

## Kent Dindarlığı

Mehmet Altan

İstanbul: Timaş Yayınları, 2010. 207 sayfa.

Mehmet Altan'ın son kitaplarından birisi olan *Kent Dindarlığı*, “Önsöz” (s. 9-12), “Giriş” (s. 13-36), “Sonsöz Yerine” (s. 167-69) ve “Ekler” (s. 171-207) dışında yedi bölümden oluşuyor ve bölüm başlıklarının isimlerinden hareketle bu eserin bağımsız bir kitap olarak yazılmadığı anlaşılıyor. Altan, farklı zamanlarda kendisiyle yapılmış röportajlar ile yazdığı makalelerden derlediği kitabına, “kent dindarlığı” konsepti çerçevesinde bir bütünlük kazandırmaya çalışmış. Kitabın “Önsöz”ünde kentlilik ve dindarlığa dair sorunlar ortaya konmakta, “Giriş” kısmında kent olgusu tarihsel süreçleri içerisinde ele alınmakta, “Ulaşmamız Gereken Kent Dindarlığı” başlıklı son (7.) bölümde (s. 151-165) daha önce yapılan analizler kent dindarlığı lehinde bir sonuca bağlanmakta; diğer bölümler ise “kent dindarlığı” kavramına bir yönüyle tutunarak konseptte dahil edilmektedir. “1. Bölüm” (s. 37-64) “Kentlilik, Köylülük, Din ve Bilim” başlığını taşıyor. “Kent Dindarlığının Lokomotif: Özeleştirici, Üretim ve Ekonomi” başlığını taşıyan “2. Bölüm”de (s. 65-83), Altan'ın liberal perspektifi çerçevesinde özeleştirici, ekonomi ve üretim anahtar kavramları kent dindarlığı bağlamında öne çıkarılmış görünüyor. “3. Bölüm” (s. 85-99), “Kemalizm ile Siyasal İslâm Arasında Sıkışmak: Cumhuriyet Neleri Değiştirdi?” başlığını taşıyor ve Kemalizm ile siyasal İslâm fenomenlerini kent dindarlığı çerçevesinde analiz eden metinlerden oluşuyor. “Bir İnanç Entelektüel Olarak İmamlar” başlıklı “4. Bölüm”de (s. 101-122), din görevlilerinin eğiminden söz ediliyor, entelektüellik ve imamlık arasındaki ilişkiler ele alınıyor. “Kur’an ve Dil Sorunu” başlıklı “5. Bölüm” (s. 123-135), Kur’an’ın anlaşılması ve icihat kapısının kapanması konulu yazılardan oluşuyor. Siyaseti kent dindarlığı sürecinde bir engel olarak tasvir eden yazıların yer aldığı “6. Bölüm”de (s. 137-149), “Kent Dindarlığını Yok Etmenin Yolu: Siyaset” başlığıyla bu yaklaşıma yer veriyor.

Mehmet Altan, bir problematik olarak ortaya koyduğu ve içeriklendirmeye çalıştığı “kent dindarlığı”nın koordinatlarını iki farklı İslâm anlayışı üzerinden çizmeye çalışmaktadır: Tâliban İslâm’ı ve Şeyh Galib İslâm’ı. Altan'ın bu ayrımı, kent dindarlığı olgusunu daha net çerçevlendirmek için seçilmiş iki ana eksene tekabül etmektedir. “Tâliban İslâm’ı” bir Türkiye tecrübesi olmamakla birlikte, hakkındaki negatif yargıların sosyal bellekte yer almasının kitabın tezlerini kuvvetlendirmesi ve bir avantaja dönüşmesi beklentisiyle seçilmiş görünmekte; dolayısıyla provakatif bir seçim gibi durmaktadır.

Altan'ın kent dindarlığı kavramı, önemli bir endişe ve ciddi bir soru(n)dan yola çıkmakla birlikte, modernizmin ve liberal bir din anlayışının izlerini ve handikaplarını taşıdığı da söylenebilir. Altan, dindarlık düzeyinin varoş kültüründen kurtarılarak daha felsefi ve kentsel özellikler kazanması bağlamında problematik bir durumu sorunsallaştırmaktadır. Bu konunun bilhassa Türkiye tecrübesi söz konusu olduğunda, yeni önerilerle birlikte tartışılması gerekmektedir. Fakat özelde din sosyolojisinin konusu olan farklı İslâmlar ya da dindarlıkları ilk defa Altan tartışıyor değildir.<sup>1</sup>

Mehmet Altan kitabında Tâliban ve Şeyh Galib İslâm'ını bazı anahtar kavramlarla özdeşleştirerek tartışmaktadır. Buna göre Tâliban İslâm'ı siyaset, siyasal İslâm, fıkıh, müslüman kimliği; Şeyh Galib İslâm'ı ise kültür, felsefe, teke ve zâviye, burjuvazi ve aristokrasi gibi kavramlar etrafında açıklanmakta ve analiz edilmektedir. Altan, sürekli koruduğu bu dikotomik yapının temel koordinatları olarak gördüğü Tâliban ve Şeyh Galib İslâm'ının yerine zaman zaman siyasal ve kültürel İslâm kavramlarını koyarak (s. 12) tartışmaktadır. İslâm'ın siyasal ve kültürel kavramları etrafında tartışılması ise Olivier Roy'a referansla bildik bir "tını" uyandırmakta; öte yandan Tâliban ve Şeyh Galib İslâm'ı gibi içeriksiz iki ana eksen kalıplaşmış ve hatta daha önceki tartışmalar ile politik(leştiril)miş ve kirletilmiş içerikler içerisine yerleştirmektedir. Böylece Tâliban'ın negativitesi "siyasal" sıfatı ile pekiştirilmek suretiyle, zorunlu bir adres olarak ortaya çıkan Şeyh Galib İslâm'ına lojistik bir destek sağlanmak istenmektedir. Altan'ın "Tâliban"ı bir eksen olarak Şeyh Galib'in karşısına koyması, meseleyi tartışılmaz kılmaktadır. Çünkü Altan'ın analizlerine yapılacak her bir itirazın, itiraz sahibini "Tâlibancı" gibi ötekileştirici, mahkûm edici ve negatifleştirici bir kategoriye yerleştirmesi ihtimali söz konusudur. Halbuki Altan'ın tezlerine itiraz, zorunlu olarak "Tâliban" taraftarı olmak anlamına gelmez. Çünkü İslâm, Tâlibancı bir dil üzerine inşa edilmemelidir. Aslında Altan aynı antagonizmayı "siyasal İslâm" kavramı için de işletmektedir.

Mehmet Altan Avrupa Birliği'ne sıklıkla referans yapan, liberal ve demokrat kimliğiyle tanınmakta ve yazılarını bu ekseninde kaleme almaktadır. *Kent Dindarlığı*'nda da açıkça görüldüğü üzere Altan'ın, bireysel ve kültürel boyutlarına indirgenmiş, modern söylemde olduğu gibi vicdan sınırları içinde olup biten bir İslâm anlayışını önerdiğini görmekteyiz. Bu İslâm anlayışının, kendisine çizilen sınırların dışına çıkmaya yönelik her teşebbüsü "siyasallık" şeklinde okunarak sosyal belleğin yakın dönem tecrübesindeki negatiflikleri çağrıştıracak biçimde metafizikleştirilmektedir. Öte yandan bu

1 Bu konuda daha önceki tartışmalar için örneğin bk. Ernest Gellner, Postmodernizm, *İslam ve Us*, çev. Bülent Peker (Ankara: Ümit Yayınları, 1994); ayrıca bk. *Bilgi ve Hikmet* dergisinin 10. sayısında (1995) yer alan makaleler.

din anlayışının, kendisini konumlandırmak üzere kültür, felsefe, fıkıh, siyaset ve tasavvuf anahtar kavramlarına olumlu veya olumsuz referanslarda bulunduğu görmekteyiz. Dolayısıyla kitabı bu referanslar ve sorunsallaştırmalar etrafında analiz etmeye çalışacağız.

Altan, dinin “Allah ile kul arasında bir mevzu olduğunu” söylerken (s. 61), tipik modern söylemi tekrarlamaktadır. Bu cümle, Descartes’ten bu yana “dinin ve tanrının haddini ve sınırlarını bilmesi gerektiği” şeklindeki görüşün temel parametresi ve parolası olarak işlev görmektedir. Çünkü bu söylem, pratikte dinin insan hayatındaki varoluşsal kapsayıcılığını bir indirgemeye tabi tutarak onu vicdan sınırları içerisinde hapsedmektedir. Dini, insanı sarmalayan varoluşun ana renklerinden birisi olarak gören Altan’ın bu yaklaşımından, tanrı ve Sezar’a aynı anda ibadet edilebilir sonucunu çıkarmak mümkündür. Bu açıdan kitabın her şeyden önce din algısında bir problem olduğu söylenebilir. Özelde İslâm, kendi bütünlüğü içinde algılanmak yerine, liberal demokrasinin içinde yeniden anlamlandırılarak ve indirgenerek tanımlanmaktadır.

Bu indirgemeciliğin en önemli göstergesi dinin kültürleştirilmesi çabasıdır. Altan, dini salt bir kültür olarak görme eğilimindedir. Ona göre din, “Bir inancın ötesinde, hayatın her alanında izlerini gördüğümüz toplumsal bir kültürdür” (s. 55). Altan, burada dini öncelikle bir iman meselesi olmaktan çıkarırken, inanç ve kültür arasında kurduğu dikotomide dini sosyolojik bir kültür olarak algılamaktadır (s. 9-10). Nitekim “Türkiye dini kültür olarak algılayan liberal demokrasiyi de toplumsal yaşama biçimi olarak içselleştiren bir düzeye sıçrayabilir” (s. 183-184) derken, liberalizmi hayata perspektif veren varoluşsal bir konuma oturtmakta, dinin ise bir kültür olarak algılanması gerektiği konusunda ısrar etmektedir. Böylece Altan’ın söyleminde liberalizmin “bir yaşam biçimi” olarak algılandığını ve genel perspektif olarak dinleş(tiril)diğini söyleyebiliriz.

Burada bir farka işaret etmeliyiz: Dinin kültürel hayatta tezahürlerinin olması tabii ki önemli ve kaçınılmazdır. Bu anlamda İslâm’ın Türkiye toplumunun kültür, gelenek ve âdetlerindeki görüngüleri zaten yaşamaktadır. Ancak dinin kültürleştirilmesi, salt bir kültür, âdet ve geleneğe indirgenmesi, onun varoluşsal boyutunu görmezden geldiği gibi dine hayattan el çektirmekte; iddiasız, amorf bir mekanizmaya dönüştürmektedir. Altan’ın özelde İslâm’ı ritüalistik, kültürel, geleneksel öğeler üzerinden takdimi, tam da bu noktada hatırlanabilir. Ona göre, “Müslüman bir ülkede din, zaten ritüellerle gündelik hayatın içindedir. Hayat, evlerden başlayarak geleneklerle, göreneklerle, dinî ritüellere saygıyla, erkek çocukların sünneti, kandiller, bayramlar, maddi ve manevi paylaşımın önemi gibi yaklaşımlarla, ezan sesi ve camilerle

şekillenir” (s. 58). Anlaşılacağı üzere geleneksel din algısındaki kültürel ve ritüalistik öğeler Altan’ın din anlayışının yegâne sınırlarını çiziyor görünmektedir. Altan’ın örneklerinde bugün dünya ölçeğinde konuşulan ve aslında insanlık için varoluşsal bir mahiyet kazanan tüketim, Avrupa Birliği, sömürü, paylaşım, adalet gibi kavramların dinle birlikteliğine ve ilintisine değinilmemesi, hatta tam tersine dinin bu kavramlarla ilintisinin “siyasallık” gibi bir negativite içinde algılanması, aydınlanmacı bir zihniyete işaret etmesi açısından önemlidir. Bunlara ilâveten Altan’ın tezini kuvvetlendirmek amacıyla kullandığı “Ülkemizde dinî hayattan en uzak insan bile ‘Allah korusun’ der” (s. 55) vb. ifadeleri popülerliğin doruklarında gezinmekte ve meseleye yaklaşımındaki yüzeyselliği “faşetmek”tedir.

Altan’ın “kent dindarlığı” kavramı, nasıl bir anlam ve içeriğe sahiptir? Altan, kentliliğin iki boyutunun altını çizmektedir: Çeşitlilik ve kurumsallaşma (s. 39-40). Altan’ın burada farklılıklar ile prosedüreliliği vurguladığını, aynı zamanda pratikte çoğulculuklar, etnik farklılıklar, Alevilik gibi Türkiye sorunlarına göndermelerde bulunduğunu görmekteyiz. Bu kentlilik anlayışıyla bağlantılı olarak kentnin çoğulculuğunu, farklılığını, dinamizmini kapsama- dan kendisini daraltan bir din anlayışına rezerv koymasına rağmen (s. 160), yukarıda da belirtildiği gibi, dini sadece geleneksel öğeler üzerinden örnek- lendirmesi din ve geleneğe yaklaşımındaki paradoksu görünür kılmaktadır. Bir yandan geleneksel kalıplar içinde algılamayı eleştirmekte, öte yandan din- nin geleneksel öğelerine atıfta bulunmaktadır.

Altan’ın “kent dindarlığı” tanımında öne çıkan anahtar kelime “felsefe”dir. Ona göre, “Kent dindarının kâinatı yorumlaması, Allah’ı araması, bir felse- fecinin çabasına benzemektedir”. Altan’ın algılayışında kent dindarlığı, dini felsefi düzeyde içeriden sorularla anlama ve anlatma çabası olarak öne çıkar (s. 153). Altan, kent dindarlığının odağına aldığı felsefi düzey, bilgi ve derinli- ği ifade ettiği kadar aristokrasi ve burjuvaziye vurgularıyla birlikte sınıfsaldır da. O, din görevlisini siyasetten ziyade, felsefe ve sosyolojiden tat alan, din algısını yeryüzündeki düşünce adamlarıyla irtibat kurabilecek şekilde geliştiren bir inanç entelektüeli olarak görmek isterken (s. 105), felsefi ve derunî boyutun altını çizmektedir. Doğrusu bu, din görevlisi portresinin bugün gerek kent dindarlığı gerekse din algılayışı konusunda önemli bir düzeyi imlediğini belirtmeliyiz. Öte yandan Altan, zamanın Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu’nun “Keşke din adamları aristokrat kesimden çıksaydı” (s. 112) ifadesine atıfta bulunarak alt sınıfların bir kent dindarlığı üretmediği kana- atini dile getirir. “Yoksul, çaresiz insanla, zengin, güvenli insanın dine bakı- şı aynı olabilir mi?” diye sorduktan sonra, gerçek bir aristokratın bakışının daha farklı olacağını belirtir (s. 113).

Altan, dinin neden siyasal bir algının unsuru olduğunu anlamaya çalışırken, şu soruyu sorar: “Acaba din, hayatın ezdiği, hayatın bir çile olarak üzerine abandığı, yaşamla ilişkilerinde gerçekte zorlanan eğitimsiz ve donanumsuz, bunalmış, ezilmiş, dışlanmış kimselerin çaresizlikten Allah’a sığınmaları olarak mı algılanmaktadır?” (s. 11). Bu bakış açısının Altan’ın yaklaşımlarında somutlaştığı birinci nokta din görevlisi bağlamında imam-hatip liseleridir. İmam-hatip lisesi öğrencilerinin dar gelirli ve muhafazakâr aile çocuklarından oluşması, sosyolojik gerçeği kent dindarlığı açısından sorunsallaştırmaktadır. Altan, buradan bir kent dindarlığı çıkamayacağını satır aralarında okuyucuya verirken, kent dindarlığı tanımındaki sınıfsallığı vurgulamakta ve imam-hatip liseleri konusundaki klişe diktatörlüğünün etkisi altında kaldığını ortaya koymaktadır. Nitekim imam-hatip liselerini tercih etmeyi, ailenin çocuğa baskı ve dayatması olarak görmesi (s. 109), Türkiye’nin çok yakın tecrübesi içinde karşılaştığımız ve totaliter, baskıcı, statükocu çevrelerin dile getirdiği “(sadece) imam-hatip liseli gençlerin bu okullara zorla gönderildiği” gibi söylemleri benimsediği izlenimi vermektedir.

Altan açısından kent dindarlığına ulaşabilmenin veya mevcut handikapla başa çıkabilmenin yegâne yolu, İslâm burjuvazisinin oluşturulmasıdır. Böylece şehir kültürünün hayat tarzı ve ritmi ile uyumlu bir dinî anlayışın yerleşebilmesi mümkün olacaktır (s. 118). Halbuki bugün din, Altan’a göre, “Yoksulluğun, işsizliğin, gelir dağılımı adaletsizliğinin ortaya çıkardığı yığınların çaresi olarak algılanmaktadır” (s. 144). Bunun bir sonucu olarak göçlerle kente gelen kırsal kesimin geleneksel din anlayışı, kentteki kültürel din anlayışını yadsımış ve dinin siyasallaşmasını körükleyen damar güçlenmiştir (s. 67). Doğrusu Altan’ın sosyolojik bağlamda din algısı ve sınıf ilişkisine dair değerlerinde bir gerçeklik payı vardır. Ancak dinin, sadece bir sınıfa ait bir olgu olmadığı, tüm sosyal katmanları mobilize eden bir fenomen olarak farklı sınıfsallıklar ve toplumsallıklar içinde yaşamaya devam ettiği gerçeği görmezden gelinmemektedir. Din, tarih boyunca her toplumda “adalet” söylemiyle öncelikle toplumun alt sınıflarında bir hareket başlatmıştır.

“İslâm burjuvazisi” kavramsallaştırmasıyla da uyumlu olarak dindarlık ve liberallik arasında bir örtüşme öngören Altan’ın asıl varmak istediği yer dinin liberalleşmesidir. Ona göre yeryüzündeki diğer insanlarla ve kültürlerle etkileşim içinde olan, ticarî rekabet halinde bulunan bir dindar hem maddî hem de mânevî açıdan liberal anlayışı benimseyecektir (s. 119). Dolayısıyla tam da bu noktada, Altan’ın temel probleminin bir kentli dindarlık oluşturmaktan çok, İslâm’ı liberalizm içinde yeniden tanımlayarak konumlandırmanın bir anlayışı öne çıkarmak olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Altan’ın Avrupa Birliği, Batı sermayesi gibi vurguları (s. 96-97) bu din anlayışını desteklemektedir.

Bu açıdan Altan'ın yazılarındaki kent dindarlığını “liberal İslâm” olarak okumak da mümkündür.

Altan'ın kent dindarlığı kavramının “fıkıh” ve “siyaset” kelimelerine karşı rezervli olduğunu görmekteyiz. Fıkıhı “İslam'ın diğerlerini gütmesinin silahı” (s. 141) ve “zorlayıcı bir metot” (s. 141) olarak değerlendiren Altan, dindarların siyasetle ilgilenmelerini yadsımakta ve daha da ötede fıkıh ile siyasal İslâm arasında bir bağ kurmaktadır (s. 141). Böylece siyasal İslâm'ın sosyal bellekteki negatif imajından yola çıkarak fıkıhı da meşruluk sınırının dışına ötelemeye çalışmaktadır. Bu düşüncenin, bugün küresel ve ılımlı İslâm'ı temellendirmek üzere özelde Mevlânâ ve İbnü'l-Arabî üzerinden kurgulanan İslâm anlayışının fıkıh ve siyasete yönelik rezervleriyle örtüşmesi ilginçtir.<sup>2</sup> Dahası bu yaklaşımın modern zamanların İslâm kurgusuyla örtüşmesi de dikkatle izlenmelidir. Belirtilmelidir ki, gerek İslâm'ın liberal söylemler içerisinde yeniden tanımlanması, gerekse modern söylemin dini, birey ile Allah arasındaki mekanizmaya indirgemesinin gerçekleşebilmesi için fıkıhın bu düzenleyici rolüne rezerv konulması düşünsel tutarlılık açısından bir zorunluluktur. Doğrusu Altan da bunu yapmıştır.

Öte yandan Altan'ın fıkıha karşılık sûfizme kent dindarlığı içerisinde ayrıcalıklı yer vermesi hem liberal İslâm'a lojistik destek sağlamakta, hem de ılımlı İslâm gibi farklı isimlerle inşa edilmeye çalışılan İslâm anlayışları ile paralelliklerini ortaya koymaktadır. Onun sûfizme vurgusunun özelde birkaç boyutuna değinebiliriz. Birincisi, kendi ifadesiyle, “Sûfizm siyasî bir ajandaya sahip değil[dir]; sûfi siyasetle değil, kalple ilgilenir. Sûfilik siyaseti değil, hümanizmi öğretir” (s. 77). Burada dinin kalple sınırlı tanımının altı çizilirken, İslâm'ın bir kamusal alan faaliyeti olan siyasetle ilintisine rezerv konulmaktadır. Aslında burada İslâm kamusala konuşmayan, iddiasız, folklorik, amorf bir din olarak konumlandırılmaktadır ki bu, modern-liberal İslâm anlayışıyla örtüşen bir yaklaşımdır. Öte yandan sûfizm, salt kültürel bir İslâm olması bağlamında da “kent dindarlığı”nı tamamlayıcı bir öğe olarak görülmektedir. Nitekim Altan, tekke ve zâviyeler üzerinden tekke müziği, hat sanatı, tekke şiiri, arınma, yücelme, güzel sanatları vurgular (s. 148) ve böylece kültürel öğelerin dışına taşmayan bir İslâm anlayışını öne çıkarır. Diğer bir husus da ilerleme, kalkınma, atılım gibi olumlu roller atfedilen kavramlarla içe çekilme, dünyaya karşı negatif tavır gibi sûfizme ait özellikler arasında Altan'ın düştüğü paradokstur. Fakat Altan daha çok fonksiyonel düşünmekte ve sûfizmin dünyaya müdahale etmeyen tavrını,

2 Örneğin Elif Şafak'ın romanında Mevlânâ ve Şems'in fıkıha antipatileri ısrarla vurgulanmaktadır. Bk. Elif Şafak, *Aşk*, çev. Elif Şafak - K. Yiğit Us, (İstanbul: Doğan Kitap Yayıncılık, 2009).

liberalizmin İslâm üzerindeki tahakkümünü sağlamak üzere işlevselleştirmektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, salt bir isimlendirme ve sosyolojik bir ayırımı tekabül eden ve bu zamana kadar farklı tartışmaların da konusu olan “kent dindarlığı”, şehirleşme, kitâbî İslâm, bilinçlilik gibi kavramlar bağlamında tartışılması gereken bir olgudur. Fakat Altan’ın, kitabında daha çok “İslâm’ın liberalleştirilmesi” tezini öne sürdüğü görülmektedir. Bu da pratikte Türkiye’nin açılım, özgürlük, kalkınma gibi geçmişten bu yana yaşadığı problemlere bugünün amorf ideolojisi liberalizm ve Avrupa Birliği ideolojisi çerçevesinde bir çözüm arayışı ve İslâm ile liberalizm arasında bir paralellik kurma çabasına denk gelmektedir. Tüm bunlar da liberalizm içinden ve İslâm’ın dışından yapılan bir okuma ile gerçekleştirilmek istenmektedir.

Mustafa Tekin\*

---

### Toplumsalın Peşinde Tarihçilik: Siyah Giyen Adam’ın Hatırasına<sup>1</sup>

---

Rifa’at Abou-El-Haj, mevcut Osmanlı tarih yazımı açısından sıradışı bir yerde durur. Kaynakları sorgular, kavramları tarihselleştirmeye çalışır, genel geçer yargıları sarsar ve olabildiğince açık bir üslûpla eleştirilerini yapar. Hayata ve ilmî çalışmalara karşı bu tutumu, aslında karşı karşıya olduğu meydan okumaların büyüklüğü ve yapılan akademik çalışmaların naipliği ile alâkalıdır. Ulus devletlerin ve tek kutuplu dünyanın hâkim olduğu bir dönemde tarih yapmaya çalışan bir kişinin bu kavramların söz konusu olmadığı bir dönemin tarihini yaparken ve toplumsalını anlamaya çalışırken nereye nasıl bakacağı; daha önemlisi geçmiş, şimdi ve gelecek arasında bir anlamın varlığı ve bu anlamın nasıl oluşturulabileceği Abou-El-Haj’ın karşı karşıya olduğu en büyük meydan okumadır. Aslında her tarihçi aynı meydan okumaya muhatap olduğu halde, karşılığında bununla mütenasip olmayan

\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Bu yazı, İSAM Yayınları arasında çıkan *Beyond Dominant Paradigms in the Ottoman and Middle Eastern/North African Studies: A Tribute to Rifa’at Abou-El-Haj* (eds. Donald Quataert - Baki Tezcan, İstanbul: İSAM, 2010) adlı kitap ile aynı yayınevi tarafından neşredilen *Osmanlı Araştırmaları / Journal of Ottoman Studies* dergisinin 36. sayısı (2010) üzerine bir değerlendirmedir. Bu dergi ve kitapta yer alan makalelerin birçoğu Binghamton Üniversitesi’nde (A.B.D.) 2010 yılında aynı adla yapılan sempozyumda sunulmuş bildirilerdir.