



Eğitim Felsefesinde Fırsat Eşitliği, Sosyal Uyum ve Refah Paradigması

Ahmet Tekin

MEB Eğitim Yöneticisi

ametekin@gmail.com, ORCID:0000-0002-8369-4313

Özet

On dokuzuncu yüzyılın başında sosyal kuramcılar toplumsal hayata direkt olarak ve kolektivite şeklinde katılımı belirten antik çağın özgürlük anlayışıyla yönetimden ve diğer bireylerin saldırı ve taciz durumlarından bağımsızlığa tekabül eden çağdaş özgürlük anlayışını birbirinden ayırmaktadır. Sosyal bilimciler özgürlüğe genellik ile ahlâkî ideal ve yaşamsal normlar ve ilkesel şekilde muamele etmektedir. Bunun ile beraber sosyal kuramcılar bir çok durumda özgürlük kavramını özgürlüğün değerlerine ilişkin sorulardan ayırarak kavrama, sosyal ve bilimsel bir terimle atıfta bulunmayı tercih ederler. Hiç kuşkusuz ideal fonksiyona sahip ve popüler hâle gelen özgürlük terimi düşünsel alaka ve netliklere ihtiyaç duymaktadır. Fırsat eşitliği, sosyal uyum ve refah kavramları çerçevesinde konuya yaklaşım sergilendiğinde birbirini bütünleyen ve iç içe geçmiş kavramlar yelpazesi ile karşılaşmak mümkündür. Varoluşçuluk düşüncesini savunanların çoğunda görüldüğu Sartre da, insana ait varoluşsal tözün özden evvel geldiğini ve bunun varoluşsallıkla ortaya çıktığını savunmaktadır. Sartre'a göre varlığa sahip bulunan insanın özü, evvelden belirlenmemiştir. Sartre, özne ve varoluşsallık sorununu özgür iradeye dayandırarak, insanın olanaklar içinde yapabileceği özgürce seçimlerin, gerçek özünü ortaya çıkaracağını savunmaktadır. Sartre'a göre, insanın ne olacağını sadece insan belirler. İnsan var olan, daha sonraysa kendini yaratmayı başaran biricik varlıktır, insan kendisini nasıl ve ne tür yapıyorsa o şekildedir.

Anahtar Kelimeler: Fırsat Eşitliği, Sosyal Uyum, Refah, Varoluşçuluk

The Paradigm of Equality of Opportunity, Social Harmony and Well-Being in the Philosophy of Education

Abstract

At the beginning of the nineteenth century, social theorists distinguish between the ancient understanding of freedom, which indicates participation in social life directly and in the form of collectivity, and the modern understanding of freedom, which corresponds to independence from management and other individuals' situations of assault and harassment. Social scientists generally treat freedom in a moral ideal and vital norms and principled way. Along with this, social theorists prefer to separate the concept of freedom from questions about the values of freedom in many cases and refer to it by a conceptual, social and scientific term. Undoubtedly, the term freedom, which has an ideal function and has become popular, needs intellectual relevance and clarity. When an approach to the subject is made within the framework of the concepts of equality of opportunity, social harmony and well-being, it is possible to encounter a range of concepts that complement each other and are intertwined. Sartre, who is seen by most of those who defend the idea of existentialism, also argues that the existential substance of man comes before the essence, and this arises with existentialism. According to Sartre, the essence of a person who has existence has not been determined before. Sartre bases the problem of subject and existentialism on free will and argues that the free choices that a person can make within the possibilities will reveal his true essence. According to Sartre, only man determines what a person will become. Man is the only being who exists, and then manages to create himself, in whatever way and in whatever kind man makes himself.

Key Words: Equality of Opportunity, Social Cohesion, Prosperity, Existentialism

Giriş

Eşitlik kavramı körü körüne tekbiçimlilik değildir, aksine olacak şekilde bireylerin kaliteli ve huzurlu bir yaşam sürmesini sağlamak amacıyla mecburi olduğu düşünülen sosyal var oluş koşullarını aynı düzeye getirmek ve bu anlayışı sağlam bir temele oturtmak suretiyle teoriyi kurama dönüştürme ve yaygınlaştırma çabası içerisinde olmaktadır (Özdemir, 1990).

Bir bütün olarak ele alındığında ve pratik anlamda değerlendirildiğinde sosyal adalet, eşitlik ve devlet kontrolü arasında ne siyasî ne de mantıkî bakımdan mecburi bir ilişkisellik bulunmadığı açıktır (Özdemir, 1990).

Bunun yanı sıra tüm sosyal adalet teorileri eşitsizliği meşrulaştırma amacıyla da kullanılabilir ve bazıları gerçekten de eşitlikçi değildir, hatta belki de eşitliğe birebir muhalif olmanın da ötesinde bu kavrama düşmanca yaklaşım sergilemektedir (Lewis, 2007).

Yirminci asırda tedavüle giren sosyal devlet terimi ise yönetimin ve devlet mekanizmasının daha geniş sosyal sorumluluklarını tanımlama amacıyla kullanılmaktadır (Çaylak, 2015).

Çağdaş sosyal devletler, milli işlevi büyük ölçüde iç düzenin devamını sağlamak ile sınırlı olan on dokuzuncu asrın küçük olan ve gece bekçisi olan yönetim erklerine karşıt ve koştut bir mana taşımaktadır (Göle, 2013).

Fırsat Eşitliği

Günümüzdeki gündelik dilde kabul gören ilk kullanımına göre eşit kavramı aynı fizikî özellik ve niteliklere haiz olmaya işaret etmektedir (Boztemur, 1998).

Sosyal kuramcılarının teorisindeyse eşitlik ile tek biçimlilik, özdeşlik ve aynılık terimleri arasında net ayırma gidilmektedir (Çaylak, 2015).

Genel anlamda kabul gören kavramsal bütünlük olarak eşitliği eleştiren kimseler bazen işlerini kolaylaştırma için onu topluluk mühendisliği ve her şeyi aynı biçime sokmak teşebbüsleri ile ilişkilendirmek suretiyle bu kavramı tek biçimliliğe indirgemeye çalışsa da hiç bir önemli siyasal bilimci ve sosyal kuramcı her şeyde geçerliliği olan mutlak anlamda eşitlik düşüncesine mutabık olmamıştır (Çaha, 2016).

Eşitlik ne bireyler arasındaki farklılıklar ve ayrılıkların düşmanıdır ne de her kesi aynı yapmayı amaçlayan bir sistemler bütünüdür (Özdemir, 1990).

Gerçek anlamda eşitlik taraftarlar olan kişiler her tüm bireylerin biricikliği ve insanların değişik kabiliyetler, beceriler ve vasıflar ile doğduğunu kabul etmektedirler (İnalçık, 1993).

Bu tür kimselerin gerçek ve temelde amacı bireylerin eşitdeğerde ve eşittemelde bir yaşam sürebilmelerine imkan sağlayacak hukukî, siyasî ve içtimâî şartları tesis etmeyi sağlamaktır (Tunçay, 1999).

Eşitlik kavramı başka bir ifade ile körü körüne tekbiçimlilik değildir, aksine olacak şekilde

bireylerin kaliteli ve huzurlu bir yaşam sürmesini sağlamak amacıyla mecburi olduğu düşünölen sosyal var oluş koşullarını aynı düzeye getirmek ve bu anlayışı sağlam bir temele oturtmak suretiyle teoriyi kurama dönüştürme ve yaygınlaştırma çabası içerisinde olmaktadır (Özdemir, 1990).

Sosyal Uyum

Sosyal kuramcılar arasında yine tartışılan ve mukayese edilerek üzerinde ihtilaf bulunan konuların başında sosyal adalet terimi gelmektedir (Çaylak, 2015).

Sosyal kuramcılarının bazılarına göre bu terim kaotik bir biçimde eşitlik düşüncesine bağlı ve ondan ayrılamaz şekilde eşitliğin şifresi olmanın ötesinde bir işleve sahip değildir (Çaha, 2016).

Sosyal kuramcılarının diğer bazıları ise bu kavramı olumsuz, menfî ve aşağılayıcı manada kullanmaktadır (Göle, 2013).

Bir bütün olarak ele alındığında ve pratik anlamda değerlendirildiğinde sosyal adalet, eşitlik ve devlet kontrolü arasında ne siyasî ne de mantikî bakımdan mecburi bir ilişkisellik bulunmadığı açıktır (Özdemir, 1990).

Bunun yanı sıra tüm sosyal adalet teorileri eşitsizliği meşrulaştırma amacıyla da kullanılabilir ve bazıları gerçekten de eşitlikçi değildir, hatta belki de eşitliğe birebir muhalif olmanın da ötesinde bu kavrama düşmanca yaklaşım sergilemektedir (Lewis, 2007).

Antik Yunan toplumunda adalet kavramı üzerinde şekillenen idealden değişik ve buna karşıt bir sosyal adalet terimi ilkin on dokuzuncu asırda ortaya çıkmıştır (Çaylak, 2015).

Sosyal adalet kavramı bu neden ile kimin ne alması gerektiğiyle alakalıdır. Mesela, gelir seviyesi arasında oluşacak uçurum adil olmadığı için kınanabilir pekâlâ (Duran, 2005).

Uluslararası seviyede zenginliğin müreffeh ve sanayileşmiş ekvatorun kuzeyindeki ölkeler ile gelişmekte olan ekvatorun güneyindeki ölkeler arasında adaletsiz dağılımının ahlâkî olmadığı da iddia edilebilir pekâlâ (Lewis, 2007).

Bu anlamda sosyal kuramcılarının bazısına göre sosyal adalet teriminin bizatihi kendisi sorunludur (İnalçık, 1993).

Onlar maddî çıkarların dağıtımının adalet gibi ahlâkî ilkeler ile bir ilişkiselliğinin olmadığını, yalnız verimlik ve büyüme gibi ekonomi kriterleri çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini iddia etmektedir (Özdemir, 1990).

Refah

Geniş manada, bir sosyal devlet fonksiyonu, refah uygulama ve davranışlarının yönetimin, en temel ve en belirgin işlevi olduğuna dikkat çekmektedir (Tunçay, 1999).

Yirminci asırda tedavüle giren sosyal devlet terimi yönetimin ve devlet mekanizmasının daha geniş sosyal sorumluluklarını tanımlama amacıyla kullanılmaktadır (Çaylak, 2015).

Burada şunu da belirtmekte fayda var ki, refah kavramı ve sosyal adalet kavramı özelinde bu anlamda kavramın biri geniş diğeri dar en azından iki tezat anlamı bulunmaktadır. Kavram bu manada sosyal refahı teşvik etmeyi amaçlayan düşünürlerce kullanılmıştır (İnalçık, 1993).

Çağdaş sosyal devletler, milli işlevi büyük ölçüde iç düzenin devamını sağlamak ile sınırlı olan on dokuzuncu asrın küçük olan ve gece bekçisi olan yönetim erklerine karşıt ve koşut bir mana taşımaktadır (Göle, 2013).

Daha geniş bir biçimde kavram, refah hedefine ulaşmayı sağlayan siyasaları ve daha özeldeyse kurum ve kuruluşları tanımlama amacıyla belirli bir sosyal devlet biçiminde ifade edilmektedir (Lewis, 2007).

Yine kelimenin geniş ve yaygın anlamının kapsadığı içerik özelinde sosyal güvenlik sistemi, sağlık hizmetleri ve kamusal eğitimler gibi kurum ve kuruluşların tecrübe sahaları genellikle ile toplu bir biçimde refah devleti ve refah toplumu şeklinde anılmaktadır (Tunçay, 1999).

Fırsat eşitliği, sosyal uyum ve refah kavramları çerçevesinde konuya yaklaşım sergilendiğinde yukarıdaki gibi birbirini bütünleyen ve iç içe geçmiş kavramlar yelpazesi ile karşılaşmak mümkündür.

Varoluşçuluk

Özgürlüğe mahkûm olan insan kendi seçimi ile kendisi için bir öz yaratır. Bunun getirdiği ağır sorumluluk altında ezilen birey, var olduğu andan itibaren bulantı duygusuyla karşılaşmaktadır. Bu özet çalışmada, Sartre'ın temel problematiğinden olan varoluşçuluk üzerine düşünceleri ortaya konmaya çalışılmıştır (Sartre, 2005: 16).

Sartre açısından varlık, içine kapalılık gösteren, kendisiyle özdeşlikle yaratılmayan bir varlıktır. Bu neden ile Sartre'a göre (2005: 8); “varoluş, özden önce gelir.” Fakat onun belirlemiş olduğu varoluş kategorisi açısından, varlığın bu ilkesi geçerlilik arz etmez.

Bundan anlaşıldığına göre, onun belirlemiş olduğu varoluş sahasında, varoluşun öncesinde öz gelir. Bu sahadaki nesnenin varlığından önce özü belirlenmiştir.

Sartre Tanrı'yı kabul etmediğinden bu onun açısından açıklanamazdır. Sartre'da varoluş, sebepsizce ve izahsızcadır. Bu nedenle mantıksal açıdan saçmadır. Zira o başkaca varlıkla açıklanmadığı gibi zorunluluk gösteren varlıklardan da türememiştir.

O dayanıksız ve mutlak şekilde mevcut durumdadır (Sartre, 2005: 13). Bu nedenle, varlığın kendisi, bir başına tariften, anlamdan ve gereklilikten bigânedir.

Varlıkla nesne evreninde kast edilen Sartre açısından esas sorun sahasını kendi için varlıklar, yani insanlar meydana getirmektedir.

Bunun sebebi, yalnızca bireyin özgürce yaşayan bir varoluşsallığının olmasıdır. Ona göre, varlığın kendisi içinü yani insanın dışında olsan her şey belirlenmişlik içinde bulunmaktadır (Sartre, 2005: 14).

Bu anlamda Sartre, diğer varoluşçuluk felsefesini benimsemiş olan filozoflar gibi felsefenin odaklandığı nokta olarak, insan varoluşsallığını, yani bireyin mücessem varoluşsallığını görmektedir.

Ona göre, “varoluş; belirlenen, şekillenen ve olan biten bir şey değildir, kendini açığa çıkaracak özden mahrumdur. Kavradığımız zaman farklı bir şekle geçmiştir bile.

Varoluşsallık, akışkan tabiatı gereği anlamlanmaya, belirlenilmeye, saptanılmaya, bilgisel, kavramsal ve kuramsal hale gelmeye uğraşıldığında kendisine has tabiatını da kaybedecektir ” (Sartre, 2005: 14-15).

Sartre'da göre, varoluşçu anlayış, kökenlerinden kopan, temellerini yitiren, geçmiş ve geleceğe itimadını kaybeden, toplumdan yabancılaştıran, huzursuz ve mutsuz insanların varlığıyla şekillenen

bir düşüncedir.

Bu anlayış toplumda yaşamını ikame eden bireylerin tehdit edildiği, gelenek ile günümüz arasında bulunan bağıntının koptuğu, bireyin anlamsızlaştığı, kendisini yitirme tehlikesini yaşadığı noktada meydana çıkmaktadır. Bilhassa, büyük savaşlar sonrasında yaşanan açmazlar bu çıkışların sivrildiği ve netleştiği dönemdir (Sartre, 2005: 10).

Sartre'a göre, varoluş, kendini gizleyen, bu nedenle de düşünülemeyen ve kavranamayan, ancak, soyut bir kategori olmaktan çıkarak olmak içinde gerçekleşen bir yaşantı halidir (Sartre, 2005: 17).

Varoluşu tanımladıktan sonra varoluş-öz ilişkisine tekrar dönersek yukarıda da belirttiğimiz gibi Sartre'a göre, yalnız insanda varoluş özden önce gelmektedir. Varoluşun özden önceliği ilkesi, temelini özgürlükte bulur.

İnsan özgür olmasaydı, varoluşu özden önce gelmezdi. İnsan kendi özgür eylemleri ile kendi özünü inşa eden bir varlıktır. Bir özle doğmak, bir belirlenmişlik ve cebir içinde olmak, onun özgürlüğüne ters düşer. Bu nedenle, varoluş özün oluşumu yönünde bir imkândır(Sartre, 2005: 19).

Sartre'ın, kendisi için varlığı olan insanın özü, önceden belirlenmiş değildir. Çünkü Sartre'a göre, insan, bir taş ya da sopa gibi basit ve bilinçsiz bir varlık değildir. Sopa ve taş, her ne ise odur. Hâlbuki şuurlu bir varlık olan insan, ne olması gerektiğine kendisi karar verir.

Bunun içindir ki, kendi içinde varlık kendi içine kapanık, kendinden başka bir şeyi olmayan varlık değil, yönelim içinde bir varlıktır. Şuurlu varlık, hiçbir zaman tek başına bir varlık olmamaktadır. O önce var olup, sonra kendisini yaratan tek varlıktır (Sartre, 2005: 20-21).

Sartre'ın varoluşun özden önceliği anlayışı, insanın bir öz ve doğa üzere dünyaya geldiği görüşünü tümüyle yadsır. Yazgı, özgürlük olunca, insan kendi hayatından tümüyle sorumludur, hiçbir mazerete sığınamaz.

Özsüz, doğasız ve yazgısız kalan kişi ne olduğuna, kim olduğuna, nereye gideceğine, kim olacağına kendisi karar vermek, böylece kendi varoluş değerini yaratmak zorundadır (Sartre, 2005: 34).

Sartre'a göre, inanan ve inanmayan varoluşçuları aynı noktada birleştiren özellik, varoluşun özden önceliği anlayışıdır. Bunu şöyle açıklar: “Bu iki kolu birleştiren ortak yan her ikisinin de şu düşünceyi benimsemiş olmasıdır:

Varoluş özden önce gelir. İsterseniz buna öznellikten hareket etmek gerekir de diyebilirsiniz” (Sartre, 2005: 35).

Sartre'a göre, varoluş zden önce gelince, verilmiş ve donmuş bir insandan söz edilemez. Başka bir deyişle, gerekircilik (determinizm), kadercilik yoktur burada, kişiğli özgürdür, insan özgürlüktür.

Sartre, bu durumu, "İnsan zgr olmaya mahkmdur, zorunludur. Zorunludur, çünkü yaratılmamıştır. zgrdr, çünkü yeryüzüne geldi mi, dünyaya atıldı mı bir kez, artık bütün yaptıklarından sorumludur" sözüyle anlatır (Sartre, 1989: 38).

Bu durumdaki her birey, Tanrının karşısında kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmek zorundadır.

Sartre'ın düşüncesinde birey ve bireysellik önemlidir. Öncelikle kişi başkasına değil, kendine güvenmesi gerektiğini anlamaksızın, hiçbir şey amalayamaz ki o yalnızdır, sonsuz sorumlulukların ortasında dünyaya terk edilmiştir, yardım alamaz, kendisi için hazırladığı amacından başka amacı yoktur, dünyada kendisi için zorladığı kaderinden başka kader yoktur (Sartre, 2005: 42).

Sonuç

Sonuç olarak eşit kavramı aynı fizikî özellik ve niteliklere haiz olmaya işaret etmektedir. Sosyal kuramcların teorisindeyse eşitlik ile tek biçimlilik, özdeşlik ve aynılık terimleri arasında net ayırımı gidilmektedir.

Eşitlik ne bireyler arasındaki farklılıklar ve ayrılıkların düşmanıdır ne de her kesi aynı yapmayı amaçlayan bir sistemler bütünüdür.

Gerçek anlamda eşitlik taraftarlar olan kişiler her tüm bireylerin biricikliği ve insanların değişik kabiliyetler, beceriler ve vasıflar ile doğduğunu kabul etmektedirler.

Eşitlik sosyal var oluş koşullarını aynı düzeye getirmek ve bu anlayışı sağlam bir temele oturtmak suretiyle teoriyi kurama dönüştürme ve yaygınlaştırma çabası içerisinde olmaktadır.

Sosyal kuramcılar arasında tartışılan ve mukayese edilerek üzerinde ihtilaf bulunan konulardan bir diğerisi de hiç kuşkusuz sosyal adalet terimidir.

Sosyal adalet, eşitlik ve devlet kontrolü arasında ne siyasî ne de mantık bakımdan mecburi bir ilişkisellik bulunmadığı açıktır.

Sosyal adalet kavramı bu neden ile kimin ne alması gerektiğiyle alakalıdır. Mesela, gelir seviyesi

arasında oluşacak uçurum adil olmadığı için kınanabilir.

Geniş manada, bir sosyal devlet fonksiyonu, refah uygulama ve davranışlarının yönetimin, en temel ve en belirgin işlevi olduğuna dikkat çekmektedir (Tunçay, 1999).

Refah kavramı ve sosyal adalet kavramı özelinde bu anlamda kavramın biri geniş diğeri dar en azından iki tezat anlamı bulunmaktadır. Kavram bu manada sosyal refahı teşvik etmeyi amaçlayan düşünürlerce kullanılmıştır.

Çağdaş sosyal devletler, milli işlevi büyük ölçüde iç düzenin devamını sağlamak ile sınırlı olan on dokuzuncu asrın küçük olan ve gece bekçisi olan yönetim erklerine karşıt ve koşut bir mana taşımaktadır (Göle, 2013).

Refah kavramı hedefine ulaşmayı sağlayan siyasaları ve daha özeldyse kurum ve kuruluşları tanımlama amacıyla belirli bir sosyal devlet biçiminde ifade edilmektedir.

Kaynakça

Adem Çaylak, Türkiye’de Yöneten ve Yönetilen, Ankara: Savaş Yayınları, 2015, Birinci Bölüm.

Bernard Lewis, “Osmanlı Reformu”, Modern Türk Tarih Kurumu, 2007, ss. 73-128.

Bernard Lewis, “Kemalist Cumhuriyet”, Modern Türkiye’nin Doğuşu, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007, ss. 73-128.

Burhanettin Duran, “Türkiye’de Sivil Toplum ve Siyaset”, Sivil Toplum: Farklı Bakışlar, Der. Lütfi Sunar, İstanbul: Kaknüs, 2005, ss. 189-223.

Davut Dursun, “Osmanlı Siyasi-İdari Sisteminde Din Örgütü: Şeyhülislamlık”, Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din, İstanbul: İşaret Yayınları, 1989, ss. 316-355.

Hikmet Özdemir, “Siyasal Tarih: 1960-1980”, Türkiye Tarihi, Der. Mete Tunçay vd., 1990, ss. 191-254.

Halil İnalçık, “Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfi-Sultani Hukuk ve Fatih’in Kanunları”, Der. Halil İnalçık, Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi, İstanbul: Eren Yayınları, 1993, ss. 319-342.

Jean Paul Sartre, *Bulantı* (çev. E. Aklan), İstanbul: Roman Yayınları, 1999.

Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk* (çev. A. Bezirci), İstanbul: Say Yayınları, 2005.

Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* (trans. H. E. Barnes). New York: Philosophical Library, 1998.

Jean Paul Sartre, *Özgürlüğün Yolları: Akıl Çağı* (çev. Gülseren Devrim). İstanbul: Can Yayınları, 2011.

Mete Tunçay, "Takrir-i Sükûn Dönemi", *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, ss. 127-174.

Nilüfer Göle, "Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak", *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, 19-40.

Nuh Yılmaz, "Bir Postmodern Darbe Portresi: 28 Şubat", *Bin Yılın Sonu: 28 Şubat Süreklilik ve Kopuş*, Der. Abdurrahman Babacan, İstanbul: Pınar Yayınları, 2006, ss. 211-236.

Ömer Çaha, "Osmanlı'da Sivil Toplum", *Sivil Toplum ve Devlet*, Ankara: Orion, 2016, ss. 142-184.

Ömer Çaha, "Türkiye'de Resmi Din Anlayışı: Etatokratik Sistemin İnşası", *İslamiyat Dergisi*, Cilt. IV, Sayı. 4 (Ocak 2001), ss. 77-89.

Ömer Çaha, "Türkiye'nin Siyasal Moderni Modern Dünyada Din ve Devlet", İstanbul: Timaş, 2008.

Ömer Çaha, "Tek Parti Türkiye'sinde Sivil Toplum", *Sivil Toplum ve Devlet*, Ankara: Orion Yayınları, 2016, ss. 185-232.

Ömer Çaha, "1980 Sonrası Türkiye'sinde Sivil Toplum", *Sivil Toplum ve Devlet*, Ankara: Orion Yayınları, 2016, ss. 244-310.

Recep Boztemur, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet Toplum İlişkileri: Araştırma Yöntemlerinde ve Kurumsal Yaklaşımlarda Tek Yanlılık", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Sayı 9 (1998), ss. 79-110.

Şerif Mardin, "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire", *Comparative Studies in Society and History*, 11/13 (June 1969), ss. 258-281.

Şerif Mardin, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler I, İstanbul: İletişim, 2013, ss. 35-78.

Şerif Mardin, “19. ve 20. Yüzyıllarda Osmanlı’da ve Türkiye’de İslam”, Türkiye, İslam ve Sekülerizm, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, ss. 43-105.

Şerif Mardin, “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batıcılık”, Türk Modernleşmesi: Makaleler 4, İstanbul: İletişim, 2013, ss. 21-74.

Zeki Sarıgil, “Civil-Military Relations Beyond Dichotomy: With Special Reference to Turkey”, Turkish Studies, Cilt 12, Sayı 2 (Haziran 2011), ss. 265-278.