

WEBER'İN İSLAM HAKKINDAKİ DEĞERLENDİRMELERİ*

Bryan S. TURNER

Çev.: Abdurrahman KURT**

Diğer âlemşümül dinler ve onların ortak medeniyetlerinde ortaya çıkan ve gelişen literatür ile mukayese edildiğinde, sosyoloji, fenomenoloji ve dinler tarihinde İslâm'a dair sistematik araştırmalar ihmal edilmiş bir alandır. Gerçekten İslâm ve İslâm toplumuyla ilgili önemli sosyolojik çalışmalar yok denecek kadar azdır¹. İslâm bilimcileri, İslâm'ın kendisine ait bir şeyi olmadığı ve onun başka dinlerden türemiş olduğu fikrine dayanarak İslâm'da ilmi bir geleneğin yokluğunu zaman zaman ifade etmektedirler². Diğer bir ihtimal olarak, İslâm'ın ya bir din olmadığı, ya da kendisine has bir durumunun bulunduğu ve bu yüzden günümüze kadar din sosyologlarının ilgileri dışında kaldığı ima edilmektedir³. "Religionssoziologie" adlı eseri, İslâm hakkında yeterli bilgilerle ikmal edilmeden önce Weber'in ölmüş olmasının yanında, Marks ve Durkheim'in İslâm'la ilgili çok az, ya da hiç bir şey söylememiş olmaları gerçeği daha spesifik bir sebep olabilir. Bunun için sayısız araştırma projesi, sosyolojiyi Hristiyanlık, ilkel ve Asya dinleri üzerine kuran büyüklerin ortaya çıkardığı sorunlarla ilgilidir; fakat modern sosyolojinin temellerinde oluşan ciddi İslâmi incelemeler geleneği yoktur. Sadece bu durum bile İslâm sosyolojisini önceliği olan önemli bir araştırma haline getirir. Buna ilâveten, Weber'in hem İslâm patrimonializmine (saltanat idaresi) zaman zaman yaptığı atıflarında, hem de İslâm

* Bu yazı, Bryan S. Turner'in "Weber and Islam" (London, 1974) adlı eserinin 7-14. sayfalarını tercümesidir.

** Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Araştırma Görevlisi.

- 1 R. Levy'nin *The Structure of Islam*, Cambridge, 1957; Clifford Geertz'in *Islam Observed*, New Haven and London, 1968; Maxime Rodinson'un *Islam et capitalisme*, Paris, 1966 adlı eserleri istisnaları teşkil eder; keza F. Ülgener'in Sombard, Weber ve İslâm hakkında Türkçe olarak yaptığı *İktisadi İnhitat Tarihimiz'in Ahlak ve Zihniyet Meseleleri*, İst., 1951 isimli bir çalışması vardır.
- 2 İslâm'ın orjinalitesinin olmaması hususunda krş. Marshall G.S. Hodgson, "Islam and Image", *History of Religions*, 1964, c. 111, s. 220-260; J.M. Kitagawa'nın yayınladığı *The History of Religions*, Chicago, 1967, ç. 1, s. 177-93 içinde Charles J. Adams'ın "The history of religions and the study of Islam" makalesi.
- 3 "Özel durum" teorisinin bir kritiği için krş. Clive S. Kessler, "Islam society and political behaviour: some comparative implications the Malay case", *British Journal of Sociology*, 1972, c. XXII, s. 33-50.

hukukuyla ilgili kuvvetli tahlillerinde İslâm hakkındaki izahı, bugüne kadar yapılandırılan daha ciddi bir araştırmayı sağlaması bakımından oldukça ilginçtir. Ayrıca, İslâm'ın teorik olarak önemini gösterecek bir durum daha vardır: Diğer İbrani dinleriyle sıkı bağları bulunan ilâhî, dünyevî, kurtuluş dini olarak İslâm, Weber'in din ve kapitalizm hakkındaki tezlerinde potansiyel bir araştırma konusudur.

Weber ve İslâm'la ilgili bu çalışmada, modern dünyanın doğuşuyla bağlantılı olarak onun İslâm hakkındaki yorumunu açıklamaya ve genellikle kapalı olan değerlendirmelerini, çağdaş bilginlerin araştırmaları yardımıyla detaylı bir şekilde incelemeyi amaçlıyorum. Bunu yapabilmek için şu sorunun cevaplandırılması elzemdir: Dini inançlar ile kapitalist müesseselerin ortaya çıkması ve devamlılık göstermesi arasındaki ilişki hakkında Weber'in görüşü neydi? Weber'in İslâm'a dair izahını anlamada bu sorunun esas problem olduğu anlaşılıyor. Gereksiz karışıklıktan sakınmak için bu konudaki tartışmaya girmeden önce, kendi görüşümü ifade etmeliyim. Weber'in İslâm hakkındaki tutum ve yorumu, ilk olarak "Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhunu" adlı eserinde geliştirdiği Kalvinizm ile ilgili özel teziyle, gerçekte çok zayıf irtibatı vardır; uygulamada, patrimonial hâkimiyet ve prebendal feodalizme⁴ dayanan Weber'in İslâm hakkındaki görüşü Marksizm ile değilse de, Marks ile uygunluk arzeder. Bunu belirttikten sonra, inançlar ile sosyal yapılar arasındaki ilişki hususunda Weber'in tutumunun ekseriya çelişkili veya daha doğrusu muğlak olduğunun bilinmesi gerekir. Weber'i incelerken birçok sosyolog, değerlendirme ve izahındaki karmaşıklığa işaret etmişler, bununla birlikte Weber'de, kendi sosyolojik düşüncelerini birleştiren bir ana temanın varlığını ileri sürmüşlerdir. Ancak problem, Weber'deki bu ana veya ilgili temaları neyin meydana getirdiği hakkında sosyologların mutabakata varamamış olmalarıdır⁵. Protestan Ahlâkı'nın konusunun veya daha genel olarak, Weber'in tezinin gerçek izahı üzerinde oldukça fazla görüş ayrılıkları vardır. Bu görüş ayrılıkları, ya Weber sosyolojisinin bir hayli yanlış anlaşılmasıyla ya da bizzatli sosyolojisinin muğlaklık ihtiva etmesi sebebiyle ortaya çıkmıştır. Kesinlikle açık yanlış anlama olmakla birlikte, Weber sosyolojisinde tutarlılık problemleri sebebiyle onun ne kesin, ne de takdir edilir bir yorumunun gerçekten mümkün olduğuna da işaret edilebilir. Yanlışlık, bir sosyologta, özellikle fikirler tarihiyle meşgul olan büyük bir sosyologta daima tutarlılık ve istikrar aramaktadır⁶. Weber hâdi-

4 Yazar İslâm ülkelerinde görülen toprak rejiminin Batı ülkelerindekinden ayrı olduğunu farketmiş, bu rejimin dayandığı "ikta, tımar ve zeâmet" sistemini "prebendal feodalizm" tabiriyle karşılamıştır. Buradaki feodalizm kelimesini belki başka bir karşılık bulamadığı için kullanabileceği gibi, bu toprak sistemlerinin bozulduğu zamanlarda Batı ülkelerindeki derebeyliğe dönüştüğünü düşünerek kullanması da muhtemeldir (Çeviren)

5 Farklı yorumlar, S.N. Eisenstadt'ın yayınladığı *The Protestant Ethic and Modernization*, New York, London, 1968 adlı eserdeki makaleler koleksiyonunda güzel bir şekilde izah edilmiştir. İlâveten, Otto Stammer'in *Max Weber and Sociology Today*, Oxford, 1971, s. 40 içinde Talcott Parsons'un, hukuk sosyolojisi "Weber's substantive sociology" adlı makalesinin çekirdeğini oluşturduğunu ileri sürdüğü nazarı dikkate alınabilir; Günther Roth, Weber'in temel eseri olan *Economy and Society* (New York, III cilt, 1968, giriş bölümü) nin ana temasının hâkimiyet sosyolojisi olduğunu iddia eder.

6 Yazarlarda uygunluk aramanın yanlışlığı Quentin Skinner tarafından ele alınmıştır. "The history of ideas", *History and Theory*, 1969, c. 8, s. 3-53.

sesinde, onun hayatı boyunca farklı değerlendirme çizgileri geliştiren belirli sosyolojik anahtar meselelerdeki yaklaşımını değiştirdiğini ve herhangi bir tashihe teşebbis etmeksizin farklı pozisyonlarda olduğunu farzetmek akla uygun bir durumdur. Bizim ciddiye aldığımız problemlerin Weber'in başını ağrıttığına dair delil vardır. Weber'in yorumlarındaki çelişkilerin fazlalığına bakan kimse, bir Weber bilgininden, bir taraftan hem onun kendisiyle uyumsuz görünen, hem de modası geçmiş olan fikirlerini ayıklamaya çalışırken, diğer taraftan da, onun yorumlarını niçin dikkat ve itina ile değerlendirdiğini sorabilir. Yorumlayıcının (exegete) ve Weber'in modası geçmiş fikirlerini ayıklamaya çalışan kimsenin (exorcist) rolünü belirtmeye çalışırken (PE ve PE¹), olmak üzere iki varyantı bulunan Protestan Ahlâkı tezi (PE) ile daha umumi olan Weber'in tezi (W) arasında bir ayırım yapmayı faydalı buldum. Birinci teze, Avrupa kapitalizmi ile daha sonraki Kalvinizm arasındaki ilişki hakkında Weber'in 1904-5'lerde yayınladığı mukayeseli dar hacimli eserine istinat ediyorum⁷. Weber'in tezi (W), kısmen PE'nin bir uzantısı ve kısmen de sosyolojik şartlar içinde Batı ve Doğu medeniyetleri arasındaki büyük farklılıkları destekleyen bağımsız bir araştırmadır. Weber'in medeniyetler sosyolojisinde, dinin ehemmiyetli bir şekilde merkezi rol oynamadığı ileri sürülebilir. Weber'in tezinin bir kısmını oluşturan "Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie" (Din Sosyolojisi Üzerine Çalışmalar) adlı eser 1916 ile 1919 yılları arasında ortaya çıktı, fakat kapitalizm hakkındaki tahlilinin önemli yönleri, 1909'dan 1920'deki ölümüne kadar kendisini meşgul eden "Wirtschaft und Gesellschaft" (Ekonomi ve Toplum) adlı eserinde de mevcuttur. Bu, her iki tezin (PE ve W) Weber'in gelişiminde kronolojik olarak müstakil olduğu anlamına gelmemelidir; Weber'in tezinde görülen konuların pek çoğu, Roma İmparatorluğu'yla ilgili ilk yıllarında yapmış olduğu araştırmasında vardır⁸. Bu ayırım noktası, bu yüzden, Weber'in zihni gelişiminde indî iddialarda bulunmaktan ziyade benim açıklamalarımı vuzuha kavuşturacaktır.

Weber sosyolojisinin farklı yorumlarını göstermenin birçok değişik yolları vardır. Burada, Alasdair MacIntyre'nin "A mistake about causality in the social sciences" (sosyal ilimlerde sebeplilik hakkında bir hata) adlı makalesindeki görüşünü zikretmek faydalı olacaktır; o, bu makalede inançlar ve aksiyonlar arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışırken, sosyologların genellikle kuvvetli bir tez ile ortaya çıktıklarını ve bir uzlaşmayla çalışmalarını sonuçlandırdıklarını ileri sürdü⁹. Kuvvetli tez, ya inançların ikinci derecede olması (Marks ve Pareto) veyahut da inançların bağımsız ve etkili olmasıdır (Weber). Sosyologların çoğu ilk görüşlerinden vazgeçerek çalışmalarını bitirirler. MacIntyre'nin görüşüne göre Weber, bundan dolayı, inançların aksiyonlara sebep olduğu "basit bir etkileşme" ye (facile interactionism) kaymıştır.

7 Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen, III cilt, 1922-3 içinde "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", ilk olarak Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 1904-5 içinde yayınlanmıştır. İngilizceye Talcott Parsons tarafından tercüme edilmiştir. The Protestant Ethic and the Sprit of Capitalism, London, 1930.

8 Max Weber, Die romische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Wrivatrecht, Stuttgart, 1891.

9 Peter Laslett ve W.G. Runciman'ın yayınladığı Philosophy, Politics and Society, II. seri, Oxford, 1963 içinde Alasdair MacIntyre, "A mistake about causality in the social sciences".

Protestan inançları ve kapitalist aksiyonlar, idealizm (PE) ve kazuistik etkileşme ve ya kazuistik pluralizmin (PE¹) çeşitli şekilleri arasındaki sebep sonuç ilişkisi hakkında en azından iki pozisyona sahip Weber'i, sosyologların nasıl yorumladığını göstermek için bu çerçeve kullanılabilir.

Kalvinist inançların modern kapitalizme sebep olduğu şeklindeki Protestan Ahlâkı'nı kuvvetli bir tez olarak ilk defa yorumlayan kimseler arasında ekonomik ve sosyal tarihçiler vardı. Meselâ, H.M. Robertson, Weber hakkında şunları iddia etmiştir¹⁰:

O, ekonomik olayların psikolojik bir determinasyonunu araştırdı. Özellikle, "kapitalizm" in doğuşunu, bir "kapitalist ruhu" n doğuşunun sonucu olarak gördü.... Ben, kapitalizmin, medeniyetin maddî şartlarından ziyade bazı dinî saiklerden doğduğunu göstermek istiyorum.

Daha sonraları H.R. Trevor-Roper, "Karl Marks'ın, Protestanlığı, ekonomik bir fenomenin dini epiphenomenonu (tali unsuru) olan bir kapitalizm ideolojisi olarak gördüğünü, M. Weber ve Werner Sombard'ın ise bu formülü tersine çevirdiğini" söylemiştir¹¹. Weber'in yorumunun kuvvetli bir tez (PE) olduğuna taraftar temin etmek maksadıyla, ekonomik tarihçilere ilâveten Syed Alatas, Protestan Ahlâkı tezinin, kazutif bir fikirler teorisi gerektirdiğine dair ileri gelen sosyologlar arasında (Talcott Parsons, Pitrim Sorokin ve Reinhard Bendix) fikirbirliği olduğunu iddia etmiştir¹². Ekonomik gelişmede anti Marksist bir görüş olarak telâkki edildiği için bu rolüyle Protestan Ahlâkı tezi muhtemelen bir modeldir. Parsons, "bu denemenin özel bir tarihî durum içinde Marks'ın teorisini çürütmek için tasarlandığını" bizzat önesürmüştür¹³. Mamafih böyle bir yorum ile birçok güçlükler ortaya çıkmaktadır. Her şeyden önce, Günther Roth'un da işaret ettiği gibi, Protestanizm denemesi, hasseten Marks'a ya da Marksizm'e bir cevap değil, özellikle Eberhard Cothein, Werner Wittich ve George Jellinek gibi birkaç filozofun dikkatini çeken "ilim adamları arası bir mesele'nin (internal academic issue) parçasıydı¹⁴. Bu spesifik çalışmanın arkasında din, endüstri ve siyasî hürriyet arasındaki ilişkiye dair asırlarca süren bir tartışma varolagelmıştır¹⁵. Şayet Protestan Ahlâkî tezi Marks'a karşı gösterilmezse, idealist bir tez olarak karşımıza çıkmaz. Weber, kapitalizmi, 16. yüzyılda Protestan kiliselerinin tesisi ile neticelenen dinî ihtilâlin icadı olarak gören her tezin saçma ve nazarı bir tez olacağını tamamen açık bir şekilde ileri sürdü¹⁶.

10 H.M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism*, Cambridge, 1935, s. XI-XIII.

11 H.R. Trevor-Roper, *Religion, The Reformation and Social Change*, London, 1967, s. 4.

12 Syed Hussein Alatas, "The Weber Thesis and South East Asia", *Archives de sociologie des religions*, 1963, c. 8, s. 21-35.

13 Talcott Parsons, "Capitalism in recent German literature: Sombard and Weber", *Journal of Political Economy*, 1929, c. XXXVI, s. 40. Krş. Keza Parsons, *ibid.*, 1928, c. XXXVI, s. 641-61.

14 Bu ilginç görüş, Weber's *Economy and Society* (Günther Roth ve Claus Wittich yayımı), New York, 1968, c. I, s. LXXI adlı eserin giriş bölümünde Günther Roth tarafından ortaya atılmıştır.

15 Bu tarihi tartışma için krş. Reinhard Bendix, "The Protestant ethic-revisited", *Comparative Studies in Society and History*, 1967, c. IX, s. 266-73.

16 Weber (Çev. Parsons), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 91.

Hatta Protestan Ahlâkı tezinin idealist bir şekilde yorumlanmasına Weber'in canının sıkıldığına dair Heidelberg'deki arkadaşlarının şahadeti vardır¹⁷:

Mamafih, Hans Delbruck'un, Weber'in Kalvinist-kapitalist teorisini, anti Marksist bir idealizm şekli olarak kullanmaya ve yaymaya çalışması, Weber'in de karşı çıkarak bana "Benim bu duruma itiraz etmem gerekir; ben Delbruck'un düşündüğünden daha fazla materyalistim" dediği zikredilebilir¹⁸.

1910'da Rochfahl'a tenkit mahiyetinde verilen bir çift cevaptan sonra, Honigsheim, Weber'in daha sonra bu problem hakkında konuşmadığını söyler.

Weber'in herhangi basit bir yorumunu reddetmek isteyen sosyologlar, hem onun psikoloji ilminin, özellikle kazulite hakkındaki görüşlerinin, gerçekte, PE yorumlarıyla sanılandan daha karmaşık olduğunu söylerler, hem de Protestan Ahlâkı tezinin, sonradan mukayeseli bir medeniyetler sosyolojisi haline dönüştürülen (Weber'in tezi) bir ilk dönem tecrübi monografisi tezi olduğunu belirtirler. Böylece, Weber'in asıl ilgilendiği noktanın genellikle, sosyal aksiyonların gerisinde bulunan içtimai manalar arasındaki tarihi ilişkiyi keşfetmek olduğu ileri sürülür. Weber bu özel yorumunda (PE¹) fazla basitleştirilmiş sebep zincirini araştırmaktan ziyade, belirli bir gayeye yönelik aksiyonlar arasındaki girift "benzerlikleri" veya "uygunlukları" keşfetmek ve düzenlemekle ilgilenir. İşler (teşebbüsler) ile onları yapanların (Kalvinistlerin) inançları arasındaki istatistikî ilişkileri ortaya çıkarmak kâfi değildir; sos-

17 Paul Honigsheim, On Max Weber, New York, 1968, s. 43.

18 Marks ve Weber arasındaki benzerlik ve farklılıklar genelde şu şekilde özetlenebilir: Asya üretim modeli fikirlerinde Marks, kırsal kesim ile şehrin farklı olmayışını, müşterek menfaatlerin yokluğunu ve devlet müdahalesinin keyfilliğini vurgulamasıyla, Weber'in patrimonializme dayanan İslâm toplumu tahliline çok yaklaşmıştır. Weber'e göre İslâm'ın temel özellikleri, şehir hayatının yokluğu, dinî hukuk ve ticarettaki devlet müdahalesidir. Üstelik Weber, Marks'ın doğu despotizmi hakkındaki görüşlerinden haberdar olup onlarla hem fikirdi. O, Marks ve Nietzsche'yi zamanın ileri gelen dahileri olarak telâkki ediyordu. 1896'da Freiburg Akademik Cemiyeti önünde verdiği konferansı, sadece Marksist terminolojiyle —üst yapı ve alt yapı— değil, aynı zamanda Marksist temalarla da —köle toplumunun feodalizme dönüşümü ve Roma toplumunun çelişkileri— bağdaşmaktadır.

Bununla birlikte Weber, Sosyal Demokratlar'a muhalifdi. Çünkü, Sosyal Demokrat hareketi, Alman toplumunu temelden ilgilendirmeyen bir seri devrim sloganları ihtiva ediyordu. O, Marksistlerin taraftarlığını yaptığı ekonomik determinizmi yetersiz olduğu için reddetmiştir. Ekonomik alt yapılar ile kültürel üst yapılar arasında teke tek kısmî ilişkiler olması gerektiği fikrini de kabul etmemiştir.

Gerth ve Mills gibi bazı sosyologlar, Marks ile Weber arasında hem madde hem de yöntem konusundaki temel farkları inkâr etmemekle birlikte, Weber'in görevinin, Marks'ın ekonomik materyalizmini siyasal ve askeri bir materyalizmle tamamlamak olduğunu düşünmüşlerdir. Weber'in siyasal yapıya yaklaşımı, Marks'ın ekonomik strüktürüne yaklaşımına paralellik arzeder. Marks ve Engels, doğu toplumunu nitelendirirken köy ekonomisi ve artık değer üzerinde önemle durur. Oysaki Weber asker sınıfının işleviyle ilgilenir (Aynı eser, s. 14-19). Bu konuda Turner'in iddiası şudur: Her ne kadar Marks sadece ekonomik gücün önemini ve Weber de münhasıran siyasî gücün önemini vurgulasa da, onların Asya-Avrupa farklılıkları üzerindeki bakış açılarının muhtevaları, tahminleri ve tespitleri birbirine çok benzerdir (Aynı eser, s. 3).

yolojinin görevi, bu şekildeki istatistikî münasebetleri kolay anlaşılır kılan sosyal âmillerin saiklerini anlamaktır. Nitekim Peter L. Berger şöyle der¹⁹:

- Fikirlerin tarih ile olan ilişkisi konusunda Weber'in anlayışı, onun "seçici benzeşme" (elective affinity = Wahlverwandschaft) görüşünde yani, tarihte belirli fikirler ve belirli sosyal prosenin birbirlerini ortaya çıkardığı fikrinde oldukça açık bir şekilde görülebilir.

Aynı şekilde, Ferdinand Kolegar, Protestanizm ve kapitalizmin zincirleme sepepselliği hakkındaki Weber'in tenkitlerinin tutarsızlığını reddettikten sonra, her ikisi de müşterek bir ruha veya özelliğe dayanan modern kapitalizmin ekonomik ahlâkıyla radikal Protestanizm arasındaki "karşılıklı takviye"ye (mutual reinforcement) ve "seçici benzeşme"ye işaret etmiştir²⁰. Bu açıdan (PE¹) Weber'in pozitivist ya da Hume'cu sebep-sonuç görüşünü benimsemediği fakat daha ziyade subjektif manaları anlamak suretiyle aksiyonları açıklamaya çalıştığı ifade edilir. Açık bir şekilde bu görüş (PE¹), Weber'in metodolojik durumuna meşru bir ağırlık vermektedir. Fakat, bununla birlikte Weber'in uygun bir yorumu olarak bazı sorunları da ortaya çıkarmaktadır. Meselâ böyle izahlar, hem Weber'in daima, tutarlı bir şekilde kendi metodolojik şartlarını takip ettiğini düşünerek başlar, hem de onun tutarlı bir metodolojiye sahip olduğunu farzeder. Bana öyle geliyor ki, din sosyolojisinin birçok temel sahasında Weber, anlayıcı (verstehende) sosyolojisi olarak hesapladığı şeyi ya bilmezlikten gelmiştir veyahut da bundan vazgeçmiştir. Bu araştırmanın üç ve dördüncü bölümlerinde, aksiyonun sosyolojik yorumlarını yaparken anlayışın rolünü gösterebilmek için Weber'in kendi görüşünden ayrıldığı iki özel misali vermeye çalışacağım. Weber'in ekonomik determinizm gibi tek sebepli basit modellere karşı görüşü buna hak verdirecek birçok emareleri taşımakla birlikte, alternatifinin kendisini kabul ettirici olduğundan emin değilim. Karmaşık kültürel "zihniyetler" veya "ahlâklar" arasındaki "benzerliğe" baktığımızda ve kazuistik öncelik kurma çabalarını reddettiğimizde, çok sebepli izahların hem herkes tarafından kabul edilen bir hakikat olarak son bulduğu görülür —her şey başka bir şeyi etkiler—, hem de kazuistik izahın başarılı olup olmadığını özel bir misalde ele almanın bir anlamı kalmaz. Bundan, subjektif manaya göre yapılan açıklamaların, subjektif durumlara makul izahlar getirmenin nadiren ötesine geçtiği neticesi çıkar. Sonuç olarak Weber'in (yaptığını iddia ettiğinden ayrı olarak) ortaya koyduğu açıklamalarının bu pluralist vasıftan olmadığı söylenebilir. Weber'in açıklamalarında, özellikle İslâm konusunda, kendisini Marks'ın açıklayıcı şemasına (explanatory schema) çok yaklaşıracak kuvvetli bir determinist unsurun bulunduğunu kısaca ifade etmek isterim. Bu meseleye gelmeden önce, Weber'in diğer yorumunu (W) incelemek gerekir.

Weber'i yorumlamanın bu şekli (W), Weber'i rasyonelleşmede asıl ana ilgisine yerleştirmek suretiyle, sadece Protestan Ahlâkı tezini anlayabileceğimize işaret eder ve bu ana ilgi, mukayeseli sosyoloji muhtevası içersinde ele alınmıştır. Weber'in 1904 ve 1905'de yayınladığı makalelerini anlayabilmek için Yahudilik, Hinduizm, Budizm ve Konfüçyanizm hakkındaki kendi tahlillerine göz atmamız gerekir. Bu

19 Peter L. Berger, "Charisma and religious innovation: The social location of Israelite prophecy", American Sociological Review, 1963, c. XXVIII, s. 953.

20 Ferdinand Kolegar, "The concept of 'rationalization' and cultural pessimism in Max Weber's Sociology", Sociological Quarterly, 1964, c. 5, s. 362.

açından (W) asketizm (zühd), rasyonel kapitalizmin lüzumlu ve uygun bir halidir, fakat asketizmin birçok diğer anahtar varyantların yanına konulması gerekir²¹. Bundan dolayı sosyologlar, diğer eserler arasında, Weber'in "Genel Ekonomik Tarihi"ne (General Economic History) yönelmişlerdir. Weber bu eserinde, fiziksel üretim vasıtalarının işi yapanla uygunluğunu, serbest pazarı, rasyonel teknolojiyi, rasyonel hukuku, serbest işi ve nihayet ekonomik hayatın ticarileşmesini kapitalist teşebbüsün ön şartlarının hazırlayıcıları ve karakteristikleri olarak görmüştür²². Bu gerekli şartlar gözönüne alınınca, rasyonel, dünyevi asketik ahlâkın modern kapitalizmin ortaya çıkışında çok önemli rol oynadığı ileri sürülür. Bu tezi incelemek maksadıyla Weber, bahsedilen faktörlerin mevcudiyetini ve kazuistik olarak hâkim bir ahlâkın olup olmadığını anlamak için medeniyetler hakkında, tarihi hâdiselere dayanan karşılıklı kültür mukayesesi yapar. Bu sebeple, Parsons'a göre, Weber'in²³

endüktif çalışması, çoğu sosyologlarca benimsenen metoddan farklı bir şekilde dönüşür. Bu bizi, rasyonel burjuva kapitalizminin niçin sadece modern Batı'da hâkim bir fenomen olarak gözüktüğü sorusuna yönelten iddialı bir mukayeseli çalışmalar dizisine götürür.

Protestan Ahlâkı ve Kapitalizm'in Ruhu'na girişte Weber'in, rasyonel kapitalizm için belirli müesses zemin hazırlayıcıların diğer medeniyetlerde de mevcut olduğunu oldukça tutarsız bir şekilde ifade ettiği bir gerçektir. Bu, onun, mezkur müesses zemin hazırlayıcıları sabit tutmayı ve rasyonel dünya görüşlerine ne kadar kazuistik ağırlığın verilebileceğini anlamayı amaçladığını ima eder gibi gözükür. Yine de Weber Hindistan, Çin ve Orta Doğu İslâm ülkelerini incelemeye başladığında kapitalizmin zemin hazırlayıcılarından çoğunun (rasyonel hukuk, serbest pazarlar, teknoloji) mevcut olmadığını müşahede eder. Kendi tespitlerinde Weber, diğer müesses gelişmeleri sabit tutarken tek başına asketizmin önemini araştıramadı. Bunu anlamak için onun İslâm hakkındaki sosyolojik izahını gözönünde bulundurmak yeterli olacaktır.

Weber'in İslâm'la ilgili notları bir bakıma, Protestan Ahlâkı'nın tahlilini yapmak için bir nevi sosyolojik rehber görünümündedir. Gerçekte Weber, birçok cihetten İslâm'ı Püritanizm'le taban tabana zıt görür. Ona göre İslâm, kadın, lüks ve mal-mülk konusunda, tamamen hedonist (zevkçi) bir ahlâkı benimser. Dünya ile ahireti uzlaştıran Kur'an ahlâkına bakacak olursak dünya ile ahlâki emirleri arasında bir çatışmanın olmadığı görülür. Bu sebeple İslâm'da dünya tarafı ağır basan asketik bir ahlâkın oluşamayacağı neticesi ortaya çıkmaktadır. Öyleyse bu görüşün, İslâm'da asketizm mevcut olmadığından, İslâm kültürünün hâkim olduğu toplumlarda rasyonel kapitalizmin yokluğunu ifade ettiğini ileri sürdüğü şeklinde Weber'i yorumlamaya yönelebiliriz. Yine de, Weber'in rasyonel kapitalizmin gerekli şartlarını sabit tuttu-

-
- 21 Niles M. Hansen, "The Protestant ethic as a general precondition for economic development", Canadian Journal of Economics and Political Sciences, 1963, c. XXIX, s. 462-74. İlâveten krş. Arun Sahay'ın yayınladığı Max Weber and Modern Sociology, London, 1971, s. 82-96 içinde, Robert Moore, "History, economics and religion: a review of 'The Max Weber Thesis'" isimli makalesi.
 - 22 Max Weber, General Economic History (Çev. F.H. Knight), New York, 1961, s. 214.
 - 23 Talcott Parsons, The Structure of Social Action, Chicago, 1949, s. 512.

ğunu ispat edebilmemiz halinde, sadece bu durumu kabul edebiliriz. Gerçekte Weber, rasyonel, formel hukukun, otonom şehirlerin, bağımsız bir burjuva sınıfının ve politik stabilitenin İslâm'da tam olarak bulunmadığını söylemiştir. Bu, İslâm'ın dünyevi haz ahlâkının bir tarzda, hukukta rasyonelitenin eksikliğine ve bir serbest pazar ile bağımsız şehir hayatının yokluğuna sebep olması durumu mudur? Bu kesinlikle Weber'in fikri değildir. Onun görüşü bunun aksi istikametindedir. Weber, Abbasi, Memluk ve Osmanlı hanedanlarının karakteristiği olan prebendal feodalizm ve patrimonial bürokrasi sebebiyle rasyonel kapitalizme zemin hazırlayıcıların ortaya çıkamadığını belirtir. İslâm cemiyetinin askerî ve ekonomik şartları kapitalizmin gelişmesi için uygun değildi. Bu durumda biz, Weber'in İslâm ahlâkı hakkındaki müzakeresinden nasıl bir sonuç çıkarabiliriz? Bunun iki uygun izahı vardır: İlk olarak, İslâm ahlâkıyla ilgili tahlillerinin, İslâm cemiyetinin sosyo-ekonomik yapısına ait analizlerinden bağımsız olduğu görülüyor. Weber, bir savaşçı ahlâkı olarak düşündüğü şeyi sultan ve halifelerin patrimonial hâkimiyetleriyle irtibatlandırmak için hiçbir girişimde bulunmaz. İkinci olarak, Weber'in İslâmî savaşçı ahlâkı hakkındaki fikrine dikkatle bakılırsa, onun kesinlikle idealist bir tarih görüşüyle ilgili bir düşünce olmadığı gibi, ilâveten "seçici benzeşme"nin de bir tahlili olmadığı anlaşılır. Weber, Mekke'de Hz. Muhammed'in nebevî monoteizmi ile Arab savaşçılarının hayat stilleri arasında tabii bir ilişkinin olmadığını iddia eder. Bu, daha çok, kabile asabiyetine dayanan savaşçı toplumun Hz. Muhammed'in mesajını kabul edip onun doktrinlerini kendi hayat şartlarına uydurmak için yeniden şekillendirmeleri olayıdır. Bu durum, İslâm'ı şekillendiren psikolojik bir tutum veya sosyal bir değer değil, İslâmî dünya görüşünü tayin eden sosyal bir grup olarak muhâriplerin ihtiyacıydı. Arap muhâriplerini İslâm'ın yayıcıları olarak gördüğü için daha sonraki bölümlerde, Weber'in ampirik olarak hatasını göstereceğiz. Weber, İslâm tarihinin psikolojik bir yorumunu özellikle reddeder²⁴:

Endüstrileşme, ferdiyetçi bir din (the religion of individuals) olarak İslâm tarafından değil —Kafkasya'daki Tatarlar genellikle çok "modern" müteşebbis kimselerdir— İslâm devletlerinin dinî yönden değişmez yapısı, onların memurları ve kuralları tarafından engellenmiştir.

Halbuki kanaatimize göre, Weber'in İslâm'a ait görüşü "ferdiyetçi din" tabiriyle ifade edilmemiştir. Bu iktibas, Weber'in dinî, İslâm devletlerinin yapısını tayin edici bir faktör olarak gördüğünü akla getirebilir. Yani, dogma, özellikle Mukaddes Kanun ya da Şeriat, içersinde sosyal aktivitelerin meydana geldiği katı, kazuistik olarak tesiri bulunan bir çerçeve sunmuştur. Yine de, iki paragraf sonra Weber, "patrimonial hâkimiyetin mutlaklığının ve ileri görüş eksikliğinin kutsal kanuna tâbi olma alanını kuvvetlendirdiğini" ileri sürmek suretiyle bu iddiayı zayıflatmıştır²⁵. Weber, sürekli olarak çok sebeplilik ve sebebi belirsizlik durumuna düşse de, onun İslâm'a dair çalışmasının itici kuvveti, siyasî, iktisadî ve meşru ilişkileri değişken ve indî veyahut da Weber'in ifadesiyle irrasyonel yapan patrimonial hâkimiyet ile İslâm cemiyetinin tasvif edilmesidir. Weber, mülkiyet haklarını garanti eden feodal Avrupa'nın sosyal şartlarıyla indîliği azamî dereceye çıkararak doğudaki patrimonializm ve prebendal feodalizmi, aralarındaki farkları göstermek üzere sürekli karşılaştırır.

24 Weber, *Economy and Society*, c. III, s. 1095.

25 A.g.e., s. 1096.