öğeleri birleştiren anlayışın kendi içinde devlet karşıtı ya da devlet dışı kamusal alanın oluşmasına da imkan tanımamaktadır. Çünkü, devlet dışı olarak görünen toplumsal platformda her bir üyenin yeri sabit ve adeta doğal statüler olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla toplumdaki uyumun “her ferdin yaratılıştan sahip olduğu yeteneğinin gerektirdiği mevkide bulunması ve bu yerini koruması”²⁴ ile açıklanır. Oysa sivil toplum devletin alanını daraltır, bireyin alanını genişletir. Osmanlı uygulaması devlet dışı bütün toplumsal ünitelere devlete aktıkları oranda şans tanımaktadır. Üstelik bütün siyasal kuruluşlar adeta devlet eliyle ve devlete râm olacak fonksiyonlarla organize olmaktadır.

Yüzü ve işlevleri kutsal devlete dönük *ahi* geleneğinin bütün benzer oluşumlara örnek olduğu söylenebilir. Gerçekte ahiliği ortaya çıkaran sosyal ve siyasal şartlar son tahlilde

²² Vergin, a.g.e., s. 11.

²³ Baahaeddin Yediyıldız, “Osmanlı Toplumunu”, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1994, s. 443-444.

²⁴ Yediyıldız, a.g.e., s. 442.

ahiliğin kutsal devletin tarihsel onayından geçmiş olduğunu gösterir. Aynı şekilde İslâmiyet'in Türkler tarafından kabul edildiği dönemde "sınır boylarını dolduran ribatlar, cihad mefküresine sahip mutasavvıf dervişlerin faaliyet görevini görmekteydiler."²⁵ Sınır boylarındaki bu dini ve toplumsal örgütlenmeler, devlet tarafından destek görmüşlerdir. İlerleyen dönemde giderek devlet bünyesinde gelişme imkanı bulan benzeri tüm tasavvufi cereyanlar destek ve teşvik görmelerine rağmen başıboş bırakılmamış, devletin denetim ve kontrolüne tabi tutulmuşlardır. O kadar ki, *tekke*, *zaviye* ve *ribat*'lar devletin gösterdiği doğrultuda faaliyette bulunmuş ve zapturapt altına alınmışlardır. Bu suretle adı geçen kuruluşlar "devlet için sosyal yardım, imar faaliyetleri ve askeri üsler rolünü oynar duruma gelmişlerdir."²⁶

Bu öyküde ortaya çıkan geleneğin gerek birey için gerekse toplumsal örgütlenmeler için ortaya çıkardığı tablo şudur : Osmanlı ve benzer yapılanmalar içinde olan geleneksel nitelikli diğer toplumlarda padişah ve sultandan başka kendi manevra kabiliyetini özgürce kullanan kişiler yoktur. Herkes "ikbal ve hayatını merkezin dağıttığı sadaka ve mansıplara borçludur." Dolayısıyla böyle bir toplumda "varoluşunu devletin dışında garanti edebilen herhangi bir kimsenin yaşamasına izin verilmediği için"²⁷ sivil eğilim ve örgütlenmelerin de filizlenmesi beklenemez.

Türkiye’de Aydınların Kronik Heyecanı: Ondan bizde de var...

Tanzimat’tan bu yana ilginç bir aydın heyecanı yaşanmaktadır. Batının kültür ikliminde ve büyük ölçüde bu iklimin toplumsal sorunlarını yansıtan müzakere ve tartışmalar Türk aydınlarının da öncelikli gündemi olabilmıştır. Evrensel kültüre açık olmanın gerekliliği böyle bir açılımın fazla şaşkırtıcı olmamasının nedenleri arasındadır. Ama bu olgunun üzerinde durulması gereken bir yanı elbette vardır. O da aydınların Batının kavramsal ve zihinsel aşamalarına ya, 'ondan bizde zaten var', ya da 'bizde hemen ondan, onlardan olmalı' şeklinde iki keskin tepki ile farklılaşmalarıdır.

Batı uygarlığını irdelerken örnek aldığı Ernest Renan ve onun düşüncesinin öne çıkardığı 'akıl' ve 'medeniyet' modellerinin gerçekte 'bizim uygarlığımızın temel esprisi' olduğunu söyleyen Şinasi türünün ilk örneklerindedir. Şinasi'ye göre "girdiğimiz yeni medeniyetin, Avrupa'nın mucizesi akıl ve kanundur. Yeni değerler dünyasının başında adalet, hak ve hikmet kavramları gelir. İslamiyet bir cehalet devrini kapadığı gibi, bu devir de bir zulüm ve cehalet devrini kapar, akıl ve adalet devrini açar. Akıl ve adalet yeni sosyal değerler düzeninde ön planda gelirler ve bu iki değer birbirlerini tamamlarlar. Adalet aklın emrindedir, akıl adaleti insani gayelere sevk eder." Şinasi bu analojiden yola çıkarak şöyle bir değerlendirme yapar: "Yeni medeniyet, İslamiyet'in ana ilkelerine uygundur, fakat ona yeni muhteva getirmiş ve yeni bir insan tipi meydana çıkarmıştır."²⁸

²⁵ Fuat köprülü, "Ribat", *Vakıflar Dergisi*, C. II, Ankara: 1942, s. 274.

²⁶ Osman Turan, *Selçuklular ve İslamiyet*, İstanbul 1971, s. 14.

²⁷ Kılıçbay, a.g.e.,

²⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 1979, s. 63.

Demokrasi konusunun ülkemizde ilk tahlilcilerinden olan Ali Suavi'nin tarzı da bu konuda Şinasi'ye benzer. Ali Suavi'ye göre dönemde sıkça kullanılmaya başlanan müsâvaat (eşitlik) “âlâ ve ednâ her kim olursa olsun kanunda mezkûr olan ahkâmın icrâında müsaade olunmamak demektir.”²⁹ Kişilerin toplumsal statüleri ne olursa olsun “hukukça kanun önünde sabit tutulmak” şeklinde eşitlik anlayışının “şeriat-ı islâmiyece de adl-ü insafa riayete” tekabül ettiğine işaret ederek esasen Fransa'dan yayılan bu anlayışı İslam dininin süre gelen ilkeleri arasında göstermektedir.³⁰ Ali Suavi eşitliğin olduğu yerde demokrasinin de olacağına kanidir. Bu şu anlama gelmektedir ki, eşitliği ilke edinen toplumlar demokrasi örneğini de vermiş olurlar. Dolayısıyla demokrasi örneğini eşitliğin gerçekleştirildiği toplumlarda aramak demokrasinin çok önceleri başka kültür ve uygarlıklarda örneklenmiş olduğu gerçeğine götürür. Suavi , işte böyle bir mantıkla “İslamiyet'in ilk yıllarında hükümet şeklinin demokrasi yani Sultan, Melik yok, müsâvaat var idi”³¹ demek suretiyle döneminin popüler sorunsalı olan demokrasinin bizde, kültürümüzde var olduğunu da öne sürmüş olmaktadır. Bu Tanzimat aydınları bir süre de demokrasi ile birlikte sosyalizmi (iştirakiyyûn) tartıştılar.

Sivil Toplumla Bir Tevâfuk: Medine Vesikası...

Batı fikir dünyasının Osmanlı fikir dünyası arasındaki bu tevafuk (örtüşme) geleneği Cumhuriyet dönemine de intikal etmiştir. Bu sürecin iki temel karakteristiği benzer duyarlıklarla yeni Türkiye'nin aydın ve düşünce kategorizasyonunu da belirlemiştir. 'Bizde ondan var', ya da 'Bizde yok ama hemen ve aynıyla olmalı' argümanları söz konusu farklılaşmada coşkulu ve heyecanlı taraftarlar bulabilmiştir.

Sécularisation, modernizim, post-modernizim, ikinci ve üçüncü cumhuriyet (Fransa patentli) informatik toplum, sivil toplum vs. konular Türkiye'de aydın coşkusunun popüler ilgileri arasında yer alır. Kuşkusuz belirtilen konularla ilgili gerekli ayrıntılarla birlikte diğerleri için de gerekli ayrıntıları bulabilmek mümkündür, ama her halde bunlar içinde en karakteristik konuların başında 'sivil toplum' gelmektedir. Batı'nın düşünsel dönüşümünün temel sorunsallarından olan bu kavram doksanlı yılların başından itibaren Türk aydınlarını da ilgilendirir oldu. Ulus devletin, etnik grupların ve radikal siyasal oluşumların söylemlerine kapalı bir organizasyon olduğu varsayımı söz konusu ilginin temel çıkış noktasıdır. Bu noktada kollar ulus devletin bu katı defansı bertaraf edecek 'yeni bir toplumsal proje'³² için sıvandı. Tartışmaya taraf olanlar “gerekli olan tek boyutlu, monolitik devlet (örneğin, ulusal devlet) yerine farklılığın kurumsallaşabildiği bir toplumsal örgütlenme nasıl olmalı?” sorunsalı üzerinde yoğunlaşma gereğini dile getiriyorlardı.

Bu tartışmaların özü toplumsal yapının partiküler ayrıntısına toplumsal olduğu kadar siyasal rüşt kazandırmaktadır. Çok sesliliği çözülmenin partiküler ayrıntısına dayandıran

²⁹ A. Suavi, “Müsâvaat”, *Muhbir*, İstanbul, Sayı: 29, s.3.

³⁰ İ. Doğan, *Tanzimat'ın İki Ucu*, İstanbul, 1991, s. 279.

³¹ Suavi, a.g.e. s.23.

³² Taner Akçam, “Yeni Bir Toplumsal Projeye Doğru”, *Birikim*, Sayı : 42, Ekim 1992, s. 7-17.

anlayış bireyi değişimin mantığına aykırı bir biçimde bu ayrıntıda mensubiyetleri nispetinde değerli bulmaktadır. Onlara göre birey mensubiyetleri dışında (aşiret, cemaat, dernek, etnik köken vs) koskoca bir hiçtir. Adeta bireylerin mensubiyetleri içinde tescil edildiği bu anlayışın potansiyel olarak klanik bir yaşamın övgüsünü yaptığı, bireyi benzer yaşamlara mahkum ettiği söylenebilir. Bu anlamda bireylerin olanca meşrûyeti onların herhangi bir gruba mensup olup olmadığı noktasında belirginleşmektedir. ‘Medine Vesikası’ doksanlı yıllar Türkiye’inde sivil topluma tevâfuk eden bir belge olarak gündeme girdi. Belgenin asıl mesajı toplumun sivil açılıma duyduğu toplumsal gereksinimden çok ‘ondan bizde de var’ anlayışını öne çıkarmasıydı. Ali Suavi ile Ali Bulaç’ı; Şinasi ile Taner Akçam’ı yüz küsur yıl sonra buluşturan Türk düşüncesinin Batı karşısındaki bu geleneksel aydın tutumudur.

Toplumsal projeler argümanı niteleyen temel kavramların özüne uygun bir biçimde ancak ‘toplumsal katılım’la gerçekleşir. Aydınların ve elitlerin öykünmecî yaklaşımlarıyla devşirilmiş sorunsal ve kavramlarla farklı sokaklardan gelerek buluştukları sempati platformu toplumsal platformun kendisi değildir. O nedenle bireyi değil de partiküler cemaat ve cemiyetleri kapsayan bir gelişmenin toplumun tümünü temsil edemeyeceği açık bir gerçektir. Vasıf dokusu gelişemediği için gruplar ile (cemaat ve fraksiyonlarla) kaçınılmaz bağları olan bireylerin önüne sürülen popüler metinlere büyük bir aşkla sarılmaları yadırganamaz. Gelinek nokta işte bu vasıfsız insanların sözcülerine rüş verme noktasıdır. Sivil toplumun Batılı serüvenine uymayan da işte bu noktadır. Şablonun Batıdaki zemininde temel öge olan birey Batı dışı toplumlarda ise her biri birer sığınak işlevinde olan toplumsal birimler ve fraksiyonlardır. Böyle bir toplumsal organizasyonda sivil toplum uyarlaması yeni cemaat liderleri, yeni sözcüler üretecektir. Doksanlı yılların tartışması bütün bu olası sözcüleri siyasal rüş ile tescil ederken işte asıl bu boyutu görmezden gelmektedir.

Sonuç

Sivil toplum bireyin mensubiyetleriyle ilişkilerini gözden geçireceği bir rüş düzeyi belirtir. Bu bir çeşit özeleştiridir ve bunun sonunda ya bir kopma ve çözülme ya da yine bireyin iradesi doğrultusunda ama bu kez eşit şartlarda şekillenen bir mensubiyet kültürü ortaya çıkar. Kültürün temelini katılım ve özgürce ifade yetenekleri oluşturur. Demokratik bir katılım kültürü bireyin belirtilen bu özgür manevra yeteneği üzerinde gelişir. Hayatini kendi yeteneklerine, performans ve aktivitesine değil de mensubiyetlerinin himmetine borçlu olan bireylerin toplum hayatına özgürce katılma şansları yoktur. Üstelik böyle bir nedenle de bu insanların toplumsal refaktan pay almaları da mümkün değildir. Dolayısıyla toplumsal katılım için gerekli erginlikten yoksun olan ve “kamusal işlerden nasibini almayan hiç bir kimseye mutlu denemez; kamusal iktidara katılıp ona ortak olmadıkça hiç kimseye mutlu ya da özgür denemez”³³.

Etkin siyasi katılımın sürdürülmesi için bireylerin çağa uygun bilgi ve becerilerle donanmış olmaları gerekir. Ancak bu niteliklerdir ki ‘kendiliğinden ve iradi’ toplulukların oluşumuna yol açabilir. Mensubiyetlerin genetik çarpıklığa yol açtığı bireyleri doğal ve kültürel

³³Maurizio Passerin D’entrèves, “Hamah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı”, *Birikim*, Kasım 1993, s. 78.

sığınaklarından çıkarmak mümkün olmadığı gibi böyle bir kültürü arkasına alan söylemler de toplulukların özlük hakları yerine liderlerin kişisel ve siyasal pragmatizmini yansıtır.

KAYNAKÇA:

AKÇAM, Taner : “Türkiye İçin Yeni Bir Toplumsal Projeye Doğru”; *Birikim*, Ekim 1992, Sayı : 42, s. 7-17.

ALİ Suavi : “Müsavaat”, *Muhbir*, İstanbul, 1283, Sayı : 29, s.3.

BAYRAM, Mikail : *Bâcıyan-ı Rum (Anadolu Selçukluları Zamanında Genç Kızlar Teşkilatı)*, Konya 1987.

BAYRAMOĞLU, Ali : “Osmanlı’dan Günümüze Tarikatlar”, *Yeni Yüzyıl*, “Yazı Dizisi”, 27. 1. 1997, s. 15.

BULAÇ, Ali : “Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler”, *Birikim*, Haziran-Temmuz 1992, Sayı : 38-39, s. 102-111.

----. “Sözleşme Temelinde Toplumsal Proje”, *Birikim*, Ağustos 1992, Sayı : 40, s.53-62.

ÇAHA, Ömer : “Feminizm ve Sivil Toplum”, *Birikim*, Mart 1994, s. 79-87.

D’ENTRÉVES, Maurizio Passerin : “Hamah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı ”, Çeviren : Ertuğrul Başer, *Birikim*, Kasım 1993, s. 67-79.

DİETZ, Mary : “Bağlam Her Şeydir : Feminizm ve Yurttaşlık Teorileri”, Çeviren: Esin Asena, *Birikim*, Kasım 1993, s. 82-93.

DİLİPAK, Abdurrahman : “Medine Vesikası Üzerine Aykırı Düşünceler”, *Birikim*, Kasım 1992, Sayı: 43, s. 26-28.

DOĞAN, İsmail : *Tanzimat’ın İki Ucu : Münif Paşa ve Ali Suavi*, İstanbul 1991.

----. *Sosyoloji Kavram ve Sorunlar*, İstanbul Sistem Yay., 1996.

----. *Değişen Türkiye’de Bilim ve Kültür*, Ankara İmaj Yayınevi Temmuz 1997.

----. *İletişim ve Yabancılaşma -Yazılı Kültürümüzde İlkler-*, Ankara İmaj Yayınevi, Ağustos 1997.

GÖKALP, Ziya : *Türk Medeniyeti Tarihi*, Haz: İ. Akyol,/ K.Y. Koprman, İstanbul 1976.

İNSEL, Ahmet : “Ali Bulaç’ın Çoğulcu Ümmet Tasarımı Üzerine Totaliterizm, Medine Vesikası ve Özgürlük”, *Birikim*, Mayıs 1992, Sayı: 37, s.29-32.

KILIÇBAY, Mehmet Ali: “Birey Kimliğinin Belirlenme Alanı Olarak Demokrasi”, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, Nisan 1989, Sayı : 1, s. 7-11.

KÖPRÜLÜ, Fuad : “Ribat”, *Vakıflar Dergisi*, Ankara 1942, C. II.

LEVIS, Bernard : *İstanbul ve Osmanlı Uygarlığı*, Çeviren : Nihal Öno, Varlık Yay., İstanbul 1975.

MARDİN, Şerif : *Türkiye’de Toplum ve Siyaset Makaleler I*, İstanbul 1990.

PELCYENSKİ, Z. A. : *The State and Civil Society*, Londra : Cambridge University Press, 1984.

SEBAHATTİN, Prens : *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?* Çev: M. Sencer, Elif Yay., İstanbul 1965.

SARIBAY, Ali Yaşar : “İslâmi Popülizm ve Sivil toplum Arayışı”, *Birikim*, Mart 1993, Sayı : 47, s. 14-19.

SARIBAY, Ali Yaşar : “Türk Siyasal Kültürünün Yeni Bir Sembolü: Sivil Toplum”, *Birikim*, Haziran- Temmuz 1992, Sayı: 38-39, s.12-16.

Sivil Toplum, Editör : Y. Fincancı, 1991.

TURAN, Osman : *Selçuklular ve İslamiyet*, İstanbul : 1971.

TURSUN Bey : *Tarih-i Ebu'l Feth*, (Haz: Mertol Tulum), Baha Matbaası, İstanbul 1997.

TÜRKÖNE, Mümtaz’er : “Müslümanlar ve Çoğulcu Bir Toplum Tasarımı”, *Birikim*, Kasım 1992, Sayı : 43, s.22-25.

WALZER, Michael : “Sivil Toplum Düşüncesi: Toplumsal Yapılanmaya Doğru Bir Adım”, Çev: Nuran Erol, *Birikim*, Mayıs 1992, ayı : 37, s.33-41.

VERGİN, Nur : “Demokrasi ve Sivil Toplum”, *Yeni Türkiye Dergisi*, Kasım-Aralık 1994, Yıl :1, Sayı: 1, s. 9-12.

YEDİYILDIZ, Bahaeddin : “Osmanlı Toplumunu”, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* içinde, IRCICA Yay., İstanbul 1994, s. 441-499.