

İSLAM İKTİSAT AHLAKINA DAİR BİRBİRİNİ TAMAMLAYAN BAKIŞ AÇILARI: WEBER VE ÜLGENER ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

Two View Points About The Economic Ethics of Islam:

a Comparative Study on Weber and Ülgener

Celaledin ÇELİK*

Özet

Bu makalede din ve iktisat arasındaki ilişkinin sosyolojik analizinde öne çıkan çeşitli yaklaşımlar ele alınmıştır. Bunlar arasında özellikle Weber'le birlikte başlayan bir zihniyet ve değerler sistemi olarak din ile kapitalist gelişme arasında kurulan analizler tartışma sınırlarını oluşturmuştur. Weber'in tarihsel ideal tip olarak kullandığı kapitalizm analizi, İslam iktisat ahlakı ve zihniyetini değerlendirir. Pek çok çalışmada temel argümanlardan biri olarak kullanılmıştır. Bu makalenin temel problemi, farklı tarihsel ve toplumsal pratiklerde karşılık bulan kavram ve tiplendirmelerin, yönetsel bir araç olarak İslam iktisat ahlakına ne ölçüde kullanılabileceği sorusu üzerinde odaklanmıştır. Bunun için Weber'in İslam'ın iktisadi yapısına yönelik yaklaşımları ile, Weberci tezleri Osmanlı toplum ve tarihine uygulamaya çalışan Ülgener'in açıklamaları bir karşılaştırma unsuru olarak değerlendirilmiştir. Weber'in İslam'la ilgili analizlerini eleştirenler arasındaki yaklaşım ve yöntem farklılıklarına dikkat çekilmiştir. Weber'in oryantalist özcü bir açıklamaya bağlı olmasını vurgulayan Batılı eleştirmenlere karşın, müslüman modernistlerin de aynı özcü perspektifle kapitalizm olgusunu İslam'da aramaya çalışmaları arasındaki paradoks irdelenmiştir. Bu bağlamda makalenin ana vurgusu, sosyolojik analizde kavramsallaştırma ve tiplendirmeler yapılırken, yöntemle ilgili paradigmatik farklılıkların bilinçli kullanımını üzerine olmuştur.

Anahtar Kelimeler

İktisat Ahlakı, İktisat Zihniyeti, Kapitalizm

Giriş

Din-İktisat İlişkisinin Analizinde Yöntemi Aramak

Toplumsal hayatta iktisadi zihniyet ve davranışın diğer kurum ve davranış örüntüleriyle, özellikle de dini olanla ilişkisi üzerine sosyolojide çok zengin bir tartışma materyali oluşmuştur. Bu anlamda din-iktisat ilişkilerini bir kuramsal temele oturatarak, onu farklı gelişme dinamiklerini açıklamanın bir analiz unsuru haline getiren Weber'in, sosyolojide ayrıcalıklı bir yeri olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte tarihsel gelişimi içinde iktisat ile din olgusunun çeşitli boyutları arasındaki etkileşimin yansımaları, konu

Abstract

In this article, some approaches that seen in sociological analysis of the relation between religion and economic structure were examined. The limits of discussion in here are analysis that based between religion as a system of mentality and norms that began with Weber and capitalist development fact. It is well-known that the capitalism as an historical ideal type in the analysis of Weber was used as a basic argument in many works that evaluating and mentality of the economic ethics of Islam. The main subject of this article focused on how different concepts and categories was practised on the economic ethics of Islam. For this reason, Weberian approaches related to ethics of Islamic economy were evaluated as an element of comparison with Ülgener's explanations that practised the Weberian thesis to Ottoman society and history. It is mentioned that the distincts of methods and approaches among who critisizing the analyses of Weber about Islam. Despite the Western thinkers who critisizing Weber's tendency, using Muslim modernist the same perspective was also examined. In this context, when conceptualizing and typologizing in sociological analyse was, the main emphasize of this present article was focused in the conscious using of paradigmatical distincts about method.

Key Words

The Economic Ethics, Mentality of Economy, Capitalism

hakkında çok farklı yaklaşım ve teorilere yön vermiştir. Dini anlayış, uygulama ve kurumsallaşmaların iktisadi yapıyla girmiş oldukları ilişkiye göre, bir saik olmasının yanı sıra farklı şekiller de alması; dini motivasyonlar ile iktisadi süreçler arasındaki etkileşimi günümüz sosyologları için özel ilgi konusu yapmağa devam etmektedir.¹ Ancak belirtmek gerekir ki iktisadi yapı ile dini hayat arasındaki etkileşim, artık salt birini ötekinin belirlediği bir indirgemeci

¹ Nitekim tarihsel süreçte de toplumsal sisteme hakim olan iktisadi ilişki tarzlarının, yalnızca din uzmanları ya da sınıfının oluşumuna değil, aynı zamanda dini organizasyonların bir tabaka olarak sosyal hiyerarşideki konumlarını ve hatta insanların bu organizasyonlara yönelmelerini etkilemesi, sosyologların ilgiyle yöneldikleri bu ilişkinin önemini göstermektedir. Günter Kehr, "Din Sosyolojisi", Çev. M.E. Köktaş, Din Sosyolojisi, Vadi Yay., Ank.1996, 72-73.

* Yrd.Doç.Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

nedensellik ilişkisi içinde ele alınamayacak² kuramsal ve metodolojik perspektiflerle genişlik kazanmıştır. Dolayısıyla din ve iktisadi tarz arasındaki ilişkinin değerlendirilmesinde, dinin toplumsal süreç içinde başka şeylere indirgenemeyen bağımsız bir değişken olup-olmamasının yanı sıra, toplumsal norm sistemindeki dinî ve iktisadi unsurların etkilerinin de dikkate alınması sözkonusudur.

Dinlerin algılanış biçimleri ile toplumsal şartlar arasındaki bağlantı, zihniyeti belirleyen pek çok etken içinde dinin ayrı bir önem ve dikkate ele alınmasını gerektirmektedir. Başka bir deyişle, dinin değişik toplumsal yapılarıdaki konumu ve işlevi, onun bir faktör olarak sosyo-kültürel ilişkilerde belirleyicilik düzeyini etkiler. Öte yandan dinin, sınırlı gözlem imkanlarını aşan bir muhteva ve aşkın boyuta sahip olması nedeniyle, hem doğrudan yapısal değişimlerle hem de diğer faktörlerle bağlantısını saptamada bazı güçlükler bulunmaktadır. Burada fonksiyonel yaklaşımların, toplumsal olgu ve süreçlerdeki çok yönlü anlam katmanlarını izleme sınırlılıklarına işaret ederek, din-iktisat ilişkilerinin analizinde de metodolojik tercihin önemini belirtmek istiyoruz. Bu yaklaşım, din ile iktisat ahlakı ve zihniyeti³ arasındaki karşılıklı etkileşim kadar, diğer tarihsel ve toplumsal faktörleri de dikkate almayı gerektirmektedir. Özünde, değerler ve iktisadi yapılanma arasındaki ilişkiyi analizde her türlü indirgemeci ve tek yönlü açıklama biçimini sorgulayan bu eğilim, tarihsel ve metodolojik temellerini büyük ölçüde Weber'in çalışmalarında bulmaktadır.

Bilindiği üzere büyük dinlerin modern dünyevileşme ve akılcılaşmayı nasıl kolaylaştırdığı ya da engellediğini göstermeye çalışan Weber, çözümlemesinin anahtar argümanlarından olan kapitalizmi yalnızca Batı'ya özgü tikel bir modernlik anlayışının iktisadi biçimi olarak yorumlamıştır. Yani Weber'in kapitalizm analizi, dinsel inançların belli bir iktisadi mantığı devreye soktuğu tarihsel bir örneğe ayrıcalık tanınmasında yatar⁴ ve bu konudaki argümanını tarihsel karşılaştırmalar ile tipolojiler ışığında inşa eder. Bu makalede Weber'in özgün perspektifi ile İslam iktisat pratiğine yönelik değerlendirmeleri, hem kendi metodolojik yaklaşımına hem de İslam'ın teorik ve pratik tecrübesine olan tekabülüyeti ele al-

nacaktır.⁵ Weberci bir çizgide Osmanlı Orta Çağının iktisat ahlakı ve zihniyetini ele alan Ülgener'in tespit ve yorumları ise, analiz yöntemi ve yeni toplumsal gelişmelerle ortaya çıkan farklılaşmalar bağlamında tartışılacaktır.

Ancak belki de daha fazla yapacağımız şey, din ile iktisadi zihniyet, tutum ve davranışlar arasındaki ilişkinin analizinde, farklı tarihsel ve toplumsal pozisyonlarda üretilen paradigmatik çerçevelere müracaatın yarattığı sorunlara işaret etmek olacaktır. Nitekim sosyal olguların kendi özgül dünyalarında karşılığını bulan ya da anlaşılmasını sağlayan operasyonel kavramlara duyduğu gereksinim, yönetsel bir sorun olarak burada da kendini göstermektedir. Sorun, aynı kavramsal çerçeveden hareketle İslam'ın özünde kapitalist gelişme dinamiklerinin varlığını ya da yokluğunu göstermeye çalışan yaklaşımlarla daha da ağırlaşmaktadır.⁶ Yöntemle ilgili eleştirel vurgularımız ima etmektedir ki, bu yazının amacı İslam iktisat ahlakına ilişkin Weberyen açıklama şemasını bütünüyle yadsımak, ya da ona alternatif bir analiz modeli geliştirmek değildir. Biz daha çok, sorunu ele alan farklı yaklaşımları ve bir yaklaşımın değişik versiyonlarını metodolojik bir üst bakışın kuşatıcılığında değerlendirme konusu yapmaya çalıştık. Makaledeki epistemolojik duruşumuz da yöntemle ilgili bu değerlendirmeler ışığında, sosyal gerçeklik ve fenomenleri kendi özgün bağlamlarında anlamayı seçen anlayıcı perspektifi temel almakta olup, veri kaynakları için konuyla ilgili metinlere müracaat edilmiş ve tarama tekniği uygulanmıştır.

Burada öncelikle Weber'in konuyla ilgili analizine ve kavramlaştırmasına geçmek istiyoruz. Weber bilindiği üzere, din-iktisat ilişkilerini ilk olarak dinlerin pratik ahlakı ile toplumsal paylaşım ve işbölümünü yansıtan tabakalar arasındaki etkileşimde inceler. Dinler her ne kadar bütünüyle kendilerini ayakta tutan tabakaların ideolojik yansımaları ya da çıkarlarının temsilini ifade etmezse de, belirli ölçüde, yaygın dinsel yönelimlerle etkin toplumsal kategoriler arasında bazı bağıntılar da kurulabilir.⁷ Öte yandan, değer ve inançların davranışlara olan etkisini göstermeye çalışan Weber, dinsel ahlak üzerinde dinin kendi amaçları ve vaat ettiklerinden gelen etkinin, belli tabakaların ya da siyasi ve iktisadi faktörlerin etkilerinden daha az belirleyici olmadığını da ifade

² Bkz. Ünver Günay, "İktisadi Ahlak ve Din", Atatürk ÜİFD, sayı 7, Erzurum 1986, 114.

³ Burada iktisat ahlakı ile iktisat zihniyeti ayrımı özellikle Ülgener'in yaklaşımlarında kendini gösterir; Ülgener iktisat ahlakının, uyulması gereken normların ve davranış kurallarının toplamı olan normatif bir yapıyı (olması gereken) temsil ettiğini, iktisat zihniyetinin ise gerçek davranışında kişinin sürdürdüğü değer ve inançların toplamını (olan), yani toplumsal gerçeklikle ve sosyal yapılarla bağlantılı durumları ifade ettiğini belirtir. Bkz. Ülgener, Zihniyet ve Din, Der Yay., İst. 1981, 23, 24.

⁴ Alaine Touraine, Modernliğin Eleştirisi, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., İst. 1994, 41-42.

⁵ Max Weber'in daha genel düzeyde İslam'a bakışı ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Hüsnü Ezber Bodur, "Max Weber'in İslam'a Bakışı", Türk Yurdu, Mayıs 1990, 32-41.

⁶ Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Orhan Türkoğlan, "İslami Kapitalizm mi?", İslami Araştırmalar, cilt: 2, sayı: 2, Bahar 1994, 109-122.

⁷ Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, C.1, J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen 1988, 240.

eder.⁸ Başka bir deyişle değerler ve davranışlar arasındaki ilişkinin boyutları, onun bir alt yapı-üst yapı ikileminde ele alınamayacak kadar karmaşık olduğunu göstermektedir.

Sosyoloji literatüründe özellikle Protestanlık ve Kapitalizm arasındaki ilişkiler üzerine Weber'in analizleri, iktisadi olgular ile din arasındaki etkileşimi konu alan çalışmalarda özel bir ağırlık oluşturur. Weber'in zihniyet, değerler ve güdüler ile iktisadi ahlak arasında kurmaya çalıştığı ilişki, farklı düzeylerdeki etkilerle güncelliğini korumaktadır.⁹ Onun yaklaşımında zaman zaman öne çıkan, zihniyet ve değerlerle ilgili gelişmelerin maddi üretim ilişkilerinden önemli olabileceği iddiası, tarihsel maddeci ve marksist açıklamaların tepkilerini tartışma ortamına çekerken, bundan daha fazla etki bırakanı ise dinlerin iktisadi zihniyetleri konusunda söyledikleri olmuştur.

Modernliğin ve gelişmenin sosyolojisini yapmaya çalışan Weber'e göre Kapitalizm, tarihsel bir tip olarak yalnızca Batı ülkelerinde bulunan ve tasarruf etmek amacıyla kâra yönelik bir örgütlenme biçimi şeklinde ortaya çıkmıştır. Protestan Ahlakı, tasarruf ve biriktirmeyi öngören motifleriyle Kapitalizmin doğuşundaki etkenlerden biri olarak işlenir.¹⁰ Burada araştırılan, Protestan ahlakı ile Kapitalizm arasındaki nedensel bağlantı, tek nedenli bir açıklama tarzından çok, karmaşık nedenler topluluğundan seçmecî bir tutumla ayıklanıp üste çıkarılmıştır. Yani Weber bizzat kendisi Protestan ahlakı ile Kapitalizm arasındaki ilişkiyi zorunlu bir nedensellik, dini, ekonomik yapı üzerinde etkileri ile ya da ekonomik altyapının belirlediği bir üstyapı kurumu olarak ele almaz.¹¹

Modern kapitalizmin karakteristik özelliği, çalışmanın bir görev şeklinde, disiplinli ve akılcı yollarla organize edilmesinde yatar. Burada Protestanlığın müminlerine, Tanrı'ya karşı görevlerin gündelik yaşamın düzene sokularak yerine getirilmesi çağrısı,

⁸ Weber, 240. Weber, dinî ahlakı, çıkar konumlarının basit bir yansıması olarak görenlerin, bu yaklaşımlarındaki indirgemeci eğilime dikkat çekmeyi ihmal etmez, Bkz., 241.

⁹ Mesela bu anlamda, Türkiye'de tarihsel sosyoloji çalışmalarında İslam iktisat ahlakına Weberci bakış açısını bir uyarılma ve adaptasyon çabası içinde temel alanlardan klasik reddiye geleneğine kadar çeşitli açıklama eğilimleri, bir yaklaşımı farklı ve zit uçlarda anlamının ilginç örneklerini yansıtır. Esasen Weber kendi döneminde, tarihsel bir durumu ve değişimi açıklamada kullandığı yöntem ve analizleri ile, sorunu metodik ve analitik düzeyde algılamının ipuçlarını sunar. Bununla birlikte Weber'in özellikle İslam söz konusu olduğunda gerek kullandığı materyal ve gerekse olguyu ele alış biçimi, eleştiriden kendini kurtaramayacak bazı zaafı hatta önyargıları da içerir. Bkz. Bryan S. Turner, Max Weber ve İslam, Çev. Y. Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991.

¹⁰ Weber'in modern kapitalizmin doğuşuna dinin etkisi konusundaki görüşlerinin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Hüsnü Ezber Bodur, "Modern Kapitalizmin Doğuşunda Dinin Rolü", Atatürk ÜİFD, Erzurum 1990, sayı IX, 80-108, sayı X, 80-95.

¹¹ Doğan Özlem, Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, Ara Yay., İst. 1990, 122-123.

Kapitalizmle kurulan bağın kaynağını oluşturur. Weber'in Protestanlıktan anladığı şey, esasen kader inancının çok önemli olduğu Kalvenci anlayıştır. Kalvenci anlayışta, insanların kurtuluşunu ya da lanetlenmesini önceden belirleyen ve çabalarıyla değiştiremeyeceği bir kader düşüncesi bulunmaktadır. Tanrının kimi koruduğunu ya da lanetlediğinin bilinmediği bu durum, müminlerde derin bir ruhsal yalnızlık ve karamsarlık yaratmaktadır. Bu karamsarlık aşamasında kişi, ahirette elde edilecek kurtuluşu bu dünyadaki başarısına bağlayarak aşmaya çalışır. İnsanın Tanrı karşısındaki günahkarlığından kurtuluşu, dünyevi bir çileyi çekmesine bağlanmıştır. Dolayısıyla seçilmiş olmanın kesin işareti olan kurtuluşu sağlayabilmek için yoğun bir çalışma, zamanı sistematik şekilde kullanma ve dünyevi hazlara karşı katı bir çilecilik öne çıkar.¹² Zira Tanrının nızası, mesleğin layıkıyla yerine getirilmesine bağlıdır. "Kilise otoritesinin dışında gerçekleştirilen bağlılık" ile "Tanrı için çok çalışıp tasarruf etmek düşüncesi" birleşerek kapitalist birikimi getirmiştir. Bu çözümlenmede kapitalizmin gelişmesine katkıda bulunabilecek her türlü mistisizmi dışlayan dünyevi asetizmin, yani bir dünya çileciliğini teşvik eden özgün bir dinsel görüşün tanımı yapılmaktadır. Ancak kapitalizmin ortaya çıkışı Weber'in de işaret ettiği gibi dinsel motiflerin dışında, özerk bir hukukun sağladığı güvenlik, istikrar ve sistemleşmiş rasyonel bir kanun üretimi gibi başka faktörlere de gereksinim duymaktaydı.¹³ Bu anlamda O esas vurguyu, kapitalizmin gelişmesinin temel özelliklerinden biri olarak düşündüğü, Batılı anlamda özerk şehir ve ondaki zanaatkarla küçük tüccar gibi belirli statü gruplarının oluşturduğu şehre özgü dindarlığa yapar. İşte analizin bu noktasında Weber, İslam dünyasında kapitalizmin gelişmemesini, İslam kültüründe özerk şehrin ve şehre özgü zanaatkar dindarlığının ortaya çıkmayışına bağlar.¹⁴ Ancak bu yaklaşım Rodinson ve Turner'de de göreceğimiz gibi, ciddi eleştiriler alır.

Burada artık din-iktisat ilişkileri bağlamında Weber'in özellikle İslam iktisat zihniyeti üzerine çözümlenmeleri ve bunların gerek teorik gerekse tarihsel pratikte nasıl değerlendirilebileceği sorununa eğilebiliriz. Kuşkusuz buradaki ilgi konumuz, özellikle İslam dünyasının Batı karşısında kültürel, ekonomik ve teknolojik bakımlardan geri kalışının ağır sancılarını hissetmeye başladığı dönemlerden bu yana çeşitli şekillerde sık sık gündeme gelmiş ve tartışılmıştır. Öncelikle ilk İslam modernistlerinin yoğun bir şekilde gündemde tuttukları geri kalmışlık

¹² Aktif asetizmin bu yorumu için bkz. Weber, Religionssoziologie I, 257, 259.

¹³ Turner, Max Weber ve İslam, 150.

¹⁴ Turner, 132.

probleminin, analitik ayrıntılarında doğrudan Weber'e olmasa bile, düşüncelerine ve eleştirel vurgularına uygun referanslar çıkarılabileceği görülür. Sonraları ise özellikle İslam dünyası için ikinci dalga modernleşme gündeminin başladığı, teorik temelleri yetmişli yıllarda atılan ve doksanlı yıllarda uluslar arası nitelik kazanan siyasal, fundamentalist ve liberal İslam tartışmalarında artık salt iktisadi bir değişimin analiz nesnesi olmakla sınırlı kalmayan protestanlık ya da İslami protestanlık üstünde odaklaşan bir konusal çeşitlenmeden söz edilebilir.

Weber'in Analizinde İslam İktisat Ahlakı

Weber'in eserlerinde dağınık düşünceler halinde bulunan İslam iktisat ahlakına ilişkin düşünceleri ve yorumları, genellikle İslam kültüründe kapitalizmin gelişmemesinin nedenleri üzerine yoğunlaşır.¹⁵ Bu anlamda çözümlemesi, İslam ahlakının anti-kapitalist niteliği ile İslam toplumlarının patrimonial yapısı gibi iki temel noktada toplanır. Ona göre İslam ilk döneminde tektanrıci bir din olarak ortaya çıktıysa da onun başlıca toplumsal taşıyıcısı ve temsilcisi savaştı gruplar olduğu için, çileci dünyevi bir din olarak gelişemedi. Savaştı tabakanın gündelik ihtiyaçlarıyla uyumlu değerler, İslam'ın dinsel mesajının içeriğini belirledi. Böylece başlangıçtaki etik kurtuluşçu öge seküler bir toprak fethi anlayışına dönüştü. Diğer taraftan bu tektanrıci etik, yine kitlelerin duygusal ve sefahatle ilgili ihtiyaçlarını karşılamayı üstlenen Tasavvuf tarafından bozuldu. Weber böylece, İslam'da savaştı tabakaların yaygınlaştırdığı askeri ahlak ile sülilerin dönüştürdüğü mistik bir kaçış dinini, rasyonel kapitalizmin doğuşuyla uyumlu bir ahlakın oluşumuna engel faktörler olarak gösterir.¹⁶ Başka bir deyişle Weber "İslam dininde, öne çıkan savaştı ideal kişilik tipinin Protestan etiğine ters düşen bir iktisat ahlakını doğurduğunu" savunur. Çünkü bir dünyevi nimet ve itibar göstergesi olarak sergilenen zenginlik,¹⁷ bu yapıda ancak siyasi ya da askeri araçlarla elde edilebilmektedir. Zenginliğe, lükse ve statüye yaptığı vurguyla feodal bir karakter kazanan bu etik, öte dünyadaki dinsel kurtuluş için dünyevi zenginlik ve lüksü değersizleştiren Protestan ahlakına tamamen zıttır.¹⁸ Ona göre feodal yönelimli bir din olarak şekillenen

İslam'da, püritanizmin ortaya çıkmasına imkan yoktur. Çünkü, dünyevi zevk, duyumsallık ve lükse düşkün olan hakim savaştı sınıf, İslam'ın etik ve kurtuluşu öngören öğelerini geri plana itmiştir. Böylece dünyaya uyarlanmış bir ahlak anlayışı içerisinde İslam, dünyevi zühd ve metodik-akılcı bir kurtuluş arayışını öğütleyen bir din haline gelememiştir.¹⁹

Weber başlangıçta İslam'ın, kapsamlı bir teolojik ve ahlaki kurallar sistemi içeren dinsel yönelimi ile, şehirli tabakalara hitap ettiğini, ancak kısa bir süre içinde savaştı bir feodal aristokrasinin kendisinin belli başlı taşıyıcı kategorisi ve temsilcisi haline geldiğini savunur. Bu durum ise, dinin kendisini taşıyan savaştı bir feodal aristokrasinin ihtiyaçlarına göre yönelimler almasına neden olmuştur.²⁰ Weber'in İslam hakkındaki düşüncelerinin kültürel boyuta ait, özellikle savaştı etiği nosyonu, İslam dininin taşıyıcıları hakkında gereğinden fazla basite kaçan bir görüş sunduğu gerekçesiyle eleştirilere uğramıştır.²¹ Savaştı grupların peygamberin karizmasından çok, bir toprak ve güç beklentisi tarafından motive edilmesi, cihadın özü itibarıyla geniş toprakların ele geçirilmesine yönelik bir boyutta tanımlanması İslam'ın feodal bir karakterle vasıflanmasının gerekçesini veriyordu.

Turner'e göre, Weber, ilk Hıristiyanlığı bir sosyalist protesto hareketi gibi gören Marksist düşüncülerini eleştirmesine rağmen bizzat kendisi de İslam'ın tek yönlü bir ekonomik analizini yapmaktadır. Zira ona göre İslam'ın başarısı, dayandığı basit savaştı sınıfların askeri fetihlerinden gelmektedir.²² Oysa İslam'ın ilk döneminde temsili sadece bir tabakaya yüklemeyi zorlaştıran farklı grupların etkinliği de söz konusudur.²³ Weber burada hem diğer etkin toplumsal grupları dikkate almaması, hem de kendi anlayıcı yaklaşımının aksine öznel anlamları dışta bırakan bir ideal tipte açıklamaya yönelmiş olmasıyla eleştiri konusudur.

Weber'in İslam'a ilişkin bu yaklaşımları, İslam'da

¹⁵ Bu nedenlere işaret etmekle birlikte Weber'in İslam'a ilişkin dağınık notlarının bütünü, kendi genel metodik analiz tarzından ayrışını göstermede ayrı bir önem taşımaktadır. Ralph Schroeder, Max Weber ve Kültür Sosyolojisi, Çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1996, 98.

¹⁶ Turner, Max Weber ve İslam, 227.

¹⁷ Weber İslam'da servete bakışı yorumlamak için "Tanrı kuluna nimet vermişse bunun gözle görülebilir izlerini onun üzerinde görmek ister" hadisini ele alarak, buradaki davranışın Kalvenist püriten iktisat ahlakından çok, feodal statü ölçütlerine tekabül ettiğini savunur. Bkz. Hüsnü Ezber Bodur, "Max Weber'in İslam'a Bakışı", 34.

¹⁸ Schroeder, Max Weber ve Kültür Sosyolojisi, 99-100.

¹⁹ Ruud Peters, "Kalvinizm, Weber ve İslam Fundamentalizmi", Çev. Kadir Canatan, Bilgi ve Hikmet, Yaz-1993/4, 99.

²⁰ Bkz. Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 5. Auflage, 1980, 474, 475, 483.

²¹ Bu konuda bkz. Ira Lapidus, "Die Institutionalisierung der frühislamischen Gesellschaften", Max Webers Sicht des Islams, (Hrsg) Wolfgang Schluchter, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1987, 125 vd.; Nehemia Levtzion, "Aspekte der Islamisierung: Eine kritische Würdigung der Beobachtungen Max Webers", Max Webers Sicht des Islams, (Hrsg) Wolfgang Schluchter, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1987, 142-155.

²² Turner, Max Weber ve İslam, 53.

²³ Gibb'e göre İslam'a bağlılıktan bakımdan, mutlak bir dönüşüm geçiren muhtedi gruplar, dinin ruhunu özümsemeyen yeni topluma dahil olan Mekkeci tüccarlar ve ganimet beklentisi ile yönelen bedevilerden oluşan en azından üç farklı toplumsal kesim söz konusudur. Bkz. Hamilton A.R. Gibb, İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar, Çev. K.Durak-A.Özkök-H.Yücesoy-K.Dönmez, Endülüs Yay., İstanbul 1991, 17-18.

sosyal değişimin dinamiklerinin yanı sıra iktisat anlayışının temel özelliklerini belirleme imkanı verir. Onun çözümlemesindeki işaret ettiği iki temel farklılık olan "bu dünyada çile çekmeyi gerektiren bir etiğe sahip olmayışı" ve "devlette özel mülkiyetin gelişmesini engelleyen patrimoniyal ilişkilerin egemenliği" İslamiyet'le ilgili sosyolojik analizlerde ana başlıkları teşkil etmiştir.²⁴ Bunlara bağlı olarak kapitalizmin gelişmesini önleyen başka sosyal yapı özelliklerinden biri de, Ona göre İslam'da şehrin ticaret ve üretim yerinden çok bir askeri kamp ve siyasi merkez olarak şekillenmesidir.

Batı'da şehir, askeri bağımsızlığına bağlı olarak yasal ve siyasi özerklik kazandığı için gelişmiştir. Yasal özerklik, mesleki topluluklar ve siyasal ilginin, dolayısıyla şehre özgü dindarlığın geliştiği yer şehirdi; bu yüzden özerk şehrin Avrupa kapitalizminin gelişmesiyle çok önemli bağlantıları vardı. İslam'da savaşçı dindarlık ile patrimoniyalizm, özerk şehirlerin gelişmesini sınırlandırarak alt orta tabakalarda şehir dindarlığının gelişmesini engellemiştir.²⁵ Zira patrimoniyal feodal görevlilerin müdahalelerine daha uygun bir yer olmasından dolayı, şehir, güvenli bir yerleşim birimi değildi. Weber'in söyleminde İslam şehirleri özgün bir yana sahip olmakla birlikte, genelde şehrsel bir kültürden, korporatif kurumlardan ya da bireyleri koruyacak sivil kurumlardan ve grup hissinden yoksun, yani içsel olarak bölünmeci, dışsal olarak da patrimoniyal hükümdarların merkezi kontrolünde, özerk olmayan birimleri temsil ediyordu. Bağımsız askeri araçlara sahip olamadığı için, yabancı askeri elitlerin korumasına muhtaç olan şehirler, içsel bakımdan da çatışan mezhepler, ekoller ve zümrelerin böldüğü bir yapıyı gösteriyordu. Tanımı yapılan bu koşullar altında İslam şehir dindarlığı, hesaplılık ve rasyonellikle karakterize olmuş bir yaşamın özelliklerini yansıtmamaktadır.²⁶ Ancak İslam şehri ile ilgili hem Weber'in, hem de bu yaklaşımı takip eden diğer çalışmaların genelde bazı örnek şehirlerle sınırlı gözlemlere ya da aktarımlara dayanması, bu konuda nesnel bir tipolojiden söz edilmesini imkan dışı bırakmaktadır.²⁷ Weber'in İslam şehri ile ilgili analizlerinde bir takım boşluklar bulunmaktadır. İslam şehirlerinde çeşitli şekillerde ortaya çıkan dayanışma ağlarını gözden kaçırın

Weber,²⁸ ilginç bir şekilde Mekke şehrini ilk ve daha sonraki dönemler için Doğu-İslam şehrinin bir örneği olarak kullanmıştır. Üstelik tipolojisindeki karşılığı korumak adına İslam şehirlerinde de mevcut olan, pazar yeri, özerk ticaret ve zanaat loncaları, bir koruyucu ya da hakim ve bağımsız din derneklerinin işlevlerini dikkate almamıştır. Ayrıca belirtmelidir ki, başlangıçta İslam'ın kısmen organize olmuş bir şehir ortamında ortaya çıkması, teorik ve kurumsal gelişiminde şehir hayatına ilişkin sosyo-kültürel ve ekonomik özgünlükler taşımasına yol açmıştır.

Weber, İslam'da iktisadi gelişmenin önündeki engellerden bir diğerini de hukuk alanına özgü karakteristik unsurlarda arar. Zira kapitalist girişimin hayat bulması, ancak yasal anlamda bireylerin kendi mülkiyetleri üzerinde tam bir tasarrufta bulunabilmesini gerektirir. Bu ise kanunların rasyonel temelde üretilmesine imkan tanıyan özerk bir hukuki gelişmeyle olabilecek bir durumdur. Weber yalnızca Batı'da sistematik, rasyonel ve bireysel özgürlüklerin gelişmesini ortaya koyan bir hukuki yapının ekonomik gelişmeye ve özgün bir kapitalizme fırsat tanıdığını belirtir. Çünkü Asya, Afrika ve Orta Doğu'nun patrimoniyal yapılarında hukuki gelenekler bir belirsizlik ve keyfilik problemi ile meşguldü. Patrimoniyal sistemlerdeki bu yapısal gevşeklik, kaynağını hakimlerin iktidarla ilişkilerinden ve hükümdarın siyasi amaçlarına hizmet etmekle sorumlu memur statüsüne ait bağımlı kişilikler olmasından almaktadır. Weber, İslam hukukunda patrimoniyalizme özgü kutsal geleneğe bağlılık ve keyfilik olgusunu, "kadı adaleti" kavramıyla açıklamaya çalışır.²⁹ Kadı'nın, etkisiz ve bağımlı konumu, icraatın geniş anlamda yöneticilerin inisiyatifine kalması demektir. Bu durum ise İslam hukuk sisteminin, sivil ya da askeri otoritelerin denetimini yapacak bir güçten ve işlevden yoksun olması anlamına geliyordu. Öte yandan belli bir dönemden sonra "ictihat" kapısının kapanması, teoride her şeyi kuşatan bir hukukun varlığına rağmen, pratikte müslümanların örfi ve seküler hukuka bağlı kalmalarını getirdi.³⁰ Toplumsal gerçeklik ile ideal hukuk arasında oluşan bu boşluk, Weber'e göre keyfi yöntemlerle kapatılmaktaydı.³¹

Burada ilk akla gelebilecek olan "rasyonel hukukun iktisadi gelişme için bir ön koşul olup olmadığı, ya da kapitalizm ile hukuki özerklik arasında zorunlu bir ilişkinin bulunup-bulunmadığı sorunu, esasen Weber'de de kesin bir sonuca kavuşmuş değildir. Zira kapitalist gelişimin yaşandığı bazı ülkelerde belli yönleriyle kadı adaletine benzeyen yargıç-hukukunun mevcudiyeti bu yorumu etkisiz-

24 Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999, 350.

25 Turner, Max Weber ve İslam, 136.

26 İslam şehrinin yapısal özellikleri konusunda daha geniş bilgi için bkz. Turner, Max Weber ve İslam, 131-146. Ayrıca Samuel Eisenstadt, "Webers Analyse des Islams und die Gestalt der islamischen Zivilisation", Max Webers Sicht des Islams, (Hrsg) Wolfgang Schluchter, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1987, 352.

27 Örneğin Ira Lapidus, gözlemlerini yalnızca Ortadoğu bölgesiyle sınırlı tutmuştur. Aslanoğlu, Kent, Kimlik, Asa Yay., Bursa 1998, 48, 52-53

28 Turner, Max Weber ve İslam, 229.

29 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 657.

30 Turner, Max Weber ve İslam, 154-157.

31 Turner, 151.

32 Turner, 161-162.

leştirmektedir.³² Öte yandan Weber, Turner'in de işaret ettiği diğer bir farklılaşma olan fukaha ile kadı arasındaki gerilim ve çatışmayı ise görebilmiş değildir.³³ Kadıların patrimonial yönetimlerin yetkisi altında ve onların müdahalelerine açık statülerine karşılık, maişetlerini başka mesleklerde kazanan fukahanın bağımsız konumu, kadı adaleti kavramının tarihsel pratiği bütünüyle anlamada ve kuşatmada eksik bir tipoloji olduğunu gösterir.

İslam iktisat yapısının bileşenlerinden bir diğeri de, Doğu toplumlarının sınıfsal yapısını toprak sistemi temelinde çözümleme girişimlerinde açığa çıkar. Marks'ın "Asya Tipi Üretim Tarzı" yaklaşımında Asya'nın iklim ve arazi koşullarına bağlı olarak, köylülerin mülkiyet hakkına değil de yalnızca tasarruf hakkına sahip olması ile devletin kazandığı "toprak ağası" pozisyonu, Avrupa ile ortaya çıkan temel farklardan birisidir. Bu açıklama şemasına göre Doğu'da toprak, ürün ve hammaddeler ile kentsel mülkiyet üzerindeki devletin belirleyici hakim konumu, bütün toplumsal sınıf ve kesimlerin zorunlu olarak devletle ilişki kurmasına yol açmıştır.³⁴ Ancak burada Rodinson'un, Ortaçağ İslamında kapitalist yerleşim bölgelerinin ya da ekonomik alt-sektörlerin mevcudiyetinin ATÜT tezini reddetmeğe yeterli olduğunu ve kuramın temelde İslam dünyasının bir tarihi bulunmadığı varsayımına dayandığını³⁵ belirtmesi eleştirel yaklaşımın bir örneği olarak görülmelidir.

Toprak sistemi analizinde Doğulu patrimonial devlet ya da yönetenler, feodal karakterini paralı askerlerin finansmanını sağlamak için, toprak başışları ve tımar sistemi sayesinde kazanıyordu. Bu sistemde tımar olarak dağıtılan toprakların soyut mülkiyeti devlete ait olup, onun sahibi bu toprakları satma, başışlama ve vakfetme hakkına sahip olmadığı gibi, öldüğü zaman da miras olarak varislerine parçalı bir biçimde intikal ettiremiyordu. Toprağın bu anlamda vergi kaynağı yerine hizmet malı olarak askerlere devredilmesi, sonuçta ticaret ve para ekonomisini olumsuz etkilemekteydi.³⁶ Weber'e göre Batılı feodalizm, haklarla görevleri ayırt eden efendiye bağlılık anlayışına sahip iken, İslami feodalizm ise keyfi nitelikler taşıyan bir tımar sistemine dayanır. Ömür boyu süren ve miras olarak devredilmeyen, sahibinin fiili veya beklenen hizmetlerine karşılık verilen tımar³⁷, bu yapısal özel-

likleri ile her şeyden önce merkezi devlet otoritesini sağlama gibi bir fonksiyona sahipti. Bir anlamda Osmanlı'da da kuruluşun itibaren başlayan tımar ve zeamet uygulaması, onun bu işlevini başka faktörlerden daha çok dikkate almayı gerektirmektedir.

Mardin'e göre de Osmanlı'da mülkiyet ve servetin temel kaynağı toprak olup, kırsal alandan azami düzeyde vergi toplama eğilimi ekonominin temel karakteristiğini oluşturur.³⁸ Ancak, büyük bir kısmı ürün olarak toplanan vergi gelirlerinin nakledilmesi, paraya çevrilmesi, merkezî bir devlet hazinesinde toplanarak resmi görevlilere dağıtılması gibi olumsuz faktörler, tımar sistemini önemli bir mali çözüm konumuna getiriyordu.³⁹ Toprak ve mülkiyet sistemindeki bu farklılıklar, değişik feodalizm tiplerini ayırtmaya yarsa da, bu temelde farklı yaşam tarzlarını karakterize etmek her zaman için mümkün olmayacaktır.

Weber'in sosyal yapılar ile süreçler arasında kurmaya çalıştığı bağlantı⁴⁰ ise, belirli bir yapısal durum içinde kişiler arası ilişkilerin bireylerin hür iradelerinden çok, mevcut yapılar tarafından belirlenimini öngörmekte olup, bu eğilim yine Batının tarihsel sosyolojisinde uygun pratik bir karşılığa sahiptir. Osmanlı toprak sistemi ve tımarın, Batılı perspektifler ve tarihsel olgular paralelinde gelişen teorik açıklamalar yerine, kendisini oluşturan İslam öncesi-sonrası ve bölgesel etkileşimleri dikkate alındığında ancak, özgün ve objektif bir açıklamaya konu olacağı açıktır. Osmanlı uygulamasında toprağın yalnızca kira karşılığı olarak köylülere tahsis edilmesi, onun belirli ellerde yoğunlaşmış bir üretim faktörü olmasına, dolayısıyla bu temelde sınıfların oluşumuna imkan vermemiştir.⁴¹ Esasen özel mülkiyete karşı olmayan ve hatta bunu belli ölçülerle teşvik eden Osmanlı devlet sistemi, yine de bazı tekeli eğilim ve oluşumlara sınırlamalar getirmiştir. Ondaki bu merkezîyetçi devlet anlayışının izleri, üretim ilişkileri alanında da Ahi birliklerinin yerleştirmeye çalıştığı dayanışmacı bir etik ve anlayış ile çatışmacı rekabet ortamını dışlayan⁴² sosyal yapının şekillenmesinde de kendini gösterir. Esnaf ve işletmenin yanısıra, iş aletleri ve tezgah

33 Turner, 158.

34 Huricihan İslamoğlu-İnan, Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Köylü, İletişim Yay., İst. 1991, 18; Turner, Max Weber ve İslam, 139-140. "

35 Rodinson'un yaklaşımlarının da eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Leonard Binder, Liberal İslam, Çev. Yusuf Kaplan, Rey Yayınları, Kayseri 1996, 335.

36 Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 587.

37 Weber, 628

38 Şerif Mardin, Türk Modernleşmesi, I.B., İletişim Yay., İstanbul 1991, 206.

39 Mehmet Genç, "Osmanlı Maliyesinde Malikâne Sistemi", Türk İktisat Tarihi Semineri, Ankara 1975, 231-232.

40 Weber, yapısal ve belli ölçüde sınıfsal belirlenime atfettiği önemi şu sözlerle ifade eder: "Değişim amacıyla piyasada rekabet eden insanlardan oluşan bir toplulukta maddi mülkler üstündeki tasarruf hakkının dağılım biçiminin kendiliğinden belirli yaşam imkanları yarattığı, en temel ekonomik gerçeklerden biridir". Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 531.

41 Bkz. Halil İnalçık, Osmanlı İmparatorluğu -Toplum ve Ekonomi-, Eren Yay., 2. Baskı, İstanbul 1996, 116.

42 Bkz. A.Tabakoğlu, "Osmanlı Sosyal Güvenlik Sistemi", İktisat ve Din, Der. M. Özel, İz Yay., İstanbul 1994, 63.

sayılarının, yani genel anlamda üretim ve tüketimin belli sınırlar içinde tutulması, Ahi birliklerinde ihtiras ve rekabet gibi güdüleri törpüleyici bir ahlak anlayışını hakim kılıyor, bir anlamda yaygın "ihtiyaçca göre üretim" düşüncesinin amili oluyordu.⁴³

Faiz yasağı ile sermayenin emekten bağımsız bir şekilde üretim sürecine girmeyişi, yatırımların finansmanında yine farklı bir ekonomik ilişkiler ağını gerektiren mudaraba'nın tarihsel çözümü olarak devreye girmesine neden olmuştur. Yani Osmanlı ekonomisinde üreticiler mümkün olduğu kadar krediye başvurmadan kendi sermayeleriyle üretimde bulunmuşlar, sermaye ihtiyacını ise öncelikle ortaklık (mudaraba) yoluyla temin etmişlerdir. Bu durum, faiz yasağının pratik bir sonucu gibi görünse de, sonuç itibarıyla potansiyel bir faiz ortamı da yaratmıştır. Çünkü bir anlamda atıl tasarruflar bir kredi kaynağı pozisyonu kazanıyor, özellikle bu türden tasarruf sahibi paşalar, saray mensupları, vakıflar ve yardım sandıkları belli kâr oranlarıyla bu tasarruflarını çalıştırma yoluna gidiyorlardı.⁴⁴ Vakıflar'ın yaygınlaşmasında ise, özel mülkiyeti güvensiz kılan patrimonyal müdahaleye karşı, İslam toplumunda ortaya çıkan bir tedbir ve güvenlik mekanizması olma gibi gizli işlevi etkili oluyordu.⁴⁵ Burada özetlenmeye çalışılan teplemede, mülkiyet haklarındaki belirsizlik ile ticareti geriletken yarı feodal ekonomik yapı, askeriye ve reaya sınıflarının dışında aracı sınıflar ve kurumların, başka bir ifadeyle sivil toplumun oluşmamasının yegane müsebbibi olarak şekillenir.⁴⁶ Bunun dışında askeri ve siyasi alanlarda olduğu gibi iktisadi anlamda da merkeze alternatif oluşumlara izin vermemesi, Osmanlı devlet geleneğini yansıtan temel bir eğilim olarak sürekliliğini muhafaza etmiştir.

Weber, ekonomik düzlemde İslami loncaların da, çalışanların kendilerini ve topluluklarını koruma amaçlı özerk kurumlardan çok, devletin esnaf ve çalışanları, dolayısıyla toplumu denetim altında tutma amacına uygun olarak yapılandığını savunur.

⁴³ Fahri Solak, "Ahilik", İktisat ve Din, Der. M. Özel, İz Yay., İstanbul 1994, 71.

⁴⁴ A. Tabakoğlu, "Osmanlı Ekonomisinde Kalkınmanın Finansmanı", İktisat ve Din, Der. M. Özel, İz Yay., İstanbul 1994, s.46. Tabakoğlu, işadamları ve esnafın kredi ihtiyaçlarını karşılayan para vakıflarının hile-i şer'iyye ile örtülü faiz uygulamalarını belirtmektedir. Bu vakıfların fihhi bir çözüme dayanarak elde ettikleri gelirleri sosyal amaçlar için kullanmışlardır. Bkz. Tabakoğlu, 46-47. Bu konuda ayrıca bkz. Halil İnalıcık, Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi, C.I., Çev. Halil Berktaş, Eren Yay., İstanbul 2000, 85; M. Rodinson, İslamiyet ve Kapitalizm, Çev. L. Fevzi Topaçoğlu, 2.B., Akyüz Yay., İstanbul 2002, 183.

⁴⁵ Öte yandan Osmanlı Devleti'nde çeşitli alt yapı yatırımlarının daha çok vakıflar aracılığıyla yürütülmesi ve birliği korumaya yönelik genel eğilim, onu bozabileceği düşünülen toprak aristokrasisi ve sanayi burjuvasının gelişmesine engel olmuştur. Bkz. Tabakoğlu, "Osmanlı Ekonomisinde Kalkınmanın Finansmanı", 42.

⁴⁶ Turner, Max Weber ve İslam, 175.

Bu durum O'na göre, mülkiyet düzenindeki belirsizliğin yanı sıra sınıfların ve dolayısıyla sınıf bilincinin tezahürünü engelleyen bir başka faktör olmuştur.⁴⁷ Başka bir deyişle İslam dünyasında patrimonyal yapı, özel mülkiyetle birlikte farklı sosyal sınıf ve düşüncelerin gelişmemesinin temel etkeni olarak görülmektedir. Sosyal yapının bu niteliğinden dolayı, iktisadi gelişmenin belirlemediği çeşitli alt kültür grupları siyasi, ekonomik ve kültürel temelde ayrımlaşan alternatif toplumsallaşma odakları haline gelmiştir. Bu açıklama tarzında doğrudan Osmanlı toplum yapısında ticari ya da sınıai hayatı organize eden çeşitli lonca ya da geleneksel kurumların bulunmadığına değil, aksine bunların mevcut olmakla birlikte özerk yapılar şeklinde işlevselleşmedikleri üzerinde durulmaktadır. Oysa Schluchter'in de ifade ettiği gibi bu tür kurumlar İslam dünyasında ve özellikle Osmanlı toplumunda da mevcut⁴⁸ olmasına rağmen, Weber rasyonel kapitalizmin ortaya çıkmasının nedenlerini sorgular.

İslam dünyasında kapitalizmin görünmeyişine ilişkin Weber'in tezlerini eleştiren Turner, Onun birbiriyle çok da ilgili olmayan iki iddiasını bir araya getirir: Buna göre birinci planda Müslüman toplumlarda mevcut olan patrimonyal kurumlar ve arazi yapısı, ikinci planda ise İslam'ın savaştı sınıfların gereksinimlerine adapte olarak hedonist ve çilecilik karşıtı bir etik oluşturması kapitalizmin gelişmesini önlemiştir. Turner burada Weber'in patrimonyalizm eleştirisini benimsemekle birlikte, İslami etiğin eleştirisini reddeden bir tutum içerisine girmiştir. Ona göre Weber, çileciliği kapitalizmin kültürel koşulu olarak ele almakla yanılmıştır, çünkü İslam'da da bazı çileci unsurlar bulunmaktadır. Öte yandan Rodinson'da Weber'in özcü değerlendirmelerine karşı, İslami özleri tarihsel koşullardan ayırt etme eğilimindedir. Onun tarihsel olaylardan İslam hakkında çıkarılacak sonuçların geçerliliğini reddetmesi, paradoksal biçimde pek çok idealist-savunmacı müslümanla bir fikir benzerliği yaşamasına neden olmuştur.⁴⁹ Rodinson bu anlamda İslam dininin kapitalist üretim tarzına itirazı olmadığını ve teorik olarak onun gelişimini etkilemediğini savunur.⁵⁰ Ancak O, İslami buyrukların kapitalist bir yönelime olduğu kadar sosyalist bir yönelime de gerçekte karşı koyan bir şey içermediği

⁴⁷ Turner, özellikle bu yaklaşımın Stern, Cohen, Goiten ve Lapidus gibi çağdaş oryantalistlerin uyuşuk ortak noktalardan birisi olarak gösterir. Bkz. Turner, Max Weber ve İslam, 142. Ayrıca bkz. Ira M. Lapidus, İslam Toplamları Tarihi, Çev. Yasin Aktay, İletişim Yay., İstanbul 2002, 452.

⁴⁸ Wolfgang Schluchter, Religion und Lebensführung, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1988, 341.

⁴⁹ Binder, Liberal İslam, 350-351, 340.

⁵⁰ Maxime Rodinson, İslamiyet ve Kapitalizm, Çev. L. Fevzi Topaçoğlu, 2.B., Akyüz Yay., İstanbul 2002, 109.

kanaatindedir. O'na göre İslam'ın buyrukları hiçbir yerde yepyeni bir toplumsal ya da ekonomik yapı yaratmamıştır. Fetih yoluyla İslam'a katılan küçük topluluklar, İslamiyet'in yanı sıra büyük toplumun temel ekonomik ve siyasal sistemini de kabul etmiş oluyorlardı. Daha da önemlisi, Rodinson, İslam'ın yayılmasının ideolojik inançlardan çok siyasal, askeri vb. sosyolojik sebeplere bağlı olarak gerçekleştiğini savunmaktadır.⁵¹ Nitekim aynı sosyolojik unsurlar, İslam'ın özünde kapitalist gelişme dinamiğinin mevcut olmasına rağmen, onun ortaya çıkmasına da imkan vermemiştir.

Dolayısıyla İslam iktisat ahlak ve zihniyetini kapitalizm bağlamında açıklama girişimleri, İslam'ın bir kapitalizme yol açmadığı konusunda uzlaşmışlardır. Ancak Weber'de bu durum hem asketik ahlak sorunu temelinde bazı değerlerin yokluğu ile hem de patrimonial karakterle izah edilirken; Rodinson, Turner ve Ülgener ise esasen İslam'da kapitalizmi ortaya çıkaracak değerlerin bulunduğunu, ancak onun daha çok tarihsel gelişimde etkili olan çeşitli sosyolojik faktörler nedeniyle gerçekleşmediği görüşündedirler.

Sorun, İslam dünyasında kapitalizmin "başarısızlığa" uğramasının nedenleri üzerinde odaklanıldığında ise, İslam konusunda birbirinden çok farklı tarihselci yorumların ortaya çıkışına şahit olunmuştur. Buna göre bazı yaklaşımlarda "Geleneksel İslam'ın ilerlemeyi engellediği" düşüncesi öne çıkarken, bazılarında ise "tarihsel olarak dinamik ve koşullara adapte olmaya müsait bir İslam'ın, İslam dünyasında kapitalizmin gelişmesine katkıda bulunduğu" iddia edilmektedir.⁵² Oysa burada metodolojik bir yaklaşım, zihinsel ve eylemsel boyutta tarihsel ideal tip olarak kullanılan kavramsal araçların, değişik tarihsel ve toplumsal tecrübelerin dinamiklerini izaha ne ölçüde yeterli olacağını sorgulamalıdır. Yöntemsel tutarlılık, her bir sosyal gerçeklik dünyasının daha çok kendi ontolojisini temel alan analitik araçları kullanmayı gerekli kılmaktadır. Açık ki Weber'in kapitalizmin gelişimiyle ilgili olarak kullandığı "rasyonel hukuk, dünyevi çilecilik, özerk şehir" gibi kavramlar, Batı'lı tarihsel gelişimin kendini ötekine göre tanımlamada ayırt edici işlev görmesi için türetilmişlerdir. Üstelik sorun sadece kavramsal düzeyle de sınırlı değildir. Hatta bazen bu, açıklayıcı bir şema olarak genel bir teorinin birbirinden çok farklı tarihsel ve toplumsal yapılara aynen adaptasyonu düzeyinde de kendini göstermektedir.

Sorunun bu aşamasında Weberyen tezlerin temsilcisi nitelenmesi maruz kalsa da, kendine özgün katkılarıyla Sabri F. Ülgener'in yaklaşımları özel bir

önem kazanmaktadır.

Ülgener'in Yaklaşımında İslam İktisat Ahlakı ve Zihniyeti

Sabri F. Ülgener, Weber'in din-iktisat ilişkisi üzerine geliştirdiği kavramsal analiz ve çerçevenin Türk tarihine sistemli bir şekilde uygulanmasının öncüsüdür. Bu sistematiki özellikle Osmanlı ortaçağ iktisat ahlakının çözülme devri zihniyetine yönelik olarak kullanmıştır.⁵³ Ülgener'e göre "Osmanlı ortaçağ iş ahlakının dayandığı değerler, feodal yapı ile tasavvuf terbiyesinden güç alan, bu dünya hayatından ziyade, uhrevi aleme dönük, içe kapalı, kanaatkar bir yaşama tarzını öngörmektedir. Dünya görüşünü belirleyen bu yönelimler, kapalı meslek ve tarikat yapılarında tam bir bütünleşmeyi öne çıkararak, bunların dışındaki sosyal ilişkileri değersizleştiriyordu."⁵⁴ Dolayısıyla bu koşullar altında bireysel girişimler ve iktisadi gelişmenin belirleyici motiflerinin hayat bulması imkansız görünüyordu.

Ülgener, doğu tipi toplumların analizinde kendisine en çok vurgu yapılan "kadercilik" düşüncesini, iş ahlakına temel olan değerler bağlamında ele alır ve onu bireysel gelişmenin, özgür irade ile çalışma ve gayretin önündeki en büyük zihniyet engeli olarak tanımlar.⁵⁵ Osmanlı ortaçağ ahlakınca "gelecek kaygısından uzak, zamana kayıtsız, iç alemine çekilmiş, telaşsız ve rızından emin bir insan tipinde somutlaşan idealizasyon, iktisadi faaliyetleri de bu anlamda "kanaatkarlığın" atıl bırakıcı sınırlarına çekiyordu.⁵⁶ Ülgener Osmanlı insanının davranışsal portresini çizerken, onun hayata ve maddeye karşı ilgisiz, merak duygusu zayıf, ömrünü iş-güç kaygısıyla geçirmekten hoşlanmayan, bütün işlerinde ve kararlarında göreneklere ve geleneksel otoriteye sıkı sıkıya bağlı bir tip olarak resmeder. Bu tipolojide ortaya çıkan davranışlar, belli bir ahlaki ve zihni dünyayı yansıtırken, esasta bireyin ortaya çıkmasını engelleyen bir yapı ve devlet felsefesi de sözkonusudur. Ona göre Osmanlı devlet yönetiminin aşırı müdahaleci karakteri, Osmanlı insanının riyazi bir yönelim yerine zühd ve mistisizme kaymasının en büyük amillerinden birisidir.

Durgun ve kapalı iş hayatının arka planında "ibadete ve istirahata daha fazla vakit ayırmak,

⁵¹ Rodinson, 224.

⁵² Binder, Liberal İslam, 331.

⁵³ Ahmet Özkiraz, Sabri F. Ülgener'de Zihniyet Analizi, A Yay., Ankara 2000, 205; Ahmet Güner Sayar, Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması, Der Yay., İstanbul 1986, 6.

⁵⁴ Sabri F. Ülgener, İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası, Der Yay., 3. B., İstanbul 1991, 66-67.

⁵⁵ Kaderci hayat felsefesi köylülerde, herşeyi toprağın bereketine ve gökyüzünün rahmetine bırakma, sanat erbabında ise rızını bir arz ve satış kaygısı duymaksızın kapısı eşliğinde bekleme şeklinde kendini gösterir. Bkz. Ülgener, İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası, 69-71.

⁵⁶ Ülgener, 72-73.

dünya işlerine kapılmamak" gibi dinsel güdülerin olduğunu belirten Ülgener; bu türden dinsel kaygıları, loncaların rekabet ve gelişme koşulları üretmemelerinin temel nedeni olarak gösterir.⁵⁷ Yatay ve dikey hareketliliğe fazla imkan vermeyen hiyerarşik iş hayatı, gücünü her türlü yeniliğe, değişme ve başkalaşmaya direnç gösteren görenekler ile otoritelerden alır. Gerek tasavvuf ve tarikat yapılarında, gerekse esnaf teşkilatında bir pir ve ustaya bağlanmaksızın gelişme ve olgunlaşmanın sağlanamayacağı inancı, bu tür toplulukların kendilerine süreklilik kazandıracak bir dinsel meşruiyete dayanmalarını getirmiştir.⁵⁸

Ülgener, bireysel irade ve girişimciliğin arka plana itilmesi ile pasif ve uysal bir alt tabaka psikolojisinin yaratılmasında etkili olan dinî müeyyidelerin, fütüvvet ve tarikat ahlakı ile kökleştiğini savunur. Çünkü, talep edilmesine gerek duyulmayan ve sahibini arayıp bulan rızık düşüncesi ile iradenin inkarı, özellikle tasavvuf sayesinde yerleşir.⁵⁹ Mistik yönelimin ahirete yönelik güdüsel temelleri, bir yandan zamana ve mal biriktirmeye, karşı ilgisizliği, diğer yandan üretime olumsuz yaklaşım gibi kolektivist eğilimleri geliştirir. Böylece, esasen İslam'ın başlangıçta dinamik halde bulunan ilkelerinin, tasavvuf dünyasına aktarıldıkça içlerinin boşaldığını belirtir.

Ona göre genel olarak İslam dünyasında biri "dünyadan kaçışı tercih ederek dindarlığı bir iç temaşaya dönüştüren mistik eğilim" ile, diğeri "kitabî bir anlayış ortaya koyan asketik eğilim" olmak üzere iki anlayış belirmiştir. Birinci eğilim halk inançlarıyla birleşerek halk tabakalarının İslam anlayışını oluştururken, ikinci eğilim bu halk katmanlarına inemeyen ve daha çok siyasi-hukuki yapıya uygun kuralları ortaya koyar.⁶⁰ Ülgener özellikle tasavvuf ahlakı ve tarikat terbiyesinin genelde ticari aktiviteye katılmada caydırıcı bir rol oynadığını, tasavvuf önderlerinin ise "kanaatkarlık, dünya malından uzak durma ve kâr-kazanç için ter dökmeme" gibi tutumları benimsediklerini vurgular.⁶¹ Ülgener'in bu açıklamalarında Weber'in uhrevî-dünyevî zahitlik ayrımını temel alan bir analiz ve kavramlaştırma yaptığı anlaşılmalıdır.

Ülgener, Osmanlı-Türk toplumunun iktisadi zihniyetini, sosyal yapısını ve tabakalaşmayı açıklarken

⁵⁷ Ülgener, 81-83. İbadete daha fazla zaman ayırma konusunda Kınalızade'den benzeri bir aktarma için bkz. İnalçık, Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi, C.I., 82.

⁵⁸ Ülgener, İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası, 87-90.

⁵⁹ Burada Ülgener'in özellikle Melamîliği iş ve meslek ahlakına ilişkin konularda daha farklı bir konumda ele aldığı hatırlatılmaktadır.

⁶⁰ Ülgener'in tasavvufla iktisadi ahlak arasındaki etkileşim konusundaki görüşleri için bkz. Ülgener, İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası, 62-70, 93, 157, 170.

⁶¹ Sayar, Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması, 124.

⁶² Özkiraz, Zihniyet Analizi, 255.

büyük ölçüde Weberyen bir çerçeveye bağlı kalmayı tercih eder.⁶² Bununla birlikte O, Weber'in özellikle İslam'ın ilk dönemlerindeki "saf ve öz çehresi ile ondan sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan tarihsel-yerel çehresi" arasındaki ayırma yeterince dikkat etmediğini de belirtir. İslam'ın toplumsal taşıyıcılarının savaşçılar değil tüccarlar olduğunu düşünen Ülgener, Weber'in İslam kültür ve toplum yapısındaki mürüvvet (eşraf, ağalık ve gösteriş tutkusu) ve diyanet (ölüm, ahret ve hesap günü tehdidi) arasındaki iki zıt kuvvetin mücadelesini yani diyalektiği göremediğini ve bedevîler dışında mevcut olan kentli tüccar tabakaları da dikkate almadığını savunur.⁶³ Bu eğilimin büyük ölçüde ondokuzuncu yüzyıldaki özcü oryantalist metinlerden kaynak bulunduğu söylenebilir. Oysa teorik özden ziyade yaşanan dini tecrübe çeşitliliğine önem verilmiş olsaydı, yanılıcı ve farklılıkları dışlayıcı genellemelere düşülmüş olmazdı.

Ülgener, İslam'da belli şartlar dahilinde meşru görülen mal-mülk edinme imkanlarının, Kalvenizmi aratmayacak motifleri içerdiğini, ancak tarihsel gelişiminde aldığı yeni etkiler nedeniyle farklı bir görüntü ortaya çıktığını belirtir.⁶⁴ Nitekim Weber'i eleştirisi de bu noktada kendini gösterir. Ona göre Weber, İslam'ın ilk dönemlerindeki öz yapısını yeterince kavrayabilmiş değildir. Çünkü İslam iktisat gelişimi düz bir çizgide değerlendirilecek tek boyutlu bir süreç olmamıştır hiçbir zaman. Örneğin İslam hukukunun ilk kaynaklarındaki narh tartışmalarında serbestlik eğilimi ağır basarken, daha sonraki dönemlerde müdahaleci çizginin baskın gelmesi, sosyal yapıdaki dengenin ve değişimin zaman içerisinde nasıl bir yön aldığını göstermektedir.⁶⁵ Bu değişim özellikle İslam'ın, yayıldığı çevrelerdeki düşünce ve inançlarla etkileşimi doğrultusunda önceki sahip olduğu iradeci-aktif nitelikten, atıl-pasif bir yana doğru olmuştur. Bu süreçte İslam'ın ilk ve öz kaynaklarındaki dışa açık, aktif ve riyazetçi unsurlar toplumsal etkinliğini yitirmiş, başka köklerden gelen merceri eğilimle içe kapanma gerçekleşmiştir. Ancak İslami yaşayışın tarihsel sürecin akışı ile birlikte geniş bir alanda yaygınlık kazanarak değişik formlara bürünmesi, idealist ve özcü epistemolojiye dayanan oryantalist perspektifin pek dikkate almadığı bir durumdur.

Bu açıklama tarzı ve yaklaşımları ile Weber'de

⁶³ Ülgener, Zihniyet ve Din, 63-64.

⁶⁴ Sayar da Ülgener'e katılarak; Osmanlı iktisat ahlakının temel kaynağının İslamiyet'in normları olduğunu, ancak İslamiyet'in iktisat ahlakını temel alan normlarla Osmanlı iktisat zihniyetinin zaman içinde bir çelişkiye düştüğünü belirtir. Çünkü Osmanlı gerçeğinde iktisat zihniyeti, Türk ahlakçı ve mutasavvıflar tarafından ticari girişimcilik yerine askeri ideoloji ve gaza politikasını teşvik etmiştir. Bkz. Sayar, Osmanlı İktisat Düşüncesinde Çağdaşlaşma, 11.

⁶⁵ İnalçık'ta, Osmanlı'da ekonomik yaşama müdahale olgusunu Weber'in vurgularına yakın bir açıklama tarzı ile alır. Bkz. İnalçık, Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi, C.I., 88.

kendi sosyolojisinde, İslam'ın değişim ve dönüşümleri yönlendiren iç diyalektiğini hesaba katmamıştır. Weber'in, patrimoniyalizm ve feodalizm tartışmalarına önem vermeyen Ülgener, bu çerçevede yalnızca Protestan ahlakına ilişkin yaklaşımlarına ağırlık vermiştir. İslam'ın geri kalışında ana vurguyu, tasavvuf ve tarikat ahlakına bağlayan Ülgener,⁶⁶ böylece "irade ve teşebbüsün", her türlü yeniliği bastıran çevrelerin ürünü olan "gelenek ve otorite" ile, geri toprak rejimlerinin ve feodal tahakkümün sonucu olan "kulluk ve teslimiyet" sayesinde dar bir çember içine hapsedildiğini belirtir.⁶⁷

Ülgener'in, din-iktisat ilişkisine yönelik değerlendirmelerinde Weberyen bir açıklama şemasının sınırları içinde kalmakla birlikte, onun salt bir şablonculuk ya da model aktarımı yapmadığı, hatta yerine göre eleştirel bir seçmeciliğe gittiği anlaşılmaktadır. İdealist felefesine uygun olarak iktisadi davranışın zihniyet boyutuyla ilgili nosyonu kullanırken, dışsal-yapısal unsurlar olan patrimoniyalizm ve (kısmen de olsa) feodalizmle ilgili açıklamaları tercih etmez. Yaklaşımlarında yer yer oryantalist kategorizasyonların vurgularına rastlansa da, tarihsel malzemenin kullanımından kaynaklanan bir güven telkin edicilik de bulunmaktadır. İktisadi zihniyet (deruni yaşayış biçimi) ve iktisat ahlakı (dışsal baskı yapan normlar bütünü) arasında yaptığı ayırım önemli olmakla birlikte, onun işleyişindeki çelişkileri tam olarak açıklığa kavuşturmuş değildir.⁶⁸ Öte yandan Ülgener'de öзде ekonomik girişim ve gelişme için bir engel taşımayan İslam'la, tarihsel süreçte sosyo-kültürel faktörlere bağlı olarak yaşanan çözülme arasında bir ayırım yapar; ki bu ayırım O'nu pek çok oryantalistin aynı sıra ondokuzuncu yüzyıl savunmacı modernist müslüman aydınlarla aynı çizgide buluşturur. Bununla birlikte Türk tarihinin gelişim çizgisinde iktisat ahlakı ve zihniyetini analiz ederken, gerek kullandığı malzeme ve gerekse bağlı olduğu özgün yöntemi, onu zengin bir deneyim kaynağı olarak görmemizi gerektirmektedir. Ülgener, Weber'in yaklaşımlarını Türk tarih ve toplum gerçeğinden hareketle anlamaya çalışmanın özgün bir kısmını aralamıştır.

Teorik Bağımlılık: İslam, Kapitalizm ve Protestanlık Tartışmaları

⁶⁶ Türkdoğan, Ülgener'in bu yaklaşımını eleştirerek, iktisadi zihniyet analizinde onun diğer unsurları bir kenara iterek tek bir etkene, yani "dini-tasavvufi" biçimlendirmeye bağlı kaldığını vurgular. Ayrıca "toprağın, konak hayatının ve bürokratik kuruluşların yarattığı ruhu, feodal zihniyete benzetmesini de eleştiriye açık bir açıklama olarak belirtir. Bkz. Orhan Türkdoğan, Max Weber, Günümüzde ve Türkiye'de Weberci Görüşler, Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı, Ankara 1985, 35.

⁶⁷ Ülgener'in Weber eleştirileri konusunda daha fazla bilgi için bkz. Özkiraz, Sabri Ülgener'de Zihniyet Analizi, 241-254.

⁶⁸ Türkdoğan, Max Weber, Günümüzde ve Türkiye'de Weberci Görüşler, 20.

Weber'in yaklaşımlarından mühlhem pek çok çalışmada İslam'ın geleneksel karakteri ile ekonomik gelişme arasında olumsuz bir bağlantı kurulmuştur. Analizlerde çıkış noktası Weber'de olduğu gibi ya tarihsel ve teorik malzemeye dayanmakta, ya da bu teorik kurgulamaları doğrulamaya yönelik deneysel araştırmalar olmaktadır. Bu çalışmalarda özellikle "kader" anlayışı ve "ahiret inancı"nın, İslam'da bireysel gelişme için hür iradenin pasif kalmasına ya da dünyayla bağların zayıflamasına, bireysel ve ulusal gelişmeye ilgisiz kalan bir kanaatkarlık felsefesine yol açtığı vurgulanmıştır.⁶⁹ Weber ve takipçilerinin çalışmalarında çeşitli yönleriyle çözümleme konusu olan İslam'ın, tarihsel görünümüleri altında ortaya çıkan farklı yorum ve pratiklerinden ziyade, teorik çerçevesi içinde özel yapısının temel alınmasının yöntemsel bakımdan pek çok mahzurları taşıdığı söylenebilir.⁷⁰ Esasen yöntemle ilgili sosyal bilimsel eleştiri, teori ile pratiği birbirinden ayrı tek bir boyutta ele almanın mahzurlarını ortaya koymuş, aynı şekilde, gözlem araçlarının ve teorik çerçevenin de kendi pratiğine uygun araçlarla oluşturulması konusunda gereken temelleri sağlamıştır. Ancak burada ana vurgularını aktarmaya çalıştığımız ve temelinde Weber'in de etkilerinin bulunduğu anlayıcı paradigma, teori ve pratiğin birlikte ve kendi sosyal zamanı içinde yorumlanmasını gerektirmektedir.

Teori bağımlılık, İslam dünyasında özellikle onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda ortaya çıkan modernist akımlar içinde, Kalvenizmin dünyevi zühd, akılcılık ve sadelik gibi izdüşümlerine ya da benzer tezahürlerine işaret etme eğiliminde kendini gösterir.⁷¹ Nitekim R. Peters, Sünni fundamentalizmin önemli temsilcilerinden biri olarak takdim ettiği İbn Teymiye'nin kader inancı ve özgür irade hakkındaki düşüncelerinden yola çıkarak, bu yaklaşımın Kalvinistlerde olduğu gibi aktif ahlaki eyleme götürdüğü kanısındadır. Dahası fundamentalist öğretilere bağlı bir müslümanı, diğerlerinden ayıran "tevhid doğrultusunda dünyayı değiştirmeye yönelik aktif çabaları" da dünyaya yönelik asketik davranış kapsamında görür. Fundamentalist İslam'daki "arabuluculuk, din adamlarının yüceltilmesi ve büyü olgularını reddetme" yönelimlerini de akılcılık ve metodik davranışın öncülleri olarak değerlendirir.⁷² Peters, Kalvinizm'le İslam'ın fundamental yorumları arasındaki teorik benzerlikler ve paralellikler üzerine dikkate değer tespitler yapmakla birlikte, onun motifleri ve bağlamları farklı olan iki olguya yaklaşımı metodolojik anlamda sorunlar içermektedir. Nitekim

⁶⁹ Yusuf Ziya Özcan, "İslam Ekonomik Gelişmeye Engel midir? Karşıt Delil ve Bazı Metodolojik Düşünceler", İslami Araştırmalar, C.8, S.1, 1995, 5-6.

⁷⁰ Özcan, 11.

⁷¹ Peters, "Kalvinizm, Weber ve İslam Fundamentalizmi", 99.

⁷² Peters, 102-103.

Turner'de pürten mezheplerin çileciliği ile müslüman entelektüellerin çileciliği arasında yapılan benzer bir karşılaştırmanın, aynı şekilde yapay olduğu kanısındadır. Çünkü bu güdülerin özenle işlendiği toplumsal ve tarihsel bağlamlar önemli ölçüde farklıdır. Bu noktada İslam reformu ya da modernleşme hareketlerinin en çok eleştirilen temel karakteristiklerinden biri, farklı bağlamda ortaya çıkan kapitalizmin sosyal sonuçlarını meşrulaştırmak için Batılı motifleri, varolan kültürel kavramlara tercüme etme eğilimleri olmuştur.⁷³

Öte yandan Zubaida, İslam'da kapitalist bir ekonominin gelişmesini engelleyen şeyin, İslam'ın içinde saklı bulunan tavır ve ideolojiler değil, aksine İslam toplumlarındaki hakim askeri-bürokratik sınıfların karşısındaki tüccar sınıfların siyasi konumu olduğunu ifade eder. Ona göre bu toplumsal düzenlemeler sistemi, kendi siyasi çelişkilerini çözemediği için Avrupa kapitalizmi ile temas kurmakta aciz kalmıştır.⁷⁴ Nitekim Rodinson'da teorik anlamda İslam'ın kapitalist üretim biçimine hiçbir zaman karşı çıkmadığını, ancak kapitalizmin müslüman ülkelerde yaygınlaşmamasının temelinde dışsal ve ekonomik faktörlerden kaynaklandığını belirtir.⁷⁵ Ülgener'de öz olarak bu açıklama çizgisine katılmıştır. Weber'in İslam iktisat ahlakına ilişkin açıklamaları, anlaşılabilir gerek din-iktisat ilişkisinde temel alınan yaklaşımlara göre, gerekse de Batı'yla yapılan karşılaştırmalarda bir geri kalmışlık ve gelişme bağlamında tartışılabilir. Ancak teori bağımlılık sürdüğü müddetçe, olguların gerçek konumlarından farklı ve teorinin inşa edildiği merkeze göre tanımlanması, ya da bir başka deyişle "ötekileşmesi" de sürecektir.

Türkiye'de Kapitalizm ve Protestanlık arasındaki ilişkiler üzerine yapılan tartışmaların genel seyrine bakıldığında ise, konunun tarihsel arka planıyla birlikte daha çok İslam'ın modernite ile karşılaşması neticesinde ortaya çıkan sorunlar etrafında döndüğü anlaşılmaktadır. Bu bağlamda öne çıkan ana tema ise; "İslam'ın, iktisadi gelişme ve kalkınmanın teorik ve güdüsel temellerine sahip olmasına rağmen, emperyalist Batı tarafından ekonomik, siyasi ve kültürel boyutlarında modernleşme sürecine katılmasının engellendiği" şeklinde somutlaşmıştır. Bu açıklama tarzına göre Kapitalizmi ortaya çıkaran Protestan ahlakının değer ve normlarının benzerleri İslam'da da mevcuttu, ancak tarihsel gelişimde baskın çıkan başka faktörler, İslam dünyasını tarihin

dışına itti. Bu nedenle ilk İslam modernistlerinde savunmacı bir söylem içinde "Formun korunarak, yani geleneksel yapı içinde kalarak Batı'nın teknolojisine sahip olmak düşüncesi" rağbet görünürken, bu eğilim sonraları teknoloji ve kültür arasındaki ilişkiye yönelik felsefi sorgulamalar nedeniyle ciddi sarsıntı geçirmiştir. Öte yandan reddedici söylem, modernliğin, İslam dünyasının çatışma halinde olduğu Batı'ya özgün tarihsel ve düşünsel dinamiklerde temellenmesi nedeniyle, müslümanların modernite tecrübesinin dışında kalmasını, bilinçli bir karşı koyuş ve dirençle açıklama eğiliminde olmuştur.

Türkiye'de geleneksel çevrelerin modernleşme sürecine katılımı ve geleneksel din anlayışının dönüşümü, özellikle 1950'li yıllarla birlikte artan sanayileşme ve kentleşme süreçlerinde eğitim, siyaset ve ekonomi alanlarında⁷⁶ yeni kanalların devreye girmesiyle bağlantılı görünmektedir. Ancak bu gelişmeler bazı değerlendirmelerde "dinin kamusal alanlarda görünürlüğünün artması" olarak değerlendirilirken, gelenekselci yaklaşımlarda ise dinin sekülerleşmesi amacına hizmet ettiği düşüncesiyle İslam'ın Protestanlaştırılması olarak yorumlanmıştır.⁷⁷ Burada özellikle ekonomik alanda modernlik tecrübesine katılımın, kendi rasyonel temellerini üreten bir dönüşüm aracı olarak işlev kazandığını ve çok daha geniş etkiler ortaya koyduğunu görmek mümkündür. 1980'lerle birlikte İslami çağrışımlar içinde devreye giren yeni finans kurumları, sadece atıl kalan sermayeyi piyasaya çekmekle kalmamış, aynı zamanda geleneksel zihniyet algılarının da bu sürece bağlı olarak değişmesinde önemli bir etken olmuştur. Öte yandan ekonomik katılımın, salt finans kurumları ya da kar-zarar ortaklığı temelinde yapılan şirketlerle sınırlı kalmayan bir çeşitlenme potansiyeli taşıdığı anlaşılmıştır. Nitekim geleneksel orta sınıf dindarlığı, ekonomik gücün artan imkanları sayesinde İslami çağrışımları ile eğlence kültüründen modaya, feminizmden çevreciliğe uzanan geniş bir alan içinde modern formları benimsemiş ve bunun dinsel meşruiyetini de sağlamış görünmektedir.⁷⁸ Burada ortaya çıkan dönüşüm, sosyolojik analizde toplumu değiştirmeyi amaçlayan siyasal hedefli kolektif bir dinî hareketin, yaşadığı modernleşme

⁷³ Turner, Max Weber ve İslam, 194.

⁷⁴ Sami Zubaida, "Economic and Political activism in Islam"; *Economy and Society*, 1972, C.I., 324'den akt. Turner, Max Weber ve İslam, 229.

⁷⁵ Rodinson, İslamiyet ve Kapitalizm, 175, 178. Ancak burada Rodinson'un böyle düşünmesi ile marksist yönelimleri arasında bağlantı kurmak da mümkündür.

⁷⁶ Siyasal alanda Demokrat Parti olgusu, eğitim alanında İmam Hatip Okulları ve ekonomik alanda İslami finans kurumlarının devreye girmesi, bu katılımın odaklaştığı göstergeler olarak aktarılmaktadır.

⁷⁷ Ali Bulaç, "Kutsala, Hayata ve Tarihe Dönüş", *Bilgi ve Hikmet*, Bahar 1993/2, 20; Abdurrahman Arslan, "Sekülerizm, Akleden Kalbin Parçalanışı", *Bilgi ve Hikmet*, Bahar 1993/2,

⁷⁸ Mücahit Bilici "İslamın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Otel Örneği Olayı", Defne Suman, "Feminizm, İslam ve Kamusal Alan", Oğuz Erdür "Modernliğin 'Yeşil Eleştirileri': Ekoloji ve İslamcılık", Umut Azak, "İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler". İslamın Yeni Kamusal Yüzleri, Nilüfer Göle, Metis Yay., İstanbul 2000.

⁷⁹ Nilüfer Göle, İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri, Metis Yay., İst. 2000, 11-12.

tecrübesiyle bireyselleşerek, toplumsal-kültürel bir yaşam pratiğine geçişi olarak ele alınırken⁷⁹, olguya daha gelenekçi bir açıdan bakan ya da İslam ile modernliğin arasını ayırmaya çalışanlar ise bu süreci İslami ideal ve normların ikame edildiği bir modernleşme ya da protestanlaştırma projesi şeklinde tasvir etmektedir.⁸⁰ Ancak burada tekrar R. Peters'in analizine dönersek, Onun İslam fundamentalizminin düşünsel temelleri ile Kalvenist dünyevi çilecilik arasında ortaya koyduğu önemli benzeşme, bu türden bir dönüşümün tarihsel arkaplanında bir boşluk olmadığını düşünmemize imkan verir. Bu anlamda İslamcı reformistler, aydınlar ve fikir adamlarının modernleşme eğilimini ifade eden reform hareketi ile Protestanlık arasında kadercilik, akılcılık, asetizm, puritanizm ve gelenek karşıtlığı gibi konularda benzer düşünceler sergilenmiştir. Ancak bu eğilimin, "İslam'ı Batı kültürel form ve normlarıyla uzlaştırma çabası neticesinde sekülerizmin önünü açacağı ve protestan yorumu altında İslam'ın bir 'kalkınma ideolojisi' haline dönüşebileceği, dolayısıyla özgün evrensel mesajından bir sapmaya yol açabileceği" gibi kaygıları beslediği de anlaşılmaktadır.⁸¹ Burada ilk modernist müslüman düşünürlerin savunmacı söylemine hakim olan, İslam'da da gelişmeci bir iktisat etiği arama gayretlerinden farklı bir yönelim ortaya çıkmıştır. Modernleşme ile İslam arasındaki ilişkiye göre kendini konumlandıran günümüz yaklaşımlarında tartışma ağırlığının, Protestanlık ile Kapitalizm arasındaki ilişkinin, 'iktisadi sonuçlarından çok, bu süreçte kendini gösteren sosyal sonuçları ile kültürel ve dinsel sekülerleşme' eksenine kaydığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

Din ve iktisat arasındaki ilişkilerin İslam örneğinde yapılan değerlendirmeleri, bu yazıda genel anlamda Weber'in açıklamaları ve Ülgener'in bu yaklaşıma bağlı tarihsel analizleri çerçevesinde ele alınmıştır. Weber'in kapitalizm ile protestanlık arasında kurduğu ilişki, İslam örneğinde olumsuz ve eksikli bir tiplleme ile tahkim edilmektedir. Bunu yaparken kullandığı malzeme, İslam tarihindeki çok farklı ve zengin tecrübeleri göz ardı eden ondokuzuncu yüzyılın özcü Oryantalist çalışmalarına dayanmaktadır. Özellikle dünya çileciliğini gerek-

tiren bir etiğe sahip olmayışı ve merkeziyetçi devletin patrimonyal karakteri üzerine vurguları, kendisinden sonraki İslam'la ilgili analizlerin de referansı olmuştur. Onun İslam'da iktisadi gelişmeye engel gördüğü olgular, Osmanlı ortaçağ iktisat ahlakını ele alan Ülgener'in de argümanlarını oluşturmuştur. Ona göre ferdi teşebbüs ve iktisadi gelişmenin önündeki engel, kapalı meslek ve tarikat yapılarında somutlaşan, feodal yapı ile tasavvuf terbiyesinden güç alan, uhrevi aleme dönük, içe kapalı, kanaatkar bir yaşam tarzıdır. Ancak Ülgener, Weber'in özellikle İslam'ın değişim ve dönüşümleri yönlendiren iç diyalektiğini dikkate almadığı kanaatindedir. Bu yüzden Onun patrimonyalizm ve feodalizmle ilgili açıklamalarından ziyade Protestan ahlakına ilişkin yaklaşımlarına ağırlık vermiştir. Öte yandan Protestan ahlakının kapitalizme yol açan saikleri ile İslam dünyasında fundamental ve modernist Sünni akımların kader, dünya-içi zühd, puritanizm ve gelenek karşıtlığı gibi eğilimleri arasında da bazı paralellikler kurulmuştur. Ancak bu karşılaştırmanın toplumsal ve tarihsel bağlamlarındaki farklar nedeniyle anakronik bazı açmazlar taşıdığı söylenebilir. Bu nedenle İslam modernistlerinin, Kapitalizme yol açan Batılı motifleri mevcut kültürel kavramlara aktarma eğilimleri ciddi eleştiriler almıştır. Önceleri Kapitalizm ve Protestanlık arasındaki ilişkinin sosyal ve iktisadi sonuçlarına yönelik bu aktarmacı eğilime karşılık, son dönem tartışmalarında daha çok sekülerleşme sorunu etrafında bir yoğunlaşma olduğu dikkati çekmektedir.

Makale özellikle, farklı tarihsel olgu ve toplumsal dünyaların analizinde kullanılan kavramsal ve tipolojik araçların, başka bir toplumun gerçekliğini değerlendirmekten çok çarpıtmaya hizmet edebileceğini metodolojik bir eleştiri konusu olarak irdelemiştir. Din ve toplumsal kurumlar arasındaki ilişkinin analizinde, onun salt bir bağımlı ya da bağımsız değişken olarak alınmasının mahzurları yöntemsel bir boyut olarak öne çıkarılmıştır. Din ve iktisat ilişkilerinde bunun örnekleri verilmiştir; ancak analiz modelinde Weberci sayılmakla birlikte Ülgenerin yapmaya çalıştıklarının salt bir aktarımdan ziyade, özgün yönleriyle tamamlayıcı bir bakış açısı olarak ayrı bir zenginlik taşıdığı vurgulanmıştır.

⁸⁰ Bulaç, "Kutsala, Hayata", 23.

⁸¹ Mustafa Aydın, "Dinin Dünyevileşme Sorunu, Protestanlık ve İslam", Bilgi ve Hikmet, Bahar-1993/2, 55; Yasin Aktay, "İslam Ahlakı ve Modernliğin Ruhu", Bilgi ve Hikmet, Bahar-1993/2, 62-63