

## Sekülerizmin Çoklu Epistemolojileri Üzerine

Received/Geliş: 22/07/2016  
Accepted/Kabul: 30/09/2016

Seda ÜNSAR\*

### Öz

Makale, sekülerizm konusuna, Batı Aydınlanması'nın ontolojik ve epistemolojik temeli olarak ve kapitalizm-liberalizm-demokrasi ilişkileri açısından yaklaşır. Bu yaklaşımı, Batı ve (Osmanlı İmparatorluğu'ndan devralınmış) Ortadoğu bağlamında, sekülerizmin doğasını, anlamlarını (örn. Batılı koloniyel bir kabul ettiriş veya milli egemenlik, kurumsal bir mekanizma ve dünyagörüşü olarak) ve gelişmesini etkileyen faktörlerin farklılığını ifade ederek kurar. Daha sonra sekülerizme tarihsel kapitalizmin neoliberal evresinde dikkat çekerken, Batı ve Ortadoğu aydınlarının farklı konumlarına, Oryantalizmin her iki durumda da örtük etkisine eleştirel olarak bakar. Her ne kadar bu kısa çalışma, bitmiş bir siyasal ekonomi kritiği ortaya koymayı hedeflemese de, sekülerizm konusunu, içsel olarak, Dünya-Ekonomi'nin kurulmasıyla bağlantılı ele alıp sekülerizme kapitalist sistemin siyasi-ideolojik anlamda hem meşruiyet hem eleştiri araçlarının epistemi olarak yaklaşması açısından, böyle bir kritik için gerekli olan yönü tayin etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Sekülerizm, (Neo)liberalizm, Kapitalizm, Demokrasi, Oryantalizm

---

\*Doç.Dr. Seda Ünsar, Yeditepe Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü

## On the Multiple Epistemologies of Secularism

### Abstract

The article approaches the issue of secularism, taking it as the ontological and epistemological basis of European Enlightenment, from the point of relations amongst capitalism-liberalism-democracy. It builds the approach by way of expressing the differences in the nature, meanings (i.e. as an issue of Western style colonial imposition or an issue of worldview, institutional mechanism and national sovereignty) and development of secularism in the Western context and the Ottoman-inherited Middle Eastern context. Later, while the article draws attention to secularism in the neoliberal age of historical capitalism, it critically examines the differing positions of Western and Middle Eastern intellectuals and the hidden impact of Orientalism. Although this limited article does not aim to provide a full-fledged political economy critique on the issue, it nevertheless points out the direction such a critique would have to take, by way of taking up the issue of secularism as inherently related to the consolidation of World-Economy, and approaching secularism as the episteme of the tools, in the politico-ideological realm, of the capitalist system, of both legitimacy and critique.

**Keywords:** Secularism, (Neo)liberalism, Capitalism, Democracy, Orientalism

## Giriş

Makalede, ilk bölümde, sekülerizme, öncelikle Batı Aydınlanma felsefesinin epistemolojik ve ontolojik temeli olarak bakılmaktadır. Bu temelde, sekülerizmin ekonomi-politiğine, kapitalizm ve liberalizmin uyumlu (sırasıyla Dünya-Ekonomi'nin üretim organizasyon biçimi ve siyasi meşruiyet kaynağı) ve fakat demokrasi ve kapitalizmin çelişkili ilişkisi açısından yaklaşmaktadır. Devamında, İslami bağlamda, sekülerizmin evrim sürecinde, içsel (sosyo-siyasi kurumsal dinamikler) ve dışsal (emperyal hegemonya etkileri) faktörler tartışılmaktadır. Bu tartışma, kapitalizmin ve liberalizmin, İslami bağlamda, Dünya-Ekonomi'ye çevre olarak eklenme süreçlerinden mütevellit izlediği farklı yol ve yine demokrasi ve kapitalizmin ilişkisi üzerinden şekillenmiştir. Son olarak, Soğuk Savaş sonrası neoliberal kapitalist dönemin demokrasiyle çelişkinin farklı doğasına, neoliberalizmin, siyasi meşruiyet aracı olarak neomuhafazakâr akımlarla ittifakında, sekülerizme karşı daha tehditkâr oluşu üzerinden dikkat çekilmektedir. Kısacası, alt başlıktaki 'çoklu' ifadesi, hem Batı-Hristiyan, Doğu-İslam bağamları için hem de liberal Dünya-Ekonomi ile neoliberal Dünya-Ekonomi bağamları için kullanılmıştır.

Bir başka deyişle, sekülerizmin çoklu epistemolojileri derken, iki ayrı kapsam ve bu iki kapsam içinde de tekrar iki ayırım söz konusudur. Birinci kapsam, kültürel, ideolojik, sosyo-politik; ikinci kapsam, ekonomi politik olarak ele alınmıştır. Birinci (kültürel, ideolojik ve sosyo-politik) kapsamda, Batı ve Doğu diyadığı; ikinci (ekonomi politik) kapsamda, liberal Dünya-Ekonomi ve neoliberal Dünya-Ekonomi diyadığı vardır.

## Sekülerizm

(1) Kültürel; İdeolojik; Sosyo-  
Politik  
Batı-Hristiyan &  
Doğu-İslam

(2) Ekonomi Politik  
Liberal Dünya-Ekonomi &  
Neo-liberal Dünya-Ekonomi

İkinci bölüm ise, sekülerizme, hümanist Avrupa'nın 'ırkçı mirasını eleştirme zorunluluğu ve takıntısı' (*ölü albatros*) ve bu 'ilerlemeci' (*progressive*) eleştirinin İslami bağlama Avrupa bakışında, Oryantalizmin sınırlarında kalması üzerinden yaklaşmaktadır. Burada söz konusu olan

emperyal bağlam Avrupa'yı ve Avrupalı aydınların çıkmazlarını işaret ederken, emperyal bağlamın objesindeki İslam dünyası aydınlarının çıkmazlarındaki farklılıklar ve bu farklılıklarda dahi fark edilebilecek Oryantalizmin örtülü etkisine dikkat çekilmektedir. Bu Avrupa ve İslam dünyası ayrımı, alt başlıkta, sekülerizmin çoklu bağlamları olarak ifade edilmiştir. Son yerine ise, makalenin tartışmaya açmak istediği konular belirtilmiştir.

### **Sekülerizmin Çoklu Epistemolojileri: Kapitalizm ve Neoliberal Kapitalizmle İlişkisi**

Bir siyasi ideoloji, doktrin veya dünya görüşü olarak sekülerizm ya materyalist bir dünya görüşünün zorla (kolonyel) kabul ettirilişi, bir yabancılaştırıcı, aslen ruhani bir topluma dayatılan modern ve kısıtlanmasız bir zevk kültürü; ya da bireyin 'hakimiyet'i mevzusunu çözmeyi hedefleyen, 'tutku'yu, hoşgörüsüzlüğün kontrolü ve barış için, 'siyasi ilerleme' adına bastıran bir rasyonel prensip olarak karşımıza çıkıyor. Bu iki genel ifade, taban tabana zıt olmalarına rağmen, ortak bir varsayım üzerine kuruludur: Sekülerizm, ontolojik ve epistemolojik olarak Batılı ve Batı'ya özgü bir kavramdır.

Sekülerizm, Aydınlanma Epistemolojisi olarak, hem liberalizmin hem de (tarihi kapitalizmin başarısız kabul edilen alternatifi) sosyalizmin gelişimini mümkün kılmıştır<sup>1</sup>. 'Aydınlanma'nın ilk önemli siyasi ifadesi olarak Fransız Devrimi, eski rejimin (*Ancien Régime*) aristokratik ve dini kurumlarını, (kendi) epistemolojisini siyasi bir doktrin olarak kurumsallaştırarak yok etmiştir. Devrim sonrasında aşırılıkları bir yana, sekülerizmin ya da Fransız bağlamında laikliğin doğuşu, doktrinel olarak, hâkimiyetin temellerinin bir yeniden tanımlanışı (ruhbanı yerine dünyevi ve aristokrasi-krallık yerine halk egemenliği) anlamına geldi. Ontolojik temeli sekülerizme dayalı 19. yüzyılın ideoloji üçlüsü (muhafazakârlık, liberalizm ve sosyalizm) içinde galip gelen; bilhassa kapitalizm ve sömürgecilik arasındaki yakınlık, liberalizme, dünya-kapitalizminin kurumlarını nispeten -

---

<sup>1</sup> Burada, 'başarısız'ın anlamı, sosyalist eğilimlerin sosyal demokratik politikalarca kapsanmadıkları yerde -en azından günümüz neoliberal devrinde- çoğunlukla tarihin dipnotu olarak marjinalize edilmiş olmaları veya devrim yoluyla siyasi irade ve gücü ele geçirdikleri yerlerde, yıkımla sonlanan totaliter sistemler yaratmış olmalarıdır.

genel olarak ve ilişkilenen herkes için- daha iyi meşrulaştırabilen bir ortam yaratmada güçlü bir bağ sunabildiği için, ciddi sistemik sarsıntılar ve eleştirilere rağmen, liberalizm oldu. Aslen geleneksel dünya görüşünün hürriyet değerini savunma kaygısından 'kilise -monarşi-aristokrasi' ittifakına karşı doğan ve bu anlamda 'sol' olan liberalizm, 'doğal haklar hukuku' kavramını 'mülkiyet hakları' ayağı aracılığıyla meşrulaştırdığından, aynı zamanda, siyasi-ideolojik spektrumun 'sağ'ında yer almaktaydı. Sanayi Devrimi'yle, liberalizm, kapitalizmin bir sağ 'egemenler ideolojisi' haline gelirken, özellikle Viktorya İngilteresi filozoflarından Spencer'in Darwinizmi ile 'bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler' (*laissez-faire, laissez-passer*) kapitalizminin ve emperyalizmin meşrulaştırma aracı olarak sağlaştı. Bu arada, liberal öğretisi, Wallerstein'in ifadesiyle, 'tarihi kapitalizmin dünya-sisteminin jeo-kültürü' haline geldi; Protestan etiği üzerinden doğrudan Hristiyan dünya görüşü mirası üzerine kurulu liberal kapitalizmin siyasi ve ekonomik kurumlarıyla başbaşa ilişkilendirilen, aslen tüm 19. yüzyıl ideolojilerinin ontolojik temeli olan sekülerizm ise, başta en sert vurduğu (yarı) kolonilerde olmak üzere, liberal kapitalizmin günahlarının külfetini de üstlendi<sup>2</sup>.

Sekülerizm konusunda biraz daha derine bakacak olursak; Bedri Gencer (2012)'in anlattığı, hakikat siyasetinin sacayağını oluşturan 'modernizm -sekülerizm-ideoloji' ilişkisini görürüz. Mesianizmin kılık değiştirmiş şekli olarak modernizm, ahir zamanda Mesih'in kuracağı yeryüzü cennetini ifade eden 'yeni dünya düzenini' öne çekme ve John Vahyi'nin fütüristik eskatolojiye karşı 'gerçekleşmiş eskatoloji'sini keşfeden Rönesans Avrupası'nın, bu düzeni, sekülerizm sayesinde 'şimdi ve bur ada' kurma projesi ise; 19. yüzyılın 'tarihi asır' atfedilmesi, bu seküler hikmetin seküler din olarak ideolojiye dönüştürülerek evrenselleştirilmesi sürecini ifade ediyordu. Bu süreç kabaca şöyle gelişmiştir: Hristiyan dünyada 'aristokrasi, ruhban ve avam'ı kapsayan üçlü hiyerarşik tabakalaşma modeli ve Tek Tanrı inancını zedeleyen Katolik Kilisesi ile iktidar ilişkilerinin bu yönde kurumsallaşması, meşruiyet krizine yol açmıştı. Hatta bizzat din, Kilise tarafından belli bir politik vizyonu, resmi ideolojiyi temsil eden

<sup>2</sup> Tarihi kapitalizmin dünya-sisteminin jeo-kültürü üzerine, bkz Wallerstein (2011); tarihi-kapitalizm üzerine daha fazla ayrıntı ve analiz için, bkz Wallerstein (1974); mutlakiyetçi devlet üzerine, bkz Anderson (1974); Fransız Devrimi üzerine, bkz Doyle (1999) ve Wallerstein (1989).

teolojiye dönüştürülmüştü. Hristiyanlık'taki teodise krizi, Luther ve Calvin gibi teologlar tarafından 'içeriden' yorumla reformasyon sürecine yol açarken; bu sürecin yetersiz kaldığı noktada, 'Aydınlanma' denilen 'dışarıdan' yorumla, üdeba ve filozoflar aracılığıyla, entellektüel reformasyona ihtiyaç doğmuştu. Alternatif din yorumları olarak teolojilerin ortaya çıktığı Reformasyon'dan sonra, teoloji sekülerleşti ve siyasallaşmanın ürünü ideolojiye dönüştü. Gelenek, dinin fenomenal boyutunu oluşturduğuna göre, geleneğin dönüştürülmesi olan modernleşmenin temelinde dinin dönüştürülmesi olarak sekülerleşme, sekülerleşmenin özünde de kutsaldan uzaklaşma yatmaktadır; sekülerleşme, Batı'da vahiy kaynaklı dinin kaybolmasıyla başlamıştı<sup>3</sup>.

Bu anlamda, modernizmin aracı 'bir dünya görüşü' olarak sekülerizm bir meta-ideoloji, 'bir toplum projesi' olarak sosyalizm gibi ideolojiler ise ona dayanan birer para-ideolojidi. Modern hikmet olarak sekülerizmin tümelletirilmesi ise diyalektik olarak diğer dinlerin tikelleştirilmesini gerektirirken, özelde İslam dini sekülerleşmeyle bir ölüm-kalım meselesi olarak karşılaşmıştı<sup>4</sup>. Bu karşılaşmayı, 'medenileştirici Batı'nın iki tür gelişine karşı verilen iki tür karşılık kapsamında düşünebiliriz. Birincisi, Napolyon'un 1798 Mısır seferiyle başlayan Batı sömürgeciliğine karşı 1830'larda Osmanlı ve Mısır'da politik modernleşmenin başlamasıdır. İkincisi ise, *'İslam (ve Türklük) ilerlemeye manidir'* propagandasıyla başlayan İngiliz kültür savaşına karşı, 1860'larda Yeni Osmanlılar, 1880'lerde Mısırlı modernistler tarafından İslam'ın yeniden yorumlanmasına yol açan bir entellektüel hesaplaşmaya girilmesidir<sup>5</sup>. Osmanlı'da Batı modernizminin, Mısır'da (İslami) geleneğin eleştirisi odaklı geliştirilen bu hesaplaşma; mülkün bekası için, otokratik reformları (alışıl gelmişe uygun olarak) aposteriorik meşrulaştırma kaygısıyla ve apolojetik olarak, Batı kültür savaşına karşı nefsi-müdafaa tarzı bir İslam'ı savunma çabası dinamikleriyle şekillendi. Bu çabada sekülerleşme, İslam kendi içinde teodise problemini çözecek mekanizmaları Gazali ile geliştirmiş olduğundan, normatif değil, mekanik bir sekülerleşme olarak yerleşmişti<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Gencer (2012), özellikle s. 120, s. 217-219; bütüncül ve derinlemesine bir analiz için s. 165-248.

<sup>4</sup> Ibid, s. 219.

<sup>5</sup> Ibid, s. 201-210 ve s. 277-305.

<sup>6</sup> Ibid, s. 796.

Gazali'nin geliştirmiş olduğu mekanizmalar, İslam'ın ve Kur'an'ın eklektik, akılcı veya felsefi yorumlanışına son vermiş; İbn-i Rüşd, İbn-i Sina gibi Batı medeniyetince özümşenen âlimlerin savunduğu bilimsel düşüncenin önünü kesmiş ve daha önemlisi, kurumsallaşmasını engellemiştir.

Esasen modern Batı demokrasisinin tutarsızlığının iki temeli vardı. Birinci temel, klasik liberalizm ile kapitalizmin olağan çelişkisinden mütevellit idi: Demokrasinin, yasal olarak (ruhban sınıfı veya kral-aristokrasi dayanışması yerine) 'halk'a dayandırılan siyasi temeli, halk içinde bir sınıf lehine (Kapitalin sınıfı) 'tarafly'ydı. Li beralizmin, siyasi otoritenin keyfililiğine karşı, insan hakları ve sivil özgürlüklere dair talep ve iddiaları, büyük insan yığınları için ekonomik eşitlik kaygılarından arındırıldığında bir anlamda büyük ölçüde sahteleşmiş (*bogus*) oldu. Bu vaziyet bir yeni meşruiyet krizi yaratırken; bir 'direniş ve kurtuluş' sahası olarak 'demokrasi', anarşist, otorite -nefreti odaklı (*misarchist*) ve radikal demokrasi akımlarıyla sosyal demokratik ya da sol akımlar arasına sıkıştı. İkinci temel –ki ilk temelle ilişkilidir- klasik liberalizm ve (yarı) sömürge halkları için liberal insani değer, özgürlük ve hakların tamamen ihmalî üzerine kurulu emperyalist politikaların tutarsızlıklarına bağlıdır. Bir anlamda, bu durum, ilk temel olarak anlattığımız toplumsal (içsel) tutarsızlıkların bütün dünya halkları için enternasyoneleştirilmiş (dışsal) haliydi.

Böylelikle, Weber'in 'demir kafes' (*iron cage*) ifadesiyle anlattığı 'dünyanın büyüşünün bozulması' (*disenchantment of the world*) durumu daha da derinleşmiş; Freud'un medeniyetin hoşnutsuzlukları olarak tasvir ettiği, Foucault'nun modern devletin teknokratik mantığını anlatmak üzere kullandığı 'yönetim zihniyeti' (*governmentality*) kavramının dayandığı Raymond Williams'in 'içsel olarak baskıcı mod' (*inherently dominative mode*) kavramı, özünde insan ruhu için bir meşruiyet krizi taşıyan modernitenin disiplin edici gücüne dönüşmüştür: Tıpkı Jean Jacques Rousseau'nun, iki yüzyıl öncesinde, modernite ve 'medeniyet'le sorunsalında ifade etmiş olduğu gibi<sup>7</sup>. Dahası, İslam aleminde, bütün bu tutarsızlıklar ve bunların sebebiyet verdiği krizler, sekülerizm aracılığıyla

<sup>7</sup>Bkz Foucault'nun 1982-1983 arası notları. Ayrıca medeniyetin hoşnutsuzlukları üzerine, bkz Freud (1929). Weber üzerine, bkz Waters and Waters (2015). Ayrıca bkz 'içsel olarak baskıcı mod' kavramı için, Williams (1958).

hissedilmiş oldu. Bunun sebebi ise, dünya-ekonomiye entegre olmaktan mütevellit evrensel bir süreç olarak modernleşmenin, genel olarak, doğrudan veya dolaylı olarak (yabancı veya yerli kadrolarla) bir nevi kolonileşmenin parçası olarak gelişmiş olmasıdır. Dolayısıyla, Batı demokrasisinin yakasını bırakmayan genel ve içsel meşruiyet krizi, Doğu'nun kendini ifade ve pratiği krizine dönüştü.

1500'lerde market aracılığıyla birbirine bağlı, girift yönetimler ve kültürler olarak ortaya çıkan (Wallerstein'in ifadesiyle) Avrupa 'Dünya - Ekonomi'; bir devlet yapısı altında yeniden-dağıtımcı bir sistem olan ama bütünleştirici bir marketten yoksun, (Braudel'in ifadesiyle) 'Dünya - İmparatorluğu' olan Osmanlı'yı, farklı zamanlarda farklı yerlerinden kapsamaya başladı. Dolayısıyla, hem liberalizm hem kapitalizm, bu kapsamaya verilen Osmanlı'ya has tepkiler olarak, farklı koşullar altında şekillendi. Sekülerleşmenin ortaya çıkışı da dış müdahale ve iç reform dinamikleriyle daha da karmaşıklaştı. Osmanlı aydınları için, reformun hedefi, örneğin Afghani'de ya da Abduh'da olduğu gibi haddi zatında (İslam) din(i) yerine, yetersiz kalan siyasi kurumlar olurken; epistemik bir kategori olarak 'seküler'in ve siyasi bir doktrin olarak 'sekülerizm'in (laikliğin) ortaya çıkışının, 'Dünya -Ekonomi'ye entegrasyon sürecinin karmaşıklaştırdığı, 1839 Tanzimatı'nın mülkiyet (can, mal...) hakları kapsamında ve 1858 Toprak Reformu'nun kapitalizmle uyumlu bir toprak rejimi geliştirme çabası kapsamında, çoklu bir iç kaynaklı (endojenez) kökü olduğu düşünülebilir. Bir başka endojenez temel de İslam dininde arınma, düzeltme veya reform mücadelesinin değişken fakat devamlı tarihidir ki bu mücadele Muteziler'den beri, (iman ile akıl tartışmaları üzerinden şekillenen) dini geleneksellikte rasyonalite arasında, statükonun güçlerinin reformculara üstün geldiği bir savaş olarak verilmiştir<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Abduh ve Afgani için bkz Kedourie (1966); Afgani üzerine, bkz Keddie (1966), (1968) ve (1970); Mutezile ve akıl için savaş üzerine, bkz Hoodbhoy (1991); İslam üzerine, bkz Donohue ve Esposito (2007), Hourani (1983). Rasyonalite çok yönlü bir kavramdır: bir yönü, Weberyen kapitalist bürokratik anlamıdır; diğeryse insan aklını teolojik önsel gerçeklerin baskısından özgürleştiren bilimsel düşünce anlamıdır. Burada bu ikinci anlamda kullanılmıştır. İslam'ın ilk zamanlarından beri Kur'an'ın en önemli emrinin aklın kullanılması olduğunu savunan bir düşünce akımı vardır. Osmanlı'nın genel tarihi -yapısal özellikleri için, bkz İnalçık (1977), Gerber (1987), İnalçık ve Quataert (1994), Karpat (1968) ve Karpat (1972). Osmanlı sisteminde kapital formasyonu için, bkz İnalçık (1969); tarımın ticarileşmesi üzerine, bkz Quataert (1980). Osmanlı'nın dünya -ekonomiye eklememesi üzerine, bkz Wallerstein, Decdeli ve Kasaba (1987), Sunar (1987), Kasaba (1988), Salzmänn (1993), (1999) ve (2000). Osmanlı bürokratik reform için, bkz Rodison (1963), Findley (1980) ve (1989), Fleischer (1986), ve Ahmad (2003: Bölüm 2,



Altında yatan güçler, durumlar, faktörler, sağlama süreçleri (*consolidation processes*), Avrupa kapitalizminin incelikleri ve Osmanlı 'Dünya -İmparatorluğu'nun, bu kapitalizmin 'Dünya -Ekonomisi'ne iltihakı, bütün bu sebeplerle, Batı liberalizminin bir kategorisi olan 'sekülerizm' ile Doğu 'sekülerizm'i arasında, esas itibariyle kategorik bir ayırım gerektiriyor. Sekülerizmin bu göz ardı edilen ekonomi-politik temelli ikili kategorisi, önsel olarak, sekülerizmin çoklu epistemolojileri ve anlamlarının keşfini gerektiriyor. Söz konusu olan ikilikten kasıt, muhafazakâr veya sosyalist post-kolonyel İslam düşünürlerinin ele aldığı şekilde sekülerizmin, bir yabancılaşma, zevk, materyalizm veya rasyonalite kültürü olarak basitçe bir kolonyel empoze ediliş olduğu fikrinden ziyade, siyasi hakimiyetin kaynağı olarak Doğu toplumlarında dini olmayan otoritenin kullanılmasının dışsal kaynaklara rağmen içsel dinamikler ve temellerle şekillendiği, dönüştüğü fikridir. Doğu'da sekülerizm, 'Dünya -Ekonomi'ye eklenmenin zorunlulaştırdığı modernleşmenin teorik alt yapısı olarak, Selim Deringil (2010)'in başka bir durum için kullandığı ifadeyle, 'ödünç alınmış emperyalizm' (*borrowed imperialism*) tarzı otoriteren bir yol takip etmiştir<sup>9</sup>. Moderniteyle beraber ortaya çıkan yeni bürokrasi tarafından açılan yol, (içsel olarak) tepeden-inme yapılanma gibi Osmanlı sosyal formasyonunun kurumsal hususlarıyla ve (dışsal olarak) 19. yüzyılda Batı ile imzalanan siyasi ve ekonomik anlaşmalar gibi emperyal politikalarla şekillenmiştir. Aslında, Batı'da da, kapitalizm, liberalizm ve sosyalizm (ve herhangi bir Batı ideolojisinin epistemik temeli olarak sekülerizm), yükselen bir bürokrasinin oldukça otoriteren politikalarıyla vücut bulmuştur; fark, sınıfsal oluşumlar ve sınıf yapıları ve tabi ki Batı'nın emperyalizmin objesi (hedefi) değil, süjesi oluşundadır.

Niyazi Berkes (1998) kurumsal dönüşümleri incelerken, devletin üstünde, devlete tabi veya devletle paralel bir kilisenin Hristiyanlığa özgü olduğunu ve bu haliyle devlet ile din arasındaki ilişkiler için kural değil *istisna* teşkil ettiğini yazar. İslam'da ise, kilise ve devlet şeklinde biri dini, diğeri siyasi iki ayrı kurum yoktu, çünkü din ve devlet kaynaşmış bir

3). Osmanlı ekonomik sistemi için, bkz İnalçık (1969), İnalçık (1970) ve Genç (2000). Genç Osmanlılar üzerine, bkz Mardin (1962) ve Jön Türkler üzerine, bkz Ahmad (1969), ve Ahmad (2008, Vol. I: s.1-173 and Vol. II: s.49- 203).

<sup>9</sup> 'Ödünç alınmış emperyalizm' ifadesi için, bkz Deringil (2010).

bütündü. Din (Avrupa'da zaman zaman Kilise'nin olduğu gibi), devletin üstünde, devlete tabi veya devletle paralel değildi; din devletin özü, devlet de dinin cisimleşmiş ifadesiydi<sup>10</sup>. Dolayısıyla, çatışma, modern devlet kurumlarının, özellikle yeni belirlemekte olan kapitalist üretim tarzının pekişmesiyle, mülkiyet üzerine bir pazarlıkla oluştuğu Avrupa'da olduğu gibi kilise ve devlet arasında değildi. Çatışma, Avrupa kapitalizminin yarattığı dünya-ekonomiye çevre (*periphery*) olarak eklenmiş ve Avrupa'daki (peş peşe gelen ve sürekliliği olan siyasi değişimleri üstlenmiş) sınıf yapısıyla birebir karşılaştırılabilecek bir yapısı olmayan Osmanlı İmparatorluğu'nda, *değişimin güçleriyle*, kutsal hukukun desteklediği *geleneğin (statüko) güçleri* arasındaydı.

Doğu'da seküler siyasi sisteme açılan bürokratik yol, sekülerizmi salt Batı liberal zihninin kognitif bir parçası olarak alan (Oryantalist) görüşten mütevellit (ve sekülerizmin kapitalizmin moral/ahlâki iflasını da yüklenişiyse), çoğunlukla, tek boyutlu bir yabancı kültürel ihraç olarak algılanmıştır. Her ne kadar kültürel ihraç ve zora dayalı uygulamalar İslam dünyasında modernleşme çabalarının ciddi bir parçasıysa da, değişim diyalektiği bu denli basitleştirilmiş Oryantalist bir bakışla tek yönlü olarak alınamaz. Bu bağlamda, sekülerizmin siyasal ekonomi analizini geliştirmek; işin, kökleri, sürekli değişen sosyo-ekonomik şartların şekillendirdiği siyasi otorite, hâkimiyet, meşruiyet ve ideolojinin kaynağı üzerine asırlık savaşların içinde olan kurumsal yönünü de öne çıkaracaktır. Mecelle'nin yazımı veya Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nda dile getirilen siyasi haklardan söz edebilmek için öncelikle ekonomik eşitsizliklerden bahsetmek gerektiği fikri veya Batı medeni, siyasi, ekonomik ve teknolojik gelişmesinin temelinde yatan bilimsel devrim ve o temelde şekillendirilen eğitim birimlerini örnek alan çağdaş eğitim fikri<sup>11</sup> veya ciddi anlamda uygulanamasa da Jön Türkler'in gizli toplantılarına kadınları da çağırmaktaki ısrarları, Batı saldırıları altında dahi olsa temelde Doğulu bir sekülerizm epistemolojisinin şekillendirdiği Doğu gerçekleridir.

---

<sup>10</sup> Berkes (1998: 5-20).

<sup>11</sup> Bu konulardaki meclis tartışmaları için, bkz Karpat (1969) ve (1972). Bu tartışma tutanakları için, bkz Us (1940, 1954).

Modernleşen Avrupa'nın doğusu, İtalya'nın güneyi gibi, Çin, Osmanlı ve Rusya gibi imparatorluklar da modernleşme sürecini hızlandırmak için içsel ötekilerini yarattılar; güçlü bir merkez oluşturmaya yönelik bu imparatorluklara özgü merkez/çevre ayrımının modernleşme sürecinde keskinleşmesi, “evcil oryantalizm”i kolaylaştırdı. İşte önceki bürokrasiyle yer değiştirmek suretiyle yeni gelişen bürokrasinin açtığı bu yol, Osmanlı sosyal formasyonunun kurumsal hususlarıyla (en başta tepeden-inme yapılanma) ve Batılı emperyal politikaların sonuçlarıyla (19. yüzyıl siyasi ve ekonomik antlaşmalar, kapitülasyonlar...) şekillenmiştir. Başka bir deyişle, Osmanlı da (ve akabinde Türkiye Cumhuriyeti de) kendi içinde bir yandan oryantalistik bir jeopolitik, öte yandan aynı çağda yaşayan toplulukların ayrı kültürel seviyelerini korumasını reddeden bir *kronopolitik ötekileştirmeye* gitti. Dinin dikey boyutunun tasfiyesiyle yatay boyutunun sivilleştirilmesi ve yasadışı dine dönüştürülmesine dayanan ulusun, tüzel kişilik kazanan devletle birleşmesinin temelinde bu *ötekileştirme* yatar<sup>12</sup>. Bu birleşme, evrensel sekülerleşmenin ana dinamiğini teşkil eder; ulus-devletin temelini sekülerleşme oluşunun tam nedeni de budur.

İslami bağlamda, sekülerizm veya daha kesin olarak laiklik, sultanlık/halifelik yönetimine karşı popüler (demokratik) egemenliğin temeli, kurumsal bir mekanizmadır. Sosyal, ekonomik ve siyasi alanları, dinin, belli bir mezhep tarafından belli bir şekilde yorumlanması, siyasi ve ekonomik amaçlar için örgütlenmesi ve kullanılmasından, baskıcı bağınazlık, (başta vicdan, din, düşünce ve ifade özgürlüğü konularında) hak ayrımcılığı veya ihlali veya vicdan sömürsünün tasallutundan güvenli tutabilmek için bir gerekli önkoşul olarak ortaya çıkar. Buna bağlı olarak, laiklik, bir açıdan, sosyal adaleti ve kaynak-paylaşımını belirlemek ve demokrasiyi kurumsal olarak oturtabilmek için aslidir. Bir başka açıdan, bireyleri, kendi kimlikleri, yaşam tarzları ve din yorumları üzerinde özgür seçim ve otoriteyle donatmak için bir gerekliliktir. Her iki açıdan da, laiklik, siyasi, ekonomik, sosyal ve yasal yaşamda, hem bireysel hem sosyal özgürlüğü sağlama sağlayan kurumsal-yasal, zorunlu bir mekanizmadır. Başka bir deyişle, erken dönem liberalizminin teolojik mutlakiyetçiliğe (*theological absolutism*) yönelik endişesini hatırlatır biçimde, laikliğin endişesi, hâlihazırda, bilimsel

<sup>12</sup> Kronopolitik ötekileştirme ve dinin yatay boyutunun sivilleştirilmesi ve dikey boyutunun tasfiyesi hakkında bkz Gencer (2012), p. 75.

düşünceyi tehdit eden teolojik bir dünya görüşünün ve insan özgürlüğünü tehdit eden, kendi-kendine (*self-appointed*) seçilmiş bir 'ruhban sınıfı'nca aktarılan kutsal kitabın belli bir yorumuna dayalı bir hukuk sisteminin zorla kabul ettirilmesidir<sup>13</sup>.

Sekülerizmin şimdiye kadar anlattığımız diyardik kategorisi, kapitalizmin son üç onyılıda gerçekleşen ve yakın gelecekte de devamı öngörülen neoliberal öğretiyeye dönüşümüyle daha da karmaşık bir hale gelmiştir. En az yarım yüzyıldır, Dünya-Kapitalizmin (*World-Capitalism* in the historic sense) dinamikleri Amerikan hegemonyasıyla yapılanmıştır. Bu hegemonya, dünya-kapitalizmin jeo-kültürünün ilkelerini yeniden şekillendirmiştir: Klasik liberalizm, hareket alanı sosyal sözleşmeye dayalı devlet geleneği içinde kısıtlanmış bireyin ahlaki, siyasi ve ekonomik hareketleri arasında bir farklılıktan öte bir gerilimi ifade ederken; neoliberalizm bu gerilimin feshi üzerinde yükselir. Bu özel dönüşüm, Wendy Brown'un dediği gibi, neoliberalizmi ekonomik alandan çeker ve onu yeni tür bir muhafazakârlık ile birleştirerek farklı bir siyasi rasyonelite üretir. Bu haliyle, neoliberalizmin Amerikan yapımı siyasi doktrin ayağının, bir yandan, klasik liberalizmle arası açık ve klasik liberalizmin rakibi muhafazakârlığın yeni bir formu olan neomuhafazakârlıkla işbirliği halinde olduğunu, bir yandan da ulus-devletin temeli olan sekülerizme karşı tehditkâr olduğunu görmekteyiz. Pierre Bourdieu (1998b), bu kritik bağlamda, ulusal elitin, neoliberal ütopyanın ürettiği güçlü bir itikat olarak meşhur 'serbest pazar inancı' aracılığıyla küresel sisteme eklememesinin dinamiklerine dikkat çeker. Bu eklemelenmiş 'ulusal' elit, “finansçılar, büyük

---

<sup>13</sup> Teoride İslam'da ruhban sınıfı yoktur, fakat pratikte, ulema ve dini topluluğun mutabakatı (*icma-i ümmet*) ruhban sınıfı teşkil etmiş olur. Vertigans (2003), İslami aktivizmin, sosyal kontrolü seküler tarafa kaybetme korkusundan değil –çünkü bu kontrol, tarihin İslami yorumlamasında, çok uzun zaman önce zaten kaybedilmiştir-, kontrolü bizzat ele geçirmeye yönelik olduğunu ve böyle bir aktivizm karşısında demokratik sistemi oluşturan hiçbir hakkın, o hakkın kendisinin veya diğer temel hakların yok edilmesi için kullanılmayacağını söylerken çok önemli bir noktanın altını çizer. Onun bir başka hayati önemdeki tespiti de İslamcılar arasındaki 'karşılıklı yararlanma ilişkileri ve formasyonları' (*patron-client relations and formations, clientelism*) ve bunların devlet kurumlarına sızmasıdır. Benim tezimde öne sürdüğüm gibi, bu durum, direkt olarak, patrimonyal yeniden-dağıtımçı kurumsal yapıdan rasyonel-yasal yapı ve onun hukuk düzenine geçişin paradoksları, sapmaları ve yenilgileriyle bağlantılıdır. Ek olarak; nasıl ki, Lenin devrimin varlığını sürdürebilmesi için enternasyonalleşmek zorunda olduğunu söylemişse, bir bakıma İslam'daki laik devrim, Avrupa Aydınlanması gibi bütün İslam aleminde enternasyonalleşmediğinden, doğum yeri olan modern Türkiye'de de çöküş içindedir.

işadamları gibi [neoliberalizmden] sadece materyal olarak faydalananlar değil; kıdemli memurlar ve politikacılar gibi marketlerin gücünü ekonomik verimlilik adına tanrısalılaştıran, kapitalin sahiplerinin yalın olarak bireysel kâr peşinde koşmasını rasyonalite modeli yaparak idari ve siyasi engellerin ortadan kalkmasını talep eden, bağımsız merkez bankaları isteyen, ulusal devletlerin ve pazarların –başta emek pazarı olmak üzere– üzerindeki bütün kontrollerin bastırılması, açıkların ve enflasyonun bastırılması, kamu hizmetlerinin özelleştirilmesi, kamu ve sosyal harcamaların kısılması yoluyla, ekonominin sahipleri için ekonomik özgürlüğün taleplerine tabi edilmesini vaaz veren ve aynı zamanda varoluş sebeplerini ondan alanlar...”dır<sup>14</sup>. Bu durum, İkinci Dünya Savaşı sonrası yıllarının “sosyal demokratlaşma” sürecini takiben, Soğuk Savaş sonrası yıllarının “liberal demokratlaşma” süreci olarak da düşünülebilir. Mübala olmazsa, Kapitalizmin, Fransız Devrimi sonrasında, burjuvazinin elde ettiği hak ve çıkarları ekonomik bağlamda da sağlamlaştırma çabasının ve gelişen Sanayi Devrimi'nin sonucu olarak Sol'dan Sağ'a kaydırıldığı, ilk meşruiyet aracı Liberalizm, kendi 'Frankenstein'ını yaratmıştır da diyebiliriz <sup>15</sup>.

Burada sözü edilen muhafazakârlığın yeni bir tür oluşu, post-modernizmin, körelttiği tarih duygusu eşliğinde, geleneği zaman bağlamından koparmasıyla 'referanstan kopan gelenek'le ilişkilidir. Fredric Jameson (1991)'ın analizi ışığında, kapitalist büyümeyi üç döneme ayırabiliriz: Sanayi sermayesinin ulusal pazarlar içinde gelişmesiyle karakterize olan 18. yüzyıl piyasa kapitalizmi; pazarların gelişerek dünya pazarları haline geldiği, ulus-devletler çevresinde örgütlenmiş hem ucuz emek hem hammadde sağlayan sömürgelerle sömürgeci uluslar arasındaki temel sömürü asimetrisine dayanan emperyalizm çağıyla özdeşleşen 19. yüzyıl tekelci kapitalizmi; son olarak da 20. yüzyılın sonlarıyla 21. yüzyılda bizzat yaşamakta olduğumuz, uluslararası şirketlerin hızla büyümesi sonucu 'ulusal sınırların aşılması'nın nitelediği postmodern çok uluslu kapitalizm dönemi. Bu son dönemde, kapitalin, göstergenin (kültür ve temsil) alanına girmesiyle modernizmin özerklik alanının çökmesi sonucu, postmodern

<sup>14</sup> Bourdieu (1998b), s. 100-101 (çeviri bana aittir).

<sup>15</sup> Burada “kendi 'Frankenstein'ını yaratmak”tan kasıt, liberalizmin siyasi ekseninde daha fazla sağa kaymış olmasının sonucu olarak ortaya çıkan değerlerin, liberalizmin ilk değerlerine saldıran bir yapıda olduğu vurgusudur.

gelenekselcilik ve muhafazakârlık, geleneksel dünyanınkilerden farklı bir biçimde ortaya çıkar<sup>16</sup>.

Bir nevi Batı'nın kendi içinde hesaplaşması gibi düşünülebilecek bu durum aslında sekülerizmin dönüşüm süreci itibariyle ortaya çıkan kavramsal çarpıtmalarda görüldüğü gibi doğasına aykırı bir durum da değildir. Demokrasi ile kapitalizmin ideolojisi liberalizm arasındaki gerilimin yanında, demokrasi ile neoliberalizm arasındaki gerilim farklı bir doğaya sahiptir: Liberalizm, (ontolojik temeli olan) sekülerizmi hükümsüz kılmayı amaçlamamışken, neoliberalizm, iki yönden, siyasal ve dinsel alanda kesişen ideolojiler üretir ki bunlar sekülerleşmeyle direkt olarak çelişir. Bu yönlerden biri, neoliberalizmin neo-muhafazakârlık ile teorik ve felsefi hısımlığı; diğeri, dünya-kapitalizmin, zayıflayan sosyal devlet, devlet otoritesi, meşruluk, hâkimiyet ve artan dış borçlarla birlikte gelen 'küreselleşme' paketine karşı direniş güçlerini saf dışı bırakma ihtiyacıdır.

Öte yandan, bu direniş güçleri elbette sadece seküler oluşumlar değildir. Hatta sosyal demokrasinin 1970'li yıllardaki krizi, sınıf-temelli siyasal organizasyonun başarısızlığı, Latin Amerika'dan Asya'ya Amerikan imzalı Soğuk Savaş politikaları desteğinde, demokratik sol hareketlerin ve aydınlarının ortadan kaldırılışı, aynı zamanda, muhafazakar veya din temelli sosyal hareketlerin, meşruluğu şüpheli koloniyel veya postkoloniyel siyasal otoritelerce acımasızca bastırılışı ardından, sosyalist ya da puritan, temelde anti-kapitalist eğilimler içeren (veya bu tür eğilimlerle ortaklığı bulunan) din temelli sosyal-siyasal hareketler siyasal alanda daha etkili bir mücadele geliştirebilmiştir. Bu bağlamda, örneğin, İran ve Nikaragua'daki neoliberal dönemin başlangıç yıllarına tekabül eden Amerikan karşıtlığıyla damgalı rejim değişikliklerini siyasal ekonomi açısından değerlendirmeliyiz. Küreselleşmeyi ise, yepyeni bir olgu olmaktan ziyade, tarihi kapitalizmin gelişiminde, teknolojik sofistikeliğin giderek hızlanma ve yayılma eğilimiyle iletişim ağının, küresel ekonomik ilişkilerin ve bunlarla organik bağlar geliştiren siyasal kadroların dönüşümünün hâlihazırdaki safhası olarak ele almak daha anlamlı olacaktır. Bu bağlamda, Theda Skocpol, Peter Evans, Dietrich Rueschemeyer (1985) gibi sosyal bilimcilerin paradigmatic bir yönelme olarak değerlendirebileceğimiz, meşruiyeti, gücü ve otoritesi eriyen

---

<sup>16</sup> Postmodernizm, kapitalizm ve küreselleşme üzerine, bkz Jameson (1991). Ayrıca bkz Jameson, (2003) ve (2004).

devleti yeniden sunmak şeklinde girişimleri olmuştur<sup>17</sup>. Yine bu çerçevede, toplumsal yapılardan kopuk bir piyasa ekonomisi karşısında kendini korumaya alan toplumların, bazı durumlarda, ahlaki ve siyasi olarak kabul edilebilir olmayan 'karşı-hareket'ler üretebileceği uyarısıyla, '*Alman faşizmini anlamak için Ricardo İngilteresi'ne bakmak gerekir*' diyen Polanyi (1944)'yi de hatırlayabiliriz.

### **Sekülerizmin Çoklu Bağlamları: Emperyal Bağlam ve Tezati**

Avrupa bağlamında, Fransız Devrimi'nin aşırılıklarından kalma küçültücü (*pejorative*) bir ifade olan 'Aydınlanma fundamentalizmi'yle nitelendirilen evrenselci zihniyeti eleştirmek 'ilerlemeci entellektüellik'in kaçınılmaz bir parçasıdır. Bu eleştirinin iki temel dayanağı vardır. Birinci dayanak, modernizmin Frankfurt Okulu aracılığıyla genişletilmiş bir değerlendirmesi ve bu değerlendirmenin kendine temel edindiği, dinin, bir entelektüel biçimlenim olarak tarihsel açıdan geçersiz kılındığı yönündeki Hegelyen temanın eleştirisi aracılığıyla ahlaki ve siyasi bir post-yapısal yeniden kavramsallaştırmadır veya Aklın post-modern bir eleştirisidir. İkinci dayanak, Wallerstein'in Samuel Taylor'ın bir şiirinden aldığı Avrupa'nın boynundaki "*ölü albatros*" alegorisiyle ifade ettiği durumdur<sup>18</sup>. Avrupa'nın boynundan sarkan ölü albatros, ırkçılık ve kibrin mirası; hatta bu mirasın gerçekliğinden ziyade onunla takıntılı olma durumudur (*obsession -with the legacy- rather than the fact of guilt*). Söz konusu miras tarihte ve bugünkü zaman içinde sömürgecilik ve yeni-sömürgecilik politikalarının, 'olağan şüpheliler' olarak, sömürgecilik döneminde 'medeniyet', yeni -sömürgecilik döneminde 'demokrasi ve insan hakları' sloganları altında evrenselci bir kozmopolitanizmle güçlendirilmesidir. Başka bir deyişle, 19. yüzyılda Comte'un pozitivizminin evrenselliğinde, birçok Doğulu aydının Marksizm'de bulduğu teselliye bulan Ahmet Rıza gibi Osmanlı aydınlarının büyük bir hayalkırıklığıyla farkına varıp kederlendiği üzere bugün de iki Avrupa vardır: Demokrasinin veya medeniyetin veya çağdaşlığın insani değerlerinin (kurumsallaşmış halinin) temsilcisi olan Avrupa; bu değerlerin anlamsızlaştığı, kendi içinde ve dışındaki toplumsal farklılıklara yönelik

<sup>17</sup> Skocpol, Evans ve Rueschemeyer (1985).

<sup>18</sup> Alegori için bkz Wallerstein (2000).

faşizmin ve ırkçılığın temsilcisi olan Avrupa. Dolayısıyla, ikinci Avrupa'nın kritiği Avrupa aydınları için temel bir borçtur. Öte yandan, ciddiye alınan herhangi bir Avrupalı aydın, Avrupa hümanizminin epistemik temeli olmuş olan aydınlanma rasyonalizmi ile geçmişte kolonyel kapitalizm için oynadığı rolü bugün neoliberal düzen için oynayan militarist rasyonalizm arasındaki farkın farkındadır. Avrupalı aydınının eleştirmekle yükümlü olarak karşı karşıya kaldığı, direkt olmadığı yerde örtülü olarak var olan emperyal politikaların altındaki evrenselci sloganlardır; çünkü Romalı Katolizm ve Protestanlığın dönüştürülmesiyle gelişmiş olan Aydınlanma kültürü, aynı zamanda 'İslam fundamentalistleri'ne savaş ilan etmiş olan 'militan Hristiyanlar'ca veya Amerika'da özellikle Bush (Junior)'un temsil ettiği 'şah inler'ce de sahiplenilmektedir. Bütün bunlar bir yana, epistemik bir kategori olarak 'seküler', Aydınlanma'daki köklerinden dolayı, Avrupalı demokrasi kavramsalında kalesini korurken; Amerikan söylem ve pratiği - dini öğelerin daha ağırlıklı olduğu tarihi kimliği sebebiyle de- hâlihazırda (yani neoliberalizmin yanı sıra) dine daha dönüktür. Amerikan pratiğinde, örneğin ilerici bir siyasi hareket olarak Martin Luther King Jr. liderliğindeki Sivil Haklar Hareketi'nde dahi, din, önemli bir yerde ve farklı bir bağlamdadır.

Ölü albatros, yani bu kibirli miras(ı) (eleştirme) takıntısı, içkin bir Oryantalizm ile Doğu söz konusu olduğunda daha da karmaşıklaşır. Bu karmaşıklaşma şöyle oluşur: Avrupalı bir toplumun evrensel insani değerler adına sahip çıktığı veya çıkması gerektiği vurgulanan temeller, sıra 'Öteki'ye geldiğinde, bu sefer gerçekten demokratik bir niyetle terk edilebilir -ki hakim Batı toplumunun aydınlarının, Batı'nın kendi içinde asırlar süren ötekileştirmesinin, *Büyük Öteki*'ye (İslam alemine) yansıma sı sonucu, kendi toplumlarını Batı'nın halihazırda gördüğü gibi gören *Öteki*'nin bazı aydınlarını bazı yönlerden desteklemeleri de durumu karmaşıklaştırır. Bunun yansımaları, örneğin, Michel Foucault'nun post-Kartezyen düşünce sistematigi çerçevesinde, devrim sonrası İrani'nde, İslam kimliğinin, devrimin İran toplum ve siyasetine baskıcı uygulamalarla dayatılmış olmasına, İran anayasa hareketinin, 1953'te Musadık'ın önderliğindeki sosyalist-seküler milliyetçi kampa karşı, bu kampın siyasi düşmanları İslamcılarla işbirliği yapılarak gerçekleştirilen Amerikan darbesince tasfiye edilmesine ve uzun yıllar boyunca Batı emperyal politikalarıyla



güçlendirilmiş İslamcılar'ın, solun tasfiyesiyle Amerikan hegemonyasının kuklası olarak varlığını sürdürebilmiş olan şaha karşı İslamcı olmayanların da var olduğu bir kitle ayaklanmasını ele geçirişlerine hiç bakmadan, tek boyutlu romantik bir 'kendine dönüş' (*'bazgasht be khistan'*) olarak değerlendirmesinde görülebilir<sup>19</sup>. Burada işaret etmek istediğimiz durum da, başka çalışmalar için, bizim eleştirel olarak ilişkilendirmemiz gerekenin, tam da bu yansımanın siyasal ekonomisi olduğudur.

Bu tarz bir eleştirel bakış, bir yanda Bourdieu'nun neoliberalizme karşı 'korporatist hareket için savunma' (*defense for corporatist action*) ile canlandırdığı Gramsci'den (aslında Sokrates'ten) yadigâr ünlü 'aydınların rolü' tartışmasıyla ilintilidir. Bu tartışma kapsamında, Batılı bir aydının hatta Batı'daki bir Doğulu aydının ilgi ve endişeleri ile -bir zamanlar Aijaz Ahmad (1992)'in Said kritiğinde dikkat çektiği gibi- Doğulu aydının ilgi ve endişeleri arasındaki farklar belirleyicidir<sup>20</sup>. Bu anlamda, bağlamaştırma (*contextualization*) büyük önem arz eder: Bourdieu gibi bir Avrupalı aydın için mevzuu, sekülerliği kendi paradigmasının temeli olarak genel-geçer kabul görmüş dönüşümsel sosyalizmin (*transformational socialism*) yeniden yapılandırılmasıyken; Doğulu aydın için mevzuu, ideolojilerin yeniden yapılandırılması sırasında, seküler epistemolojinin yabancılığı ve/veya hayatta kalmasıdır. Ancak, her iki aydın da 'Aklın Araçları'nı (*tools of reason*) 'Aklın İstismarı'na (*abuse of reason*) karşı kullanabilme iddiasına sahip çıkacaktır. Fark; aklın istismarının tezahür ettiği biçimlerdedir: Avrupalı bağlam, yine hegemonik tonlarla toplum içi farklı kesimlere (veya sınıflara) empoze edilen ve kapitalizmin bireyselci kültürünün aşırılıklarıyla istismar edilen sözde 'din-sonrası' (*post-religious*) dünyanın modern ahlak prensiplerinin meşruiyetinin eleştirisini gerekli kılarken; Doğulu bağlam, hegemonik neoliberal ve dış (Avrupa-Amerika) kaynaklı olduğu için emperyalist diyebileceğimiz politikaların altını oyduğu içsel seküler siyasi yapıların meşruiyet krizinin eleştirisidir -ki bu durum pek çok Avrupalı aydının da gözünden kaçmaktadır. Bu ikinci, yani Doğulu bağlamda, meşruiyet krizi, demokratik etosun temellerine yönelen tehdidin bütünselliği,

<sup>19</sup> Foucault'nun İran Devrimiyle ilgili görüşleri üzerine bkz, Afary, Janet ve Kevin B. Anderson (2005); İran üzerine, bkz Gasiorowski (1987), Halliday (2000), Keddie (1981), Keddie (2003), Kedourie ve Kedourie (1980).

<sup>20</sup> Eleştiri için, bkz Ahmad (1992).

yakınlığı ve aciliyetindedir –eğer ki demokratik etosu, salt olarak, Amerikan yapımı, özgürlüğün pazar özgürlüğü olarak tanınmasıyla sınırlandırmayacaksa ve hatta tam da böylesi bir indirgemenin insan ruhu başta olmak üzere tüm varoluşu için arz ettiği tehlikeleri analiz edeceksek. Bu durumda, Doğulu aydın için mesele, ip üzerinde yürüyen bir cambaz gibi, Batı imzalı kapitalizm ve modernizmin eleştirisini, mezhepsel kavgalar etrafında odaklanan yıkıcı ideojilere aslen istenmeyen bir kalkan yaratmadan ve emperyalist nüfuzun tepkisel olarak getirdiği milliyetçilikle sınırlandırılmadan geliştirebilmektir. Bu tarz eleştirel bakış, öte yanda, 'söylem' kavramını, d iskörsif formasyon kavramıyla söylemlerin sosyal pratiklerde içkin olduğunu gösteren Foucault tarzı bir perspektifle ele alırsak –“ideoloji hakikat politikasıyken, söylem hakikat ekonomisidir”-; eleştirel bakan bir Avrupalı aydıninki de dahil olmak üzere (hatta 'ölü albatros'tan ötürü özellikle eleştirel aydıninki başta olmak üzere) aynı hegemonik alanda ortaya çıkıp geliştiğinden, o ortamın siyasi yapılarınca nüfuz edilmiş olan mevcut hakim söyleme de yönelik olmalıdır. Bu hegemonik alan, elbette, Wallerstein'in sözünü ettiği, Batı sosyal bilimlerinin, erken modern dönemde, 'Dünya-Ekonomi'nin kapitalist organizasyon süreçleriyle etkileşim halinde ortaya çıkışıyla bire bir ilgilidir ve söz konusu hegemonik söylemin belirleyicisidir. Bu sebeple, Habermas'ın sekülerizm kritiği, ölü albatrosun antinomilerinin (çelişkilerinin) ötesine geçemezken, Bourdieu devrimci Marksizm karşısında/yerine (ya da ondan kaçarken) korporatist geleneğe saplanmıştır<sup>21</sup>.

Tüm bu eleştirel sorunsalların bir alt başlığı da örneğin şüpheli (*skeptical*) antropolojisiyle anılan Talal Asad'ın geliştirdiği sekülerizm kritiğidir. Sekülerizm, bu anlamda, en başta ifade ettiğimiz tarzda bir kolonyel (zorla) ve yabancılaştırıcı kabul ettiriliş olarak görülür. Bu kritik kapsamında, Foucaultcu anlamda baskıcı ve disipline edici kozmopolitan sekülerist inancın (ya da inançlaşma derecesindeki ideolojinin) içerdiği emperyalizm (her ne kadar o emperyalizmin en önemli ayağı kapitalizm ve liberalizm ise de) masanın üstündedir. Fakat Edward Said'in ikincil argümanı, objeleri tarafından bizzat (farkında olarak veya olmayarak) iştirak

---

<sup>21</sup> Neoliberalizm ve sekülerizm kritiği üzerine sınırlı bir tetkik olarak, başka bir çok çalışmaları arasında, Bourdieu (1989), (1996), (1998a), (1998b), (1999), (2005) ve Habermas (2004), (2005) ve (2008) önerebilirim. Ayrıca bkz Wallerstein (1996).

edilen Oryantalizmin bu kritik içinde tuttuğu yer henüz masaya yatırılmamıştır. (Daha doğrusu Oryantalizm farklı değerlendirilmektedir; örneğin, sekülerizmin dayatılması olarak). Asad, Charles Hirschkind ve David Scott'un editörlüğünü yaptıkları *Powers of the Modern Secular: Talal Asad and His Interlocutors*'un sonunda yer alan bir röportajında İslam alemi için şöyle der: “...Hristiyan Klisesi'nin kendini seküler demokratik politikalara uzun yıllar içerisinde yavaş yavaş ve aşamalı olarak ayarladığı tarzın tekrarlanması hayli muhtemeldir”<sup>22</sup>. Talal Asad, bu sözüyle, Renan'a, İslam'ın, Hristiyanlık'tan altı yüz yıl sonra gelmiş olmasına dikkat çeken Afganî'yi hatırlatsa da, modernizasyon teorisyenlerinin, zamanında en çok eleştirildikleri, Batılı toplumun siyasal gelişim dinamiklerini Doğulu toplumlara uyarlama (veya uyacağı beklentisinde olma) durumundan mütevellit ana çelişki bir yana –ki Asad'ın antropolojisi bu eleştirinin yanında olmasını gerektirecektir-, burada, daha acil olarak şunun eleştirisi yapılmalıdır: Katolik Kilisesi'nin tarihteki siyasallığı, Hristiyanlığın teodise krizi kaynaklı dönüşümlerinde, Avrupa'daki endüstriyel yapılanmanın değiştirdiği feodal sınıf oluşumları ve bunların yine Avrupa'ya özgü, siyaseti Makyavelyen bir iktidar/güç odaklı mücadele olarak gören arenaya çeşitli ittifaklarla çıkışlarıyla ilintilidir. Günümüzdeyse, Kilise, siyasi iktidara direkt bir ortaklık arayışı içinde değildir. Bu bağlamda, Hristiyanlığın farklı kurumsallaşması, laik ve ruhban mücadelesi, bu mücadele kapsamında din savaşları, engizisyon tarihi ve kiliselerin laik otoritelerce baskı altına alındığı sonraki tarih tamamen kendine özgü bir kurgudur. Bütün bu kurguda, başlangıçta, dış askeri tehdit olarak Osmanlı'nın güçlü varlığının rolü yadsınamazsa da, Batı kapitalizminin yaklaşık 19. yüzyıldan beri süregelen Doğu üzerindeki hakimiyet tehdidi, nitelik ve nicelik açısından çok farklıdır. Dolayısıyla bugün, Asad'ın dahi beklentisi içinde olduğu bir benzer uyarlama kurgusunu, İslam toplumlarında din, siyaset, ekonomi ve ideolojinin farklı kurumsal evrim mekanizmaları ve 20. yüzyılın son çeyreğinden beri, yok olmaya yüz tutan sosyal devletle birlikte hegemonik dünya düzeninde zayıflatılan devletin meşru otoritesi gibi emperyal durumların bu mekanizmalara verdiği yön içerisinde analiz etmek gerekir.

<sup>22</sup> Scott ve Hirschkind (2006), s. 294.

Öte yandan, örneğin Asad, İslami veya İslamcı hareketleri gerici olarak kategorize etmenin yararsızlığından bahsediyor –“bu demek değildir ki ben ilerici olduklarını savunuyorum”<sup>23</sup> dedikten sonra. Asad devamında bu hareketlerin yeni yani daha önce düşünülmemiş 'varoluş biçimleri' düşünüyor olabilecekleri varsayımını unutmamak gerekir derken ve bazı zamanlarda bazı hareketler için sempatisini ilan ederken modern kapitalist hegemonyanın güçlerinin 'yeni şeyler söylenmesi' için fazla derin olduğu yönünde bir karamsarlığa da kapıldığını belirtiyor<sup>24</sup>. Oysa bu değerli çabada asıl sorumuz, ilerici veya gerici olanı, kimin, hangi siyasi-sosyal-ekonomik şartlar içine gömülü hangi söylemlerle belirlediği; bu belirlemede, bireyin sadece maddi refahının değil maneviyatının da nasıl tanımlandığı ve/veya sınırlandırıldığı; sosyal-siyasal hareketlerin bireyin ve toplumun 'varoluş biçimi' olarak tahayyül ettiklerinin h alihazırdaki aksak demokratik süreçlerle nasıl etkileştikleri ve demokratik/insani değerlerle ne kadar örtüştükleri olmalıdır. Bu da, yine sekülerizmin tarihi ve felsefi incelemesinin ve kritiğinin siyasal ekonomi ayağıyla birleştirilmesi için çok kapsamlı çalışmalar gerektirir.

'İlerici-gerici' kutuplaşmasında hatırlanacak Gencer (2012)'in temel bir analizi vardır: Sağ tedeyyün tarzı olarak nomisizmin dönüştüğü gelenekselciliğin 'muhafazakârlık ve gelenekselcilik'e ayrılması süreciyle, sol tedeyyün tarzı olarak mesiyanzimin dönüştüğü modernciliğin 'fundamentalizm ve modernizm'e ayrılması, yani fundamentalizm ve modernizmin bir köken birlikteliği ya da akrabalığının söz konusu oluşudur. Gencer'e göre, ideolojik yönelişleri tedeyyün tarzlarındaki, yani belli bir zaman ve mekanda dini algılayış ve yaşayış tarzlarındaki ihtilaftan dolayı sağ ve sol diye ayırdıktan sonra, diyebiliriz ki sağ olarak kategorize edilen gelenekselciliğin dayandığı nomisizm (şer'icilik), bir imtihan diyalektiğince şeriat (nomos) denen dinin gövdesini oluşturan ilahi yasa sayesinde tarihte 'cihad' denen kesintisiz, kolektif meşrulaştırma, beşerin kurtulabileceği anlayışını ifade eder. Özünde şer'ici olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi İbrahimi dinlerden Yahudilik ve Hristiyanlık, Zerdüştlüğün etki alanına girerek mesiyanistik hale gelirken, İslam'da teodiseyi aşmanın yolu olarak teo-sentrikten nomo-sentrik bir din anlayışına (Gazali ile) geçilmiştir.

---

<sup>23</sup> Ibid, s. 293.

<sup>24</sup> Ibid, s. 294.

Mesiyанизm denen eskatolojik zihniyet, tarihi askıya alarak sonundaki kurtarıcının kuracağı yeryüzü cennetini bekleme psikolojisini (Samuel Beckett'in “*Godot beklentisi*” diyelim<sup>25</sup>) ifade eder ki bu durum Şii İran'daki gibi açık, Aydınlanma Avrupası veya Sünni Arap dünyasındaki gibi örtük olarak tezahür edebilir. Örtük olan sekülerleşendir ki sekülerleşme bu anlamda dinden uzaklaşma değil, aksine dinin sofistike bir dönüştürülme sürecidir. Geleneksel tedeyyün tarzları olarak nomisizm ve mesiyанизmin sekülerleşme sürecinde gelenekselcilik ile modernciliğe dönüşümünde görülen bu karmaşıklık, sağ ve sol diye ayrılan gelenekselcilik ile modernciliğin de kendi içinde sağ ve sol olarak 'muhafazakârlık ve gelenekselcilik' ile 'fundamentalizm ve modernizm' ayrımlarında artar. Fundamentalizm, görünüşte muhafazakar olduğu halde 'otantik gelenek' anlamında sünnetin sürekliliğini red bakımından modernisttir (Toynbee'nin *zealotizm* dediği tepki). Böylece ortak bir mesihçi “Altın Çağ” özlemiyle sünnetin reddinde buluşan fundamentalizm ve modernizm, bu reddin yönü konusunda birbirlerinden ayrılırlar ki bu ayrışma altın çağ tasavvurundaki ihtilaftan kaynaklanır: Fundamentalizm, geçmiş “ilkel çağ” özlemiyle geriye dönükken (*retrospective*) ve ardında romantisizm yatarken, modernizm, “gelecek medeni çağ” özlemiyle ileriye dönüktür (*prospective*) ve ardında rasyonalizm yatar<sup>26</sup>.

### Son Yerine

Günümüzde, modernizm-din eksenli tartışmalarda ağırlık, kapitalist 'Dünya-Ekonomi'nin ve Weber'in değer -akliyetine (*value-rationality*) galip gelen amaç-akliyeti ya da araçsal akliyet (*instrumental rationality*) üzerinde

<sup>25</sup> Burada, tarihi askıya alarak sonundaki kurtarıcının kuracağı yeryüzü cennetini bekleme psikolojisini ifade etmek için, eylemsizliklerine yenilmiş insanların, Godot adında ne olduğu bilinmeyen bir kimse veya şeyi beklemelerini anlatan Samuel Beckett'in ünlü yapıtı En Antendant Godot'a referans verilmiştir.

<sup>26</sup> Gencer (2012), s. 210-217. Bu arada, Gencer'e göre, Batı siyasi düşüncesi için, Marx, insanlığın son safhası olarak komünist toplum beklentisiyle rasyonalist mesiyaniist olarak düşünülebilir. Benzer bir biçimde, Rousseau'nun, 'soylu vahşinin masumiyeti medeniyet kurulduğu an yitirilmiştir' ve 'insanın benzer bir var oluş safhasına tarihin herhangi bir gelecek anında ulaşacağını düşünmek aptalca olur' dediği için mesiyaniist olmayan romantik olduğunu ileri sürebiliriz. Ayrıca, bana göre, Gencer'in, Aydınlanma Avrupası'nın ve Sünni Arap dünyasının örtülü bir mesiyaniizm psikolojisine sahip olduğunu ve Şii İran'ın ise açık mesiyaniizm psikolojisine sahip olduğunu söylemesi, her ikisinin de benzer biçimlerde veya benzer ölçüde sekülerleştiği anlamına gelmemeli. Bana göre, daha çok, Sünni İslam'da olmayan fakat Şii İslam'da olan Onikinci İmam beklentisine dikkat çeker.

yükselen kapitalist jeokültürün gücü sayesinde romantizme karşı rasyonalizmde olmuştur. Bu durum da, süregelen ilerici-gerici kavramsallaştırmalarını rasyonalizmin tekeline vermiştir. Dahası, Avrupa bağlamında, Kilise veya bir ruhban konseyinin yönetimi altında, sivil hak ve özgürlüklere karşı tehditkâr, kutsal kitaba dayalı siyaset üzerine kurulu, Hristiyanca bir dünya-görüşü ve toplum inşa eden romantik bir siyasi hareket yoktur. Fakat İslam dünyası bağlamında, kesinlikle ve açıklıkla vardır; Hamas, Hizbullah, Müslüman Kardeşler, Taliban gibi. Aradaki bu farkın sebebini şöyle ifade edebiliriz: Avrupa bağlamında, örneğin Rousseau'nun temsil ettiği romantizm, her ne kadar Rousseau modernitenin çarpıcı bir kritiğini sunmuşsa da, normatif sekülerleşme sebebiyle, fundamentalist değil, modernist olarak ortaya çıkar. Ve böylelikle romantizm Vicdanı vurgulasa da Akli reddetmez; bilimsel düşünceyi skolastik/vahiy kaynaklı düşünceyle değiştirmez.

Bu makalede sekülerizm, temelde, Avrupa'da Dünya -Kapitalizmin ortaya çıkış sürecinde sosyo-kültürel ve sosyo-politik üst yapı olarak ele alınmıştır. Sekülerizm, aynı zamanda, Dogg-İslam dünyasında da Dünya-Kapitalizme eklemlenme süreciyle bağlantılı olarak değerlendirilmiştir. Bütün bu süreçler, Batı ve Doğu aydınları ve sekülerizm konusu için çok farklı bağlamların değerlendirilmesini zorunlu kılar.

Sonuç yerine diyebiliriz ki siyaset bilimciler, sosyologlar, tarihçiler ve hatta normalde dinle daha çok ilgili olan antropologlar için dinamik bir araştırma konusu olarak sekülerizme birçok açıdan ve konumdan yaklaşmıştır. Bununla beraber eksik olan, sekülerizmle ilintili kavramlarda ve eleştirilerde satır aralarında yatan Oryantalist önyargıyı da ortaya çıkaracak bir ekonomi-politik temelidir. Bu çalışmada hedeflenen söz konusu siyasal ekonomi kritiğini geliştirmek değildir çünkü bunun için çok daha kapsamlı birçok çalışma gerekmektedir. Yalnız, burada hedeflenen, sekülerizmin; Dünya-Ekonomi'nin ortaya çıkışı, İslam dünyasının bu yapıya eklemlenişi, demokrasi-kapitalizm-liberalizm ilişkisi, bu ilişkinin eklemlenme sürecinde (*incorporation process*) çevreye (*periphery*) farklı dinamiklerle yansması gibi siyasal ve ekonomik faktörlerle örüntülü olduğunun ifade edilmesidir. Bu ifadeyle birlikte 'aydının rolü' ve teorik - ideolojik çıkmazlarına da dikkat çekilmiştir. Kabaca 16. yüzyılda başlayan bu süreç, 21. yüzyılda demokrasi-kapitalizm-neoliberalizm-

neomuhafazakârlık ekseninde devam etmekte olan bir süreçtir. Süreçlerin farkındalığı daha derinlemesine incelemeler ve analizlerde nihai hedef olabilecek siyasal ekonomi kritiğinin oluşturulmasında bir başlangıç olacaktır.

### Kaynakça

- Afary, J. and Kevin B. A. (2005). *Foucault and the Iranian Revolution*. The University of Chicago Press.
- Ahmad, A. (1992). Orientalism and After: Ambivalence and Cosmopolitan Location in the Work of Edward Said, *Economic and Political Weekly*, Vol. 27, No. 30, 98-116.
- Ahmad, F. (1969). *The Young Turks: the Committee of Union and Progress in Turkish politics, 1908-1914*. Oxford: Clarendon Press.
- Ahmad, F. (2008). *From Empire to Republic: Essays on the Late Ottoman Empire and Modern Empire, Volume I and II*. İstanbul Bilgi University Press.
- Ahmad, F. (2003). *Turkey: The Quest for Identity, 8<sup>th</sup> ed*. Oneworld Publications.
- Anderson, P. (1974). *Lineages of the Absolutist State*. London: New Left Books.
- Anderson, P. (1998). *The Origins of Postmodernity*. London: Verso.
- Berkes, N. (1998). *The Development of Secularism in Turkey, 2<sup>nd</sup> ed*. New York: Routledge.
- Bourdieu, P. (1989). The Corporatism of the Universal: The Role of Intellectuals in the Modern World, *Telos*, 81 (Fall), 99-110.16.
- Bourdieu, P. and Wacquant, L.J.D. July-Aug., (1996). The Self-Inflicted Irrelevance of American Academics, *Academe*, 18-25.
- Bourdieu, P. (1998a). A Reasoned Utopia and Economic Fatalism, *New Left Review*, 227, s.125-130.
- Bourdieu, P. (1998b). *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*. The New Press, New York.
- Bourdieu, P. and Wacquant, L.J.D. (1999). On the Cunning of Imperialist Reason, *Theory, Culture & Society*, (SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi), Vol. 16(1), 41-58.
- Bourdieu, P. (2005). *The Social Structures of the Economy*. Polity.
- Deringil, S. (2010). *The Ottomans, the Turks and World Power Politics*. Gorgias Press & The Isis Press.
- Donohue, J. and Esposito, L. J. (Eds) (2007). *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, 2nd ed. Oxford University Press.
- Doyle, W. (1999). *Origins of the French Revolution, 3<sup>rd</sup> ed*. Oxford University Press.
- Findley, C. V. (1980). *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*. Princeton University Press.
- Findley, C. V. (1989). *Ottoman Civil Officialdom*. Princeton University Press.
- Fleischer, C. H. (1986). *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*. Princeton University Press.
- Foucault, M. *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France 1982-1983*.
- Freud, S. (1929). *Civilization and Its Discontents*. Chrysoma Associates Ltd.
- Gasiorowski, M. J. August (1987). The 1953 Coup D'etat in Iran, *International Journal of Middle East Studies*, 19(3), 261-286.
- Gencer, B. (2012). İslam'da Modernleşme. Doğu Batı Yayınları.
- Genç, M. (2000). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gerber, H. (1987). *The Social Origins of the Modern Middle East*. Lynne Rienner Publishers: Boulder, Colorado.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. Q. Hoare and G. N. Smith (eds.), London: Lawrence & Wishart.
- Habermas, J. Jan., (2004). Religious Tolerance: The Pacemaker for Cultural Rights, *Philosophy*, Vol. 79, No. 307, 5-18.



- Habermas, J. (2005). On the Relation between the Secular Liberal State and Religion. Mendieta E. (Ed.), *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers* içinde (s. 339-348). New York: Routledge.
- Habermas, J. (2008). Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society, *New Perspectives Quarterly*. Vol. 25, 17-29.
- Halliday, F. (2000). *Iran: Dictatorship and Development*. Penguin.
- Hourani, A. (1983). *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge University Press.
- İnalçık, H. (1969). Capital Formation in the Ottoman Empire, *Journal of Economic History*, 29 (1), The Tasks of Economic History, 97-140.
- İnalçık, H. (1970). The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Ottoman Economy. In Cook, M. A. ed. *Studies in the Economic History of the Middle East*. London.
- İnalçık, H. (1977). Centralization and Decentralization in Ottoman Administration. Thomas, N. and Owen, R. (Eds.) *Studies in 18<sup>th</sup> Century Islamic History* içinde (s. 27-52). Southern Illinois University Press.
- İnalçık, H. and Quataert, D. (Eds.). (1994). *An Economic and Social History of the Ottoman Empire: Volume I-II*. Cambridge University Press.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism: The Cultural Logic of Late Capitalism* Durham. NC: Duke University Press.
- Jameson, F. (2003). Fear and Loathing in Globalization, *New Left Review* 23.
- Jameson, F. (2004). The Politics of Utopia, *New Left Review* 25.
- Karpat, H. K. (1968). The Land Regime, Social Structure, and Modernization in the Ottoman Empire. Polk, W. R. And Chambers, R. (Eds.), *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century* içinde (s. 69-90). University of Chicago Press.
- Karpat, H. K. (1969). The Ottoman Parliament of 1876 and Its Social Significance', *Proceedings of the International Association of South East European Studies*, 247-57.
- Karpat, H. K. (1972). The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908. *International Journal of Middle East Studies*, 3, 243-281.
- Kasaba, R. (1988). *The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Keddie, N. (1966). The Pan-Islamic Appeal: Afghani and Abdulhamid II, *Middle Eastern Studies*, Vol. 3, No.1, 46-67.
- Keddie, N. (1968). *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Keddie, N. (1970). Sayyid Jamal al-Din al-Afghani: A Case of Posthumous Charisma In *Philosophers and Kings*, ed. by, Rustow, A.D içinde (s. 148-180), George Braziller, Inc.
- Keddie, N. (1981). *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*. Yale University Press.
- Keddie, N. (2003). *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*. Yale University Press.
- Kedourie, E. (1966). *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. Frank Cass.
- Kedourie, E. and Kedourie. S. (Eds.). (1980). *Towards a Modern Iran: Studies in Thought, Politics and Society*. London; Totowa, N.J.: F. Cass.
- Mardin, Ş. (1962). *The Genesis of Young Ottoman Thought: A study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Princeton University Press.

- Pervez, H. (1991). *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. Zed Books Ltd.
- Polanyi, K. (1944). *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.
- Quataert, D. (1980). The Commercialization of Agriculture in Ottoman Turkey, 1800-1914, *International Journal of Turkish Studies*, 1 (2), 38-55.
- Rodison, D. (1963). *Reforms in the Ottoman Empire, 1856-1876*. Princeton University Press.
- Salzmann, A. (1993). An Ancien Régime Revisited: "Privatization" and Political Economy in the 18<sup>th</sup> Century Ottoman Empire. *Politics & Society*, 21 (4), 393-423.
- Salzmann, A. (1999). Citizens in Search of a State: The Limits of Political Participation in the Late Ottoman Empire, 1808-1914. Hanagan, M. and Tilly, C. (Eds.), *Extending Citizenship, Reconfiguring States* içinde. Lanham, MD.: Rowman and Littlefield Publishers.
- Salzmann, A. (2000). Privatizing the Empire: Pashas and Gentry During the Ottoman 18<sup>th</sup> Century. Kemal Çiçek (Ed.), *The Great Ottoman-Turkish Civilization: Volume II* içinde (s.132-139). Ankara: Semih Ofset.
- Scott, D. and Hirschkind, C. (Eds). (2006). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford University Press.
- Sunar, İ. (1987). State and Economy. Huri İslamoğlu-İnan (Ed.), *The Ottoman Empire and the World Economy* içinde (s. 63-88). Cambridge: Cambridge University Press.
- Skocpol, T, Evans P. and Rueschemeyer D. (Eds). (1985). *Bringing the State Back In*. Cambridge University Press.
- Us, H.T. (1940, 1954). *Meclis-i Mebusan 1293-1877, Zabıt Ceredesi*. 2 vols, İstanbul.
- Vertigans, S. (2003). *Islamic Roots and Resurgence in Turkey: Understanding and Explaining the Muslim Resurgence*. Westport, Connecticut. Praeger Publishers.
- Wallerstein, I. (1974). *The Modern World System*. New York: Academic Press.
- Wallerstein, I. (1989). The French Revolution as a World-Historical Event, *Social Research*, Vol. 56, No. 1, 33-52.
- Wallerstein, I. (1996). *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, Stanford University Press.
- Wallerstein, I. (2000). The Racist Albatross. *Eurozine*.
- Wallerstein, I. (2011). *Dünya-Sistemleri Analizi: Bir Giriş*, BGST Yayınları.
- Wallerstein, I., Decdeli H. and Kasaba, R. (1987). The Incorporation of the Ottoman Empire into the World-Economy. İslamoğlu-İnan, H. (Ed.), *The Ottoman Empire and the World Economy* içinde (88-101). Cambridge: Cambridge University Press.
- Waters, T. and Waters, D. (2015). *Weber's Rationalism and Modern Society*. Palgrave.
- Williams, R. (1958). *Culture and Society, 1780-1950*. London: Chatto & Windus.