

OSMANLI MODERNLEŞMESİNDE CEMAAT-TOPLUM YAPILAŞMASI: YENİ OSMANLI DÜŞÜNCESİ ÖRNEĞİ

*The Structuration of Community-Society in the Ottoman Modernisation:
The Case of New Ottoman Thought*

*Yılmaz YILDIRIM**

ÖZET

Türk Modernleşmesini Mardin'in tanımında olduğu gibi "tam bir ulus-devlete geçiş süreci" olarak kavramsallaştırsak, Osmanlı reformcularının ana hedefinin uluslaşma sürecinin kurumsal koşullarını yaratmak olduğu söylenebilir. Reformlarla şekillendirilmeye çalışılan modernleşme hareketleri (kurumlar oluşturma) iki düzeyde sonuç amaçlamaktaydı. Birincisi, geleneksel (pederşahi) hukuksal ve siyasal yapının çözülmesi, ikinci aşamada yeni kurum ve ilişkiler setinin ikamesi. Bu gelişmeye paralel olarak, reformlarla beraber getirilmeye çalışılan sosyal ilişkiler anlayışı mevcut egemen biçim olan kişiler arası ilişkiler (cemaat) yerine ikincil ilişkileri ve tüzel yapıları (toplum), yerleştirme amacı taşımaktaydı. Çalışmamız, tüm bir modernleşme sürecini, toplumu kişisel ilişkiler kümesi olarak görmek ile bir mekanizma olarak görmek arasındaki karşıtlıkta oluşan kültürel bölünme ve buna göre oluşan sosyal değişimi anlaşılır kılmayı, ayrıca bu değişimi, cemaatten topluma geçiş olarak adlandırmanın, Osmanlı örneğinde nasıl istisnai sorunlar oluşturduğunu Yeni Osmanlı Düşüncesi'ni (yer yer toplum kurucu, reformcu Jön Türk Düşüncesi'yle karşılaştırarak) tartışarak göstermeyi amaçlamaktadır. Yeni Osmanlı Düşüncesi, kanaatimizce Türk modernleşmesini istisnai yapan böylesi bir süreklilik (cemaat) ve yenilik (toplum) yapılaşmasını temsil eden harekettir. Bu çalışma tüm Batı-dışı modernlikler arasında Mardin'in yalnız Türk modernleşmesinde "istisna" olarak gördüğü böylesi bir felsefi-sosyolojik kavrayışın olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Modernleşme, Yeni Osmanlı Düşüncesi, Jön Türkler

ABSTRACT

If we conceptualize the Turkish Modernization, as it appeared in Mardin's definition as a "transition process to the certain nation-state", it can be said that the main goal of Ottoman reformists was to create the

* Yrd. Doç. Dr. Afyonkarahisar Kocatepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, 03200/AFYONKARAHİSAR (yyildirim@aku.edu.tr)

institutional conditions of the nationalization process. The modernization movements that is attempted to concern with reforms (in the means of building institutions) was intending consequences which is twofold. First the dissolution of traditional (patriarchal) juridical and political structure, and secondly, the replacement of new set of institutions and relations. Parallel to this development, the conceivment of social relationships which is tried to construct through the reforms was aiming to replace the current dominant forms of inter-personnel relations (community) with the secondary relations and judicial structures (society). This study, aims to reveal the whole modernization process, by making understandable the cultural split that occurs in the opposition between considering society as personal relations and as a mechanism, and the social transformation which occurs accordingly, and furthermore, by showing that how it creates exceptional problems, to name this transformation as a transition from community to society, in the example of Ottoman, through the discussion of the New Ottoman Thought – through comparing with partly social constructor, reformist Young Turk's Thought. In our opinion, the New Ottoman Thought is the movement that represents the structuration of such a continuation (community) and innovation (society), in which the Turkish Modernization becomes exceptional. This study also aims to reveal that, there is such a philosophic-sociologic conceivment which is seen by Mardin, among all non-western modernities only in Turkish Modernity, as "exception".

Key Words: Modernisation, New Ottoman Thought, Young Turks

GİRİŞ

Toplum kavramının Avrupa'dan esinlendiği bilinen birbirine paralel iki anlamı vardır. Birincisi, sınırlarını çektiği ve tanımladığı varsayılan modern teritoryal (ulus-)devletle ampirik olarak bir tutulur. İkincisi, toplum kavramı modern kurumların parçası olmayan toplumsal ilişkilere gönderme yapmak için kullanılır. Bu durumda toplum, temel oluşturucu, kalıntısız ya da bu kurumların, en dikkat çekici bir şekilde de devletin kültürel, sosyal arka planıdır. (Wagner, 1996: 256) Toplum tanımının taşıdığı bu ikili anlam, klasik sosyolojideki cemaat-toplum ayrımının modernlikle ilişkili olarak kullanım düzeyinde ne denli sorunlu olduğunu açık etmektedir. Şöyle ki, F. Tönnies'in Gemeinschaft (cemaat) teorisi çerçevesinde yapılan tartışmada, toplumların modernliği ve Gemeinschaft'ın birbiriyle uzlaştırılmaz olduğu, cemaatin karakteristik görünümünün sanayileşme ve kentleşme karşısında ayakta duramayacağı ileri sürülmüştü. Oysa, A. Cohen'e göre, "...bu iddia, Gemeinschaft ve "modernlik" arasında kurduğu

karşıtlığın, yalnızca modernlikte tanım gereği bulunmadığı varsayılan sosyal hayat görünümünün cemaate garantili bir şekilde atfedilmesine yaslandığı için düzmece bir iddiadır. Dahası, bu iddia Durkheim Weber, Tönnies ve Simmel gibi yeni ufuklar açmış olan düşünürlerin otoritelerine haksız yere başvurmaktadır.” (Cohen, 1999: 7-8)

Hegel’in tanımında sivil toplum¹ ve cemaat terimlerinin birlikteliği, yukarıda sözü edilen iki sosyal hayat kipinin bir birinin zamansal partneri olmaları gerçeğinin bir diğer yansımasıdır. Şöyle ki, Hegel’in (sivil) toplum kavramsallaştırmasını Tönnies’in Gemeinschaft/Gesellschaft (Cemaat/Toplum) ayırımı çerçevesine oturtursak, modern sivil toplumun Gesellschaft ucuna yakın bir yerde olduğunu belirterek özetleyebiliriz. Ancak bu nitelimeye, toplumun Gemeimschaft’ımsı bir boyutu olduğunu öne süren itirazlar oldukça haklıdır. Daha da önemlisi, hem (ulus) devleti ortaya çıkaran süreçler hem de oluşmakta olan devlet, genellikle katılanlarda Gesellsehaft’ımsı olmaktan çok Gemeinschaft’ımsı hisler ve bağlılıklar doğurur. Nitekim Hegel’in sivil toplum tanımına bakarsak, bir üst otoritenin varlığına ve cemaat olgusuna yapılan vurgu bakımından, tanımladığı Gesellschaft olgusunda, Gemeinschaft anlamını görmek mümkündür. Zira, “Hegel için sivil toplum, (Bürgerliche Gesellschaft) içinde yaşayan kişilerin yaşamasını sağlayacak bütün faaliyetleri içeren, yapılı ve organize, bir iktisadi sistemi, bir hukuk sistemi ve bunların düzenli bir şekilde çalışmasını sağlayacak otoriteye sahip bir cemaattir.” (Mardin,1990: 21) Benzer şekilde, cemaat-toplum ikiliğini anımsatan “Durkheim’in *mekanik ve organik*

¹ Burada toplum yerine sivil toplum kavramını seçmemizin nedeni, 18. yy itibarıyla Avrupa’da devlet-toplum ayrışmasının ve kendi yasalarıyla işleyen bir toplum fikrinin oluşmasının kurumsal koşul ve kaynaklarının, aynı zamanda sivil toplumun politik, sosyal içeriğinin şekillenmesiyle çakışmasındandır. Nitekim, sivil toplumun batı tarihinde aldığı uzun yol boyunca bu kavrama kaynaklık eden *koinonia politike, societas civilis, politike, communitas, respublica* ve devlet kavramına eşlik eden *polis, civitas, etat, state*, kavramlarının etimolojisi ve sosyal politik içeriğine baktığımızda bu etimolojik süreçte dikkat çekici olan, devlet, sivil toplum ve toplum kavramlarına tekabül eden tüm bu kavramların tarihsel süreçte birbirinin yerini alabilmeleri ve birbirlerini türeten doğurgan anlamlara sahip olmalarıdır. Söz gelimi Aristoteles’in “societas civilis” kavramındaki “societas” toplum anlamına gelmekle beraber, politik toplumu (polis) ve devleti de karşılamaktadır. Roma’da *civitas*’ın *etat*’la aynı anlama gelmesi de bu durumun devamı olarak görülebilir. Bu kavramların tarihsel seyri, bir yandan politik toplumla sivil toplumun eşsüremlili, ayrılmaz bir içeriğe sahip olduklarını, diğer yandan toplum nosyonunun başından beri politik bir çerçeveye sahip olduğunu göstermektedir. Bunun önemli yanı sivil toplumun, Hegel’ci anlamda sadece tarihsel bir aşama değil, tüm aşamaların kendisi üzerinde temellendiği bir toplum formunun kendisi olduğudur. Başka bir anlatımla toplum fikri hakkındaki tarihsel gelişme, aynı zamanda sivil toplumun tarihidir de. Bu noktada politika konusundaki devlet ve sivil toplum arasındaki ortaklığa karşın, sivil topluma özelliğini veren şeyin devletin çıkarları ile toplumun çıkarları arasındaki farklılığın kendisi olduğunu hatırlatmak gerek.

dayanımlarına karşılık gelen toplumsal örgütlenme biçimleri, tarihsel olarak uzlaşmaz toplum tipleri olarak değil, daha ziyade toplum içerisinde herhangi bir zaman kesitinde yer alan birbirlerine karşıt eğilimler olarak gördüğü en az o kadar barizdir. O nedenle, Rousseau gibi Durkheim da genel çıkarı isteyen bir sosyal tını doğuracak politik yapıların oluşturulması yönünde çağrılarda bulunmaktadır. Bu iki eğilim bir şekilde çakışan farklı tarihsel çağların arketipik kiplerini temsil etmez. Bunların her biri daha ziyade, Durkheim'a göre, bireyin toplumla ilişkilerindeki farklılıkları – bundan dolayı, sosyal süreç kiplerindeki farklılıkları- dile getirir. Mekanik dayanışma sosyal olarak kurulmuş bireylerin toplamıdır: Bizlerin içinde yaşayan ve edimde bulunan toplumdur. Organik dayanışma bireyler tarafından kurulmuş toplumdur; burada bireyleri birbirlerinden ayıran farklılıklar aynı zamanda dayanışmacı bir bütün içinde bütünleşmelerinin ve işbirliği yapmalarının da temelleri haline gelir. Bu, her bireyin kendine özgü bir eylem alanına sahip olduğu, yani kişiliğe sahip olduğu takdirde mümkün olan bir dayanışmadır. Şu halde, Durkheim, iki farklı toplumu ya da farklı tarihsel çağlardaki bir toplumu değil, daha ziyade verili bir tarihsel uğrakta (modernite de dahil) yer alan toplumun iki boyutunu betimlemektedir.” (Cohen,1999: 23-24) Nitekim mekanik dayanışmalar aynı zamanda organisizmi tezahür ettiren toplumlarda var olmayı sürdürürler.

Bu durumda cemaat ve toplum ikiliği, gelenek ve modernlik, geçmiş ve şimdi ikiliğiyle örtüştürülemez niteliktedir. Nitekim (Gesellschaft’ın Gemeinschaft’in varlığına bağlı oluşu), Batı Avrupa’da, “sivil/toplum” terimine, bir tür doğal masuniyet affedilmesine ve sivil toplumun sistemin emir ve baskısına karşı bir özgürlük uzamı olarak görülmesine yol açan etmenlerden biridir. Bunu anlamının bir yolu, tarihsel olarak “devlet karşısında, devleti ilgilendirmeyen ya da yansız biçimde koruması beklenen ilk “özel” konuların mülkiyet ya da sözleşmeye değil, kişisel inanç ve vicdana ilişkin olması”na (Poggi,2002: 142) bakmaktır. Modern sosyoloji geleneğinde “yabancılaşma”, “demir kafes”, “doğal durumun yitirilmesi”, vs. ifadelerinde anlamını bulan şey de esasında Gemeinschaft’in bu nostaljik çekim gücüdür. Öyle ki modern toplumun en güçlü savunucularından Habermas’ın gözünde bile ‘kayıp’ Gemeinschaft’in karşılığı olan “yaşam dünyası”, sosyal bir istikrar biçimini garantileyen değerlerin, müşterek varsayımların ve bir dizi kurumun taşıdığı öneme dair kurucu ve düzenleyici iletişimin dayanak noktasıdır. Habermas, “yaşam dünyası ve dizge paradigmasını bütünleştiren iki düzeyli bir toplum kavramı yapılandırmak” (Dellaloğlu,1998: 181) isterken, sözünü ettiğimiz iki hayat formunun “ufuklarını kaynaştırmak” istemektedir. Habermas, yaşam dünyasının sistemin tehditlerine karşı başışık kılacak şekilde restore edilmesini ve ,“sosyal bütünleşmenin geleneksel/tözsel ve modern kaynakları arasında yeni bir denge kurma”yı amaçlamaktadır (Habermas,1999: 41).

Tüm bunlar göstermektedir ki, Batı modernliğinin başarısının gerisinde, modern devletin ve toplumun, uyukları üzerinde kendisine karşı *Gemeinschaft*'çi bağlılık ve mensubiyet duygusu yaratabilmesi yatmaktadır. Bu bakımdan Batı modernliğinde bu iki hayat kipinin varlığı, yarışan paradigmlar olarak değil, cemaat ve toplum ikiliğine paralel giden, ikisi arasında bir çeşit sürekliliğin ve yapılaşmanın güçlü tarihselliği olarak söz konusudur.

Osmanlı modernleşmesinde cemaat ve toplum ilişkisi odaklı bir analize girişmeden önce önemli bir belirlenim olarak, çalışmamız dahilinde cemaat kavramını Osmanlı toplumunda hüküm süren yaşam biçimlerinin uzamı olarak, ve de geleneksel toplumsal yaşamı tayin eden iletişim yapısı ve mekanizması olarak tanımladığımızı belirtmek gerekmektedir. Başka bir ifadeyle Mardin'in farklı iletişim ilmekleri olarak adlandırdığı üç iletişim öbeğinden üçüncüsü bizim için aynı zamanda bir cemaat tanımı olarak elverişlidir. Mardin'e göre, "...birinci ilmek devlet aygıtıdır, ikincisi kültürel kurumlardır, üçüncüsü de dil, benliğin kaynakları, kimlik işaretleri ve zımnî anlayışlardan oluşarak diğer iki ilmeğin altında kendilerine özgü bir yapılaşma gücü olan karmaşık bir şemadır." (Mardin, 2004: 56) Tüm bir modernleşme süreci de kanaatimizce bu farklı iletişim ilmekleri arasındaki bir yapılaşmanın, başka bir ifadeyle, toplumsal bütünleşme (cemaat) ve dizge(toplum) bütünleşmesi arasındaki süreklilik ve kırılmaların analizini gerektirmektedir.

Bu açılım sayesinde, modernleşmeyi kurucu, kumanda edici mercilerin güdümünde kalan "düzenlenmiş toplum" hedefinin yan anlamı olarak gören siyasal modernleşme ile, söz konusu özel ve tekil unsurların bu projelendirmeye girdikleri diyalogun ürünü olan ve yapılaşmakta² olan sosyal modernleşme arasındaki bağlantıyı anlamak mümkün olabilmektedir. Ancak, çalışmamızın hacmi ve ufku bu çapta bir anlatımı kaldıramayacağı için, bu yapılaşma (modernleşme) olgusunu göstermekte bir laboratuvar olarak görebileceğimiz Yeni Osmanlı Düşüncesi'nin sunduğu anlamlara bağlı kalmayı yeterli görmekteyiz.

² A. Giddens'in yapılaşma (structuration) kuramına göre, toplumbilimlerinin temel inceleme alanlarından birisi, bireysel yapanın deneyimi ya da herhangi türden bir sosyal bütünlüğün varlığı değil, zaman ve uzam boyunca sıralanmış sosyal pratiklerdir. İnsanların sosyal etkinlikleri, doğadaki kendi kendini üreten kimi unsurlar gibi, yinelenir niteliktedirler. Yani, bu etkinlikler sosyal yapanlarca yaratılırlar; yapanlar, kendilerini yapanlar olarak dile getirmek için kullandıkları araçlarla bu etkinlikleri sürekli olarak yeniden yaratırlar. Eyleyenler, kendi etkinlikleri içinde ve kendi etkinlikleri aracılığıyla söz konusu etkinlikleri olanaklı kılan koşulları yeniden üretirler. Bkz. (Giddens, 1999: 58-62) Yapılaşma kuramı, böylelikle mikro ve makro arasındaki üretken ilişkiyi formüle etmektedir. Bu bakış açısı, tahakküm, iktidar ve zorlamanın getirdiğine karşı, tahakküm altındakilerin dayanaklarını ya da "söylemini" de modernleşmenin asal bileşenlerinden ve gerçek analiz kategorilerinden biri olarak görür ve anlamaya çalışır.

I. OSMANLI MODERNLEŞMESİNDE CEMAAT-TOPLUM YAPILAŞMASI OLARAK YENİ OSMANLI DÜŞÜNCESİ

Yeni Osmanlı düşüncesi, tek başına Osmanlı toplumunun modernleşmeyle beraber yüz yüze kaldıkları değişim sorunlarının anlaşılmasında bir laboratuvar olarak düşünülebilir. Yeni Osmanlılar, Osmanlı siyasal kültürünün kadim kurumları ve kültürel kodlarının değişimi aşamasında, hem dönüştürücü aktörler olarak hem de değişimi kapsamlı bir şekilde ve kamusal bir düzlemde tartışmaya açarak kelimenin birçok anlamında yenilikler getirmişlerdir.

Yeni Osmanlı düşüncesi, a) Osmanlı modernleşmesinde süreklilik, kırılma, yeniden inşa(yapılaşma) temalarının seyrini, b) 19. yüzyıl Osmanlı liberalizminin felsefi dayanaklarını, c) Osmanlı zımnî sözleşmesinin bir demokrasi kuramı haline getirilebilme koşullarını d) İslami lehçenin siyasallaşma ve örgütlenme potansiyelini, e) Mardin'in ve İnalcık'ın cemaat ve sivil toplum konusunda değindikleri, ideolojik ve kültürel anlamları siyasete mal edici yönlerini anlamayı f) sosyal seferberlikçilik ile cemaatin kodlarını bütünleştirme girişimlerini ve son olarak g) modernleşmenin sosyal muhayyileyi "sıfırlama" etkisinin geçersizliğini (cemaatin ve toplumun yeni Osmanlıların kimliğinde yapılaşmasına bakarak) göstermek gibi çok katlı bir modernleşme çerçevesi sunma şansı yaratmaktadır (Yıldırım, 2007: 215).

Yeni Osmanlı Düşüncesi hakkında çalışmak, Mardin için sadece modernleşmenin gündemindeki sorunlara bakmakla ilgili olmayıp, "Türkiye'de (Osmanlı İmparatorluğu'nda) Cumhuriyet'ten önce demokratik düşüncenin bir türünün ortaya çıkmış olduğunu" (Mardin, 2001: 42) vurgulamak gibi tarihsel bir gerekçeye de sahiptir.

Yeni Osmanlı cemiyetinin kuruluş nedenleri, esasında kuruluşları sırasında kendileri için düşündükleri isimin seçilip yerleşmesi sürecindeki tercihlerden çıkarılabilir. Yeni Osmanlılarca kullanılan *Jeune Turquie* bir bakıma Batı'nın "ayna"sına bakarak üretilen bir kavramdı. Bu tip "onların bize bakmasından yola çıkarak bizim kendimize bakmamız" durumu Tanzimat'tan bugüne kadar modernliğimizi saptayan bir değerlendirme olmuştur ve galiba "Batı'nın bilim ve fikirlerini toplumumuza yerleştiriyoruz" savından çok daha anlamlı bir değerlendirmedir (Mardin, 2001: 44). 18. yüzyılın ortalarında Avrupa'da yayılan bir "genç" hareketinin Osmanlı entelektüellerine tesir ettiği ve hareketin bu yolla genç Osmanlı

adıyla başladığı bilinmektedir.³ Genç söylemini böylelikle seçip yerleşmesini sağlayan İbrahim Şinasi Efendi'dir.⁴

1865'e doğru şekillenen Yeni Osmanlılar hareketi, esas itibarıyla Tanzimat'ın Reşid Paşa'dan sonraki uygulayıcıları Ali ve Fuad Paşalara karşı bir başkaldırma olarak belirmiştir. Ali ve Fuat Paşalar, gerçekten, Tanzimat hareketinin yürütücüleri olarak ıslahatı Reşid Paşa'nın başlattığı şekilde, katedralizmin bir uzantısı olarak uygulamışlardır. Teb'aya "aşırı" bir hürriyet vermek söz konusu olamazdı, zira ana hedef "devlet"i kurtarmaktı. Yeni Osmanlılar bu tutuma karşı koyarak "hürriyet" istiyor ve bunun anayasaya dayalı bir parlamento ile sağlanacağını düşünüyorlardı. Onlara göre Tanzimat, bir kültür taklitçiliği olduğu için, kültür planında kısır kalmış, Müslüman topluluğunu temelinden sarsmıştı. Bundan dolayı, Yeni Osmanlılar demokratik anlayışlarını şeriatın alacakları ilkeler üzerine kurmak istemişlerdir (Mardin, 1991: 87).

Yeni Osmanlılara göre Tanzimat'ın dayandığı bir temel felsefe, ahlaki değerlerin kökünü oluşturacak bir zemin yoktu. Yeni Osmanlılar bu boşluğu doldurmak için İslam felsefesinden yararlanmayı teklif ediyorlardı. Onlara göre, İslam'da siyasal demokrasinin esaslarını bulmak da mümkündür. (Mardin,1991:88-89)Bu bakımdan, "siyasi fikirlerini açıkladıkları yazılarında, geniş ölçüde İslam siyaset teorisinin lügatçesine başvururlar. Mesela, *adalet*, *bi'at* (itaat tarzı), *icma'-i ümmet* (umumi konsensüs), *meşveret* (İstişare) gibi kelimeleri kullanırlar" (Mardin, 2004: 95). İşte bu tavır neticesinde Yeni Osmanlı'ların hem Batı siyasi düşüncesine, hem de İslami kültüre kendileriyle beraber kitleleri de çekmeyi amaçladıklarını görmekteyiz. Bu sayede özellikle din kurumu, geleneksel karakteri yerine ideolojik bir yön kazanmaya başladı.

³ Tarık Zafer Tunaya bu bakımdan genç Osmanlı hareketini *Birinci Jön Türk Hareketi* olarak adlandırır. Bkz. (Tunaya,2004:56-57)

⁴ 1834 'te, Mazzini'nin kurduğu *Giovane Italia*, İtalya'da ve daha sonra bütün Avrupa'da *jeune Europe* akımı halinde 1850-1860 yıllarında yayıldı. Siyasal fikirlerin eğitim görmüş gençler arasında yayılması gençliği Avrupa'nın birçok ülkelerinde ilk kez görülen bir devrimci gücü durumuna getirmişti. Fakat arkasında yurtseverlik ve ulusçuluk heyecanı geleneğini bırakan *Jeune* girişimleri de her yerde bastırıldı...Fransa'dan İstanbul'a gelip yerleşen ve gazetecilik yapan bir *jeune*, Şinasi'nin daha Paris'te iken tanıştığı Giampietri'dir. Yeni Osmanlılar'dan söz eden edebiyat kitaplarında adı hep Jean Pietri olarak geçen Giampietri, İtalyan asıllı Mazzini-Garibaldi *jeune'lerinden* biridir. *Jeune* düşüncesinin Şinasi'yi etkilediği ve ismin Şinasi tarafından benimsendiği bilinmektedir. Önemli nokta şudur ki, *jeune'lük* Avrupa'da ulusçuluk ve meşrutiyetçilik, hatta cumhuriyetçilik yanlısı olmak anlamına geldiği halde, Türkiye'de bu hem din, hem devlet düşmanlığı anlamına geliyordu. Bu yüzden Avrupa'ya giden "genç"ler, "*Türkistan'ın erbab-ı şebabi*", "*civan*" gibi sözcükleri bırakarak, fakat ne "*jeune*" ne de "Türk" sözcüğünü alarak kendilerine en uygun ad olarak nizamnamelerine ve mühürlerine "Yeni Osmanlılar" adını koydular. Bu rasgele bir sözcük oyunu değildir; çünkü onlar için ne *Jeune'lük*, ne de *Türklük* bir anlam taşırdı. Bkz. (Berkes,1978:234)

Fakat geçmişle romantik ve gelenekçi bir şekilde ilgilenme sonucunda geçmişin söylemi tarafından kuşatıldılar; Yeni Osmanlılar, Osmanlı hayat tarzı ile ilişkilendirdikleri belirli değerleri sevdirmeye duyusuyla, üzerinde çalıştıkları şeyin ağına yakalandılar. Bu zaafın bir sonucu olarak, gerçekte hiç olmamış bir uygulamanın (Osmanlı'nın şura yoluyla yönetilmesi metodunun) tanzimat reformcuları tarafından tasfiye edildiğini düşündüler. Tüm bu tavırlar Tanzimatın ikinci kuşak temsilcileri Ali ve Fuat paşaların istibdadına karşı muhalefetin beyaz yalanı olarak görülmek yerine, 19. yüzyılda mevcut bulunan bir felsefi yetersizliğin sonuçları olarak değerlendirilmelidir.

Bu noktada Yeni Osmanlılar hareketinin bir bütün olmadığı, hareketin içinde en aşağı üç ayrı eksen bulunduğu belirtilmelidir. “Şinasi”nin kompleksiz Batıcılığı, Namık Kemal gibi en geniş oranda parlamenter demokrasiden faydalanmak isteyenler ve parlamenter demokrasiyi bir çeşit insan tabiatına aykırı “oyun” olarak değerlendiren Ali Suavi gibi kişiler (Mardin, 1991: 89). Ancak, Tanzimatın terakki ve medeniyetçilik kavramı üzerinde herhangi bir ihtilaf yoktur. Diğer yandan her üç grubun bir ortak noktası da, Batı'nın endüstri medeniyetinin “bastırıcı” bir güç olması dışında, özerk, ona hakim olunmaması prensibine dayalı bir “sivil toplum”u da yaratmış olduğunun nispeten az çok farkındaydılar. Batı’da, “hürriyet” kavramının gelişmesi, geniş oranda “kamu” ile “özel”in ayrılması, “kamu”nun yanında insanlara hareket serbestisini artıran bir “mahfuz bölge” yaratması ve kamunun Allah’a dayandırılan otoritesinin bu kökten arınmasıyla ilgiliydi (Mardin, 1991: 90). Yeni Osmanlıların, sivil toplumun bu kurumsal kaynaklarını tasarlamının özgün bir şeklini ürettikleri söylenebilir. Diğer yandan Yeni Osmanlılar bürokratik kökenlerine karşın “müesses nizamın” ilgi-çıkarcı sisteminin dışında (çabalarının önemli bir kısmı sürgünde geçirdikleri yıllara rastlar), sosyal muhalefetin kültürel kodları ile işleyen bir muhalefeti yüklenmeleri, Osmanlı ilk siyasal ideolojisine yönelen kişilerin fikirlerine temel oluşturmaları, Osmanlı cemaatinin “toplum”sal bir forma dönüşmeye başladığı tarihsel kavşakta başrol oynamaları gibi özellikleri bakımından, Osmanlı sivil toplumuna kimlik kazandıran en önemli grubu oluştururlar.

“Her şeyden evvel bu grup Osmanlı idareci sınıfı karşısına bir muhalefet olarak, o zamana kadar rastlanmamış, hareket kabiliyetini fikir alanından alan, aşağıdan yukarı şekil de kurulmuş bir siyasal kuvvet olarak çıkmıştır. Teokratik bir yapıya sahip, birleştirici unsuru din olan, fakat çeşitli dinleri ve milliyetleri bir arada yaşatmaya mecbur, Batılılaşmaya mecbur olan Osmanlı camiasında, ilk demokratik umumi efsar yapıcısı bu ekip olmuştur. Osmanlı toplumunun sosyal ve siyasal etik'ine dini değerleri yanında laik bir ideali düşünenler Birinci Jön Türk (Genç Osmanlı) hareketinin mensupları olmuşlardır. Aydınlik felsefesinden gelen bir tesirle,

insan aklının araştırma konusu olabileceğini gene Genç Osmanlılar ileri sürmüşlerdir. Saray karşısında fikir, basın, dernek kurma hürriyetlerine dayanarak, Yeniçeri metotlarından apayrı bir davranışla Batılı bir muhalefeti getirenler de gene onlardır. Böyle bir muhalefet memleket içinde yapılamadığı takdirde ısrarla ve azimle Osmanlı sınırları dışında da yapılabilirdi” (Tunaya, 2004: 60).

Öncelikle, ilke olarak, kendilerinden önce başlamış olan modernleşme projesinin içinde yer alıyorlardı. Fakat kendilerinden önceki sürecin mirasını kısmi olarak reddetme konusunda birlikte tavır almışlardı. Modernleşme projesi, onlara göre, yeniden gözden geçirilmeli ve geçmişte yapıldığını ileri sürdükleri yanlışlardan ve abartmalardan da kaçınılmalıydı. (Kocak, 2001: 73) Modernleşme projesi, "taklit" gibi yanlış olduğunu iddia ettikleri bir yörüngeden çıkarılmalı ve mevcut coğrafyanın ve toplumun kendilerince tanımlandığı “doğru” bir şekilde geliştirilmeliydi.

Yeni Osmanlıların görüşlerinin anlamak için en iyi kaynaklardan biri Abdülaziz'e yazdıkları açık mektuptaki düşünceleridir. Bu görüş şöyle özetlenebilir: İlerlemenin baş koşulu özgürlüktür. Devletin çöküşünün ve Avrupa devletlerinin karışmalarının nedeni olan kötü yönetimin asıl nedeni özgürlük yokluğudur. Özgürlük olmayan bir ortamda reformlar yapılamaz. Asıl gerekli olan, sürekliliği garanti edilecek bir özgürlük rejiminin kurulmasıdır. Bu, padişahın bağımsızlığını kaldırmak demek olmadığı gibi, halkı dinlerinden ve geleneklerinden yoksunlaştırmak demek de değildir. Özgürlükçü bir yönetimin kurulması, içindeki hastalıkları tedavi edecek, Avrupa devletleriyle ilişkileri normalleştirecek, Müslümanlar için de hayırlı olacaktır. Çünkü adalet her yerde birdir, evrenseldir. Dinin alanı sadece maneviyat alanıdır. İnsanı sadece ahirete hazırlar. Bir ülkenin kanunlarını belirleyen din değildir. Din, ebedi gerçeklerin ifadesi olmaktan çıkarılarak dünya işlerine karıştırılırsa hem kendini, hem halkını yıkan bir güç durumuna getirilmiş olur. Anayasalı devlet rejimi de evrensel gerçekliği olan bir rejimdir. Her ülke için tek meşru devlet şekli budur. Bundan ötürü Müslüman ya da Hıristiyan siyaseti ve devleti diye bir şey yoktur. Nerede olursa olsun tek bir adalet ilkesi vardır. İstibdat karşısında tek çıkar yol, sorumluluğu kontrol edilebilen bir yönetim kurmaktır. Bu devrime önderlik edecek aydınların ve hükümdarın yapacağı şey, Müslüman ve Hıristiyan halklar arasında eşitliği sağlamaktır (Berkes, 1978: 287).

Yeni Osmanlıların demokratik muhalefeti, bir yönüyle aydınlanma felsefesiyle tanışık olmalarıyla, diğer yanıyla Osmanlı cemaatinin lehçesini çok iyi anlamış ve benimsedikleri hukuki ve siyasi öngörülerini bu lehçeyle uyumlu kılmaya çalışmış olmalarıyla alakalıdır.⁵ Mardin, İstanbul'da bir

⁵Hukukun ve siyasetin en temel referansının lehçe (lehçeyi açıklamak gerekirse; lehçe, bir toplum tipinin özgün yaşam biçimini karşılayan zımnî anlayışların, ifade edilmeyen ama

grup Ulema'nın kendilerini desteklemelerinin (Mardin, 2001: 47) nedenini buna bağlar. Ve ilginç bir şekilde bu desteğin daha derinde yatan tabanını anlamak için, söylemlerinin kökeninde bulunan Nakşibendiliğin bir popülist ve proto-demokrat hareket olarak nasıl işlediğini ayrıca irdelemek gerektiğini söyler.⁶ Yeni Osmanlılar'ın sosyal tabanı Tanzimat devlet hiyerarşisi ve –geliştiği derecede- İstanbul'un Batı'dan haberdar "sosyetesini" (Mardin, 2001: 51) olduğu düşünülürse bu tespit daha da şaşırtıcı olmaktadır. "Kentsoylu" ve batıcı bu insanların, *hürriyet/meşveret, kanun/nizam, parlamento, anayasa, hukuk devleti, laiklik* gibi özgün bir terminolojiyi getirmek yanında, bunu bir tarikatın (Nakşibendîliğin) *lehçesine* uyumlu kalarak (hepsinin sufi bir geçmişi olduğunu hatırlatalım), gerçekleştirmeye çalışmaları Türk Modernleşmesi'nde Mardin'in bahsettiği bir "istisnacılığın" çarpıcı örneklerinden biridir.

Ancak belirttiğimiz bu kaynaklar Yeni Osmanlı Düşüncesini anlamak için tek önemli kaynaklar değillerdi. "Yeni Osmanlıların fikriyatı, 1876 Anayasacılığı ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki idari ve eğitim reformlarıyla, İstanbul'un kozmopolitliğiyle, Batı'dan giren modalar ve bunların gerektirdiği günlük hayatı çerçeveleyen eşya kullanımlarıyla birlikte, inceden inceye izlememiz mümkün olmayan interaktif bir süreç sonunda oluşmuştur. Bu izin tekli olarak etkisini ortaya çıkarmaya çalıştığımız anda ise Yeni Osmanlılarda yeni bilgi "stok"larıyla birlikte yeni değerlerin, yeni iletişim ağının ve yeni söylemin yerinin de önemini dikkate almak gerekir". (Mardin, 2001: 50)Yeni Osmanlıların yeniliklerinin oturduğu zemin yanında, bu zemin üzerine şekillenen söylem Tunaya'nın ifadesiyle şöyledir:

Yeni Osmanlılar, Osmanlı siyasi tefekkürüne bir hayli yenilik getirmişlerdir. Teokratik gaye yanında Osmanlılığın ikinci bir gaye haline çıkarılması, din bağları yerine Osmanlılık fikrinin birleştirici bir unsur

paylaşılan dilidir. A. Giddens'in "pratik bilinç" kavramı bunu bütünüyle karşılamaktadır. Bk. Giddens, 1999) olması gerektiğini savunmak demokratlık ise Yeni Osmanlılar gerçekten demokrattılar. Ancak, burada lehçe kavramına biraz daha eğildiğimizde, lehçe ve demokratik siyaset arasında sorunlu bir ilişkinin varlığı ortaya çıkar. Örneklerle konuşursak, iktisadi konularda "kul hakkı", "yetim hakkı" gibi kavramlar lehçenin eşitlik, adil paylaşım gibi sadece demokratik değil, aynı zamanda bir çeşit sosyalist imkanlarını da çağrıştırmaktadır. Ama özel alanla ilgili, "ırz", "namus", "mahrem" gibi kavramlarla paylaşılan lehçe, günümüze değin devam eden "töre cinayetleri" türünden sorunlarla ilişkilidir. Bu durumda Yeni Osmanlıların demokratlıkları yeterince "civilité" içermiyordu. Çünkü bu türden sorunlar, Yeni Osmanlı Düşüncesi'nin gündeminde değillerdi. Dolayısıyla sempati duydukları aydınlanma felsefesinin siyasi ve kurumsal avantajları onlar için yeterliydi. Nitekim benimsedikleri hürriyet inancının da bireyi boşlayıp, kolektif ve holistik bir mensubiyet duygusu ideali olarak görülmesi gerekir.

⁶ Şerif Mardin'de Nakşibendi tarikatının Türk siyasi tarihinde oynadığı rolü göstermesi bakımından bkz. Yeni Osmanlı Düşüncesi'nin Doğuşu (1962) ve Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim (1997).

olarak teklifi onların eseridir. Zira müteredit Tanzimat resmi hareketleriyle böyle bir fikri kolaylıkla savunamazdı. Genç Osmanlılar ise fikri cesarete sahiptiler. Siyasi edebi yanımıza ilk olarak muayyen bir terminoloji verenler Birinci Jön Türk hareketinin bu ateşli mensupları olmuştur. Avrupai bir hukuk devleti fikrini onlar işlemişlerdir. Meşrutiyet fikrinin canlı bir muhteva kazanması onların, sadece ıslahatı değil, ihtilal zevkini tadan bu grubun eseri olmuştur. Genç Osmanlılar Batı'nın Aydınlık devri felsefesinin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tatbikçileri olmuşlardır. (Tunaya, 2004: 58)

Yeni Osmanlıların önemli katkılarından biri kamuoyu kavramının önemine uygun girişimleridir. 19. yüzyılda Şinasi ve Namık Kemal gibi gazeteciliği geliştiren Yeni Osmanlı düşünürleri sayesinde, 1880'lerden sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda hatırı sayılır bir "kamuoyu"nun geliştiği söylenebilir. Bunun yanında, belki daha önemli olanı, "kamu"nun geliştiği söylenebilir. Bunun yanında, belki daha önemli olanı, "kamu çıkarı" gibi kavramların da, 19. yüzyılda, geleneksel bir Osmanlı ögesi olan devlet çıkarlarından ayrı ve farklı olarak geliştiğini görüyoruz. Ancak, en ilginç olan taraf, bu gelişmenin kendi ülkemizde 19. ve 20. yüzyılda aynı sürece bağlı olmadan, Batı'da ona "yatakılık" eden gelişmelere dayanmadan, "havada" gelişmiş olmasıdır. (Mardin,1990a:16-17)Batı'daki "kamuoyu"nun arkasında, son kertede, çok eskilere giden topluluğun iktisadi kesimlerinin oluşturdukları, fakat onların varlığının dışında da çalışan bir kişi ve grup özekliği fikri vardır. Türkiye'de 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı süresince bu iktisadi kesimlerin özerkliğine dayanmadan gelişen sivil toplumun kültür üreten vasfı gelişmemiştir. Zira Gianfranco Poggi "Sivil toplum"un politikayı kontrolü altına almasıyla birlikte ikinci bir nitelik değişikliğine uğradığından bahseder. Poggi'ye göre "Sivil Toplum"un verdiği imkanlarla odaklanan burjuvazi radikalliğini bu yeni toplum tipinde otonom olarak gelişen ve girişimci "kast"ın faaliyetlerinden ayrı bir alan oluşturan, sosyal ve fikri yönlerinin gelişmesine borçludur. (Mardin,1990a:29)Sivil toplumun bu bileşenleri bilhassa entelektüel, edebi sanatsal faaliyetlere girişmişler ve bu oranda farklı bir sosyal kimlik geliştirmeye başlamışlardı. Bu kimliğin bir "public" ya da zamanla birkaç "public"le karşılıklı bir etkileşimle kendini bulduğunu söyleyebiliriz. Bunlar gittikçe artan çalışmalarını bir dizi kuruluş ve iletişim araçlarıyla (bilimsel dernekler, edebi salonlar, mason locaları ve günlük ve periyodik basın) geliştiriyorlardı. Osmanlıda tüm bu gelişmeler Yeni Osmanlı'ların öncülüğünde başlayan gazetecilin ve yayıncılığın etkisiyle ama kendilerinden sonra (II. Meşrutiyet döneminde) izleyebileceğimiz yeniliklerdir.

Yeni Osmanlı Düşüncesi, Osmanlı cemaatinin birebir entelektüel yansıması değildir kuşkusuz. Ancak göstermeye çalıştığımız gibi kendi söylem ve eylem ardalanı bakımından beslendikleri bilgi stokları ve vaziyet alışları itibariyle, Osmanlı cemaati ile aralarında mevcut bulunan bir

sürekliliği ve hatta temsiliyeti esas almışlardı. Diğer yandan, modern toplumun kurulmaya çalışılan üniter yapısı için gerekli olduğunu düşündükleri ‘Gemeinschaft’çı bağlılıkların ve dayanışma biçimlerinin, Osmanlı kadim kurum ve ilişkilerinde hazır olarak bulunduğunu düşünüyor ve bu örüntüleri işler kılmaya çalışıyorlardı. Bu bakımdan sahip oldukları sosyal ve politik formasyonun oluşturmaya çalıştığımız resmine baktığımızda, onların cemaate mi yoksa modern topluma mı daha yakın olduklarını sorunlaştırmak bile anlamlıdır. Kanaatimizce Yeni Osmanlılar, bu iki yönelim arasında yapılaştıracıydılar. Böylelikle sürekliliği ve yeniliği bağdaştırmayı modernleşmenin kusuru değil başarısı olarak görmekteydiler. Bu amaçla savundukları anayasal sistemden beklentileri de bu yöneydi. Ancak anayasa bir toplum sözleşmesi olacaksa sözleşmenin taraflarından biri, yani, “halk” anlamında da olsa “toplum” henüz ortada yoktu.

İşte bu nedenle gerekliliği artık kaçınılmaz olan Türk ulusal kimliği ve ulus-toplum nosyonunun inşasını ele almak ve bunu yaparken de madalyonun diğer yüzünü, yani Jön Türk düşüncesini bilmek gerekmektedir. Ancak bu sayede Yeni Osmanlıların özgün katkılarının muhasebesini tam olarak yapmak mümkün olabilecektir.

II. OSMANLI MODERNLEŞMESİNDE TOPLUM: JÖN TÜRKLER

Türkiye’de toplumun devleti değil, devletin toplumu kurduğu temasını ele almak gerekirse, öncelikle toplum kavramıyla sivil toplum olgusunun gelişmesinin beraberce ve II. Meşrutiyet döneminde gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Ancak bu gelişmeleri, devletin toplumu yaratması şeklinde mi görmek gerektiği çok açık değildir. Jön Türk hareketinin “yeni hayat” ideası, bir yanıla bir ulus-toplum yaratma amacı olarak, bir yandan da fikirlerini gerçekleştirmek amacıyla oluşturmaya çalıştıkları ara yapılar (bankalar, ticari ve endüstri burjuvazisi, odalar ve yasalar) şeklinde bir sivil toplum projesi olarak görülse bile, bu gelişmelerin arkasında, değindiğimiz Yeni Osmanlıların öncülüğünde başlayan kamuoyunun şekillendirdiği sosyolojik bir birikim vardı.⁷ “Hürriyetin ilanı” olarak adlandırılan II. Meşrutiyet döneminde gelişen sivil dinamiğin ayrıntılı bir incelemesi gösterecektir ki, bu dönemdeki siyasi aktivitenin arkasında, Tanzimat döneminin getirdiği sosyolojik yapının yarattığı bir “özgürlük patlaması” vardır. Bu dinamiğin Jön Türk hareketinin toplum tasarımına uyan “makbul vatandaş” beklentisine uyduğu söylenemez. Zira Jön

⁷ İlginç olan husus, Şerif Mardin’in belirttiği üzere Jön Türk’lerin oluşturmaya çalıştıkları bu yapılara, kendilerinin öngörmedikleri bir şekilde İslamcı-doğucu kesimlerin daha çok itibar etmeleri ve bunun günümüze değin sürmesidir. Bununla ilgili olarak bkz. (Mardin, 1990: 31).

Türklerin “total kurum” anlamındaki toplumu, teb’a dan vatandaşa yönelmeyi öngörse de, vatandaş temelli bir total kurum olarak toplum idesi, Gökalp’taki *tesanüt* (solidarisme. İttihat Terakki Cemiyeti’nin adındaki *İttihadiyyun* kelimesi de bu anlamdadır.) tipi organizmacı bir cemaate karşılık düşmektedir.

1890’lardan itibaren biraz şekillenmeye başlayan Osmanlı edebiyatı, yabancı basının İstanbul’da artan şekilde okunuyor oluşu, Türk gazetelerinin temalarının yavaş yavaş Avrupa’dakilerle paralellik kazanmaya başlaması, Beyoğlu’nun giderek yabancılarla dolup taşması gibi gelişmeler, Osmanlı yurttaşlarına Avrupa’da işlerin ne yöne doğru gittiğine dair bir fikir vermeye başlamıştı. 1889’da Askeri Tıbbiye’de kurulan İttihat-ı Osmaniye (Jön Türkler) cemiyeti, benzer iletişim kanallarıyla Avrupa’yı izleyen gençler tarafından kurulan bir örgüttü. Bu yıllarda Avrupa’da genel eğilim, Osmanlı genç’lerinin yıllarca esinlendikleri “hürriyet”ten yana değildi. Avrupa’da parlamenter demokrasiye olan inancın irtifa kaybetmesi, Osmanlıda Genç Osmanlıların irtifa kaybedip, Jön Türklerin yükselişiyle paralellik gösterir. Buna, “genç”liğin “yeni”liğe baskın çıkması da diyebiliriz. Jön Türkler’in (1894’te İttihat ve Terakki adını seçeceklerdir) milliyetçiliğine kaynak oluşturan önemli bir ikinci etmeni Mardin şöyle açıklar;

Zamanla, bu gruplara gücünü veren tılsımın, “madde” olmayan fakat gene bilimden kaynaklanan toplum şekillenmesiyle ilgili bir öge olduğu anlaşılmaya başlanmıştır. Açıkça görülüyor ki Batıların başarılarının sebebi organizasyon, disiplin ve kimliklerin belirtecek bir ideolojik odak noktasının varlığı idi. Bundan dolayıdır ki, İttihat ve Terakki içinde şekillenen Şakir-Nazım grubu Türkçülüğe, parti örgütlenmesine ve askeri örgütlere daha çok önem vermeye başladı. (Mardin, 1991: 99)

Bu hareketlerde Jön Türklere farklılığını veren temel unsur, Mardin’in Osmanlıya göre “yeni bir tutum” dediği, *heyecan* faktörüdür. Geleneksel Osmanlı tutumunda heyecan bir zaaftır. Osmanlı devlet adamları işlerini heyecanla değil zeka ile çözmeye alışkındır. (Mardin, 1993: 275) İroniktir ki Jön Türklerin “gençlik heyecanı” Sultan II. Abdülhamit’in siyasi zekası arasındaki on yıllarca süren çekişme, 1909’da sultanın tahtan indirilmesine kadar (“genç”lerin gençliklerinin ve heyecanlarının ülkenin içine düştüğü zor koşullarla beraber bittiği zamana kadar)sultan lehine gelişmiştir.

Jön Türkler, Yeni Osmanlı Düşüncesinin ateşli ve “heyecanlı” hürriyetçisi Namık Kemal’in izinden gittiklerini söyleseler de, Namık Kemal’in kolektif ve yarı metafizik hürriyet heyecanı, Jön Türklerin toplum tasarımına tam uygun değildi. Çünkü Jön Türklerin “yeni onur”u ile Osmanlı “eski onuru” arasında ki fark artık belirginleşmeye başlamıştı. Tanzimatla başlayan bu süreçte yeni bir *uyruk* kavramı gelişmiştir. Bu yeniliği iyi anlayabilmek için, Osmanlı’da ve tüm Müslüman dünyada egemen olan

yapısal bir unsurun, kamusal mekanizmaları yürütmekte kişilerarası ilişkilerin rolünün (eski onur anlayışının), Tanzimat reformlarıyla beraber başlayan ve modern eğitim kurumlarında yetişen öğrencilerin (sınıf geçme sınavları, diploma, burs koşulları, seçme sınavları, zorunlu hizmet ilkeleri gibi kişisel olmayan bağlılıklar yoluyla) edindikleri formasyonla beraber kazandığı yeni bir “onur” ilkesi ile değişen işlerliğine bakmak gerekir:

Eski onur anlayışı bir "mekanizmayı sürdürme" olanağını ortaya çıkarır. Bu mekanizmanın yanı sıra getirdiği özelliklerden biri, özel bir onurluluk anlayışıdır. "Pir"ine kul olmak, onursuzluk değildir, çok aranan bir nitelik olan "vefa"dır. İyi memur vefakâr memurdur. Kişinin onuru, pirinin gücüne bağlıdır. Gerçi insan, Allah'ın bir yarattığı olduğu oranda korunmuştur, saygıya değerlidir. Fakat bu saygı bugünkü sistemlerde olduğu gibi yasaların güvenceye aldığı bir konu değildir. Tek güvence, kurulmuş olan insan ilişkilerine uyulmasına, "padişahın", "pir" in ya da "büyük"ün, "küçük"ü koruma ilkesini bağlayıcı saymasına dayanır. İşte, Gülhane Hatt-ı Hümayunu kişi haklarının bazılarını (yaşama, mülkiyet, onur gibi) düzenleyici yasalarla korunacağını; çok açık değilse de yine anlaşılabilir bir biçimde dile getirmesiyle, yeni bir insan hakları ve onurluluk anlayışı getiriyordu. (Mardin, 1990: 215)

Jön Türklerin elinde yeni onur anlayışı, insan haklarının her alanda bir uzantısı olmaktan çok, daha genelleşmiş bir toplumun modern donanımı olarak görülmelidir. Bunu, devletle bağlaşıklığı azalan ve kendi yasalarıyla çalışan “total kurum” olarak toplum imgesinin belirmesinin bir sonucu olarak görebiliriz. Henüz öğrenci olan Jön Türkler’ için okul, bugün için düşünemeyeceğimiz kadar etkili bir kimlik kazanım mekânıydı. Taşradaki ailelerinden kopup gelen öğrenciler ailelerinin ve onların kültürüne değil, yatılı olarak kaldıkları okulların “pozitif” dünyasına kayıtsız şartsız bağlı kaldılar. Okul, sonradan düşledikleri “total toplumun” eşdeğeri olarak zihinlerini şekillendirdi. Yapılı ve organize bir topluluğun(okulun) işlerliğini gördükleri ölçüde buna benzer bir toplum fikri onlara çekici göründü.

Bu işlerlik kuralına ilaveten bir seçkincilik ideolojisi de özellikle Harbiye’de edindikleri ideoloji tarafından pekiştirildi. Subayların bir ülkenin "seçkin"i oldukları tema'sının öğrencilere her fırsatta tekrar edilmesi. Öğrenci üniforması, okulun "ideoloji "si ve okulun "espri"si. Bütün bunlar Harbiye'yi “kalem”den çok ayrı bir kuruluş olarak tanımlamamızı sağlar. Harbiye, "sınırları kapalı" bir "total kurum"dur. Total kurumun içinde bulunanlar da çok daha kolayca bir grup, bir topluluk olarak harekete geçebilirler. Hele, yaşadıkları kurumun iç mantığı ile hükümetin "siyaseti"ni çelişkili olursa (Mardin, 1990: 224).

Jön Türkler, “sosyal seferberlikçiliğin” “heyecan”la kaynaştığı, bu heyecanla altı dolduran “yeni onurun” yücelttiği bir milliyetçiliği temsil eden harekettir. Gerek Abdülhamit’in *Pan-İslamizmi*, gerek Yeni Osmanlılar’ın

Osmanlıcılığı, esasında Jön Türk hareketi gibi birer ön-ulusalcılık (proto-nationalism) olsalar da hatta seferberlikçilik ideolojisini eşit olarak paylaşıyorlar da, Jön Türkler'e atfen kullandığımız kavramlardaki "tılsım" bu fikirlerde yoktu. Bu tılsım (heyecan, onur, ve müspet bilim), Jön Türklerle başlayan ulus-toplum ve sosyoloji fikriyle ilişkilidir.

Jön Türklerin elinde toplumun icadı ile milletin icadı- başka pek çok yerde olduğu gibi- beraber yürür. Burada heyecan ve onurun yanında biraz da bilim gerekmektedir. İşte böylece sahne alan ateşli Jön Türk Ziya Gökalp'in sosyolojik eserleri, yeni bir politik ideolojinin, Türk milliyetçiliğinin formülasyonu için 'bilimsel' temeller sağlamıştı. Balkanlar'da milliyetçi hareketler gelişip imparatorluk parçalanırken, ulusal temelde yeni tanımlanan bir birim için ideolojik bir çözüm bulunuyordu. "Gökalp (1876-1924) Durkheim'ın izleyicisiydi ve eserleri üzerine seminerler vermiş, daha sonra *Darülfünun'da* sosyoloji müderrisi olmuştu. Durkheim'ın gelecek topluma ilişkin iyimser görüşünü paylaşıyordu: Bu toplumda, pozitivizm ve idealist bir normatif felsefe, bir cemaatçilikle birleşiyor," (Parla, 1989: 41) yeni toplum bilgisi sosyal uyum ve ilişkilerin bilimi olarak tanımlanıyordu

Bu yüzden Gökalp'in düşünce sisteminde Türkçülük, siyasal boyutu ötesinde sosyal boyutu da olan bir düşünce yumağıdır. Milleti ve toplumu kaynaştıran bir anlama sahip olması bakımından "halkçılığı" temel alır. Bu halkçılık, eski hakim kültürün, sarayın yüksek kültürünün karşısına konan bir halk kültürünün zenginliğine dayanır. Milliyetçilik, hakim olan 'yabancı' yüksek kültürden kurtuluş ve milletin hakiki niteliklerinin kültürel olarak canlandırılması anlamına gelir. Ancak, eğer milliyetçilik gelişirse, yabancı yüksek kültürü tasfiye eder, ama yerine eski yerel alçak kültürü koymaz; kendisine özgü bir yerel yüksek kültürü (okuryazarlığa dayanan, uzmanların aktardığı bir kültür) canlandırır veya kat eder. (Durakbaşa, 2000: 84-85)

Durkheim ve sosyolojideki yapısal işlevselcilik okulu gibi, Gökalp de bütün toplumların, mekanik dayanışmaya ve ileri bir iş bölümüne dayalı organik toplumlara doğru evrim geçirdiklerine inanıyordu. Gökalp bu mantığı izleyerek, çağdaş dönemlerdeki morfolojik, demografik, siyasal, iktisadi ve sınıai değişikliklerin, insan örgütlenmesinin iki düzeyinde, dünyadaki yapısal ve işlevsel farklılaşmayı artırmakta olduğuna inanıyordu. Birinci düzey (Durkheim'ın toplumlar için kullandığı terimle) kültür-milletlerdi; ileri iş bölümü burada bireylerin birleştirildiği mesleki bir grup yapısı yaratıyordu. En gelişmiş toplumlarda, bu meslek grupları (örneğin, aile, mesleki kuruluşlar) bağımsız ama karşılıklılığa dayalı bir biçimde işleyerek toplumda uyum yaratıyorlardı. İkinci düzey ise, Gökalp'in farklı milletlerin ait olduğu ve birbirleriyle ilişki kurduğu millet-üstü zümre şeklinde gördüğü medeniyetti. (Davison, 2002: 176)

Kendini bir davaya adanmış kamusal bir entelektüel ve ideolog olarak Gökalp, dönemindeki dönüşümleri anlamlandırmaya yönelik girişimlere katıldı ve bu dönüşümleri aydınlığa kavuşturdu. Bunu da kavramsal olarak birbiriyle bağlantılı iki yolla yaptı. Bunlardan birincisi, “millet”, “ümme”, ve “muasırlaşma” kavramlarına yeni anlamlar yüklemektir. İkincisi de, hızlı siyasi, iktisadi, sosyal ve ideolojik değişimlerin yaşandığı bir bağlamda, Türk milli kültürü, İslam ve muasır (modern) medeniyet arasındaki ilişkiye dair yeni bir anlayış sunmaktır. Kısacası, Gökalp Türklerin bir yandan modernliğin arzulanır yönlerini özümserken, bir yandan da hem kendi milli kültürlerini hem de dinlerini korumaya yeteneklerinin altında, Gökalp’in kendi terimlerini kullanacak olursak, Türk harsı (kültürü) ile Türk medeniyeti arasındaki kritik kavramsal farkı kavrama zorunluluğu olduğuna inanıyordu (Davison, 2002: 147). Gökalp medeniyet ile hars arasındaki ayrımı, Osmanlı-İslami bağlamının son, Türk-laiklik bağlamının ilk dönemlerinde yapmıştı. Bu tarihsel kavşakta Gökalp, idealist bir devrim teorisyeni olarak “kuvvet fikirler” üretme peşindeydi.

Yeni yaratmak devrimci bir iştir. Gökalp, sosyal devrimi şu şekilde tanımlar: “Eski hayatı beğenmeyerek, yeni bir hayat yaratmak. Yeni hayatla, "yeni iktisat", "yeni aile", "yeni estetik", "yeni felsefe", "yeni ahlak", "yeni hukuk", "yeni siyaset" amaçlanmaktadır. Bu kendi deyimiyle bir "içtimai inkılap" anlamına gelmektedir” (Toprak, 2001 :314). Eski hayat tüm bu alanlarda yeni bir yaşam tarzı yaratmakla sona erer ve "yeni hayat" Osmanlı için kurtuluş yoludur.

Gökalp’ı izleyen gelişmelerin büyük ölçüde onun düşüncesine bağlı kaldığı bir gerçekse de, onun pratiğe rehber olan teorisi, sonrasında “doktrin aksiyondan sonra gelir” şeklindeki bir tavırla yer değiştirmiştir. Gökalp’ın “pozitivist idealizmi” (ve solidarist korporatizmi), sonrasında pür pozitivist bir siyasi anlayışla devam etmiştir. Gökalp’taki cumhuriyetçilik ve milliyetçilik, büyük ölçüde devam ettirilmekle beraber, onun iktisadi devletçiliği ve seçkin olmayan halkçılığı, bürokratik-idari devletçiliğe ve vesayetçi bir halkçılığa dönüşmüştür. Bunun temel nedeni, Yeni Osmanlı düşüncesinde esas olan sürekliliğin yeniden üretimi ve yapılandırıcı çabaya karşılık, Jön Türk’lerde “yeni hayat” ideası olarak gördüğümüz, Osmanlı kadim iletişim sistemleri ve kurumlarına karşı radikal bir kırılma doktrinin egemenliğidir. Bu gelişmelerin neticesi olarak ulus-toplum yaratmak, tüm (sivil) toplumsal unsurların bürokratik toplumun uzantısı haline getirilmesi şeklinde anlaşılmıştır.

SONUÇ

Tanzimat reformlarından süzülüp II. Meşrutiyet dönemine geçişi şekillendiren tüm gelişmeler, geleneksel hukuki ve siyasi yapının

çözülmesini ve yeni ilişkiler anlayışını yerleştirirken, zımni ve “ifade edilmeyen” olarak paylaşılan kültürel kodları da beraberinde çözmeye başlamıştır. Bu kültürel kodları, ontolojik değeri olan ve bu haliyle merkez ve çevreyi kuşatan ve bağlayan değerler kümesi olarak tanımlayabiliriz. Mardin, bu paylaşılan anlayışları “operasyonel kod” olarak kullanır. Bu hukuki ve siyasi kültürü sarmalayan paylaşımın devamlılığı olduğu gibi, hem yöneten hem de yönetilenin kolektif teşkilatlanma konusunda aynı “ağ kurulumu”ndan yararlanması ve bu ağın “operasyonel kod” larının bir paylaşım ve iletişim şebekesi olarak sürekliliği anlamında da önemlidir. “Kırılma” olgusunu anlamakta, Jön Türk’lerin kuvvet fikirleriyle başlayan ve Osmanlı da 19. yüzyıl sonu için önemli bir gönderim noktası teşkil eden ideoloji meselesi önemlidir. İdeoloji kavramının tüm muğlaklığına karşın bir dayanak oluşturması bakımından K. Mannheim’ın yaptığı ideoloji tanımının bizim kullanımımızdaki sürekliliğe ve kırılmaya bağlı olarak oluşturduğu ayrım etrafında düşünmekle başlayabiliriz. En yalın haliyle Mannheim için ideolojinin biri sosyal yapıyı devam ettirici, diğeri dönüştürücü anlamı vardır (Mannheim, 1999: 24). Mardin benzer bir ayrımı “yumuşak” ve “sert” ideolojiler olarak adlandırır. “*Sert ideoloji dediğim zaman, sistematik bir şekilde işlenmiş, temel teorik eserlere dayanan, seçkinlerin kültürüyle sınırlandırılmış, muhtevası kuvvetli bir yapıyı kastediyorum. Yumuşak ideoloji ile de, kitlelerin çok daha şekilsiz inanç ve bilişsel (cognitive) sistemlerini kastediyorum*” (Mardin,2007:14)Başka bir yerde “yumuşak ideoloji” için “vaziyet alış” kavramını kullanır. En genel haliyle kırılma olgusu, yumuşak ideolojilerin (sosyal yapıyı devam ettirici ideoloji olarak “lehçe”nin, ifade edilmeyen arka plan anlayışların ve bunlarla bezeli kültürel kodların) sert ideolojilerle (tanzimat sonrası gelişen sistematik düşüncelerle) karşı karşıya gelmesi durumudur. Jön Türk döneminin kuvvet fikirleri her anlamda (kırılmaya yol açıcı, dönüştürücü ve sert) ikincisidir. Bu kırılma her zaman devam ettiği haliyle kültür alanında gerçekleşmiştir. Bunun oluşumu, bürokratların kurumlar oluşturmayla şekillendirmeye çalıştıkları söylemin, İslami “lehçe”den ayrışması ve sonucunda operasyonel kodlarda (Mardin bunu başka yerde “denetleyici stratejiler” olarak kullanır) kırılma olarak “yeni onur” anlayışının oluşması gibi farklı bir dünya görüşünün şekillenmesi şeklindedir.

Bu gelişmeye bağlı olarak, “Tanzimat döneminde Osmanlı İmparatorluğu’nda cereyan edip sonra Cumhuriyet döneminde de süren değişimler, yarattığı “kişisizleştirme” ölçüsünde geleneksel Osmanlı sistemini hedef aldı. Babanın yani ataerkil tarzda yönetici olan kişinin rolü tedricen azalırken, kişisel bağlılık mekanizmalarının yerini de Batılı tarzda sözleşme bağları ya da bloklardan oluşan toplumlarda hüküm süren türde bağlılık ilişkileri aldı.” (Mardin, 1990b: 26)Bu kırılma durumuyla beraber gelen gelişmeleri İdris Küçükömer’in yaptığı gibi, “bürokratik yalnızlık” ve

“kültürel yabancılaşma” (Küçükömer, 1989: 52) olarak adlandıran Mardin'e göre, “Tanzimat bürokratları, laikleştirici reformlarıyla hem İslam hukuku (fıkıh) bilginlerine (ulemaya) hem halka yabancılaştılar; oysa geçmişte, ortak bir lehçe ve ortak bir davranış kuralları bu unsurları bir birlerine bağlamaktaydı. 1890'larda yeni kuşak kendi İslami köklerinden daha uzak düştü. Muhtemelen bu ara açılması, bürokratik reformlarla şekillenen yeni entelijansiyanın düşüncesinde yatan, yeni denetleyici stratejilerin belirginleşmesinden kaynaklanıyordu. (Mardin, 1990b: 22) Mardin'in farklı çalışmalarında da aynen devam bu açıklama, söz konusu dönemdeki sosyal değişimi biraz fazlaca klasik sosyolojinin cemaat-toplum karşıtlığına dayandırmaktadır.⁸ Bu haliyle bu iki ‘Dünya’nın kodlarını “yarışan paradigmalara” olarak görmek, ikisi arasındaki yapılaşmayı anlatmakta ve yeniden inşa düşüncesini temellendirmekte zayıf kalmaktadır. Çünkü, ortada bir yarışan paradigmalara durumu vardıysa, bu daha çok, Jön Türk’lerin henüz soyut düzeydeki ‘toplumu’ ile Yeni Osmanlı’ların somut ve faal ‘kamuoyu’ arasında gerçekleşmiştir. Bu bakımdan Poggi’nin “modern toplum formasyonunun oluşumunu kamuoyunun gelişimine” dayandırdığı açıklamasını temel alırsak, Osmanlı cemaati, ‘anakronik’ bir özellik sergiler. Çünkü;

Yabancılaşan bürokratik elitin yaşadığına benzer bir şekilde “esnaf-yeniçeri-ulema” kesiminin kendi *habitus*’larında da neredeyse eş zamanlı bir kırılma yaşanmıştır. Başka bir ifadeyle İslami lehçede de benzer bir ‘sertleşme’, ideolojiyle (Yeni Osmanlı Düşüncesi) gelen bir kimlik kurucu gelişme şeklinde yaşanmıştır. Bu durumda Mardin’in bahsettiği “ara açılması” cemaatle toplum arasındaki mesafenin/zamanın açılmasından çok, kimlik oluşturu referansların arasının açılması ve ikisi arasında birbirleri için “kurucu dışarı” olma durumunun belirginlik kazanması daha doğru bir nitelendirme olacaktır. Bunu da yine Mardin’e borçlu olduğumuz Yeni Osmanlı Düşüncesi hakkında bildiklerimize dayandırmaktayız. Mardin’in, Yeni Osmanlı hareketini, bir nevi ‘cemaatin okumuş çocukları’ olarak göstermesi, diğer yandan Tunaya’nın Yeni Osmanlı Düşüncesi’ni “Birinci Jön Türk hareketi” olarak tanımlaması, toplum ve toplumla ilişkili bildiğimiz niteliklerin, toplum kurucu reformcu Jön Türkler’den önce bu hareketle başlamış olmasıyla açıklanabilir. Yeni Osmanlı Düşüncesi, İslami lehçeyi hem entelektüel bir söyleme taşıdığı, hem de bunu siyaset alanına dönüştürdüğü ölçüde, Tanzimat sonrası dönemin önde gelen modernleştirici edeni olmaktadır. Ayrıca ulema ve hatta kısmi şekilde de olsa tarikat desteğine sahip olmaları bakımından, *kırılma* ve *yeniden inşa* olgusunu eşşüremli şekilde gerçekleştirebilme kabiliyetine sahiptiler. Kısaca

⁸ Mardin’in kişiye dayalı ilişkilerden “kişisizleşmeye” geçişi, cemaat-toplum karşıtlığı kalıbına göre açıklaması farklı çalışmalarında devamlılık sergiler. Bu tip açıklamalar için Bkz. (Mardin, 1993: 114-140), (Mardin, 1990: 51-55), (Mardin, 1990b: 21-34)

modernleşme yolunda ayrışan siyasetler ve farklı yoldan modernleşen “yaşam dünyaları” anlamında bir kırılmadan bahsedilebilir. Çünkü;

Bu kırılmanın ayırdığı “yaşam dünyaları”nın geçirdiği değişim, toplum kurucu reformcunun maruz kaldığı bir “paradoks” doğurmuştur. Paradoks, tanzimat reformcularının siyasi projelerinin “istendik olmayan sonuçlarının”, projenin kendisinden daha önemli olması, yani *yapılaşma* durumudur. Çalışmamız dahilinde ana hatlarını verdiğimiz yapılaşma kuramını bu geçiş dönemi koşullarına uygularsak; Jön Türkler, hedefledikleri "yeni estetik", "yeni felsefe", "yeni ahlak", "yeni hukuk", "yeni siyaset" kısaca “yeni hayat”ın sivil muhalefetinin, kendilerininkinden önce hazırlanmış olan “kuvvet fikirlerini” karşılarında buldular. Bu durum yapılaşma kuramının ikinci bir öngörüsünün tezahür ettiği aşamadır: Reformların yapısal özellikleri, esasında yinelenir biçimde düzenledikleri pratiklerin hem aracı hem de sonucuydular. Yani reforma maruz kalanlar kendi edindikleri “kuvvet fikirleri” ile sonuçları kendileri için yaşanılır kılmak için gerekli koşulları yeniden yarattılar. (tarikât çalışmalarının bu sefer örgütlü şekilde ve yeraltında faaliyet göstermesi örnek olarak gösterilebilir.) Reformların öngörülmeven sonuçları nedeniyle, hem reformcular hem de toplum(cemaat), yapılaşmanın (modernleşmenin) hem faili ve hem de sonucu olmaktadır. Böylelikle daha Tanzimat ve II. Meşrutiyet arası dönem bile tek başına göstermektedir ki, sosyal modernleşme(cemaat) ve siyasal modernleşme (toplum) arasındaki ikilik, bir ikiciliği değil bir ilişkiselliği oluşturmaktadır. Bu ilişkisellik nedeniyledir ki, Tanzimat reformcularının “praksisi” (kurumlar ve ara yapılar oluşturma), devletin siyasi ve ekonomik aygıtları olarak sonuç vermek yerine, tıpkı patrimonyalizmin paradoksunun bürokrasiyi güçlendirmesi gibi, güçlenen bürokratik elitin çabaları da paradoksal şekilde cemaatçi kodlarla işleyen kamuoyunu ve sivil toplumu güçlendirdi. Yeni Osmanlılar örneğinde olduğu gibi, Osmanlı zımnî sözleşmesi bir demokrasi kuramı haline getirilmeye çalışıldı. Reformlar İslami muhayyileyi ve lehçesini sıfırlamak ya da büyüden arındırmak yerine, siyasal ve örgütsel bir içeriğe büründürdü. Ve hepsinden önce bir 19. yüzyıl sonu Osmanlı siyasal liberalizmi bu Tanzimat aleyhtarlığı şeklinde ortaya çıktı.

Kısaca, Türk Modernleşmesinin tarihinin Tanzimat’la başlatılması doğruysa, bunu Tanzimat kadar Tanzimat karşıtlığına bağlamak da doğrudur. Çünkü toplumun modernleşme düzeyindeki artış, reformcuların çabalarının başarısı olmaktan çok, Tanzimat’a muhalif bir akımın reformları kamusal tartışmaya açarak bir amme efkarı yaratması sayesinde oldu. Bu gelişmelere bağlı olarak, reformların amacı olan modern toplum ve ulusal devletten önce, II. Meşrutiyet döneminde güçlenen bir “medenî toplum”un bu projeye olan eleştirel katkısı son derece önemli sonuçlar doğurdu. Sivil toplumsal gelişim bakımından önemli olan bu süreçte devleti hedefleyen

reformcu elitlere karşın kamuoyunu hedefleyen bir muhalif akım, modernleşmeyi taklitten içtihadı dönüştürmek konusunda baş aktör olabildi. Bu gelişmeleri, batılılaşmanın artık modernleşme anlamını kazanması olarak görmenin yanında, bunu da Yeni Osmanlı'ların başarısı olarak görmek pekâlâ mümkündür.

KAYNAKÇA

- BERKES, Niyazi. (1978), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.
- COHEN, Anthony P. (1999) *Topluluğun Sembolik Kuruluşu*, Çev. Mehmet Küçük, Ankara: Dost Kitabevi.
- DAVISON, Andrew. (2002) *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: İletişim Yayınları.
- DELLALOĞLU, Besim. (1998), *Toplumsalın Yeniden Yapılanması. Habermas Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- DURAKBAŞA, Ayşe. (2000), *Halide Edip, Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İstanbul: İletişim yayınları.
- GIDDENS, Anthony. (1999) *Toplumun Kuruluşu*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- HABERMAS, Jürgen. (1999), *Kamusalın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları.
- KOÇAK, Cemil. (2001), “Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet” , *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Cilt 1*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- KÜÇÜKÖMER, İdris. (1989), *Düzenin Yabancılaşması*, İstanbul: Alan Yayınları.
- MANNHEIM, Karl. (1999), *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayus, İstanbul: Epos Yayınları.
- MARDİN, Şerif. (2004), “Modern Türk Sosyal bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler”, S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der) *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- MARDİN Şerif. (1991), “19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, Der. Mümtaz'er Türköne, Tunçay Birkan, *Türk Modernleşmesi – Makaleler 4*, İstanbul : İletişim Yayınları.
- MARDİN Şerif. (1990a) “Sivil Toplum”, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset- Makaleler 1*, Der. Mümtaz'er Türköne, Tunçay Önder, İstanbul : İletişim Yayınları.
- MARDİN, Şerif. (1990b), *Bedüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARDİN, Şerif. (1993)“Tanzimat ve Aydınlar”, *Türkiye'de Din ve Siyaset- Makaleler 3*, İstanbul : İletişim Yayınları.
- MARDİN, Şerif. (1990) “ Yenileşme Dinamiğinin Temelleri Ve Atatürk”, Der. Mümtaz'er Türköne, Tunçay Birkan, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset- Makaleler 1*, İstanbul: İletişim Yayınları.

- MARDİN, Şerif. (1990), “Türk Toplumunu İncelme Aracı Olarak Sivil Toplum”, der. M. Türköne- T. Birkan, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARDİN, Şerif. (1990), “Türk Toplumunu İncelme Aracı Olarak Sivil Toplum”, der. M. Türköne- T. Birkan, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARDİN, Şerif. (2001), “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, *Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Cilt 1*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARDİN, Şerif. (2007) *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARDİN, Şerif. (2004) *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çev. Mümtaz’er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İstanbul: İletişim Yayınları.
- PARLA, Taha. (1989), *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korparatizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- POGGI, Gianfranco. (2002), *Modern Devletin Gelişimi*, Çev. Şule Kut, Binnaz Toprak, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- TOPRAK, Zafer. (2001), “Osmanlı’da Toplumbilimin Doğuşu”, *Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Cilt 1*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- TUNAYA, Tarık Zafer. (2004) *Türkiye’nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- WAGNER, Peter. (1996), *Modernliğin Sosyolojisi*, Çev. M. Küçük, İstanbul: Sarmal Yayınları.
- YILDIRIM, Yılmaz. (2007) *Şerif Mardin Düşüncesi Işığında Türk Modernleşmesi Açısından Sivil Toplum ve Osmanlı Kaynakları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MSGSÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

