MAX WEBER VE İSLÂM

ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

BRYAN S. TURNER



VADİ

2. BASKI

Vadi Yayınları: 79
Toplum Dizisi: 1

Max Weber ve İslâm: Eleştirel Bir Yaklaşım
Bryan S. Turner

İngilizce'den Çeviren
Yasin Aktay

Yayıma Hazırlayan
Nuh Yılmaz

©Vadi Yayınları, 1991

1. Baskı, Eylül 1991
Gözden Geçirilmiş 2. Baskı, Kasım, 1997

Özgün adı
Weber and Islam: A Critical Approach
Routledge and Kegan Paul, Londra, 1974

Kapak
Fidancı Grafik
417 98 51

Dizgi, Sayfa Düzeni
ESAM

Montaj, Baskı ve Cilt
Feryal Matbaacılık
229 36 96

ISBN
975-7726-03-6
91.06Y.215.79

VADİ YAYINLARI
Meşrutiyet Cd. Bayındır II, 60/5 Kızılay/ANKARA TEL: 312. 435 64 89 FAX: 425 63 45
Çizgi Kitabevi, Zafer Meydanı Kitapçılar Çarşısı / KONYA TEL & FAX: 332. 353 10 22



Bryan S. Turner, Birmingham'da doğdu. İlk eğitimini Birmingham'da aldı. Leeds Üniversitesinin Sosyoloji Bölümünde altı sene okuyarak dinsel mensubiyetle ilgili doktorasını tamamladı. 1970'ten itibaren, Weber and Islam'ın yayımlanmasına kadar Aberdeen Üniversitesi'nde kalkınma ve din sosyolojisi konularında ders verdi. Essex Üniversitesinde de uzun yıllar ders veren Turner'ın, din soylolojisi, İslâm sosyolojisi, beden sosyolojisi, modernizm, postmodernizm ve feminizm konusunda yayımlanmış bir çokeseri vardır. Bazıları şunlardır:

Marx and the End of Orientalism (1978, London: Allen & Unwin; Türkçe'ye Çağatay Keskinok, 1984, İstanbul: Kaynak); *Capitalism and Class in the Middle East: Theories of Social Change and Economic Development* (1984, London: Heinemann; Bu kitabın bazı makaleleri Türkçe'ye Ahmet Demirhan tarafından çevrildi, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, 1992, İstanbul: İnsan); *Nietzsche's Dancing, Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life* (George Stauth'la birlikte, (1988, Oxford: Basil Blackwell, Türkçe'ye Mehmet Küçük tarafından çevrildi, 1994, Ankara: Ark); *The Body and Society: Explorations in Social Theory* (1984, Oxford: Basil Blackwell); *Medical Power and Social Knowledge*, (1987, London: Sage); *Religion and Social Theory*, (1991, London: Sage); *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*, (1992, London: Routledge); *Orientalism, Postmodernism and Globalism* (1994, London: Routledge).

İÇİNDEKİLER

Çevirenin Önsözü / 7
Giriş / 17

BİRİNCİ BÖLÜM

1. Weber'in İslâm Hakkındaki Yorumları / 27
2. Karizma ve İslâm'ın Kökenleri / 53
3. Allah ve İnsan / 83
4. Aziz ve Şeyh / 112

İKİNCİ BÖLÜM

5. Patrimonyalizm ve Karizmatik Haleflik / 141
6. İslâm ve Şehir / 169
7. Weber, Hukuk ve İslam / 190
8. İslâm ve Osmanlının Çöküşü / 214

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

9. İslâm Reformu ve Güdüler Sosyolojisi / 237
10. İslâm ve Sekülerleşme / 259
11. Marx, Weber ve İslâm / 292

REFERANSLAR / 313

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Max Weber ve İslâm, 1991'de basıldığında, Türkçe'de Bryan S. Turner'ın, Kaynak yayınları arasında çıkan *Marx ve Oryantalizmin Sonu* (1984) isimli kitabı ve İnsan Yayınları arasında Asaf Hüseyin, Robert Olson ve Cemil Kureşi'nin bir derlemesi olarak yayımlanan *Oryantalistler ve İslâmiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi* (1989) isimli kitaptaki iki makalesiyle ("Oryantalizm ve İslâm'da sivil toplum meselesi" ve "Gustave von Grunebaum ve İslâm'ın mimesisi") biliniyordu. O tarihten sonra yazarın George Stauth'la olan *Nietzche'nin Dansı* isimli eseri Mehmet Küçük tarafından çevrildi; yine Mehmet Küçük'ün derlediği *Modernite Versus*

Postmodernite isimli kitapta, "Nostalji ve Kitle Kültürü Eleştirisi"; Abdullah Toçuoğlu ile Yasin Aktay'ın derlediği *Postmodernizm ve İslâm, Küreselleşme ve Oryantalizm* derlemesinde de "Oryantalizm, Postmodernizm ve Din" ile "Benlik ve Düşünümsel Modernlik" isimli iki makalesi yer aldı.

Yayımlanan tüm eserlerinden ve kitaplarından, yazarın sosyolojik ilgisinin oldukça geniş ve kapsamlı bir "büyük teori" çerçevesine kavuşma yönelimi olduğu görünüyor. İlk eserinden son eserine kadar muhasebesi yapılabilir, değerlendirilebilir ve kaydedilebilir bir tutarlılıkla yazmaktadır; kuşkusuz, bu çizginin, başladığı yerde duracak kadar ısrarlı hatta inatçı bir değişmezliği yansıttığı anlamında değil, kendi düşüncesinin takipçisi olma, söylenen sözün arkasında durma yönünde bir tutarlılık arayışı anlamında. Yoksa ilk kitabı olan *Weber ve İslâm*'dan sonra yayımlanan eserlerinde belli yönlerde bir değişimin izlerini görmek mümkün. Belli konulardaki teorik tutumlarını gözden geçirmiş olduğunu, hatta kökten yenilediğini yer yer bizzat kendisi de ilan ediyor. Burada ayrıntılarına girmek gereksiz, ama Turner'ı karakterize eden bir yönüne de ışık tutacak bir örnek, onun giderek batılı bir metafiziğin izlerinden kurtulmak isteyen çabalarına atıf yapılarak verilebilir. Turner, son zamanlarda yeni Fransız düşüncesinden mülhem olarak gelişen ve postmodern veya postyapısalcı diye nitelenen çizgiye iyice yaklaşmıştır. Bu yakınlaşmanın bir sonucu olarak, postmodernist tutumun sosyal düşünce düzeyinde gerektirdiği kesintisiz eleştirel bakışaçısı, kendi-üzerinde düşünümün (self-reflection) imkânları hakkındaki derin analizler eserlerinin en başat özellikleri haline gelmiştir. Sözkonusu çizginin sosyal düşüncenin en derin felsefî sorunlarına ilişkin sorgulamalarını baz alan Turner yazılarıyla bu çizgiye

önemli bir katkıda da bulunmaktadır. Ancak daha önce yazdığı eserlerine bakıldığında, her ne kadar kendi çizgisinde neredeyse "epistemolojik kopma" ların varlığını işaret ediyorsa da, çoğu konuda sürekliliklerin daha baskın olduğu görülür. Örneğin, Türkçeye daha önce çevrilen yazılarında ve elinizdeki eserde yazarın en belirgin uğraşlarından biri oryantalizme yöneltiği eleştirilerdir. Bu eleştirel çizgide, gözettiği kaygıların aynısı onun modernizme de, dine de, Aydınlanma'ya da yaklaşımına yön vermektedir. Sonradan terkettiğini söyleyeceği bazı unsurlar olmakla birlikte *Weber ve İslâm*, yazarın bu kaygısının belirlediği ilk ürünü ve, odağında, Weber'e yöneltiği ve Weber'i oryantalist bir çerçeveye yerleştiren eleştiriler var.

Kendisine yöneltilen eleştiriler temel alındığında, Oryantalizm, toplumsal gelişmenin, topluma içsel olan niteliklerin sonucu olduğunu varsayar. Yani, bir toplumun özünde ilerlemeyi veya değişmeyi mümkün kılan, destekleyen veya engelleyen genetik unsurlar vardır. Oryantalizm, çoğu kez inşâ edilen, yakıştırılan bu genetik unsurlara göre tüm toplumları sınıflandıran bir eğilime sahiptir. Buna göre, toplumun tarihsel gelişmesi ya evrimsel bir ilerleme veya yavaş yavaş süren bir çöküş olarak ele alınabilir. Ayrıca, oryantalizm, toplumun bir "anlamlı bütünlük" olduğunu ve bütün kurumlarının ana "öz" ün bir ifadesi olduğuna inanır. Bütün bu varsayımların doğu-batı karşılaştırmaları bağlamında önemli îmâları vardır (veya önemli îmâları aramak üzere kurulmuştur). Buna göre; içsel yapısı veya özü ilerlemeye, demokratikleşmeye ve rasyonelleşmeye dönük bir Batı toplumuna karşı, ya durağan veya başlangıcından bu yana düşüş halindeki bir İslâm toplumu, ideal bir karşıtlık oluşturur. Orta Doğu İslâm toplumları, yüksek diye nitelendirilmeye ayarlanan bir toplum yapısını tamamlayan unsurlar olmaları itibariyle yüceltilen orta sı-

nıf, kent, siyasî haklar, sınıf çatışmaları, sivil toplum ve devrimlerin yokluğuna göndermeler yapılarak tanımlanır. Bu yokluklar pek çok sosyolog, antropolog ve oryantalistin İslâm uygarlığının kapitalizmi yaratamaması, modern kişiler ortaya çıkaramaması ve kendini laik rasyonel ve radikal bir kültüre dönüştürememesi gibi tarihsel durağanlık göstergelerini açıklamak üzere başvurulan kavramsal mercîler olurlar.

Turner, Weber'in Doğu'ya özgü bir toplum modeli olarak tasarımladığı patrimonyalizm kuramına sık sık atıfta bulunmakta ve, bunun, oryantalist bir önyargıya Weber'in derin bağlılığından kaynaklandığını düşünmektedir. Aslında en basit düzeyde, kapitalizmin neden Doğu'da ortaya çıkmadığı sorusunu sorduğu anda, Weber'in bu oryantalist varsayıma yakalanmış olduğunu veya bu varsayımı açığa vurduğunu göstermeye çalışmaktadır. Çünkü soru negatif bir yolla sorulmaktadır ve —her ne kadar kapitalizmin evrimci bir bakışaçısıyla, tarihsel olarak ileri bir kategori olarak sunulmasına karşı bir tepkisi varsa da— Doğu-Batı karşıtlığı içinde Weber'in bu evrimci şemaya yakalandığını göstermeye çalışıyor yazar. Ancak, bu yolla oryantalizme köklü bir eleştiri getirmeye kalkışan Turner, önemli bir sorunla karşılaşır. Marksizmin kendisi de (Weber sosyolojisi gibi) yüklü dozda oryantalizm içermektedir ve oryantalizmin kimi yönleriyle uyuşacak şekilde yorumlanabilmektedir. Bunun nedenini, Marksizmin, tarihin açılarak yayılan bir öz olduğunu öngören Hegelci yorumlarla oryantalist ideoloji arasındaki paralellikle açıklayan Turner, Althuser'in Marx'ın çalışmalarına ilişkin sözünü ettiği "epistemolojik kopuş"a dayanarak, Marx'ın gazetecilik günlerindeki yazarlarının Asya toplumsal oluşumlarının bilimsel çözümlemesi için bir temel oluşturmadığını savunmaya çalışır.[1]

1. Bryan S. Turner, *Marx ve Oryantalizmin Sonu*, İstanbul, 1984, Kaynak yayınları,

Oryantalist disiplinin kuramsal köklerine esaslı bir saldırının gerektiğini düşünen Turner, çağdaş Marksizmin bu yıkma işini gerçekleştirmek için fazlasıyla hazırlıklı olduğunu düşünür. Ama Marksizm burada kendi içsel kuramsal sorunlarını sergilemekte, kendisini Hegelciliğe, ondokuzuncu yüzyıl politik ekonomisine ve Weberci sosyolojiye bağlayan analitik bağları açığa vurmakta, o yüzden Turner, oryantalizmin sonunun, aynı zamanda Marksist düşüncenin de kimi biçimlerinin sonunu ve yeni tür bir çözümlemenin oluşturulmasını zorunlu kıldığını söyler.[2]

Elinizdeki kitap ise, Weber'in İslâm hakkındaki görüşlerinin bir değerlendirmesi olma iddiasını taşımakla birlikte, sonlara doğru iyice belirginleşen bir yönelimini de göstermektedir. Geleneksel anlamda Marx'ın en büyük eleştirmeni muamelesi gören ve "Protestan Ahlakı"nın kapitalizme yolaçtığını söyleyecek kadar dinin toplumsal yaşamdaki etkisini vurguladığı düşünülen Max Weber'in, Marx'la yapılan karşılaştırılmasında, Marksizme karşı söylediği düşünülen şeylerin öneminin küçümsenebileceği, Marksizme paralel giden görüşlerininse üzerlerine ışık tutulabileceği bir zeminin işaretlendiğine tanık oluyoruz. Örneğin Weber'in Marx'ın eleştirmeni olduğu varsayımı Weber'in eserlerinde Marx'a ne kadar az göndermede bulunduğu saptamasıyla reddediliyor. Protestan Ahlakı tezinin de Kalvinizm'in kapitalizme yolaçtığı şeklindeki genel geçer yorumlanışına karşı çıkılıyor.

Aslında, ilk etapta, İslâm'a yaklaşımı gözönünde tutulduğunda, Weber'in Protestan Ahlakı tezinin Protestanlığın kapitalizme yolaçtığı şeklinde yorumlanması çok garip gelebilirdi. Zira İslâm, bütün kurumlarıyla birlikte, oryantalist Weber

---

çev. H. Çağatay Keskinok (Orijinali, *Marx and the End of Orientalism*, Londra, 1978, George Allen & Unwin) s. 130-1.
2. A.g.e.,s.130.

için sadece doğduğu dönemin sosyal ve ekonomik koşullarınca belirlenen bir ürün, önceki semavî dinlerin bir türevi olmaktan ibaretti. Savaşçı bedeviler, tüccarlar ve diğer grupların çıkar çatışmalarının ihtiyaç duyduğu bir sosyal düzenlemeler bütünü olarak Weber'in sosyolojisinde yer alan İslam incelenirken, Müslümanların kendi dünyaları hakkındaki tavırları önemsenmiyor. Kur'an'ın Müslümanlar veya indiği dönemin diğer karakterleri hakkındaki tanımlamaları zikredilmiyor ve müslümanların bu metinle olan diyalogları sağlam verilerle gösterilmiyor. Oysa ki Protestan Ahlakı tezinin temellendiği Weber'in *verstehende* sosyolojik yaklaşımı bir sosyal olayı açıklarken aktörlerin kendi durumları hakkındaki tasavvurlarını mutlaka hesaba katmayı öngörüyordu. Bundan dolayı Turner, Weber'i, İslâm'a sıra geldiğinde kendi sosyolojik metodunun vazgeçilmez ilkelerini rafa kaldırdığı için eleştirir. Ve onun bu tutumunun basitçe bir oryantalist güdülenmeye tâbî olduğunu göstermeye çalışır. Aslında, o, çoğu Batılı bilim adamının kendini alamadığı bu varsayımlardan Marx ve Weber çapındaki düşünür veya bilim adamlarının sıyrılmış olmalarını beklemeye hakkımız olacağını zımnen ifade ediyor. Yine de bu eserin en önemli vurgusu, Marx'a karşı olarak görülen Weber yorumunu zayıflatmak, Marx'la mutabık bir Weber yorumunu ise desteklemektir. O yüzden, son bölümde Weber ile Marx arasında, her birinin aile yaşantısı ve kişilik çözümlemelerine inerek, yaptığı karşılaştırmada, Marx'a gayr-i şahsî bir bilimsellik yakıştırdığı halde Weber'e, şahsî bir duygusallık yakıştırmaktadır. Weber ve Marx karşılaştırmasında Weber aleyhine, Marx lehine sürdürülen bu karşılaştırmaya bizzat Turner'ın oryantalizme yönelttiği eleştiri ölçütlerinin uygulanması bir hayli ilginç olabilir.

İlerki sayfalarda, İslâm'ın ve İslâm tarihinin, bazı önyargı-

lar aşıldığı takdirde pekâlâ da materyalist bir tahlilinin yapılabileceğini söyleyen Turner'in, özellikle "Osmanlının Çöküşü" ve "Weber Hukuk ve İslâm" bölümlerinde çok belirgin olmak üzere diğer bölümlerde yer yer bu tahlil yolunun gerektirdiğini yapmaya çalışırken bizim hiç katılamayacağımız; kendisini de, Weber ve Maxime Rodinson'da eleştirdiği durumlara sokan tutumlara girebildiğini okuyucu da farkedecektir. Eserini çevirmeye yöneltecek kadar paylaşılabilecek görüşlerinin varolması yazarın her görüşünün benimsenmesi gerektiği anlamına gelmiyor. Açıktır ki, yazarın kendisi de bu eserin yayımından dört yıl sonra yayınlanan *Marx ve Oryantalizmin Sonu*'nun girişinde *Weber ve İslâm*'dan, İslamiyet üzerine Weberci oryantalizmin izlerini taşıyan ve içinde "istenmeyerek ve doğal olarak" ideolojik pazarın temel konularına boyun eğdiği" bir yayın olarak sözetmiştir. Bu yönüyle bu ilk eseri üzerinde oryantalist etkinin, tüm anti-oryantalist vurgusuna rağmen, hâlâ varolduğunu ve bunun sorgulanması gerektiği uyarısında bulunuyor.[3] Aslında bu etki, bir sosyolojik ilgi ne kadar masum ve tarafsız olursa olsun, salt seçtiği konuya yönelik bir bilim adamının kaçınılmaz olarak içine girdiği tanımlayan/tanımlanan ilişkisinin Foucault'cu "bilgi/iktidar" kurgusuna bağlı kalındığında görülebilen bir etkidir. Seksenlerin başlarından itibaren, beden sosyolojisi çerçevesinde önemli eserler vermiş olan Turner'ın, bu Foucault'cu kurguya bir hayli katkıda bulunduğunu biliyoruz. Bu kurguya bağlılık, islâm'ın, her yerde bir ve aynı varsayılarak, hiç bir toplumda ve hiç bir tarihteki tecessümünü hesaba katmadan, metinlerden yola çıkarak sözkonusu edilmesine tepki duyulmasını gerektiriyor. Bu yaklaşıma göre İslâm'ın tarih ve toplumlar içerisindeki çoğalmasını, çeşitlenmesini ve somutlaşmasını hesaba

3. A.g.e., s. 21.

katmadan konuşmak, bizi kaçınılmaz olarak oryantalizmde eleştirdiğimiz "özcü"lükle mâlûl kılacaktır. *Weber ve İslâm* hem bu anlamda bizzat yazarı tarafından "özcülük"ten kurtulamamış olarak sunulmakta, hem de, bir sosyal bilim çabası olarak, ve doğal olarak, kendi teorik mevzilerini güçlendirme arayışı içinde, ihmal ettiği bir çok noktadan dolayı eleştirilebilir. Örneğin, kendi kitabının mâlul olduğunu ilan ettiği oryantalist bakışaçısı terkedildiğinde İslâm'ın iddiaları veya söylemleri, İslâm'ın daha doğru veya daha bir içerden anlaşılmasını temin etmiş olmayacak; daha ziyade Turner'ın —kendini her nasılsa konumlamış olduğu—dinlerin üstünde bir bakış açısıyla, küreselleşen dünyada bir tüketim düzenine nasıl tâbî olduğunu ispatlamasına yarayacaktır. Son zamanlardaki en önemli ilgi alanlarından biri olan küreselleşme, özellikle kültürel boyutuyla, Turner'a göre postmodernizmin hem sonucu hem de nedenidir ve İslâm bu süreç içinde önemli bir yere sahipse de sonuçta bütün iddiaları birer "anlatı" olarak küreselleşmenin dayandığı tüketim cenderesine girmeye mahkumdur. Hiç bir din gibi, İslâm'ın da bu gidişata karşı yapabileceği bir şey yoktur. Ancak, her biri ayrı bir çalışmanın konusu olabilecek olan bu yaklaşımlarını daha fazla detaylandırmanın yeri burası değil.[4]

Kitabı Türkçeleştirirken Türkçe'deki karşılıklarının İngilizcedekinden daha az kullanıldığı veya Türkçe'deki kullanışın yanlış bazı çağrışımlara da sahip olduğunu veya okumayı zorlaştırdığını düşündüğüm bazı sözcüklerin doğrudan İngilizcesini aldım. Örneğin "secularisation"u "laiklik-laikleşme" nin Türkiye'deki dar çağrışımlardan dolayı bütün çekimleriyle birlikte (seküler, sekülerleşme gibi) aynen aldım. Bilindiği gibi Türkiye'ye özgü koşullardan dolayı bu

4. Bu konudaki görüşleri için bkz. Oryantalizm, Postmodernizm ve Din ile Benlik ve Düşünümsel Modernlik, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay (der.), 1996, *Postmodernizm ve İslâm, Küreselleşme ve Oryantalizm*, Ankara: Vadi.

iki kavramın birbirinin yerine kullanılması zaten bir hayli zor. Sekülerleşme, daha ziyade kültürel düzeyde ve iki-üç yüzyıllık modernleşme tarihinin kendiliğinden bir boyutu veya aşaması olarak, doğrudan gündelik hayatın dönüşmesiyle alakalı bir süreçtir. Devlet idaresine ilişkin alanın dinden ayrıştığı; dinsel alanın siyasal araçlarla bir denetim altında tutulduğu durum daha ziyade laikliğe uymaktadır. Bu eserde ise, her ne kadar Türkiye'nin veya Osmanlının modernleşmesi bağlamında, Türkiye'nin özgül durumları da gözönünde bulundurularak, yer yer "laiklik" anlamı ağır basacak şekilde kullanılmış olsa da, eserde baskın olarak "sekülerleşme" sözcüğünü kullanmayı daha fazla gerektiren bir sosyolojik ilgi sözkonusudur. Aynı şekilde "aklîleşme" veya "ussallaşma" yerine "rasyonelleşme" demeyi tercih ettim. Zira her iki sözcük, "rasyonelleşme"nin içerdiği ve yine modernleşmenin önemli bir boyutu olan, dahası, Max Weber'in modern bir süreç olarak kavramsallaştırdığı yanıyla "hesap-kitap" vurgusunu aynı düzeyde vermekten uzaktır. Kitapta çok kullanılan anahtar sözcüklerden biri olan "actor" sözcüğünü de "eylemci"nin Türkçe'deki mümkün uygunsuz çağrışımlarından korumak üzere olduğu gibi bıraktım.

Weber ve İslâm 1991'de ilk yayımlandığında görece bir ilgisizlikle karşılaştıysa da, giderek, Türkiye'de yeni yeni açılan bir çok tartışmanın gözardı edemediği bir referans haline geldi. Özellikle Max Weber hakkındaki tüm tartışma ve çalışmalarda, Türkiye'de toplumsal tabakalaşma örüntülerinin, sosyal bilimlerde dini hesaba katmayı gerektiren yeni sınıfların hareketliliğine tanık olması, bu kitabı gittikçe daha önemli kılıyor. Türkiye'de bir yandan İslâm'ın Protestanlığa benzer bir yolla dünyevîleştiği tartışmasına hakim olan kötümser havayla, dinin toplumsal ve ekonomik gelişmede oynadığı motive edici gücüne yapılan atıflara hakim olan iyimser hava

birbirine karışarak bu çalışmanın kapsam alanına gittikçe daha fazla girmiş oldular. Bu bağlamda, *Weber ve İslâm*, yayımlandığı günden bu yana çok sayıda kitap veya makaleye referans oluşturdu.

Tercümede, çevirmenin doğallıkla sahip olduğu farklılık ve kendine özgülük insiyatifini aşan hatalar elbette olabilir. Mütercim insiyatifini takdir eden her türlü eleştiriye açık olduğumu belirtmeyi gereksiz görüyorum. Bu eserin ikinci baskısını yaparken baştan sona yeniden gözden geçirildi. Birinci baskıda gözden kaçmış olduğu hayretle görülen bir çok hatanın varlığını farketmiş bir mütercim olarak, tercümede büyük konuşmamak gerektiği dersini almış bulunuyorum. Yine de en iyisini yapmaya çalıştığımın bilinmesini istiyorum.

Bu çevirinin bu uyarılar gözetilerek okunması dileğimle kitabın yayımlanmasında emeği geçen bütün arkadaşlarıma teşekkür ediyorum.

Yasin Aktay
Konya, Ankara
Ekim, 1997

GİRİŞ

İslâm hakkındaki bu çalışma, İslâm üzerine oluşmuş bulunan literatürün kıt, yetersiz ve fazla uzmanlaşmış arkaplanına karşı karşılaştırmalı din sosyolojisi öğretiminin sonucu olarak gelişmiştir. Başlangıçta niyetim sosyoloji lisans öğrencilerine yönelik olmak üzere, İslâm üzerine çok genel bir çalışma yapmaktı. Böyle bir çalışmaya makul bir çerçeve sağlamak açısından Max Weber'in medeniyetler sosyolojisi teşvik edici bir başlangıç noktası sundu. Esas niyetim Max Weber'in temel kavramlarının bir seçmesini (toplumsal eylem, kültürel ahlak, ekonomik gelişme, meşrulaştırma sorunu v.s.) bir İslâm çözümlemesi için temel olarak almaktı. Weber'in sosyolojisi böylece bize, "İslâm" terimi altında özetlemeye çabaladığımız, bu

sosyolojik yaklaşım olmaksızın dağınık, heterojen ve aldatıcı olabilecek bir gerçekliği ele almak için perspektifler sağlayacaktı. Ne yazık ki, Weber'in sosyolojisi, çalışıldığı oranda anlaşılması zor, karmaşık ve çok renkli bir görünüm kazanmaktadır. Öyle ki İslâm'ın sosyolojinden yola çıkan bir kitap bizzat Weber sosyolojsinin gittikçe artan ayrıntılı bir değerlendirmesini içermek zorunda kaldı. Bunun sonucunda başlangıçta, *İslam ve Weber* olan başlık sonuçta, daha dolaylı bir çalışma altında *Weber ve İslâm*'a dönüştü. Buna rağmen başlangıçtaki amacıma uygun bakışı kaybettiğimi sanmıyorum. Çünkü tezim, Weber'in Batılı ve Doğulu medeniyetlere ilişkin sosyolojisinde, İslâmî çalışmalardaki belli başlı önemli konuların vuzuha kavuşmasına yardımcı olacak merkezi bir temanın bulunduğudur.

Son elli yıl içinde yayımlanmış herhangi bir din sosyolojisi kitabının bir tetkiki şu üzücü ve fakat sıkça tekrar eden gerceği gösterecektir ki, sosyologlar İslâm'la ya hiç ilgilenmiyorlar veya İslâm'ın bilimine (Islamic Scholarship) yapabilecekleri hiç bir katkıları yoktur. Örneğin bir ülkede hararetli bir şekilde ele alınan ve alkışlanan, bilgi sosyolojisi perspektifinden kalkan dinle ilgili bir çalışmada —Peter Berger'in *The Social Reality of Religion* isimli çalışması içinde— İslâm'a ve müslümanlara sadece sekiz civarında göndermede bulunulmaktadır.[1] Din sosyolojisinin karşılaştırmalı din, dinler tarihi ve fenomenolojisi ile ilgilenmesi gerektiği görüşünü ciddiyetle taşıyan herhangi bir sosyolog kendisini, dünya dinleri hakkındaki bilgisinde muazzam bir boşlukla karşılaşmanın kuşatıcı bir konumunda bulacaktır. İslâm'ın sosyolojisinin temel bir geleneği yoktur ve İslâmî konular üzerine modern araştırma ve yayınlar en az düzeydedir. Bu yüzden sosyolojik

1. Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion*, Londra, 1969; ilk baskısı *The Sacred Canopy* adıyla, Garden City, New York, 1967.

karşılaştırmaların çoğu, Hristiyanlık ve Budizm, Hristiyanlık ve Yahudilik, veya Hinduizm ve Budizm gibi bileşimlere eğilimli olmaktadır. Üniversitelerde din sosyolojisi dersi öğretmekle sorumlu olan akademik sosyologların çoğu sadece temel öğretim kaynakları eksikliğinden dolayı İslâm'a ilişkin bir çözümlemeden bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde kaçınacaklardır. Bu büyük iddianın elbette ki bazı önemli istisnaları da vardır. Akla, İslâm üzerine pek çok parlak çalışma gelebilir, ne var ki, bunlar da din sosyolojisinde bir lisans veya lisans-üstü dersinin gereksinimlerini her zaman karşılamamaktadır. İslâm bilimindeki en önemli kavramların çoğunluğu hâlen çevrilmemiş durumdadır.[2] Bir çok çalışma İslâmî olguya ilişkin merkezî sosyolojik konuların yeterli bir karşılığını vermek bakımından fazla uzmancadır.[3] Dinler tarihi alanında İslâm'a ilişkin çalışmaların pek çoğu, öğrencilerin açıkça göremeyecekleri örtülü bir sosyolojik içeriğe sahipken, diğer başka çalışmaların sosyolojik fikirlerinin, ne yazık ki, modası geçmiştir.[4] Dolayısıyla çağdaş teorik konularla ilişkili olan geniş bir sosyolojik çerçeve içinde, İslâm hakkında, İslâm tarihi ve toplumsal yapısı hakkında önemli konuları gündeme getirecek çalışmalara ihtiyaç vardır.

Weber ve İslâm hakkındaki bu çalışmaya ilişkin üç temel unsur vardır. Birinci görev, Weber'in gerçekte İslâm, Muham-

2. Maxime Rodinson, *Islam et Capitalisme*, Paris, 1966; J. Chelhod, Les Structures du Sacre Chez les Arabes, Paris, 1964; C. H. Becker, *Islamstudien*, Leipzing, 1924-32, 2 cilt; Joseph Chelhod, *Introduction à la sociologie de l'Islam*, Paris, 1958.

3. Örneğin, W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953 (Türkçe baskısı *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. Rahmi Ayas ve Azmi Yüksel, AÜİF yayınları, Ankara, 1986); Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven ve Londra, 1968; veya E. Gellner, *Saints of the Atlas*, Londra, 1969.

4. Parlak fakat örtülü sosyolojik içeriği olmayan bir çalışma için, bkz. Marshall G. S. Hodgson, *The Order Of Assasins*, The Hauge, 1955. Hiç bir açık sosyolojik içeriği olmayan bir çalışma için bkz. Reuben Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge, 1931-3, 2 cilt.

med ve İslâm toplumu hakkında ne yazmış olduğunun bir taslağını yapmak ve onun bitmemiş yorumlarını toplumsal yapılarda dinin yerine ilişkin daha geniş bir ilgisiyle ilişkilendirmektir.[5] Max Weber en çok Protestanizm ve Avrupa kapitalizminin doğuşu ile ilgili çalışmasıyla tanınmaktadır; ki bu çalışması, yanlış bir şekilde, Kalvinizmin kapitalizme yol açtığını iddia eden bir çalışma olarak görülmüştür.[6] Daha hafif bir ifadeyle, Weber'in çalışmaları çoğu kez Karl Marx'a veya en azından marksizme bir cevap olarak ele alınmıştır. Benim bu kitaptaki tezim, aşağı yukarı bu iki konumun tersi yönünde olacaktır; çünkü göstermeyi istediğim şey, Weber'in, kapitalizm için gerekli olan burjuva sınıfı, para ekonomisi, özerk şehirler, özgür emek pazarı ve rasyonel hukuk gibi önkoşulların ortaya çıkışının İslâm siyasi kurumlarının patrimonyal doğası tarafından engellendiğini düşündüğüdür. Weber, buna ek olarak, İslâm'ın bir savaşçılar dini olarak, 'kapitalizmin ruhu' ile uyuşmayan bir ahlak ürettiğini göstermeye çalışırken, saf olgusal anlamda ümitsizce bir yanılgı içindeydi. Her hâlükârda onun İslâm'ın savaşçı ahlakına ilişkin taslağı, Ortaçağ İslâm'ının patrimonyal karakteriyle ilgili düşüncesine teğetti. Doğu patrimonyalizmi hakkındaki tartışmasında, Weber, daha önce Marx ve Engels tarafından yapılmış bulunan bir Doğulu toplum çözümlemesini farkında olmadan güçlendirir; bu nedenle bu çalışmanın ikinci unsuru da, Marx'ın 'Asya Tipi Üretim Tarzı' (ATÜT) bağlamında Marx ve Weber arasındaki ilişkinin bir çözümlemesini yapmaktır. İddia ediyorum ki, her ne kadar Marx ekonomik gücün tekelleşmesinin önemi üzerinde

5. Max Weber, *Economy and Society* (editörler: Günther Roth ve Claus Wittich), New York, 1968, 3 cilt.
6. Weber'e ilişkin dar yorumlar H.R. Trevor-Roper'in *Religion, the Reformation and Social Change*, Londra, 1967'de ve R.H. Tawney'in *Religion and the Rise of Capitalism*, Londra ve New York, 1926'da temsil edilmiştir.

durmuş, Weber de siyasal gücün tekelleşmesini vurgulamışsa da, perspektiflerinin Asya-Avrupa karşıtlıkları hakkındaki taslak, varsayım ve îmâları bir hayli benzerdir. Weber'le ilgili bu çalışmanın son bölümü, İslâm, sömürgecilik ve modern toplumun gelişmesi arasındaki ilişki sorunu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu son bölümün argümanı şu olacaktır: Weber'in kapitalist ahlak ve sekülerleşme ile ilgili görüşü, sanayi toplumu ile laik etik arasındaki herhangi bir aslî ilişkiden dolayı değil, fakat bu dünya görüşlerinin, herhangi bir batılı tarih yorumunu kabul etmiş olan Müslüman entellektüeller tarafından ithal edilmesinden dolayı, Ortadoğu'ya uygun düşmeye başlamıştır.

Modern sosyoloji için Weber'in önemi yalnızca onun Hindistan, Çin ve Avrupa üzerine yaptığı özlü çalışmaları dolayısıyla sosyolojik bilgiye yaptığı katkıya dayanmaz. Bu çalışmalar önemlidir; fakat Weber, ayrıca, özgül bir sosyal bilimler felsefesi tasarlayarak, sosyal aktörün kendi öznel yorumları aracılığıyla sosyal gerçekliği nasıl oluşturduğunu göstermeye çalışan bu felsefeyle ilgili bir yöntembilim geliştirerek, çağdaş sosyolojiye büyük bir katkıda bulunmuştur. Weber'in yorumlayıcı sosyolojisi (*verstehende* sociology), gözlemcinin (sosyoloğun) yorumlarını ve kategorilerini toplumsal gerçekliğe keyfî bir şekilde dayatarak aktörün gerçeklik hakkındaki tanımını görmezlikten gelen pozitivizmin değişik biçimlerinin güçlü bir eleştirisini temsil eder. Weberci sosyolojide, aktörün öznel dünyasına ilişkin açıklamalar yapmadan önce bu öznel dünyanın uygun bir değerlendirilmesi ya da betimlenmesiyle araştırmaya başlamamız gerekmektedir. bu çalışmanın birinci kısmı, İslâm'ın kökenlerinin, Allah'ın doğasının ve İslâmî şeyhlerin toplumsal rolünün önemli yanlarını kavrayabilmek için *verstehende* sosyolojinin prensiplerini kullanmayı denemektedir. Bu başlangıç

bölümlerindeki argümanım, İslâm ve Muhammed hakkındaki gözlemleriyle Weber'in, kendi felsefî ilkelerini bir kenara bırakan ilk sosyologlardan birisi olduğu şeklinde olacaktır. Buradan benim Weber'e karşı tavrımın cidden belirsiz olduğu sonucu çıkar. Weber, bir yandan İslamî gelişmeye ilişkin önemli teorik konuların ortaya atılabileceği teşvik edici bir çerçeve sağlamıştır. Diğer yandan ise, uygun bir sosyolojik yaklaşım için kaçınılmaz olduğunu ilan ettiği yöntembilimsel ve felsefî ilkeleri tutarsız bir biçimde uygulamıştır. İslâm hakkındaki tartışmamın çoğuna bu yüzden Weber üzerine eleştirel yorumlar eşlik edecektir.

Weber, İslâm hakkında çalışılabilecek bir dizi konu sunuyorsa da, bunların çerçevesi ampirik olarak açık uçludur ve İslam'a ilişkin bu incelemeye daha fazla sınırlamalar getirilmelidir. Bu araştırmanın alanını sınırlamaya kalkışırken kendimi Kuzey Afrika ve Orta Doğu İslâm'ıyla sınırlı tuttum. Özelde Weber'in özel bir ilgi göstediği Osmanlıcılık üzerinde yoğunlaşmaya çalışacağım. Asya'da İslâm'ın sorunları tek başına bir monografta içerilebilmekten çok daha geniştir ve bu alanda kayda değer metinler zaten mevcuttur.[7] İslâm üzerine Weber'in kendi gözlemleri hemen hemen yalnızca İslâm kültürünün geleneksel Arap konumuna işaret eder. Argümanıma daha bir tutarlılık kazandırmaya çalışırken İslâm'ı kronolojik olarak ele alacağım; İslâm'ın kökenleri ve doğuşundan başlayıp ortaçağ İslâm'ıyla devam edeceğim ve modern çağda bitireceğim. Teknik ve yabancı terimleri asgarî miktarda tutmaya çalıştım. Bununla birlikte ya hazır olarak elde edilebilir cinsten veya bir Avrupa dilinde yayımlanmış olan kaynaklardan yararlan-

7. Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India: A Social Analysis*, Londra, 1947; Clifford Geertz, *The Religion of Java*, Chicago, 1960; W.F. Wertheim, 'Religious reform movements in South and South East Asia', *Archives de sociologie des religions*, 1963, cilt 12, s. 53-62.

dım. Bu düzenlemeler, aksi taktirde gülünç bir biçimde hırslı olabilecek bir çalışmaya makul sınırlamalar getirecektir.

Bu incelemenin genel ilkesi, hem Weber'in bir yorumunu sunmak hem de İslâm tarihi ve toplumu hakkında sosyolojik bir ilgiyi uyandırabilecek bir teorik şema içerisinde İslâm hakkındaki meşhur olguları düzenlemek olacaktır. Bu ikinci hedef bakımından, sonuç olarak, uzmanlar için ayrılmış özel bölgelere tecavüz eden sosyologlara karşı Weber'in kendi tavrını uygun bir şekilde nakledebilirim:

> Sorunumuzla ilgili olarak Musevî dinsel tarihinin gelişmesine ilişkin bazı şeyler sunarken, bazen bazı kaynak verilerin alışılandan farklı şeyler vurgulayacak bir tarzda gruplandırılabileceği gerçeği dışında, tartışmaya, temel olarak yeni olan herhangi bir şey ilave etme konusundaki dürüst umutlarımızdan başka bir şey beslemeyiz gönlümüzde.[8]

Weber'in *Ancient Judaizm*'i önemli bir sosyolojik başarı olduğundan verileri 'alışılandan farklı bir şekilde' sunmayı arzulayan sosyologlara bir öncülük yapmıştır. Bununla birlikte, İslâm'ın doğası hakkında herhangi bir şey söylemek isteyen herhangi bir sosyoloğun dikkatli davranması gerekmektedir. Maalesef bu özel çalışmada çoğu kez aşırı bir cüretkârlıkla ilerlemiş olmaktan korkuyorum. Ama okuyucu için bu garanti edilmemiş cüretkârlığın bir faydası, onun, teorik yorumlarımı başka bir şeye benzetmeyecek olmasıdır.

---

8. Max Weber, *Ancient Judaism* (çev. H. H. Gerth ve Don Martindale), Chicago, 1952, s. 425.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. WEBER'İN İSLAM HAKKINDAKİ YORUMLARI

Diğer dünya dinleri ve uygarlıkları hakkında oluşturulmuş ve bir hayli gelişmiş olan literatürle karşılaştırıldığında, İslâm'a ilişkin sistematik çalışma alanı, sosyolojide, dinler tarihinde ve fenomenolojide ihmal edilmiş bir alandır. Gerçekten İslâm ve İslâm toplumu hakkında önemli sosyolojik çalışmalar bulmak çok zordur.[1] İslâmiyatçılar, (İslâm'a ilişkin) ilmî bir geleneğin yokluğunu, bazen, İslâm'ın kendisine atfedilen ve-

1. İstisnalar, R. Levy, *The Structure of Islam*, Cambridge, 1957; Clifford Geertz, *Islam Observed*, New Haven ve Londra, 1968; Maxime Rodinson, *Islam et Capitalisme*, Paris, 1966; ayrıca Türkçe'de Sombart Weber ve İslam üzerine bir inceleme var, F. Ülgener, *İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri*, İstanbul, 1951.

rimsizliği ve türev oluşu açılarından açıklamaya çalışırlar.[2] Alternatif olarak da sık sık, İslâm'ın ya bir din olmadığı, ya da özgül bir durum olduğu için din sosyologlarının alışıldık ilgilerinin dışında yer aldığı îmâ edilir.[3] Daha özel bir neden de, Marx ve Durkheim'in İslâm hakkında ya çok az şey söylemiş veya hiçbirşey söylememiş oldukları halde, Weber'in *Religionssoziologie* isimli eserini İslâm'ın tam bir incelemesiyle tamamlamadan önce ölmüş olması gerçeğinde yatabilir. Bu nedenle, bir çok araştırma taslağı sosyoloji babalarının Hristiyanlık, ilkel dinler ve Asya dinleri hakkında ortaya attıkları sorunlarla ilgilenmiştir; fakat modern sosyolojinin köklerinde temellenen hiç bir İslâmî çalışma geleneği yoktur. Tek başına bu durum, İslâm sosyolojisini araştırmayı öncelikli öneme sahip kılmaktadır. Buna ilaveten gerek İslâm patrimonyalizmine yapmış olduğu dağınık îmâlarda, gerekse de onun daha çok İslâm hukukunda odaklanmış çözümlemelerinde, Weber'in İslâm hakkındaki yorumları, şimdiye kadar yapılmış olandan daha yakın bir incelemeyi gerektirmesi açısından yeterince ilginçtir. Bundan başka ve daha önemlisi, İslâm'ın teorik olarak hayati önemini belirtebilmek için yapılabilecek güçlü bir vurgu vardır: diğer İbrahimî dinlerle güçlü bağlantılara sahip, peygamberî, dünyevî ve kurtuluşçu bir din olarak İslâm, Weber'in din ve kapitalizm tezlerinin potansiyel bir deney-örneğidir (test-case).

Weber ve İslâm'la ilgili bu çalışmada, Weber'in modern dünyanın gelişimiyle ilintili olarak İslâm'ı yorumlayışını ele

2. İslam'ın kuraklığı üzerine bkz. Marshall G. S. Hodgson, *Islam and Image, History of Religions*, 1964, cilt 3, s. 220-60; Charles J. Adams, "The History of religions and the study of Islam", J. M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions*, Chicago, 1967, cilt 1, s. 177-93.

3. "Özel Durum" kuramının bir eleştirisi için bkz. Clive S. Kessler, Islam, Society and Political Behaviour: some comparative implications the Malay case, *British Journal of Sociology*, 1967, cilt 1, s. 177-93.

almaya ve çağdaş bilim adamlarının araştırmaları aracılığıyla çoğunlukla zımnî olan bu yorumu değerlendirmeye çalışacağım. Bu görevi yerine getirmek için şu soruyu cevaplamak çok büyük bir zorunluluğa sahiptir: dinsel inançlar ile kapitalist kurumların ortaya çıkışı ve devam edişi arasındaki ilişki hakkında Max Weber' in argümanı ne *idi*? Bu sorunun, Weber'in İslâm hakkındaki yorumu'nu anlamanın temel problemi olduğu görülmektedir. Gereksiz karışılıklardan kaçınmak için argümanla ilgili kendi konumumu ifade etmek istiyorum. Weber'in İslâm'ı ele alış tarzı ve yorumlayışının, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*'de geliştirdiği Kalvinizmle ilgili özel tezle olan bağlantısı aslında çok zayıftır; pratikte Weber'in patrimonyal hakimiyet ve prebendel feodalizm açısından İslâm'ı tartışması genel anlamda, Marksizmin kendisiyle değilse de, Marx'ın sosyolojisiyle uygunluk arzeder. Bu söylendiğinde şu da kabul edilmelidir ki, inançlarla sosyal yapılar arasındaki ilişki bakımından Weber'in konumu çoğunlukla tutarsız veya en iyi ihtimalle duygusaldır. Weber'e yaklaşımlarında bir çok sosyolog, onun argümanları ve örneklendirmelerinin karmaşıklığına değinmiş; fakat onun sosyolojik düşüncesini birleştiren ve bütünleştiren merkezî bir temanın bulunduğunu iddia etmiştir. Sorun şu ki, Weber'de merkezî ya da ilişkili temaları oluşturan şeyin ne olduğu konusunda sosyologlar görüş ayrılığına düşmüşlerdir.[4] Protestan Ahlakı teması, ya da daha genel bir deyimle Weber tezi'nin doğru yorumlanması üze-

4. Yorumların farklılığı S. N. Eisenstadt'ın editörlüğünü yaptığı *The Protestant Ethic and Modernization*'daki makaleler toplamında iyi örneklenmiştir, bkz, New York, Londra 1968; ayrıca Talcott Parsons'un hukuk sosyolojisinin "Weber'in bağımsız sosyolojisi"nin özünü oluşturduğunu savunduğu gerçeğine de değinilebilir, bkz. *Max Weber and Sociology Today*, Otto Stammer (ed), Oxford, 1971, s. 40; Günther Roth tahakküm sosyolojisinin Max Weber'in temel uğraşısının merkezi temasını oluşturduğunu savunmuştur. *Economy and Society*, New York, 3 cilt, 1968, giriş.

rine kayda değecek kadar farklı görüşler olagelmiştir. Bu görüş ayrılıkları Weber'in kabaca bir yanlış anlaşılması sonucundan doğmuş olabileceği gibi, Weber'in sosyolojisinin muğlaklıklar içermesi nedeniyle de doğmuş olabilir. Kesin bir biçimde, bariz yanlış anlamalar varsa da, ayrıca şu da gösterilebilir ki, sosyolojisinde tutarlılık sorunları olmasından dolayı, Weber'in kesin ya da yetkin bir yorumu gerçekten mümkün olamamaktadır. Düşünceler tarihiyle ilgilenildiğinde, burada bizi yanıltan şeyin bir sosyologta, özellikle de büyük bir sosyologta her zaman tutarlılık ya da uyum aramak olduğu görülür.[5] Weber örneğinde, onun hayatı boyunca bazı temel sosyolojik konulara yaklaşımını değiştirmiş ve bütünsel bir revizyona kalkışmadan farklı konumlar benimsemiş olabileceğini varsaymak mâkul bir şeydir. Weber'in bizim hâlen ciddiye aldığımız bir takım konulardan bıkmış olduğuna dair delilimiz bile vardır. Weber hakkındaki çelişkili yorumların bolluğu gözönünde bulundurulduğunda Weber üzerine çalışan bir bilimadamından istenecek tek şey, Weber hakkındaki yorumunu ikna edici bir biçimde ve özenle savunması; aynı zamanda da Weber'le ya çelişen ya da onun hakkında modası geri dönmemecesine geçmiş görünen görüşleri ayıklamaya çalışmaktır. Yorumlayıcılık ve ayıklayıcılık rolünü yerine getirmeye kalkıştığımda (PA ve PA' diye) iki değişkeni bulunan Protestan Ahlakı (PA) tezi ile daha genel olan Weber tezi (W) arasında bir ayırım yapmayı uygun buldum. Birinci tezle (PA) Weber'in 1904-1905'te yayımladığı, Kalvinizmin son dönemi ile Avrupa kapitalizmi arasındaki görece daha sınırlı olan ilişki konusunu kastediyorum.[6] Weber tezi (W), kısmen

5. Yazarlara mesnetsiz tutarlılık isnat etmenin yanlışlığı Quentin Skinner tarafından tartışılmıştır. 'The History of Ideas, *History and Theory*'nin içinde, 1969, cilt 8, s. 3-53.

6. Max Weber, 'Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus', *Gesammelte Aufsatze zur Religionsoziologie*'nin içinde, Tübingen, 3 cilt, 1922-3, ilk baskısı *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* te, 1904-5, Talcott Parsons

PA'nın bir uzantısı, kısmen de Doğu ve Batı medeniyetleri arasındaki temel farkları destekleyen sosyolojik şartlara ilişkin bağımsız bir araştırmadır. Weber'in medeniyetler sosyolojisinde dinin o kadar da merkezî bir rol oynamadığı iddia edilebilir. Weber tezinin bir bölümü olan *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* 1916 ve 1919 yılları arasında ortaya çıkmıştır, fakat onun kapitalizm çözümlemelerinin önemli yanları, Weber'in 1909'dan ölüm tarihi olan 1920'ye kadarki zamanını alan *Wirtschaft und Gesellschaft*'ta yer alır. Bu, her iki tezin (PA ve W) Weber'in gelişimi içinde kronolojik olarak ayrı tutulması gerektiğini söylemek değildir; Weber tezinde (W) görünen pek çok tema onun Roma İmparatorluğu üzerine olan erken çalışmasında mevcuttur.[7] Bu ayrımın önemi, bu yüzden, Weber'in kendi entellektüel gelişimi hakkında herhangi bir nitelendirici iddiada bulunmaktan çok benim kendi izahlarımı netleştirmekte yatar.

Weber sosyolojisinin çeşitli yorumlarını ortaya çıkarabilmenin bir dizi farklı yolu vardır. Burada Alasdair MacIntyre'ın "Sosyal bilimlerde nedensellik hakkında bir yanılgı" (A mistake about causality in the social sciences) isimli makalesindeki tartışmasına değinmek yararlı olacaktır. Bu tartışmada MacIntyre, inançlarla eylemler arasındaki ilişkileri açıklamaya giriştiklerinde sosyologların çoğu kez güçlü bir tezle başlayıp çalışmalarını tavizle sonuçlandırdıklarını gözlemler.[8] Güçlü tez ya inançların ikincil olduğu (Marx ve Pareto) veya inançların bağımsız ve etkili olduğu (Weber) yönündedir. Sosyolog-

---

tarafından *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* adıyla çevrildi, Londra, 1930.

7. Max Weber, *Die romishe Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*, Stuttgart, 1891.

8. Alasdair MacIntyre, A mistake about causality in the Social Sciences, Peter Laslett ve W.G. Runciman (editörler), *Philosophy, Politics and Society*, 2. dizi, Oxford, 1963.

ların çoğu kendi tükürüklerini yalayarak işi bitirmektedirler. Böylece MacIntyre'a göre Weber, inançların eylemlere, eylemlerin de inançlara neden olduğu yönünde bir 'basit etkileşimcilik'in (facile interactionism) içine düşer. Bu çerçeve, toplum bilimcilerin Weber'i yorumlarken Protestan inançlar ile kapitalist eylemler arasındaki nedensel ilişki konusunda nasıl en azından iki farklı konumda —idealizm (PA) ile nedensel etkileşimciliğin değişik şekilleri ya da nedensel çoğulculuk (PA') arasında— yer aldıklarını göstermek için kullanılabilir.

Ekonomik ve sosyal tarihçiler, Protestan Ahlakı tezini, Kalvinist inançların modern kapitalizme yol açtığını söyleyen güçlü bir tez olarak ilk yorumlayanlar arasındadırlar. Örneğin H. M. Robertson'un iddiasına göre Weber:

> ...ekonomik olayların psikolojik bir belirlenimini aramıştır. Özelde o, kapitalizmin gelişimini 'kapitalist bir ruh'un gelişiminin sonucu olarak görür... Ben kapitalist ruhun dinsel bir takım itkilerden çok uygarlığın maddî koşullarından dolayı geliştiğini göstermek istiyorum.[9]

Daha yakın zamanlarda, H. R. Trevor-Roper şunu belirtir: "Karl Marx Protestanlığı kapitalizmin bir ideolojisi, ekonomik bir olgunun yan olgusu (epiphenomenon) olarak gördü. Max Weber ve Werner Sombart formülü tersine çevirdiler."[10] Weber'in güçlü bir tezin (PA) kurucusu olarak yorumlanmasına destek sağlama girişiminde, Seyyid El-Attas ekonomik tarihçilere ilaveten öncü sosyologlar (Talcott Parsons, Pitrim Sorokin ve Reinhard Bendix) arasında, Protestan ahlâkı tezinin nedenselci bir fikirler tarihi gerektirdiğine ilişkin bir uzlaşmanın ol-

9. H. M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism*, Cambridge, 1935, s. xi-xiii.
10. H.R. Trevor-Roper, *Religion, the Reformation and Social Change*, Londra, 1967, s. 4.

duğunu savunur.[11] Protestan Ahlakı tezi, belki de anti-Marksist bir ekonomik gelişme görüşü olarak değerlendirildiği için bu role atanmıştır. Bizzat Parsons "sözkonusu metnin özel bir tarihsel durumda Marksist tezin bir reddiyesi olmayı amaçladığını" iddia eder. Buna rağmen bu tür yorumların bir sürü zorlukları vardır.[12] Birincisi, Günther Roth'un belirttiği gibi, Protestanlık üzerine yazılan metin bir cevaptır; ama özellikle Marx'a veya Marksizme değil, fakat özelde Eberhard Gothein, Werner Wittich ve Georg Jellinek gibi bir sürü bilim adamının dikkatine sunulan "dahilî akademik bir sorunun" bir parçasıydı.[13] Bu özgül mücadelenin arkasında din, endüstri ve politik özgürlük arasındaki ilişkilerle ilgili bir asırlık bir tartışma bulunuyordu.[14] Protestan Ahlakı tezi Marx'a karşı yöneltilmiş bir tez değilse de, ayrıca idealist bir tez olmayı da amaçlamamıştır. Zira Weber, gayet açık bir şekilde, kapitalizmin, Reformasyon'un sonucu olduğunu öne süren bir tezin "saçma ve doktriner bir tez" olacağını savunur.[15] Başka bir delil, Weber'in Heidelberg'deki arkadaşlarından, "Protestan Ahlakı tezinin idealist yorumları"ndan usanmış birinden gelir:

> ...Ancak, şuna da değinilmelidir ki, Hans Delbruck Weber'ın Kalvinist-kapıtalist teorisini bir nevi anti-Marxist idealizm olarak kullanmaya ve yaymaya çalışmıştır; Weber bunu protesto edip bana: 'buna cidden itiaz etmeliyim; ben Delbruck'un düşündüğünden daha materyalistim' dedi.[16]

---

11. Seyyid Hüseyin Al-Attas, "The Weber thesis and South East Asia", *Archieves de sociologie des religions*, 1963, cilt 8, s. 21-35.
12. Talcott Parsons, 'Capitalism in recent German literature', *Journal of Political Economy*, 1929, cilt 37, s. 40. ayrıca bkz. Parsons'un age'i, 1928, cilt 36, s. 641-61.
13. Bu ilginç nokta Günther Roth tarafından Weber'in *Economy and Society*'sine girişinde vurgulanır (ed.ler Günther Roth ve Claus Wittich), New York, 1968, cilt1, s. lxxi.
14. Bu tarihsel tartışma için bakınız. Reinhard Bendix, "The Protestant ethic revisited", *Comparative Studies in Society and History*, 1967, cilt 9, s. 266-73.
15. Weber (çev. Parsons), *The Protestant Ethicand the Spirit of Capitalism*, s. 91.
16. Paul Honigsheim, *On Max Weber*, New York, 1968, s. 43.

Honigsheim, 1910'da Rachfahl'a bir dizi eleştirel cevaptan sonra, Weber'in sorun hakkında sonraları hiç konuşmadığını anımsatır.

Weber hakkındaki tüm basit idealist yorumları reddetmeye çalışan sosyologlar, ya Weber'in bilim felsefesinin, özellikle de onun nedensellik görüşünün, PA yorumlarının varsaydığından çok daha karmaşık olduğunu iddia ederler, ya da Protestan Ahlakı tezinin bir karşılaştırmalı medeniyetler sosyolojisi (Weber Tezi) alanında geliştirilmiş, önceki döneme ait, deneme kabilinden bir monograf olduğunu belirtirler. Böylece, Weber'in temel ilgisinin toplumsal eylemlerde içkin olan toplumsal anlamlar arasındaki tarihsel bağlantıları bulup ortaya çıkarmak olduğu iddia edilir çoğu kez. Bu özel yorumda (PA') Weber, hayli basitleştirilmiş herhangi bir nedensel zinciri bulmaktan ziyade, anlamlı eylemler arasındaki karmaşık 'yakınlıkları' veya 'uygunlukları' belirtmek ve keşfetmekle ilgilenir. Meslekler (müteşebbisler) ile bunları icra edenlerin (Kalvinist) inançları arasındaki istatiksel bağıntıları sergilemek yeterli değildir; sosyolojinin görevi, bu tür istatistiksel ilişkileri anlaşılır kılan sosyal aktörlerin güdülerini (motives) anlamaktır. Peter L. Berger'in belirttiği gibi:

> Weber'in, fikirlerin tarihle ilişkisini anlaması en net şekliyle kendisinin 'seçmeci yakınlaşmalar' *(Wahlverwandtschaft)* kavramında görülebilir. Bu kavram, belirli düşünceler ve belirli sosyal süreçlerin tarih içinde 'birbirlerini arayıp buldukları' yolu belirten bir kavramdır.[17]

17. Peter L. Berger, "Charisma and Religious innovation: the social location of Israelite prophecy", *American Sociological Review*, 1963, cilt 28, s. 950.

Benzer bir şekilde, 'Weber eleştirmenlerinin' Protestanlık ve kapitalizmi 'nedensel olarak ilişkilendirme yanlışlığını' reddetmiş olan Ferdinand Kolegar, "her ikisi de ortak bir 'ruh'a veya 'ethos'a dayanan 'modern kapitalizmin ekonomik ahlâkı ile radikal Protestanlığın dinsel ahlâkı arasındaki karşılıklı olarak birbirlerini güçlendirme ve 'seçmeci yakınlaşma' ya"[18] işaret eder. Bu perspektifte (PA'), Weber'in, pozitivist veya Hume'cu bir nedensellik görüşünü benimsediği değil; daha çok, eylemleri, öznel anlamları anlayarak açıklamaya çalıştığı ifade edilir. Açıkça, bu görüş (PA'), Weber'in metodolojik konumuna meşru bir ağırlık verir; fakat yine de tutarlı bir Weber yorumu olarak çözümü zor bazı sorunlar içerir. Örneğin, böyle bir görüş, Weber'in kendi metodolojik taahhütlerini mütemadiyen izlemiş olduğunu varsaymakla başlar; ayrıca Weber'in tutarlı bir metodolojisinin mevcut olduğunu da varsayar. Din sosyolojisinin bir çok önemli alanında, bana öyle geliyor ki, Weber, *verstehende* sosyolojisini ya ihmal eder ya da tamamen terkeder —bu çalışmanın üçüncü ve dördüncü bölümlerinde, Weber'in eylemin sosyolojik yorumlamalarında anlamanın rolüne ilişkin kendi argümanlarına ters düştüğü iki özel örnek vermeye çalışacağım. Weber'in —ekonomik belirleyicilik gibi- naif tek-nedensel modellere karşı olan argümanının kendisine salık vereceği çok şey varken, Weber'in alternatifinin zorunlu bir alternatif olduğunda kânî olamadım. Karmaşık kültürel 'ruhlar' veya 'ahlâk'lar arasındaki 'yakınlaşma'ya bakıldığında ve nedensel öncelik kurma girişimleri reddedildiğinde, çoğulcu nedensel açıklamalar, ya doğruluğu herkesçe kabul edilen önermelerle son bulur ('her şey herşeyi etkiler', gibi) ya da herhangi özel bir durumda nedensel açıklamanın başarılı olup olmadığını kesinleştirmenin hiç bir yolu

18. Ferdinand Kolegar, The Concept of "rationalisation" and cultural pessimism in Max Weber's sociology, *Sociological Quarterly*, 1964, cilt 5, s. 362.

yoktur. Sonuç, öznel anlam açısından yapılan açıklamaların, öznel durumların makul tasvirlerinin ötesine nâdiren gittiğidir. Son olarak iddia edilebilir ki, Weber'in (yaptığını iddia ettiğinden farklı olarak) pratikte yaptığı açıklamalar, bu çoğulcu mahiyete sahip değildir. Kısaca, Weber'de, özellikle İslâm'la ilgili açıklamalarında, kendisini Marx'ın açıklamacı şemasına çok yakın bir yere yerleştiren güçlü bir determinist unsurun bulunduğunu ileri sürüyorum. Bu konuya gelmeden önce bir başka Weber yorumunu (W) ele almak gerekmektedir.

Bu tarz bir Weber yorumu (W), Weber'in Protestan Ahlakı tezini, yalnızca onu Weber'in rasyonelleşmeye yönelik daha geniş ilgisi içine yerleştirerek anlayabileceğimize ve bu daha geniş ilginin karşılaştırmalı sosyoloji bağlamında ele alınmış olduğuna işaret eder. Öyle ki, Weber'in 1904 ve 1905'te yayımladığı metinleri anlamak için, onun Yahudilik, Hinduizm, Budizm ve Konfüçyanizm çözümlemelerine bakmamız gerekir. Bu bakış açısında (W), çilecilik (asceticism) rasyonel kapitalizmin zorunlu ve yeterli koşuludur; fakat çilecilik diğer bir dızi anahtar değişkenle yanyana düşünülmek zorundadır.[19] Bu yüzden sosyologlar, diğer çalışmaları arasından, Weber'in *General Economic History*'sine yönelmişlerdir; bu kitapta, Weber, şunu belirtir: "kapitalist girişimin temel özellikleri ve önkoşulları: fiziksel üretim araçlarına girişimci tarafından el konulması, pazarın özgürlüğü, rasyonel teknoloji, rasyonel hukuk, özgür emek ve son olarak da ekonomik hayatın ticarîleşmesidir".[20] Bu zorunlu koşullar gözönünde bulundurularak rasyonel, dünyevî çilecî bir etiğin modern kapitalizmin çıkı-

19. Bu yorum Niles M. Hansen tarafından vurgulandı, 'The Protestant ethic as a general precondition for economic development', *Canadian Journal of Economics and PoliticalSciences*, 1963, cilt 29, s. 462-74; Ayrıca bkz. Robert Moore, 'History, Economics and Religion: a review of "The Max Weber thesis"', Arun Sahay (ed.) *Max Weber and Modern Sociology*'nin içinde, Londra, 1971, s. 82-96.
20. Max Weber, *General Economic History* (çev. F. H. Knight), New York, 1961, s 214.

şında hayatî bir öneme sahip olduğu ileri sürülür. Bu tezi sınamak için, Weber, bu etkenlerin var olup olmadığını keşfetmek üzere uygarlıkların deneysel bir kültürler-arası karşılaştırmasını yapar. Bu nedenle, Parsons'a göre, Weber'in:

> ...tümevarımsal çalışması fikir birliği (agreement) yönteminden farklılık (difference) yöntemine dönüşür. Bu bir dizi hırslı karşılaştırmalı çalışmalar biçimine dönüşür ki, bu çalışmaların hepsi de şu soruya yönelir: çağdaş rasyonel burjuva kapitalizmi hakim bir olgu olarak niçin yalnızca modern Batı'da ortaya çıktı?[21]

Weber'in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*'in girişinde oldukça dağınık bir tarzda, rasyonel kapitalizm için kurumsal önkoşulların bazılarının diğer uygarlıklarda da mevcut olduğunu söylediği doğrudur ve bu, Weber'in bu kurumsal önkoşulları sabit tutmayı ve rasyonel dünya görüşlerine ne kadar nedensel ağırlık verilebileceğini sınamayı amaçladığını îmâ eder görünebilir. Ancak Weber, diğer kurumsal gelişmeleri sabit tutarken, yalnızca çileciliğin önemini sınayamazdı. Bunu göstermek için Weber'in İslâm'a ilişkin sosyolojik yorumlarını gözönünde bulundurmak yeterlidir.

Bir açıdan, Weber'in İslâma ilişkin notları, Weber'in Protestan Ahlakı çözümlemesine sosyolojik açıdan eşlik eder gibi görünür. Aslında, Weber, bir çok bakımdan, İslâm'ı püritanizmin karşıt kutbu olarak ele alır. Weber'e göre İslâm, özellikle kadınlar, lüksler ve mülkiyet konularında tamamen hazcı (hedonist) bir ruhu kabul eder. Kur'an'ın uyum sağlayıcı etiği gözönünde bulundurulduğunda, ahlâkî emirler ile dünya arasında bir çatışma bulunmamaktadır ve bu, dünya eferdliğine dayalı çileci ahlâkın İslâm'da ortaya çıkamayacağı anlamına gelir. Böylece Weber'i, İslâm'da çileciliğin olmayışının Müslüman kültürün hakimiyetindeki toplumlarda rasyo-

21. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Chicago, 1949, s. 512.

nel kapitalizmin bulunmayışını açıkladığını öne süren bir teze sahip olarak yorumlamaya meyledebilirdik. Yine de, bu konumu, ancak Weber'in rasyonel kapitalizmin zorunlu koşullarını sabit tuttuğunu gösterebilirsek, benimseyebiliriz. Gerçekte Weber, rasyonel, biçimsel (formal) hukukun, özerk şehirlerin, bağımsız bir şehirli sınıfın ve politik istikrarın İslâm'da bütünüyle eksik olduğunu gösterir. Peki İslâm'ın dünyevî hazla ilgili ahlâkının, bazı açılardan hukukta rasyonelliğin yokluğuna ve özgür pazar ile bağımsız şehir hayatının yokluğuna yol açmış olması mı sözkonusuydu? Weber'in konumu kesinlikle bu değildir. Onun argümanı, bunun karşıtıdır. Weber, Abbasî, Memluklu ve Osmanlı hanedanlıklarının karakteristiği olan prebendel feodalizm* ve patrimonyal bürokrasi nedeniyle, rasyonel kapitalizmin önkoşullarının oluşamadığını gösterir. İslâm toplumunun askerî ve ekonomik koşulları kapitalizmin gelişmesine elverişli değildir. Öyleyse, Weber'in İslâmî ahlâk tartışmasını nasıl kullanabiliriz? Burada iki uygun yorum vardır. İlk olarak, Weber'in İslâmî ahlâkla ilgili çözümlemesinin, İslâm toplumunun sosyo-ekonomik yapısıyla ilgili çözümlemesinden bağımsız bir yerde durduğu görülür. Savaşçı diye nitelendirdiği ahlâkı, sultanlar ve halifelerin patrimonyal hakimiyetleriyle ilişkilendirmek konusunda Weber tarafından yapılmış hiç bir girişim yoktur. İkinci olarak, Weber'in İslâm'ın savaşçı ahlâkı ile ilgili argümanına yakından bakıldığında, görülecektir ki bu argüman, kesinlikle tarihin herhangi bir idealist yorumuyla ilgili bir argüman değildir; fakat, aynı zamanda, 'seçmeci yakınlaşma'nın çözümlemesi de değildir. Muhammed'in Mekke'deki peygamberî tektanrıcılığı ile Arap savaşçılarının yaşam tarzı arasında, Weber'e göre,

* Prebendel feodalizm: merkezî ve güçlü bir devletin varlığını gerektiren bir üretim tarzına eşlik eden ve güçlü devletin üretimin belli bir kısmına vergi veya haraç yoluyla elkoyduğu bir çeşit Asyagil feodalizm (çn.)

'doğal' hiç bir bağ yoktu. Daha çok kabileci ve savaşçı bir toplumun, Muhammed'in mesajını devralarak kendi yaşam koşullarıyla kaynaştırmak üzere yeniden şekillendirmesi durumu sözkonusudur. İslâm'ın dünya görüşünü şekillendiren, toplumsal bir değer veya psikolojik bir tavır değil, bir statü grubu olarak savaşçıların gereksinimleriydi. Sonraki bölümlerde Weber'in, Arap savaşçılarını İslâm'ın sosyal taşıyıcıları olarak ele alırken ampirik olarak yanlış bir yol tuttuğuna; fakat bunun argümanımı etkilemediğine değineceğim. Weber'in kendisi özel olarak İslâm tarihinin her türlü psikolojik yorumun reddeder:

> Sanayileşme, bireylerin dini olarak İslâm tarafından değil —Rusya Kafkasyasındaki Tatarlar çoğunlukla çok 'modern' girişimcilerdir— fakat İslâm devletlerinin dinsel olarak belirlenmiş yapısı, onların kırtasiyecilikleri ve fıkıhları tarafından sekteye uğratılmıştır.[22]

Weber'in İslâm'la ilgili argümanının 'bireylerin dini' açısından ele alınmadığını görebilsek de, bu alıntı, Weber'in, dini, İslâm devletlerinin yapısını belirleyici bir unsur olarak değerlendirdiğini akla getirebilir. Yani doğma, özelde kutsal hukuk veya Şeriat, toplumsal etkinliğin icrâ edildiği katı, nedensel olarak etkili bir çerçeve sağlamıştır. Yine de, iki paragraf sonra Weber, "patrimonyal hakimiyetin keyfîliği ve kestirilemezliği kutsal hukuka bağlılığın alanını güçlendirme etkisine sahiptir" diyerek bu iddiayı zayıflatır.[23] Her ne kadar Weber sürekli olarak çoğul nedensellik ve nedensel belirsizlik durumuna kayarsa da, onun İslâm'la ilgili çalışmasının tüm dayanağı şudur: İslâm toplumu politik, ekonomik ve yasal ilişkileri istikrarsız ve keyfî ya da, Weberci anlamıyla, irrasyonel kılan patrimonyal hakimiyetle karakterize edilen bir

22. Weber, *Economy and Society*, Cilt 3, s. 1095.
23. A.g.e., s. 1096.

toplumdur. Weber sürekli olarak mülkiyet haklarını garanti eden feodal Avrupa'nın toplumsal koşullarıyla, Doğuda keyfîliği azamîleştiren prebendel feodalizm ve patrimonyalizmi karşılaştırır.

Weber hakkındaki bir dizi olağan yorumun (PA, PA' ve W) ya yanlış veya sorunlu olduğunu ileri sürüyorum, o yüzden beni, Weber ve İslâm'la ilgili bu özel çalışmanın yazılmasına yönlendiren Weber yorumunu belirtmek zorundayım. Weber'in İslâm toplumuyla ilgili görüşünün merkezinde, özellikle hukuk, bilim ve sanayi alanında olmak üzere, Batı toplumunun rasyonel ve sistematik karakteri ile, Doğu uygarlıklarının, özellikle de İslâm uygarlığının, keyfî, istikrarsız siyasî ve ekonomik koşulları arasındaki bir karşıtlık vardı. Bu karşıtlaştırmayı yaparken Weber, ondokuzuncu yüzyıl siyasal kuramcıları, filozofları ve klasik iktisatçılarında ortak olan Doğu-Batı farklılıkları görüşünü tekrarlamış, aynı zamanda da özenle işlemiştir. Klasik iktisatçılar ve faydacı filozoflar, örneğin *The Welth of Nations*'ta Adam Smith, *The History of British India*'da James Mill, *Principles of Political Economy*'de John Stuart Mill, Avrupa feodalizmi ile Doğu despotizmi arasında güçlü bir karşıtlığın bulunduğunu ve Doğu despotizminin, kapitalist gelişmeye engel olan durağan ekonomik koşulların oluşmasına neden olduğunu düşünmüşlerdir. İngiliz ekonomik düşüncesinden çok şey öğrenmiş olduğundan Karl Marx'ın, bu düşünceleri Asya Tipi Üretim Tarzı kavramı altında geliştirmesi şaşırtıcı değildir. Daha önemlisi, Weber'in 'patrimonyal hakimiyet'inin, kavramsal olarak, Marx'ın Asya toplumu taslağına çok benzediği gösterilebilir.

Marx'ın Doğulu toplumla ilgili tutumunu tartışırken, Marx'ın, ATÜT tezini reddedip reddetmediği ya da tezin zarif veya mantıksal olarak tutarlı olup olmadığı konularını ortaya

atmanın argümanımla hiç bir ilişkisi yoktur.[24] Yalnızca ilginç olan durum şudur: Marx ve Engels'in ileri sürdüğü böyle bir tez vardır ve bu Weber'in hiyerokrasi sosyolojisiyle bir benzerlik taşımaktadır. 1850'den sonraya kadar Marx ve Engels, kendi genel analitik şemaları açısından Asya toplumunun kuramsal önemini değerlendirmeye başlamış değillerdi. Bu değerlendirme, Marx ve Engels'in Hindistan ve Çin'deki İngiliz yönetimine ilişkin çalışmalarının ve Marx'ın klasik iktisatçılar hakkındaki çalışmasının dayattığı bir şeydi.[25] 1853'de Marx, *New York Daily Tribune*'de Hindistan'ı tipik bir 'Asya toplumu' olarak sunduğu iki makale yayımladı. Burada Marx şunu ileri sürüyordu: Asya'daki 'iklim ve karasal koşullar', ancak devlet tarafından sağlanabilen ve gönüllü ortaklıklara yol açmayan geniş-ölçekli sulamayı zorunlu kılmıştır. Dahası köylerin dağınık olması ve kendi kendilerine yeterli oluşu, devlet mutlakiyetçiliğine karşı koyabilecek çok sınırlı toplumsal bağın varolduğunu ifade eder. Asya toplumu, devletin 'gerçek toprak ağası' olması ve köylülerin mülkiyet hakkına değil, yalnızca tasarruf hakkına sahip olması nedeniyle, Avrupa koşullarından oldukça farklıydı. *Pre-Capitalist Economic Formations* kitabında Marx, hem Asya köylerinin ekonomik olarak kendine yeterliliğine hem de şehir ile kırsal kesimler arasında hiç bir farklılaşmanın olmayışına, Asya Tipi Üretim Tarzını (ATÜT) sürdüren unsurlar olarak vurgu yapar. 1873 gibi geç bir tarihte Marx, Çarlık Rusyasını 'yarı-Asyalı' bir toplum olarak değerlendirirken siyasal bir keyfîliğe sahip toplumsal durağanlık sorununa geri döner. Yine, Marx'ı etkileyen:

24. Bu konuda bkz. Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism*, New Haven ve Londra, 1957, 9. Bölüm.
25. R. Dutt, *Karl Marx: Articles on India*, Bombay, 1951; Dona Torr, *Marx on China 1853-60*, Londra, 1951.

> köylerin, tüm bir ülkede aynılık üreten —fakat gerçek anlamda ortak olan çıkarların tam tersini üreten— birbirlerinden bütünüyle ayrışıklığının, Doğu despotizminin doğal temeli olmasıdır; ve Hindistan'dan Rusya'ya kadar, bu çeşit toplumsal yapı, hakim olduğu her yerde her zaman despotizm üretmiş ve oluşumunu her zaman bu yönetim biçiminde bulmuştur... Bu toplumsal bütün, keyfîliğini ve kaprisini Eski'da tahayyül edemediğimiz bir Doğu despotizmi tarafından çaba harcanarak ve dıştan müdahaleyle bir arada tutulur.[26]

Aslında Marx, ATÜT tartışmasında şehir ve kırsal alanın farklılaşmamış doğasını, toplumsal çıkarların yokluğunu ve devlet müdahelesini ve keyfîliğini vurgularken, Weber'in patrimonyalizm bağlamında İslâm toplumu üzerine yaptığı çözümlemeye bir hayli yaklaşmıştır. Weber'e göre İslâm'ın temel özellikleri, şehirlerin yokluğu, keyfî hukuk ve ticarette devlet müdahelesidir. Üstelik Weber, Marx'ın Doğu despotizmi ile ilgili görüşünden açık bir biçimde haberdardır ve onunla hemfikirdir. Hindistan toplumuyla ilgili kendi çalışmasında Weber şunları kaydeder:

> Karl Marx Hindistan köyündeki zanaatkârların özel durumunu —pazar için üretim yerine eşya cinsinden sabit bir ücrete bağımlı oluşunu—, Asya toplumlarının kendilerine özgü durağanlıklarının bir nedeni olarak nitelendirmiştir. Bu görüşünde Marx haklıdır.[27]

Eğer Marx, Weber'in ilgi alanına yaklaşmışsa, Engels daha da çok yaklaşmıştır. Weber'in İslâm'a ilişkin hukukî ve ekonomik yorumunun temelini oluşturan, Doğu toplumunda kişi ile mülkiyetin kendine özgü belirsizliği konusunu

---

26. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Russian Menace to Europe* (Paul W. Blackstock ve Bert F. Hoselitz, editörler), Londra, 1953, s. 211-212 ve 215.
27. Max Weber, *The Religion of India* (editörler, H.H. Gerth ve Don Martindale), NewYork, 1958, s. 111.

kavrayan Engels'ti. Despotizmle kapitalizmin uyuşmazlığını belirten de Engels'ti:

> Türk ekonomisi diğer bütün Doğulu hakimiyetler gibi, kapitalist bir ekonomiyle uyumsuzdur; el konulan artı-değer aç gözlü valilerle paşaların elinde emniyette değildir. Burjuvazinin kazancının ilk temel koşulu eksiktir: kişinin emniyeti ve tüccarın mülkiyeti.[28]

Sonraki bölümlerde savunacağım gibi, Weber'in İslâm çözümlemesinin temel iddiası, erken dönem savaşçı etiğinin kapitalizmi engellediği şeklinde değildir; daha çok, Doğulu toplumların ekonomik ve siyasal koşullarının kapitalist ön-gerekliliklere karşı düşmanca olduğu şeklindedir. Bu konumu benimsemekle Weber, kendisini, yalnızca klasik iktisatçıları değil aynı zamanda Marx ve Engels'i de içeren Doğu'yla ilgili Avrupalı eleştiri ve çözümleme geleneğinin bir parçası olarak bulur. Bu geleneğe eklemelerde bulunurken Weber, İslâm'la ilgili çalışmalarında, neredeyse tamamen, Avrupa ve İslâm feodalizmi arasındaki farkları vurgulamış olan Carl Heinrich Becker'in araştırmasına dayanır.[29] O halde Marx'la Weber arasındaki temel fark nedir?[30]

Anthony Giddens son zamanlarda yayımlanmış bir makalesinde, haklı olarak, Weber'in Marx'la ilişkisini değerlendirmek için, Weber'in Marksizmin Almanya'daki siyasal kurumlaşmasına (Sosyal Demokrat Parti), Marksist tarih teorisine ve son olarak Marx'ın kendi tarih teorisine karşı tavrını ayırdetmemiz gerektiğini savunmuştur.[31] Weber'in Sosyal De-

---

28. Marx ve Engels, yukarda a.g.e., s. 40.
29. C.H. Becker, *Islam-Studien*, Leipzig, 2. cilt 1924-32. Şehir üzerine çalışmasında Weber ayrıca büyük ölçüde Christian Snouck Hurgronje'ye dayandı. *Mekka*, The Hague, 1888.
30. Bu çalışmasının son bölümünde Weber ve Marx'ın din konusundaki görüşleri sorununa geçeceğim. Burada yalnızca genel ilişkiyle ilgileniyorum.
31. Anthony Giddens, 'Marx, Weber and the development of capitalism', *Sociology*'nin içinde, 1970, cilt 4, s. 289-310.

mokratlara karşı tavrı düşmancaydı; çünkü Weber'e göre onlar, Alman toplumuyla temel olarak ilgisi kalmamış bir dizi devrimci sloganı akıllarından çıkarmamaktaydılar.[32] Benzer bir şekilde Weber, 1890'larda Marksistlerce ve onlara benzer bir biçimde eğlence olsun diye derinliksiz ve moda düşkünü çevrelerce savunulan bir çeşit yüzeysel ekonomik determinizmi reddeder. Weber'e göre, ister materyalist ister idealist olsun, tek-nedensel teoriler aptalca ve bilimdışıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Weber'in çoğulcu nedensellik görüşü her çeşit son ve nihaî nedeni araştırmayı dışlamıştır. 1910'da Alman Sosyoloji Topluluğu'nun ilk toplantısında, kendisini, diğer konuşmacılara şu şekilde karşı çıkmaya mecbur hissetmiştir: "nedensel çizgilere bakarsak onların bazen teknik konulardan ekonomik ve siyasî olanlara, bazen de siyasî konulardan dinsel ve ekonomik olanlara doğru bir akış izlediğini görürüz. Aralarında hiç bir durak yoktur."[33] Aynı nedenlerden dolayı Weber, ekonomik altyapılarla kültürel üstyapılar arasında birebir bir ilişki olması gerektiği fikrini reddeder. Bunun anlamı, Weber'in sosyalizm ile özel mülkiyetin devrimci yıkımı arasında herhangi bir bağlantıyı ya da herhangi zorunlu bir bağlantıyı kabul etmediğidir. Bundan sonra geriye Weber ve Marx'ın kendi yazıları arasındaki ilişkinin daha karmaşık konusu kalıyor.

Artık çok az sayıda sosyolog Albert Salomon'ın, Weber'in 'Marx'ın hayaliyle diyalog' kurduğu veya *Economy and Society*'nin 'Marksist sosyolojik tez'in yeniden incelenmesi olduğu gö-

32. Kapsamlı bir çalışma için bkz. Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*, Tübingen, 1959; ayrıca bkz. Günther Roth, *The Social Democrats in Imperial Germany*. Englewood Cliffs, N.J., 1963.

33. Günther Roth'tan alıntı. 'The historical relationship to Marx', Reinhard Bendix ve Günther Roth'un *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*'inin içinde, Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1971, s. 242.

rüşüne katılabilir.[34] Gerçekten de şunu belirtmek ilginç olacaktır: *Economy and Society*'de, 1469 sayfanın yalnızca dört yerinde Marx'a atıfta bulunulmaktadır, bu, *Economy and Society*'nin, Marx'ın yeniden incelenmesi olmadığına dair bir delil olarak ele alınmasa da Weber'in, bu özel çalışmasında konuyla yakından ilgilenmeye niyetli olmadığını îmâ eder. Fakat Weber'in, (Nietzsche'nin yanısıra) Marx'ı çağın hakim beyinlerinden saydığı bir gerçektir; Weber, bir keresinde "çağdaş bir bilgenin ve herşeyden önce çağdaş bir filozofun dürüstlüğünün Nietzsche ve Marx'ın önünde durularak ölçülebileceğini" söylemiştir."[35] Şayet Weber 'Marx'ın hayali' ile tartışmıyorsa, George Lichtheim tarafından ileri sürüldüğü gibi, ikisi arasında sonuçta hiç bir farkın olmadığı şeklindeki karşıt konumu da benimseyemeyiz. Lichtheim, "sosyologların Marx'ın hareket tarzı ile Max Weber tarafından kurulan Alman Okulu'nun hareket tarzı arasında bir 'seçim' yapmakla yükümlü olmadıklarını" savunur. "Haklı olarak belirtildiği gibi, Weber'in din sosyolojisininin tümü zorlukla karşılaşmaksızın Marxçı şemaya uygun düşer."[36] Marx ve Weber arasındaki ilişkiyi anlamak için, bir dizi bilimadamı, Weber'in çalışmasındaki Marksist ifadeleri ayırdetmeye çalışmıştır. Hans Gerth ve C. Wright Mills, Weber'in, Alman siyaseti tarafından güçendirilmedikçe, maddi faktörlere öncceki araştırmalarında olduğundan daha fazla vurgu yaptığını savunmuşlardır.[37] Aynı argüman Norman Birnboum ve Gertrud Lenzer tarafından da

34. Albert Saloman, 'German Sociology', Georges Gurvitch ve Wilbert Moore (editörler) in *Twentieth Century Sociology*'nin içinde, New York, 1945, s. 596.
35. Eduard Baumgarten, Max Weber, Werk und Person, Tübingen, 1964, s. 504-5, Arthur Mitzman'dan alıntı, *The Iron Cage: an Historical Interpretation of Max Weber*, New York, 1970, s. 182.
36. George Lichtheim, *Marxism on Historical and Critical Study*, Londra, 1964, s 385.
37. H.H. Gerth ve C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Londra, 1961, s. 12-13.

savunulmaktadır.[38] Ne yazık ki böyle bir yorumun, Weber'in antik topluma ilişkin çözümlemesi ışığında savunulacak hiç bir yanı yoktur. Örneğin, Weber'in 1896'da Freiburg Akademik Topluluğu önünde verdiği halk konferansları, yalnızca (altyapı ve üstyapı gibi) marksist terminolojiyle değil, aynı zamanda, köleci toplumun feodalizme dönüşmesi ve Roma toplumunun çelişkileri gibi marksist temalarla da tutarlılık arzeder.[39] Bu nedenle bazı sosyologlar yukarıdaki tezin karşıtını, yani, ekonomik faktörler üzerindeki marksist bir vurgudan askerî ve siyasi faktörler üzerine bir vurguya bir geçişi ararlar.[40] Böylece, Gerth ve Mills, Marx ve Weber arasında hem bağımsız hem de metodolojik konulardaki farkları inkar etmeseler de, Weber'in uğraşının, kısmen Marx'ın ekonomik materyalizmini askerî ve siyasî bir materyalizmle "tamamlamak" olduğunu düşünürler. Bu nedenle, siyasî yapılara Weberci yaklaşım, ekonomik yapılara Marksçı yaklaşımla paralellik arzetmektedir.[41] Şu da kesinlikle doğrudur ki, Doğu toplumunu nitelendirmelerinde, Marx ve Engels köy iktisadı ve artı-değerin alıkonulması üzerinde dururlarken, Weber özel olarak askerî tabakanın rolüyle ilgilenir. Her ne kadar Weber'e ilişkin bu görüşe güvenilebilse de, bu, Marx ve Engels'in politik yapının, militarizmin ve ekonominin karşılıklı ilişkilerini ihmal ettikleri gibi karşıt bir görüşü gerektirmemeli. Marx'ın Fransız sınıf mücadelesi analizinin, siyasî güç ve si-

38. Norman Birnbaum ve Gertrud Lenzer (editörler) *Sociology and Religion*, New Jersey, 1961, s. 47.
39. Max Weber, 'the Social causes of the decay of ancient civilisation' (çev. Christian Mackauer), *Journal of General Education*, 1950, cilt 5, s. 75-88.
40. Bkz., W.G. Runciman, *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*. Cambridge, 1972, bölüm 1; ayrıca Eugene Fleischmann, 'De Weber à Nietzsche', *Archives européennes de sociologie*, 1964, cilt 5, s. 193-8.
41. Gerth ve Mills, yukarıda age., s. 47.

yasî bilinçle ilgili uygun araştırmalarla dolu olduğunu anımsatmaya gerek bile görmüyoruz.[42]

Gerth ve Mills, Weber'in askerî ve siyasî "materyalizm"ine dikat çekerken, Norman Birnbaum da Weber'in, Marx'ın ideolojiler ve çıkarlarla ilgili görüşüne, ayrıntılı bir güdüler sosyolojisiyle katkıda bulunduğunu söyler.[43] Güdüler üzerine aynı vurgu son zamanlarda Paul Walton tarafından da yapılır. Walton, Giddens üzerine eleştirel bir yorumunda, şunları söyler:

> Onu (Weber'i) ilgilendiren şey, fikirler düzeyindeki belirli temel bağlılıkların, maddi dünyada, sonraki eylemleri engelleme biçimidir ... ki bu, değişik gruplar için geçerli olan güdüsel seçimlerin anlamlı tasvirleri açısından ifade edilen bir teoridir. Böyle bir yaklaşım, çıkarların rasyonelleştirilmesi ya da mistikleştirilmesi (mystifications) olmaktan öte, eylemin kendisi için güdüsel güçler olarak iş gören söz-dağarcıklarının (vocabularies), ifadelerin ve bakış açılarının belirli aktörler ve gruplarca sahiplenilmesini yakından incelemeye imkan tanır.[44]

Başka bir yerde, Walton, C. Wright Mills'in güdülerin söz dağarcıklarına ilişkin çözümlemesinin önemini belirtir ve Mills'in güdüyü ele alış tarzını incelediğimizde, Weber'in güdüyle ilgili çözümlemesinin Marks'tan, Walton'un öne sürdüğü kadar uzaklaşmadığını görebileceğimizi söyler.[45] Mills'in güdüler sosyolojisinin amacı, güdüleri fiziksel ihtiyaçlar

42. Örneğin, Karl Marx, *The Class Struggles in France, The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* ve *The Civil War in France*, ve Friedrich Engels'in *Selected Works in Two Volumes*, Karl Marx, Moskova, 1951, cilt 1.

43. Norman Birnbaum, 'Conflicting interpretations of the rise of capitalism: Marx and Weber', *British Journal of Sociology*, 1953, cilt 55, s. 125-41.

44. Paul Walton, 'Ideology and the middle class in Marx and Weber', *Sociology*, 1971, cilt 5, s. 391.

45. C. Wright Mills, 'Situated actions and vocabularies of motive', *American Sociological Review*, 1940, cilt 5, s. 904-13, J. G. Manis ve B.N. Meltzer'in editörlüğünü yaptığı *Symbolic Interaction*'ın içinde yeniden basıldı, Boston, Mass, 1967.

olarak alan biyolojik model ile eylemin etkilerine ve kaynaklarına ilişkin mekanik modeli reddetmektir. Buna karşılık Mills, güdüleri sosyolojik olarak, konuşmanın unsurları şeklinde ele almamız gerektiğini savunur. Böylece güdüler, "Bunu niye yapıyorsun?" gibi kültürel olarak uygun düşen sorulara verilen, sosyal olarak kabul edilebilir herhangi bir cevaptır. Bu tür cevaplar (güdüler) tesadüfî veya izole değildirler; daha çok, sosyal aktörler tarafından öğrenilen, verili söz-dağarcıklarını oluştururlar. Bütün söz-dağarcıkları gibi güdüler de kendi ilgili toplumsal bağlamları içinde kurulurlar. Aktörler hangi uygun cevapların hangi sorulara ve hangi toplumsal bağlamlara uyduğunu öğrenmek zorundadırlar. Ama bu tür söz dağarcıkları "gerçek" toplumsal eylemler üzerine dayatılmış kültürel bir köpük ya da "gerçek" çıkarlar için kamuflaj değildirler. Mills, grupların dilbilimsel olarak, eylemlere iyi ya da kötü güdüler (sözcükler) isnad ederek toplumsal kontrol kurdukları gerçeğine dikkat çeker; toplumsal aktör de, aynı şekilde, güdülerin belirli söz dağarcıklarının geçerliliği aracılığıyla kendi davranışlarını kontrol eder. Güdüler eylemlerin haklılaştırımlarıysa da, onlar, bu yolla basit bir biçimde rasyonelleştirmeler değildir; ancak, bir aktörün katılabileceği projeleri gerçek bir biçimde etkilerler. Mills'in belirttiği gibi, güdünün bu şekilde yorumlanışı, Weber'in bakış açısına uygundur: "Bir güdü, aktörün kendisine veya gözlemciye, söz konusu davranış için yeterli bir zemin olarak görünen öznel bir anlam bütünüdür."[46] Weber'den bu paragrafı naklederek Mills, aslında Weber'e bir biçimde cömert davranır. Güdülerle ilgili tartışmasında Weber, 'anlam düzeyinde uygun olan' eylemin açıklamasını yapma sorunuyla ilgilenir. Ve argümanı, gözlemcinin eylemciye tipik güdüler isnad edebildiği zaman toplumsal

46. Weber, *Economy and Society*, cilt 1, s. 11.

eylemin uygun bir biçimde açıklandığı yönündedir. Bu yüzden sözkonusu paragraf, temel olarak aktörün bakış açısından değil, gözlemcinin bakış açısından güdülerle ilgilenir. Alfred Schutz'un belirttiği gibi, Weber'in sosyolojisinde sabit olan bir ikilem vardır ki, bu ikilem, Weber'in aktörün bakış açısını ele almayı amaçladığı halde, sürekli bir gözlemcinin kategorilerine doğru kaymasına ilişkindir.[47] Bu yüzden, Mills ve Walton'un da savundukları gibi, Weber'in bariz bir şekilde güdüler sosyolojisinin kurucusu olmaya namzet olmadığı görülür. Weber'in güdülerle ilgisi, onun, bir gözlemcinin güdüleri nasıl yüklendiğiyle ilgili programından kaynaklanır, aktörlerin kendi eylemlerini veya başka insanların eylemlerini nasıl yorumladıklarından değil.

Weber, aktörün bakış açısından bir güdüler teorisi geliştirmiş olsaydı, bu, her halükârda Marx'ın ideolojiyi ele alışıyla zorunlu olarak uyumsuz olmazdı. Toplumsal ideolojilerin unsurları olarak güdülerin söz dağarcıklarının, toplumsal eylemleri belirlediğini; ve bu söz dağarcıklarının, kendi sosyo-ekonomik bağlamlarına bağlı olduğunu ve bu bağlam tarafından belirlendiğini belirtmekte bir çelişki yoktur. Aslında Mills, bazı toplumsal bağlamların bazı söz dağarcıklarını engellediğini ve toplumsal değişikliğin belirli güdüleri gereksiz kıldığını belirtmek için çok çaba sarfetmiştir. Seküler çerçevede, örneğin, güdülerin dinsel bir dili, ya uygun değildir ya da geçersizdir. İnsanların eylemlerini betimleyen ve etkileyen geleneksel dinsel dillerin, dinsel grupların toplumsal güçlerinin azalmasıyla eskidiği ve verimsizleşiği bir durumu tahayyül etmek zor olmayacaktır. Aslında biz, ingiltere'de toplumsal yaşamın bir çok alanında, özellikle evlilik ve cinsel ilişkiler alanlarında, bu duruma zaten erişmiştik. Weber'in çileci

47. Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, Londra, 1972, s. 234-7. Bu sorunu 3. bölümde daha ayrıntılı bir şekilde tartışacağım.

(ascetic) güdüler analizini tamamen bu açıdan yorumlamak da zor olmayacaktır. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*-'in sonunda, Weber der ki:

> Modern dünyada dinsel çileciliğin ruhu... kafesten kaçmıştır. Fakat muzaffer kapitalizm, mekanik temellere dayandığından, artık ona ihtiyaç duymamaktadır. Burada, yalnızca, hayli önemli bir noktada onun güdülerine etkisini ve bu etkinin yönünü bulmaya çalıştık. Fakat Protestan Çileciliği'nin kendi gelişmesinde ve karakterinde toplumsal —özellikle de ekonomik— koşulların bütünlüğü tarafından nasıl etkilendiğini araştırmak zorunlu olacaktır.[48]

Belki de Weber, çalışmasını ekonomik koşulların farklı güdü söz-dağarcıklarına tamamen meşru olarak nasıl izin verdiği ve bu söz-dağarcıklarını nasıl engellediği açısından yeniden tanımlayacaktı; fakat böyle bir yeniden tanımlama, bir kere daha 'basit etkileşimcilik' in kenarına getirebilirdi. Buna rağmen, Weber'in, düşünceleri (güdüleri, dünya imajlarını, ideolojileri) ve toplumsal eylemleri ele alış biçimiyle ilgili daha güçlü bir vurgunun yapılabileceği düşünülebilir. Weber'in 'basit etkileşimciliği' değil daha çok ikili nedenselliğe ilişkin örtülü bir görüşü benimsediği iddia edilebilir. Büyük dinlerin toplumsal psikolojisiyle ilgili çalışmasında Weber şunu ifade ediyor:

> İnsanın davranışlarını, düşünceler değil, doğrudan maddî ve ideal çıkarlar yönetir. Yine de hayli sık olarak, 'düşünceler' tarafından oluşturulan 'dünya imajları', tıpkı demiryolu makasçısı gibi, eylemin çıkarın dinamiğiyle sevkedildiği rayları belirler.[49]

Weber, eylem üzerinde etkili olan dünya görüşlerinin (ve onların yardımcı güdü söz-dağarcıklarının), tarihsel taşıyıcıları

48. Weber (çev. Parsons), *The Protestant Ethicand the Spirit of Capitalism*, 181-3.
49. Gerth ve Mills, yukarıda age., s. 280.

haline gelen toplumsal tabakaların çıkarları tarafından şekillendirildiğini ileri sürmeye devam eder. Böylece Weber, eylemleri açıklamak için, toplumsal eylemlerin öznel anlamlarını ve öznel güdülerini anlamamız gerektiğini; fakat eylemleri açıklamak ve betimlemek için mevcut olan dillerin, toplumsal ve ekonomik koşullar tarafından belirlendiğini savunuyor olarak yorumlanabilir. Bu nedenle İslâm örneğinde Weber'in şunu iddia ettiği söylenebilir: bir takım davranışlar (Hedonizm, kadercilik ve yerleşik geleneklerin taklidi) ve Şeriat'ın özgül değerleri, kapitalizmle uyuşmayan şeylerdi; fakat, bu tür davranışların niçin hakim olduğunu anlamak için, İslâm devletlerinin toplumsal şartlarını (patrimonyal bürokrasi) ve Arap savaşçılarının (toplumsal taşıyıcılar) çıkarlarını açıklamak zorundayız. Uygulamada, Weber, daha önce de belirttiğim gibi, Doğu toplumlarında bu şartlar altında oluşan 'dünya imajları'ndan çok, askerî, siyasal ve ekonomik şartların çözümlemesiyle ilgilenir.

Weber'in (sürekli olarak etkileşimcilik, *verstehende* sosyoloji ve determinizm biçimleri arasında gidip gelerek) tutarlı bir konum benimsemede başarısız olması nedeniyle, kendisine tutarlı bir sosyoloji isnad eden yetkin bir Weber yorumu varolamamaktadır. Bundan dolayı, Weber'in gerçekte ne demek istediği ile ilgili herhangi bir çalışmanın sonuçları, zorunlu olarak, hem karmaşık, hem de bir biçimde hayal kırıklığına uğratıcı olmak zorundadır. Yorum sorunu, bizim Marx'ı artık bir ekonomik determinist olarak düşünemeyeceğimiz gerçeğiyle de çileden çıkarıcı bir durum alır. Sosyologlar, *Paris Manuscripts*, *German Ideology* ve *Grundrisse*'nin yeni yorumlarıyla, Marx'ı yeni bir açıdan görmeye başlamışlardır.[50] Benzer bir şekilde, şimdi Hegel'i

50. Bkz. David McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, Londra, 1969; *Marx before Marxism*, Londra, 1970; *The Thought of Karl Marx*, Londra, 1971.

tamamıyla yeniden kavramaya ihtiyacımız vardır.[51] Tabii ki Weber ve Marx arasında —toplumsal sınıflar, bürokrasi, iktidar, devlet gibi konularda— belirli bir takım farklar bulabiliriz; fakat aralarındaki, gerçekten belirtilmeye değer ilişkilere ilişkin hiç bir kapsamlı genelleştirme bulamayız. Bu nedenle, bazı aşamalarda bir Marks ve Weber yorumcusu, bazı özel çözümleme amaçları için yeterli görünen özel ve tekyanlı bir bakış açısına sahip çıkmalıdır. Bu kavramsal kördüğümü çözmek için, sonraki bölümlerde göstermeye çalışacağım gibi, Weber'in, İslâm'ı çözümleme girişiminde, patrimonyal bir hakimiyet biçimi olarak İslâm toplumunun siyasî, askerî ve ekonomik doğası üzerinde odaklaştığını belirttim. Değerlerin rolünü ise ikincil ve İslâm'ın toplumsal koşullarına bağımlı olarak ele almıştı Weber. Bu konuma bağlı kaldığı sürece, Weber'in çözümlemesi, —Hindistan, Çin ve Türkiye'nin özellikleri olarak— ATÜT'ün kapitalizmle uyuşmayan, dayanıklı bir toplumsal düzen ürettiğini iddia eden Marx ve Engels'ten fazla uzaklaşmamış olur. Müslüman Orta Doğu'nun tarihi üzerine çağdaş literatürü incelediğimde, Weber'in İslâm'ı patrimonyal bir düzen olarak tanımlamasını radikal bir biçimde ve özsel olarak yanlışlayan bir şey bulamadım. Şayet Weber, İslâmî sanayileşmenin, İslâm'ın siyasî-askerî yapısından kaynaklanan istikrarsızlar tarafından sekteye uğratıldığı şeklindeki bu yorumuna sadık kalsaydı, o zaman, başarısı cidden dikkate değer olurdu.

51. Özelikle bkz. Alasdair MacIntyre, *Marcuse*, Londra, 1970, 3. bölüm; Jean Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel* (ed. ve çev. John O'Neill), Londra, 1969.

2. KARİZMA VE İSLAM'IN KÖKENLERİ

Max Weber hakkındaki geleneksel bir yorum, onun sosyolojisinin ve bilim felsefesinin, kaba materyalizmin, özellikle de Marksist versiyonunun derin bir eleştirisini temsil ettiği şeklindedir.[1] Bu bakış açısından, Weber'in, inançların "çıkarlar"la bağlantılı olarak meşrulaştırılmasının hayatî rolü konusundaki görüşü ile özellikle karizmatik atılımı değerlendirişi, ekonomik determinizmin kapsamlı iddialarına doğrudan bir saldırı olarak ele alınır. Bu Weber yorumu, *Economy and Society* ve diğer yayınlardan bir çok alıntıyla ispatlanabilir.[2] Bu yakla-

1. Bkz. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Chicago, 1949, bölüm XIII.
2. Weber'in ekonomik kavramları ele alış tarzı için bkz. Max Weber, *Economy and Society* (Günther Roth ve Claus Wittich, editörler), New York, 1968, cilt 1, bölüm2.

şım, Weber'in kendi sosyopolitik bağlamıyla ilgili çalışmalarca daha çok desteklenmektedir. Örneğin, Weber'in, Marx'ın kapitalist bunalım çözümlemelerinin E. Bernstein tarafından revizyondan geçirildiği bir ortamda yazdığı sıkça zikredilir. Sosyal demokratlar tarafından toplumsal reformculuğu devrimci bir dille birleştirme girişiminin Bismarkçılık sonrası Almanya'da yersiz olduğunu ve farklı bir sosyal teorinin gerektiğini görmüştür o.[3] Kapitalizmin kaçınılmaz çöküşünü bilimsel açıdan açıklamayı denerken, komünistler Weber'in naif ve gösterişli bulduğu Engels, Kautsky ve Lenin'in determinist teorilerine başvurmaktaydılar.[4] Bu açıklayıcı şemaya yer verirken Weber, toplumsal ve kültürel bilimler arasında bir köprübaşı oluşturma çabasında bulunmak suretiyle Neo-Kantçı bir konuma dayanmıştır. Weber'in ideal-tip kavramının, bu çabanın zorunlu bir parçası olduğu iyi bilinir.[5] Weber'e bu bağlamda bakmak için makul bir değerlendirmenin yapılabileceği konusunda çok az şüphe vardır. Bu yerleşik bakış açısını bir bütün olarak reddetmeye çalışmak yerine, ekonomik belirlemeciliğin (ve bir dereceye kadar da ekonomik indirgemeciliğin), Weber'in toplumsal hareketler sosyolojisinde önemli bir rol oynadığını göstermek için, ayrıntılı bir şekilde karizma kavramını ve Weber'in Muhammed ve İslâm'ın doğuşu hakkındaki kısa yorumunu inceleyeceğim. İncelendiğinde görülür ki karizmatik bir lider, ancak mesajı, yeni doktrini kendi grup ya da sınıf çıkarlarına uyduran güçlü toplumsal gruplar tarafından sahiplenildiğinde başarılı olur. Bu formülasyon

3. Bu toplumsal bağlam, George Lichtheim'in *Marxizm*'inde çözümleniyor, Londra, 1964, bölüm 5.

4. F. Engels, *Anti-Dühring*, Moskova, 1959; K. Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Berlin, 2 cilt, 1927; V. I. Lenin, *Materialism and Empirico-Criticism*, Moskova, 1909; Engels'in Marx'la ilişkisi konusunda kısa bir tartışma için bkz. Jeff Coulter, 'Marxism and the Engels paradox', *Socialist, Register*, Londra, 1971, s. 129-56.

5. H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, Londra, 1959, 8. bölüm.

Muhammed ve İslâm'a uyarlandığında, Weber, Peygamber'in dünya görüşünün, ancak yaşam tarzıyla ve ekonomik çıkarlarıyla uygun olarak bedevî kabile insanları tarafından kabullenildikten ve yeniden biçimlendirildikten sonra toplumsal olarak önemli olmaya başladığını savunur. Dahası, Weber, zımnen, Muhammed'in bir fırsatçı (opportunist) olduğunu ve İslâm'a ilk bağlananların yalnızca ganimet ve fetih beklentileri açısından motive edildiklerini ileri sürer. Müslümanların olayları yorumlama şeklini ihmal ederek ve Muhammed'e cinsel ruhsatçılık isnad ederek, Weber, sadece kendi *verstehende* sosyolojisinin en temel ilkelerini terketmekle kalmaz, aynı zamanda ondokuzuncu yüzyılın İslâm hakkındaki sıradan indirgemeci yorumlarını sorgulamadan kabul eder.[6]

Weber sosyolojisinin ana temalarından biri meşrûluğun ve anlamlılığın çok şekilli doğasıdır. Aktörler, sıradan faaliyetlerine bile amaç atfetmeye ve hayatlarını anlam ve amaçla şekillendirmeye gereksinim duyarlar. Bu tema —öznel olarak anlamlı bir dünya kurma ihtiyacı—, Weber'in genel sosyolojisinin değişik unsurlarını birbirine bağlar. Örneğin, siyaset sosyolojisinde ya da, daha doğrusu, hakimiyet (domination) sosyolojisinde *(Herrschaftssoziologie)* Weber, iktidarın ve zorun meşrulaştırılması üzerinde yoğunlaşır. Sadece fiziksel zorlama veya sadece kişisel çıkara dayanan hiç bir yetkeci düzen ayakta kalmaya devam edemez. İnsanlar tâbi olmak için meşru sebepler bulduklarında iktidara itaat ederler.[7] Weber otoriteyi iktidarın meşru bir biçimde uygulanması olarak tanımlar. Kısaca Weber, hakimiyet ilişkilerini meşrulaştıran üç çeşit inanç sistemi tanımlar: yasal, geleneksel ve karizmatik inançlar. Yasal otorite, kişisel olmayan kuralların meşruiyetine olan bir inanca ve kuralları çıkarma ve uygulama prosedürle-

6. Bu iddia 3 ve 4. bölümlerde daha ayrıntılı işleniyor.
7. Bkz. Martin E. Spencer, 'Weber on legitimacy norms and authority', *British Journal of Sociology*, 1970, cilt 21, s. 123-34.

rine dayanır. Otorite ilişkilerinin geleneksel şekilleri, tersine alışılmış davranışların ve standartlaştırılmış ve kutsallaştırılmış uygulamaların meşruiyetine inanmaya dayanır. Weber'in üçüncü tipi, karizmatik otorite, istikrarsız dinamizmiyle ayırdedilir. Karizmatik hakimiyet yasalara ve geleneklere değil, kutsallık, kahramanlık veya bazı olağanüstü nitelikler isnad edilen bir kişiye bağlılıkla karakterize edilir. Yasal ve geleneksel otorite istikrarlı ve sürekli ilişkiler anlamına gelirken, 'saf' karizma kısa ömürlüdür. Karizmatik liderin ölümü, toplumsal bir hareketi asıl otorite kaynağından mahrum bırakır ve karizmatik otoritenin kişisel temellerini 'görev karizması' ve 'tevarüs edilen karizma' gibi çeşitli gayri-şahsî karizma türlerine dönüştürür.[8] Buna rağmen Weber'in 'karizmanın rutinleşmesi' diye isimlendirdiği sürecin başka önemli yanları da vardır.

Her karizmatik 'teşebbüs', yeni yükümlülükler, düşünceler ve toplumsal ilişkiler oluşturmayı içerir. Karizmatik atılım, mevcut otorite şekillerinin yerine geçerek zorunlu olarak eski kurumları yıkar; fakat ayrıca yenilerini de oluşturur. Paradoksal olarak, bu yeni kurumlar, rutinleşmenin, yani olağandışı olanı olağana dönüştürmenin toplumsal mahallerini oluştururlar. Weber'in ele aldığı şekilde karizma, saf haliyle yalnızca kurumun inşası esnasında varolur: "Saf şekliyle karizmatik otoritenin, yalnızca ortaya çıkış sürecinde varolduğu söylenebilir. Bu halinde kalmaya devam edemez, ya gelenekselleşir ya da rasyonelleşir veya her ikisinin bir bileşimine dönüşür".[9] Bu rutinleşmenin bir kısmına, yeni otorite ve yükümlülük şekillerinin taşıyıcıları olarak edimde bulunan toplumal gruplar

8. Karizmaya ilişkin ayrıntılı bazı çözümlemeler: Peter M. Blau, 'Critical Remarks on Weber's theory of authority', *American Political Science Review*, 1963, cilt 57, s. 305-16; Edward Shils, 'Charisma, order and status', *American Sociological Review*, 1965, cilt 30, s. 199-213; William H. Friedland, 'For a sociological concept of charisma', *Social Forces*, 1964, cilt 47, s. 246'da sunuluyor.
9. Weber,age, cilt 1, s. 246.

neden olurlar. Bir karizmatik liderin müritleri, bağlılık taleplerini gündelik hayatın talepleriyle daha uyumlu kılarak hareket içindeki durumlarını korumaya çalışırlar. Özel olarak, karizmaya bağlılık talepleri, müritlerin özel statü konularından doğan ailevî ve ekonomik zorunluluklarla artan bir şekilde bağdaştırılır. Böylece, özü itibariyle bağımsız olan karizmatik düşünceler, artan bir şekilde sosyo-ekonomik etkenlere bağımlılaşır. Karizmanın bir paradoksu, toplumsal değişimin veya atılımın bir kaynağı olarak hareket ettiğinde, karizmatik mesajı (veya onun değişik yönlerini) maddî ve düşünsel ihtiyaçlarına uygun bulan toplumsal gruplarca devamlı olarak ve hızlı bir biçimde uzlaştırılması ve rutinleştirilmesidir. Karizmanın 'ideal' özellikleriyle, sosyolojik olarak üretilen toplumsal sınıflar ve statü gruplarının 'maddî' çıkarları arasında bir yakınlaşma, veya Weber'in dediği gibi, bir 'seçmeci yakınlaşma' vardır.

Karizmanın başka bir paradoksal özelliği, karizmatik değişimin toplumsal gruplar tarafından kabul edilmesi sorununda yoğunlaşır. Tamamen karizmanın yenilikçi ve değişken olması nedeniyle, karizmatik iddiaların mâkulluğu üzerinde yoğunlaşan büyük bir zorluk vardır. Karizmanın toplumsal gerilimler ve hızlı toplumsal değişimler sırasında ortaya çıkması nedeniyle, bu dönemde özgül (unique) bir otorite iddiasında bulunan benzeri bir mesajla ortaya çıkan bir dizi karizmatik şahsiyet bulmayı ve bu nedenle aralarında müritler ve taraftarlar için rekabet edebileceklerini bekleyebiliriz. Yaygın-temelli bir dinleyici ve taraftar arayışı esnasında, karizmatik bir lider, kendi meşruluğunu ispatlamaya ve 'sahte peygamber' sayılan rakiplerinin iddialarını çürütmeye zorlanır. Karizmanın meşruluğu, uygulamada, çürütülemeyen delillere, normal büyüsel etkinliklere ya da mucizevî işlere dayanır. Ancak, Weber, ayrıca, otoritenin ve somut işaretlerinin,

bağlılıkları saf bir görev duygusundan kaynaklananan müritlerin öznel tavırlarına dayanan 'saf' karizmanın unsurları olmadığını da vurgulamıştır. Bu 'saf' karizma, kişiye kendini adamadır, onun büyüsünün veya mucizesinin faydalarına adama değil. Karizmatik liderin otoritesi, büyüsel güçlerden ve kitle desteğinden bağımsız olan, özgül bir çağrıdan gelir. Ne yazık ki halk kitlesi, Weber'e göre, kendi otoritesine büyü ve ganimet cinsinden 'ampirik' deliller sunmaya gücü yeten karizmatik liderleri takip eder ve bir kitlenin desteği olmaksızın bir liderin karizmatik oluşundan bahsetmek zordur. Buna binâen, gerçek karizma ile başarıya dayalı karizma arasında kaçınılmaz bir uyuşmazlığın var olduğu görülür: saf karizma bir kişiye kendini adamaya dayanır; başarıya dayalı karizma ise kendini bu kişinin çalışmalarına adamadır. Weber, karizmatik otoritenin bu yönleri üzerinde dururken, karizmatik liderin, otoritesini bizzat bir sorumluluğa (duty) çağrı temelinde kurmak isterken müritlerin ise karizmaya faydacı veya maddeci ölçüler atfettiklerine işaret eder görünür. Bu güdüler çatışması, bir liderin değer sahibi oluşunu, güç gösterileri yaparak kanıtlamak zorunda olduğu karizmatik çatışmalar tarafından daha da şiddetlendirilir. Lider ve izleyiciler arasında böylece ortaya çıkan ilişki, bir müritlik ilişkisi değil, fakat daha çok bir liderin bağlılık karşılığında ganimet sağladığı bir hâmi-yanaşma (patron-client) örüntüsüdür. Yine, Weber'in 'ekonomik etkenler' i karizmanın benimsenmesi için zorunlu tuttuğu görülür.

Şimdiye kadar, karizmatik mesajların yenilikçi özelliğini vurgulayan ve atılım kavramı üzerinde odaklanan, karizma ile ilgili geleneksel sosyolojik görüş ele alındı. Weber, kesin olarak karizmayı istikrarsız ve yaratıcı sayarken, bir kavram olarak 'karizma'yı fiîlen kullanışında karizmatik hareketlerin

yaratıcı yönlerini çoğu kez azımsamıştır.[10] Her ne kadar Weber, İsa'nın "yazılıdır..., fakat ben size söylüyorum" şeklindeki ifadesini geleneğin karizmatik reddinin ilk örneği saymışsa da, karizmayla geleneksel inançlar arasındaki ilişki 'atılım' kavramında îmâ edilenden çok daha karmaşıktır. Gerçekte, bir karizmatik lider mevcut durumu eleştirmek için bir ölçüt olarak bir geleneğe, bir Altın Çağ'a başvurabilir. Karizmatik liderin bu tipi, kendisini, gelenekle ilgisini kesme durumunda değil, fakat kaybolmuş bir geçmişi yeniden canlandırma konumunda görür. Geçmişin inanç ve eylem standartlarının modern koşullarla çoğunlukla uyumsuz olabilmesi dolayısıyle, karizmatik bir hareket geleneğin radikalleşmesini ve bu yüzden bu geleneğin dönüşümünü ihtiva edebilir.[11] Elbette ki, Weber'in İsrailî (İsraelite) peygamberliği göçebe idealleriniin radikalleştirilmesi olarak anlaması bu açıdandır:

> Edipler (literati) geleneği olarak 'göçebe idcali'nin yankılarını ifade eden tüm bir peygamberlik aracılığıyla kralsız geçmiş idealize edildi... Yehova'ya itaatsizlik olan lükse düşkün ve bu yüzden mağrur mevcut ortam ile karşılaştırıldığında, çöl zamanları peygamberler için gerçek anlamda din çağı olmayı sürdürür.[12]

Weber'e göre karizmatik liderliğin örneğini oluşturan peygamber, bozuk bir şimdiki zamanla ilgisini kesmek için, mesajını, idealize edilmiş bir geçmişe başvurmaya dayandırır. Bu yüzden karizma, gelenekle kesin bir kopuşu temsil etmekten ziyade geleneksel normlara dayanmış olabilir.

---

10. Weber'in hukuk rasyonelliği teorisinde normları icadı ve yaratılması üzerine bkz. Reinhard Bendix, *Max Weber: An intellectual Portrait*, Londra, 1966, s. 327.
11. Dinsel değişimde geleneksel normların rolüne ilişkin bir tartışma için bkz. Michael Hill ve Bryan S. Turner, 'John Wesley and the origin and decline of ascetic devotion', Michale Hill (ed.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, Londra, 1971, cilt 4, s. 102-20.
12. Max Weber, *Ancient Judaism* (çev. H. H. Gerth ve Don Martindale), Chicago, 1952, s. 285.

Weber'in kendi karizma teorisinde verilen bu örneklere ek olarak, karizmanın, niçin radikal bir biçimde yeni dünya görüşlerinin bir oluşumundan ziyade varolan toplumsal çerçevelerin özel bir yorumu olarak anlaşılması gerektiğine ilişkin önemli felsefî nedenler vardır. Dinsel karizma kategorilerini ele alırsak, bunların otorite iddiaları çoğunlukla, ilahi bir kaynaktan gelen ve görüntülerle ya da seslerle iletilen özel bir mesaja dayanır. Bazen dinsel deneyimlerin görünmeyen dünyanın ispatı veya en azından delili olduğu ve bu deneyimlerin, ilahi olana (divine) ilişkin yeni görüşler ve taze bilgiler sunabileceği iddia edilir. Geleneksel karizma görüşlerinin altında yatan varsayım, karizmatik mesajın karizmatik deneyim sonrasında alındığını ya da karizmatik liderin, özel hediyelerini ve özel mesajını aldığı bazı özel tecrübelerin iddiasını içermek zorundadır. Fakat dinsel deneyimlerin, yalnızca zaten bilinene veya inanılan şeylere delil sağlayabildiği görüşü, gözönüne alınması gereken güçlü bir görüştür. Herhangi bir deneyime 'dinsel' demek, zaten kendileriyle belirli olayların dinsel olay diye nitelendirilebildiği bir dinî kategoriye sahip olmak anlamına gelir. İnsanüstü bir varlık benimle böyle bir tecrübede konuşacaksa, bu varlık benim anlayabileceğim bir dille konuşmalıdır: aksi takdirde 'iletişim'den söz edemeyiz. Cebrail Muhammed'e göründüğünde, Peygamber, 'Cebrail'i görmek' gibi bir dizi olayı yorumlayabileceği bir teolojiye önceden sahip olmalıydı. Benzer bir şekilde, Peygamber, ilahî mesajın Ahiret Gününe, Allah korkusuna ya da küfüre işaret ettiği durumlarda Kur'an'ın içeriğini kendisi için kavranılabilir kılan bir dizi fikri zaten edinmiş olmalıydı. İslâm bu konuda oldukça açıktır. Allah'ın peygamberleri aracılığıyla insana hitap etmesi için, belirli bazı dilleri konuşması gerekmektedir. İbrahim suresinde bu konuda şöyle denilir: "Biz bir peygamberi ancak kendi kavminin diliyle göndeririz,

öyle ki onlara apaçık anlatılsın" (İbrahim: 4). Bu mesajlar, bir dil içerisinde zaten kavramlaşmış olan şeyleri ilettiğinden, ilahi mesajlar olsa olsa ortalama kavramların yeniden yorumlanışıdır. Bu argümanı ileri sürmek, Muhammed'i bir şarlatan olarak eleştirmek için değildir; ortak bir dilin, iletişimin zorunlu koşulu olduğu herhangi bir insan-tanrı iletişiminde neyin ihtiva edildiğini kavramak içindir. Aynı durum, tasarımlar ve seslerin doğası hakkında yapılan tüm iddialara uyar. C. B. Martin, Hristiyan geleneğinde tasarımlar hakkında şunları gözlemlemiştir:

> Bakire Meryem'i görebilmek için,* Mesih'in doğuşu, yaşamı ve ölümü gibi temel olgulardan haberdar olmak gerekir. St. Teresa'nın yaptığı gibi, Teslisin en yüksek mistik sezisine ulaşabilmek için kişinin temel bir ilahiyat eğitimine sahip olması gerekir.[13]

Eğer karizmatik mesajlar, kutsal olgunun görünmesi ve tecrübe edilmesine dayanıyorsa, o zaman bu mesajlar karizmatik lideri destekleyen taraftarların zaten âşinâ olduğu ve onlarca anlaşılabilir bir dille ifade edilmelidir. Bu yüzden, normalde karizmatik hareketleri çağrıştıran 'atılım' kavramı bir abartmadır. Karizma, daha çok bilinen olguların ve dünya görüşünün *(Weltanschauung)* yeniden yorumlanışı meselesi olarak anlaşılmalıdır. O halde Weber'in karizma kavramıyla ilgilenmesindeki teorik amaç nedir?

Ancient Judaism'in teorik amaçlarından biri, özellikle Karl Kautsky'nin *The Origin of Christianity* (1908)'deki, peygamberlerin ezilen sınıfların devrimci liderleri olduğu yönündeki,

---

* Bakire Meryem'in rüyada veya dinsel bir deneyim içerisinde mucize kabilinden görülmesi sözkonusu olsa gerek (Ç.)

13. C. B. Martin, '"Seeing" God', Steven M. Cahn'ın (ed.), *Philosophy of Religion*'unun içinde, New York, Evanston ve Londra, 1970, s. 268; ayrıca bkz. Alasdaire MacIntyre, 'Visions', Antony Flew ve Alasdair MacIntyre'nin (editörler) *New Essays in Philosophical Theology*'nin içinde, New York, 1955, s. 254-260.

kaba Marksist tezi reddetmekti. Aksine, Weber, peygamberin toplumsal olarak kitlelerden soyutlanışını vurgular. Peygamberin güdüsü temel olarak dinseldi ve peygamberler 'soylu entellektüel bir katman' olarak Kudüs'lü 'dindar halk' tarafından desteklenmekteydiler. Dahası, Weber sarayca desteklenen profesyonel din adamlığı ile hiç bir ücret almayan (unpaid) kötü talihli peygamber arasında kesin bir ayrım olduğunu belirtir. Dokuzuncu yüzyıl kâhinliği (prophecy) ayrıca eski birleşik orduların kendinden geçmiş peygamberciliğinden (Nabiism) de ayrıydı: "Hiç bir peygamber 'batınî' (esoteric) bir topluluğa mensup olmadığı gibi, hiç biri 'dinsel bir örgüt' kurmayı da düşünmemiştir... peygamberler kendi halklarının arasında durmuş ve mezheple değil ahlâkla ilgilenmişlerdir."[14] Engels ve Kautsky'nin ekonomik determinizmlerine karşı Weber, peygamberliğin (prophecy) ne Marksizm öncesi bir köylü ideolojisi ne de toplumun ekonomik altyapısının soluk bir yansıması olduğunu savunur. Weber'e göre peygamber bir işçi sınıfı kışkırtıcısı değil, ücretsiz çalışan, bağlantısız, serbest bir kitap 'tebliğcisi'ydi (pamphleteer). Buna rağmen, tarihsel ve arkeolojik araştırmalar Weber'in Mûsevî peygamberliğine ilişkin yorumunu desteklememektedir. Protestanlık üzerinde çalışan bilimadamlarının Protestanlık konusundaki klasik görüşü, peygamberlerin saf bir ahlâkî dindarlık geliştirerek mezhebî ve ayinsel Nabiizm'i reddettiği yönündedir. Peygamberler, katı bireyciler olarak, hem kendinden geçmiş Nabiizm'den hem de saraya bağlı din adamlığından ayrıydılar. Paul Volz, örneğin, peygamberliğin, 'eski zamanların protestanlığı' olduğunu iddia eder.[15] 1930'lardan beri Sigmund Mowinckel, Aubrey Johnson ve Al-

14. Weber, *Ancient Judaism*, s. 299.
15. Paul Volz, *Prophete ngestalten des Alten Testaments*, Stuttgart, 1949, s. 30.

Ifred Haldar'ın araştırması, Nabi,* peygamber ve rahip arasındaki ayrımların, farklı şahıslar olmalarından ziyade *roller*indeki farklılıkta görülmesi gerektiğini göstermiştir.[16] Protestan yorumu, kitabî peygamberle Nabiizm arasındaki ayrımı abartırken, sonraki yorumlar da ters bir yöne kaymaya başlamıştır. Bu iki aşırı görüş arasındaki orta durum da şudur: peygamberler mezhep içinde kurumsal bir mevkiye sahipseler de, onlar Nabiizmin gelenek ve inançlarını radikalleştirmişlerdir. Peygamberlerin mezhebi eleştirmiş olmaları, onların mezhep içinde bir konuma sahip olmadıkları anlamına gelmez. Peter L. Berger, Weber'in peygamberlikle ilgili görüşüyle alakalı olarak Eski Ahid bilgisinin gelişimini özetlerken, şu sonuca varır: "Peygamber'in geleneksel olarak tanımlanmış bir sorumluluktan ortaya çıktığını, karizmatik faaliyetini bu sorumluluk bağlamında uyguladığını; buna rağmen kendi dinsel mesajınca yapılmış geleneksel tanımın çok uzağına götürüldüğünü görmeye başlarız."[17] Weber'in teorisi, karizmanın toplumsal olarak marjinal durumlarda ortaya çıktığını düşünmek yerine, onun oldukça geleneksel ve merkezî toplumsal kurumlar içinden patlak veren bir şey olduğunu gözönüne almalıyız şeklinde değişikliğe uğratılır.

Weber'in sosyolojisindeki karizma nosyonu hakkındaki bu değerlendirilmelerin bir sonucu olarak, karizmanın, Weber'in

---

* Görüldüğü kadarıyla yazar, *Nabi* kavramını İslâm'daki anlamından oldukça farklı, Hristiyan ilahiyat söylemleri bağlamında kullanıyor. İslâm'da peygamberler bazı ayrımlarda kendilerine kitap verilenler anlamında *Resuller* ile, kitap verilmediği halde Allah'ın elçisi olan *Nebiler* olarak çeşitlense de aralarında bir fark gözetilmez. Hepsi de temel misyonları itibariyle aynıdır. Dolayısıyla burada *Nabiizm* kavramına İslâmî yüklemeler yapmak yerine metnin sürekliliği içerisinde, Batı sosyoloji ve İlahiyat tartışmaları bağlamında kazandığı anlamlar eşliğinde anlaşılmaya çalışılmalıdır.

16. Bu araştırma Peter L. Berger'in 'Charisma and religious innovation: the social location of 'Israelite prophecy" makalesinde özetlenmektedir, *American Sociological Review*, 1963. cilt 28, s. 940-50. Eski Yahudiliğe farklı yaklaşımlar Herbert F. Hahn, *The Old Testament In Modern Research*, Philadelphia, 1966.

17. Berger, age, s.950.

toplumsal değişim teorisinin dinamik unsuru olduğu ve Weber'in karizma kavramını düşüncelerin ve güdülerin toplumsal değişimdeki bağımsızlığını göstermek için kullandığı şeklindeki geleneksel görüş, sorgulanmalıdır. Bu görüşün tersine, Weber'in karizma çözümlemesi, sosyo-ekonomik sınırlamalar konusunda, bana, karizmatik düşüncelerin ve karizmatik heyecanın (enthusiasm) toplumsal etkisini azaltan kötümser bir doktrin gibi görünüyor. Weber'in amacı her ne olursa olsun, saf çağrı ve bağlanma güdülerinin, ganimet ve diğer ödüllere yönelik şahsî, menfaatçi ilgiler tarafından bozulduğunu göstermeye çalıştığı görülür. Weber, güdülerin bozulmasını, karizmatik mesajların başarılı olabilmek için yeterli toplumsal taşıyıcılar bulmaları gerektiğine ve sonuçta bir liderin özgün öğretisinin, bu taşıyıcılarının sosyal ve ekonomik çıkarlarına uygun olarak dönüştüğüne ilişkin düşünceye bağlar. Buna ek olarak Weber, karizmanın 'yalnızca ortaya çıkış sürecinde' varolduğunu ve liderin ölümüyle birlikte karizmanın kişisizleştiğini (impersonal), sıradanlaştığını ve rutinleştiğini iddia eder. Bazı yazarların, Weber'in bürokrasiyi ele alış tarzında aramış oldukları 'metafiziksel pathos', onun karizma hakkındaki kötümser görüşü için de düşünülür.[18] Daha yakından incelendiğinde, Weber'in karizmaya yaklaşım tarzı, karizmanın dayanıklı bir toplumsal etki olarak geçerliliğini inkâr etmeye dayanır; bu geçerliliği kabul etmeye değil. Hz. Muhammed ve İslâm'ın ortaya çıkışıyla ilgili görüşlerini inceleyerek Weber'in bu yorumunu örneklendirmek istiyorum: Weber'in Peygamber'e ilişkin yorumlamaları çok kısa olduğundan, Weber'in bakış açısını, yaklaşımını destekleyici görünebilecek delillerle genişletmek zorunlu olacaktır.

18. Örneğin, Alvin W. Gouldner, 'Metaphysical pathos and the theory of bureaucracy', *American Political Science Review*, 1955, cilt 49, s. 496-507.

İslâm'ın ortaya çıkışının başat maddî ön-koşullarını, birbirleriyle ilişkili olan iki tip sosyo-politik çelişki oluşturur. Birincisi, Arabistan yarımadasının siyasal kontrolü için sınır ülkelerce yapılan mücadele ve ikincisi de, şehir ile çöl arasındaki, yani şehirli ticaret grupları ile bedevî kabileler arasındaki sürekli çatışma. İslâm öncesi Arabistan tarihi, imparatorluk, tampon devletler ve çevresinde bedevî kabilelerin bulunduğu şehirler arasındaki değişen ilişkiler bağlamında görülebilir. İmparatorlukların ve devletlerin güçlü oldukları zamanlarda, şehirler ve vaha yerleşim yerleri, düşman çöl kabilelerinin saldırılarına karşı korunabiliyorlardı. Buna karşılık, imparatorlukların yıkılışı, tampon devletlerin toplumsal organizasyonlarını bozmuş, çöl ve bozkır sakinlerine, ticaret yollarını tehdit etmeyi ve bu yolla yerleşik toplumun güvenliğini sarsmayı mümkün kılmıştır.[19] Yarımadadaki hakim güç olarak Yemen'in çöküşü, göçebelerin kuzeye göç edişleri ve Mekke'nin bir ticaret merkezi olarak yükselişi, hem uluslararası devlet ilişkileri bağlamında, hem de şehir ile çöl ilişkileri bağlamında görülmelidir.

Dış imparatorlukların, yani Sasani imparatorluğu ile Hristiyan Bizans'ın, eski Himyarite krallığı üzerinde çekişmeleri Güney Arabistan'ın ekonomik temelini bozmuş olmakla birlikte, Mağrip su bendinin yıkılışı Arabistan'ın toplumsal koşullarını dönüştürmekte eşit oranda önemli olmuştur. Dış ticaretin önemine rağmen, El-Yaham, içsel olarak anahtarı Mağrib su bendi olan sulama tarımına dayalı bir ekonomiydi. Su bendi ilk kez M.S. 450'de yıkıldığında, krallığın hızlı bir onarımı sağlayacak kaynakları bulmaya yeterli gücü vardı. 542'de ikinci kez yıkıldığında, yerel beylerden yardım almak daha zor oldu. 570'de bir daha yıkıldığında siyasal çözülme

19. İmparatorluk Çin'inde paralel bir durum için bkz. Owen Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China*, Londra, 1940, özellikle 6. bölüm.

nedeniyle onu onarmak mümkün olmamıştır. Sonuç, geniş verimli alanların kullanılamayışı ve onların, yerleşik toplumlardan göçebe kabilelerce geri alınması oldu. Von Grunebaum'un, iktidarın yerleşik toplumlardan göçebelere doğru kayması anlamına gelen, 'yeniden bedevîleşme' krizi dediği şey, sonuçta Mekke'nin yarımadada büyük bir ticaret ve alışveriş merkezi olarak ortaya çıkmasındaki başka bir etkendir.[20] Mekke'nin, Yemen ticaretinden kalanları elde edebilecek imkanı vardı. İran ve Bizans arasındaki uzun savaşlar, Yemen'in ekonomisini zayıflatmanın yanısıra Körfez ve Kızıldeniz'deki ticaret yollarını tehlikeli hale getirmişti. Sonuçta Mekke ve Yesrib yoluyla kıyı ticaretinin önemi artmıştı. Mekke'ye bu refah akışı, Mekke'nin toplumsal, siyasal ve kültürel hayatında temel değişikliklere yol açtı.

Kabile organizasyonu ve göçebe yaşam tarzı, büyük oranda, bozkırın çevre koşullarının bir ürünüydü ve deve çobanlığının özel gereksinimlerindendi. Göç, otlak kıtlığı ve dağınık yağış oranları bedevîlerin geniş gruplar oluşturmasını ve sabit bir siyasal örgütlenmeye sahip olmalarını engelliyordu. Her yerdeki göçebeler gibi, bedevîler de yaz göçleri boyunca yeterli otlaklar ararken daha küçük gruplara bölünmeye mecbur kalıyorlardı. Ancak, otlakların paylaşılması, su tedâriklerinin korunması ve yerleşik topluluklarla ilişkilerin sürdürülmesi ihtiyacı, bazı siyasal örgütlenmelerin ve her şeyden önce, kabile işbirliğinin gelişmesini gerektiriyordu.[21] Bu çevresel ve siyasal etkenler göçebe kişiliğine ve ahlâkına kendine özgü bir şekil kazandırmıştı. Çöl bedevîsi, sebat, cesaret ve gayretle karakterize ediliyordu. Sert çöl şartları altında kabile dayanışmasına ve sadâkata verilen mutlak önem,

20. G. E. von Grunebaum, *Classical Islam*, Londra, 1970, bölüm 1.
21. Bkz. Barbara C. Aswad, 'Social and ecological aspects in the formation of Islam', Louise Sweet'in (ed.) *Peoples and Cultures of the Middle East*, New York, 1970, s. 53-73.

ayırdedici bir ahlâkî kuralın temeliydi; ki, bunu W. Montgomery Watt "kabile hümanizmi" diye adlandırmıştır.[22] Şerefe ve kendi kabilesinin mükemmelliğine olan bir inanca bağlanmak kabile toplumunun temel bir ilkesiydi. Ignaz Goldziher, Arapların *muruvva*sını (erdemini) Peygamberin dini ile karşıtlaştırır:

> *Muruvva* ile Arap, halkının geleneğinde bulunan, bir bireyin veya onun bağlı olduğu kabilenin ününü (fame) oluşturan bütün erdemleri (virtues); aile bağlarıyla ilgili görevlerin yerine getirilmesi, korunma ve konukseverlik ilişkileri, ve kan davası hukukunun gerçekleştirilmesini kasteder.[23]

Muhammed'in doğduğu zamanda, Mekke'deki yeni ticarî merkezde bir ahlâk ve kabile dayanışması sistemi olarak *muruvva*, artık toplumsal olarak geçerli bir sistem değildi.

Çöl ortamında birey, kabile geleneği tarafından kuşatılmışken ve statüsü de doğuştan ve *muruvva*'ya bağlılığıyla belirlenmişken, Mekke ekonomisi bireyselcilik ve başarı motivasyonunu uyarıyordu. Dahası, kişisel servet kazanma konusunda daha az sınırlamalar vardı. Mekke'de bir bedevînin kontrol edebileceği develerin ve çalıştırabileceği deve çobanlarının sayısı üzerinde doğal bir sınır vardı; fakat Mekke'de sermaye, lüks mallar, altın ve gümüş gibi kıymetli maddeler, kişisel serveti, toplumun daha fazla farklılaşması ve tabakalaşması gibi bir sonuçla beraber büyütmüştü. Kabile geleneğinin bozulmasıyla yetimler, dul kadınlar ve yaşlı insanların artık akrabaların korunması açısından bir güvenceleri kalmamıştı ve kendilerini artan bir şekilde saf pazar mekanizmasına tâbî olarak bulmuşlardı. Toplumsal hayatın temel birimi olarak kabilenin yerini, toplumsal kontrol organı olarak klan

22. W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953.
23. Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, cilt I, Londra, 1967, s. 22.

almıştı; fakat klan da, sonuçta, verili akraba statüsüne üstün gelen hâmi-yanaşma ilişkileriyle yer değiştirmişti:

> Buna rağmen Mekke'nin reel işlevsel birimleri, artık ne böylesi klanlar, ne de yöreselleşmiş akraba gruplarıydı; fakat zengin tüccar grupları, bunların aileleri ve bunlara bağımlı olanlardı. Bağımlı nüfus, çeşitli gruplardan oluşuyordu. kırsal göçebelerdeki önemsizliğine rağmen, statü farklılaşması Mekke'de büyük bir önem kazandı.[24]

Artan bir işbölümü ve başarı yönelimi, geleneksel ahlâkın bozulmasıyla ve saldırgan bireyselcilikle birleşerek, Mekke'de normsuzluğun (anomie) tüm ögelerine sahip bir toplumsal şartlar bütünü üretti. Normsuzluğa bir tepki olarak, toplumsal ve kişisel yaşama tutarlılık kazandırabilecek bir takım yeni değerleri el yordamıyla araştıran din arayışçıları ortaya çıkmaya başladı.

İslâm öncesi Arabistan'da, göçebe dinselliği, yağmada başarı, su kuyularının güvenliği ve otlağın elde edilebilirliği gibi konularla ilgili olduğu ölçüde, kesinlikle dünyevîydi. Hakkında konuşulabildiği kadarıyla, bedevîlerin dini, yerel tanrıların, kutsal yerlerin ve animistik nesnelerin bir çeşitliliğinden oluşuyordu. Bir din adamı sınıfı olmaksızın, bedevîlerin kadere, yıldızlara ve cinlere olan bu farklı inanışları, hiç bir zaman bir yoğunluk kazanmadı. Daha önce belirttiğimiz gibi, bedevîler öte-dünyacı bir içeriğe sahip dinsel bir dünya görüşünden ziyade, hümanistik, kabile ahlâkı düsturunu izliyorlardı. Daha tutarlı ve geniş dinsel düşünceler sistemine duyulan ihtiyaç, haniflerin (*hunafâ*) veya yeni bir inanç arayıcılarının ortaya çıkmasıyla gösterilmektedir. D. S. Margoliouth, "bir nevi doğal tektanrıcılık"ın, Yemen peygamberi Mü-

24. Eric. R. Wolf, 'The Social organization of Mecca and the origins of Islam', *Southwestern Journal of Anthropology*, 1951, cilt 7, s. 335.

Zeylime tarafından geliştirilmiş olduğunu savunuyor ki, buna göre çoktanrıcılığa bir karşı çıkışı ifade eden 'müslim' ve 'hanif' terimleri bu Güney Arabistan'lı akımdan türetilmiştir.[25] Bu görüşe, *'hanif'* kavramının, Muhammed'in doğduğu Kureyş kabilesinin şairleri ve Yesrib bölgesindeki diğer gruplar tarafından bilindiğini iddia eden Charles J. Lyall tarafından itiraz edilmiştir.[26] Hanif sözcüğü Kur'an'da, İbrahim'in dininin putperestlik, Yahudilik ve Hristiyanlıktan farklı olduğunun belirtildiği yerlerde, tekil haliyle on; çoğul haliyle de iki kez geçmektedir. Bu, *hanif* ve *haniflik*'in, 'müslim' ve 'İslâm'la eşleştirilebileceği anlamına gelir. Eğer öyleyse, o zaman Muhammed'in Mekke'de 'İbrahim'in dini'ni tebliğ etmeden önce *hanif*'in tektanrıcılara matuf olarak kullanılıyor oluşu ihtimal dışı gibi görünür. Bu yorumlama sorunlarına rağmen,

> *hanifler*'i yeni inanç arayışçıları sayan görüşü (kabul etmek için mâkûl sebepler vardır). Arabistan'ın dinsel durumunda —özellikle Mekke'ninkinde— altıncı yüzyılın sonlarında olduğu gibi, bir boşluğun farkında olup en derin ihtiyaçlarını tatmin edecek bazı şeyler bulmaya oldukça istekli bir çok ciddi niyetli insanların olmuş olması muhtemeldir.[27]

Altıncı yüzyıl Mekke'sinin ekonomik ve kültürel koşulları üzerine yapılagelen çağdaş araştırmalarda, karizmatik bir şahsiyetin ortaya çıkması açısından ve ahlâk ve dinin gerek kabile hümanizmi, gerekse de hanifliğin sunduğundan daha temel bir ifadesi açısından Mekke'nin sosyolojik olarak hazırlıklı olduğunun açık delilleri vardır.

---

25. D. S. Margoliouth, 'On the origin and import of the names Muslim and Hanif', *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1903, cilt 35, s. 771-84.
26. Charles J. Lyall, 'The words "Hanif" and "Muslim" *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1903, cilt 35, s. 771-84.
27. Watt, age, s. 28

Muhammed'in yaşamının yalın gerçekleri çok iyi bilinmektedir. Abdullah oğlu Muhammed, Kureyş'in Haşimoğullarından, milattan sonra 570 yılında doğduğunda ya küçük yaşta yetim kalmış veya babası doğumundan az önce ölmüştü.[28] Muhammed, dedesi Abdulmuttalip'in himayesine geçmiş ve yüksek sınıflı Mekke ailelerinin geleneği izlenerek göçebe kabilelerinden bir süt annesine verilmiştir. Sekiz yaşına geldiğinde, hem annesini hem de dedesini kaybetmiş; ardından Suriye'ye birlikte gittiği söylenilen amcasının himayesine girmiştir. Gençliğinin ilk yılları boyunca Mekke'li bir tüccarın dul kalmış hanımının temsilcisi olarak çalışmış. Hatice, görünüşte dürüstlüğünden ve tutumundan etkilenerek, Muhammed'in 25 yaşındayken kabul edeceği bir evlilik teklif eder. Bu çiftten doğan yedi çocuktan ayrı olarak, evlilik iki açıdan önemli olmuştur. Birincisi, Muhammed'e tefekkür için zaman ve finansal kaynaklar sağlıyordu. Muhammed'in Hıra Dağı'nda düzenli inzivalara çekilmeye başlaması evliliğinden sonradır. Bu inzivalar, Mekke toplumunun ahlâkî çöküntüsü üzerine düşünmeye ve ayrıca küçüklüklerinde kaybettiği iki çocuğu için teselli bulmaya fırsat sağlıyordu. İkincisi, evlilik, Muhammed'i Mekke'de ortaya çıkan sermayedar ve tüccar elitine katmış oldu. Muhammed'in 610'da ilk vahyi alışı bu inzivalardan birinde olmuştur. Bunu halka tebliği önemli ölçüde fiilî muhalefet oluşturduysa da, Muhammed'in Mekke toplumundaki statüsü, eşi ve amcası hayatta oldukları sürece, emniyetteydi. Her ikisi 619 yılında öldüklerinde, peygamberin güvenliği ortadan kalkmış oldu, nihayet 622'de, sonraları Medine (Peygamber Şehri) olarak bilinecek olan Yesrib'e göç etmeye mecbur kaldı. Hicret (göç ya da soy bağlarının yıkılışı) Müslüman çağının başlangıcını işaret eder. Muhammed'in ya-

28. Sempatik bir değerlendirme için bkz. Tor Andrae, *Mohammad, the Man and his Faith*, Londra, 1936.

yaşamının son on yılı Medine'de, yeni toplumun güçlendirilmesi. Mekke'deki muhalefetin kırılması ve İslâm'ın tebliğiyle meşgul olarak geçti. Peygamber, 8 Temmuz 632'de Güney Filistin içlerine düzenlenecek olan bir seferin hazırlıkları esnasında yakalandığı hummadan öldü.

Dinsel ve ekonomik etkenler arasındaki ilişki ve bunların Arap medeniyetinin yayılmasındaki etkisi uzun yıllardır İslâm üzerine yapılan çalışmaların sürekli gözönünde tuttuğu bir konu olagelmiştir. İslâm'ın kuruluş ve gelişmesine getirilen tek-nedensel açıklamalar artık bilimsel bir saygı uyandırmamaktadır. L. Caetani'nin nüfus baskısı görüşü, C. H. Becker'in ekonomik zorunluluklar ve L. A. Belyaev'in Mekke'deki sınıf çatışmaları ile ilgili çalışmaları, İslâm'ın yükselişine ilişkin bir hayli abartılı ve tek-yanlı açıklamalar olarak değerlendirilmiştir.[29] Benzer bir şekilde —"İslâm, hemen hemen yalnızca Muhammed'in güçlü kişiliğine ve O'nun üzerinde etkili olan yabancı etkilere dayanıyordu ve hareketin başladığı çevrenin ya çok az veya hiç bir etkisi yoktu"[30] diyen— G. H. Bousquet'in tek-yanlı idealizmi de bu görüşlere karşıt olanların yaptığı hatalardan biriydi. Muhammed ve İslâm'ın, Müslüman savunmacıların (apologist) ya da Batılı eleştirmenlerin verdiğinden daha dengeli bir tasvirini yapmaya çalışmak zorunludur.[31] İslâm'ın ilk dönemlerine ilişkin hem dinsel değerleri hem de ekonomik koşulları birleştirmeyi deneyen bir yorum, W. Montgomery Watt tarafından yapılan bir dizi çalış-

29. L. Caetani, *Studi di storia orientale*, Milan, 1911; C. H. Becker, *Vom Werden und Wesen der Islamischen Welt Islamstudien*, Leipzig, 1924; E. A. Belyaev, 'Formation of the Arab state and the origin of Islam in the VIIth century' Moskova, 1954. Literatürün sistematik bir gözden geçirilişi için bkz. Maxime Rodinson, 'Bilan des études Mohammadiennes' *Revue Historique*, cilt 229, 1963, s. 169-220.

30. G. H. Bosquet, 'Observations sociologiques sur les origines de l'Islam', *Studia Islamica*, 1954, cilt 11, s. 61-87.

31. Bu farklı yorumların yararlı bir özeti için bkz. W. Montgomery Watt, *Islamic Surveys 8: Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh, 1970, 1 ve 2. bölümler.

mada sunulmaktadır.[32] Watt'ın değerlendirmesinin bir sorunu, tartışmasının teorik çerçevesinin tartışmaya dahil ettiği zengin ampirik ayrıntıların ağırlığını taşımaya muktedir olmayışıdır. Watt'ın, İslâm'da 'düşünsel' (ideal) etkenlerin köklerini açıklamada kullandığı Jungçu arketipler gereğinden azdır. Benzer bir şekilde, İslâm'ın çözümlenmesinde karizma kavramının münasebetinin bir hayli farkında olduğu halde, kavramın kötümser îmâlarını yakalayamamıştır.[33] Gerçekte, Weber'in Muhammed ve İslâm'ın doğuşu hakkındaki değerlendirmesi topyekün indirgemeci bir argümandır.

Peygamber üzerine yazdığı bir yazıda Weber, peygamberin rolünü rahibin ve büyücünün rolünden ayırdetmeyi denemiştir. Rahibin tersine, peygamberin yetkisi, kişisel vahye ve karizmaya dayanır; büyücüden ayrı olarak da peygamber, "kesin vahiyler aldığı ve görevinin özünün, büyü değil, doktrin veya emir olduğu"[34] iddiasındadır. Fakat peygamber toplumsal bir boşlukta çalışmaz ve otoritesi ona inananların toplumsal desteğine ihtiyaç duyar. Bu noktada, daha önce de belirttiğimiz gibi, 'saf' yükümlülük şeklinde peygambere bağlılık, özellikle ganimet ve büyü gibi somut karşılıklar için bağlılığa dönüşmeye çok yatkındır: "bir peygamberin, otoritesini pratikte büyü anlamına gelen karizmatik doğrulamaya başvurmaksızın kurmayı başarması, ancak çok istisnaî koşullar altında vâki olmuştur."[35] Weber'in aklındaki İsa'nın mucizeleriyse de, Muhammed'in doğruluğunun kanıtlanmasıyla ilgili

32. W. Mongomery Watt, 'The conception of the charismatic community in Islam', *Numen*, 1960, cilt 7, fasikül 1, s. 77-90; 'Economic and Social Aspects of the Origin of Islam', *Islamic Quarterly*, 1955, cilt 2, s. 160-74; 'Belief in a "High God" in Pre-Islamic Mecca', *Journal of Semitic Studies*, 1971, cilt 16, s. 35-40.
33. Watt üzerine eleştirel yorumlar için bkz. Maxime Rodinson, 'The life of Muhammad and the sociological problem of the beginnings of Islam', *Diogenes*, 1957, no:20, s. 28-51.
34. Max Weber, *The Sociology of Religion* (çev. Ephraim Fischoff), Londra, 1965, s. 47.
35. Age, s. 47.

sorunlar zorunlu olarak farklı değildiler. Peygamberin, kendisine 'saf' yetki istediği şey, Hira'da aldığı vahiydi, fakat Mekke toplumu bu isteği görünen değeri üzerinden kabul etmeye hazır değildi; aslında onlar Muhammed'in bir çeşit deliliğe veya daha kötü bir duruma mübtelâ olmuş olduğunu kabul ediyorlardı. Karizması ve mesajının doğruluğunu ispatlamaya çalışırken, dikkate değer olan, Muhammed'in, İsa'nın aksine, mucize göstermemiş olmasıdır. Peygamberin iddia ettiği şey, bizzat Kur'an'ın bir mucizeyi temsil ettiği ve onu reddedenlerce tekrarlanamayacağı ve benzerinin yerine konulamayacağıydı. Muhammed'in ümmî olduğunu kabul etmekle Müslüman ortodoksi bu noktayı vurgular; fakat bir alternatif yorum da şudur ki, Muhammed, Kur'an'ın sadece bir kitap bilgisini (book-learning) temsil ettiği fikrini reddederken, kendisini, ruhban ilim adamlarına karşı olan İsrailî peygamber geleneğiyle bir tutmuştur. Fakat Kur'an'ın mucizevî doğası, peygamber için bile, özel bir özgünlük iddiasına dayanmıyordu. Kur'an, müphem de olsa belirli monoteistik düşüncelere âşina olan bir dinleyiciye hitap ediyordu. Benzer bir şekilde, Muhammed, İbrahim, Musa ve İsa tarafından temsil edilen Peygamberler geleneği üzerinde olduğunu iddia ediyordu. Allah'ın bir resulü (elçisi) olarak Muhammed'in otoritesinin temeli, Kur'an'ın özgünlüğü değil, Arapça bir Kur'an'ın peygambere vahyedilişiydi. Muhammed'in, vahyedilmiş bir Kur'an'a dayanarak Mekkelilere doğruluğunu kabul ettirme çabalarına rağmen, güçlerini büyüsel yollarla göstermesi yönünde bir talep vardı. Kitlenin büyüsel kanıt talebi, Muhammed'in yeniden dirilme inancına karşı karakteristik bir tepkiyle, yani "öyleyse babalarımızı geri getir" (XLIV: 24) tepkisiyle gösterilebilir.

Muhammed, Mekke'de İslâm için güçlü bir dayanak oluşturamamışsa da, Medinelilerin, sosyo-politik sorunlarını çöz-

mek üzere kendisini davet etmesi, O'nun karizmatik otoritesine önemli bir delil sağlamıştır. Muhammed'in artan statüsü, Medenî sûrelerde kısmen daha büyük bir güven ve kesinlik içinde yansıtılmıştır. Diğer önemli değişiklik, O'nun peygamber rolünün, yöneticininkini de içerecek şekilde artmasıdır. Muhammed'in Medine ve Mekke üzerindeki siyasî otoritesi, Mekkelilerle yapılan bir dizi savaş, akın ve sözleşmenin sonucuydu. Weber'in yorumunda, karizmatik bir lider ve peygamber olarak Muhammed'in konumu, kaçınılmaz bir biçimde ve yalnızca askerî ve siyasî üstünlüğünden ileri geliyordu. Weber bu gelişmeyi aşağıdaki sözcüklerle ifade etmiştir:

> Temelde siyasal bir yönelim olan (Peygamberin dini) ve bir İtalyan *podesta*'sının konumu ile Cenova'daki Kalvin'in konumu arasında bir yerde olan, Medine'deki konumu esasında saf peygamber misyonundan ortaya çıkmıştır. Bir tüccar olarak, önceleri Mekke'deki gizli dinî toplantıların bir lideriydi —tâ ki savaşçı kabilelerin ganimet ele geçirmeye dayalı çıkarlarını örgütlemeyi üstlenmenin, misyonunu yerine getirmenin gerektirdiği dışsal temeli sağlayacağını daha açık ve net bir şekilde görünceye kadar.[36]

İslâm'ın 'saf bir peygamberî misyon' olduğunu kabul etmiş olduğu halde Weber, dinsel başarının temel olarak ekonomik ve determinist bir açıklamasını vermeye devam etmiştir. Dahası, Weber, Peygamberin, kendi konumunun, Weber'in yeni dinin taşıyıcı grubu diye nitelendirdiği savaşçıların başarılı bir şekilde harekete geçirilmesine dayandığını 'çok açık ve net' bir şekilde kavramış olduğunu ima eder görünür. Weber'in argümanında dikkati çeken bir kaç konu vardır. Muhammed, Mekke'de 'gizli dînî toplantılar' temelinde basabileceği sağlam bir basamak oluşturmakta başarısız olduğun-

36. Age, s. 51-2.

dan, savaşçılara başvurmak zorunda kalmıştır ve tektanrıcı mesaj, kaçınılmaz olarak askerî menfaatler açısından şekilendirilmiştir. Böylece İslâm, savaşçı bir kast için gerekli psikolojik dinamizmi sağlamış ve Muhammed'in toplumsal doktrini, "iman yolunda maksimum sayıda savaşçı tutabilmek için, neredeyse tamamen, mü'mini psikolojik olarak savaşa hazırlama amacına yönelmiştir."[37] Bu savaşçılar, peygamerin karizmasına saf bir bağlılık ve düşkünlük tarafından değil, toprak ve güç beklentisi tarafından motive ediliyordu. Böylece, İslâm'da cihad (religious war), "özü itibariyle geniş gayri menkul mülklerin ele geçirilmesine yönelik bir teşebbüstü, çünkü esas itibariyle feodal toprak ilgisine hitap ediyordu".[38] Her ne kadar Weber, Kautsky gibi Marksist düşünürleri, ilk Hristiyanlığın proleter bir hareket olduğunu ve Mûsevî peygamberliğin de bir nevi üstü kapalı sosyalist protesto olduğunu savundukları için eleştirmekteyse de kendisi de İslâm'ın başlangıcının benzer bir tek-yanlı ekonomik ağırlıklı açıklamasını yapmaktadır. Weber'e göre, İslâm, belirli bir sınıfın basit bir savaşçı dinidir ve İslâm'ın başarısı, toprağın askerî bakımdan fethine dayanmaktadır. Buna ek olarak, Weber, aile ve evliliğe ilişkin İslâm öğretisinin ve Kur'an'ın şekillenmesinde önemli bir etken olarak, Hz. Muhammed'in cinselliğine yapılan ondokuzuncu yüzyılın bütün tanıdık atıflarını da yapmaktadır. Weber'i iki konuda eleştirmek önemlidir. Birincisi, İslâm'daki savaşçı grup üzerine yaptığı vurguda olgusal açıdan sorunlar var. İkincisi ise, Müslümanların ve Kur'an'ın İslâm'ın ilk dönemi hakkındaki değerlendirmelerini ihmal ederek, Weber, sonuçta kendi *vestehende* sosyolojisinin bazı temel ilkelerini de ihmal etmektedir.

37.Age, s. 51.
38.Age,s. 87.

İslâm, Mekke'nin esas itibariyle kentsel olan bir çevresinde doğdu ve Medine vahasında gelişti.[39] Hz. Muhammed'in öğretisinin teolojik temelinin çoğu, ticaretin sorunlarına ilişkindir ve Kur'an terminolojisi de ticarî terimler açısından zengindir. İslâmiyatçıların çoğu, Muhammed'in 'dindarlığının şehir hayatına uydurulduğu'[40] yolundaki G. E. Von Grunebaum'un yargısıyla hemfikir olacaktır. İlk dönem İslâm'ı, yerleşiklerin normlarının göçebe normları üzerine, şehrin de çöl üzerine kazandığı kısmî bir zaferi temsil eder. İslâm'ın kendine özgü dinamizmi, şehirsel davranışların ve liderliğin göçebe gücüyle geçici bir kaynaşmasından ortaya çıkmıştır, fakat göçebe değer ve davranışlarının Muhammed'in şehir dindarlığıyla birleşmesi hiç bir zaman topyekün olmamıştır. Weber, sayaşçı tabanın İslâm'ı kendi yaşam tarzı için yeniden biçimlendirdiğini öne sürse de, gerçek şu ki, kabilecilik ile İslâm arasında sürekli bir çatışma vardı. Örneğin H. A. R. Gibb, ilk dönemlerinde İslâm'a bağlanmalarının doğası bakımından üç toplumsal grubu birbirinden ayırır. Birincisi, İslâm'ın dinsel ruhunu tamamen kabul eden ve peygambere karşı 'saf' bir sorumluluk duygusuna sahip, gerçek mühtedîler grubudur.[41] Taraftarların ikinci grubunun, yeni harekete, faydacı güdülere dayanan daha şekilsel bir bağlılıkları vardı; bu grup, tipik olarak, İslâm'ın ekonomik bireyselciliklerini azaltamadığı Mekke'li tüccarları kapsıyordu. Tüccarlar için İslâm, Bedevîleri zaptetmek açısından ek bir fayda sağlıyordu. İslâm'a bağlılıkları ya ganimet beklentisinden ya da askerî tehditlerden kaynaklanan bedevîler de üçüncü grubu temsil ediyorlardı. Bedevî yaşantısının doğası gözönünde bulundurulduğunda niçin başka bir bağlılık şeklinin mümkün olmayışının bir çok ne-

39. Ticarî ve ekonomik ortam üzerine bkz. Watt, *Mohammad at Mecca*, ve *Mohammad at Medina* (aynı yazarın), Oxford, 1962.
40. Von Grunebaum, age, s. 33.
41. H. A. R. Gibb, *Studieson the Civilization of Islam*, Londra, 1962, s. 5.

deni vardı, fakat asıl sorun şehir dindarlığı *(din)* ile kabilevî erdem *(muruvva)* arasındaki gerilimde merkezlenmişti. Dindar Mekkeliler meşru rahatlıkla çileci (ascetic) ahlâk denilebilecek bir şeye bağlanıyorlarken, göçebe varoluşunun haşinliği, bu ahlâkı telâfi edici bir zevk düşkünlüğünü (hedonism) teşvik ediyordu. Özelde, bedevî şairlerce geleneksel olarak içki ve kadın hakkında 'iki güzel şey' olarak çok şey söyleniyordu; yaşam karşısında göçebenin tavrı şu şekilde dile geliyordu: "Fânisin, o halde yaşamdan zevk almaya bak/ sarhoşluk ve güzel kadınlar/ beyazları ceylan gibi, esmerleri tanrılar gibi".[42] Weber, göçebe savaşçıların İslâm'ın muhtevasını yeniden tanımladıklarını imâ ederken basit bir biçimde yanlış düşünüyordu; yeniden-tanımlama ters yönde olmuş gibi görünmektedir. İslâmî değerler ile Arap putperestliği arasında topyekün bir kopukluk olmuş olmasına rağmen, Toshihiko Izutsu'nun göstermiş olduğu gibi, İslâm kabile hümanizminin (cömertlik, yiğitlik, sadakat ve dürüstlük gibi) bir çok kavramını almış ve onlara yeni, dinsel bir içerik vermiştir.[43] Dahası, yeni İslâm toplumunun *(ümmet)* kandan ziyade inanca dayanan evrenselciliği, kabile sisteminin yerelliğini ve buna eşlik eden kan davasını ve geleneklerini yıkmıştı.[44] İslâm öncesi Arabistan kabilevî ittifak sistemini geliştirmiştiyse de, İslâmî *ümmet*, merkezinde siyasal bir ittifaktan çok dinsel bir imanın yattığı bir yenilikti. Görülüyor ki, İslâm'ın kabullenilmesi eski gelenekleri terketme ve ataların kahramanlarına ve adetlerine sadakatsizlik anlamına geliyordu. Bu nedenlerle Peygamber, bedevîlerin İslâm'a samimi bir şekilde girdikle-

42. Goldziher,age, s. 29.
43. Toshihiko Izutsu, *The Structureofthe Ethical Terms in the Koran*, Tokyo, 1959, bölüm 7 (Türkçesi, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, 1983 İstanbul: Pınar Yayınları).
44. İslâm öncesi siyasî örgütlenmenin bir incelemesi için bkz. Dale F. Eickelman, 'Musaylima: An Approach to the social anthropology of seventh century Arabia', *Journalof Economicand Social History of the Orient*, 1967, cilt 10, s. 17-52.

rinden kuşku duymuş ve kabile fertlerini istikrara yaklaşan herhangi bir şekilde askerî merkezlere katmaya muvaffak olamamıştı.

Weber'in bu olgusal bilgilere ve çağdaş Kur'an yorumlarına hiç girmemiş olduğunu belirtmek çok yerinde olur. Bu kesinlikle doğruysa, Weber, İslâm'ı anlamaya çalışırken kendi metodolojik ilkelerine başvurmadığı için haklı olarak eleştirilebilir. İslâm'ı anlamak, iddialarını ciddi bir biçimde ele almakla ve ilk dönem İslâm'ını kendi terimleriyle yeniden kurmaya çalışmakla başlar. Weber, bizzat İslâm'ın, İslâm'a 'saf' ve 'taraflı' bağlanma arasında bir ayrım yapıp yapmadığı sorusunu sormaz; en azından şunu îmâ eder Weber: Peygamber'in, İslâm'ın, savaşçı kabilelerin maddî çıkarlarına dayandığını 'bir hayli açık bir biçimde' kavramış olduğu gibi, İslâm'a ganimet beklentisiyle bağlanmak tamamiyle kabul edilebilir bir şeydi. Aslında Kur'an ve ilk dönem biyografik kayıtları, Peygamber ve ashabının İslâm'a menfaatçi bir şekilde bağlanmaya karşı sürekli olarak düşmanlıklarını koruduklarını göstermiştir. Özelde ikiyüzlülere yöneltilen güçlü ve etkili suçlamalar vardır. Kur'an'ın kendisi, inanan *(mü'min)*, inanmayan *(kâfir)* ve iki yüzlü *(münafık)* ayrımı yapar. Münafık, peygamberin dinini kabul etmeyi reddetmiştir, ama kısa vadeli menfaatleri için İslâm'a girmiştir. İslâm'ı zorlama altında kabul etmiş olan bu insanlar faydacılar olarak kaldılar. Peygamberin başına gelen en ufak bir talihsizlik kafalarında şüpheler oluşturmaya ve Allah'a olan inançlarını sarsmaya yetiyordu.[45] İslâm'a değişik bağlanma şekillerini bir araya getirerek, Weber, ya müslümanların tümünün fırsatçı olduklarını ya da Muhammed'in, dinin özünün askerî açılardan yeniden-tanımlanmasını kabule hazır olduğunu îmâ eder görünür. Ayrıca, Weber'in, ideal-tipik, soyut bir İslâmî güdülenme (motivation)

45. Izutsu, age, 172.

hakkında konuştuğu söylenemez; ilk dönem İslâm'ı hakkındaki iddiaları özü itibariyle ampiriktir.

Kuşkusuz, İslâm'ın dinsel iddialarını ciddiye almayı kabul etmemekte veya reddetmekte yalnız değildir Weber. Muhammed'in son zamanlarda yazılmış bir biyografisinde, Maxime Rodinson, İslâm'ın başlangıcının dinsel içeriğini Marksist ve Freudçu terimlerle anlamlı kılmayı dener.[46] Peygamber'in geleneksel Avrupalı biyografileri ya Muhammed'in psikolojik olarak normal, fakat Allah'tan olduğunu öne sürdüğü mesaj hakkında samimiyetsiz olduğunu ya da Muhammed'in deli ve peygamberlik misyonunun gerçekliğine inanmış biri olduğunu ileri sürerler. Rodinson Muhammed'i delilik ve iki yüzlülük suçlamalarından kurtarmak ister. Fakat çalışmasının başlangıcında, kendisinin ateist olduğunu ve bu ateizmin, yorumlamaları için kendine özgü sorunlar oluşturacağını bildirir. Bir ateist olduğundan, Kur'an'ın dinsel içeriğinin yanlış olduğuna inanması gerekmektedir onun. Böylece, çalışmasının sorunu, deli olmayan ve samimi bir adam olarak Muhammed'in felsefî açıdan saçmalık olan inançları nasıl kabul edebildiğini açıklamaktır. Ne yazık ki, Rodinson, bu Freudçu kavramı, (zarf olan) 'bilinçsiz olarak' ile (isim olan) 'bilinçaltı' kelimeleri arasında gidip gelerek, muğlak bir biçimde kullanır.[47] Kur'an'ın Muhammed'in bilinçaltından neşet ettiğini göstermeyi amaçlarken, Rodinson, çalışmasını, Muhammed'in Kur'an'ı bilinçsizce yaratmış olduğunu göstermekle sonuçlandırmaktadır. Kur'an, Muhammed'in bilinçsizce anımsadığı Musevî-Hristiyan kaynaklara dayanmaktadır ona göre. Örneğin Rodinson,

---

46· Maxime Rodinson, *Mohammad* (çev. Anne Carter), Londra, 1971. (Türkçesi, *Hz. Muhammed*, Göçebe Yayınları, çev. Atilla Tokatlı, Hürriyet, İstanbul: Tarihsiz).

47. Freudçu teoride bu sorunların bir tartışması için bkz. Alasdair MacIntyre, *The Unconscious: a Conceptual Study*, Londra, 1958, bölüm 3.

> ona gelen sözlerde, fiilî tecrübelerinin ögeleri, düşünce, rüya ve tefekkürleri ve işittiği tartışmalarla ilgili anıların özünün, doğrudan gerçekliğin bir görünüşüyle yeniden ortaya çıkmış, değişmiş ve dönüşmüş olabileceğinin anlaşılabileceğini...[48]

ileri sürer. Muhammed'in dürüst olduğunu iddia etse de, argümanını, Muhammed'in yanlış (mistaken) olduğu görüşüyle bitirir Rodinson. Kur'an ilahî bir mesaj değildir, Peygamber'in yanlış bir şekilde kendine malettiği geçmiş tecrübe ve bilgilerin bilinçsiz olarak yeniden oluşturulmasının bir ürünüdür.

İslâm'ın yorumlanışıyla ve açıklamasıyla ilgili süregelen sorunların üstesinden gelebilmek için, bazen, fenomenolojik bir yaklaşımın kabul edilmesi gerektiği savunulur.[49] Fenomenoloji, normatif yorumların taraflılığından ve indirgemeciliğin yüzeyselliğinden kaçınabilecektir. Fenomenolojinin görevi, "görüneni, dinsel geleneğin sunduğunu kendi terimleriyle kabul etmektir".[50] Bu görev, eylemi yapan öznenin şartları tanımlayışı ile başlayan Weber'in yorumlayıcı sosyolojisiyle uyumlu gözükebilse de, aslında kendimizi Weber'in *verstehende* sosyoloji programından hem daha az hem de daha çok teslim etmektir ona. Yeterli bir sosyolojik program değildir o, çünkü sosyoloji, yalnızca aktörlerin kendi dünyaları hakkındaki iddialarını betimlemekten daha çok şey yapmayı ister. Sosyoloji, toplumsal aktörlerin, başka bazılarının yerine niçin belirli bir dizi kural, kavram ve tecrübeleri benimsediklerini açıklamaya çalışır. Sosyolojik açıklamalar, elbette ki bazı toplumsal olay ve bağlamların, aktörlerin kategorilerine dayanarak yapılan yeterli bir tasvirinden sonra gelir. Oysa ki

48. Rodinson, age s. 77.
49. James E. Royster, 'The Study of Muhammed: a survey of approaches from the perspectives of the history and phenomenology of religion', *Muslim World*. 1972, cilt62, s. 49-70.
50. Age, s. 62.

fenomenolojik program, aktörün tanımlamalarını sonuçta açık bir şekilde doğru olarak kabul etmeye bağlı olduğundan sosyolojik konumu aşar. James E. Royster'in konuyu oraya koyduğu gibi "bu, zorunlu olarak Müslümanların Muhammed hakkında ne söylemişlerse mutlak ve son söz olduğu anlamına gelir. Müslümanlardan geleni dışında hiç bir verinin arzulanan sonuca götürme ihtimali yoktur".[51] Böyle bir konum bir kaç açık zorlukla birlikte varolur: Müslümanlar birbirleriyle anlaşmazlığa düştüklerinde veya birbirlerinin iddiaları çeliştiğinde ne olur? Fenomenologlara göre gerçeklik hakkındaki farklı İslâmî tanımlar arasında ayırım yapmak için kullanılabilecek İslâmî olmayan bir ölçüt yoktur. Benzer bir şekilde, Müslümanlardan, farklı bağlamlarda Muhammed hakkında farklı şeyler iddia etmeleri beklenilebilir. Müslümanların Hristiyanlarla konuşurken ortaya çıkan verilerin, Müslümanların Müslümanlarla sohbet ederken oluşan verilerden daha farklı olmaları muhtemeldir. *Verstehende* sosyoloji, bu fenomenolojik açılardan aktörün dünyaya bakışına teslim etmez kendini. Sosyolojinin, aktörün iddialarını ciddi veriler olarak alması gerekiyorsa da, aktörün gerçeklik ölçütünü kabul etme zorunluluğu yoktur. Weber sosyolojisi bize, aktörün toplumsal ilişkilere getirdiği öznel yorumdan bir gözlemcinin açıklamasına geçerken atılması gereken adımların taslağından oluşan metodolojik bir program sunar. Weber'in İslâm'ın başlangıcı ve Peygamber hakkındaki yorumlarını gözden geçirirken gördük ki, Weber aslında bu programı izlememektedir. Weber, Müslümanların kendileri hakkındaki tanımlamalarını görmezlikten gelmiş ve bu nedenle İslâm'ın, kısmen ganimet ve mülk arayışı olarak açıklandığı indirgemeci bir argüman sunmuştur. Pratikte bu açıklama, ilk dönem İslâm'ının dinsel içeriğini, dinî olmayan (seküler) fetihlere eklenmiş bir yan-

51. Age, s.68.

olgu (epiphenomenon) olarak ele almayı gerektirir. rağmen, benim bu tartışmadaki amacım, Weber'in argi nın ne çeşit bir argüman olduğunu saptayacak kadar, yetlerine hükmetmek olmamıştır.

3- ALLAH VE İNSAN

Avrupa'daki hakim sosyoloji geleneğinin içinde Max Weber-'in önemi, onun siyasal örgütlenme, sınıf yapısı ve dinsel davranış konularındaki bağımsız çalışmalarından ziyade sosyolojinin temel sorunlarına getirdiği metodolojik yaklaşımlarda yatar. Heinrich Rickert ve Wilhelm Dilthey'in *Geisteswissenschaft* geleneği temelinde, Weber, davranıştan çok toplumsal aktörün bakış açısından eylemin öznel (subjective) anlamında odaklaşan bir sosyolojik çözümleme yöntemi geliştirmiştir. Weber'in yorumlayıcı anlama (*verstehen*) yöntemi, ('intihar', 'din değiştirme', 'tecavüz' gibi) bir X eylem tipinin, bir aktörün X eylemini tanımlamak ve betimlemek için kullandığı kavramlara bağlı olduğu görüşünde temellenir. Her bir

grupta aynı tip bir olayı inceliyor olduğumuzu bilmediğimiz sürece Metodistler, Hutteritler ve Rappitler arasında 'din değiştirme' eylemini karşılaştırmalı olarak inceleyemeyiz; her grupta neyin 'aynı' sayıldığına karar verirken, aktörün din değiştirmiş olmaya getirdiği tanımlamalar temel bir rol oynar. Bu çok kısmî olarak böyledir; çünkü açık bir bedensel davranış bir eylemin anlamıyla ancak dolaylı olarak ilişkilidir. Örneğin, vücudun yere kapanması (secde) değişik anlamlara gelebilir: bir krala siyasi itaat, dinsel boyun eğiş, cinsel aşağılığın bir işareti, veya basitçe yorgunluk gibi. Böylece aynı fiziksel olay değişik anlamlara gelebilir ve sosyoloğun görevi, bu eylemlerin anlamını aktörün eylemini açıklarken yaptığı öznel tanımlamaları aracılığıyla anlatmaktır. Weber'in *verstehende* sosyolojisi, bu nedenle, sosyoloğun, toplumsal aktörün rolünü paylaşarak onu anlaması gerektiğini savunan sezgici yaklaşımlardan çok farklıdır.[1] Weber'e göre bir eylemin anlamı, bir aktörün bu eylemi kendisi ve başkaları için yorumlarken kullandığı terimler, kavramlar ve teorilerle sınırlıdır. Bu metodolojik yaklaşımın yaygın eleştirisine rağmen, ben, sosyolojik yorumun sosyolojik açıklamayı öncelemesi gerektiğini temel bir önerme (aksiyomatik) olarak alacağım. Sosyoloğun, bir açıklamayı formüle etmeye çaba harcayabilmesi, ancak gözlemlediği olayın ne çeşit bir olay olduğuna karar vermesinden sonra olabilecek bir şeydir.[2] Her ne kadar Weber'in 'yorumlayıcı' anlamaya ilişkin değerlendirmesi haklı olarak büyük bir katkı sayılabilse de, ben, İslâm'da Allah ve insanın doğası hakkındaki bu bölümde (ve Sufizm üzerine bir sonraki

1. Weber metodolojisinin bu yönü üzerine bkz. Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, Londra, 1958, 2. bölüm; Jeff Coulter. "Decontextualised meanings: current approaches to verstehende investigations", *Sociological Review*, 1971, cilt 19, s. 301-23; Diana Leat, "Misunderstanding *Verstehen*", *Sociological Review*, 1972, cilt 20,s. 29-38.

2. Teşhis ve açıklama arasındaki ilişki W. G. Runciman tarafından tartışılmıştır. *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*, Cambridge, 1972, 3. bölüm.

bölümde) Weber'in önemli bir konuda yöntemini devam ettirmemiş olduğunu ve dahası kendi metodunu tutarlı bir şekilde uygulamamış olduğunu iddia edeceğim.

Uygun bir sosyolojik metodoloji konusundaki görüşünü formülleştirirken, Weber sosyolojinin bilgi stoğunun bir parçası haline gelmiş olan -örgütlenme, otorite, rasyonellik gibi- bir dizi merkezî kavramı tanımlamıştır. Gerçekten de Weber'in sosyoloji ve toplumsal eylemi tanımlayışı, sosyoloğun girişimi için neredeyse sarsılmaz bir temel-çizgi oluşturmuştur. Weber'e göre, sosyoloji;

> Toplumsal eylemin yönünün ve etkilerinin nedensel bir açıklamasına ulaşmak için eylemin yorumlayıcı anlamasına çalışan bir bilimdir. "Eylem"in kapsamına, eylemde bulunan birey ona özel bir anlam yüklediği zaman ve yüklediği sürece bütün beşerî davranışlar girer.[3]

Böylece ben, örneğin, uygun bir kültürel olay olarak bir eti yemeye bir anlam yüklediğimde bir birey gibi davranmış oluyorum. Fakat toplumsal eylem, davranışımı ya da eylemimi başkalarının davranışına yöneltmeyi içerir. Weber'in tanımında 'toplumsal', ikili (dyadic) ya da ilişkisel olmalıdır; asgarî bir şart olarak toplumsal eylem, yorum yapan, tanımlayan ve başka bir toplumsal aktörün eylemine yönelen toplumsal bir aktör içermelidir. Toplumsal bir ilişkiye giren bu 'başkaları', "bireysel kişilikler olabilir ve bizzat aktör tarafından bilinebilir ya da sayısı belirsiz bir çoğulluğu oluşturabilir ve bireyler olarak tamamıyla bilinmeyebilirler".[4] Toplumsal eylem benim hem karımla olan içten ilişkilerimi hem de başka bir kadınlar topluluğuyla, örneğin Kadınlar Enstitüsü'yle kurduğum ilişkiyi içerir. Toplumsal olanın 'ikili' olarak bu

3. Max Weber, *Economyand Society*, (Günther Roth ve Claus Wittich, editörler), NewYork,1968,cilt 1, s. 4.
4. A.g.e. s. 22.

şekilde tanımlanışı, sosyolojide geniş ölçüde muteber sayılmaktadır. Örneğin, son zamanlardaki bir teori ders kitabında Walter L. Wallace bu uzlaşımın önemini şu iddiayla belirtiyor:

> Toplumsalın tüm tanımlarında ortak olan, onu diğer olgulardan açık bir biçimde ayıran en azından bir ifade vardır: Toplumsal bir olgu her zaman organizmalar arası davranış ilişkileri açısından tanımlanır. Yani genel olarak kabul edilmektedir ki, toplumsal bir olgu, bir organizmanın davranışına başka bir organizmanın düzenli olarak eşlik etmesiyle oluşmaktadır.[5]

Weber'in kendi kuramsal varsayımlarına başvurarak itiraz etmeye çalışıtğım şey, toplumsalın, beşerî ya da toplumsal aktörlerin ikili etkileşimlerini gerektirdiği yolundaki bu genel fikir birliğidir. Kısaca benim argümanım, 'başka bir toplumsal aktör' olarak değerlendirilecek olanın, ancak aktörün kendisi tarafından tanımlanabileceği ve öncelikle sosyolog tarafından tanımlanamayacağıdır. Toplumsal ilişkiyi oluşturan unsurları tanımlarken, aktörün bu duruma ilişkin tanımını tam anlamıyla dikkate almak zorundayız. Bu yolu izlemeye hazırsak, o zaman 'diğerleri' diye sayılacak olanlar, yalnızca, insan olarak diğerlerini değil, fakat (tanrılar, cinler, hayvanlar, kültürel nesneler, cansız olgular gibi) bir 'kişiler' alanını içerebilir. Din sosyolojisi içinde aktörün insanüstü varlıklar ve alanlarla iletişim içinde olduğu iddiasını ciddiyetle ele almanın birinci sırada önemli olduğu görünür. Bu bakış açısını kanıtlamak için Weber'in 'ikili' tanımının içerdiğinden ziyade dışladığına daha dikkatli bakmak zorunlu olacaktır.[6]

---

5. Walter L. Wallace (ed.) *Sociological Theory*, Londra, 1969, s. 5.
6. Argümanın bu kısmı yayınlanmamış bir paper'a dayanmaktadır, 'Ambiguities in definitions of the social' ve Mr. Norman Stockman'ın da katılımıyla yazılmıştır. Aberdeen Üniversitesi, 1971.

Weber'in, 'toplumsal eylem'i, "başkalarının davranışını hesaba katan ve bu suretle ona doğru yöneltilmiş"[7] bir eylem olarak tanımlayışı tekil bir aktörün öznel davranışını ve bireylerin ya da bir bireyin hayvanlara ve cansız nesnelere karşı davranışlarını açıkça dışlar. Weber'in konumu ikili ilişkileri inceleyen, sosyolojik bakış açısından açık ve ihtilafsız görünüyorsa da, Weber'in tanımı uygulayışında bazı sapmalar vardır. Örneğin, Weber, "dinsel davranış eğer sadece bir tefekkür ya da münferit dua meselesi ise toplumsal değildir"[8] iddiasında bulunur. Doğrusu, münferit dua sosyolojik merakı uyandırıcı bir şey değildir. Dua ancak toplu olduğunda, örneğin bir rahibin cemaatine yöneldiği ve onların davranışlarını ayinsel tepkiler aracılığıyla etkilediği yerde hesaba katılabilir. Münferit duanın emredilmiş bir eylem olabileceği ve eylemin toplumsal olarak tanımlandığı ve meşrulaştırıldığı şeklindeki açık noktadan ayrı olarak, Weber'in dışlayıcı tanımında 'Tanrı' bir aktör sayılmamaktadır. Bir toplumsal aktör olarak Tanrı'yı dışlamak, mü'minler arasında oldukça yaygın olan bir iddiayı kullanırsak, aktörün, Tanrı'nın duaya cevap verdiği yönündeki iddiasını görmezlikten gelmektedir. Bu iddiayı yapmakla, toplumsal bir aktör, Tanrı'nın kişiler arasında meydana gelen bir ilişkiye girdiği yönündeki inanca bağlanmaktadır. Eğer sosyoloji, aktörün durum hakkındaki yorumunu eylemin yorumu için temel bir adım olarak alma konumuna bağlı ise, sosyoloğun, Tanrı'nın (veya insanüstü başka bir aktörün) varolduğuna inanıp inanmamasının doğrudan bir önemi yoktur. Sonraki bir aşamada, bir sosyolog toplumsal aktörlerin, fiziksel olarak hazır bulunmayan veya varolmayan varlıklarla nasıl etkileşime girdiğini sormayı isteyebilir. Mesele, aktörün öznel dünyasının değerlendirmesini yaparken,

7. Weber, age., s. 4.
8. Age., s. 22.

sosyoloğun, aktörün kendi 'toplumsal' çevresini betimleyişini görmezlikten gelmemesidir.

Weber'in insanüstü varlıkları zımnî olarak bertaraf edişindeki ilginç bir özellik de, Weber'in kendi 'ikili' tanımının mantığını tutarlı bir şekilde izlememiş olmasıdır. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*'de Weber'in Protestan Ahlâkın yükselişine getirdiği açıklamanın bir parçasını oluşturan şey, tamamen Kalvinist ile Tanrı arasındaki 'toplumsal' ilişkinin belirsizliğiydi. Kalvinizmin Tanrı'sının bir çok özel niteliği vardı; mutlak bir Tanrı'ydı o, insan idrakinin ve tesirinin ötesinde, yine akılların sır erdiremeyeceği nedenlerle, bütün ruhlara kurtuluş veya ceza tayin etmiş bir varlıktı. Kalvinist Tanrı büyü, dua veya diğer araçlardan etkilenmezdi. Gayretli (zealous) Kalvinist'in psikolojik çıkmazı, kendisinin ne dinsel (mukadder olmuş) statüsünü değiştirebileceği ne de ne olduğunu bilebileceği bir durumda ebedî kurtuluşun kesinliğini istemiş olmasıydı.[9] "Kalvinist'in Tanrı ile ilişkisi derin bir ruhsal tecrit içinde sürdürüldüğü"[10] için, inanan kişinin endişeleri Kilise'ye üye olmasıyla azaltılamazdı. Weber, uzak bir tanrı ile olan 'ilişki'den doğan problemlerle başedebilmek için Kalvinistlerin, papazın nasihatine ilişkin iki karakteristik çizgi geliştirmiş olduklarını savunmuştur. Birincisi, Tanrı'dan korkan her Kalvinistin kurtuluş için seçilmiş olduğuna inanmak gibi dinî bir yükümlülüğü vardı: bütün şüpheler şeytanın yoldan saptırmaya çalışması olarak anlaşılmalıydı. İkincisi, bu dünyadaki yoğun faaliyetin, şüpheleri uzaklaştırmanın ve kendine güven aşılamanın en kesin yolu olduğuydu. Tanrı'yla olan herhangi bir 'ilişki'ye mahsus zorluklar bu dünyada

9. Kalvinizmin psikolojik değil de mantıksal bir sorun olduğu yönündeki alternatif bir bakış açısı Alasdair MacIntyre tarafından temsil edilir. 'A mistake about causality in the social sciences', Peter Laslett ve W. G. Runciman (editörler)'in *Philosophy, Politics and Society*'si içinde, 2. seri, Oxford, 1963.

10. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (çev. Talcott Parsons), Londra, 1930, s. 106-7.

aktif bir çağrının gelişmesiyle kısmen çözülmüştü. Weber'in varsayımında, kapitalist girişim için kendine özgü bir dizi dinsel olarak esinlenilmiş güdü sağlayan şey, son dönem Kalvinizm'deki çilecilik ile yoğun bir çağrı arasındaki birleşimdir. Bu yüzden, Protestanlıkla ilgili çalışmasında Weber, aktörün Tanrı'yı herşeye kâdir bir aktör olarak tipleştirdiğini göz önünde tutar görünmektedir. Aslında, kurtuluşla (salvation) ilgili psikolojik endişeleri doğuran şey tamamen Tanrı'yla girilen toplumsal 'ilişki'nin ikilemleridir.

Tıpkı Weber'in 'toplumsal' a getirdiği tanımın, insanların insanüstü ya da doğaüstü aktörlere bağlanmalarından kaynaklanan etkileşimsel ikilemlerle nasıl başedebileceklerine ilişkin sosyolojik incelemeyi dışta bırakması gibi, kutsal nesnelere veya kutsal mekânlara toplumsal yönelişin çözümlemesini de engeller o. Bu suretle Weber'in yaklaşımı, totemci inanış ve uygulamalar, kurban, dans ve kutsal nesnelere yöneltilen diğer ayinsel hareketlerin toplumsal sonuçları üzerinde yoğunlaşan ve Émile Durkheim, Marcel Mauss ve Henri Hubert tarafından temsil edilen sosyoloji geleneğine uygun düşmektedir. Tam bir sosyolojik tanımlama ve kavrayış, aktörün kutsal nesneler ve yerlere yönelik hareketleri ve bunları yorumlayışıyla başlayacaktır. Bu iddiaya yol açan hususları özetlerken, temel konu, Weber'in toplumsal eyleme getirdiği tanımdaki zorluğun kimin veya neyin 'diğer aktör' sayıldığı noktasında yoğunlaşmasıdır. Weber'in sosyolojisinde aktör, aktörlerin kendileri tarafından değil, sosyolog tarafından tanımlanır. İnsan dışı veya insanüstü aktörleri dışlayan haliyle 'toplumsal'ın tanımlanışı, aktörün durum hakkındaki tanımını bir başlangıç noktası olarak alacağını iddia eden *verstehende* sosyolojisinin temel varsayımıyla çelişir. Weber'e karşı dürüst olmak gerekirse, onun, aktörün kendileriyle etkileşime girdiği aktörlerin fiziksel olarak mevcut olmalarının gerekmedi-

ğini tasvip ettiği görülmelidir. Weber, bireyin, eylemini, "geniş fakat kişisel olarak tanımadığı sayısız birey"[11]'e yönelttiği parasal davranış örneğini verir. Buna rağmen Weber'in sosyolojisindeki bilinmeyen veya varolmayan diğer aktörlere yapılan rastgele ve geçici göndermeler böyle bir eylem için yeterli bir teori ya da Weber'in yaklaşımı için aslî olan zorluklara bir çözüm oluşturamamaktadır. Weber'de, mevcut olmayan, uzak, ölü ya da insanüstü aktörlerle girilen toplumsal ilişkilerin barındırdığı eyleme ilişkin sorunlar için sağlanmış hiç bir çözümleme yoktur. Bu tip 'aktörler'in etrafında sağlanmış bir çözümleme, ikili eyleme karşıt olarak 'bölünmez eylem' diye tanımlanabilecek bir şeyin sosyolojisi için temel sağlayacaktır.

Weber'in yorumlayıcı sosyolojisinin hem sorunlarına hem de önemine dikkatlerini yönelten pek çok sosyolog ve felsefeci arasında Alfred Schutz, önemli bir yer tutar.[12] Schutz, sosyolojik teorilerin gelişmesi için daha sağlam bir felsefî temel sağlamak üzere Weber'in ('anlam', 'eylem' ve 'toplumsal ilişki' gibi) temel kavramlarının belirsizliğini göstermekle ilgilenmiştir. Bunu yapmakla Schutz, benim argüman çizgimle uyuşan konulara değinmiştir. Schutz'un Weber'de bulduğu belirsizlik, eylemlerin öznel anlamlarının anlaşılmasının aktörün bakış açısından mı yoksa sosyolojik gözlemcinin bakış açısından mı bir anlaşmazlık olduğunun pek açık olmadığı gerçeğinde merkezlenir. Bu belirsizlik, böylece tüm temel kavramlara ve özellikle de "öteki-ben" (alter) kavramına uygulanabilir. Aktörün bir dizi anlamlı deneyim içinde bilinç akımını oluşturma ve kendi eylemlerini ayırma biçimine ilişkin fenomenolojik bir değerlendirme yapmakla Schutz, Weber'in var kabul etmiş olduğu bir soruyu —başkalarının yaşanmış deneyimlerini nasıl anlayabildiğimiz konusunu— ele almıştır. Sc-

11. Weber, *Economy and Society*, s. 22.
12. Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (çev. George Walsh ve Frederick Lehnert), Londra, 1972, (ilk baskısı Julius Springer tarafından, 1932).

hutz, öznel anlam ile nesnel anlam arasında bir ayırım yapar. Nesnel anlam, üreticilerinin niyetlerinden bağımsız bir kamusal dünyada bir anlama sahip olan işaretler, semboller ve eylemleri ifade eder. Öznel anlam, tam anlamıyla ancak başkalarının yaşanmış deneyimlerine doğrudan katılmakla anlaşılır. Bu da, anlaşılmaya çalışılan tecrübeleri görüp geçiren başkalarının deneyimlerinin fiilî olarak paylaşılması gerektiği anlamına gelir. Bu nedenle zaman veya mekan açısından gözlemci ile aktör arasındaki mesafe ne kadar büyükse, kişi —öznel anlamdan ziyade nesnel anlama sürekli daha çok yaklaşan— bir dizi tipleme aracılığıyla başkalarının öznel deneyimlerini daha fazla anlayacaktır.

Bu ayrımları izleyerek Schutz, 'toplumsal ilişki' kavramının bir çözümlemesini yapar. Kişinin toplumsal gerçekliğe ilişkin deneyimi homojen değildir, aksine değişik düzeylerde yer alır. Örneğin, dolaylı ve dolaysız toplumsal deneyim arasında önemli fark vardır. Dolaysız deneyim, fiziksel olarak mevcut olan ve kişinin kendilerine yöneldiği kimselerle "ortaklaşa" gerçekleşir. Dolaysız toplumsal deneyim anlamında başkalarıyla etkileşim bir 'yüzyüze ilişki' doğurur. Bununla birlikte, Schutz'un belirttiği gibi, kişi ayrıca hazır olmayan başkalarının tüm alanlarına da yönelebilir ve bu noktada Schutz'un uğraş alanı Weber'inkini aşmaya başlar. Zira dolaylı toplumsal deneyimde kişi çağdaşlarının, seleflerinin ve haleflerinin dünyasına yönelebilir. Dolaysız deneyimden kalkıp toplumsal olarak kurulmuş gerçekliğin dolaylı toplumsal deneyimine gidildiğinde başkalarının artan anonimliğini kavramsallaştırmak üzere ideal tipler kullanmak esas itibariyle önemli olur. Böylece Schutz, 'karakterbilimsel' tiplerden ('X şunu yapacak tipte bir şahıstır' gibi) 'tanıdık' tipler (postane memurları gibi) ve 'toplumsal birliktelikler' (devlet, ekonomi, çalışan sınıf gibi) aracılığıyla dil, kültürel nesneler ve aletler

veya kapkacaklar gibi insan mâmulü şeylere kadar uzanan anonimliğin düzeylerine ilişkin bir süreklilik kurmaya yönelir. Toplumsal ilişki kavramının bu şekilde değerlendirilmesinin, kutsal şahıslara ve nesnelere yöneliş gibi dinsel eylem şekillerinin çözümlemesinde büyük potansiyeli vardır; çünkü ilişkiler bu iki şahsın çok ötesine uzanmış bulunmaktadır. Müminin uzakta ve güçlü olarak koyutlanmış (postulated) bir insanüstü varlıkla etkileşimi sorunu tam anlamıyla her dolaylı toplumsal deneyimin sorunudur. Her ilişki, tanımı itibariyle iki unsur arasında bir bağıntı oluşturmalıdır; fakat bu unsurların her ikisinin de gözlemci açısından beşerî aktörleri ifade etmesi gerekmez. Bu düşünceleri İslâm'daki dinsel etkileşimlere uygulamaya geçmeden önce Schutz'un dolaylı toplumsal deneyim çözümlemesinin kutsal gerçeklikle ilgili diğer geleneksel tartışmalarla bağlantısını kurmak faydalı olacaktır.

Weber'in, bir din tanımı yapmadığı ve bir tanıma ulaşmada neyin içerilebileceğine ilişkin sistematik bir değerlendirme yapamadığı iyi bilinir.

> Din'i tanımlamak, onun ne olduğunu söylemek bir sunuşun başlangıcında mümkün değildir... Tanımlamaya hiç değilse ancak çalışmanın sonucunda girişilebilir. Belirli bir tip toplumasl davranışın, koşulları ve sonuçlarını incelemeyi görev edindiğimizde bile dinin özü bizi tam anlamıyla ilgilendirmemektedir.[13]

Bu yüzden Weber, din sosyolojisinde tartıştığı toplumsal davranışın din kavramının kapsamına girebileceğini varsaymıştır; neticede ayrıca, Budizm, İslâm, Yahudilik ve Hristiyanlığın birer 'din' olduğuna ilişkin Weber'in zımnî bakış açısını kabul etmek zorundayız. Tabii ki, Weber'in 'din' tanımını

13. Max Weber, *The Sociology of Religion* (çev. Ephraim Fischoff). Londra, 1965, s. 1. Weber'in dinin doğasına ilişkin varsayımlarının etraflıca işlenme çalışması için bkz. W.G. Runciman, 'The sociological explanation of "Religious" beliefs', *Archiveseuropéennesde sociologie*, 1969, X. cilt, s. 149-91.

sosyolojik çalışmalarının değişik görüşlerinden çıkarsamak mümkündür. Talcott Parsons, haklı olarak Weber'in dine yaklaşımındaki anlam sorununa ilişkin temel konuya ve sonuç olarak *teodise*nin* önemine dikkat çekmiştir.[14] Bu durumda dinsel inançlar, yaşamı anlamlı kılma ve beklentiler ile gerçek yaşam arasındaki mesafelerin üstesinden gelme girişimidir. Böylece Weber, teolojik *teodise* düşüncesini dinsel anlayışların haklılaştırıcı ve meşrulaştırıcı doğasını belirtmek üzere genişletmiştir.[15] Weber'in dine getirdiği tanımın teodise konusu ile tutarlılık arzettiği gerçeğine rağmen Weber'in amacı dini, 'ne olduğu' bağlamında çözümlemek değil, değişik kültürler içinde değişik teodiselerin 'koşullarını ve sonuçlarını' incelemekti. Din konusunda özgül bir Weberci tanım varolmayınca sosyolojideki dini tanımlama konusuna Durkheimcı gelenek hakim olagelmiştir.

Émile Durkheim'in, dini:

> Kutsal şeylere, yani bir kenara ayrılmış ve yasaklanmış şeylere ilişkin inanç ve uygulamaların birleşik bir sistemi —Kilise diye anılan bir tek ahlâkî toplulukta birleştiren inanç ve pratikler, onlara taraftar olanların tümü[16]

---

* *Teodise:* En yüksek iyiliğin meydana gelebilmesi için kötülüğün gerekli olduğunu iddia ederek, Tanrı'nın tedbirlerini haklı çıkaran felsefe. Bir nevi tevekkülcülük (ç.)

14. Weber'in anlam ve teodise sorununu ele alış tarzı üzerine bkz. Parsons'un, Weber'in *The Sociologyof Religion*'una yazdığı giriş. Weber'in teodise kavramının bir eleştirisi için bkz. Gananath Obeyesekere, "Theodicy sin and salvation in a sociology of Buddhism", E. Leach'ın *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge, 1968, s. 7-40.

15. Toplumsal düzeni meşrulaştırmada teodise'lerin rolü Peter L. Berger tarafından çözümlenmiştir. *The Social Reality of Religion*, Londra, 1969 (Türkçesi için bkz, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, 1993, İstanbul: İnsan Yayınları).

16. Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (çev. J. Swain), New York, 1961, s. 62.

şeklindeki tanımlayışı, benim bu bölümde tasarlayageldiğim dinsel eylem görüşümle rekabet içinde görünecektir. Fustel de Coulanges ve W. Robertson Smith'in çalışmasına dayanan Durkheim'ın tanımı kısmen E. B. Tylor gibi antropologların bireyselci varsayımlarına bir eleştiri denemesiydi.[17] *Primitive Culture* isimli eserinde Tylor, 'asgari bir din tanımı'nın, 'ruhsal varlıklara inanma'ya temel bir göndermeyi içermek zorunda olacağını ileri sürmüştü:

> Bu tanımda en üstün bir tanrıya veya ölümden sonraki yargılamaya inancı, putlara tapınma ya da kurban uygulamasını veya diğer kısmen yayılmış doktrin ve ayinleri gerektirmekle, kuşkusuz, pek çok kabile dinsellik kategorisinin dışında bırakılabilir. Fakat böyle dar bir tanım dini, belirli tikel gelişmelerle —bu gelişmelerin altında yatan daha derin saikleri gözardı ederek— özdeşleştirilmesi yanlışıyla beraber yürür. Bir kez daha bu temel kaynağa başvurmak ve yalnızca, dinin asgari bir tanımı olarak, Ruhsal Varlıklar'a inanmayı belirtmek daha iyi olacaktır.[18]

Benim argümanım, Durkheim'ın bu asgarî tanım hakkındaki şiddetli eleştirisine rağmen, Tylor'un din kavramını yeniden ele almanın, kültürel olarak tanımlanmış ilahî-beşerî ilişkisine etkileşimci bir yaklaşım için en azından bir temel çizgi sağlayacağı yönünde olacaktır.[19]

Tylor ve diğerlerine karşı Durkheim, sosyolojinin esas konularını bireylerin inançlarının ya da Tylor'un zikrettiği şe-

17. Ondokuzuncu yüzyıl antropolojisinin başat varsayımları William J. Goode'nin *Religion Among the Primitives*'inde tartışılıyor, New York, 1964, appendix 2 ve J. W. Burrow, *Evolution and Society*, Cambridge, 1966. Fustel de Coulanges ve Durkheim üzerine bkz. benim 'Sociological founders and precurcors: the theories of religion of Émile Durkheim, Fustel de Coulanges and Ibn Khaldun', *Religion: A Journal of Religion and Religions*, 1. cilt, s. 32-48.
18. E.B. Tylor, *Primitive Culture*, Londra, 1891, 1. cilt, s. 424.
19. Tylor'a ilişkin çağdaş ilgi konusunda yaygın bir tartışma için bkz. benim, 'The re-appraisal of Tylor's concept of religion: the interactionist analogy; *International Yearbook for the Sociology of Religion*, 1971, 7. cilt, s. 139-49.

kilde 'kadîm yaban felsefeciler'in değil, fakat inanç sistemleriyle toplumsal birliktelikler arasındaki ilişkinin oluşturduğunu ileri sürer. Üstelik, kutsal inançlara ilişkin çalışma, ayin uygulamasının ve toplumsal işlevlerinin hesaba katılmasıyla desteklenmelidir. Dinsel etkileşimin çözümlenmesi için daha önemli olan, Durkheim'in dinin 'Ruhsal Varlıklar' anlamında tanımlanabileceği argümanını reddetmesidir. Din için böyle bir ölçüt kabul edilseydi, o zaman, örneğin Theravada Budizmi'nin bir din olmadığı görüşü kabul edilirdi. Durkheim, "tanrılar ve ruhlar fikrinin olmadığı ya da en azından yalnızca ikincil ve küçük bir rol oynadığı büyük dinler" hakkındaki bilgimize dikkat çeker. "Budizm'de durum budur".[20] Durkheim, ateist Budizm hakkındaki görüşünün bir çok özelliğini ayırt eder. Saf Budizm tanrıların *karma* ve *samsara*nın yasalarını etkileyebildiğini reddederken avam veya köy Budizmi ilahî varlıklara etkili bir rol verir. Bundan başka Durkheim, bazı Budist geleneklerde bizzat Buda'nın ilahî bir şahıs olarak algılandığını fark eder. Bununla birlikte, Durkheim bu "inançların Budizm'in esas bölümünün tamamen dışında"[21] olduklarını düşünür. Bu özel tezin sonucu, kutsalı temel bir ölçüt olarak alan Durkheim'ın görüşü kabul edildiğinde Budizm'in, 'din' kategorisi içine yeterince dahil edilebileceğidir.

Her ne kadar Durkheim'ın hem Budizmi hem de kutsalı ele alışı klasik din sosyolojisi geleneğinde sürekli olarak etkili olagelmiş ise de, bu açıdan hiç eleştirilmemiş de değildir. Alan araştırmasında pratik tanımlama sorunlarıyla karşılaşan bir çok antropolog, kutsal (sacred) ile dindışı (profane) kategorileri arasındaki ikiliğin özellikle yardımcı olmadığını savun-

20. Durkheim,age., s. 45.
21. A.g.e., s.47.

muşlardır.[22] Başka antropologlar, Budizm'de insanüstü varlıklara inanmanın yaygınlığı ve öneminin, Budizm'i gerek ateist gerekse de agnostik olarak ele almaya izin vermeyecek ölçüde büyük olduğunu iddia etmişlerdir.[23] Bu karşı argümanların ışığında Tylor'un yeniden bir değerlendirilmesi yerinde olur. Robin Horton'un gözlemine göre, Tylor'un tanımının bâriz hatasına rağmen, din incelemelerinde 'Ruhsal Varlıklar' fikrini hesaba katmanın olumlu değeri:

> insanlar ile genel olarak dinsel nesneler arasındaki analojide yatar. Bunu inanç bağlamından eylem bağlamına uzattığımızda diyebiliriz ki Tylor'un yaklaşımının değeri, bizi dinsel nesnelerle etkileşimi ve insanlarla etkileşimi karşılaştırmaya yöneltmesindendir.[24]

İnsanî ve dinî etkileşim arasında karşılaştırmalar yapan Horton, eylemin iki bağlamı arasında önemli farklılıklar olduğunu kaydeder. Birincisi, beşerî etkileşimde öteki-ben (alter), en azından ilke olarak, öteki-ben tarafından sunulan işaretler, semboller ve hareketleri doğrudan yorumlayabilen ego için doğrudan doğruya mevcut durumdadır. Aksine, insanüstü aktörler nadir durumlarda dinsel olaylarda doğrudan ve bilfiil mevcut olurlar; öyle ki, beşerî ego ilahî öteki-benin ruh durumu, anlamı ve niyeti üzerine doğrudan yorumlamalar yapamaz. Bu doğrudan tepkilerin yokluğunda, beşerî ego kötü hasatlar, hastalıklar, bir kadının sağ salim doğum yapışı gibi ertelenmiş işaretlere bağımlı olmak zorunda kalır. Bu,

22. Örneğin, J. Goody, 'Religion and ritual: the definitional problem', *British Journal of Sociology*, 1961, 12. cilt, s. 143-64 ve E. E. Evans-Pritchard *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1937.
23. Halktan olan laiklerle manastırlıların geleneğinin bazı yönleri G. Obeyesekere tarafından özetlenmektedir, 'The Great and Little Tradition in the perspective of Sinhalese Buddhism', *Journal of Asian Studies*, 1963, 22. cilt, s. 139-53.
24. R. Horton, 'A definition of religion and its uses', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1960,90. cilt, s. 206.

tepkilerin ve cevapların ertelenmesi, böyle dinsel etkileşimlerin karakteristik özelliğidir:

> Ben (ego) günlerce, haftalarca ya da aylarca davranışına tanrının tepkileri konusunda hiç bir 'cevap' alamayabilir. Sonra, eğer işaret olumsuzsa, başka bir ayinsel eylemler dizisine başlayıp tekrar sonuçları beklemeye koyulur.[25]

Tıpkı Schutz'un dolaylı toplumsal deneyimde tipleştirmelerin rolüne yönelişi gibi Horton da basmakalıp tiplemelerin, (stereotyping) 'cevab'ın geciktirilmiş, karmaşık ve çoğunlukla tahmin edilemez olduğu dinsel etkileşimlerin ortak özelliği olduğunu belirtir. Bu basmakalıp tiplemenin önemi, tanrıların, tanım gereği, insan kullarına karşı statü üstünlükleri gerçeğince de pekiştirilir. İnsanî etkileşimde bulunanlar arasındaki ilişkiler çoğu kez esnek, doğrudan ve açık olmasına rağmen, insanüstü aktörlerle dinsel olarak algılanan etkileşimler tipik olarak katı (esnemez), itaatkâr ve basmakalıpsaldır. Bu ayırımları yapmakla Horton insan-tanrı ve insan-insan etkileşimleri arasında 'mutlak' ve 'aslî' farklılıklar olduğunu söylemek istemez. Aksine, Horton, dinsel eylemler ve nesnelerin "insanların toplumsal ilişkiler alanının bir uzantısı" olarak telakki edilebileceğini ve bu yüzden insan-insan ilişkileri üzerindeki çalışmalarda da kullanılabileceğini ileri sürer. Örneğin, güdümleme (manipulation), zorlama, işbirliği ve itaat her iki durumda ortak etkileşimsel stratejilerdir.

Son yıllarda, Melfrod Spiro bize Tylor'un din tanımının apaçık bir savunusunu sağlamıştır.[26] Spiro'ya göre Durkheim'ın kutsal üzerindeki ısrarı, kavramların farklı kültürler arasındaki uygulanabilirliğini evrensellik ölçütüyle karıştırmıştır.

25. A.g.e., s. 208.
26. Melfrod Spiro, 'Religion: problems of definition and explanation', M. Baneton (ed.)'un *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londra, 1966, s. 85-126.

Mitolojik olaylardan bahsettikleri halde, içlerinde insanüstü, doğaüstü veya tanrı benzeri şahıslar hakkında hiç bir atıf bulunmayan bir takım inanç ve uygulamalara sahip bir toplumsal grupla karşılaştıklarında sosyologların şaşırıp kalmalarına hiç de gerek yoktur. Dinin 'Ruhsal Varlıklar' anlamında tanımlanması, böylece değişik kültürler arasındaki uygulanabilirliğini kaybetmemiştir. Tanrılarla ilgili bir ifadeleri olmayan mitolojik inanç sistemleri ya haklı olarak ilginç örnekler, veya tanımımız açısından apaçık dinsel olan inanç sistemleri için tezat noktaları olurlar. Spiro'nun iddia ettiği gibi, "insanüstü varlıklara ve onların insana yardım edebilecek veya zarar verebilecek güçte olduklarına inanmak evrensel bir yaygınlığa yaklaşır ve bu inanç ... dinin her tanımında belirtilmesi gereken esas unsurdur."[27] Kısaca, Tylor'un 'asgarî tanımı'nın herhangi bir versiyonu değişik kültürlerin karşılıklı çözümlemesi bakımından münasiptir. Buna ilaveten böyle bir yaklaşım, Spiro'ya göre, sezgisel olana karşı (counter-intuitive) değildir. Çözümlemenin ilk safhalarında insanüstü varlıkların varoluşu gibi konularla veya neyin insanüstü bir varlık sayılacağı sorunuyla ilgilenmek uygun değildir. Bu tür sorunlar ancak bizzat aktörlerin, 'doğru' ve 'yanlış' tanrıları, ilahî-beşerî ilişkilerinin 'gerçek' veya 'gerçekdışı' olanlarını birbirinden ayırt etmek için kullandıkları kavram ve teorilerin incelenmesiyle cevaplanabilir. Spiro "kültürel olarak koyutlanmış (postulated) etkileşimden oluşan bir kurum"[28] olarak dini tanımlarken aynı noktayı belirtmektedir. Yorumlayıcı (interpretative) sosyoloji, aktörün durumla ilgili tanımını ele alırken sosyologtan 'kültürel olarak koyutlanan' her şeyi ciddiye almasını ister.

Dini tanımlama sorununa getirdiğim yaklaşımı özetlerken ve bu yolla İslâm'ın din sosyolojisi içinde bir konu olarak uy-

27.A.g.e., s. 94.
28.A.g.e., s. 96.

gun bir şekilde ihtiva edilebilmesinin temellerine işaret ederken, Weber'in duayı bir toplumsal eylem olarak reddetmekle bizzat kendi yorumlamacı sosyolojisinin mantığını izlememiş olduğunu savundum. Ayrıca Weber'in Protestan 'çağrı' ile ilgili argümanında Kalvinist'le Tanrısı arasındaki toplumsal ilişkiyi (intercourse) tutarsız bir şekilde hesaba kattığını göstermek de mümkündü. Weber hakkındaki bu eleştiri ilahî-beşerî (divine-human) karşılaşmasını (encounter) 'toplumsal ilişkiler' den sayan kuramsal antropoloji içindeki çağdaş gelişmelere yapılan bir başvuruyla daha da desteklenmiştir. Bu argümanlara rağmen, bazı sosyologların gerek Schutz'un bahsettiği dolaylı toplumsal ilişkilere ilişkin değerlendirmesine gerekse Tylor-Spiro'nun beşerî aktörlerle 'kültürel olarak koyutlanmış insanüstü varlıklar' arasındaki ilişkiye ilişkin yaklaşımlarına kuşku duymayı sürdürmeleri de mümkündür. Durkheim ve Weber tarafından kurulmuş olan çözümleme çerçevesine kânî olmayı sürdüren sosyologlar bir insan-tanrı sosyal ilişkileri sosyolojisininin —insanların özel bir dünyada kendi tanrılarıyla birlikte 'edimde bulundukları— atomistik bir faydacı ilişkiler görüşüne dayandığını iddia etmek isteyebilirler. Alternatif olarak, şu sonuca ulaşılabilir ki böyle bir yaklaşım, modası geçmiş bir idealizmin sosyolojik teorinin arka kapısından içeriye sızmasına izin verir. Her iki varsayımsal eleştiriye karşı, insan-tanrı ilişkilerinin gerçek ve önemli bir sosyolojik ilgiyi hakettiklerini, bu ilişkilerin üzerinde çalışmanın temel toplumsal ya da kamusal çerçeve gerektirdiğini; ve son olarak da bu (beşerî-ilahî) karşılaşmaların, gerekirse, 'materyalist' varsayımlara dayanarak da yorumlanabileceğini göstermeyi deneyeceğim.

Gündelik toplumsal etkileşim dünyasında, tahmin edilebilir, kolay ve akıcı eylem durumları ile şüpheli, güvenilmez ve kaba eylem durumları arasında bir ayrım yapabiliriz. Arka-

daş, akran ve mesaî arkadaşlarıyla girilen etkileşimler, karakteristik olarak, ego'nun, hâlihazırdaki konumunu başarıyla îfa edebilmek için geçmiş bilgilerine ve deneyim biçimlerine, çeşitli öteki-benlerin biyografilerine ve toplumsal konumlarına dayandığı durumları kapsar. Ego ve öteki-ben güven ve emniyet temeli üzerinde etkileşmelerini mümkün kılacak şekilde sürekli olarak birbirlerinin ayrıntılı toplumsal portrelerini inşâ ederler. Karşıt durum, bizim yabancılarla, diğer kültürlerden insanlarla, statü olarak üstün olanlarla, ve hepsinden öte, egodan tamamen farklı 'toplumsal bir mekân'a sahip olarak ele alınan insanüstü aktörlerle etkileşimimizde yatar. Bu tip koşullarda egonun, geçmiş bilgilere, güvene, kendiliğindenliğe, ortak varsayımlara başvurup onları kullanması zordur. Bu sorunsal bağlamlar hakkında gerçek anlamda ilginç olan şey egonun bu durumun üstesinden gelebilmek için geliştirdiği teknik ve stratejilerde merkezlenir.[29]

Uzak, anonim aktörlerle ilgilenirken Schutz, öteki-benlerin tiplemelerine başvurduğumuzu ve böyle tiplemelere göre de bu aktörlerle edimde bulunmaya çalıştığımızı belirtir. Kendilerinden belirli bir davranış biçimine ilişkin bir beklenti içinde olduğumuz —uygun davranışların belirli modelleşmiş beklentilerini özetleyen— ortak tipolojilere ve karikatürlere önceden sahip olan satıcılar, vergi memurları ve polislerle etkileşime gireriz. Horton, basmakalıp tiplemenin, beşerî aktörlere karşı statü üstünlükleri olan insanüstü varlıklarla girilen etkileşimde benzer bir şekilde karakteristik olduğunu savunur. Schutz ve Horton'un bu yol gösterici yorumlarının ışığında, teolojilerin inanan kimseye dinsel karşılaşmalar içinde ne tür bir Tanrı'dan korkacağını, böyle bir Tanrı'yla ne tür bir ilişkiyi bekleyebileceği ve ne tür bir etkileşim modelinin uy-

29. Bu yaklaşımındaha ayrıntılı bir özeti benim 'Rationality, symbol and action: the social basis of the sociology of religion', isımli makalemde veriliyor, *Sociological Analysis*, 2. cilt, 1971, s. 37-47.

gun sayıldığının taslağını oluşturan bir tiplemeler kolleksiyonuna sahip olduklarını iddia edebiliriz. Weber'in çileci ve mistik eğilimler ikilemini, bu anlamda, Tanrı'nın alternatif tiplerine ve eylemin yardımcı alanlarına işaret eden teolojik tiplemeler olarak anlamak kesinlikle mümkündür. Weber'in Kalvinist'i, uzak, herşeye kâdir, yakarışlara cevap vermeyen ve beşerî aktörlerin değişmeyen kaderlerini önceden belirlemiş olan bir tanrı tiplemesiyle donanmış bir toplumsal aktördü. Bu durumda, bu dünyada çileci çalışma tavsiyesi, mümkün olan tek tavsiyeydi. Weber'e göre mistik, Tanrı'yı daha değişik bir biçimde temsil etmiştir. Mistik gelenekte Tanrı hâlâ güçlüdür, fakat gelenek insanın bu üstün varlıkla mistik bir birleşme suretiyle kendini kaybedebildiği bir takım uygulamalar sağlar. Buna uygun bir tarzda, mistiğe bir kap olma rolü uygun görülürken, çileci aktör Tanrı'nın bir aracı olarak görülmektedir. Bu teolojik tiplemeler, ne çeşit bir insanüstü aktörün sözkonusu edildiğine ve hangi tepkilerin uygun olduğuna ilişkin bir taslak oluşturur. Uygun davranışın dinsel haritaları olarak bu teolojiler, dinsel deneyimden kopuk sayılabilecek, beşerî aktörlerin kendiliğinden yorumları değillerdir. Aksine, dinsel tiplemeler, belirli toplumsal gruplarca kendilerine mal edilip sürdürülen dinsel kültürün tezâhürleridir. Bu iddiayı yapmakla bazı din felsefecilerinin dinsel deneyimin matris teorisi diye ar.dıkları şeyi kastediyorum. Bu teori bir kişinin, Tanrı-'yla (veya diğer herhangi bir insanüstü varlıkla) bir deneyiminin olabilmesi için, şimdiye kadar bu deneyimleri kendileriyle yorumlayabileceği ve örneğin diş ağrısını, orgazmı ve Tanrı sevgisini birbirinden ayırdedebileceği bir kavramlar çerçevesi veya matrisine sahip olması gerektiğini savunur.[30] Doğayı, insanları ya da Tanrı'yı saf halleriyle duyumsayama-

30. Dinsel din ve deneyimin matris teorisi üzerine bkz. Rem B. Edwards, *Reason and Religion*, New York, 1972, 12. bölüm.

yız; çünkü böyle yapmak, neyin çiğ ve neyin, Levi-Strauss'u izlersek, 'olgun' ya da 'pişmiş' olduğunu bildiğimizi varsayar. (Katolikler, Hindular ve Sufiler gibi) Farklı toplumsal grupların tiplemelerini edinmiş olan beşerî aktörler, uygun tanrısal öteki-benlerle uygun etkileşimlere girmek üzere donanmışlardır. Böylece, Katolikler bir Meryem tasarımına sahiptirler, fakat John Wesley'inkine değil; Hindular Krishna'nınkine sahiptirler, fakat Tanrı Ogun'unkine nadiren. Bu, dinsel karşılaşmaların tamamen grup kültürü, toplumsal baskı ve toplumsal bağlam tarafından belirlendiğini söylemek değildir. Toplumsal-dinsel bir gelenek veya hareket içindeki her toplumsal aktör, dinsel eylemin alternatif şekillerinin taslağını oluşturan bir insanüstü şahıslar tiplemesi alanıyla karşılaşılabilir. Bu durumda, alternatiflerin ancak sınırlı bir alanının güçlü toplumsal gruplar tarafından meşru ve ortodoks sayılması sözkonusu olur. Hemen hemen tüm basit kültürlerde her grubun ve her bireyin, ilke olarak, tiplemeler, ayinler ve dindarlık biçimine ilişkin bir seçimi vardır.

Tiplemelere ilaveten, dinsel aktörler, kültürel olarak tanımlanmış 'Ruhsal Varlıklar' la etkileşime girmekte zorluklarla karşılaştıklarında çoğu kez, 'Ruhsal Varlıklar'a ilişkin ve onlara nasıl ulaşılacağına ilişkin özel bilgilere sahip oldukları düşünülen aracılara başvuracaklardır. Bu tip aracıların iki geniş kategorisi vardır. Bu aracılar, ilk olarak, daha yüce tanrılardan daha aşağı bir düzeyde olsalar da, bizzat insanüstü varlıklar olabilirler. Geleneksel Hristiyan teolojisinde melekler insanlarla Tanrı'yı ayıran uçurumu katedebilecek elçilerdir. İslam'da göreceğimiz gibi, başmelek Cebrail, Kur'an'ı Muhammed'e ulaştırmıştır. İkinci olarak, aracılar, ya özel eğitimlerinden dolayı ya da karizmatik yeteneklerinden dolayı, ilahî işaretleri, sembolleri ve diğer aktörlere ilişkin haberleri tercüme edebilen beşerî aktörler olabilirler. Rahipler, kutsal insanlar,

falcı ve kâhinler geleneksel olarak ilahî dilleri dünyevî olanlara çevirme işlevi görmüşlerdir. Beşerî aktörler dinsel olgunun dolaylı toplumsal deneyiminin çıkmazlarıyla bu 'dil ustaları'nın hizmetlerinden yararlanarak başa çıkarlar.

Son olarak, beşerî aktörlerin kendi dolaysız toplumsal deneyimleri temelinde dinsel karşılaşmalar arasında karşılaştırmalar yaptıkları benzetmelerin sıklığını kaydedebiliriz. Hepimiz sevgi, arkadaşlık, düşmanlık, bağımlılık gibi-ilişkileri kavramsallaştırdığımız 'doğal' bir dile sahibiz. İlke olarak, toplumsal görev ve eylemleri gerçekleştirmek için uygun söz dağarcıkları edinebiliriz. Bir kez bir dile hakim olmuşken, öneriler, yorumlar, reddiyeler ve gözlemlerle sınırsız bir toplumsal eylemler dizisini gerçekleştirebiliriz. Benim argümanım, bizim insanüstü varlıklarla etkileşimimizi sağlayacak karşılaştırılabilir bir 'doğal' dilin olmayışıdır. Dua, niyaz ve ayin aracılığıyla insanüstü varlıklarla iletişim kurma yolumuz, beşerî etkileşimlere ilişkin söz dağarcıklarının bir asalağı durumundadır. Tanrı sevgisi veya Tanrı gazabını beşerî anlamda baba-oğul ilişkilerine ilişkin dilden çekerek kavramsallaştırırız. Eski Ahid'de insanla Tanrı arasındaki ilişkiyi betimleyen dil, kırsal bir toplumda temel beşerî (ve hayvanî) ilişkilerin tasvirlerine ilişkin dilden asalakça beslenir. Yerel (indigenous) dinsel bir dil olmadığı için beşerî aktörler insanüstü öteki-benlerle ilişki içindeyken kendi toplumlarıyla etkileşimin hakim modellerinde kullandıkları terimlere müracaat etmek zorundadırlar. Oldukça âşikârdır ki, benim burada yapmaya çalıştığım şey Marx'ın: "dinin sahip olduğu kendi içeriği yoktur ve gökten değil dünyadan beslenir; ve teorisini oluşturduğu tersyüz edilmiş realitenin çözülmesiyle kendiliğinden yıkılır"[31] şeklindeki yorumuna bir açıklama yapmak-

31. *Marx, Engels Gesamtausgabe*, 1. cilt, s. 285, David McLellan'dan alıntı, *Marx before Marxism*, Harmondsworth, 1972, s. 131.

tır. Daha kapsamlı bir ifadeyle, bir topluluğun hakimiyet ve itaat (subordination) gibi beşerî ilişkileri ifade ettiği dil aynı zamanda insanlarla Tanrıları arasındaki statü eşitsizliğinin betimlenmesi için de geçerli olabilir. Feodal toplumlarda, insanlar, melekler, başmelek ve Tanrı arasındaki hiyerarşik düzenin kendisi öz olarak feodal bir düşünüştür. Benzer bir şekilde Marx, insan emeğinin metalar açısından şeyleştiği ve bireysel emeğin farklılaşmamış insan emeğinin soyut bir standardına indirgendiği kapitalist toplumda, "Hristiyanlığın, —herşeyden önce Protestanlık, Deizm ve benzeri burjuva gelişme evrelerindeki Hristiyanlığın— soyut insanlık inancıyla (cult) birlikte en uygun din olduğunu"[32] iddia etmiştir. Böyle bir toplumda Tanrı "Rabbim Sermaye" (My Lord Capital) olarak tipleştirilir. Parlamenter kurumların gelişimi, refah kanunu ve eşitlikçi ideolojilere bağlılık gözönünde bulundurulduğunda, çağdaş Hristiyanın, Tanrı'nın diktatör biri olarak tasvirini kabul etmeyişi fazla şaşılacak bir şey değildir. Bir zamanlar, beşerî toplumsal ilişkilerin böyle bir doğaya ait olduğu yerde tanrımız ve efendimiz olan İsa, bütün insan ilişkilerinin ticarîleşmesine alışık olduğumuz toplumda Süperstar olmuştur. Semavî aktörlerin statülerinde en fazla indirgemeye galiba Jane Russel'ın Tanrı'ya bir 'canlı oyuncak bebek'[33] olarak işaret ettiği ABD'de varılmıştır.

Beşerî toplumsal ilişkilere ait 'doğal' diller, beşerî aktörlerin insanüstü ve beşerî aktörler arasındaki sorunsal ilişkileri kavramsallaştırabileceği malzemeler sağlar. Bu insanüstü aktörler statü olarak insanlardan üstün olduklarından, dinsel ilişkinin dilinin, beşerî açılardan statü tabakalaşmalarını

32. Karl Marx, *Capital* (çev. G. D. H. Cole), Londra, 1967, cilt I, s. 53.
33. Daha yakınlarda, Tanrı, Harvey Cox tarafından bir 'Oyun arkadaşı' olarak temsil edilmiştir. Bkz. T. George Harris, 'Religion in the age of Aquarius—a conversation with theologian Harvey Cox', *Psychology Today*, 3. cilt, 1970, s. 45 ff.

(stratification) tanımladığımız söz dağarcıklarından alınması bir hayli muhtemeldir. Toplumsal ve dinsel şeref (honour) standartları arasındaki bu ilişki en iyi, Marx ya da Weber tarafından değil, Thorstein Veblen tarafından anlaşılmıştır. Üstünlüğün boş zamanla ölçüldüğü bir toplumda ilahî aktörler imtiyazlı bir sınıfın doruk noktasını oluşturmaktadırlar:

> ...İlahîlik (divinity), özellikle sakin ve rahat bir şekilde yaşamaya alışkın birinin bir özelliği olmalıdır... nitekim, samimi ve belagatlı yazar, dinleyicisinin tahayyülünnün önüne büyük zenginlik ve refah göstergelerinin bolluğuyla ve çok sayıda hizmetçilerle etrafı çevrilmiş bir taht ortaya çıkarır... bu hizmetçiler ordusu, zamanları ve çabaları büyük ölçüde endüstriyel olarak üretken olmayan bir ilahîliğin anlatılmaya değer özellikleri ve serüvenlerinin tekrar tekrar anlatılmasıyla meşgul olmak üzere vekâlet verilmiş bir topluluktur...[34]

Toplumsal tabakalaşma ekonomik güçle yakından ilişkili olduğundan hakim ekonomik üretim tarzı ile insan-tanrı ilişkilerinin yapısı arasında bir karşılıklı bağıntının var olmasını bekleyebiliriz. Böyle bir görüş zorunlu olarak kaba bir ekonomik belirleyicilik çeşidine götürmez. Her toplumsal grubun toplumsal tabakalaşma hakkında bir sürü alternatif gelenek, teori ve söz dağarcıklarına sahip olacaktır. Bu yüzden, bir toplumsal aktör, ilke olarak, kendileriyle dinî dünyasını tasvir ettiği bir dizi söz dağarcığı arasından seçme yapabilir. Örneğin düşük statülü bir aktör, orta statülü bir toplumsal aktörün dinî söz dağarcığını ya kabul eder ya da reddeder veya değiştirir. İnsan-tanrı ilişkilerinin dili doğrudan doğruya ekonomik ve toplumsal yapılar tarafından belirlenmezken, toplumsal yapı mevcut dillerin alanını sınırlamalıdır. Geriye sosyoloğun, İslam sosyolojisinin bir yönü olarak Allah ve insan arasındaki

34. Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, Londra, 1970, s. 93.

toplumsal ilişkilerin bir değerlendirmesini şematik bir tarzda nasıl ele alabileceğinin bir taslağını yapmak kalmaktadır.

İslâm öncesi zamanların putperest Arapları, gündelik dünya ile kutsal dünya arasındaki iletişimin özel sorununa mükemmel biçimde âşinaydılar. Her kabile, gayb dünyasıyla ilgilenmek üzere özel olarak yetiştirilmiş oldukları kabul edilen kâhin ve şairlerin hizmetlerine güveniyordu.[35] Kâhinlerin profesyonel öğütleri kabile sorunları, suç ve hastalık üzerineydi ve bu konulardaki konuşmaları kesik ve kuvvetli ritmik bir tarzda *(saj')* verilirdi. Benzer bir şekilde, şairler cinler tarafından öyle seçilir ve sahip olunurlardı, öyle ki, her şair ruhsal dünyanın bir sözcüsü olarak bilinirdi. Bu iki dünya arasındaki uzaklık, bir cin'in şairin şahsını idaresine alması ve böylece şair aracılığıyla vecdî (ecstatic) bir konuşma tarzıyla iletişim kurmasıyla aşılıyordu. Aslında şair ve cin arasındaki ilişkiler kişisel ve mahremdi; şair cin'ine şahsî ismiyle seslenebiliyordu. Şairler büyük bir kabile serveti sayılıyordu. Kabile şairlerinin bedduaları, kabileler arası çelişkilerde önemli bir rol oynardı ve ayrıca şairler, cinlere danışarak, kabilenin çöldeki belirli hareketlerini belirleme sorumluluğuna sahiptirler. Buna rağmen şairlerin yapmadığı şey Weber'ci anlamda manevî (spiritual) dünyanın ussal olarak tutarlı bir teolojisini üretmekti. Farklı ruhlarla kabile tanrıları arasındaki ilişkiler belirsizliğini koruyordu.[36] Allah'ın aşkın ve tevhidî (monotheistics) bir Tanrı olarak rasyonelleştirilmiş bir yorumunu sunarak, bu dünya görüşünü yeniden yapılandıran bizzat Hz. Muhammed'in peygamberî mesajıydı. Allah, ta-

35. Bu bölümdeki tartışmam Toshihiko Izutsu'daki insan-Tanrı ilişkileri tartışmasını çok yakından takip etmektedir. *God and Man in the Koran*, 1964, 6 ve 7. bölümler (Türkçe baskısı: *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara,tarihsiz).

36. Monoteistik inançlar ve *hanifliğin* varlığına 2. bölümde değinildi.

nımı itibariyle ortak almadığından cinler dinsel anlamda önemlerini yitirmişlerdi. Cinlerin, tabiri caizse, toplumsal olarak rütbeleri ellerinden alındığından, gayb dünyası Allah'ın mutlak hakimiyetine yerini bırakarak boşalmış oldu (de-populated). Aynı zamanda, insanlararası ilişkiler o kadar eşitleşti ki, ilke olarak bütün beşerî aktörler, kabilesine veya ırkına bakılmaksızın Allah'ın önünde aynı toplumsal temele yerleştirildiler. Bunu takiben Allah, insanlarla yeni bir şekilde haberleşti ve yeni yorum araçlarını gerektirdi.

Allah, insanlarla sözlü işaretler (vahy) ve doğal işaretler yoluyla haberleşir. Allah kendisini sürekli olarak (Merhamet, Adalet, Kudret gibi) zâtının değişik sıfatlarının işaretleri (ayetleri) olan doğal olgularla bildirir. Bu doğal ayetler bütün insanlar için mevcuttur. Allah'ın haberleşmesinin bu yönünün önemi Profesör İzutsu tarafından şöyle kavranmıştır: "Bunlar (sözsüz, doğal ayetler çn.) hiç bir aracı olmadan doğrudan hitap ederler, oysa sözlü ayetler, ancak bir aracı, Peygamber, vasıtasıyla ve ancak bu aracı ile insanlığa duyurulabilirler".[37] Buna rağmen İslâm'da esas olan sözlü haberleşmedir (ayetler). Çünkü Allah hakkındaki en önemli gerçek Allah'ın insanlarla anlaşılabilir bir dille konuşmasıdır. İslâm'ın varlığı, böylece, Allah'ın doğrudan bir konuşmasının sonucudur. Buna rağmen, bu kutsal konuşma gizemli ve karmaşıktır. Musa'yı ayrı tutarsak Allah insanlarla doğrudan değil hep aracılar yoluyla konuşmuştur. Kur'an Allah tarafından Muhammed'e —okumasını söyleyerek görünen— Cebrail'le indirilmiştir. Sonuçta, Peygamber bu ayetleri insanlara ulaştırabileceği şekilde ezberlemekle görevlendirilir. Ondan sonra cinlerin ve kabilevî tanrıların daha küçük olan seslerinin ancak melekler ve peygamberlerce katedilebilen büyük bir toplumsal uzaklıktan insanlarla haberleşen bir tek merkezî konuşmacıyla yer

37. Izutsu, age., s. 136.

değiştirmiş olduğunu görüyoruz. Statü olarak insanın en üstünde olan Allah, itaat ve topyekün teslimiyet ister. Tanrı-insan ilişkisindeki bu dinsel eşitsizlik Kur'an'da, efendi-köle ilişkileri anlamında insan-insan ilişkilerindeki statü eşitsizliğinden türetilmiş bir dille ifade edilir. Gerçekte tanrı-insan ilişkisinin bu modeli değişik toplumsal kaynaklardan alınmaktadır, fakat burada başat olan tanrılığın yarı-feodal nosyonu üzerinde yoğunlaşmak yeterli olacaktır.[38]

İslâm öncesi Arabistan'da iki zıt davranış şekli *cehl* ve *hilm* arasında geçerli olan bir karşıtlık vardı. Birinci kavram kendi üzerinde hiç kimsenin otoritesini kabul etmeyen, cinsel isteği kolayca galeyana gelen ve çabuk darılan bir insanın davranışını temsil eder. *Halim* biri ise tersine kendine hakim, düşünceli ve hisleri üzerinde sıkı bir kontrolü olan bir kişidir. Her ne kadar *halim* yanlış olarak zayıf, ruhsuz bir insan anlamında kullanılabiliyorsa da, aslında onun kendini kontrol edişi, gücüne dayanır. Bu niteliklere sahip bir insan incelik ve diplomatik beceriye sahip olduğu ve genel olarak güvenilir olduğundan diğer insanları yönetmeye uygundur; cehl'e sahip biri mert, yiğit biri olsa da, sağı solu belli olmayan bir liderdir. İzutsu'nun dediği gibi:

> *Hilm*, bir seyyidin veya kabilenin yönetimini elinde bulunduran bir adamın, herkes tarafından kabul edilen ve çokça saygı gören en temel ve en kaçınılmaz vasıflarından biriydi.[39]

İslâm'ın gelişiyle *hilm*, liderlik tavırlarını betimleyen bir kavram olmaktan çıkıp yalnızca Alah'ın kendisine uygulanabilen bir kavram haline geldi. Böylelikle Allah, insanlar üzerindeki kanun koyuculuğunda, insan kullarına rahmet ve

38. Ticari bir dil aynca Allah'ı, yalnızca insanlann iyilik ve kötülük dengelerini hesaplayan bir tüccar olarak tiplemek için kullanıldı. Bkz. C.C. Torrey. *The Commercial Theological Terms of the Koran*, Leiden, 1892.
39. Izutsu, age., s. 211.

mağfiret göstererek kendine hakim olmanın bütün yönlerine sahip olmaktadır. *Hilm* kavramının insandan Tanrı'ya bu şekildeki taşınmasının, Feuerbach'ın Tanrı'nın insanın arınmış doğasının bir tasarımını oluşturduğu şeklindeki ilkesinin bir örneğini teşkil ettiğini söylemek cazip gelebilir; fakat bu aşırı bir basitleştirme olur. İslâm'da *hilm*in nitelikleri, Kur'an'ın insanları kendilerine hakim olmaya, sakınmaya ve şefkatli olmaya teşvik ettiği sürece Müslüman topluma yayılır. Bununla birlikte, *hilm* niteliğinin altını çizen güce, yalnızca en yüce seyyid olan Allah tarafından sahip olunabilir. Allah'a karşı takınılacak doğru tavır kulluk ve tevazudur. Kul *(abd)* olan insan *halim*'in gerektirdiği ve şimdi Rab tarafından uygulanan güç üzerindeki hak talebinden ferâgat eder.

İslâm'da Allah insanlara melek ve peygamber gibi vasıtalar aracılığıyla hitap eden uzak ve mutlak bir Tanrı olarak tanıtılır. Uzak bir ilahî aktöre bu boyun eğiş ilişkisi efendi (tanrı) ile köle (kul) terimleriyle kavramlaştırılır, fakat insanî ilişkilerdeki geleneksel efendilik terimleri insanüstü varlığa transfer edilir. İslâm, ruhbanca bir aracılığı reddettiğinden Tanrı'nın konuşması Kur'an'da ilke olarak tüm insanların doğrudan eşitçe ulaşabilecekleri bir şekilde nesnelleştirilir. Gerçek uygulamada İslâm, tabii ki, bu idealize edilmiş normdan bir çok önemli yolla ayrılmıştır. Kur'an'ın bize anlattığı kadarıyla Allah, "kalemle öğreten; insana daha önce bilmediğini öğreten" bir Rabb'dir; fakat bu okur-yazar Rabbin yaklaşık tüm kulları ümmîydiler. Bu yüzden İslâm, teoride eşitlikçi bir dinse de, okur-yazar bir kent elitiyle ümmî bir kabilesel (kırsal) çoğunluk şeklinde tabakalaşmıştı. Ernest Gellner'in gözlemlediği gibi, kent elitine mensup olanlar, yazılı vahye doğrudan ulaşabildikleri için hiç bir dolayıma ihtiyaç duymamışlardır; fakat ümmî olan kabile insanları vahyi sözel olmayan bir şekilde sunan beşerî aracıların hizmetlerine ihtiyaç

duydular.[40] Şehirlerden uzak kabile alanlarında, kutsal insanların Allah'ın işaretlerini somutlaştırdıkları ve kendi dinsel güçlerini büyüsel eylemler, mucizevi işler ve kehanetle göstermeye çalıştıkları bir halk dinselliği bulunmaktaydı.[41] Bu yüzden İslâm'da farklı dinsel faaliyet şekillerini içeren, iki farklı dinsellik arasında keskin ve sürekli bir karşıtlık gelişti. Tahsilli kent Arabı Allah'ı uzak, Kur'an ve hukuk dolayımında bir tanrı olarak karşıladı. Halk, dinî geleneğinde Allah'ın dolaylı toplumsal gerçekliğini dolaysız bir deneyime dönüştürmeye çalışan bir din adamının hizmetlerine gerek duyar. Şiîlik ve sûfîlik gibi iki çok önemli toplumsal-dinsel hareket ortodoks fakihlerin yasal geleneğine alternatif olarak ortaya çıktı. Bu hareketlerin amaçları üzerine yorum yapan J. Spencer Trimingham'ın kaydettiğine göre bazı Müslümanlar:

> zâhirî fıkhı kabul ettikleri halde yetersiz görmüşlerdir. Din yalnızca vahy değil, aynı zamanda hikmettir (mystery). Şia olarak tanınmış olanlara göre bu ilahî hikmet dünyasında kılavuzluk edecek olan Masum İmam'dı. Sûfî diye bilinegelen diğerlerine göre ise Tanrıyla dolaysız ilişki mümkündü. Hedefleri, bireysel bir arayışa rağmen, insanlar arasında Şeriatı geçerli kılan içsel (batınî) gerçekliğin bir gerçekleştirimini sürdürmekti.[42]

Bu ortodoks ve heterodoks gelenekler arasındaki karşıtlık Weber'in çilecilik (ascetism) ve mistisizm arasında yaptığı ayırıma benzer. Merkezî sünnî geleneğin Müslümanı çileciydi ve Kadir-i Mutlak bir Rabb'in, kaderi belirlenmiş kuluydu; sûfî şeyhi ise Allah'la birliği başarabileceği bir mistik, ayinsel uy-

40. Ernest Gellner, 'A pendulum swing theory of Islam' *Annales de sociologie*, 1968, s. 5-14, Roland Robertson (ed.)'un *Sociology of Religion*'unda yeniden basıldı, Harmondsworth, 1969, s. 127-38.
41. Şehir ve kırın farklı dinsel stillerine ilişkin daha fazla bir tartışma için bkz. Clifford Geertz. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven ve Londra, 1968, 2. bölüm.
42. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, s. 133.

gulamalar alanı geliştirdi. Burada Weber'in Protestan Ahlâkı tezi bağlamında İslâm'ın önemine bir kez daha dikkat ediyoruz, çünkü, eğer İslâm'ın merkezî geleneği tektanrıcılık, kader ve teslimiyet üzerinde yoğunlaşmışsa, İslâm'da Kalvinist çağrıyla benzerlikler bulabiliriz. Bu konulara geçmeden önce, sûfî velileriyle ilişkisi içinde Weber'in *verstehende* sosyolojisine daha yakından bakmamız faydalı olacaktır.

4- AZİZ VE ŞEYH

Ritual and Belief in Morocco isimli eserinde Edward Westermarck *baraka* ve *veli* terimlerinin rahatlıkla *lütuf* (blessing) ve *aziz* (saint) şeklinde çevrilebileceğini savunmuştur. Bu özel çeviriyi sunarken Westermarck, Goldziher'den Ernest Gellner'e kadar hemen hemen tüm İslâm bilginleri ve sosyologlarla hemfikir oluyordu. Gerçekte bu çeviriler o kadar açık seçik görünür ki, Westermarck "sosyologlar zamanlarını terimlerin anlamları hakkında sürekli çekişmekten daha faydalı bir şekilde kullanabilirler"[1] diyerek kavramsal karşılaştırma sorununu bertaraf edebileceğini hissetti. Ne yazık ki uygun kavramsallaştırma sorunları, toplumsal eylemleri yorumlama ko-

1. Edward Alexander Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, New York, 1968, I. cilt, s. 34.

nusunun tamamında merkezî bir öneme sahiptir ve kolaylıkla bir kenara itilemezler. Bu bölümde geliştirilecek olan argüman, azizliğin (saintship) doğası üzerindeki, tabir caizse, kavramsal görüş birliğine (concensus) taban tabana zıttır. Kısacası, terimler 'hakkında çekişmeye' değer yegâne şeylerdir. Terimler, kavramlar ve kategoriler toplumsal bağlamlar ve kurumsal düzenlemelerde içinden çıkılamayacak surette birbirlerine karışmışlardır. Toplumsal bağlamlarından ancak büyük bir maharet ve sinsilikle çıkarılabilirler onlar. Bu bölümün temâsının bir ayrıntılar örtüsü altında kaybolması ihtimaline karşılık olarak sonucumu başlangıçta ifade etmem yararlı olacaktır. *Aziz* ve *—veli, sufi, agurram* ve *şeyh* terimlerini içerecek bir biçimde kullanacağım— *murabıt* terimleri, ayna-imgesi gibi (simetrik) terimlerdir; çünkü İslâm ile Hristiyanlık bir hayli önemli açılardan, kesinlikle, karşıt dinsel biçimlerdir. Böylece azizliği (saintship) tanımlayan ölçütlerin tümü *murabıt*ın tanımında tersyüz olur. Bu kavramsal tartışma İslâm'ın yalnızca pek çok ilginç kurumsal özelliklerini meydana çıkarmaya yaramayacak, fakat aynı zamanda bize, uygun çeviri sorununun bir sosyoloğun çoğu kez karşılaştığı en zor konu olduğunu hatırlatmaya yardımcı olacaktır.

Benim argümanım murabıtlığın doğası, muhtevası ve işlevleri üzerinde merkezlenecektir, fakat bu tartışmaya bir ölçüt sağlayabilmek için ilkin azizlik (saintship) kavramını Hristiyan geleneği içinde dikkatle gözden geçirmek zorunlu olacaktır. Azizlik olarak kabul edilen şey neticede resmî azizlik mertebesine yükseltme (canonization) süreciyle verilirdi. Fakat aziz kavramının kökleri ilk dönem Hristiyanlığın şehitleri (martyrdom) arasında bulunur. Şehitliğin kabulü ise kendiliğinden ve yereldi. Hristiyan azizliğinin tarihinin önemli yanlarından biri, sanki kendiliğinden ve yerel olandan, belirli ve merkezî olana doğru ters bir dönüşüm içermesidir. Şehitliği

anlamak için, ilk dönem Hristiyanlığın toplumsal durumunda, baskı altında bir grubu ve bu grubun bağlandığı eskatolojik öğretileri gözönünde bulundurmamız gerekmektedir. Beşerî toplumun ânî bir dönüşümüne ilişkin bir umut ve beklenti varken, şehitlik, başka bir semavî alana en hızlı ve en şerefli geçişi temsil etmekteydi. Baskı ortamında, şehitlerin rolüne "tevazu, samimiyet, sabır, bağışlama ve sevgi gibi bir takım dinsel değerler yakından eşlik etmiştir. Mücadeleci bir inanç, bu ortamlarda haklılaştırılmaktan tamamen uzaktı; çünkü nihaî sonuçlar insanın elinde değildi."[2] İlke olarak inancı adına öldürülen herkesin ortodoks olduğu farzediliyordu; fakat kısa bir süre sonra şehitliğin de bazı suistimallere açık olduğu ortaya çıktı. Bu suistimaller, zulmün ve Donatist mezhebi mensuplarının uygulamalarının bir şehitler dalgası ürettiği Kuzey Afrika'da doruğuna ulaştı. Donatistler kendilerini katliama teslim ettiklerinde, intiharla şehitlik arasında bir çizgi çizmek kolay olmaktan çıkmıştı artık. Bu yüzden, azizlikle ilgili her kavramsal çalışma, aziz ve resmî ortodoksluk arasındaki merkezî sorunla ilgilenmek zorundadır. Şehitlerin akışını kontrol altına almak için 401'deki Beşinci Kartaca Konsülü'nde alınan karara göre yol kenarında bulunan ve içinde bir şehidin cesedi veya eşyası bulunduğu konusunda yeterli delil olmayan âbideler ve kurban yerleri yıkılacaktı. Bu kararın sorumluluğu her bölgenin piskoposuna verilmişti.

Konstantin'in 313 yılında Hristiyanlığa tolerans tanımasından sonra büyük Hristiyan şehitlik çağı sona erdi. Bu toplumsal koşullarda yeni bir aziz kategorisi olan günah çıkartan rahip (confessor) ortaya çıktı. Terimin, fiilî olarak şehit olmaksızın inançları uğruna ölen Hristiyanlar için ilk kez kullanıldığını bu dönemde görüyoruz. Örneğin Aziz Kiprian, hapisha-

2. John M. Mecklin, 'The passing of the saint', *American Journal of Sociology*, 1955, cilt 60, ek, s. 36-7.

nede, işkence çekmeden ölmeyi şehitlikle eşit görmüştür. Üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda günah çıkartan bir rahip, yerel bir topluluk tarafından saygı görmüş, sağlam bir inancı temsil eden herhangi bir Hristiyan konumundaydı.

Hristiyanlığa resmî olarak uygulanan zulüm kesintiye uğradıysa da, çökmekte olan bir Roma İmparatorluğunu sıkıntıya düşüren barbar istilaları döneminde Hristiyanlık bir hayli sıkıntıya maruz kaldı. Yağma tehdidi önemli ölçüde azizlerin mezarlarının ve hatıra eşyalarının mübarek cesetler için emniyetli bir muhafaza yeri sayıldığı Roma'ya taşınmasına yolaçtı. E. W. Kemp'in belirttiği gibi, azizlerin mezarlarının bu şekilde nakli azizliğin pratikteki tanımlanışının önemli bir yanı olmuştur:

> Bu istilalar, Hristiyan şehitlerinde büyük bir artışa neden olmuştu; ve ayrıca keşişler ve rahipler dinsiz barbarlar güruhu önünden kaçarken sık sık vuku bulan nakillere yol açmıştı... Sekizinci yüzyılın sona ermesiyle, bir azizin bilfiil naklinin onun azizlik mertebesine yükselmesinin resmî bir işareti olarak ele alınması belirmeye başlar.[3]

Bu yüzden sekizinci yüzyılın sona ermesiyle birlikte bir azizin yerin altında bırakılamayacağına ilişkin bir kural ortaya çıkar. Ayrıca yücelmeyi ve nakli daha etkili bir hale getirebilmek için daha yüksek otoritelerin onayını almanın önemli olduğu hissedilir. Bu, özellikle onikinci yüzyıldan sonra Roma Papalığının güçlenmesiyle, Katolik kilisesine ait azizlik mertebesine yükseltmedeki artışın kısmen bir açıklamasını oluşturur:

> Katolik kilisesine ait azizlik mertebesine yükseltme düşüncesinin gelişmesi, onbirinci ve onikinci yüzyıllarda Roma Papalığının güç

3. Eric Waldram Kemp, *Canonization and Authority in the Western Church*, Londra, 1948, s. 28-9.

> ve prestijinin gelişmesiyle paralel gider... öncelikle, insanlar azizlere takdis ruhsatını verebilecek daha büyük bir yüceltme (işlemi çn) için papaya sıkça başvurdular; fakat bir kez böyle bir gelenek başlatılınca papaya ait haklar nosyonunun kendisini göstermesi gecikmedi.[4]

III. Alexander zamanına kadar, dinsel otoriteler tarafından kesin bir dille ifade edilmiştir ki, yalnızca papalar azizlerin oluşmasını ve tanınmalarını kontrol edebilir; bu papalığa ait hakları meşrulaştıran özel bir kurum da, ondördüncü ve onbeşinci yüzyıllarda geliştirilmiştir ve bu kurum, papalık otoritesinin, müminin evrensel bir kahraman olarak bir azizi tanıması için gerekli olduğunu savunur. Ayrıca azizlerin sayısını sınırlandırmanın faydalı olacağı önerisi de vardır; çünkü daha fazlası, ancak daha kötüsü anlamına gelmektedir. Azizlik mertebesine yükseltmenin Papalık kontrolü altında tamamen resmî bir işlem olmasına yönelik en önemli adım, *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione* (Bolonga, 1734/8)[5] kitabını yazan Papa XIV. Benedict (1675-1758) tarafından atılmıştır. Bu risale, bir çok bakımdan varolan uygulamaların bir özeti ve resmîleştirilmesidir; fakat aynı zamanda mucizevî ve doğaüstü olaylar hakkındaki mevcut 'bilimsel' görüşlerin de ifadesidir. Otorite sahibi bir azizlik mertebesine yükseltme sisteminin gelişmesi konusunda Benedict'in önemi, onun azizliğin tanımındaki kutsal mezarlar, mucizeler ve insanüstü güçlerin önemini mümkün olduğunca azaltmasında yatar. Böylece kahramanlık meziyetinin ölçütlerini inceden inceye işleyen Benedict olmuştur.

Baskı ve zulüm döneminde şehidin yerel topluluk tarafından kendiliğinden bir aziz olarak tanınmasının yerini, so-

---

4. Age, s. 79.
5. Benedict'in aziz mertebesine yükseltme işlemini sistemleştirmesine ilişkin tartışma için bkz. Renée Haynes, *Philosopher King: the Humanist Pope Benedict XIV*, Londra, 1970.

nuçta, Katolik Kilisesi'nin resmi azizlik mertebesine yükseltme prosedürleri almıştı. Prosedürün bu dönüşümü ve işlenişi, Hristiyanlığın baskı altındaki bir azınlık mezhebinden evrensel bir kiliseye dönüşümünün kaçınılmaz bir sonucuydu. Bu kurumsal dönüşümler yeni bir azizlik fikrine yolaçtı. Trajik şehitliği, kahramanlık meziyetinin daha yumuşak değerleri izledi. Ortaçağ Katolikliğinin büyük başarısı, bürokratik bir kiliseye bağlı olarak kurulmuş bir inancın kurumsal ihtiyaçları için özgün azizlik fikrinin ahlâkî dinamizmini harekete geçirebilmesiydi:

> Böylece paradoksal bir durum ortaya çıkar ki, bu durumda manevî şevk ve heyecan (enthusiasm), sekülerleşmiş bir kilisenin gücünü daha da arttırmak üzere ustalıkla kullanılır... Azizin toplumsal önemi, teminatı kilisenin yüce otoritesinde bulunan bu ruhsal ve ahlâkî dayanışmaya bağımlıydı.[6]

Bu yüzden Protestan teolojisinin azizinin, farklı bir toplumsal düzen ve farklı bir teolojinin yaratılışının, hepsinin farklı birer oluşum olmaları şaşırtıcı değildir. Mucizevî güçlerinden soyulmuş olan Protestan azizi kutsallığın ve ilahî menşein yalnızca soyut bir vücud bulmasıdır (embodiment). Geleneksel Hristiyanlığın sekülerleşmesinin habercisi olan Protestanlığın, bayramlara, hacca, azizlerin mezarlarına ve nakillere hiç bir yer vermeyen bireyselciliğin ve sanayileşmenin dini olması da aynı şekilde bir gerçektir. Peter L. Berger'in ileri sürdüğü gibi, Protestanlık kutsal, mucizevî bölgenin küçülmesine neden oldu ki, bu bölge azizlerin nihaî anlamda güçlerini aldıkları bölgeydi.

Azizlik mertebesine yükseltme işlemi "Papa tarafından, bir kişinin cennette olduğuna ve Tanrı'nın aziz kullarından olması nedeniyle halkın saygı duyması gerektiğine yanılmak-

6. Mecklin,age, s.42.

sızın karar verilen dinsel ve kesin bir edim"[7] olarak tanımlanabilir. Azizlik mertebesine yükseltme, soruşturmalarıyla, delillerin toplanmasıyla, şahitlerin teftişiyle ve 'bilimsel' kanaatlerin alınmasıyla, dinsel bir bağlamda hukukî bir araştırma halini aldı. Papalık yetkililerinin amacı, güvenilir şahitlerden gelen delilin geçerliliğini iki esas üzerinde kurmaktı: kahramanlık meziyeti ve mucizeler. Örneğin ölümünden sonra bir azizin şefaatçiliğine en az iki mucizenin isnat edilebildiğinin gösterilebilmesi zorunluydu. Azizlik mertebesine yükseltme prosedüründe bir çok şey sözkonusuydu ve, sonuçta, görürüz ki:

> En ces affaires si graves, L'Église n'est jamais pressée. Quoique assurée de l'infaillibilité par son divin fondateur, elle ne néglige pas l'emploi de ce grand facteur, le temps, pour arriver à une possesion pleine et entière de la vérité.
> (Böylesine ciddi meseleler karşısında kilise asla aceleci davranmaz. Kutsal kurucusu tarafından yanılmazlığı garantilenmiş olmasına karşın, bu büyük faktörün, zaman faktörünün "gerçeğe" eksiksiz ve bütüncül bir biçimde sahip olabilmekteki rolünü ihmal etmez.)[8]

Bir aziz, tüm bir kiliseye (church; cemaat) bir şeref ve saygı öznesi olarak sunulan kutsal bir şahsiyettir. Ayrıca bir aziz, papa tarafından insanlara yanılmaz olarak sunulur. *Beatus*'a isnad edilen ayrıntıların tümü hakkında kuşkuya düşülebilse bile; bir aziz hakkında kuşkuya düşmek, papa ve evrensel kilisenin yetkisi hakkında kuşkuya düşmektir. Böylece heterodoks bir aziz, kavramı itibariyle bir çelişkiyi ifade eder. Ortodoks olmayan görüşlere karşı korunmak için, azizliğe aday olan birinin yaşamı ve öğretisi, dikkatli bir biçimde araş-

7. Dermont Fogarty, 'Canonisation', *Catholic Dictionary of Theology*, Londra, 1961, cilt I, s. 326.
8. T. Ortolan, 'Canonisation dans l'Église romaine', *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1905, sütun 1652.

tırılmalıdır: "Si dans ces écrits, qu'ils aient été publiés ou non, on trouvait quelque doctrine hétérodoxe, elle rendrait suspecte la foi de leur auteur, et sa cause de canonisation serait à jamais arrêtée."[9] (Eğer bu yazıtlarda, basılmış olsun yahut olmasın, herhangi bir aykırılık olduğu ortaya çıkarsa, kilise bunu yazarın inancından kuşkuyla karşılar ve azizliğini resmen ilan etme sebebi asla durdurulamaz).*

Bir aziz, kati bir anlamda, bir papalık mahkemesinin incelenmesinden geçirilmiş, azizlik mertebesine yükseltilmiş (canonized) ve resmî bir mezhebin merkezi kılınmış herhangi bir bireydir. Bu imtiyazlarına karşılık olarak bir aziz, mü'minlerine Tanrının önünde aracılık yapar. Bu sürecin sonucu olarak, azizlerin bir çok önemli ve ortak özellikleri vardır. Birincisi, tüm azizler ölüdürler. Azizlik mertebesine yükseltme sürecinin uzunluğu bu ölçütleri sağlamak için yeterlidir, fakat buna ek olarak, azizlerin cennette olduğu ileri sürülür. İkincisi, azizlerin çoğunun kabul ettikleri gibi, evliyken, işbaşındayken veya zihinleri tam anlamıyla dinî endişelerle uğraşmaktan uzakken bu dünyada, yeterli lütfu toplamak pratikte zordur. Bu yüzden azizlerin büyük çoğunluğu (rahip veya rahibe) manastırlar(ın)dan sağlanır. Ayrıca ortodoksluk teoride azizliğin en temel özelliği olduğu için, eğitilmiş ilahiyatçıların, eğitilmemiş ve okuma yazma bilmeyenlere oranla aziz mertebesine yükseltilme şansları daha fazladır. Ancak ilahiyatçılar neyin ortodoksluk olabileceğini bilme konumunda olabilirler. Azizlik mertebesine yükseltme, gerçekliğin belirli bir tanımının (aziz) bir uzmanlar grubu tarafından kurulduğu bir adlandırma işleminin bütün özelliklerine sahiptir. Tıpkı yasal sorumluluğun, yasal olarak hüküm verme araçlarından bağımsız olmadığı gibi, azizlik de azizlik mertebesine yük-

9. Age, sütun 1647.

*Fransızca metinleri Türkçe'ye çeviren arkadaşım Zeynep Nudralı'ya teşekkür ediyorum (YA)

seltme kurumlarının dışında algılanamaz.[10] Belirli bir bireyler (din adamları ve ilahiyatçılar) sınıfının, resmî adlandırmanın potansiyel adayları olarak "risk altında" oldukları söylenebilir. Buradan azizlik mertebesine yükseltmenin toplumsal bir faaliyet olarak bu yorumlanışının şu görüşe aykırı gittiği sonucu çıkar:

> Bir erkek ya da kadın, azizlik mertebesine yükseltmeyle "aziz kılınmış" olmaz. İnsanların fikirlerinin, çoğu kez çok güçlü bir öncü faktör olduğu azizlik mertebesine yükseltme işlemi, belirli özelliklere sahip bir kimsenin yaşamı boyunca bir aziz olduğuna dair yetkili bir ilandır... Ancak yakınları veya Tanrı tarafından bilinen, azizlik mertebesine yükseltilmemiş sayısız miktarda aziz vardır.[11]

Burada belirtilen şey, kilisenin azizliği tanımlayışındaki prosedürler, kurumlar ve etiketlerden bağımsız olarak bir 'aziz'den neyin kastedildiğini anlayamayacağımızdır. Azizler, azizlik terminolojisinden bağımsız olarak varolamazlar ve bu terminoloji merkezî kilise otoritesince kontrol edilir. Nasıl ki polis işlemleri, araştırmalar ve yasal yargılama çerçevesinin dışında 'suçlular'dan bahsedemiyorsak, azizler hakkında da azizlik mertebesine yükseltme kurumlarının dışında konuşamayız. 'Azizlik mertebesine yükseltilmemiş azizler' fikri bir çelişkidir.

Hristiyan gelenekte 'aziz' sayılan kişi azizlik mertebesine yükseltilmiş, ölmüş, ortodoks Hristiyan ve cennette olduğu kabul edilen herhangi biridir. Bütünüyle bu, sözde İslâmî azizlikle keskin bir şekilde çelişir. İslâm ve Hristiyanlıktaki azizlik ve *murabıtlık* için kullanılan sözcüklerin ilginç özelliği, kaynaklandıkları dinsel çerçevelerin zıt olmalarından dolayı

10. Toplumsal bir etkinlik olarak hukukî sorumlulukla ilgili bir tartışma için bkz. Thomas J. Scheff, 'Negotiating reality: notes on power in the assessment of responsibility', *Social Problems*, 1968, 16. cilt, s. 3-17.
11. Donald Attwater, *Penguin Dictionary of Saints*, Harmondsworth, 1965, s. 10.

uzlaştırılamaz olduklarıdır. *Murabıt, derviş, sûfî* ve *veli* gibi Arapça terimler Hristiyanlıktaki aziz (saint) terimine çevrilemezler; çünkü bu dinlerin tarihleri, kurumları ve kültürel yapıları farklıdır. Merkezî, karmaşık ve sıkı bir azizlik mertebesine yükseltme işlemi, Hristiyan azizlik anlayışı için çok önemli bir şeydir. Kesinlikle, kilise örgütlenme biçimine özgü, böyle bir merkezî mekanizma İslâm'da varolmadığından, murabıtlığın resmî veya homojen bir terminolojisi yoktur. Batılı antropologlar müslüman azizler hakkında konuştuklarında terimi toplumsal rollerin bir çeşitliliği ifade etmek üzere bir stenografi olarak kullandılar. Hristiyan azizliği ve İslam murabıtlığının sistematik bir karşılaştırılması, (veli, sûfî, derviş gibi) İslâmî terimlerin herbirinin ayrı ayrı ele alınmasını ve merkezîleşmiş azizlik kurumu ile karşıt kılınmalarını gerektiriyordu. Böyle bir görev benim daha özel olan ilgi alanımın dışında olduğu halde, İslâmî murabıtlığın karma bir görünümünü kurmak suretiyle, bir parça yapay bir karşılaştırma yapmak zorunlu olacaktır.

Görmüş olduğumuz gibi, Hristiyan azizleri ilke olarak ortodoksturlar. Buna rağmen, azizlerin potansiyel olarak sapkın (heredox) oldukları halde kilise tarafından azizlik mertebesine yükseltilme süreciyle içeriye alındıklarını (zaptedildiklerini çn) ileri sürmek mümkündür. Bu görüşe göre, azizlik, mezheb bölünmelerinden korunmak için geliştirilen kurumsal bir teknik olarak ele alınır. Azizlerin zorunlu olarak ortodoks olmadıkları görüşünün, ilk dönem azizleri örneğinde bir inandırıcılığa sahip olması akla uygundur. Havarîler, evangelistler ve BVM'lerin hepsi, evrensel bir ortodoksluğun kesin bir tanımının ortaya çıkmasından önce ortak bir muvafakatla aziz olarak tanınıyorlardı. Benzer bir şekilde şehitler de, kendiliğinden ve yöresel bir kabullenmeyle aziz sayılırlardı. Resmî olmayan bir aziz mertebesine yükseltme işlemi sonunda aziz-

ler listesine dahil olan ve "alışılmış azizler" diyebileceğimiz şahıslar, çağdaş standartlara göre, muhtemelen muğlak, belirsiz ortodoksluğa sahip kişileri kapsayabilirdi. Buna rağmen Roma Papazlığınca 1150-1634 yılları arasında resmî azizlik mertebesine yükseltme kurumunun tesisiyle, ortodoks olmayan bir azizin olabilmesi ihtimali, tanım itibariyle yok edilmiştir. Fakat problem sanıldığından daha karmaşıktır. Çünkü evrensel, resmî bir ortodoksluğun ortaya çıkışı bizâtihî problematiktir. Ortodoksluk için henüz bir formülün var olmadığı ilk dönemde azizlerin ortodoks olup olmadıklarına karar vermek mümkün müdür?

Heretik* aziz kuramının diğer bir versiyonu, katı tek tanrıcı dinlerde, azizlerin, toplumun bazı kesimlerinin duyduğu çoktanrıcı (polytheistic) inanç gereksinimini karşıladığını iddia edenidir. Azizler, insanla herşeye gücü yeten Tanrı arasında aracılar olarak iş görürler. Azizlikle ilgili bu görüş ilerde daha ayrıntılı tartışılabilir. Burada temel nokta, azizin teoride yalnızca hatasız bir şekilde ortodoks değil, aynı zamanda resmî Hristiyan değerlerine göre mükemmel olduğudur. Azizlik mertebesine yükseltme süreci üzerinde Papalık denetiminin kurulmasıyla, mükemmel ortodoksluk kuramı ile fiilî inanç arasındaki gedik kapandı. ayrıca, Kemp'in görüşüne göre, azizliğin suistimallerine karşı yapılan itirazlar, ortodoks inancın sorunları üzerinde değil, mukaddes emanetlerin suistimaliyle ilgili özel konuda odaklanmıştı.

Aziz yaftaları üzerindeki merkezî denetim ile ortodoksluk arasındaki çok önemli bağlantılar, İslâm'da yok gibi görünüyor. İslâm'ın ortodoks özü, Şeriat'le bütünleşmiş olan Kur'anî tektanrıcılıkta bulunur. Bazen, bir niteleme olarak, İslâm'ın "ortodoks" (doğru fikir) değil "ortopraks" (doğru pratik) olduğu savunulur. Örneğin, W. Cantwell Smith belirtir ki:

*Heretik,doktrine aykırı, sapkın kabul edilen.

> Hiç bir İslâmî dilde "ortodoks" anlamına gelen hiçbir sözcük yoktur. Çoğu kez "ortodoks" olarak çevirilen "sünnî", fiilî olarak daha yerinde bir tabirle "ortopraks" anlamına gelir... İyi bir Müslüman... mensubiyeti, kabul edilmiş düstûra uygun pratikleriyle ifade edilen bir kimsedir.[12]

İslâm murabıtlığındaki ortodoksluk konularında karar verirken şu gerçek hesaba katılmak zorundadır: İslâm'da manevî bir topluluğa ve bir takım normatif uygulamalara (beş şart) bağlılık Hristiyanlarınkinden çok daha önemli olagelmiştir. Ortodoksluk ve ortoprakslık şeklindeki her iki değerlendirmede de İslâmî murabıtlık, biçimsel ve pratik olarak kabul edilmiş doktrine aykırıdır. İki konuya değinmek yeterli olacaktır: Katı tektanrıcılığa bağlılık ve Mekke'ye yolculuğun (hacc) gerçekleştirilmesi. İslâm mistisizminin manevî amaçlarından birisi, kendi içinde *liqa Allah* olarak ifade edilen, Allah ile tam bütünleşmeydi. Sûfîlik içindeki bu tür mistik ilgilenimlerin sonucu, özelde, aykırı bir kendini ilahlaştırmaydı. Böylece,

> Yalnızca bireyselliğinin kesintiye uğradığı *fena* (ulaşarak yokolma) durumunu ifade eden Nirvana'nın aksine, sûfînin kendi olgusal varlığından vazgeçişi *beka*yı, yani kendi gerçek varoluşunun sürekliliğini ihtiva eder. Kendi şahsı için ölen bu kimse, Tanrı'nın içinde yaşar ve bu ölümün tamamlanışı olan *fenâ* ilahî yaşama işaret eder. Kısaca, tanrılaşma müslüman mistiğinin en nihaî varış yeridir.[13]

Nefsi terbiye etme, çilecilik, derin tefekkür, ayinsel raks ve zikirden oluşan uzun bir sürecin sonunda sûfî vecde gelmeyi beklerdi. Ve bütün koşullarda "Bu cübbemin içinde Al-

12. Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, New York, 1957, s. 28.
13. R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Londra, 1914, s. 149.

lah'tan başka bir şey yok" (Ebû Said), "bana hamd olsun! Celalim ne kadar büyük" (El Bestami) veya yalnızca "Ben Allah-'ım" (El-Hallac) diye haykırabileceği durumdaydı. Kabul edilen doktrinlere aykırı Sûfizmin ikinci bir örneği, çoğu kez reddettiği hac vecibesinde görülebilir. Ebu Said'den (967-1039) bahsederken R. Nicholson şunları söyler:

> O, her müslümanın en az bir kere yapmakla yükümlü olduğu Mekke ziyaretini hiçbir zaman yapmadı. Bu yarı-putperest ibadetten memnuniyetle vazgeçmiş olabilecek bir çok sûfî, onu sembolikleştirdi ve çeşitli seremonilerin herbirine mistik bir önem isnâd etti; fakat ilkeleri pahasına ortodoksluklarını korudular.[14]

Bazı sûfîler —Mekke'nin kutsal siyah taşını [*haceru'l-esved* çn] içeren yapı olan— Kâbe'nin kendilerine geldiğini iddia ettiler ve bu yolla sûfileri daha göreneksel (conventional) uygulamalardan muaf tuttular. Sûfîler bir takım İslâmî ibadetlerden vazgeçerlerken, örneğin ilahi isimlerin topluca anılması (*zikr*, Allah'ın anılması) gibi başka bazı ibadetleri eklediler. Böylece İslâm'da sûfîlere, haksız sayılmayabilecek şekilde, bazen fuzûlî işlerle uğraşan insanlar olarak atıfta bulunulur. Sûfînin ahlâkî aykırılıkları (antinomianizm), ilave pratikleri, vahdet-i vücudu (panteizm) ve şeyhlerinin gücü, ortodoksun şüphe ve düşmanlığını uyandırmıştır.

Bu açık karşıtlıkların arkasında, neyin ortodoksluk sayılacağına ve hangi toplumsal grubun ya da kurumun kendi görüşlerini kabul edilebilir inançlar ve pratikler olarak benimsetme gücüne sahip olduğuna ilişkin daha zor bir mesele vardır. Örneğin, sûfîlerin kendileri, ortodoks olmadıklarını inkâr etmişlerdir. Onlar, Kur'an'ın, ancak sûfîlerin kavrayabileceği ve yorumlayabileceği batınî bir doktrini ihtiva ettiğini iddia etmişlerdir. Ayrıca sûfîler kendilerini İslâm toplumuna ya-

14. R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Londra, 1921, s. 61.

bancı unsurlar olarak değil, İslâm toplumunun özgün taraftarları olarak kabul etmişlerdir:

> Sûfîler her zaman kendilerinin Tanrı'nın seçilmiş kulları olduklarını ilan etmişler ve buna inanmışlardır. Kur'an, değişik yerlerde Allah'ın seçilmiş kullarına değinir... Sûfîler müslüman toplumun seçkinleriyken evliyalar da (saint) sûfîlerin seçkinleridir.[15]

Hallac, "Enel-Hakk" diye bağırdığında, tam olarak kendisinin Tanrı olduğunu kastetmemiş, daha çok, kendisini imha etmiş olduğuna ve geride bağıracak yalnızca Allah'ın kalmış olduğuna işaret etmiştir. Buna rağmen ortodoks alimlerin, teologların ve hukukçuların *(ulema)* gözünde, böyle yorumlar esas itibariyle tahrib edici bir akîdenin ideolojik savunusundan ibarettiler; fakat ulema ve merkezî otoriteler, çok nadir durumlarda tasavvufu kontrol etme ve zararsız hale getirme konumunda olmuşlardır. İslâm'da göze çarpan şey, yönetim kurumları (ordu, saltanat ve ulema) ile, sûfî (murabıt) kardeşliklerinin (tarikatlarının) avamî, kırsal ve kabilevî dini arasındaki az çok sürekli bölünmedir. Kentsel yönetim kurumlarının şehirlerden uzak kabile bölgeleri üzerinde kontrolü kesin olarak ele geçirmesi, Kuzey Afrika ve Orta Doğu'daki sömürge sonrası dönemine kadar gerçekleşmemiştir. Bu nedenle, İslâm'da kanonik* bir merkezî kurumlaşma imkanı ya yoktu ya da en azından etkisizdi, ve sonuç olarak murabıtlığın ortodoks bir kontrolü hiçbir zaman gelişememiştir. Yaşanan en iyi İslam, ya ortodoks medrese okullarının yerine getirdiği uygulamaydı ya da İslâm'ın bir nevi ılımlı sûfîzmi kapsayabilmesini sağlayan Gazali'nin çalışmalarındaki entellektüel köprübaşıydı. Hristiyanlığın yönetim kurumları, aziz-

15. Age,s. 121-2.

* Kanonik (Canonical): Kilise veya genel olarak dinî yasalara uygun olarak teşekkületmiş (çn.).

liği ortodoksluğun doruğu olarak kabul ederlerken, İslâm'ın yönetim kurumları, etkisiz bir konumda olduklarından, sûfî "azizliğini" heterodoks saydılar.

Hristiyanlıkta azizlik, Roma İmparatorluğunda Hristiyan mezhebinin ezik statüsüyle yakından bağlantılı olan şehitlik kurumundan ortaya çıkmıştır. Çile (suffering) öğretisi, bu yüzden özgün aziz tasavvurunun önemli bir parçasıydı. İslâm'ın ilk yıllarının tarihinin kısa bir gözden geçirilişi, sünnî İslam'da şehit kavramının çok farklı bir şekil aldığını göstermeye yeter. İmparatorluklarla din arasındaki ilişkiyle ilgili olarak Ernest Gellner şunu belirtir:

> İslâm zaten yıkılmış olan bir imparatorluğun içinde, iki imparatorluğun da *dışında* doğdu ve bunlardan birisini kısa sürede istila edip uzun süre elinde tuttu... İslâm'ın imparatorlukları yıkan bir asit değil de, onların bir kemendi olduğu görülüyor.[16]

İslâm, mazlum bir mezhep olmaktan ziyade, zayıflayan iki imparatorluğun, Bizans ve Sasanîlerin Araplarca fethedilmesine dayanarak gelişmişti. Bu nedenle, savaşta ölen ve cennetin kapısından giren savaşçı, bedeninin Sezar'a ve ruhunu da Tanrı'ya veren çilekeş Hristiyan şehidinin İslâmî karşılığıdır. Muhammed'in Medine'ye hicreti, İslâmî mutlak tektanrıcılık ve fethedilen toplumların içinde İslâm'ın bir yönetim tabakası olarak oluşumu gibi birtakım özel etkenler, her çeşit çile ve zayıflık doktrinini engelleyerek, İslâm'a kendine özgü bir nitelik verdi. Acı ve çile çekmenin, dinsel bir değeri olduğu fikri İslâm'a tamamen yabancıdır. Bir müslüman için:[17]

---

16. Ernest Gellner, 'A pendulum swing theory of Islam', *Annales de sociologie*, 1968, Roland Roberson'un (ed.) *Sociology of Religion*'unda, Harmondsworth, 1969, s. 128.

17. Marshall G. S. Hodgson, 'A comparison of Islam and Christianity as framework for religious life; *Diogenes*, sayı 32, 1960, s. 56-7.

> Kederle ve ölümle ilgilenmenin, yiğitçe bir şey olarak görülmesi zordur. İslâmî gelenek yaşam içerisinde dokunaklılık, heyecanlılık ve mantığa aykırı gibi görünen durumlardan çekinmiştir. İslâm kendisini makul bir din olarak görür... Müslüman, inancında *yol gösterici* olarak teselliyi o kadar çok aramaz.

Ayrıca, —şehitlik fikrinin öngördüğü—kilise ve devlet, din ve siyaset, dindarlık ve vatandaşlık arasındaki düşünsel ve kurumsal bölünme çeşitleri, İslâmî düşünce ve toplum yapısında ya yoktu ya da en az düzeydeydi. Şiî mezhebindeki şehid edilmiş halife geleneği, çile ve acı çekme temasından çok, meşru siyasî iktidarın önemini vurgulamıştır. Bu yüzden, Stephan'ın şehitliği veya Lisieux'lu Teresa'nın dokunaklı ölümü, müslümanın zihninde, özenilecek şeyleri anlatan kıssalar olarak değil, neredeyse utanç verici olaylar olarak yer edecekti.

Azizlerin toplumsal olarak nasıl yetiştikleri sorununu gözönünde bulundurarak, İslâmî ve Hristiyan kavramları arasındaki uyuşmazlığın önemini belirtmek mümkündür. Hristiyanlık örneğinde, azizin statüsü, kahramanca erdem ve mucize gösterme ölçütlerine dayanan başarılı bir adlandırma sürecinin sonucudur ve güçlü bir merkezî etkinlikle kontrol edilir. Bu dinsel statünün en bariz özelliği gruplar, aileler ya da kabilelerden çok bireylere uygulanmasıdır. Bunun tersine, islam'da 'aziz' sözcüğü, hem bireyler hem de topluluklar için kullanılır ki, bunların değişik tipleri vardır. Birincisi, tarikatlardan ayırdedilmesi gereken kutsal soy şecereleri vardır. Bütün kabileler bazı kutsal şahsiyetlerin soyundan geldiklerini iddia edebilir ve bu yolla kabile *baraka*'sını ya da lütfunu ortak olarak paylaşabilir. *Baraka*'yı olağanüstü bir dereceyle tevarüs eden bir kişi 'aziz' veya 'seyyid'dir. Onun neslinden veya soyundan gelenler, *şerefli* addedilirler. Böylece kabile bağlamında *baraka* her kuşakla birlikte katlanarak, aşağıya ve dışa-

nya doğru yayılır. Nihaî sonuç genelleşmiş bir *barakan*ın yayılmasıdır:

> Fas'ta şerefli olanların sayısı çok fazladır. Özellikle şehirlerde çokturlar ve Kuzey Fas'ın Arapça konuşan dağlıları arasında bulunurlar; fakat Berberîce konuşan aileler arasında pek çok şerefli kimse bulunabilir. Bunlar, oraya yerleşen Arap müstevlîlerin dinsel olarak soylu olanlarına ait göçmenlerin torunları olabilirler... Ya da bunlar, peygamber soyundan geldiklerine ilişkin iddiaları saf bir biçimde uydurma olan gerçek Berberî ailelere mensup olabilir.[18]

Seyyid statüsünün tanımında birbiriyle ilişkili iki ilkenin var olduğu görünüyor. İslâmî azizlik (saintship) için zorunlu fakat yeterli olmayan bir koşul, kabul edilmiş kutsal bir kurucunun ve nihaî olarak peygamberin soyundan gelmiş olmaktır. *Murabıt* oldukları kabul edilebilecek olan şahıslar şerefli bir statüye sahip olduklarını iddia etmek zorundadırlar. Bu yüzden soy ile dinsel statünün ilkeleri kaynaşmıştır. *Baraka* kurumu, özellikle kabile bağlamında, Clifford Geertz tarafından ele alınmıştır. Geertz'e göre Seyyid'lik konumu temel olarak kentseldir ve bu toplumsal kompleksin temel unsurları şunlardır:[19]

> Öncelikle türbe ve onunla beraber içinde yatan zâta mahsus eşyalar; ikincisi, türbede gömülü olduğu varsayılan aziz (veli); üçüncüsü, azizin yaşamakta olan babasoylu torunları; ve dördüncüsü, kendisi aracılığıyla türbede vücut bulan mezhep (cult), aziz ve soyun beşerî amaçlar için kullanılabilir kılınması.

Hristiyanlıkta mezhep, kilise kurallarına uygun olarak bütün cemaatin yararı için örgülenirken, İslâm'da *seyyid*'lik kompleksi, kabilevî ve yöreseldir; fakat soy/şecere *barakası*

18. Westermarck, age, s. 37.
19. Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven ve Londra, 1968, s. 49.

mümkün olan tek kurumsal şekildir. Geertz diğer ilkeyi *zaviye* (tekke) kompleksi diye isimlendirir. Kök anlamı kuytu yer veya köşe olan *zaviye*, dinsel bir kardeşliği temsil eden *murabıt* tekkesidir (lodge). Her dinî düzenin ya da kardeşliğin bir çeşit toplumsal birliği sağlayabildiği, kendi özel teknikleri veya dinsel metodu (tarikat) vardır. Fakat, ortak bir yöntemden ayrı olarak, tekkelerin çok az feodal bağlılıkları vardır. Her *zaviye*nin hem manevî bir tekniğin meşrû vârisi olan, hem de evliyaya veya *murabıt*lığa ait masumluğun tam bir örneği olan şeyh (ya da şeyhler) vardır. Kent bağlamında *tekke*, "fazladan ibadetler ve başka ritüel faaliyetler yapmak amacıyla belirlenmiş mekanlarda buluşan, kendini değiştirme ve duygudaşlık esasında seçilmiş bir ustalar grubu, gerçek bir topluluk"[20] biçimine yaklaşır.

Hrisityan azizleri bireysel bir temelde örgütlenir ve kiliseye ait otoriteler tarafından meşrulaştırılırlar. İslâm şeyhleri ise kırsal soylar ya da kentsel *tekke* içinde yer alırlar; fakat her iki durumda da murabıtlık kurumu merkezî ortodoks otoritelerince desteklenmemektedir. Önemli olan, tarikatlarda ve soylarda dinsel örgütlenme ve öğretinin özsel gevşekliğidir. Murabıtlığı kontrol eden merkezî bir otoritenin varolmadığı göz önüne alındığında toplumsal esneklik, murabıtlığın şeyhlerin yetişmesi ve teşhis edilmesiyle ilgili birleştirici bir normatif teori sağlamadığı gerçeğinde kendini gösterir. Katolik geleneğin böyle bir teoriye sahip olduğunu daha önce görmüştük. Buna rağmen bu, murabıtlığın toplumda edindiği konumun zımnî bir teorisinin olmadığı anlamına gelmez; murabıt biyografileri ve otobiyografilerinden, örtük bir normatif standartlar bütününün varlığının göstergeleri çıkarılabilir.

Örneğin Ebu Said, ilk kez, Horasan Mayhana'da yöresel bir sûfî cemaatinin düzenli bir üyesi olan babası tarafından

20. Gellner, age, s. 138.

bir sûfî meclisine götürülmüştü. Genç adama tarikat içinde ve sûfîlik kaideleri konusunda Bişr-i Yasin kılavuzluk yapmıştı. Öyle görünüyor ki, Ebu Said, yöresel şeyhlerle tanışıp onların ilim ve irfanlarından almak üzere köyden köye dolaşmıştır. Yirmibeş veya yirmi sekiz yaşlarında, Ebu Said, bir mürid olarak kendisini Şeyh Ebu'l Fadl Hasan'a adamıştı. Daha sonra Ebu Said'in şöyle dediğini öğreniyoruz. "Çalışmalarımı tamamen bırakıp Mayhana'ya, eve geldim ve evimin ibadet hücresinde inzivaya çekildim; orada yedi yıl sürekli olarak Allah! Allah! Allah!' diyerek durdum."[21] Bir rivayete göre Ebu Said, yedi yıl daha çölde dolaşıp durduktan sonra kırk yaşında tam aydınlanmaya vardı. Bu şeyhin kariyeri, yaşamakta olan iki şeyhin cübbesini almasıyla ve etrafında öğretisini kabul eden bir çok müridin toplamasıyla tamamlanmıştı. O, aynı zamanda gaybden haber verme ve uçma gibi kerametler de gösterebiliyordu. Takipçileri aktif olarak *barakas*ını arıyorlardı: "Bir gün ata binerken atım pisledi, insanlar sevap kazanma iştiyakiyle gelip o pisliği topladılar, ellerine ve yüzlerine sürdüler."[22]

Ebu Said'in hayat hikayesi bize sûfi gelişmenin tipik bir modelini sağlar. Ayrıca bize, özellikle *zaviye* biçimiyle murabıtlık otoritesinin zımnî de olsa, temel olan tanımlayıcı özelliklerinin bir taslağını sağlar. Bir şeyhin tanınması, bir dizi ortak uylaşıma bağlıdır. Böylece, 'Yedi yıl'lık çileciliğe ve 'kırk' yaşında aydınlanmaya yapılan atıflar, şeyhlerin yapmaları beklenen geleneksel iddialarıdır.[23] Bir şeyhe veya Pîr'e bağlanmakla Ebu Said, Peygamberle meşrulaştırıcı bir bağlantı iddia edebiliyordu —bu, bazı bakımlardan tarihi piskoposluk doktrininin müslümanlıktaki karşılığını oluşturur. Bir şeyhin ka-

21. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, s. 8.
22. Age,s. 16.
23. Bir şeyhin teşhis edilmesinin benzer gelenekleri için bkz. M. Lings, *A Moslem Saint of the Twentieth Century*, Londra, 1961.

riyerindeki en önemli adımlar nihaî olarak mürit kazanma yeteneğine bağlıdır ki, bu da *baraka*ya sahip olma ve keramet gösterebilmeye dayanır. Bu gelişmenin önemi, R. A. Nicholson tarafından aşağıdaki ifadelerde özetlenmiştir:

> Büyük Muhammedî mistikler aynı zamanda azizdirler de... Yaşadıkları süre içinde dahi insanlar tarafından bu mertebeye yükseltilirler; yoksa ölümlerinden sonra cemaat (church) tarafından atanmazlar. Azizlik ünvanları, Allah ile, vecd halleri ve her şeyden önce mucizevî ihsanlarla doğrulanan, derûnî bir ilişkiye dayanır... mucizesiz bir azizin (saint) hiç bir şekilde aziz olamayacağını düşünen müslüman kitle tarafından... daha yüksek bir akide ihmal edilmişti.[24]

Bir kez daha İslâm'da 'azizlik mertebesine yükseltme'nin, ya (seyyidlik gibi) tevarüs edilen mevkiler ya da genel bir müritlik (zaviye gibi) temeline dayandığı belirtilmelidir. Her iki durumda da bir şeyhin tanınması gayrı-resmi ve yöreseldir. Nihayetinde kişi, tevarüs ederek veya başararak, kerametlerle gösterilen *baraka*ya sahip olarak *murabıt* olur.

Yapay bir düzlemde ileri sürülebilir ki, hem sûfî mistikleri hem de Hristiyan azizleri mucize gösterme özelliğini taşırlar ve *baraka* uylaşımsal olarak karizma diye çevrilebilir. Dinsel inayetle ilgili Hristiyan anlâyışının tamamını burada ele almaya yer olmasa da, bu konuda tanıdık bir sorunla yüz yüze olduğumuzu belirtmek mümkündür. Katolik teoloji, karizmatik yeteneklerle ilgili kabul edilebilir bir doktrin geliştirmişti. Buna karşılık, *baraka* daha çok halka ait, yaygın ve şekilsiz bir şeydir. *Baraka* normal olarak lütuf, bereket (blesing) veya kutsiyet (holiness) ya da bolluk (plenitude) olarak çevrilir. Fakat *baraka*yı bu terimlerle karşılamak ona sahip olmadığı bir tutarlılık atfetmektedir. Bu terimin kullanılışına

24. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, s. 65.

bakıldığında, sıfat etkinliği için hiç bir sınırın olmadığı görülür. *Baraka*ya sahip olduğu söylenebilen şeyler, azizleri, gezegenleri, günleri, sayıları, isim ve yerleri ihtiva eder. Aslında terime toplumsal önemi veren de tamamen bu esnekliği ve tutarsızlığıdır. Gellner *baraka*nın felsefî karmaşıklığına bir yorum getirirken şöyle der:

> *Baraka*, değerlendirmeci bir terim olduğu halde, betimleyici bir terimmiş gibi kullanılmaktadır; *baraka* sahibi olanlar, takipçilerin kendilerine ver'diği yüksek ahlâkî mertebelerin alıcıları olmaktan çok, nesnel bir özelliğe sahipmiş gibi ele alınırlar. Ve bunun insanların nesnel bir özelliği —davranışlarında açığa çıkan bir şey— olduğu iddia edildiği sürece, o ancak mîzaç ve istidatla ilgili (dispositional) bir şey olabilir —buna rağmen o esasa ait bir şeyin (stuff) ismiymiş gibi görülür... onun bir şeye atfedilmesi, gerçekte dilin icracı/îfâ edici (performative) kullanımının bir örneğidir; çünkü insanlara, aslında, *baraka*ya sahiplermiş gibi davranılmakla onun sahibi olurlar.[25]

Baraka, James Frazer'in 'bulaşıcı büyü' diye isimlendirdiği şeye benzer gözükmektedir; çünkü o fiziksel ilişkiyle aktarılmaktadır ve tükürükte, terde ve menide depolanmaktadır:

> Mübarek bir şahısla cinsel ilişki yararlı sayılmaktadır. Chenier, Flemenya'da (Tetuon) genç bir kadını tutup yolun ortasında pazarlık eden bir aziz'den bahseder; kadının etrafını saran arkadaşları neşeli bir şekilde memnuniyetlerini açıklayıp güzel talihinden dolayı onu kutlamışlardır; kocanın kendisi de bu durumdan dolayı kendisini tebrik eden ve öven ziyaretler almıştı.[26]

Her ne kadar *baraka* ve karizma kavramları bağlantılı ise de, yine de *baraka*, Hristiyanlığın ilâhi inayet düşüncesinden

25. Ernest Gellner, 'Concepts and society', Dorothy Emmet ve Alasdair MacIntyre'in (editörler) *Sociological Theory and Philosophical Analysis*'i içinde yeniden basıldı, Londra, 1970, s. 144.
26. Westermarck, age, s. 198.

ve Weber'in bir kimseye müritlerinin saf bağlılığınca atfedilen meşru otoriteye ilişkin kavramından ayrıdır.

Hristiyan azizlerin kabirlerinin karizmatik özellikleriyle, Kuzey Afrika *murabıtlar*ının *baraka*yla kaplı türbeleri arasında bir paralellik bulunabilir. Ortaçağ süresince kutsal emanetlerin ticaretinin, kilise örgütüne ait temel bir sanayiyi temsil ettiği iyi bilinir. Benzer bir şekilde, *murabıt* türbeleri şifânın elde edilebildiği yerlerdir. Sûfî ve *murabıtlar*ın elbiseleri çoğu kez parçalanıp inançlılara muska ve cezbettirici tılsımlar olarak dağıtılır. Buna rağmen Hristiyan azizliği ile murabıtlık arasında kutsal emanetler bakımından önemli farklılıklar vardır. Birincisi, *murabıt*ın cesedinin kokmayacağının ortak bir inanç olduğudur. Daha açık söylemek geerkirse, İslâmî *murabıt* ölmez; o, sadece türbesinde hareketsiz bir halde uyumaktadır. Bu yüzden, İslâm'da, Hristiyanlıkta olduğu gibi *murabıt* iskeletleri ticarî olamazdı; çünkü bir *murabıt*ın kemiklerini üretmek onların sahte olduklarını göstermek olurdu. İkinci önemli farklılık da şudur ki, tüm Hristiyan azizleri ölü azizler oldukları halde, müslüman *murabıtlar*ı yaşamları esnasında bir *murabıt* olarak tanınırlardı.

> Yaşamları boyunca veli ismiyle anılan bu insan grubu, nurlanmış *meczup* insanlardan oluşurlar. Müslüman *veli*si yalnızca ölümünden sonra bu mertebeye yükseltilmez: Yaşamı esnasında insanlar tarafından böyle tanınır ve kerametlerini bütün insanların göreceği şekilde uygular o.[27]

Kerametlerin bolluğu, hayattaki *murabıtlar*ın tüketilemeyen arzıyla (supply) birleştirildiğinde, *baraka* arzının hiç bir zaman tehdit edilmediği; fakat metanın dinsel değerinin görece daha düşük olduğu ortaya çıkar. Hristiyanlıkta azizlerin azizlik mertebesine yükseltilmesinin, ortodoks karizmasının

27. Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, 2 cilt, Londra, 1971, s. 264.

randımanını sınırlayıcı ve yüksek kalitesini garanti edici etkisi olmuştur. Daha sonra göreceğimiz gibi, Kuzey Afrika dinsel pazarı, özellikle şeyhlerin hizmetlerine duyulan talep, modern zamanlarda merkezî bir seküler otoritenin girişiyle altüst olmuştur.

Kutsal emanetler tartışmasıyla *barakaya* olan talep, doğal olarak şeyhlerin icra ettikleri toplumsal işlevlerin bir değerlendirilmesine götürür. Yorumcuların çoğu azizlerin uzak bir monoteistik tanrı ile dünyevî kulları arasında bir aracı olarak iş gördüklerini savunmuştur. İslâmî *murabıtlar* kesinlikle bu görevi görmüşlerdir. Gellner'in göstermiş olduğu gibi, ümmî olan kabile insanları, temel özelliği insanlarla bir kitap aracılığıyla diyalog kurmak olan Allah'tan mahrum kalıyorlardı. Bu yüzden *murabıtlar* yazılı dinsel bir mesajı, dans, şiir ve sembolizmleriyle somutlaştırmaktaydılar. Hem Hristiyan azizleri hem de İslâm *murabıtları* bu iletişimsel işlevlere sahiplerken, *murabıtların*, bu işleve ek olarak, oldukça önemli seküler rolleri de vardır. Kuzey Afrika'nın kabile ortamında herhangi bir merkezî kontrol olmadığından, *zaviyeler*, yoksullara yardım, ticaret ve siyaset kuruluşları gibi iş görmüşlerdir. Kutsal tekkeler, üyelerine yardım ve destek sağlayan müşterek yardım kuruluşlarıydı. Murabıtlık, özellikle Fas'ta, özgül bir politik role sahipti. Geleneksel olarak Fas, *mahzen* beldeleri (hükümet toprağı) ve *Sibâ* beldeleri (muhalefet toprağı) diye ikiye ayrılagelmiştir. *Sibâ*, vergiye karşı direnen ve hükümetlere memnuniyetle itaat etmeyen bir bölgeydi.[28] İşte bu *Sibâ*'da *murabıtların*, otlak hakları yüzünden birbirleriyle ihtilafa düşen kabilelerin aralarını bulmada çok önemli rolleri vardı. Kabul edilebilir hükümet memurlarının yokluğunda, kabileler hükmedilmek üzere yöresel şeyhlere dönüyorlardı. Böy-

28. Ernest Gellner, 'Patterns of rural rebellion in Morocco: tribes as minorities' *Archives européennes de sociologie*, 1962, 3. cilt, s. 297-311.

lece *murabıtın* tekkesi aynı anda dinsel bir köşe, hukuk müşaviri bürosu ve bir müşterek yardım topluluğuydu. Bu önemli toplumsal işlevler Fas'la sınırlı değildi. Örneğin Senegal'de Mouridler, bir geleneksel kardeşlik tarikatı olmakla birlikte, aynı zamanda yarı politik bir parti, bir toprak ıslah topluluğu, ve iş ve işçi bulma kurumuydu.[29] Bütün bunlar bize Avrupa'da alışık olduğumuz kategorik ayrımların, çoğu kez İslâm'la bir ilgisinin bulunmadığını hatırlatmaya yaramaktadır. Özel olarak, *murabıt*, *baraka* ve *zaviye* gibi kavramları ancak kendi toplumsal bağlamları ve kullanımları çerçevesinde anlayabiliriz. Toplumsal bağlamlar değiştiğinde, kavramlar da değiştirilir. Örneğin, Hristiyan azizliğiyle İslâm murabıtlığının çağımızdaki çöküşünü, global sekülerleşme süreci bakımından anlamaya çalışmak makul gelebilir; fakat Kuzey Afrika tarikatlarını çökerten toplumsal değişim farklı bir mahiyete ve düzene sahiptir. Murabıtlığın toplumsal işlevleri kısmen, *siba* beldesi ile *mahzen* beldesi arasındaki bölünmeye bağlıdır. Bu toplumsal ve politik ikilem önce Fransızlarca sonra da milliyetçi hükümetlerce yıkıldığı zaman tarikatların temel varoluş nedenleri (Raison dêtre) ellerinden alınmış oldu. Bu toplumların daha güçlü ve etkili merkezî hükümetlerce birleştirilmesine, bir çok İslamî reform hareketlerince murabıtlığa yöneltilen temel bir ideolojik eleştiri eşlik etti. Murabıtlığın her zaman heretik olduğu kabul edilmiştir; ayrıca şimdi de İslâm uygarlığının durağanlığından sorumlu tutulmaktadır. Tıpkı Protestanlığın, Katolik azizliği eleştirmesi gibi İslâmî reform da tasavvufu eleştirmektedir; fakat bu eleştirel saldırıların anlamları çok farklıdır.[30]

29. Bkz. D. B. Cruise, O'Brien, *The Mourides of Senegal*, Oxford, 1971.
30. Bu durum özgün olarak benim yazımda ortaya konulmuştur, 'Islam, development and the Weber theses', *British Sociological Association*, York Conference on Development, 1972.

Din konusunda "Akdeniz'in güney müslüman kıyısı(nın), kuzey kıyısının, yani Avrupa'nın bir çeşit ayna imgesi" olduğu yönünde bir düşünce vardır.[31] Kuzey kıyısında merkezî dinî gelenek, hiyerarşik, güçlü bir kırsal ilgiyle birlikte ayinselcidir. Resmî dinin köşe taşlarından birisi azizliktir. Sapkın reformcu gelenek eşitlikçi, püriten ve kentlidir ve ruhban aracılığını dışlar. Sapkın, hiyerarşik ve ayinselci olan kırsal, kabile geleneğidir. Benzer bir şekilde, aziz ve şeyh ayna-imaj rollerini temsil ederler. Hristiyanlıkta azizler, merkezî otoritelerce bu mertebeye yükseltilmiş, ortodoks, bireyselci ve ölü şahıslarken, İslâm'da şeyhler heteredoks, kabilesel ya da cemaatsel, hayatta olan ve yöresel rıza ile kabul gören insanlardır. Bunlardan çıkarılacak olan ders, yalnızca olgusal değil; temelde prosedüre ilişkin ve metodolojiktir. Terimler, toplumsal bağlamları içinde kelimelerin kullanılışlarının itinalı ve ayrıntılı karşılaştırmaları yapılmaksızın hiçbir zaman uylaşımsal olarak çevrilemez. Aziz ve *Murabıt* terimlerinin bir hayli farklı olan toplumsal bağlamlarındaki konumlarını bilmeden anlayamayız. Avrupa'nın azizleri kabilenin çözüldüğü bir toplumsal ortamda iş görüp kilise ve devlet tarafından kontrol ediliyordu. Oysa *murabıtlar*, güçlü hükümetin kırsal içkesimleri kontrol edemediği muhalif bir kabile çerçevesinde faaliyette bulunuyorlardı. Bu dersin bir uzantısı metinsel ve sosyolojik bir yeniden-değerlendirme olabilir. Max Weber, normalde, diğer bir çok şeyin arasında, aktörün durum hakkındaki tanımı, anlamlı eylemler ve aktörün kavramlarını anlamakla işe başlayan bir metodolojiye sahip olmakla değer kazanmıştır. (Yalnızca davranan biri olarak değil) toplumsal olarak edimde bulunan bir kimseyi anlamak için, onun eylemlerinin maksatlarını kavramaya ihtiyaç duyarız. Nihaî ola-

31. Ernest Gellner, 'Sanctity, puritanism, secularization and nationalism in North Africa. A case study', *Archives de sociologie des religions*, 1963, 8. cilt, s. 77.

rak, bir aktörü anlamak, eylemlerini betimlediği, haklılaştırdığı ve açıkladığı kavramları, terimleri ve kategorileri de anlamayı kapsar. Weber bu prosedürleri, her sosyolojik araştırmanın zorunlu bir parçası olarak kabul etmişse de, bunları kendi araştırmasında çoğunlukla ihmal etmiştir. Örneğin, *The Sociology of Religion*'da Weber'in, uygulanabilirlik alanlarını düşünmeksizin "aziz", "sihirbaz", "derviş" ve "mistik" terimleri altında çeşitli dinsel hünerlere (virtuosi) atıfta bulunduğunu görürüz. Benzer bir şekilde, Weber bizi, İslâm'ın, "azizlerin inançlarının ve —neticede— büyünün ortaya çıkmasıyla birlikte, yaşamın, gerçek anlamdaki her çeşit metodolojik kontrolünden tamamen saptırıldığı"[32] yönünde bilgilendirir. Bu iddiaya verilecek cevap şu olabilir ki, İslâm hiç bir zaman sahip olmadığı bazı şeylerle yolundan saptırılamazdı. Murabıt kurumlarıyla ilgili bu tartışmada İslâm'ın özgül sosyolojik doğası ve kültürel geleneği dikkate alındığında, Hristiyan azizlerinkine tekâbül edebilecek toplumsal rolleri üstlenmediğini ve üstlenemeyeceğini göstermeye çalıştım. Şeyhler, evet; azizler, hayır.

32. Max Weber, *The Sociology of Religion* (çev. Ephraim Fischoff), Londra, 1965, s. 266.

İKİNCİ BÖLÜM

5- PATRİMONYALİZM VE KARİZMATİK HALEFLİK (SUCCESSION)

İslâm'ın kökenlerini, dinsel eylemin doğasını ve sufizmi ele alırken *verstehende* araştırmaların önemini ve Weber'in kendi metodolojik ilkelerine karşı tutarlı olamadığını göstermeye çalıştım. İleriki bölümlerde incelememin merkezî temasına, yani Weber'in İslâm toplumu ve rasyonel kapitalizm arasındaki ilişki konusundaki bitmemiş çözümlemesine değineceğim. Önümüzdeki dört bölümün tezi, Weber'in analizinde, siyasî köktencilikle, şehirlerin özgürlüğüyle, hukukun özerkliğiyle ve bu nedenlerle kapitalizmin doğuşuyla uyuşmayan şeyin, geleneksel İslâm'ın patrimonyal yapısı olduğu yönündedir. Weber tezine patrimonyal hakimiyet değerlendirmesi açısından bamakla, Weber'in

dünyaya uyum sağlamanın İslâmî ahlâkı konusundaki taslağının, onun toplumsal yapılarla ilgisi karşısında oldukça ikincil kaldığı açıkça görülecektir. Benzer şekilde, bu perspektif Weber ile Marx'ın uyuştukları konuları bir kez daha göz önüne serecektir. Bu, Weber ve Marx'ın tam olarak Batılı kapitalizmin devrimci doğasını tanımalarından dolayı, Doğunun toplumsal doğası hakkında bir çok ortak varsayımları paylaştıkları anlamına gelir.

1848'de, Friedrich Engels, *Northern Star*'ın Paris muhabiri olarak yazarken, Abdülkadir'in yenilgisi ve Cezayir'in Fransız güçlerince işgalini şöyle kutlamıştır:

> Cezayir'in fethi uygarlığın ilerlemesi açısından önemli ve talihli bir olaydır... Çöl Bedevîlerinin özgürlüğünün yok edildiğine üzülebilsek de unutmamalıyız ki, bu aynı Bedeviler bir eşkiya milletidir... Uygarlık, sanayii, düzen ve en azından kendisini izleyen görece aydınlanmasıyla modern burjuvazi, ait oldukları barbar toplumuyla feodal lorda veya yağmacı hayduta tercih edilebilir.[1]

Marx ve Engels'in köylü toplumunun değerlerine ve feodal üretim tarzına ilişkin romantik hülyaları yoktu. Aksine onlar, kapitalizmi dinsel kuruntuları ortadan kaldırarak, feodal sosyal ilişkileri yıkarak geçmiş yüzyılların "döküntülerini" silip süpüren devrimci bir güç olarak gördüler. Kapitalist devrim yalnızca dar bir topluluğun veya ulusun işi değildi; o dünya tarihinde temel bir güçtü. *Communist Manifesto*'da Marx ve Engels acı bir alayla şunu gözlemlerler:

> Kapitalist toplumların ucuz malları, tüm Çin duvarlarına darbeler indiren, barbarların yabancılara karşı yoğun bir biçimde direngen olan düşmanlıklarını yok etmeye zorlayan ağır savaş aletleridir. Bütün ulusları, yitip gitmenin sancısıyla, burjuva üretim tarzını

1. F. Engels, *Northern Star*, cilt XI, 1848, Lewis S. Feuer (ed.) *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, Londra, 1969, s. 488-9.

benimsemeye zorlar o; onları uygarlık adını verdikleri şeye sokmaya çalışır, yani bizzat burjuvalaşmaya zorlar.[2]

Avrupa kapitalizminin önceden durağan olan toplumlara sunduğu köktenci değişiklikler, ('yitip gitmenin sancısıyla'), direnilebilir değişiklikler değildi ve böyle değişiklikler temel olarak ilerici ve medenîleştiriciydi. Bu ifadelerden, Marx ve Weber'in kapitalist üretim tarzının dinamizmine ilişkin ortak bir kavrayışı paylaşırlarken, kapitalizmi ele almalarında temel olarak farklılaştıkları sonucu çıkarılabilir. Marx, kapitalizmin ötesindeki sosyalizme doğru yönelmişken ve böylece kapitalizmi ilerici olarak ele alırken, Weber özgürlüğün bürokrasiyle, dinsel şevkin de hesapçı rasyonellikle örtüleceği "buz gibi soğuk, karanlık bir kutupsal gece" sezinlemişti. Fakat Marx'ın kapitalizmi topyekûn *(tout court)* ilerlemeyle denkleştirdiğine inanmak basitliktir. 1850'lerde bile Marx kapitalist gelişmenin bedelinin çok ağır olduğunu kabul etmişti; çünkü kapitalizm işçilerin insanlıktan uzaklaşması ve yoksullaşması anlamına geliyordu. Ayrıca Marx, ekonomik ilerlemenin beşerî faaliyetin her alanındaki ilerlemeyle uyuşmadığı gerçeğini de vurgulamıştır. Örneğin, *Grundrisse*'de Marx, sanatsal gelişmenin görece özerkliği hakkında şu yorumda bulunuyor:

Sanatın büyük gelişmeler gösterdiği belirli dönemlerinin, toplumun genel gelişmeyle ya da onun örgütlenmesinin maddî temeli ve iskelet yapısıyla doğrudan bağlantısı olmadığı iyi bilinir. Modern uluslarla hatta Shakespeare ile karşılaştırarak Yunanlıların örneğini düşünün.[3]

Ek olarak, Marx, kapitalist tahakkümün 1860'ların Asya'sındaki ilerici rolü hakkında çok daha az hararetlidir. *Capital*'i

2. Karl Marx ve F. Engels, *Manifesto of the Communist Party*, Moskova, 1962, s. 55-6.
3. David McLellan, *Marx's Grundrisse*, Londra, 1971, s. 44.

yazdığı zamanlarda, Asya'ya ait kurumların durağanlığının bazı erdemlerini keşfetmek ve İngiltere'nin Bengal'deki ekonomik deneyimlerini '(pratikte) saçma ve rezil' olarak suçlamaya daha yatkındı. Her ne kadar kapitalizmin ilerici olduğu fikrini tamamen terketmediyse de, bu tür bir toplumsal gelişmenin bedelini beşerî yabancılaşma olarak değerlendirişi, yıllar sonra Weber'in işleyeceği rasyonelleşme çözümlemesinden çok uzak değildi. Marx ve Weber'in temel olarak paylaştıkları şey, doğulu toplumların sosyal açıdan 'gerici' (reactioner) olduklarıydı.

Marx'ın Avrupalı olmayan ekonomileri Asya üretim tarzı açısından çözümlemesi *Grundrisse* (1858), *New York Herald Tribune* (1851-62) için yazdığı makaleler ve *Capital*'in (1863-4) ikinci ve üçüncü ciltlerinde göründü.[4] Marx'ın başlangıç noktası, Asya toplumunda toprağın özel mülkiyetinin yokluğuydu. Gözlemlerini François Bernier'in 18. yüzyıl "Büyük Moğol Hakimiyetlerinin Tasvirini Kapsayan Seyahatler" ine (Travels Containing a Description of the Dominions of the Great Mogul) dayandıran Marx, Engels'e yazdığı bir mektupta der ki: "Bernier, haklı olarak, —Türkiye, İran ve Hindistan'ı kastederek— Doğu'da tüm olguların temelinin, *topraktaki özel mülkiyetin yokluğu* olduğunu düşündü. Bu, Doğu cenneti için bile, gerçek anahtardır".[5] Bu nedenle Marx ve Engels Doğu Feodalizmi gibi bir şeyin olmadığını ve Doğu toplumunun gelişiminin Batı toplumununkinden farklı olacağını savundu. Asya koşullarında devlet "gerçek toprak sahibi" idi; Marx'a göre, Asya toplumunun gerçek tanımlayıcı özelliği, vatandaşlarını bir "genel kölelik" koşuluna indirgeyen devletin tekelci toprak kontrolüydü.

4. Asya Tipi Üretim Tarzı konusunda bir tartışma için bkz. Jean Chesneoux, 'Le Mode de production asiatique: quelques perspectives de recherche', *La Pensée*, 1964, cilt 114, s. 33-5.
5. *MEGA Briefwechsel*, 111/i, s. 477, Feuer'in içinde age, s. 494.

Merkezîleşmiş Doğulu iktidar, kendine has iklim koşulları altındaki kamu işlerini îfâ etme ihtiyacından ortaya çıkmıştı:

> İklim ve bölge koşulları, özellikle Sahara'dan, Arabistan, İran, Hindistan ve Tataristan yoluyla Asya'nın hayli yüksek iç kesimlerine uzanan geniş çöl alanları, Doğu tarımının temeli olan kanallarla ve su tertibatıyla yapay sulamayı oluşturdu... Suyun bu ekonomik ve ortak kullanımıyla ilgili temel zorunluluk.... uygarlığın çok düşük olduğu ve bölgesel mesafenin gönüllü işbirlikleri oluşturmak açısından çok geniş olduğu Doğu'da, Hükümetin merkezîleştirici iktidarının müdahalesini zorunlu kıldı.[6]

Bu başlangıç noktasından itibaren, Marx, Asya ve feodal üretim tarzları arasındaki belli başlı önemli karşıtlıkları belirlemeye devam eder. Asya örneğinde özel mülkiyetin olmayışından dolayı ('mülkiyet değil, yalnızca kullanma hakkı'), teknik olarak gerçek sınıflar ve sınıf çelişkisi yoktur. Avrupa'da ise, toplumsal değişimin başlıca mekanizması, sınıfların devrimci mücadelesi olmuştur, ki bu durum *Manifesto*'nun açılış iddiasında "mevcut toplumun şimdiye kadarki tarihi, sınıf çatışmalarının tarihidir" şeklinde özetlenmiştir. Sınıf çelişkisi olmadığından, Asya toplumu, içsel toplumsal değişme mekanizmasına sahip değildir ve Batı sömürgeciliğinin dışsal değişimine bağımlıdır. Gerçekten de Marx, Asya toplumunun bir tarihinin olmadığını yazmıştır. Hindistan'ın dış ülkelerce periyodik istilaları hanedan değişikliklerine yol açmıştır; fakat bu istilalar, toplumun temel yapılarını değiştirecek hiçbir şey yapmamıştır. Asya toplumlarının, Avrupa feodal ekonomisi içerisinde yetişen cinsten bir bağımsız kentli sınıfına sahip olmamaları nedeniyle, Asya'da Avrupa'dakine tekâbül edecek bir burjuva kültürü gelişmemişti. Bu konuyla bağlantılı olarak, Marx, Asya şehirlerinin müşterek birliktelikler (corporation) olmaktan ziyade yalnızca prense ait kamplar ol-

6. Age, s. 513-14.

duklarını belirtmiştir. Özetle, Asya toplumu durağandır ve Avrupa kapitalizminin kendine özgü dinamizmine hayatiyet sağlamış olan kurumlar ve ekonomik düzenlemelerden yoksundur.

Marx'ın tüm düşüncesinin çağdaş yeniden yorumunda kritik bir rol oynamış olan *Grundrisse*, 1939 sonrasına kadar ortaya çıkmış değildi, ve bu nedenle Weber, ondan habersizdi.[7] Weber'in kapitalizmin farklı üretim tarzlarına ilişkin çözümlemesi, bütüncül bir Marx açısından değil, kısmî bir Marx açısından olmuştur. George Lichtheim, şu gerçeğe haklı olarak dikkat çeker ki, *Grundrisse* 1900 civarlarında yayımlanmış olsaydı, "Max Weber ve ekolünün, kendilerini Marx'ın araştırmalarıyla ilişkilendirmek için daha iyi nedenler bulmaları beklenebilirdi. Aslında Marx'ın, Weber'in Doğu toplumuna ilişkin (ileride) söyleyeceği şeylerle ilgili bir öngörüye sahip olduğu söylenebilir".[8] Marx gibi Weber de Doğu toplumunda, özellikle Mısır, İran ve Çin'de, devletin ve memurların öncelikli oluşuna şaşırmıştır. Weber, merkezî, emperyal yönetimlerin ortaya çıkmasının başlıca iki nedeni olduğunu belirtir. Mısır ve Çin'de geniş bir coğrafî alanda su tertibatı, barajlar ve kanallar oluşturma, kontrol etme ve onarma ihtiyacı, vergiler koyan ve çok sayıda işçiyi örgütleyen merkezî bir otoriteyi gerektiriyordu. Bu nehir vadisi toplumları göçebe istilalarının tehdidi altındaydılar ve güçlü bir merkezî yönetim, sınırları tahkim etmek için zorunluydu. Ekonominin patrimonyal bir devletçe kontrol edilmesi ve yönetilmesi gerçeği, Asya'nın sulama toplumları ile ortaçağ Avrupa

7. *Grundrisse*'in önemi üzerine, bkz. Martin Nicolaus 'The unknown Marx', *New Left Review*, 1969. Cilt 48. Robin Blackburn'un (ed.) *Ideology in Social Science*'ında yeniden basıldı, Londra, 1972, s. 306-33 ve David McLellan, 'The Grundrisse in the context of Marx's work as a whole', Paul Walton ve Stuart Hall (editörler) *Situating Marx*. Londra, 1972, s. 7-14.

8. George Lichtheim, 'Marx and the "Asiatic Mode of Production"', *St. Antony's Papers*, Oxford. 1963, no 14, s. 106 vd.

feodalizmi arasında önemli zıtlıklar oluşturmaktadır. Asya'da, askerler devlet bürokrasisi tarafından toplanıp finanse edilliyordu, oysa Avrupa'da, ordular ya kentliler veya feodal beylerce donatılıyordu. Marx ve Engels gibi, Weber de, Çin'de özerk şehirlerin yokluğuna dikkat çekti. Üretim araçlarının bir devlet bürokrasisinin elinde olduğu bir toplumda, iktidar kavgası çarpışan sınıflar arasında değildi; fakat memuriyet için ve memuriyetle birlikte sahiplenilen vergi hakları için bir kavga şeklini almıştı. Bu nedenle Weber, yine Marx ve Engels'i izleyerek, Asya toplumlarının Avrupalı anlamda feodal olmadıklarını ileri sürer. Patrimonyalizmde, memurun hükümdara karşı kişisel bir bağımsızlığı vardı, oysa feodalizmde ilişki derebeyine sadakat şeklindeydi. Reinhard Bendix bu ayrımı şu terimlerle özetlemektedir:

> Feodalizm, 'savaşta becerikli olan bir kaç kişinin hakimiyetidir; Patrimonyalizm, otoritesini uygulamak için memurlara ihtiyacı olan bir kişinin hakimiyetidir. Patrimonyal bir hükümdar, bir ölçüde teb'asının olumlu iradesine bağımlıdır... Patrimonyalizm, imtiyazlı statü gruplarına karşı kitlelere hitap eder; savaşçı-kahraman değil, 'iyi kral', 'halkının babası' geçerli olan idealdir.[9]

Patrimonyal yöneticinin etrafında ortaya çıkan bürokrasiler, rasyonel kapitalizmde gelişen bürokrasilere benzememektedir. Siyasî kararlar ve işlemler pek kurala bağlı değillerdir, çünkü yöneticinin kişisel, keyfî kararlarına dayanır onlar. Bu Asya bürokrasileri, bir görev koduna sahip olarak şekillenmemişlerdi ve bir 'çağrı' için hiç bir karşılıkları (counterpart) yoktu. Weber'in bakış açısından bu bürokrasiler, adam kayırmacılıkla çözülmüş gözüküyorlar. Bu durum,

9. Reinhard Bendix, *Max Weber: an Intellectual Portrait*, Londra, 1966, s. 365.

kapitalist gelişmeye zararlı olan sertlik ile tahmin edilemezliğin kendine özgü bir birleşimine yol açmıştır:

> Patrimonyal devlette, yönetimin ve hukukun tipik dallanıp budaklanması, imtiyazlı bir alanın ve adam kayırmacılığın yanında sarsılmaz bir kutsal gelenek alanı yarattı. Özellikle bu politik aktörlere duyarlı olan sanayi kapitalizminin gelişmesi onlar tarafından engellendi.[10]

Marx'ın ATÜT'üyle Weber'in patrimonyal bürokrasisi arasındaki bazı paralellikleri kısaca özetlemişken, patrimonyal imparatorlukların siyasî hayatında meşrulaştırmanın ve muhalefetin doğasını daha ayrıntılı bir şekilde inceleyebiliriz.

Weber, karizmanın geleneksel olarak meşrulaştırılmış tüm toplumsal yapılar için radikal bir tehdit oluşturduğunu, zira karizmanın yeni bir otorite ve değerler şekli talep ettiğini ileri sürer. Aslında, Weber şunu söylemeye kadar vardırır işi: "rasyonalizm-öncesi toplumlarda, karizma en büyük devrimci güçtür... Rasyonalizm-öncesi dönemlerde, gelenek ve karizma kendi aralarında eylemin tüm yönelimini hemen hemen tüketmiştir".[11] Karizma, geleneksel otorite bağlamında meşrulaştırılan yönetici gruplar için sürekli bir tehdit olsa da, Weber, ayrıca ezilen kitleler arasından çıkan karizmatik hareketlerin siyasal olarak sınırlanmış olduklarını da belirtir. Karizmatik otoritenin özel olarak kişisel olan temeli, liderin ölümüyle ortadan kalkmaktadır. Bu, bütün karizmatik hareketlerde hayatî derecede önemli olan şeyin, siyasal haleflik olduğu anlamına gelir. Weber, karizmanın bir halefe aktarılabileceği altı ilkesel yol olduğunu belirtir. Bu yollar, bir çeşit 'seçim'i, ilk liderin bir halefi atamasını ihtiva edebileceği gibi, tevârüs yoluyla intikal veya bir çeşit ayinsel ve büyüsel seçim

10. Max Weber, *The Religion of China* (Çev. H. H. Gerth), New York, 1951, s. 100.
11. Max Weber, *Economy and Society* (Günther Roth ve Claus Wittich, editörler), NewYork, 1968, cilt I, s. 245

yolunu da ihtiva edebilir. Ne tür bir atama yöntemi izlenirse izlensin, haleflik olgusu otoritenin bir şekilde rutinleşmesine yol açar. Sıradışından gündeliğe intikal, bütün rutinleşmenin anahtar yönüdür. İlk aşamalarında karizmatik hareketler hayırsever hediyeler, ganimet veya mucizevî tedariklerle beslense de, rutinleşmiş karizmatik örgütlenmeler istikrarlı vergi şekilleri, üretim ve dağıtımını gerektirirler. Başarılı kitle hareketleri, liderin ölmesi halinde, yönetici memurların atanmasında ve görevlilerin seçiminde kurallara bağlı yollar talep ederler. Sonuç olarak, rasyonellik-öncesi dönemlerde karizmatik hareketler için geleneksel olarak meşrulaşmış topluma doğru rutinleşmeye yönelik telaffuz edilmiş bir eğilim vardır. Zamanın akışıyla birlikte, feodal veya Patrimonyal hakimiyete karşı karizmatik olarak esinlenmiş protestolar, başlangıçta reddettikleri sosyal düzenlere benzemeye başlarlar. Toplumsal sahne, geleneksel toplumun sömürülen kesimleri arasında, yöneticilerine karşı karizmatik protesto için bir kez daha kurulur.

Weber, geleneksel toplumu, feodalizmin ve patrimonyalizmin aşırı kutupları temsil ettikleri bir süreklilik olarak kavramsallaştırır. Geleneksel otoritenin en temel şekli bir lordun kendi hane halkı üzerindeki otoritesini temsil eden ataerkilliktir. Böyle bir topluluğun yönetim görevlileri doğrudan doğruya ataerkilin geniş ailesinden oluşturulur; fakat yönetim görevlilerini genişletmenin ve geliştirmenin zorunlu olduğu yerde, ataerkillik patrimonyalizme dönüştürülür. Geniş aileye mensub olanlar böylece bağımlı öznelere dönüşmüş olurlar:

> Patrimonyal otoritenin asıl dışsal dayanağı, kölelerden, sömürgelerden, ya da askere çağrılan tebaâdan, veya mümkün olduğunca tebaâyla mücadelede üyelerinin kendi çıkarını gözetmek amacıyla

oluşturulmuş ücretli muhafızlardan ve ordulardan oluşan bir görevliler toplamıdır.[12]

Patrimonyal yönetici, askerî personelin bağımsızlığını, fakat aynı zamanda soyluların ve tüccarların da bağımsızlığını asgaride tutmak zorundaydı. Resmî tayinlerin verdiği güvensizlikten korunmanın göze çarpan bir yolu, halkın hoşnutsuzluğunun sorumluluğunu yönetici personele yüklemektir. Her şeyden önce, patrimonyal bir yönetici, yardımsever, başkalarının derdiyle ilgilenen ve tebaâsının refahını düşünen biri olduğu kurgusunu yaratmak zorundaydı. Bu siyasal kurgu, yöneticinin iyi kalplilik planlarının sürekli olarak açgözlü hizmetçiler ve tamahkâr soylular tarafından amacından saptırıldığını göstermeye çalışmaktadır. Böyle bir toplumun başlıca çelişkisi, Weber'in verdiği adla Sultanizmin paradoksu şudur: bir yönetici paralı askerlerine veya köle ordusuna ne kadar çok dayanmak zorundaysa, kitleleri zapdetmek için onların gücüne o kadar bağımlı hale gelmektedir. Böylece fazla zaman geçmeden, paralı askerler, yöneticilerinden tımarlar, zeametler ve başka faydalar elde edebilmekteydiler; bunun sonucu ise, yöneticinin tebaâsından daha fazla vergi almaya zorlanmasıydı. Görevlilerin taleplerini karşılamak için, bir patrimonyal yönetici, kendisi 'halkının babası' olarak sunmayı sürdürürken, köylüyü artan bir şekilde yoksullaştırmak zorunda kalıyordu. Patrimonyal toplumların yapısındaki bu ekonomik çelişkiler, kitleler arasında çoğu kez mesihci veya peygamberci patlamalar şeklini alan karizmatik protestolar üretmiştir. Genel olarak, patrimonyal koşullardaki sömürüye karşı iki geniş ve muhalif tepkiyi sayabiliriz. Tipik olarak ya statükoyu restore etme ve paralı askerlerle, vergi toplayıcılarının artan güçlerine karşı yöneticiyi koruma çabası vardır ya da karizmatik otorite açısından yeni kurallar ve

12. Age, s. 232.

koşullar oluşturmaya yönelik bir hareket olmuştur. Karizmatik hareketler, varolan geleneksel değerlere ve toplumsal yapılara göre sıkça rutinleştiğinden, patrimonyal toplumlar, görevlilerin hızlı tedavülü ve istikrarsızlığına karşın toplumsal yapıların büyük isitkrarsızlığıyla nitelenirler. Weber bir kez daha Marx ve Engels tarafından ele alınan bir temaya, yani Doğu toplumunun, durağan toplumsal yapıları periyodik hanedanlığa ait siyasal değişmelerle birleştirdiği temasına geri döner.

Weber'in hakimiyet sosyolojisindeki patrimonyalizm ve feodalizm hiç bir zaman tek bir ampirik durumda bile tam anlamıyla oluşmamış saf (pure) tiplerdir. Gerçekte, bu tipler ve bunların değişik alttipleri değişik özgül özelliklerle birlikte bir çok bileşimde gözükmüştür. Buna rağmen Weber'e göre İslâmî toplumsal yapı, her iki tipten ögeleri ihtiva etmiştir: Orduda kölelerle paralı askerlerin istihdamı, gözde olanlarının vezirliğe ve diğer saray mevkilerine terfî oluşları, tutarlı bir toprak sahibi aristokrasisinin , bağımsız hukuk sisteminin ve özerk şehirlerin yokluğu, öncelikle patrimonyal sayılmıştır. Aslında İslâm, Weber'e mutlak iktidarı ifade etmek için bir terim sağlamıştır: "Patrimonyal otoritenin, geleneksel sınırlandırmalardan bağımsız olduğu keyfî irade alanına temel bir vurguya sahip olduğu yerde, buna 'sultanizm' denilecektir".[13] Daha önce gördüğümüz gibi Sultanizmin çıkmazı, paralı ordunun siyasi taşkınlığını kontrol etmedeki başarısızlığıydı. Toplumsal yapıya feodal bir ögeyi sokmakta yardımcı olabilecek olan işte bu paradokstur. Mâlî ve vergi kaynakları tüketilince, patrimonyal bir yönetici, paralı askerlerinin ücretlerini ödemek amacıyla, topraklarını tamamen hibe etmeye mecbur kalmaktadır. Bu yolla başlangıcında paralı asker olanlar, toprak sahibi olmaya

13. Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* (çev. A. M. Henderson ve Talcott Parsons), New York, 1966, s. 347.

başlamışlardır. Ne yazık ki, Weber'in İslâmî toprak sahipliğine atıfları çok nadir ve yalnızca aydınlatıcıdır; fakat Bendix, Weber'in görüşlerini özetlemek üzere faydalı bir girişimde bulunmuştur:

> İslâm feodalizmi, feodal bir ideolojiden yoksun toprak sahiplerinin elindeki bir bölgesel (territorial) haklar örneğidir. İslâm feodalizminin özel niteliği, paralı askerlerden müteşekkil bir ordudaki ve tımar (taxfarming) kurumundaki kökeniyle ilgilidir. Zorunlu kaynakları olmayan patrimonyal yöneticiler, kendilerini, siyasî tebanın vergilerini paralı askerlerine tahsis etmek suretiyle bu paralı askerlerini mükâfatlandırmaya mecbur hissetmişlerdi... Sonuçta yöneticiler, vergi artı-değerine ilişkin taleplerinden vazgeçmeye ve toprağı memur ve askerlere askerî hizmetlere karşılık olarak hibe etmeye karar verdiler.[14]

Bu İslâm feodalleşmesi yüzyıllar aldı; Bendix tarafından özetlenen toprak hibe sistemi bilhassa Osmanlılar'ın olmak üzere sonraki hanedanların karakteristiğiydi. Bu süreci kavramak için, İslâm'ın, Emevî ve Abbasî hanedanları yoluyla hızlı bir biçimde Arap kabile sisteminden patrimonyalizme dönüşme biçimine bakmamız gerekecektir.

Hz. Muhammed (s) 632'de bir halef tayin etmeden ve hiç bir seçim yolu önermeden vefat etti. İslâm *ümmeti* ve Hz. Muhammed'le bir birlik oluşturan kabileler, hareketin sürekliliğini sağlayacak hiç bir hazır siyasal normun bulunmadığı bir durumda, belirli bir liderlik biçimine sahip olmaksızın ortada kaldılar. Müslümanların sahip oldukları tek şey bir yanda Medine Anayasası ve Muhammed'in vahiyleri, diğer yanda İslâm öncesi kabile geleneğiydi. Açık İslâmî prensiplerin yokluğundan dolayı, erken İslâmî hareketin ilk 20-30 yılında, İslâm askerî liderliği, otoritesini meşrulaştırmak için İslâm öncesi Arap ölçütlerine geri dönmek zorunda kalıyordu. Medine

14. Bendix, age, s. 371-2.

Ümmeti ve Hz. Muhammed'in kendi liderliği, her hâlükârda, mevcut kabile düzenlemelerine sıkıca bağlıydı. Erken dönem toplumu, Bertram Thomas'ın belirttiği gibi, Hz. Muhammed'in diplomatik ve askerî çabalarının yol açtığı geleneksel yardımlaşma tarzlarını yansıtan bir kabileler birliği, "bir süper kabile"ydi.[15]

Arabistan'daki kabilelerin örgütlenişi, himaye ilkesine dayanmaktaydı. Zayıf kabileler, güçlü kabilelerle girilen ittifakların sağladığı himaye karşılığı bir bedel ödüyorlardı: bu yükümlülüklerini yerine getiremeyen kabileler, şeref ve statü kaybediyorlardı. Bu da, merkezinde etki alanlarını genişletmeye çalışan güçlü kabilelerin bulunduğu, bir ortak merkezli daireler dizisinin oluşumuna yol açıyordu. Himayenin paralel kurumları akın ve baskınlar *(razzia)*, kan davası ve diyetti. Bu himaye sistemi hem bireylere hem kabilelere uygulanırdı. Çölde birey, ancak öldürüldüğünde kan davası güden bir aile, klan veya kabileye dayanabildiği ölçüde güvenlikteydi. İslâm ümmetinin niçin bir süper kabile olduğunu buradan çıkarabiliriz. Hz. Muhammed'in Mekke ve Medine alanındaki akınları, O'nun himayesine bağımlı hâle gelmiş geniş bir yanaşma (client) kabileler ağı yaratmıştı. İçsel güvenlik temin edilip kan davası da yasaklanınca, yeni müslüman toplum sürekli yayılan ittifak ve himaye alanları yaratarak, dışa doğru açılmak durumunda kalmıştır. Bu sistemin verimliliği yetenekli ve hareketli bir askerî güce dayanıyordu; bu da fethedilen topraklara Arapların yerleşmesi yerine, toprak kiralarının cemaat arasında paylaşılmasını gerektiriyordu. Bu sosyo-ekonomik mekanizma, Arap kabile mensuplarının, İslâm'ın birinci yüzyılında Orta Doğu'nun tümünde hızlı bir biçimde yayılmasıyla sonuçlandı.

15. Bertram Thomas, *The Arabs*, Londra, 1937, s. 125.

Tıpkı İslâm toplumunun kabilevî ittifakın bazı geleneksel yönlerini içermesi gibi, toplum içinde Hz. Muhammed'in konumu da kısmen kabilevî teamüle dayanıyordu. Yemen'den farklı olarak, Arabistan'da güçlü bir yöneticiler geleneği yoktu; gerçekten de kabile örgütlenmesinde öylesine açık bir "demokratik" unsur vardı ki, liderlik çok nâdir olarak bir şahısta toplanırdı. Önemli kararlar başkanın (Seyyid ve Şeyh'in) başta olduğu bir kabile reisleri kurulunca alınırdı; fakat Seyyid zorunlu olarak askerî bir lider *(qa'id)* değildi. ayrıca karmaşık kararlar çoğu kez bir hakeme sunulurdu. Hz. Muhammed'in ümmet içindeki siyasî konumu hakkında çok az yazılı belge varsa da farzedebiliriz ki, "O, muhacirlerin başı veya *seyyidi* sayılıyordu; fakat onlar (muhacirler), dokuz kabile arasında yalnızca bir kabile olarak sayılıyordu. Allah'ın elçisi olmasından ayrı olarak, Hz. Muhammed'in diğer klan başkanlarına bir üstünlüğü yoktu".[16] Hz. Muhammed'in Medine'de kabileler topluluğu içindeki gücü askerî başarılarıyla arttıysa da, hiç bir zaman keyfî, patrimonyal bir lider konumunda değildi. Bir İslâm imparatorluğunun doğuş tarihi, bu yüzden, hilafette toplanmış patrimonyal kontrolün gelişiminin bir değerlendirmesi olarak yazılabilir.

Hz. Muhammed'in ölümüyle birlikte kabile ittifaklarının bozulması beklenen bir şeydi. En acil ihtiyaç göçebe kabile mensuplarıyla Mekke ve Medine'nin yerleşik nüfuslarını birleştirebilecek bir liderdi. Yeni bir lider oluşturma konusundaki geleneksel uygulama yeni bir seyyid'i görevlendirecek bir kabile heyetinin oluşmasıydı. Lider, normal olarak güçlü bir aileden seçiliyordu; çünkü liderlik özelliklerinin genetik olarak taşındığına inanılıyordu. Sonraki yüzyıllarda bütün hanedan kavgalarında hayati bir rol oynayan çokevlilik uygulaması, İslâm'da yeni bir liderin yetiştirilmesini

16. W. Montgomary Watt, *IslamicPolitical Thought*, Edinburgh, 1968, s. 20-1.

zorlaştırıyordu. Ne yazık ki Hz. Muhammed, kendi evliliklerinden açık bir halef bırakmadı. Evlatlığı olan Zeyd b. Haris 629'da bir sefer esnasında öldürüldü. Genel bir saygı gören tek aday, kızı Hz. Muhammed'in başhanımı olan ve Hz. Muhammed hastayken Cuma namazı kıldıran Ebu Bekir'di. Ebu Bekir, *Halifet'ür-rasulullah* (Allah Resulü'nün halifesi) ünvanını aldı ki *halife* teriminin muğlaklığı göz önüne alındığında, boş bir tanımlayıcı ünvandı bu. Kur'an'da 'Halife', Davud ve Adem'e atıfta bulunulurken, birinin otoritesine veya otorite uygulamasına işaret etmek için, iki defa geçer; fakat Ebu Bekir'e uygulanmasında, halife teriminin temel anlamı, 'halef'tir. Sonraları Emevî yöneticilerinin, kendisinden, Batılı tanrısal krallık düşüncesinin nerdeyse dengi bir teoriyi geliştirecekleri şey, işte bu bir ölçüde mütevazî başlangıçtı.

İlk *(raşid)* halifelerin halefliği 'demokratik', müşavere yapma, seçilme ve lehte oy verme gibi kabile ilkelerine uymasına rağmen, Emevî halifeleri arasında tevarüs yoluyla olmaya başladı. Ebu Bekir, ölüm döşeğinde ümmetin önde gelenleriyle danışıp, bütün topluluk tarafından tanınıp biat edilen Ömer'i (634-44) kendisine halife seçti. Ölümünden önce Ömer de, yeni bir halife seçmekle görevlendirdiği bir grup insan seçti ve çocuğunun halefi olmamasını şart koştu. Bu prosedür açıkça gösteriyor ki, Philip Hitti'nin de belirttiği gibi, "kabile reisliğine ilişkin kadîm Arap düşüncesi, soya dayalı monarka üstün gelmişti".[17] Onun halefi olan Osman (644-56) Beni Ümeyye ailesine mensup biri olduğu halde Emevî hânedânının kurucusu sayılmamaktadır. Osman'ı, Medine'de halife ilan edilen ve Müslümanların çoğunluğunun desteğine sahip olan Ali b. Ebu Talib (656-61) izledi. Aslında Ali'nin hilafetteki hakkının, Osman tarafından görmezlikten gelindiği düşünüldü. Ali, Peygamberin ilk amcaoğlu, Hz.

17. Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, Londra, 1968, s. 179.

Muhammed'in kızının kocası ve yaşayan iki torununun, Hasan ve Hüseyin'in, babasıydı. Hz. Muhammed'le olan akrabalığı yüzünden Ali'nin Ebu Bekir, Ömer veya Osman'ın herbirinden hilafete daha layık olduğu görüşü bir şia yorumudur. Şiat'ül-Ali'nin (Ali'nin partisi) bir kısaltması olan Şia, yalnızca Hâşimoğullarının (Hz. Muhammed'in kabilesi) hilafete yetki sahibi olduğunu, zirâ yalnızca onların, Peygamber bilgisi ve gücünü tevarüs edebildiklerini savundu. Her ne kadar Ali, Medine'nin (Ensâr'ın) harekete geçirici desteğine sahip idiyse de, İslâm'ın yeni bölgelerindeki desteği belirsiz ve çıkarlar ile sosyal grupların hassas bir bireşimine dayanıyordu. Medine ehli, Ali'nin, Mekke ve Kureyş'in önemini azaltarak güç dengesini düzelteceğine inanıyordu. Benzer şekilde, Kûfe'deki gruplar Ali'nin fetih ganimetlerini, sonradan gelenlerin daha büyük bir pay alacağı şekilde yeniden dağıtacağını umuyorlardı. Bu grupların çıkarları o kadar karmaşık ve çelişkiliydi ki, Ali için onların bölünmemiş desteklerini kazanmak imkânsızdı. Onun davası, Suriye valisi ve Osman'ın akrabası olan, şehit edilmiş halifenin (Osman'ın) öcünü almak üzere ön plana çıkan Muaviye'nin bağlılığını kazanmakta başarısız kalmasından dolayı öldürücü surette zayıfladı.

Ayrıca haleflik konusundaki çelişki, bölgeseldi; grup ve ideolojilerin çelişkisinin arkasında ayrıca Iraklı ve Suriyeli çıkarlar arasındaki bir kavga da vardı. Irakh ve Suriyeli bu iki güç, sonuçta 657'de Fırat nehrinin kıyılarında buluştu; fakat çarpışma neticeye bağlanmadı. Düşmanlıklar Muaviye kuvvetlerinin, mızraklarının ucuna Kur'an mushaflarını bağlayıp, bunlarla sorunun hakemle çözülmesi gerektiğini belirtmeleriyle son buldu. Hakemi kabul etmekle Ali, yalnızca Muaviye'yi kendisine denk kabul etmekle kalmadı, fakat ayrıca kendi grubunu da bölmüş oldu. Hâricîler (ayrılanlar), hük-

mün iki hakemin kararına değil, yalnızca Kur'an'a dayanması gerektiğine inandıklarından Ali'nin ordusunu terkettiler. Her ne kadar Ali davayı kaybedip izleyicilerini böldüyse de, sadık destekleyicilerden oluşan bir mezhep bıraktı ve 661'de bir suikastle öldürülmesinin akabinde, Şia, dördüncü halifenin bıraktığı miras ve hatıra etrafında militan bir mezhebe dönüştü. Muaviye, bilhassa güçlü Suriye ordusunun komutanı olmasından dolayı, tek etkili yönetici olarak ortaya çıktı. 657'deki hakem olayının da desteğiyle Muaviye 660'da Kudüs'te halife ilan edildi. Yeni halifenin ve onu izleyen Emevî hânedânının karşılaştığı sorun, seküler askerî gücün dinsel bakımdan meşrulaştırılmasıydı.

Muaviye'den itibaren karizmatik liderlikten, patrimonyal, bürokratik istibdâda doğru bir ilerleyiş vardır. İlk dört *raşit* halife hânedân oluşturmadıkları halde, Muaviye, oğlu Yezid'i halef atayarak, bir hânedânın (meliklik) kurucusu oldu. Hem Emevî hem de Abbasî hânedânlarından soya dayanma kuralı hiç bir zaman tamamen kaldırılmadı; ama buna geleneksel *biat* nosyonuna kurgusal bir başvuru eşlik etti. Aslında halife, ordunun lideriydi *(emîrü'l-müminîn)* ve imam olduğunu iddia etmesine karşın uygulamada bu (Cuma namazı kıldırmak gibi), kamusal ibadetleri yönetebilmesi anlamına geliyordu. Halife'nin iddia etmediği ve edemediği şey Hz. Muhammed'in Allah Resullüğü konumuydu. Sonuç, halifenin toplumun *de facto* bir velîsi ve —halifeye dinsel bir otorite görüntüsünü vermek için mücadele eden— ortodoksluğun bir savunucusu olmasıydı. Halife'nin görevindeki, mutlak bir askerî yöneticiye dönüşme şeklinde vukû bulan değişiklikler, Arapların kuzeye doğru ilerlemelerinin başlangıçtaki hızının kesilmesi şeklinde ortaya çıkan bir dizi önemli toplumsal değişikliğin bir yansımasıydı.

İslâm öncesi zamanlarda bir kabile seyyid ile tartışıp danışabiliyordu; oysa Suriye'de İslâm'ın toplumsal koşulları kabileye özgü kollektif karar vermeye izin vermiyordu. Kabile 'demokrasi' sinin çökmesi, tabakalaşmış bir toplumun ortaya çıkmasıyla birleşmişti. Philip Hitti, faydalı bir ayrımla, Emevî toplumunda dört sınıfın olduğunu belirtir. Topraktan yararlanan ve şahıs vergisi (poll taxes) ödeyen Arap eliti, tabakalaşma sisteminin doruğunu oluşturuyordu. Bu Arap elitinin altında, yeni müslüman olan ve çoğunlukla, inanmayanların vergi yükümlülüklerinden kaçınmak üzere İslâm'a giren *mevalîler* vardı. Teoride *mevalîlerin* diğer müslümanlarla eşit hakları vardıysa da, pratikte Arap toprak sahipleri tarafından prestijli toplumsal rollerden dışlanıyorlardı. İslâm toplumundaki bir çok protesto akımının taraftarlarının *mevalî* sınıf arasından çıkmış olması şaşırtıcı değildir. Üçüncü sınıf, himaye altındaki azınlıklardan, özellikle Hristiyan ve Yahudilerden oluşuyordu. Bu milletlere sunulan himaye, Arabistan'a mahsus, zayıf ve güçlü kabileler arasında görülen himaye ilişkileri sisteminin bir benzeriydi. Araplar ilkin Suriye ve Irak'ı fethettiklerinde, himaye edilen bu azınlıklar, açıkça nüfusun çoğunluğunu oluşturuyorlardı; fakat Hristiyan ve Yahudiler, İslâm'ı kabul etmeye zorlayan sürekli baskılarla devamlı bir şekilde azaldılar. Son olarak, Orta Doğu ticaretinde önemli bir metayı temsil etmeye başlayarak gelişen bir köle sınıfı vardı. İlk başta savaş esirlerinden toplanan köleler, sonraları kişisel hizmet, kamu işleri ve sanayide onlara artan talebi karşılamak üzere Avrupa ve Afrika'dan devşirildi.

Emevî toplumsal düzenine muhalefet Araplardan ve genel olarak *mevalî* sınıfında yer alan Arap-olmayanlardan geldi. Birinci sınıf müslüman Araplarla *mevalî* arasındaki önemli ayırım, (İslâm'a) erken gelenlerle geç gelenler

arasında, Arap fetihlerinin bütün semerelerini toplayanlarla, bunu kaçıranlar arasında idi. *Mevalîler* marjinal toplumsal konumlarında bir adaletsizlik olduğunu hissediyorlardı ve Emevî yönetiminin meşruluğunu sorgulayan hareketlere kolaylıkla katılıyorlardı. Buna rağmen, hoşnutsuzluğun başka kaynakları da vardı. Bernard Lewis'in belirttiği gibi, "Arap fetihçilerinin kendileri de bu hoşnutsuzluklardan muaf değildirler. Dindar Araplar, halifelerin ve yönetici grupların dünyacılığına üzülüyorlardı; göçebe Araplar, otoritenin haddi aşmasına içerliyorlardı".[18] Şikayetler yalnızca merkezî Arap yönetimine karşı değil, aynı zamanda yerel, yerli yönetimlere karşı da yöneliyordu. Sonuçta Emevî hânedânlığını yıkan Abbasî Devrimi, Merv yöresinin gayri-müslim İran aristokrasisinin yerel yönetimi ele geçiren ve geleneksel imtiyazlarını sürdüren nüfusundan önemli ölçüde destek aldı.[19] Bu toplumsal şikayetlerin Emevî halifelerinin meşruluk kaynaklarına karşı ideolojik bir protestoda ifadelerini bulmaları doğaldı. Toplumsal bir eşitsizlik zeminine karşı Şiî ideolojileri, zihinlerinde adalet gâyesini Ehl-i Beyt'in iddialarıyla birleştirmiş yabancılaşmış kitlelere başarıyla hitap ediyorlardı. Emevî koşullarına muhalefet, Ali ve torunlarına verilen destekle çok kısa zamanda birleşmeye başlamıştı.[20]

Abbasî yöneticiler, Şiî protestolar sayesinde yönetime gelmiş oldukları halde, sonraları dinsel hareketlerin aşırı kanatlarından sıyrıldılar. Horasan başkaldırısının önemli liderlerinin üstesinden gelinmişti. Abbasîler, yönetimlerine uygun bir dinsel terminoloji ve sembolizm giydirmek için özel bir çaba harcadılarsa da, siyasal egemenliğin Emevîlerle Abbasî-

18. Bernard Lewis, *The Assasins*, Londra, 1970.
19. Bkz. M. A. Shaban, *The Abbasid Revolution*, Cambridge, 1970.
20. Bir protesto hareketi olarak erken dönem Şia'nın doğuşuna ilişkin bir tartışma için bkz. Marshal G. S. Hodgson, 'How did the early Shi'a become sectarian?', *Journal of the American Oriental Society*, 1955, cilt 75, s. 1-13.

leri birbirine bağlayan önemli bir sürekliliği de vardı. Mansur (754-75) tarafından Bağdat'ta yeni bir başkentin kurulmasıyla, İslâm'ın siyasî ve kültürel merkezi Doğu'ya kaydı. Tigris banklarında bir başkent kurmakla İslâm, antik İran'ın eski patrimonyal sultanmaya dayalı uygarlıklarının bir çok özelliğini kazanmış oldu. Halife, artan bir biçimde, ilahî otorite için iddialarda bulunan, fakat iktidarı için gittikçe daha fazla ordusuna ve kişisel bürokrasisine dayanan emperyal bir otokrat oldu. Halifenin, El-Mansur, el-Mehdi, el-Hadi şeklindeki yeni ünvanları Şia'yı sakinleştirmeyi amaçlıyordu. Yeni rejimde başka önemli askerî değişiklikler de vardı. Arap ordusu, çoğunluğu Türk kökenlilerden ve kölelerden oluşan paralı bir orduya dönüşmüştü. Arap askerî elitinin kaldırılmasıyla, sarayın lükse düşkünlüğünün artan harcamalarıyla ve artan bürokratik masraflarla, halife kendi tüccarlarına daha fazla bağlanmaya başlamıştı. Nakit para sıkıntısının çekildiği zamanlarda, halife, tımarları artırmaya ve orduya imtiyaz vermeye mecbur kalıyordu. Toplumsal hareketlilik (mobility), artık Arap soylarına değil, patrimonyal adam kayırmacılığa dayanıyordu. Abbasîlerin yönetiminde, "soyun, terfî etmekte hiç bir yardımı olmuyordu, fakat egemen olmaya yarıyordu; Arap aristokrasisi de resmî bir hiyerarşiyle yer değiştirmişti".[21] Arap üstünlüğünün azalmasıyla, İslâm imparatorluğu toplumsal dayanışmanın çok önemli bir ögesini yitirdi ve yeni rejim, siyasal kimliğin yeni bir anlamını yaratmak için dinsel kurumları kullanmak zorunda kaldı. Sonraki İslâm toplumunun karakteristik bir özelliği olan, halifelik ile ulema arasındaki ittifak, bu koşullarda gelişmiştir. 7. bölümde göreceğimiz gibi halife, ulemayı güdümleyerek İslâmî hukukun kabul edilmesini talep eden sıkı, normatif bir yapı sağlamıştı. Hukuk düşüncesi

21. Bernard Lewis, *The Arabs in History*, Londra, 1968, s. 83.

ulemanın elindeydi ama hukukun bilfiil yönetimi, kendisi hukukun üstünde kalmaya devam ettiği halde, toplumu kontrol etmek için hukuktan yararlanmayı başaran halifenin elindeydi.

Dokuzuncu yüzyılın sonunda, sünnî İslâm, sömürülen kitlelerinin duygusal ihtiyaçlarına ve mesihî arzularına çok az şey sunan, kuru bir hukuk dini olmuştu. (Bu dinin) resmî yorumcuları olan ulema, merkezî patrimonyal imparatorluğun yönetim tabakası içerisinde eritilmişti. Köylüler vergi yükünün altında ezilirken, şehirlerdeki tüccar ve zenaatkârlar, devlet memurlarının yakın, çoğu kez keyfî gözetimlerinden usanmışlardı. Saray lüksü ile yönetici elitin, halifenin tebasını sömürmeye dayalı imtiyazları arasındaki göze çarpan karşıtlık, temel hoşnutsuzluğu takviye ediyordu. İslâm Orta Çağı büyük bir mezhebî ve siyasî kargaşa dönemiydi; fakat bu hareketlerin çoğu kısa ömürlüydü ve sünnî ortodoksi üzerinde çok az bir kalıcı etkiye sahipti. Başlıca istisna İsmailiyye idi. Kapalı bir şekilde örgütlenmiş, gizli bir hareket olarak başarılı olmasından ayrı olarak, İsmailiyye'nin güçlülüğü değişik sosyal gruplara hitap etmesinden kaynaklanıyordu. İsmailî inanç sisteminin karmaşıklığı ve açıklığının, yabancılaşmış entellektüeller için güçlü bir cazibesi vardı. Sünnî ortodoksinin resmî bir Kutsal Hukuk *(Şeriat)* formülleştirecek kapalı bir çevre oluşturmasına karşın, İsmailîler Yeni-Eflatuncu düşüncelere, Hristiyan ve Zerdüştçü mesihçiliğe (messianizm) açıktılar. Bu şekilde İsmailiyye, Sünnîliğe güçlü bir entellektüel alternatif oluşturabilen, bütüncül bir inanç çerçevesi sağlayabildi. Örneğin, İsmailîler, Kur'an'ın zahirî ve batınî olmak üzere çifte bir anlama sahip olduğunu ifade ettiler; İsmailî entelektüellerin başlıca işleri Peygamberin aldığı vahyin gizli yönlerini geliştirmekti. Peygamberliğin Hz. Muhammed'le birlikte sona erdiği şeklindeki Sünnî inancının

açık bir siyasî değeri vardı; çünkü halifeye karşı peygambere dayalı muhalefeti ortadan kaldırıyordu. Şia,

> Allah'ın bir gün peygamberler aracılığıyla topluma hitap edebileceği incancını muhafaza etmişti; ve bu düşünceye bir nosyon eşlik etti ki, bu, zamanın sona ermesine yakın... haklı fakat yenilmiş fırkanın (ki çoğu için Ali'nin fırkasıydı bu) geri geleceği ve adaleti tesis edeceği yönünde bir nosyondu.[22]

Dinsel marifet Peygamberin Ali yoluyla torunları olan bir imamlar silsilesiyle aktarılıyordu. Tüm insanlık tarihi imamların deverânından ibaret olarak algılandı. Ancak İsmailî hareketin rasyonalizmi soğuk bir rasyonalizm değildi; çünkü hareket okuma-yazma bilmeyen, sömürülen kitleye imamet düşüncesi yoluyla hitap ediyordu. Sünnî ortodoksinin şekilciliğiyle ruhsal olarak aç bırakılmış olanlara, İsmailiyye *imamların* refâkatını sunuyordu:

> *İmam*, mümine tasavvuf şeyhinin müritlerine yaptığını yaptı; dikkatlerini kendisinde odaklayarak, kendilerini unutabilir ve kendisinde saklı olan tanrısallığa yönelebilirlerdi.... Fakat sûfînin başkalaşmış kişisel bağlılığının aksine, Nizari Kıyama'ya ilişkin bu Şiî bağlılığı tek bir kozmik bireyde toplanır.[23]

Dindarlar için İsmailiyye ruhsal aydınlanma sunuyordu; siyasî açıdan mahrum bırakılmış olanlar içinse, kurulu düzeni yıkıp adalete dayalı, yeni bir düzeni yönetime getirmeyi vaadeden gizli bir toplum sağlıyordu.

Şiî muhalefetin ilk ciddi meydan okuyuşu, onuncu yüzyılın sonlarında Kuzey Afrika'da oldu. Şiîlik, Kuzey Irak ve İran'da yeni taraftarlar kazanıp mahallî temeller kurmuş, buradan da Doğu Arabistan'a ve Yemen'e misyonerler gönder-

22. Hodgson, age, s.6.
23. Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins*, The Hague, 1955, s. 165.

mişti. Arabistan'lı Şiî vaizler Afrika ve Hindistan'da yeni kimseleri fırkalarına bağlamış ve 909 yılında, bu bölgelerdeki güçleri, gaib İmam'ın, kendisini Kuzey Afrika'da, Mehdi ünvanıyla halife ilan etmesine izin verecek yeterliğe ulaşmıştı. Onuncu yüzyılın ilk yarısında, (Peygamberin kızı Fatıma'dan gelen) Şiî-Fatımî bir hânedân kuruldu ve 969 yılında Fatımî orduları Mısır'ı fethedip Kahire'de yeni bir başkent kurdular. Bu askerî ve siyasî başarılarına rağmen, Şiî gücünün hiç bir zaman Şiî ideallerini yerine getiremeyeceği yönünde bir duygu vardı. Yeni imparatorluğun gereksinimleri, Şiî teorinin hükümetin pratik ihtiyaçlarına uydurulmasıyla sonuçlandı. Fatımîlerin başarılı oluşu Şiî bağlılığını, muhafazakâr ve radikal olmak üzere iki fırkaya böldü. Şiiliğin çekiciliği, ortodoks Sünnî militarizmi ile erdemli Şiî radikalizmi arasında muhafaza edilmiş olan açık bir karşıtlığa dayanıyordu. Fatımîler ile Abbasîlerin seküler hânedânlar olarak benzerlikleri, karşıtlığı hafifletmişti. Şiî saflarındaki son kopuş, 1094'te atanmış bir halife olan Nizar'ın yerine, kendisinden daha genç olan kardeşi El-Musta'lî'nin geçirilmesiyle meydana geldi. Bununla Şiîlik Nizarîler ve Musta'lîlere bölündü: Nizarîler, hem El-Musta'li'yi hem de oğlu El-Amir'i tanımayı reddettiler. 1130'da El-Amir öldüğünde, Nizarî mensûbiyeti bebek yaşta kayıp olan ve sonraları Nizarî devrimcilerinin gâib imamı olan oğlu Tayyib'e verildi.

Şiî protestosunun ilk aşaması ('Eski Telkin') bir başarısızlıkla son bulmuştu ve mahrum bırakılmışların ümitlerini yönlendirmek için yeni bir mesaja ihtiyaç duyuluyordu. Yeni telkin, geniş ölçüde, başlangıçta Şiîlerin geleneksel bir faaliyet bölgesi olan Kuzey İran'ın Daylam yöresinde bir Fatımî temsilcisi olan Hasan Sabbah'ın çalışmasıydı. İran'ın bazı şehir ve köylerinden destek topladıktan sonra Şiîler, 1090'da harekete önemli bir askerî avantaj sağlayan, Alamut kalesinin ele geçi-

rilişi gibi kesin bir adımı atabilmişlerdi. Kale, Sünnî Bağdat yöneticilerine geleneksel bir düşmanlığı olan, uzak bir alanda, deniz seviyesinin yaklaşık ikiyüz metre üzerindeydi. Hasan Sabbah'ın takipçileri, bu üstünlük noktasından stratejik bir kaleler ağını ele geçirdiler ve Selçuklu ile sünnî otoriteler için büyük bir tehlike kaynağı oluşturdular. Fatımî halifesi El-Mustansir, 1094'te öldüğünde İran Şiîleri, onun halefi olan El-Amir'i kabul etmeyi reddedip, sonuçta kendilerini Nizarî gayeye ve gâib imam akidesine teslim ettiler.

Yeni telkine yeni bir askerî ve siyasî saldırganlık stratejisi eşlik etti. Selçuklu halifelerinin üstün askerî yeteneklerine karşı, göreneksel bir savaşın başarısızlığa mahkûm olmasından dolayı, (*haşhaşîn* diye bilinegelen) Nizarî Şiîleri hesaplı ve sistematik teröre başvurmaya başladılar. Haşhaşîlik, Sünnî patrimonyal kontrol sistemine iyi uyuyordu; ama Sünnî toplum yapısını radikal anlamda değiştirmeksizin, sadece anahtar devlet kişiliklerini ortadan kaldırdı. Nizarîlerce kutsal bir ayin addedilen *takıyye* (victimization) Hasan Sabbah tarafından Alamut'tan kontrol edilen sıkı, gizli bir örgüt tarafından destekleniyordu. Kurumsal terimlerle, İsmailîler birbirlerine yeminler, ayinler ve üyeliğe kabul törenleri sistemiyle bağlı gizli bir mezheptiler. Kendilerinden önceki bir çok Şiî mezhebi gibi, İsmailîler de takipçilerinin muhayyilesini ve sadakatini şehadet, hissiyat ve mesihîlik üzerindeki vurguları aracılığıyla kazanıyorlardı. Fakat mesihî (messianic) teoloji ve askerî örgütlenmesine rağmen İsmailî hareket, temel amacında, yani Sünnî toplumu çökertmede başarılı olamadı. Başarısızlıklarının iki temel nedeni vardı: hareketin sekülerleşmesi ve tasavvufun üstün gelmesi.

Hasan sabbah 1124'te öldüğünde, gâib imamın temsilcisi olarak tayin edilen halefi, tayin edilişi İsmailî tutkuların bir dönüşümüne işaret eden Buzurgumid idi. Hasan Sabbah, Me-

sihî bir isyanın başı olarak, siyasî bir tahrikçiydi, oysa Buzurgumid, liderlik dönemi, küçük at akınları ve küçük yerel çarpışmalardan oluşan, bölgesel bir yöneticiydi. Mezhepçi vurgu, evrensel adalet misyonundan, yöresel bir iktidar arayışına dönüşmüştü. Yeni mezhepçiliğin doğasına, yöresel bir kodaman olan Buzurgumid'e oğlunun haleflik etmesi gerçeğince çarpıcı bir biçimde işaret edilmiştir. Misyoner gayret bitmişti ve:

> 'İsmailî' prenslikler ve Sünnî monarşiler arasındaki fiilî hareketsizlik ve birbirlerini zımnî olarak karşılıklı kabullenmeyle birlikte, eski düzeni gâib imam adına yıkıp yeni bir adalet dönemi kurma konusndaki büük kavga, sınır-kavgaları ve sığır-yağmaları biçimine dönüşmüştü ve önemini yitirmişti.[24]

İsmailî adalet dönemi umutları, Hasan'ın liderliği esnasında kısa bir süre tekrar ortaya çıkmıştır; Hasan, 1164'te Ramazan bayramı esnasında, yeni mesihî çağın geldiğini ilan ettiği bir ziyafet vermişti. O zaman İsmailîler hukuktan kurtulmuş ve ruhsal olgunluk katetmişlerdi. Ahlak kurallarının ihlal edildiği bu dönem kısa sürdü, çünkü Hasan'ın oğlu hukuku düzeltmekte ve ortodoks İslâm'la yeni bağlar kurmakta aceleci davrandı. İsmailîler bu içsel dönüşümleri geçirirken, dış dünyada, fiilî olarak mezhebin altını kazıyan iki önemli değişim meydana geliyordu. Birincisi, sonuçta onüçüncü yüzyılın ortasında İsmailîleri de kaplayan Moğol istilası, ikincisi ise ortodoks sûfî dindarlığının yüce Orta Çağlarının (1000-1250) tarikatlarında (metodlarda ve ekollerde) kurumsallaşmasıydı. Tasavvuf, ortodokslar tarafından çoğu kez kuşkuyla karşılanmışsa da, İsmailî düşünce ve sembolleri ortodoks kurumlar çerçevesi içinde benimseyip geliştirmiştir. Sünnîliğin içinden gelen tasavvuf, değişik gruplara hitap ediyordu ve hi-

24. Lewis, 1970, age, s. 70.

lafete halk düzeyinde yeni bir toplumsal bağlılık ve kontrol şekli sağlıyordu. Şehirlerdeki dinsel kardeşlikler:

> zanaatkârların toplumsal yaşamını şekillendirmişti, ve sonuçta esnaf birlikleri (loncalar), lonca birliklerinin şeyhleriyle birleşmesindeki gibi, doğal bir biçimde tarikatlarla da birleşmeye başlamıştı. Hem şehirliler hem de köylüler için, cesetlerinin gömülü olduğu türbeleri ziyaret etmek, aynı zamanda bu yerlerin bir ticaret merkezi haline gelmesini de sağladı. Herşeyden önce, müslüman nüfûzuna yeni açılan alanlarda etkin olan misyonerlerin, sûfî oldukları görülür.[25]

Bir zamanlar bütün ortodoks İslâm'ı tehdit edip halifenin iktidarını sorgulamış olan İsmailiyye, şimdi Sünnîlik çerçevesi içinde bir askerî güç ve idare birleşimiyle az çok uzlaştırılıyordu.

Haleflik sorunuyla meydana gelen bu kavgalar, meşrulaştırmanın farklı ilkelerini sergilemektedir. Sözgelimi W. Montgomery Watt, çatışmaların iki temel ilke arasında, karizmatik lider ile karizmatik toplum ilkeleri arasındaki bir çelişkiyi yansıttığını ileri sürer.[26] Watt'a göre, müslümanların büyük bir çoğunluğu, yalnızca köken olarak Hz. Muhammed tarafından icrâ edilmiş olan siyasî işlevleri devralan, ama Hz Muhammed'in Allah elçiliği gibi işlevlerine ilişkin hiç bir talebi olmayan bir halife istiyorlardı. Çoğunluğa göre, halifenin iktidarı sınırlı olacaktı. Ancak, müslümanların diğer bir grubu, hakîkî *(bona fide)* karizmatik iddialara sahip bir halifeyle yönetilmeyen bir toplumda kendilerini yabancılaşmış buldular. Bu müslümanlara göre, meşru bir karizmatik lider ancak Peygamberin ailesinden ve kabilesinden gelebilirdi. Şiîlik bu tutumu temsil etti ve ilk üç halifeye biat etmedi. Watt, bir çok

25. Marshall G. S. Hodgson, 'The unity of later Islamic History', *Journal of World History*, 1960, cilt 5, s. 894.
26. W. Montgomary Watt, 'The conception of the charismatic community in Islam', *Numen*, 1960, cilt 7, s. 77-90.

Şiînin, "çoğunlukla, yarı-tanrı krallara sahip geniş siyasal birlikleri bulunan iki bin yıllık eski bir geleneğin bulunduğu, Kuzey Arabistan'dan geldiğini"[27] öne sürmüştür. Böylece, bir 'kent' monarşisi bağlamında inşa edilmiş olan geleneksel krallık modelini, Şiî karizmatik liderlik görüşünün düzenlemiş olması muhtemeldir. Alternatif görüş Harícîler'inki olabilir; buna göre, karizmatik bir topluma üyelik nihaî kurtuluşun tek garantisiydi, zira Haricîler dinsel toplumu, herhangi bir günahkârın hepsinin kurtuluşunu tehlikeye sokacağı 'Cennet Ehli' olarak kabul etmişlerdi. Karizmatik krallık ilkesine Şiîce bağlılık ile karizmatik bir topluluk üzerindeki Haricî vurgu arasındaki bu tezat, Yemen monarşileri deneyimi ile çölün himaye sistemi, toplumsal dayanışma ile 'demokrasi' deneyimi arasındaki bir toplumsal tezadı yansıtır. Tıpkı göçebe bedevînin yaşamı ve emniyeti için kabileye bağımlı olması gibi, Haricîler de bireyin kendi kurtuluşu için gruba bağımlı olduğuna inandılar. Önemli bir tarihsel gerçek şu ki, ortodoks Sünnî toplum Haricîlerin toplumculuk üzerine vurgularını yumuşatılmış bir biçimde eritebildiği halde, Şiîliğin karizmatik imamet doktrinini hiç bir zaman başarılı bir biçimde içeriye alamamıştır. Şiîlerin, Hz. Muhammed'in torunlarının İslâmî liderlik taleplerinin, tek geçerli talep olduğu yönündeki inançları, potansiyel olarak tehdit edici olmayı sürdümüşse de, Şiîliğin etkisi askerî ve siyasî başarısızlıklarıyla sınırlanmıştır.

Hz. Muhammed'in ölümü (632) ile Bağdat halifeliğinin düşmesi (1258) arasındaki dönemde, İslâm'ın lideri, bir kabile birliğinin fiilî *seyyidliğinden,* İspanya'dan Hindistan'a kadar uzanan bir imparatorluğun halifeliğine terfî etmişti. Halife, İslâm'ı bir bakanlar *(divanlar)* sistemi aracılığıyla yönetiyordu; çünkü halifenin karşılaştığı —vergilerin toplanması, Irak'ta ve

27. Age, s. 85.

başka yerlerde sulama sistemlerinin inşâsı, ordunun gözetilmesi gibi— görevlerin üstesinden ancak patrimonyal bir bürokrasiyle gelinebilirdi. Halife, teoride üstün yönetici ve Peygamber'in halefi iken, pratikte dindarların gözünde meşruluktan yoksundu. Ayrıca, onuncu yüzyıldan itibaren halifeler, artan bir şekilde imparatorluğa ait muhafız askerlerin elinde oyuncak olmuşlardı. Hukukun ve inancın savunucusu olarak halife hakkındaki ideal görüşle, askerî sömürge gerçeği arasındaki boşluğa rağmen, İslâm hukukçuları ve filozofları, hemen hemen ittifakla, nasıl kurulmuş olursa olsun düzenin, nasıl haklılaştırılırsa haklılaştırılsın, anarşiden daha iyi olduğu sonucuna vardılar. Karşı konulmaz çıkarım şuydu:

> Hilafet artık müşavere eden bir otorite değil; askerî gücü elinde tutanların, halifeye biat etmek sûretiyle, Şeriat'ın üstünlüğünü tanımış olmaları şartıyla, güç kullanarak elde ettikleri meşrulaştırıcı haklardan ibaret bir şey olarak değerlendiriliyordu. Bağdat 1258'de Moğollarca imha edildiğinde, zorla kazanılmış hakların kendi içlerinde meşru olduğunu ve askerî gücün geçerli bir imamet oluşturduğunu ilan etmek için atılacak yalnızca son bir adım kalmıştı.[28]

Daha sonra göreceğimiz gibi, yalnızca çok az halifenin yatağında sessizce ölmek gibi iyi bir şansa sahip olduğu Patrimonyal sarayın belirsizlikleri ve tuhaflıkları, İslâm toplumundaki daha geniş, kentsel, yasal ve siyasal ilişkilerin bir karakteristiği olmaya başladı ve rasyonel, hesapçı bir kapitalist ahlâkın gelişmesine engel oldu.

28. H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilisation of Islam*, Londra, 1962, s. 143. (Türkçe baskısı, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, İstanbul, 1991, Endülüs Yayınları).

6- İSLAM VE ŞEHİR

Marx, kapitalist toplumu, altında yatan ekonomik çıkar çatışmalarını yansıtan toplumsal sınıf çatışmalarının egemen olduğu bir toplum olarak görürken, Weber, 'sınıf'ı oldukça sınırlı uygulamalara sahip bir kavram olarak ele alır. Weber'in analitik kavramları için temel, 'pazar ortamı'nın bir boyutu olarak sınıf ile 'statü durumu'nun bir boyutu olarak statü arasındaki ayırımdır. Weber'e göre bir aktörün sınıfından kaynaklanan güç ile statü imtiyazlarından kaynaklanan güç birbiriyle aynı değildir. Neticede sınıflı toplumlarla statü toplumlarının tabakalaşma sistemlerinin temel itibariyle ayrı özellikleri vardır. Özelde, Weber ekonomik faktörlerin tek başlarına grup oluşumunu ve grup bilincinin özel niteliklerini açıkla-

yamayacağını belirtmiştir. Belli grupların, toplulukların ve cemaatlerin dayanışmasını anlamak için onların statü derecelendirmelerini, inançlarının şeklini, ritüellerini ve sosyal prestij düşüncesini sergileyen sembollerini incelemek zorunludur:

> Sınıfların aksine, statü grupları *(stande)* normal olarak grupturlar. Buna rağmen, çoğu kez belli bir şekilleri yoktur; tamamen ekonomik olarak belirlenen "sınıf" durumunun aksine, olumlu veya olumsuz, özel bir toplumsal *saygınlık* (Honour) ölçüsünce belirlenen insanların hayatlarının her tipik unsurunu *statü konumu* olarak göstermek istiyorum... İçeriği itibariyle statü saygınlığı, normalde, bir çevreye ait olmak isteyenlerden her şeyden önce ayrıca belirli bir *hayat tarzının* beklendiği gerçeğiyle ifade edilir.[1]

Belirli kulüplere üyelik gibi, statü grubuna üyelik de, konuşmanın, giyinmenin, tavır alışların ve alışkanlıkların belirli uylaşımlarının sergilenmesiyle gösterilir. Saygınlık ve mülkiyet sahipliği zorunlu olarak birbirlerine tekâbül etmezler; aslında Weber, saygın şahısların, yalnızca servete dayanan güç iddialarının üstünde olmalarının beklendiğini vurgular. Ekonomik olarak güçlü olan şahısların saygın olabilmeleri için saygınca bir hayat tarzı sergilemeleri gerekir. Belirli toplumsal çevrelerde uygun hayat tarzlarının içeriği, kiliseye üye olmayı ya da revaçta olan dinsel inançlara bağlanmayı kapsayabilir. Reinhard Bendix'in belirttiği gibi, Weber'in sosyolojisindeki statü grupları, dindarlık tarzları, gündelik statü faaliyetleri ve şehir arasındaki bağlantıları farketmek bir hayli önemlidir.[2] Weber'e göre, Avrupa kapitalizminin gelişmesinin temel özelliği olan özerk şehirlerin oluşmumunda, —zanaatkârlarla küçük tüccar gibi— belirli statü gruplarının oluşturduğu şehirli dindarlık yatıyordu. İslâm'da zanaatkârların şehirli dindarlığının olmayışı ile özerk şehirlerin olmayışı,

1. Max Weber, *Economyand Society*, New York, 1968, cilt 2, s. 932.
2. Reinhard Bendix, *Max Weber: an Intellectual Portrait*, Londra, 1966, s. 85-7.

müslüman kültüründeki kapitalizm sorununun önemli bir yanını oluşturur.

Kırsal hayata ve köylülüğe, dinsel düşünce ve duyguların hakim olduğu, buna karşılık, şehirlere de bunların tersinin ve dindışılığın (irreligion) hakim olduğu düşüncesi genel bir varsayımdır. Bu fikre Weber şöyle itiraz eder:

> Genel bir kural olarak köylülük, hava büyücülüğü ve animistik büyü ile ya da ayinselcilik ile öncelikle ilgilenmeyi sürdürmüştür; ahlâkî bir din geliştirdiği süreçe, köylülük hem tanrı hem de rahiplerle ilişki içinde tamamen biçimselleşmiş bir ahlâk *(do ut des)* üzerinde odaklanır.[3]

Dindar köylü imajı, kırsal geçmişini idealize eden Avrupa romantizminin basit bir kurgusudur. Hem köylüler hem de ilkel toplumlar, büyüye, yalnızca iyi mahsûller veya sağlıklı evlatlar gibi ampirik amaçlarla başvururlar. Burada, Émile Durkheim'in, bazen dinsel duyguların ve inançların kökeni olarak değerlendirilen doğanın sözde harikalarının, ilkel insanlarca gündelik olgular olarak ele alındığını ileri sürdüğünü belirtmek ilginç olacaktır; depremler, güzel günbatımları, şiddetli fırtınalar, ancak kentsel, endüstriyel toplum için harika şeyler olmaktadır.[4] Köylü gruplar doğanın büyüsel güdümlenmesiyle (manipulation) ilgilenseler de, ahlâkî bir dinin taşıyıcıları olamazlar; ve Weber'in örgütlenmiş bir rahipliğin eseri olarak değerlendirdiği dinsel inançların sistemleştirilmesiyle ilgilenmezler. Bir kırsal köylü grubu bütün toplumsal varlığı yoksullaşma ya da esir alınma ile tehdit edildiğinde, ahlâk ve peygamber dinine aktif olarak girmektedir. Weber, İsrail'de bile göçebe ve tarımsal hayatın kutlanmasının ve fakirlerin ezilmesini kınamanın, tarihi idealize eden "bir soylu

3. Max Weber, the Sociology of Religion, Londra, 1966, s. 82.
4. Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, New York, 1961, özellikle Max Müller'in natürizminin eleştirisi.

entellektüeller tabakası"nın işi olduğunu ileri sürer. Uygulamada "köylü", "putperest"e eşittir:

> Katı Yehovacılar olduklarından, Peygamberler, kırsal doğurganlık kültlerinin sefahatçılığına ve en bozuşmuş kırsal ibadet mekanlarına karşı koydular. Her şeyden önce peygamberler, Baal'ın* kutsal türbelerine şiddetle karşı koydular, ki bu da kırsal nüfusa ekonomik ve düşünsel nedenlerle bir çok şey ifade ediyordu.[5]

Böylece Weber için, kırsal köylüler hem mülkü olmayan bir sınıf hem de düşük dinsel ya da statü saygınlığına sahip bir statü grubuydular. Köylü, dinsel ve toplumsal olarak, dünyaya düşkünlük ve sefahate meyillilikle bozuşmuştur; o, ancak 19. yüzyıl Alman entellektüellerinin romantik spekülasyonlarıyla toplumsal olarak benimsenebilir olmuştur.

Bu tartışma Weber'in, yüksek ve düşük dindarlıkla, yüksek ve düşük statü arasında bir süreklilik oluşturmaya çalıştığı izlenimi vermemelidir. Daha çok, statü grupları ile dinsel inanç ve eylem tipleri arasındaki yakınlıkla ilgilenir Weber. Nasıl ki, köylülerle sefahat ve büyüsel fikirler arasında bir yakınlık varsa, soylu savaşçı statüsü ile savaşçı bir tanrıya inanma arasında da bir bağlantı vardır. Basitçe söylemek gerekirse, bir tevâzû ve pasifizm dininde toplanmak için askerî bir soyluluk beklenmeyecektir:

> Bir savaşçının yaşam tarzının, lütufkâr bir ilahî takdir nosyonuyla ya da aşkın bir tanrının sistematik ahlâkî talepleriyle çok az bir yakınlığı vardır. Günah, kurtuluş ve dinsel tevâzû gibi kavramlar, bütün elit siyasî sınıflardan —özellikle de savaşçı soylularından— yalnızca uzak kavramlar gibi görünmemiş, gerçekte onların saygınlık anlayışları açısından ayıplı da gözükmüşlerdir.[6]

---

*. *Baal*: Eski Sami ırklarının tanrılarından biri (çn).

5. Max Weber, *Ancient Judaism*, New York, 1967, s. 279.

6. Weber, *The Sociology of Religion*, s. 85.

Savaşçı soylular, nebevî hareketlere, bu hareketler savaşçı bir statü grubunun savaşçı çıkarlarıyla spesifik olarak uyuşan inançlar ihtiva ettiklerinde katılırlar. İnanmayanlar düşman sayıldığında ve savaşta ölmek kurtuluşun doğrudan yolu olarak kabul edildiğinde, yüce bir tanrının peygamber (dolayımlı ç.) dini, soylu bir saygınlık görüşüyle uyumlu hale gelir. Kadîm Yahudilikteki ahidle birlikte toplumun askerî üstünlüğü Yehova'nın diğer tanrılar üzerindeki üstünlüğünü gösterme yolu olarak alınıyordu. Weber'e göre İslâm, kutsal savaşı dinsel bir yükümlülük olarak geliştirirken, bu Yahudi düşüncesini model alıyordu. İslâm'a bir savaşçı dininin bütün özelliklerini veren, bir arap savaşçı grubu, evrensel bir tanrı düşüncesi, kutsal savaş ve teslimiyet inancının kendine özgü birleşimiydi. Weber'e göre İslâm bir kurtuluş dini değildi; çünkü pratikte kitaba hakiki bağlılığın yerine vergi elde etmek amacıyla kafirlerin tâbî kılınmasını ikame etmişti. Bununla birlikte, İslâm'ın bir arap savaşçı sınıfının yaşam tarzı ve statü çıkarları tarafından belirlendiği inancı Weber'in İslâm hakkındaki çözümlemesinin en önemli kusurlarından birini oluşturur.

Soylu savaşçılar, peygamber dinselliğini askerî bir kurtuluş fikrine doğru dönüştürürken, bürokratik memurlar, geniş ölçekli tüccarlar ve güçlü zenginler, normalde dinsel şüphecilikle karakterize edilirler. Özelde kuralları titizlikle izleme, bürokratik prosedürlerin güvenliğini ciddiye alıp bağlanma ile halk dininin duygusallığı ve irrasyonelliği arasında bir kopuş vardır. Aslında bürokratlar, dinden esinlenen duygusallığı güvenliğe ve toplumsal düzeni sürdürmeye karşı özel bir tehdit sayarlar. Bürokratik yaşam tarzı ile bir düzenli davranış felsefesi arasındaki bağ tam anlamıyla en çok Konfüçyanizmde gelişmiştir:

> Devlet kültü kasti olarak ölçülü ve kolay anlaşılır bir durumdaydı; kurban, ayinsel dua, müzik ve ritmik danstan oluşurdu o. Açıktır ki tüm sefahatçi unsurlar titizlikle ve kasti olarak ayıklanmıştı... Resmi kültte cezbe, zühd, tefekkür ve dalgınlık hemen hemen hiç yoktu; ayrıca bunlar, düzensizlik ve irrasyonel heyecan unsurlarından sayılırlardı.[7]

Bürokratik bir sınıf, ancak dinsel heyecanı insanları kontrol etmek için güdümleyebildiği zaman kitle dinselliğine hoşgörüyle bakacak ve hatta teşvik edecektir. Halk dini, ilgi varolan toplumsal kötülüklerden uzağa yöneltildiğinde, toplumsal güvenliğe destek olabilir. Marx'ın 'halkın afyonu' deyimini anımsatan bir dipnotta Weber, Alman askerî görevlilerinin, "kilise doktrininin askerler için en iyi besin olduğunu seve seve kabullendikleri"ni belirtir.[8] Benzer bir şekilde, parasal spekülasyona, pazarın güdümlenmesi ve *Realpolitik*'e yönelen büyük ölçekli finansçılar ve tüccarlar, sistematik ahlâkî doktrinlerin geleneksel olarak taşıyıcıları değildirler. Bu kapitalist sınıf, dinin idaresiyle finansal amaçlar için ilgilenir. Yaklaşık bir ayıklama işleminden sonra Weber, ahlâkî dindarlığın toplumdaki tipik taşıyıcılarının yalnızca orta ve düşük-orta sınıflardaki bazı kentlileşmiş statü grupları olduğu sonucuna varır.

Köylünün —bir şekilde dine başvurduğu ölçüde— doğanın büyüsel yolla idaresiyle ilgilenmesine karşılık olarak kentli, fiziksel ve ekonomik olarak doğadan uzaklaşır. Ayrıca kentli zenaatkârlarla küçük tüccarın yaşam tarzı onları Hristiyan dindarlığının rasyonel ve ahlâkî boyutlarına önceden hazırlar. Hesaplılık unsuruna ilaveten, zenaatkârların ekonomik faaliyetleri, dürüstlük, iyi işadamlığı, güvenilirlik ve kurallara göre oynama gibi fikirleri gerektirir; bu fikirler zenaat-

7. Max Weber, *The Religion of China*, New York, 1951, s. 145.
8. Weber, *The Sociology of Relgion*, s. 90.

kârı bir 'karşılık (compensation) etiği'ne yöneltir. Esnaf, zenaatkârlar ve bazı mesleklerin, örneğin bazı tekstil işçilerinin, tefekkür için zamanları vardır ve bu yüzden sistematik dinî düşüncelere kapılmaya daha yatkındırlar. Buna rağmen bu kentli orta sınıflar tabakasında bir dinsel üslup çeşitliliği vardır. "Bununla beraber, köylülerin aksine bu düşük-orta sınıflarda topluluk dinine, kurtuluş dinine ve son olarak da rasyonel ahlâkî dine doğru kesin bir eğilim göze çarpar".[9] İnanç sistemlerinin bazı unsurları (hesaplılık, adil ücretler ve karşılık) onların ekonomik yaşam tarzlarıyla doğrudan bağlantılıdır; fakat buna ilaveten bu dindarlık şekli Batılı şehirde belirli temel kurumsal şekilleri öngörüyordu. Örneğin Weber, Batıda klanlarla, kabilelerin şehirde yaşayamadıklarını savunmuştur. Loncalarla gönüllü dinsel toplulukların her ikisi de kabile örgütlenmelerinin yerine geçmiş şeylerdir. Orta sınıf dindarlığı ile burjuvazi statü durumları arasındaki ilişkiyi anlamak için ayrıca Weber'in şehir çözümlemesini de anlamak zorunludur.

Karmaşık nedensel bağlantılara Weber'in karakteristik bakışı, şunu vurgular: Batılı şehir orta sınıfın dindarlığının ortaya çıkmasının bir önkoşuludur ve Hristiyanlık şehrin kurumsal mizacının gelişmesinde temel bir rol oynamıştır. Asya şehirlerinde ortak hareket etmeyen, bağımsız ve ayrı bir klan ve kabile grupları koleksiyonu bulunabilir, halbuki Avrupa'da hristiyanlık kabileciliğin yıkılmasına yardımcı olmuştur. Şehirlerde "Hristiyanlık, klanı son ayinselci önemden yoksun bıraktı; çünkü tabiatı itibariyle Hristiyan Cemaat, klanların ayinselci bir topluluğundan ziyade günah çıkarım bireylerden oluşan bir topluluktu."[10] Bu nedenle, bir anlamda, Hristiyan cemaat, Weber'in Batıdaki şehirlerin çok önemli gerçeği saydığı şeyi, yani birleşik bir toplumsal ve yasal topluluk olarak uyum içinde hareket edebilme yeteneğini önplana çı-

9. Age, s. 96.
10. Max Weber, *The City*, New York, 1968, s. 103.

kardı. Çünkü ortaçağ şehirlerinde sağlık koşulları kötüydü; şehirler, şehir nüfusunu belirli bir düzeyde tutmak için şehre yapılan düzenli göçlere bağımlıydı. Bu yüzden şehir, esas itibariyle müşterek bir yerleşim yeriydi. Doğuda dinsel tabular ve kabilevi bağlılıklar sadece şehirdeki bu bölünmeleri güçlendirdi. Yalnızca Hristiyan Avrupa'sında şehirler "kentsel topluluklar" olmuştu.

> Bir yerleşim yerinin, tam bir şehir topluluğu olabilmesi için bir bütün olarak ticarî ilişkilerin görece üstünlüğünü; bunun yanı sıra da aşağıdaki özellikleri sergilemesi gerekmektedir: 1. kale; 2. pazar; 3. kendisine ait bir mahkeme ve en azından kısmen özerk bir hukuk; 4. münasip bir topluluk şekli; ve 5. en azından kısmî özerklik ve kendi başına buyruk olma.[11]

Zengin ve özerk bir lonca ve müşterek bir hayatın şehir içindeki içsel gelişmesi, şehrin, patrimonyal, feodal görevlilerin müdahelelerinden yasal ve siyasî olarak özgür olmasıyla yakından ilişkiliydi. Şehirler, yalnızca yasal kişiler (persons) değildi, ayrıca bağımsız siyasî aktörlerdi (agents). Avrupa şehirleri anlaşmalara karar veriyor, savaşa giriyor ve ittifaklar kuruyordu. Şehirlerin yasal ve politik özerklikleri, temel olarak askerî bağımsızlıklarıyla bağlantılıydı. Avrupa'da pek çok şehrin kalıcı temellere dayanan şehir organizasyonları vardı ya da bir hükümet milisi bulundurabiliyordu; son çözümlemede özerk bir topluluk olarak şehir, dış tehditlere karşı kendini savunmaya hazırlıklıydı. Aksine Asya'da sulamaya dayalı toplumlar savaş ve ticaretin bürokratik ve merkezî kontrolüyle belirlenmişti. Bir kez daha, patrimonyal toplumların özerk toplulukların (association) yokluğuna dayandığı gerçeğine dikkat çeken Weber sosyolojisindeki temel bir temaya dönüyoruz. Hristiyanlık tarafından harekete geçirilmiş olma-

11. Age, s. 80-1.

sına karşın, özerk Batılı şehir, katı, keskin bir patrimonyal düzen içinde kurulmamış olduğu için gelişmiştir. Şehir dindarlığı, yasal özerklik, meslekî topluluklar ve politik ilginin geliştiği yer şehirdi; bu yüzden özerk şehrin Avrupa kapitalizminin gelişmesiyle çok önemli bağlantıları vardı. İslâm'da ise, Weber'e göre, özerk şehirlerin gelişmesini sınırlayan ve sonuçta düşük orta sınıflarda şehir dindarlığının gelişmesini engelleyen şey, savaşçı bir dindarlık ile patrimonyalizmin birleşimiydi.

İslâm her ne olursa olsun, bir savaşçı dini değildi. İslâm'ın başlangıcının ethosunda (ethos) Mekkeli tüccarların rolü ile ilgili daha önceki tartışmaları burada tekrarlamak zorunlu olmayacaktır. Buradaki argümanımda, farklı bir sorunlar bütünü, özellikle de dindarlığın garnizona, heteredoksluğun ise çöle ait olduğuna ilişkin geleneksel müslüman görüş önemli olacaktır. Ernest Gellner'in gösterdiği gibi, Ortaçağ İslâm toplumunun temel yapısı, sûfîliğin hayli heteredoks inancının egemen olduğu kabilecilikle çevrelenmiş sünnî ortodoksluğunun ulema tarafından kontrol edildiği garnizon şehirlerden oluşuyordu.[12] Şehirlerden uzak yerler, çoğu kez siyasî olarak bağımsızdırlar. Halbuki şehirler hakim hanedanlarca kontrol ediliyordu. Şehirliler, haklı olarak, çöle askerî ve dinî bir tehlike alanı olarak bakıyorlardı:

> Müslümanlara göre şehirler çoğunlukla özel bir kutsiyete sahiptirler, ve tam ve doğru bir İslâmî yaşantının sürdürülebileceği yegane yerler sayılırlar. Müslüman şehirliler kendi ikametgâhlarına derinden bağlıdırlar; köylüleri ve köy yaşamını şiddetle aşağılarlar.[13]

12. Ernest Gellner, 'A pendulum swing theory of Islam' *Annales de Sociologie*, 1968, s. 5-14. Roland Robertson (ed)'un *Sociology of Religion*'unda yeniden basıldı. Harmondsworth, 1969, s. 115-38.
13. Ira M. Lapidus, 'Muslim citiesand Islamic Societies', Ira M. Lapidus'un (ed.) *Middle East Cities*, Berkeley ve los Angeles, 1969, s. 47.

Weber, hatalı bir şekilde, İslâm kültürünün toplumsal özelliklerinin oluşumunda bedevî savaşçı soylularının önemini abartmış olduğu halde, çağdaş tarihsel araştırmalar, Weber'in İslâm şehirlerinin içsel olarak bölünmeci, dışsal olarak da patrimonyal hükümdarlarca kontrol edildiğine ilişkin tezine ayrıntılı deliller sunmaktadır. Bunlardan, İslâm'ın bağımsız kentli topluluklar açısından zengin bir yaşam üretememiş olduğu sonucu çıkmıştır. Haricî patrimonyal kontrolün sürekli müdahalesi bir patrimonyal tekel üretmiştir; öyle ki, islam şehirleri hiç bir zaman kentsel topluluklar olamamışlar.

Bir çerçeve olarak Memluklu dönemini (yaklaşık 1260-1517) aldığımızda, İslâm şehrinin, içsel olarak kolektif bir doğaya sahip olan şehir faaliyetine yeni bir temel sağlamayan birimlere bölündüğünü ve bu birimlerin ticaret, ulaşım ve askerî yaşama hakim olan Memluklu patrimonyalizmine bağımlı olduğunu görebiliriz. Memluklular 13. yüzyılın ortasında Mısır ve Suriye'nin kontrolünü ele geçiren Türk ve Çerkez köle askerlerinden oluşan yabancı bir elitti. Memluklu sultanlığı hem feodal hem de patrimonyal unsurlar barındırıyordu. Memluklu memurları hizmetlere karşılık olmak üzere toprak vergileri alırlardı ve bu memurlar veya emirler belirli bir sayıda Memluklu askeri bulundurmkla yükümlüydüler. Tımarlar soydan gelme değildiler ve memlukluların yerine geçiyorlardı; öyle ki, soydan geçme toprak sahipliği aristokrasisinin hükümdardan bağımsızlık kazanmasına izin verilmiyordu. İslâm toplumsal yapısı hakkındaki temel bilgi kaynağı C. H. Becker'in araştırması olan Weber, bu durumu şu sözlerle tasvir ediyor:

> Paralı askerlerine ödeme yapamadığından, patrimonyal hükümdar, onlara, tebaasının vergilerine doğrudan ulaşmanın yolunu açmak zorunda kaldı. Ayrıca, sabit bir karşılık alan vergi memurunun *(amil)* konumunu askerî memuruna *(emir)* aktarmak zorunda kaldı;

bu görev öz olarak alışık olduğumuz tipik patrimonyal güçlerin bölünmesine uygun askerî görevden bağımsızdı. *İkta* kavramının içinde üç farklı öge birleşmiştir. (1) *Tekbil*, bir köyün veya bir ilçenin gelirlerini bir *mukta*'a (vergi-çiftçisi) iltizam etmek; (2) *Kata'i*, tımarlar (mezopotamyada *sawafî* denir) toprağın hakedene veya zarurî destekleyicilere bağışlanması ve son olarak (3) tebanın vergilerinin toplanması ki, bu vergilere, ödemelerin geri kalanını almak üzere, teminat amacıyla özellikle Memluklular tarafından el konulurdu, ya da *emir*lere ve askerlere verilirdi.[14]

Temel ekonomik kaynağı oluşturan toprak hububat ticaretini kontrol eden emirlerin elindeydi; fakat emirler toprak gelirinden geçindikleri halde şehirlerde ikamet ederlerdi. Fakat çoğu hiç bir zaman Arapça öğrenmeyen Memluklu hükümdarları ve emirleri, şehirdeki Arap eşrafı ile orta sınıfların zımnî işbirliğine bağımlıydılar. Gerçekte, şehrin eşrafı Memluklu emirlerinin yanaşmaları haline geldiler; çünkü savaş zamanında şehirleri koruyan su kanallarıyla yolların bakımını üstlenen ve şehir sakinlerine kırsal artı-değeri sağlayan Memluklulardı. Doğulu feodalizmde, feodal bağlılık unsuru bulunmadığından, eşrafın Memluklu rejimiyle işbirliği toplumsal kontrol sistemin bütünü için çok önemli idi. Memluklu Patrimonyalizmi hakkındaki bu kısa tanıtımdan sonra İslâm şehir toplumunun yapısı ve doğasını daha iyi anlayabiliriz.

İslâm şehirlerinin toplumsal olarak birleşmiş cemaatlerden ziyade alt cemaatlerin toplamlarından oluştuğu gerçeği Kahire, Şam, Halep ve Bağdat gibi büyük İslâm şehirlerinin coğrafyalarıyla açıklanabilir. Şehirler semt veya mahallelere *(hârât)* bölünmüştür ve her birinin kendi homojen cemaatiyle küçük pazarları vardır. Şehirlerdeki bu mahallelerin veya 'köylerin' toplumsal dayanışması, bazı zamanlar sakinlerinin dinsel kimliklerini yansıtırdı; İslâm şehirlerinin çoğunda, fakat özellikle Kahire'de, Hristiyanlarla Yahudilerin toplumsal

14. Weber, *Economyand Society*, cilt 3, s. 1076.

ve coğrafî olarak ayrı cemaatleri vardı. İçsel farklılaşmanın diğer kaynağı, ordu kampları ve garnizon şehirlerinden *(amsâr)* oluşan İslâm şehirlerinin hâlen bedevi kabilelerin örgütlenmelerini yansıtmayı sürdürmeleri gerçeğinden ortaya çıkmıştır. Belirli muhitler, çoğunlukla yerleşik olan veya göçmen kabile üyelerinin ikâmetgâhı olmaya devam etmiştir. Weber'in haklı bir şekilde gözlemlediği gibi, klan ve kabile organizasyonunun şehir şartlarında devam edişi, kent yaşamına kırsal derebeylik düzenlemelerini ithal etmiştir. Şehirde fiziksel olarak ayrılmış grupların heterojenliği, salt kabileciliği aşmıştı. Şehir çatışmalarının çoğu, farklı dinsel mezheplerle ve farklı hukuk ekolleriyle özdeşleşmişti. Klanların, kabilelerin, mezheplerin ve hukuk ekollerinin toplumsal ve coğrafî farklılaşması tarafından üretilen ihtilafa ek olarak, Arap kitlelerinin kendilerine yabancı olan memluklu yöneticilerinin karşısında birleşmemiş oldukları gerçeğini hatırda tutmak da önemlidir. toplumsal tabakalaşma sistemindeki bölünmeler nedeniyledir ki memluklular bölebilmiş ve yönetebilmişlerdi.

Ira M. Lapidus, Memluklu toplumunu dört geniş düzeye böler: yönetici elit, soylular, ortalama halk ve lümpen proletarya.[15] Memluklu eliti ile ortalama halk arasındaki güç dolayımında temel unsuru oluşturan soylular, kabaca tüccarlar ve ulema şeklinde bölünmüştü. Servetleri çoğu kez emirlerinkine eşit olan asilzade tüccarlar, uluslararası finans, bankacılık ve toptancılıkla ilgileniyorlardı ve lüks eşyalar ile kölelerle ilgileniyorlardı. Pek çok tüccarın toprağı olduğu halde, servetleri Memluklu feodal düzenlemelerince sınırlanıyordu. Bu yüzden kentte mülkiyeti olan tüccarlara rastlamak daha olağan bir durumdu. Bir anlamda kıt kaynaklar için emirlerle rekabet içinde oldukları halde, tüccarlar, uluslararası ilişkileri korumak ve düzeni sürdürmek için devlete dayanıyorlardı; fakat

15. Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge, Massachusetts, 1967.

emirler ve tüccarları birbirine bağlayan başka sebepler de vardı:

> Devletin ekonomik anlamdaki önemi, tüccarları zorunlu olarak devletle ilişkiye çekti. Çünkü toprak, kentsel mülkiyet, hububat ve hammaddelerin çoğu emirler ve sultanların elindeydi ve şehirlerdeki satın alma gücünün çoğu lüks maddeler, yiyecek, giyecek, hayvan ve askerî malzemeleri tüketen geniş Memluklu hanelerince oluşturulmuştu... tüccarlarca yapılan işlerin önemli bir kısmı, sultan ve Memluklulara ilişkin şeylerdi.[16]

Gerçekte tüccarlarla devlet bürokrasisi arasındaki bağlar o kadar yakındı ki, tüccarlar için uzun vadede devlet bürokrasisi içinde, resmi temsilciler olarak asimile olma eğiliminden sözedilebilirdi. Mısır ve Suriye'deki Memluklu hegemonyasının sonuna doğru vatandaşlar arasındaki yoğun kargaşalıkların sonucu olarak devletin finansal ihtiyaçlarındaki artışla birlikte, ekonomide özel sektörün artan devlet tekelleştirmesi vardı. Sonuç, bağımsız bir tüccar tabakasının şehir soylularının içinde aşamalı bir çöküşüydü.

Memluklu toplumunda ulemanın tarihi ve rolü tüccarınkiyle paralellik arzeder; nihâyetinde, ulema devlet bürokrasisinin sadece yardımcısıydı. Ancak ulema toplumsal kontrol için tüccarlardan çok daha önemliydi; çünkü ulema:

> ayrı bir sınıf değildi; fakat her toplumsal düzeye mensup, şehir toplumuna nüfuz eden ve ona bir iç bağlılık ve istikrar vermeye yardımcı olan bir halk bünyesiydi. Toplumsal konumları ne olursa olsun, ulema, öğrenimindeki yetkinlikten dolayı kabul edilen bütün insanları temsil ediyordu.[17]

16. Age, s. 119.
17. Age, s. 130.

Tüccarlar gibi ulema da yabancı Memlukluların fiilî iktidarlarını meşrulaştırmada önemi bir rol oynamalarına karşılık, şehirleri savunmak ve mülkiyeti korumak konusunda devlet askerlerine bağımlıydılar. Yine tüccarlar gibi ulema da sonuç olarak devlet resmiyeti içinde asimile olmuştu. Bunun iki nedeni vardı: Devlet ulemanın, mevcut yollarla karşılanamayan ekonomik ihtiyaçlarını finanse ediyordu; ayrıca ulemanın yönetimi devlet tarafından kontrol ediliyordu. Önemli kadılar devlet tarafından atanıyordu ve değişik yargıçların yasal yetkinlik alanları devletçe belirleniyordu. Hatta küçük ulema-personeli (vaiz ve imamlar) resmî onay almak zorundaydılar. Maaşlı memurlar olarak ulema üyeleri esasen devletin adamlarıydı.

Kent eşrafının devlet mekanizmasıyla bütünleşmesi Memluklu toplumunun birbiriyle ilişkili iki elit tarafından yönetilmesi anlamına geliyordu: Yöresel düzeyde toprağa sahip olan ve vergi toplayan emirlerce temsil edilen Memluklu sultanlığı ile Memluklu himayesine bağımlı olan Arap soyluları. Bunun sonucu, halkın huzursuzluklarının soylular tabakasından bir liderlik bulamaması olmuştur. Buna rağmen, bir çok şehir semtinin, koruma haracı alan modern şehir gangsterlerine karşılık gelen *Zü'arlar*'ca örgütlendiği de doğrudur. *Zü'arlar* bir çok durumda halkı pazar müfettişlerine, vergi toplayıcılarına ve Memluklu askerlerine karşı savunuyorlardı. Buna rağmen Memluklu hükümdarları *Zü'ar* tehdidini telâfî edecek bir çok strateji uygulamış. İlkin memluklular, ya liderlerini ordu içindeki rütbelere getirmek veya *Zü'ar* çetelerini yardımcı kuvvetler olarak askere almak suretiyle kendi yanlarına çekmişler. İkinci yol olarak Memluklular, halkça sevilmeyen memurları şamaroğlanları şeklinde kullanarak, kitlelerin resmi mülkiyeti yağmalamalarına göz yummuş. Bu yolla hükümdarlar halkın huzursuzluğunu özel mülkiyetin genel

ilkesini sorgulamalarına meydan vermeden gidermiş oluyorlardı. Genelde, sistem, toplumun bir kesiminin diğeriyle yenileşmesi suretiyle çalışırdı. Soylular, devlet bürokrasisiyle bütünleşmek sûretiyle kitlelerden izole olmuşlardı ve, aynı zamanda, Memluklular tüccarlarla ulemaya karşı halkı bir şamaroğlanı tekniğiyle bir tehdit olarak kullanmaya hazırlıklıydı.

Memluklu devleti kent toplumundaki bölünmeleri kendi siyasî üstünlüğünü sürdürmek için kulanmışsa da, bu, İslâm şehirlerinin atomize bireylerin hırslı kitlelerince karakterize edilebileceği anlamına gelmez. Bireyleri, şehirler-arası (cross-city) topluluklarda birbirine bağlayan belirli toplumsal örüntüler vardı. Bu kardeşçe topluluklar, başlıca yakın gruplar olarak, *zu'ar* ve sûfî tekkeleri gibi kuruluşlarda ve hukuk ekollerinde zaten hissediliyordu. Bu kuruluşların önemli sosyolojik yanı, onların şehrin çevresindeki uzak yerlerle şehri ve ayrıca bölgeleri birbirlerine bağlamaya yardım etmeleridir. Bu şehir dışı toplumsal bağlar şu anlama gelmiştir:

> Bazı şehir sakinleri İslâm'ın kozmopolit dünyasıyla özdeşleşirken, diğerleri bireysel yöresellikleri aşan ve onların arasındaki ilişkileri düzenleyen devletler veya imparatorluklarla özdeşleştiler. Şehir halkı kendi mesken yerlerine dışlayıcı anlamda bağlı değildi; fakat daha geniş toplumun içindeki kişilere ve kurumlara bağlıydı.[18]

Fakat şehir duvarlarının dışına taşan bu bölgesel topluluklar bir kez daha bize İslâm şehirlerinin yasal ve askerî özerklik geliştirmemiş olduklarını ve sonuçta Avrupa kent kültürüne özgü bağımsız bir loncalar geleneği ve şehir içinde gönüllü topluluklar oluşturamamış olduklarını hatırlatmaya yarar. *Medine* sözcüğü Avrupalı anlamda 'şehir'den ziyade dev-

18. Lapidus, *Middle East Cities*, s. 59.

let yapısı içindeki bir yönetim merkezi anlamına gelmiştir. İslâmî bir şehir, hükümet işinin icra edildiği ilk ve son yerdir.

Genellikle İslâm toplumu müşterek kurumlar geliştiremediği ve İslâm esnaf loncalarının Avrupa şehirlerindeki loncaların gerçek anlamda bir mukabili oldukları söylenebilir. Örneğin, L. Massignon'un ilk dönem teorisini izleyen Bernard Lewis ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru zenaatkârlarla tüccarlar arasında müşterek kurumların mevcudiyetine dair deliller olduğunu savunmuştur. Bu eski kurumlar Bizanslılardakine benzer ve devlet denetimi altında olsa da, sonraki dönemlerde İslâmî loncalar Karmati akımının rasyonalist ideolojisinin etkisi altında kalarak önemli düzeyde özerklik kazanmıştı. Bu loncalar sünni teokrasisine muhalefetin gerçek mihrakları oldular:

> İslâmi loncalar, böylece, Greko-Romen dünyasından tevârüs eden ya da onlardan taklit edilen bir maddî örgütlenme çatısının bir sentezi ve, sonuçta İslâmî Helenist, felsefî ve korporatist bir hareket olarak, temelde Suriye-İran uygarlığından gelen bir düşünce sistemi olacaktı.[19]

Böylece Massignon'la Lewis'in sonuçları, Weber'in kent loncalarının, düşüncelerin sistemleşmesi ve rasyonelleşmesiyle temsil edildikleri görüşüne bir hayli uyum gösterecektir. Ne yazık ki çağdaş oryantalistler (Stern, Cohen, Goiten, Lapidus) arasındaki uylaşım, İslâmî loncaların devamlı surette devletin yakın denetimi altında kalmaya devam ettiği yönündedir.[20] Memluklularda loncalar devlet tarafından oluşturulur ve kon-

19. Bernard Lewis, The Islamic Guilds' *Economic History Review*, 1937, s. 26, Bkz. ayrıca, L. Masignon, 'Le Corps de Metier et la cite' musulmane', *Revue internationaledesociologie*, 1920, cilt 28, s. 473.

20. S. M. Stern, The constitutionat the Islamic city' ve C. Cohen, 'Ya-t-il eu des corporations professionelles dans le monde muslumane classique?'. A. H. Hournai ve S. M. Stern (editörler)in *The Islamic City*'de, Oxford, 1970. S.D. Goitei, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, 1966, s. 267.

trol edilirdi; çalışma kuralları, örgütlenme ve eğitim, devlet memurları tarafından yürütülüyordu. Şehirlerde genel kontrol bir devlet memurunun, pazar müfettişinin *(muhtesib)* elindeydi. Pazar müfettişlerine zenaatkârlarca seçilen ve muhtesiplerce atanan *arif*(kalfa) yardım ediyordu. *Arif*, pazar müfettişlerine esnaf ve pazarın doğası hakkında öğüt vermekten sorumluydu. Bu memurlar birlikte vergilendirme ve vergi kaçakçılığını önlemekle yükümlüydüler. Bu yüzden İslâmî loncalar, çalışan insanlarca kendilerini ve zenaatlerini korumak üzere oluşturulmuş örgütlenmeler değildiler; bunlar, devlet tarafından esnaf ve çalışan insanları denetlemek ve herşeyden önce devleti özerk kurumlaşmalardan korumak üzere oluşturulmuş örgütlerdi. Ulema gibi loncalar da patrimonyal kontrolün önemli unsurlarından biriydi. Bu durum, öncelikle herhangi bir grup veya kurumun özerkliğinin patrimonyalizmin tabiatında varolan siyasî ve askerî tekele bir tehdit oluşturduğundan dolayı ortaya çıktı. Memluklu toplumunda:

> Toplumsal liderlik ve siyasi işler o kadar yakından bütünleşmişlerdi ki, asıl amacı ne olursa olsun herhangi bir topluluk yarı yarıya siyasiydi; yani üyelerinin çıkarları doğrultusunda politik harekete ve direnişe dönüşmeye müsaitti. Özellikle vergileri çok önemli olan çalışan nüfus arasında olmak üzere, direniş mihraklarının gelişmesini önlemek, imparatorlukların genel bir eğilimiydi.[21]

Şehir *(medine)*, İslâm hükümetinin, ticaretinin ve dininin odak noktasını oluşturuyordu; fakat İslâm kültürünün bu odak noktası korporatif kurumlardan, bir şehirsel kültürden ve toplumsal olarak bağlayıcı kuvvetlerden yoksundu. Şehir hayatı birbiriyle çekişen muhitlerin, yerleşik kabilelerin, mezheplerin ve hukuk okullarının istikrarsız bir dengesini oluşturuyordu. Çatışan gruplar, *zü'âr*'ın cânice eylemleri ve yabancı

21. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, s. 103.

askerlerin vergi taleplerince taciz edilen tüccarlar, ulema ve sıradan insanların hayatları, emirlerin ve sultanların siyasi maharetlerine bağımlıydı. Ortaçağ süresince Kuzey Afrika ve Ortadoğu boyunca patrimonyalizmin yapısı az çok sürekliyken, devletlerin el değiştirmesi şeklinde yönetici kesimin periyodik bir el değiştirmesinden söz edilebilir. Kısaca bu Memluklu yönetimi döneminde çok miktarda siyasi ve toplumsal güvensizlik sözkonusuydu. Şehirleri, Memluklular, bedevîler ve daha sonra Moğolların yağmaları için özellikle hazırlıklı kılan şey, onların birleşik ve toplumsal olarak yetersizliğiydi. Şehirlerin ve şehir temelli hanedanlıkların istikrarsızlığı, ulema ve soyluların sünnî dindarlığının temel yanını oluşturuyordu; bu, Avrupa'daki kentli püriten dindarlığı ile Şeriat dindarlığı arasındaki karşıtlık açısından önemli bir boyuttur. İslâm kültürünün bu yönü İbn Haldun'un tarih felsefelerinden başka bir yerde daha iyi özetlenmemiştir.

Kişisel kariyeri Hafsid hanedanlığının verdiği olanaklara yakından bağlı olan İbn Haldun (1332-1406), kendi tarih felsefesinde beşerî topluluklar ve toplumsal durağanlık sorunlarına ilişkin derinlikli bir ilgi göstermiştir.[22] Bu yolla İbn Haldun, kültürünün köklerini oluşturan şehirlerdeki hayat ile bedevî kabile insanlarının üstün toplumsal dayanışmalarını karşıt kılmıştır. Deve gütmeye olan bağımlılıklarının, yerleşik bir varoluş olasılığını ortadan kaldırdığı bedevîler, 'grup hissi' *(asabiyye)* ile bir arada tutulmaktadırlar. Kabile dayanışması, bireysel yaşamların kabile bağlılığına dayandığı çöldeki koruma sisteminin tümü için çok önemliydi. Daha önce de gördüğümüz gibi İslâm şehri 'grup hissi'nden yoksundu ve bi-

22. Bkz. Jacques Berque, 'Problems de la connaissance au temps. d'Ibn Khaldun', *Contributions à la sociologie de la connaissance*, Paris, 1967. W. F. Fischel, 'Ibn Khaldun's activities in Memluke Egypt (1382-1406), W. J. Fischel (editörler)in *Semitic and Oriental Studies*'i içinde, Berkeley, 1951. 'Grup hissi konusunda, Bryan S. Turner, 'Sociological founders and precursans' Religion: *A Journal of Religion and Religions*, 1971, cilt I, s. 32-48.

reyleri koruyacak birleşik kurumları sağlamakta başarısız olmuştu. İbn Haldun'a göre, bedevî kabileleri, şehirleri yağmalamaya, ticaret rotalarını taciz etmeye ve periyodik olarak şehirler üzerindeki kontrolü ele geçirip yeni kent hanedanlıkları kurmaya muktedir kılan, tam olarak bu grup bağlılığıydı. Fakat aykırı bir şekilde yerleşik bir hanedan olduğunda yeni başlayan bedevîler şehirlerin kültürünü edinip bununla kendi 'grup hisleri'ni yumuşatıyorlardı. Dört kuşak içinde bedevî hanedanları şehrin lükslerini ve kötü huylarını edinmiş ve sonuç olarak yerlerini daha büyük toplumsal bağlılığa sahip kabile gruplarına bırakmıştı. Gellner'in belirttiği gibi:

> Şehirlerin örgütlenmeleri ve toplumsal özelliği, onları toplumsal bağlılığa ve böylece askerî yiğitliğe uyumsuzlaştırdı. Medeniyetle toplum arasında trajik bir antitezin bulunduğu söylenebilir; toplumsal bağlılık ve şehirlerin yaşamı birbirlerine uymaz.[23]

İbn Haldun'un hanedanlık döngüsü teorisiyle ilgili bir nitelik ve mükemmellik varsa da, İslâmî kent kültürünün bunalımını *(anomie)* hafifleten bazı kurumların da var olduğunu akılda tutmak önemlidir. Her şeyden önce Şeriat, Müslümanları bir arada tutan, teorik olarak evrensel bir dizi kural sağlamış; aynı zamanda ulema, soylularla bir tutulmuşken, toplumun her düzeyine nüfûz etmiştir.

Hanedan kavgaları, toplumsal huzursuzluk ve siyasî çalkantıların oluşturduğu bir zemine karşı, dindar müslümanlar, Şeriata ebedî ve ilahi olarak kefil olunmuş bir düzen olarak sımsıkı yapıştılar. Şeriat, spekülasyona veya hatta gelişmeye uymayan sabit bir düsturdu. Orta çağlarda kurumsallaşmış olduğundan, Şeriat bir 'hukuk ve düzen' mücadelesinin bütün işaretlerini taşır. Hukuka veya daha doğrusu belirli hukuk okullarına bağlılık, şehir sakinlerini, çöl ve bozkırların kabile

23. Gellner,age, s. 132.

dayanışmalarının yerini tutan bölgesel cemaatlarda birleştirdi. Bu bağlılığa bizim 'çaresiz bir püriten dindarlık' diyebileceğimiz bir Şeriat zihniyeti (*shar'ia*-mindedness) eşlik etti.[24] Hobbes'çu anlamda bir kaos tehdidi altındaki kent dindarlığı çoğu kez fanatik olmak üzere geleneğe, resmiyete çaresiz bir bağlanışı, kapalı hakikatlere boyun eğmeyi temsil ediyordu. Fakat Şeriat zihniyeti hiç bir zaman kabile *asabiyyet*inin şehirli bir biçimini sağlayamıyordu. Şehir dindarlığı bir parça okuryazarlık gerektiriyordu. Tıpkı Konfüçyan devlet memurunun, kitle dindarlığını düzene ve güvenliğe bir tehdit olarak gördüğü gibi, dindar ulema da sıradan insanların daha heyecanlı ve duygulu olan sufizmine karşıydı. Ulema, ortalama bir dinsel değerler serisi vaz'eden tarafsız bir kurum olarak görünmek üzere, devlet sünnîliğiyle çok yakından özdeşleşmişti. Böylece Şeriat dindarlığı kent tutarsızlığınca yolu açılan bir itaatkâr dindarlıktı; Sûfî dindarlığı ise feragat dindarlığı ve duygusalcılıktı. Ne Şeriat ne de sûfî dindarlığı şehrin bağımsızlığının gelişmesinde bir rol oynayabiliyorlardı; onlar Püritenizmin şehirli zihniyetini yansıtamıyorlardı. Pratikte ulema herhangi bir düzeni meşrulaştırmaya ve kabul etmeye hazırdı. Çünkü fiilî bir otorite hiçbir otoritenin olmamasından üstün sayılıyordu:

> Ulema ne pahasına olursa olsun gecikmeksizin fetihçileri tanımayı tercih etti; bununla birlikte evlerinden uzakta olan yağmacıların kalıcı bir rejim kuramayacaklarının, bunun yerine savunmasız nüfusu sömürüp yağmalayacaklarının farkındaydılar. Ama soyluların çok az seçeneği vardı... tehlikeler, kanun ve düzen yokluğunun kendiliğinden dayattığı, toplumsal dokuyu kaos ve tiranlık içinde çözen fetret devrinden daha kötü olamazdı.[25]

---

24. Bkz. Marshall G.S. Hodgson, 'Islam and Image', *History of Religions*, 1964, cilt 3, s. 220-60.
25. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, s. 133.

Kötü donanmış ve çok az disiplinli *Zii'ar*'dan ayrı olarak İslâm şehirleri bağımsız askerî araçlara sahip değillerdi ve bu yüzden yabancı bir askerî elitin korumasına bağımlıydılar. İçsel olarak çelişen mezhepler, okullar, semtler ve zümrelere bölünmüş olan şehrin kentsel bir toplumsal hareket geleneği yoktu; bu yüzden, soylular Şeriatın zayıf savunmasına ve ulemanın halkı kutsal savaş ve İslâm'ın korunması için kışkırtabilme yeteneğine başvuruyorlardı. Toplumsal kontrolün bu patrimonyal koşullarında İslâm şehir dindarlığı, hesaplılık ve rasyonellikle baskın bir yaşamın ürünü değildi, o nerdeyse tamamen kişisel emniyet ve toplumsal düzen sorunlarına ayarlanmıştı. Toplumsal varlık istikrarsız ve süreksiz; Şeriatsa istikrarlı ve belirliydi. Bu yüzden, Marx açısından, İslâm'daki Şeriat zihniyetinin, toplumsal yapının toplumsal güvensizliğini alt üst eden bir "tersyüz edilmiş dünya-bilinci" olduğu söylenebilir.

7- WEBER, HUKUK VE İSLÂM

Max Weber'in başlangıçtaki akademik eğitimi Heidelberg (1882) ve Berlin (1884) Üniversitelerinde hukuk çalışmaları alanındaydı. Weber doktora tezini çalışırken, dört yılını stajyer dava vekili olarak geçirdi (1887-1891) ve Bremen şehrinin hukuk danışmanlığı görevine başvurdu. Ancak başlangıcından itibaren ilgisi ticarî hukuk ve ekonomiye özel bir atıfla birlikte tarihsel hukuk çalışmalarında yoğunlaştı. Doktora tezi olan, *The Medieval Commercial Associations* (1889) Ortaçağ hukuk ilkelerini inceliyordu; bunu doktora sonrası bir tez izledi: *(Habilitationschrift); Roman Agrarian History* (1891). Bunda da özel ve kamu hukuku bakımından Roma tarımının gelişmesini çözümledi. 1891-1892 yılları arasında Weber *Verein Fur So-*

zialpolitik ve *Evangelisch-soziale Verein* için Doğu Elbia'lı tarım işçilerinin koşullarıyla ilgili bir çalışma yaptı. Bu ilmî çabaların kabulüyle Weber, 1893'te Berlin Üniversitesine hukuk profesörü olarak atandı. Tam anlamıyla açıktır ki, Weber, hukuk konusunda çok özel bir uzmanlık düzeyine ulaşmıştır; fakat önemli olan Weber'in en çok hukuk sistemleriyle bu sistemlerin sosyo-politik bağlamları arasındaki bağlarla ilgilendiğidir. Weber'in hukuk bilgisiyle sosyolojik perspektifi *Economy and Society*'deki temel sosyolojik konuların kavramsal çözümlemesinde parlak bir şekilde birleşti. Weber'in hakimiyet sistemleri üzerine daha genel perspektifinin önemli bir yönünü oluşturan hukuk sosyolojisinde, ilgili bir dizi konu ele alınmaktadır.

Birincisi, Weber, bir toplumdaki ekonomik üretim tarzının tek başına hukuk kuramı ve hukuk yönetiminin özel doğasını ve gelişmesini açıklayamayacağını göstermeye çalışır. Weber, bir pazar ekonomisinde çatışan ekonomik çıkarların karmaşıklığının Avrupa hukuk sistemlerinin sistemleşmesine ve kurumsallaşmasına katkıda bulunduğunu kabul ederken, ayrıca kendiliğinden hukukun içsel doğasının, değişik hukuk örgütlenmesi şekillerinin özel niteliklerinin ve hukuk mesleğinin siyasî özerkliğinin, bir çok özgül kültürel koşulla birlikte, ekonomik koşulları şekillendirdiğini göstermeye çalışır. Weber "siyasî faktörler ve hukuk düşüncesinin içsel yapısı tarafından kayıtlanmış hukukun bu yanlarının ekonomik örgütlenme üzerinde güçlü bir etki uygulamış"[1] olduğunu izah etmeye çalışır. Hukukî ve ekonomik örgütlenme arasındaki nedensel bağlar hakkındaki giriş niteliğindeki yorumuna dayanarak, Weber'in hukuk sosyolojisinin, Marksist materyalizmin toptan bir reddini temsil ettiği sonucuna varmak fazla basitlik olur. Şunu kabul etmeliyiz ki, Weber'in, hukukî rasyonelliği modern kapitalizmin bir öngereği olarak nitelendirmesi, onun

1. Max Weber, *Economy and Society*, (Günther Roth ve Claus Wittich, editörler) New York, 1968, cilt 2, 655.

Doğulu ve Batılı toplumlar arasındaki farklılıklara ilişkin daha geniş perspektifinin içinde basit bir ayrıntıdır. Weber'e göre yalnızca Batı, sistematik, rasyonel ve soyut bir hukukî kodun ekonomik faydalarını kullanabilme yeteneğini gösterdi; Asya, Afrika ve Orta Doğu'nun patrimonyal toplumlarının hukuk gelenekleri genel olarak keyfî idi. Weber'in hukuk sosyolojisini saf ekonomik determinizmin soyut bir eleştirisi olarak değil de patrimonyal bürokrasiyle ilgili çalışmalara katkı olarak ele almak gerekmektedir. Weber'in hukuk sosyolojisindeki ikinci ana konu da, bu yüzden, diğer hukuk geleneklerinde kanunî haklardaki belirsizlikle karşılaştırılmak suretiyle Batıda hukuka güvenilirliğin ve bireyin özgürlüğünün doğası ve nedenleri idi. Patrimonyalizmin keyfî bir kanunlar sistemine gerek duyduğunu savunmakla, Weber'in hukuk sosyolojisi, Asya koşullarında hükümdarlığı tamamen bu anlamda gören Marx'la bir yakınlaşmayı temsil eder —Marx'ın bir eleştirisini değil.

Weber'in hukuk çözümlemesi, kendisinin İslâm hukuku tasvirine geçmeden önce değinilmesi gereken bir dizi önemli kavramsal ayrıma dayanır. G. Jellinek'in *System der subjektiven öffentlichen Rechte* (1892)'sini izleyerek, Weber, nesnel ve öznel hukuk arasında bir ayrım yapar. Birincisiyle Weber, adlî sistemin yargısı altına girdikleri oranda bir toplumsal grubun bütün üyeleri için evrensel olarak geçerli olan bütünsel bir yasal hükümler dizisini kasteder. İkincisiyle de, bir toplumsal aktörün maddî ve sâir çıkarları korurken yasal kurumlara başvurup yararlanabilme imkânına atıfta bulunur. Öznel kanunî haklar, böylece mülkiyeti kullanabilme ve başkalarını mülkiyetini kontrol etmekten dışlayabilme yeteneği açısından çok önemliydi; bu haklar, kapitalizmin gelişmesinde önemli bir rol oynadılar; çünkü bunlar özel işlemleri şekillendirmenin tüm sürecine dahildiler. Bu bağlamda Weber, Batı huku-

kunda baskının gelişmesi yanında biçimsel (formal) yasal özgürlüğün paradoksal gelişmesinden etkilendi. Kapitalizmde işçi, biçimsel olarak kendi emeğini herhangi bir işverene satmakta özgürdür; ama pratikte en güçlü olan işverenin her zaman için istihdam koşullarını belirleme gücüne sahip olduğu görülür. Bu yüzden:

> Sözleşme özgürlüğünün sonucu, böylece, ilk olarak, pazarda mülkiyet sahipliğinden zekice yararlanarak, bu kaynakları başkaları üzerinde güç uygulayabilmenin bir yolu olarak kullanma fırsatının açılmasıdır. Böylece pazardaki güçle ilgilenen taraflar ayrıca böyle bir yasal düzenle de ilgilenirler.[2]

Öznel hakların sistemleştirilmesi biçimsel ve teknik haklar yaratır; ama aynı zamanda daha büyük toplumsal davranış klişeleri ve daha zorlayıcı bir toplumsal düzen de üretir.

Weber'in hukuk sosyolojisinin temelinde keyfî, hususî *(ad hoc)* kanun yapma ile genel yasalardan çıkarsanan yasal yargılar arasındaki bir ayrım yatar. Rasyonel ve irrasyonel hukuk arasındaki bu karşıtlık, hukukun dört ideal-tipini üretmek için biçimsel ve bağımsız hukuk arasındaki bir ayrımla birleştirilir. İrrasyonel ve bağımsız hukuk, hakimin yasal kararları hiç bir normatif ilkeye başvurmadan, kendi heyecanlı duygularına dayandırdığı zaman meydana gelir. Weber müslüman kadı'nın "önseziler"ini, bağımsız irrasyonel hukuk için en iyi örnek olarak nitelendirmiştir; kadıların kararları, "somut ahlâkî veya diğer pratik değerlendirmelere bakılarak verilen gayrı resmî hükümlerdir... Kadı-adaleti ne türden olursa olsun "karar ilkeleri" ni *(Urteilsgründe)* bilmez".[3] İkinci tip irrasyonel hukuk, biçimsel olarak irrasyonel olup "akıl" tarafından yönetilmeyen fakat ilhamlardan veya teolojiden kaynaklanan hu-

2. Age, s. 730.
3. Age, cilt 3, s. 976.

kuku temsil eder. Benzer bir şekilde, rasyonel hukuk da maddî ya da resmî (biçimsel) olabilir. Bağımsız rasyonel hukuk kutsal bir kitaptan veya toplumsal olarak hakim olan ideolojiden çıkarılan hükümlere dayanır. Son olarak, biçimsel rasyonel hukuk, hukuk dışı kaynaklara başvurmaksızın hukuk ilminin soyut kavramlarına dayanır. Rasyonel hukukun bu tipi "olguların yasal olarak geçerli özelliklerinin, anlamın mantıksal çözümlemesi yoluyla açığa çıkarıldığı ve buna uygun olarak kesin olarak sabit hukuk kavramlarının oldukça soyut kurallar şeklinde formülleştirildiği ve uygulandığı yerde"[4] bulunur. Bu hukuk tiplemesi, Weber'in kanun yapma (law-making) ile kanun bulma (law-finding) arasındaki farklarla ilgili tartışmasına değinilerek basitleştirilebilir. Eğer hukukun kutsal olduğu düşünülüyorsa, yani hukuk bir peygambere gelen vahiylerden çıkarılmışsa, o zaman hukuk etkinliği esas olarak varolan bir kutsal normu keşfetmek ve bulmaktan ibaret olur. İlke olarak kutsal bir hukuk geleneği, bütün durumları kapsar ve bir yargıca yalnızca durumun neyi gerektirdiğini bildirmek düşer. Bunun aksine, hukukun biçimsel ve rasyonel niteliklerinin en yüksek dereceye çıkarıldığı seküler hukuk geleneklerinde "hukuk seçkinleri" tarafından yeni kanunlar yapılıp uygulanabilir. Reinhard Bendix'in belirttiği gibi, Weber'in hukuk tiplemesi ayrıca bir kanun yapıcıları (hukuk peygamberleri, otorite ve hukuk seçkinleri tarafından kanun koyma) tiplemesi olarak da ele alınabilir. Bu ayrımların amacı hukuk tiplerinin durağan bir tasvirini sağlamak değil, ancak keyfî kanun-bulmadan rasyonel kanun-çıkarmaya doğru hukuğun gelişmesinin kurumsal bir değerlendirmesini sağlamaktı; teorik bir bakış açısından,

> hukukun genel gelişim ve işleminin şu aşamalardan geçtiği görülebilir: Birincisi, "hukuk peygamberleri" yoluyla karizmatik hu-

4. Age, cilt2, s. 657.

> kukî vahiy; ikincisi, hukuk seçkinleri tarafından kanun-bulma veya üretme.... üçüncüsü, seküler veya teokratik iktidarlarca kanun konulması; dördüncüsü ve sonuncusu, kanunun sistemli ve özenle işlenmesi ve adaletin, eğitimlerini çok okumayı gerektiren ve biçimsel olarak mantıklı bir tarzda almış şahıslarca yönetimi.[5]

Hukukta rasyonelliğin artışıyla ilgili bu gelişme modeli Weber sosyolojisiyle onun kapitalizmin ortaya çıkışıyla ilgili görüşü ve patrimonyal yönetimin keyfîliği ile Batılı hakimiyet sistemleri arasında kurduğu karşıtlık görüşüyle bağlantılıdır. Kapitalizm istikrara ve ekonomik işlerin hukukî güvenliğine, bu nedenle de hukuk mesleğinin özerkliğine ve biçimsel olarak rasyonel kanun üretimine bağımlıydı. Sistemleşmiş ve rasyonelleşmiş hukuk "istikrarla işlemek isteyen ekonomik teşebbüsün ve özellikle hukuk güvenliği olmaksızın hiç bir şey yapamayan kapitalist teşibbüsün varlığı için en önemli koşullardan birini oluşturdu".[6] Ekonomik, politik ve hukukî ortamların özgül bir şekildeki birleşiminden ötürü böylesine istikrarlı bir rasyonel hukuk sistemi yalnızca Avrupa'da gelişti. Bu birleşim şunları ihtiva etti: seküler ve kutsal hukukun ayrılışı, Roma hukukunun kendine has özellikleri, hukukun bürokratlaşıp merkezîleşmesi ve son olarak da hukuk uzmanlarının özerk üniversitelerdeki sistematik eğitimi. Etkenlerin bu tarihsel birleşimi, bağımsız kanun-bulmaya, kutsal ve seküler hukuğun birbirine karışmasına ve hukukla ilgili süreçlere yönetici tarafından keyfî müdaheleye dayanan patrimonyalizm antiteziydi. Weber, İslâm'da rasyonel kapitalist ilişkilerin ortaya çıkışı için elverişsiz olan koşulların, patrimonyal hakimiyet ile kutsal bir hukuk geleneği ve *kadı-adaleti*nin bir arada var olması sonucu üretildiğini ileri sürer.

---

5. Age, s. 882.
6. Age, s. 883.

İslâm hukukuna ilişkin tartışmasında Weber, iki önemli konuyu ortaya koyar: Şeriat'ın (kutsal hukuk) esnemeyen içeriği ve *kadı*'nın yasal kararlarının bağımsız istikrarsızlığı. Weber doğru olarak ne Kur'an'ın ne de Sünnetin (peygambere atfedilen kurallar, sözler ve sessiz onaylamalar) kendi başlarına hukukun temelleri olduğunu kabul eder. Şeriat en iyi şekliyle fakihlerin (nihayetinde dört hukuk okulunu şekillendiren hukuk uzmanlarının) "spekülatif çabalarının ürünü" olarak anlaşılabilir. Bu uzmanlar *hadis* (peygamberin söz ve davranışlarıyla ilgili nakiller) ve Kur'an'ın ahlâkî öğretisini bir araya getirip kendi bağımsız yargılarını *(içtihad)* da işleterek hukukun ilkelerini formülleştiriyorlardı. Bu nedenden dolayı, Weber buna uygun olarak kutsal hukuku bir "özel olarak *hukukçunun hukuku*" şeklinde isimlendirdi. Hukukun ayrıntıları hukukçular tarafından işlenirken, aynı zamanda Şeriat'ın sabit ve mükemmel olduğu düşünülüyordu ve kanun çıkarma sona ermiş bulunuyordu. Bu "billurlaşma, resmî olarak karizmatik, hukukî yorumun *(ictihad)* nebevî-yargısal gücünün ortadan kalkmış olduğu inancı aracılığıyla gerçekleştirildi".[7] Hukuk geleneğinin kutsal ve değişmez kabul edilmeye başlanmasından sonra, resmî ve meşru hukukî faaliyetler adına, geriye hukukî gelenekleri hatırlamaktan ve kanun-bulmaktan başka bir şey kalmamıştı. Sonuç, bir ideal olarak hukuk ile toplumsal gerçeklik arasında oluşan bir gedikti. Weber bu boşluğun keyfî ve sistematik olmayan tekniklerle kapatıldığını ileri sürer; çoğu kez mutlak yenilikler zorunlu olmaktaydı ve bunlar:

> ya, özel bir duruma her zaman için, bazan samimi bir inançla bazan da hileyle, bulunabilen bir *fetva* (fakihin görüşü) ile ya da birbirleriyle çelişen çeşitli ortodoks ekolün tartışmacı mantıklarıyla desteklenmek zorundaydılar.... Kutsal hukuk ihmal edilemediği gibi,

7. Age, s. 818.

> bir çok uyarlamaya rağmen, pratikte gerçek anlamda uygulanamamaktaydı.[8]

Diğer uyarlamalar, pratikte var olan örfî hukukun kabullenilişi, Roma hukukunun bazı yanlarının özümsenmesi ve az çok seküler mahkemelerin hukukla ilgili hükümlerini içeriyordu. Weber'e göre, bu işlemcilerin bir sonucu da, ahlâkî, dinî ve hukukî normların yetersiz bir farklılaşması ve düşük düzeyde bir sistemleşme idi.

Teoride Şeriat katıydı; ama pratikte akıcı ve istikrarsızdı. İslâm hukukunun bu özelliği *kadı*-adaleti'nin doğası ve kurumsallaşmasıyla daha da güçlendi. Weber'e göre *kadı*-adaleti, kurallardan ziyade öznel kararlara göre uygulanıyordu. Katı kutsal bir geleneğin keyfî, bağımsız yargılarla bu kendine özgü birleşimi tüm patrimonyal sistemlerin tipik özelliğidir:

> Kanun-yapma alanında patrimonyal devletin tipik bir özelliği, dokunulmaz geleneksel buyrukla tamamen keyfî karar vermenin *(Kabinetts justiz)* bir arada oluşudur ki, bu ikincisi, bir rasyonel kurallar rejiminin yerine geçmiştir.[9]

Ayrıca Weber, patriyarkal ve patrimonyal sistemlerde, hukuk hakimlerinin mahkemenin yönetici memurları olduğunu ve bu nedenle hukukun soyut ilkelerinden ziyade hükümdarın siyasî amaçlarına hizmet ettiklerini belirtir. Bu ortamlar altında, sistematik bir hukukun oluşturulması ve özerk bir hukuk mesleğinin gelişmesi sosyolojinin çok nadiren kaydedebileceği bir şeydir. *Kadı*-adaleti, bu yüzden, biçimsel rasyonel hukuku ve Batılı hukuksal yönetimi karakterize eden hukukî istikrarın tam zıddı bir şeydir. Bu nedenle Weber *kadı*-

8. Age, s. 821.
9. Age, cilt 3, s. 1041.

adaletinin hakim olduğu yerde kapitalist gelişmenin gecikeceğine inanmaya başlar. Örneğin:

> Dinî mahkemeler arazi meselelerinde yetkili olunca, toprağın kapitalistçe sömürüsü imkansız olmaktadır; örneğin Tunus'ta olduğu gibi.... Bu genel durum teokratik adlî yönetimin rasyonel bir ekonomik sistemin işleyişiyle çatıştığı ve zorunlu olarak çatışması gerektiğinin tipik bir örneğidir.[10]

Bu yüzden hukukî belirsizlik, patrimonyal hakimiyetin genel keyfîliğinin yalnızca bir yönünü oluşturur; Weber'in rasyonel kapitalizmin, Batılı toplumların özgül bir tarihsel ürünü olduğunu niçin düşünmüş olduğunu anlamak için, onun hukuk sosyolojisi, kent toplumu, bürokrasi ve militarizm incelemelerini birbirinden ayrı ele almamak gerekmektedir. Analitik olarak ayrılabilecek olan bu incelemelerin hepsi, Batılı ve Doğulu medeniyetler arasındaki temel kuramsal farkların tanımlanmasına katkıda bulunmaktadırlar.

Şimdiye kadar yalnızca Weber'in İslâm hukukuyla ilgili görüşünü ifade etmekle ve onun hukuk sosyolojisini uygarlıklar sosyolojisinin genel çerçevesi içine yerleştirmekle ilgilendim. İlkin, Weber siyasî faktörlerin hukuk sistemlerinin gelişmesinde çok önemli olduklarını göstermeye çalışmıştı. İkinci olarak, belirli bir tip hukuk düşüncesi ve yönetimin kapitalist teşebbüs için zorunlu bir koşul olduğunu iddia etmişti. Daha açık bir ifadeyle, Weber'in İslâm'ı ele alış tarzı —her ne kadar bir çok noktada değerlendirmesi kusurluysa da— çağdaş İslâm bilimiyle desteklenebilir. Yani müslüman yöneticilerin *kadı* aracılığıyla siyasî müdahalesi pratik bir hukuk sistemi olarak Şeriat'ın etkisizliğinde önemli bir rol oynamış gibi görünüyor. İkinci teze göre Weber'in, aslında rasyonel hukukla rasyonel kapitalizm arasındaki ilişki hakkındaki ifadeleri

10. Age, cilt 2, s. 823.

muğlak ve belirsizdir. Şeriat ve onun yönetimini daha ayrıntılı bir şekilde incelemiş olduğumuzdan, İslâm hukukunun toplumsal önemiyle ilgili çelişkili yorumlara geçebiliriz.

İslâm, tuvalete ilişkin pratiklerden ticari borçlanmalara kadar hayatın her yönüyle ilgili normlar sağlayan Allah'ın, her şeyi kuşatıcı bir tanrı olması nedeniyle, biçimsel anlamda değil ama ahlâkî bir anlamda her şeyi kuşatıcı, kanunî (legalistic) bir dinidir. Peygamber hayattayken, bu ilahî beklentiler doğrudan insanlara iletilebiliyordu ve Hz. Muhammed cemaatine yaşamın tüm yönlerinde kılavuzluktan sorumluydu. Buna rağmen, Peygamber'in ölümünden sonra müminler İslâm ümmeti'nin yeni karşılaşmakta olduğu şartlar hakkında Kur'an'ın kendisinin ya muğlak olduğu veya sessiz kaldığını gördüler. Müslümanların ilk kuşağının geçip gitmesinden sonra durum iyice kötüleşti. Artık Peygamber'in ne söyleyip ne yapmış olduğunu doğrudan nakletmek üzere yaşayan tanıklar bulunamaz oldu. Bu durumda cemaat, peygamberin fiillerinin ikinci sıradan anlatımlarına veya hadislerine dayanmaya başladı ki, bu hadisler tanınan bir raviler zinciri *(isnad)* ile meşrulaştırılıyordu. Dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar peygamber hakkındaki hadisler bir hayli çoğalmış; farklı hadisler arasında ve sözlü gelenekle Kur'an arasında bariz çelişkilerin olması nedeniyle, hadisleri akla uygun bir hale getirme ve düzenleme ihtiyacıyla karşılaşılmıştır. Bununla birlikte, sözlü rivayetin doğruluğun tek ölçütü olduğuna inanıldığından, yazılı derlemelere karşı derinden bir direniş vardı. Altı temel hadis külliyatı, sonuçta dinin başlıca kaynakları arasında sayılırken bile, bilginin öğretmenden öğrenciye sözlü iletilişine olan vurgu muhafaza edildi. Hukukun hacim ve karmaşıklık itibariyle bu şekildeki gelişimine ilaveten, akabinde hukuk kaynaklarının birbirinden ayrı yorumları ortaya çıktı. Bu yorum veya "eğilimler", ekoller veya hu-

kuk usûlü yolları *(mezhepler)* şeklinde kurumlaştı. Bu ekoller, kaynakları araştırmada ictihad edebilmelerinden dolayı saygın olan imamlarca yönetiliyordu.

Sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda dört adam modern zamanlara kadar İslâm'da etken olacak olan dört hukuk ekolünün imamları oldular.[11] Bunlar; fıkhî ilkeleri Afrika'nın çoğunda hakim olan Malik b. Enes (ö. 795); mezhebi Osmanlılarca kabul gören Ebu Hanife (ö. 767); fıkıh sistemi Asya, Arabistan ve Yemen'in çoğunda önemli hale gelen Muhammed İbn İdris El-Şafii (ö. 820); etki merkezini Bağdat'ta bulup sert bir gelenekçiliğe sıkıca sarılan Ahmed İbn Hanbel (ö. 855) idi. Başlangıcında, gelişen mezhepler arasında önemli derecede çekişme var olduğu halde, herbirininin jeo-politik bir etki alanı kazanmasıyla birlikte, her dört mezhebin de eşit yetkinlik, fazilet ve yetkisinin var olduğu kabul edildi. Onbirinci yüzyıla gelindiğinde, bu mezhepler, aralarında İslâm hukuku alanındaki bütün sorunları ve konuları öyle geliştirmişler ve çözmüşlerdi ki, artık ilke olarak hukukun daha fazla gelişme imkanı kalmamıştı. İctihad, dört büyük imamla onların yakın takipçileri tarafından bitirilmişti. Weber'in belirttiği gibi, bu hukuk görüşü şanlı karizmatik hüküm verme çağının, Allah'ın kutsal dünyayı onarmak üzere İmam Mehdi'yi göndereceği zamanın sonuna kadar kapanmış olduğu fikrinin açık bir karşılığıdır. Kanun-yapmanın sona erişinin daha ayrıntılı îmâları ve sonuçlarına değinmeden önce, hukukun diğer kökenlerinin *(Usûl-ü Fıkh)* incelenmesi gerekmektedir.

Kur'an ve Peygamber'in sünnetine ilaveten, klasik hukuk teorisi, özellikle Şafiî tarafından formülleştirildiği şekliyle, hukuk için başka iki kaynak daha tanımaktadır. Bunlar uylaşım *(icma;* consensus) ve benzeştirmedir *(kıyas;* analogy). Ancak

11. İslam hukukunun ve hukuk tarihinin temel özetleri için bkz. Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950 ve *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964.

hukukun bir esası olarak *icma*, İslâmî kanun yapmaya 'demokratik' bir unsur sunamamıştır. Neyin *icma* sayılacağına ve bu yüzden *icma*nın varolup olmadığına karar verme ehliyetine kimin sahip olduğuna karar vermekle ilgili bir sorun bulunmaktaydı. Bazı muhafazakâr grupların, Müslümanların yalnızca ilk kuşaklarının *icma*'sını kabul etmek istemelerine karşılık, başkaları her kuşağın *icma*'sının aynı olması kaydıyla her kuşağın ulemanın otoritesini izlemesi gerektiğini düşünüyordu. Pratikte *icma*nın alimlerce yapılışı, yalnızca yeni hukukî unsurların girişine izin vermemiştir, ayrıca diğer hukukî esasların, Kur'an ve sünnetin içeriğini de değiştirmiştir. *İcma* ilkesinin bu hukukî gelişmeleri meşrulaştırmasından dolayı, Hristiyan Snouck Hurgrunje *İcma*ya 'hukuk kurumunun temeli' diye atıfta bulunur:

> *İcma*yı tanımak Kur'an ve sünnetin dışındaki diğer bütün temelleri geçersiz kılar; çünkü *kıyas*a, bireysel görüşe, *örf*e ve benzerlerine dayanan tüm ifadeler fıkıh sisteminin içinde ancak *icma*nın dolayımıyla kabul edilirler.[12]

Nihayetinde alimlerin hukukî görüşbirliğine ilişkin bu toplumsal kabul ilkesi, bir yanılmazlık doktrinine dönüştürülmüştür; çünkü topluluğun gerçek anlamda bir hatayı kabullenemiyeceğine inanılmaktadır. Yaygın bir şekilde, Peygamber'in: "Ümmetim asla bir hatada birleşmez" dediğine inanılıyordu.

Eğer *icma* hukukun değişen koşullara uyum sağlamasına imkan vermişse ve gerçek kanun-yapmanın bittiği ilkesine bağlı kalmışsa, *kıyas* ya da benzetme (anology) ilkesinin klasik Şeriat kuramına bile bir derecede keyfîlik kattığını söylemek

12. C. Snouck Hurgronje, der Islam, A. Bertholet ve E. Lehmann (editörler)in *Lehrbuch der Religiongeschichte*, Tübingen, 1925, G. H. Bousquet ve J. Schacht (editörler)in *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*'in de yeniden basıldı, Leiden 1957, s. 57.

mümkün olur. İlk olarak, *kıyas*, prosedürlerin açık kurallarını belirlemeksizin sağduyusal yargılar temelinde Kur'an ve sünnetten benzerlikler bulmak üzere kullanılmaktaydı. Sonuç, hukukî sonuçların oldukça düzensiz bir düğümlenmesi ve kıyasla akıl yürütmenin meşrû olmayan kullanılışını sınırlamaya ve uygun ölçütleri belirlemeye duyulan ihtiyaç oldu. Örneğin Şafiî, kıyasın güvenilir ve tutarlı hükümler üretebileceği temelleri belirlemeyi denedi; ama onun mezhebinde kıyas hukuk için uygun bir esas teşkil etmiyordu. Kıyas, sadece türevdi ve hukukî gelenekleri desteklemek için kullanılabilirdi.[13] Bu kıyasa dayalı akıl yürütmeyi düzenleme girişimlerine rağmen, hukuk kuramında kıyasın statüsü muğlak olmayı sürdürmüştür. Onun kullanılışıyla çıkarılan sonuçlara çoğunlukla güvenilmemektedir. Karşılaştırılacak unsurların seçimi, çoğunlukla keyfî idi ve pratikte *rey* ile disiplinleştirilmiş karşılaştırmayı birbirinden ayırdetmek zordu.

Hukuku formülleştiren ve temel hukuk yönteminde karar kılan müctehidler, ayrıca, ilke olarak bütün Müslümanların uygun hak ve yükümlülüklerini ideal anlamda taslaklayan kutsal bir gelenek oluşturarak hukuku kapatmışlardı. Kurucu *müctehidleri*, en iyi ihtimalle "dindar ataları" tarafından yapılmış bulunan hukuk mücevherlerini özenle ve dikkatle cilalayıp süsleyen hukuk yorumcusu müctehidler izledi. Hukukun belirginleşmesi ve "ictihad kapısının kapanmasıyla" ilginç bir ironi gelişti: teoride hukuk herşeyi kuşatıyorken, pratikte Müslümanlar çoğunlukla ya örfî ve seküler hukuka bağlı kaldılar veya Şeriatın ideal düstûrunu ihmal ettiler. Alimler bir hukukçunun fildişi kulesine benzer bir yerde çalışarak, ve mahkeme odalarının pratik taleplerinden özgür olarak, sıradan müslümanların pratik ihtiyaçlarıyla alay edercesine ala-

13. Benzetmenin rolü üzerinde bkz. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 122 vd.

kasız bir hukuk geleneği benimsediler. Biraz abartarak, Hurgronje şunu belirtir:

> Akidevî öğreti mezhepleri gündelik hayatın pratik ihtiyaçlarıyla çok az ilgilenmiştir. Diğer yandan ise müslüman topluluğun tüm sınıfları, pratikte, tüm bütünselliğiyle kutsal hukuka ilgisizlik gösterdiler ki, bu, ona teoride gösterdikleri ihtimama oldukça benzerdi.[14]

Hurgronje, hukuk kurallarıyla cemaat uygulaması arasındaki gediği temsil etmek üzere bir çok örnek vermektedir. Beş şart, İslâm inancı ve pratiğinin özünü oluşturduğu halde, ilim ehli olmayanlar sünnete daha büyük bir önem yüklemektedirler. Benzer bir şekilde erkeklerin ipek giymesi Şeriatça yasaklandığı halde, bu kural yaygın bir şekilde ihmal edilmektedir. Ondokuzuncu yüzyılda Avrupaî pantolon giymek halk tarafından mukaddesâta karşı bir saygısızık olarak nitelendirilmiştir. Kutsal hukukun sosyolojik karantinası —Weber'deki anlamıyla— irrasyonel bir gelişmeyi ve seküler ve örfî kanunların şeriatın yanısıra çoğalmasını öylesine teşvik etti ki, kanunları biraraya getirme işlemi zorlaşıp karmaşıklaştı. Bu nedenle İslâm hukukunun içeriği ve gelişmesi, Weber'in rasyonel kapitalizmin önemli bir önkoşulu olduğunu düşündüğü, bir çeşit biçimsel rasyonelliği teşvik etmemiş olduğu halde, hukuk aygıtının başlıca zayıflığını oluşturan şey hukuk yöntemi ve ilişkilerinin patrimonyalizmle olan ilişkileriydi.

Ulema (yani *ilm*e sahip olanlar) kurum olarak bir çok farklı toplumsal işlevi yürüten bir roller toplamından ibaretti. H. A. R. Gibb ile Harold Bowen'in belirtmiş oldukları gibi, ulema, ilke olarak bölünmez bir bütünse de, İslâm kurumları

14. C. Snouck Hurgronje, *The Achehnese* (çev. A. W. S. O'Sullivon) Leiden ve Londra, 1906, Bousquet ve Schact'ın adı geçen derlemesinde yeniden basıldı.

tarihinin erken bir döneminde bir çok uzmanlık "bölümleri"ne ayrıştı.[15] Daha açık ifade etmek gerekirse, bir grup *fukaha*, devletten zeamet veya bir gelir almayan ve yalnızca hukuk ilmine *(fikh)* ilişkin skolastik çalışmalarla ilgilenen kimselerden oluşuyordu; diğer grup, yani kadılar, yasal kararlar vermekle ilgilenip seküler hükümdarların yetkisi altındaki mahkemelerde hukuku yönetiyorlardı. Dindar alimlerin, maişetlerini başka mesleklerde kazanıp, hukuk ve dinle ilgili çalışmalarında kendi çıkarlarını gözetmemeleri gerektiği yönünde ortak bir inanç vardı. Bu yüzden kadılar çoğunlukla *fukaha* tarafından hor görülmüştür. Kadı-kararlarının ayrıca ağırlıkla seküler otoritelerden gelen çeşitli baskılardan etkilendiği de bilinmekteydi. Hükümet hizmetlileri olarak onlar, "yanında dik durmaları ve kendisine direnmek için azimkâr olmaları gereken yönetim tarafından, baskıya özellikle maruz kalıyorlardı; sonuçta gerçek anlamda dindar olanlar arasında, çok yüksek bir saygı elde edemediler".[16] Kadı'nın rolü başka önemli açılardan da belirtilmiştir. O temelde dinî konularla ilgileniyordu, askerî ve suçlarla ilgili bir çok konu yetkisinin dışında kalıyordu.. Hukukun icrâ fonksiyonları emirlerin tekelindeydi, ve bu yetkilerin çeliştiği yerde emir kolaylıkla kadı-'nın kararını iptal edebiliyordu.[17] Her ne kadar bu durum, hem kuramcıları hem de uygulayıcılarıyla hukuk mesleğinin, tamamen sivil otoritelerin hakimiyeti altında olduğunu ifade edebiliyorsa da, kutsal yasanın ve hukuk kurumlarının Osmanlı sultanlarınca üstün bir toplumsal mevkiye yükseltildiğini hatırlamamız gerekmektedir. Osmanlılar, yasal sistemi en üstte Şeyhülislâmın bulunduğu hiyerarşik bir şekilde ye-

15. Bkz. H.A.R. Gib ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, cilt I, bölüm 2, Oxford, 1957, IX. kısım.
16. Age, s. 82.
17. Bu hukuk sorunları için bkz. Reuben Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge, 1957, s. 340 vd.

niden düzenlediler; Şeyhülislâm'ın yasal kararı teoride sultanın isteğini çiğneyebiliyordu. Osmanlı siyasetinin sonucu, ayrı bir tabakalaşma sistemi ile resmî bir hukuk topluluğunun oluşumuydu. Fakat sultan ve memurları tarafından hukukun daha güçlü bir kontrolüne yol açan da kesinlikle bu yeniden düzenlemeydi. Patrimonyal sistemlerde tipik olan durum gibi, önde gelen hukuk memurları yönetici hânesinin memurlarıydı. Kuşkusuz, hukuk personelinin kontrolü imparatorluğun bir parçasından öbür parçasına farklılık arzetmiştir; ama genel bir kural olarak bir memur İstanbullu oldukça özerkliği artıyordu. O halde İslâm hukuk sisteminin gerçek zayıflığı, sivil-askerî otoritelerin ileri gitmesine karşı direnemeyişiydi: "askerî yetkililerin ileri gitmelerine karşı bütün kamu kuruluşlarınca tekerrür ederek sergilenen zayıflık, iktidarlarının sürekli olarak yolsuzca yayılmasına yol açtı".[18] Sultanların neden olduğu değişik hukuk reformları bu gelişmeleri korumaya çalışırken, İslâm kurumlarındaki çatlak hiç bir zaman giderilemedi. Buna ilaveten, ulemâ, içsel olarak onaltıncı yüzyılın sonundan itibaren başlayan akraba kayırıcılığı ve rüşvetçiliğin gelişmesiyle iyice çöktü. Hukuk hiyerarşisinin başları muazzam derecede müreffehleşip geniş bir himaye ağını yönetmeye başladılar; memuriyetler ve vasıflar uygun bir fiyat karşılığında elde edilebilmeye veya akrabalarla müşterilere tahsis edilmeye başlandı.

Bu yüzden, Şeriat'ın İslâm'ın liderleri tarafından siyasî çıkar amaçları doğrultusunda başarılı bir biçimde şekillendirilip idare edildiği yönündeki Weber'in görüşünü destekleyecek deliller vardır. Bununla birlikte Şeriat, siyasî iktidarın ampirik gerçekliği için en azından potansiyel bir tehdit oluşturan ideal bir ahlâk sistemi olmayı sürdürmüştür; yöneticiler hiç bir zaman kutsal geleneğin yüklediği görevleri tamamen ihmal et-

18. Gibb ve Bowen, age, s. 128.

memişlerdir. Aslında Marshall Hodgson, Şeriat'ın mahkemelerdekinden ziyade şehirdeki sıradan insanlara hitap eden ve halkçı olan değerler içerdiğini savunmuştur; Abbasi devriminin yol açtığı hayal kırıklıklarının akabinde, Şeriat, "(hâlen esasta muhalif olarak) mutlak monarşinin karşısında toplumun özerkliğinin ifadesi oldu."[19] Sorun, hukuku muhalif bir ahlâk sistemi olarak gören görüşle, Weber'in İslâm hukukunun patrimonyal koşullara uyum sağladığı yönündeki görüşünün uzlaştırılıp uzlaştırılamayacağıdır. Benim argümanım, Weber'in gerçekte kendi örneğini abartmış olduğu şeklinde olacaktır. Örneğin o, hukuk alimleriyle kadılar arasında çoğu kez var olan husûmeti görememiştir; ama Şeriat'ı patrimonyal müdahele yüzünden sürekli zayıflatılıp kirletilen bir hukuk sistemi olarak nitelendirirken temelde isabetlidir. Hukukun pratikte muhalefetini dayandıracağı uygun kurum ve ölçütler yoktu. Toplumsal düzensizlik ve devrim ihtimaliyle karşılaştığında ulemâ, ideal ilkelerden ziyade ampirik bir statüko'ya bağlanmıştır.

Kadı'nın görevi özenilecek bir şey değildi. Seküler yöneticilerin haddi aşmalarına ve müdahalelelerine karşı direnen kadılar, tâciz edilme, azledilme ve hatta öldürülmeyi bekleyebilirlerdi. Alimlerin, uygulamasındaki tehlikelerden dolayı hukuk çalışmalarını terketme konusunda isteksiz olmaları şaşırtıcı değildir; ama isteksizliklerinin sebepleri daha derinde yatmaktadır. Dindarların, hukuk uygulamasına karşı tavırlarının bir değerlendirmesini yapmaya çalışırken, N. J. Coulson, dindar âlim için, ideal koşullar altında bile hukukî muhakemeler yapmanın yaşamı için zorunlu olarak tehlike arzettiğini

19. Marshal G. S. Hodgson, 'Islam and Image', *History of Relgions*, 1964, cilt 3, s. 234.

belirtir.[20] Yasal bir yargıda bulunmak, tanımı itibariyle kişinin tanrısal bir yetkiyi yüklemesi anlamına gelmektedir. Fakihlere göre,

> Şeriat, pratik bir hukuk sistemi olarak uygulanmaktan ziyade kendisi uğruna çalışılacak dinsel bir ideali temsil ediyordu... kendi yanılabilirliklerinden ve genel olarak toplumun pratik koşullarından haberdar olan fakihler, inançlarını hukuk kuralları olarak uygulamanın korkudan mülhem sorumluluğundan kendilerini sıyırmışlardır.[21]

Fakih, görevini, siyasî yöneticilere ve hukuk faaliyetleri için sorumluluk alan kadılara nasihat vermek olarak algıladı. Pratik bir endişe olarak, hukukla ilgili dolaysız yükümlülüklerinden ferâgat etmiş olan fakihler, kadıları, canlarını tehlikeye atmaya terkedip, kendi hukuk çalışmalarını serbestçe icra edebildiler. Gelenekçilerin hukuk pratiğini ahlâkî bakımdan çöküş içinde olarak nitelendirmesinin nedenini anlamak kolaydır, ama başkaları da var ki, onlar, toplumsal felaketin, takvaca gerilemenin sonucu olabileceğinden endişelenerek kadılık görevini bütün sınırlamaları ve kötülükleriyle birlikte kabul ettiler. Bu "hukuk pragmatistleri" hukukun ideal anlamını tadil etmek için *amal* (fiilî pratiğin kabulü) ilkesiyle *hiyal** stratejisini zorunlu akîdeler ve araçlar olarak kabul etmeye hazırdılar. Teori ve gerçeklik arasındaki açıklığı kapatmak üzere kullanılan keyfî yöntemleri belirtirken Weber'in aklında bu pragmatist vardı; pragmatist, bu vesileyle hukukun ruhunun siyasî zorunluluğa uydurulmasına karşı ge-

20. N.J. Coulson, 'Doctrine and practice in Islamic Law: one aspect of the problem' *Bulletin of the School of African and Oriental Studies*, 1956, cilt 18, s. 211-26.
21. Age,220.
*Hiyal: Hilenin çoğulu; şer'î olarak muşrulaştırılmış olmak anlamında *hile-i şer'iyye*'ye atıfta bulunulmaktadır (çn).

lenekselcilerin derin dinsel muhalefetlerini görmezlikten geldi.

Hukuk alimlerince endişeli bir şekilde korunan Şeriat, potansiyel olarak muhalif bir güç oluştururken, dindarların dünya işlerinden ellerini çekmesi pratikte alimlerin uysal olduğu ve kutsal hukukun da sessiz olduğu anlamına geldi. Bu durumu örneklemek için kötü yönetime karşı meşru direniş sorununu incelemek yeterlidir. Anayasaya aykırı ve otoriter yönetime karşı Batılı meşru isyan geleneğinin İslâmî karşılığı, dindara, Şeriatın temel emirlerini ihlal eden dindışı hükümete karşı isyan hakkının tanınmasıdır. Buna rağmen sultana veya yardımcılarına, hükümetin askerî ve sivil icraatlarıyla ilgili seküler konularda itiraz etmek veya herhangi bir yolla direnmek konusunda benzer bir hak yoktu. Ancak hükümet Şeriat'ın emrettiği bir şeyi yasaklamaya veya dinî düstûr tarafından yasaklanmış bir şeye izin vermeye kalkıştığında bunlar, isyan için yeterli sebep kabul ediliyordu. Bu hak, Peygambere isnad edilen iki sözle desteklenmiştir: "Yaratıcıya karşı yaratılmışa itaat etmeyin" ve "Günah işleme hususunda itaat yoktur..." Her ne kadar bu gelenek, imanla ilgili iş, ibadet ve inançlarda patrimonyal müdahaleye meşru bir direniş yolu sağlıyor gibi görünse de, itiraz geleneği iki noktadan dolayı etkisiz kalmıştır:

> hukukçular, bir emrin helalliğinin veya haramlığının nasıl sınanabileceği sorununu çok az tartışmışlardır ve bu, hiç bir zaman cevaplanmamıştır. İkinci olarak, hukuku yöneticiye karşı yaptırıcı kılacak bir adalet yöntemi ve aygıtı hiç bir zaman tasarlanmamış ya da kurulmamıştır.[22]

22. Bernard Lewis, 'Islamic concepts of revolution', P.J. Vatikiotis (ed.), *Revolution in the Middle East*, Londra, 1972, s. 33.

Gelenekçiler siyasî olmayan münzevî (apolitical withdrawal) konumlarından itiraz etmiş olabilseler de, hukuk uygulamasına dahil olan fakih çok farklı bir konumda bulunmaktaydı. Direniş alanı, yönetimde istihdam edilmeleri ve doğrudan seküler denetlemeye tâbî olmaları gerçeğiyle sınırlanıyordu. Bu nedenle, Allah'a karşı saygısız olan hükümete isyan etmek, tarihsel olarak, *fitne*den —yani mevcut toplumun toplumsal ve dinsel dokusunu tehdit eden toplumsal hareketlerden— kaçınma yükümlülüğü ve buna mukabil, umuma tâbî olma görevince gölgelendi. Her itiraz, mevcut iktidarların meşruiyetini tartışma konusu yapacak yenilikler üretmeye yönelecekti. Böylece siyasî otoriteye uymak, dinî konularda herşeyi kapsayan *taklit* yükümlülüğünün seküler yansımasıydı. Her ne kadar Şeriat, ampirik toplumsal ortamlar için eleştirel ögeler içermişse de, pratikte hukukun muhalif yönü yönetici kurumların ne pahasına olursa olsun düzene teslim olmalarına bağlıydı.

Weber, politik yararların ihtiyaçlarına uydurulan bir hukuk sisteminin siyasî sonuçlarıyla o kadar çok ilgilenmemiştir. Onun temel endişesini rasyonel hukuk ve rasyonel kapitalizm oluşturuyordu. Weber, İslâm hukukunun hem içeriği hem de toplumsal bağlamının sert kurallaştırmayla biçimsel rasyonel bir sistemin oluşumunu engellediğini göstermeye çalışmıştır. Ulaştığı sonuç, rasyonel hukukun yokluğunun, İslâm ülkelerini çağdaş çizgilerdeki kapitalist gelişme için gerekli bir ön koşuldan yoksun bıraktığı şeklinde olmuştur. Dinsel, ahlâkî, ritüel ve diğer normların, sonraları değişmez olarak tanımlanan bir kutsal gelenek içinde eritilmesinin, değişen toplumsal koşullara sistemli adaptasyonu aşırı derecede sorunsallaştırdığını gördük. İslâm toplumu tarafından dört hukuk mezhebi eşit derecede tanınmış olduğundan, hukukun rasyonalizasyonu en azından dört ayrı kod üretmeye yönelecekti. Her hâ-

lükârda, mezhepler, sistemli bir kodlama (tedvin) görevini icrâ edebilmek için gerekli yetkiye sahip bir kurumdan yoksundular.[23] Özellikle Türkiye ve Mısır'da olmak üzere hukuk reformuyla ilgili çabaların geliştiği modern zamanda geleneksel ve modern hukuk kavramlarını karıştırma girişimi çoğunlukla dağınık, düzensiz sonuçlar üretmiştir. Değişik stratejiler uygulanmıştır: Dinî hukukun yargılama hakkı, ve mahkemelerinin modern hükümetlerce sınırlandırılması; çağdaş değişmeleri haklılaştırmak üzere eski metinlerin keyfî seçimi, değişik mezheplerin kurallarının yeni bir hüküm içinde birleştirildikleri *telfik*'in (uzlaştırma) kullanılışı; toplumsal ihiyaçlar belirdikçe basit yasama yapmak. Bu hukukî gelişmelerin çoğu içtihad kapısının bir kez daha açıldığı iddiasıyla haklılaştırılmış ve bu durum, bazı âlimleri, çağdaş dönemi İslâm tarihinde benzeri görülmemiş diye nitelendirmelerine yol açmıştır. Joseph Schacht modern dönemi, 'sınırlandırılmamış eklektizm' dönemi olarak ele alır; bu dönemde hukukçular tarafından iddia edilen içtihad,

> Muhammedî kanunun oluşum dönemindeki uygulamalarının ötesine gider; geçmişte bazı zamanlarda kullanılan herhangi bir görüş bağlamından kopartılmış ve bir tez olarak kullanılmıştır.[24]

Fakat hukukçuların kanunu olarak İslâm hukuku, oluşumu döneminde ve sonraki dönemlerde kendi toplumsal şartlarına karşılık gelen, çeşitli sistem ve kaynaklardan derlenmiş bir kurallar bütününü temsil etmiştir. En iyi ihtimalle Şeriat'ın rasyonelliği biçimsel olmaktan çok bağımsızdı.

İslâm hukukunun muhtevasının rasyonelleşmeyi onaylamadığı ve bu yüzden Weber'in rasyonel kapitalizm görüşü-

23. Kanunname sorunları üzerine bkz. Hurgronje, age, s. 59-60.
24. Joseph Schacht, 'the Law', Gustave E. Von Grunebaum (ed.) *Unity and Variety in Muslim Civilisation*, Chicago, 1955, s. 83.

nün temelini teşkil eden rasyonel ekonomik hesaplılık için zorunlu ön-koşulu sağlamadığı yönündeki Weber'in görüşünü destekleyen daha başka deliller de vardır. Ancak Weber'in hukuku fiilî olarak ele alışıyla ilgili iki noktada müphemlik olduğu görünür. Birincisi, Weber'in hukukun muhtevasını mı yoksa siyasî bağlamını mı vurgulamak istediği net değildir. İkincisi, rasyonel hukukun kapitalizmin zorunlu bir önkoşulu mu, yoksa sıradan bir önkoşulu mu olduğu açık değildir. İkinci müphemlikle ilgili olarak Weber, İngiliz yargıç-yapımı hukuk (Judge-made law) örneğinde, boşluğu olmayan bir kanun sisteminin olmayışının rasyonel kapitalizmin gelişmesini engellemediğini kabul eder. İngiltere'de sulh yargı mahkemeleri "Avrupa kıtasına tamamen yabancı, bir dereceye kadar *kadı*-adaletine benzemekteydiler ve ayrıca:

> Yargıçlarca verilen hüküm esas itibariyle ampirik olma eğilimi gösterip, yargılama usûlü karmaşık ve pahalıdır. Böylece o, burjuva sınıflarının çıkarları doğrultusunda ayakta durabilir ki, aslında İngiltere'nin diğer milletler dışındaki kapitalist üstünlüğünü yasal sisteminden dolayı değil, bilakis ona rağmen kazandığı söylenebilir.[25]

Gerçekte, Weber, tarihsel olarak hukuk sistemi tipleriyle kapitalist gelişme arasında zorunlu nedensel bağların bulunmadığını ve kapitalizmin bir hukuk sistemleri karışımı altında da bir dereceye kadar gelişebildiğini göstermek için çabalamıştır: "Modern kapitalizm, en azından adlî bakışaçısından, birbirinden önemli ölçüde farklı kanun ve kurumlar ihtiva eden hukuk sistemleri altında, eşit olarak gelişip esasta benzer ekonomik nitelikler ortaya koyar".[26] İngiliz örneğinde, her ne kadar rasyonel biçimsel hukuk hiç bir zamn tam anla-

25. Weber, age, cilt2, s. 814.
26. Age, s. 890.

mıyla gelişmemişse de, örfî hukuk geleneğinin iki yanı kapitalist ekonomiye yardım etmiştir. Birincisi, hukuk eğitimi yargıçlıklar için yeni üyeler sağlayan ve bilfiil kapitalistlerin özel çıkarlarına hizmet eden hukukçularca tekelleştirilmiştir. İkincisi, belli başlı mahkemelerin hepsinin Londra'da yönetilmesinden ve hukukî yargılama usülerinin fiyatlarının çok yüksek olmasından dolayı ekonomik güçten yoksun olan şahıslar hukuk hizmetlerinden mahrum bırakılıyordu. Bu yüzden kapitalistlerin gereksinimleri *kadı*-adaletini de içeren diğer yollarla karşılanabiliyorsa, rasyonel hukukun, kapitalizmin zorunlu bir önkoşulu olmadığı görülür.

Weber, burjuvazinin devlet aracılığıyla her zaman hukuku kontrol ettiği anlamına gelen her çeşit genelleştirmeyi reddetmek isterken, ekonomik bakımdan güçlü olan grupların, rasyonel olmayan hukuk kurallarına rağmen başarılı bir şekilde çalışabildiklerini gördü. Bu tür gruplar hukuku ya değiştireceklerdi veya görmezden geleceklerdi; bu bakımdan müslüman tüccarlar Avrupalı meslekdaşlarından çok fazla farklı görünmüyorlar. İslâm ve İngiliz koşulları arasındaki gerçek fark şu ki, *kadı*, müslüman tüccarlarla güçlü bağlantıları olmayan resmî bir hükümet memuru iken, İngiliz yargıcı burjuva sınıfıyla sağlam bir şekilde özdeşleşen bağımsız bir hukuk mesleğinden devşirilirdi. Bu olgu, Weber'in hukuk ve kapitalizmle ilgili yorumundaki birinci müphemlikle, yani hukukun ve muhtevasının mı, yoksa toplumsal bağlamının mı esas konuyu oluşturduğu ile bağlantılıdır. Genel bir kalkış noktası olarak, Weber, hukukî gelişme ile ekonomik gelişmenin aynı zamana rastlamak zorunda olmadıkları konumunu takınmıştır. Ampirik bir örnek olarak Weber, sosyalist üretim tarzının, Alman hukuk sisteminde hiç bir değişiklik yapılmaksızın sunulabileceğini savunmuştur. Ancak Weber, ayrıca, ekonomik çıkarların, hukukun oluşumunu etkileyen en

önemli faktörlerden olduğunu da belirtir.[27] Weber'e göre İngiltere'nin rasyonel olmayan hukuk sistemine rağmen kapitalist bir ekonomiyi başarabildiğini gördük. Çünkü hukuk mesleği özerkti ve hukukçuların burjuvazi müvekkilleriyle güçlü bağlantıları vardı. Weber'in İslâm'a ilişkin tartışmasında, sosyolojik açıdan İslâm hukukunun, hukuk yönetiminin patrimonyal bağlamından son çözümlemede daha az önemli olduğu şeklinde bir izlenimle başbaşa bırakılırız (herhalde sorun, bundan daha iyi bir biçimde ortaya konulamazdı). *Kadı*-adaletinin istikrarsızlığı, toplumsal nedenlerden soyutlanmış hukuk muhtevası bakımından ziyade, patrimonyal keyfîlik bakımından açıklanır. Bütün tarihsel deliller, rasyonel hukuku rasyonel kapitalizmin zorunlu bir nedeni olarak gören herhangi bir güçlü tezden ziyade, bu Weber yorumuna aittirler. İslâm, rasyonel hukuk ve rasyonel kapitalizm geliştirememiş olabilir, fakat İslâm tarihinin her iki yönünün aslı patrimonyal düzeninde aranır. Weber'in başka herhangi bir yorumu onun sosyolojisini ya tutarsız veya çelişkili sunmaya yakındır.

27. Age, cilt I, s. 334.

8- İSLÂM VE OSMANLININ ÇÖKÜŞÜ

Son yıllarda gelişme sosyolojisi gelenek ile çağdaşlık arasındaki naif bir ayrımla karakterize edilmektedir. Gelişmeyle ilgili bu ikili ayrımda gelenek, kalıntısal (residual) bir durağanlık, amaçsızlık, yenilik ve adaptasyona düşmanlık kategorisi olarak tanımlanır.[1] Gelenekle ilgili tarihsel olmayan böyle bir görüş, sözde sanayileşme öncesi geleneksel toplumlardaki dönüşümleri ve dinamizmi tümüyle görmezlikten gelir. Görünüşte Weber'in sanayileşme öncesi ve kapitalist toplumlarla ilgili çalışmaları, geleneksel ve rasyonel toplumları katı bir biçimde karşıtlaştırmasına bir örnek olarak nitelendirilebilir.

1. 'Gelenekselcilik' ve 'modernizm' kavramsallaştırmalarının sorunları üzerine bkz. Joseph R. Gusfield, 'Tradition and modernity: misplaced polarities in the study of social change' *American Journal of Sociology*, 1967, cilt 72, s. 351-62.

Weber'in erken dönem İslâm'ını ele alış tarzı, böyle bir yoruma kolaylıkla yol açabilir. Böylece, Weber'in konumu şu şekilde anlaşılabilir; kapitalizmin ve kapitalist değerlerin, Orta Doğu'daki Avrupa hakimiyeti yoluyla İslâm toplumuna ithal edildiği modern döneme kadar, temelde feodal olan bir savaşçı dinî ahlâkı hakim olmuştur. İslâm toplumunda rasyonel kapitalizmin olmayışı sorununa bir çözüm önerirken, Weber, aslında soruna bu basit terimlerle yaklaşır; ama aynı zamanda İslâm tarihinin daha karmaşık bir çerçevesini ve daha ayrıntılı bir dönemleştirmesini îmâ eder. Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, Weber, İslâm toplumundaki hukuk, özerk şehirler ve şehirli bir burjuvazi gibi çok önemli sorunlardan tamamen haberdardı. Weber, ayrıca kapitalizm öncesi çağda İslâm'ın hayatî dönüşümünden, yani Orta Doğu'daki yarı-feodalizmden para ekonomisine geçişten de haberdardı; ama bunu tamamen ele almadı. O halde, İslâm'daki geleneksel toplumun başlıca süreçlerinden birisi, ticarî kültürün çöküşü ve patrimonyal hakimiyete eşlik eden, geçimlik (subsistence) tarıma dayanan, feodal bir ekonominin ortaya çıkışıdır.

Çoğu kez, Weber'in, toplumsal ilişkilerin şekillenmesinde askerî örgütlenmenin rolüyle ilgili bir çözümlemeyle, Marx'ın ekonomik materyalizmini tamamlamaya çalıştığı savunulur.[2] Genel bir iddia olarak bu, hem Marx, hem de Weber hakkında itibar edilmeyecek bir yorum gibi gözükse de, Weber, geleneksel İslâm'ın değişimleriyle ilgili çözümlemesinde askerî ikmal ve maliyeye anahtar bir rol vermiştir. Weber'in Orta Çağ İslâm toplumunun ekonomik-askerî temelinin çelişkileriyle ilgili bakışını özetlemekle, daha yakın zamanlarda bilimadamlarının, nasıl yalnızca Weber'in başlangıçtaki çerçevesini ele aldıklarını göstereceğim. Weber, patrimonyal koşullar altında, bir yöneticinin, ancak tebasının desteğinden ve

2 ...elde bkz. H. H. Gerth ve C. Wright Mills (editörler) *From Max Weber: Essays in Sociology*, Londra, 1961, s. 47.

etkisinden bağımsız olan askerleri yönetebilirse bu tebadan geleneksel normları bir hayli aşan haraçlar alabileceği argümanıyla başlamıştır. Örneğin, bir patrimonyal yönetici, sırf bu nedenle toplanmış tarımsal kökenlerden oluşan askerlere dayanabilir, fakat böyle askerler genellikle çok güvenilir değillerdi. Başvurulan ikinci ve daha istikrarlı yol, kalıcı askerî bir temelde örgütlendirilmiş olan ve tarımsal üretimden özgür olan kölelerdi. Bu bağlamda, İslâm, Weber için açık bir örnek oluşturmuştur:

> kabile tarzında örgütlenmiş olup 'ganimet delisi' dinsel coşkunlukları büyük fetihlerin nedeni olmuş olan Arap teokratik toplama ordularının 833'teki son çözülüşünden sonra, Hilafet ve onun çözülmesinin Doğulu sonuçlarının çoğu, yüzyıllarca, satınalınmış kölelerden oluşan ordulara dayanmışlardır. Böylece (Abbasî) hanedanı, ulusal toplama ordudan ve onun barış dönemi gevşek disiplininden kurtuldu ve disiplinli bir ordu oluşturdu.[3]

Bu asker yetiştirme yöntemi yöneticiyi tebasından bağımsız kılarken, önemli malî ve siyasî sorunlar doğurdu. Birincisi, bu askerleri satın almak ve hazır bulundurmak için istenildiğinde paraya çevrilebilecek sermaye gerekiyordu. İkincisi bu, askerliği dinsel *cihad* ideolojisi giydirilmiş bir paraya sadakat bağlarına indirgedi. Askerlere ödenek teşkil eden fonların yetersiz kaldığı yerlerde yönetici, toprak bağışlarına ve ardından tımar yöntemlerine yöneldi. Bir para ekonomisinin çöküşüyle sonuçlanan şey, köle askerlerin finansman güvensizliğiydi:

> Selçuklu ve Memluklu askerlerine tebaanın ve toprağın vergi gelirleri verildiğinde, ekonominin feodalleşmesi kolaylaştırılmış oldu; sonuç olarak, toprak, onlara hizmet malı olarak nakledildi ve böy-

3. Max Weber, *Economy and Society* (Günther Roth ve Claus Wittich, editörler), New York, 1968, cilt 3, s. 1015-16.

> lece onlar toprak sahipleri oldular. Askerlerin keyfî davranışlarına karşı olarak, vergi ödeyen nüfusun olağandışı hukukî güvensizliği —ki, nüfusun vergi kapasitesi, askerlere ipotek edilmişti— ticareti ve böylece para ekonomisini felce uğratmıştı. Gerçekten de Selçuklu dönemi sırasında (1050-1150) Doğu pazar ekonomisi çökmüştü ya da durağanlaşmıştı.[4]

Ordu başarılı olduğu sürece, bu askerî finans sistemi siyasî hakimiyet için yeterli oluyordu, çünkü fetihler ganimet, özellikle de köle ve toprak sağlıyordu. Ne zaman patrimonyal bir yöneticinin askerleri bozguna uğratılırsa, bu bozguna uğratılan askerler, yöneticinin, ücretlerini ödeyememesi nedeniyle, siyasal bir tehdit oluyorlardı. Weber'e göre bu durum, Doğulu sultancılığın (sultanism) "düzenli bir özelliği" idi.

Ekonomik ilişkilerin patrimonyal köle askerlerinin koşulları altındaki istikrarsızlığı, Weber'in Doğulu patrimonyalizme özgü olarak gördüğü keyfîliğin yalnızca bir yanıydı; Aslında Weber, İslâm patrimonyalizmini siyasî istikrarsızlığın aşırı bir örneği olarak ele almaktadır; "sultancılık" başlıca tüm kararların, hükümdarın tamamen keyfî olan kararlarına dayandığı bir siyasî sistemdir. Keyfîlik, statü görevlerine, toprak haklarına, mirasa ve mülkiyet sahibi olmaya özgü bir şeydir. Batılı feodalizm bir efendiye kişisel sadakate dayanıyordu; fakat bu ilişki, haklarla görevlerin kesin olarak düzenlenmesi yoluyla klişeleştirilmişti. Aksine, İslâm feodalizmi zeametten ziyade tımarla niteleniyordu. Weber, tımarı şöyle tanımlar: "bir yaşamboyu süren, tevarüs edilmeyen, elinde bulundurana reel veya umulan hizmetlerine bir karşılıktır; karşılık memurun değil, vazifenin kendisinin verdiği bir niteliktir".[5] Sultancılık altında, tımarların dağıtımı veya tımar talebi prebendal ve keyfî olmayı sürdürdü. Bu siyasî güvensizlikleri

4. Age, s. 1016.
5. Age, s. 1073-4.

veri alan C. H. Becker'in araştırmasını izleyen Weber, vakıflara yatırımda bulunmanın, İslâm toplumunun tipik bir tedbiri olduğunu belirtir. Vakıflar, temel olarak hayır işine veya yetimlere, borçlulara veya fakirlere yardım gibi başka bazı dinsel amaçlara adanmış toprak veya mülkiyetten oluşuyordu. Sonraları aynı ilkeyle halka ait dindar vakıflar olmak üzere aile vakıfları kuruldu; bu aile vakıfları ailenin neslinden olanlara gelir sağlıyordu. Mülkiyet, dinî işlere adanmış olduğundan, vakıflar, patrimonyal müdahaleye karşı diğer özel mülkiyetten daha fazla güvenlikteydi. Bir yönetici vakıf mülkiyetini ancak Şeriatı ve ulemayı çiğneyerek gaspedebilirdi. Sonuç "birikmiş serveti açgözlü sermaye yerine bir kira kaynağı olmak üzere kullanan eski ekonomiye tümüyle uyan"[6] sermayenin geniş ölçüde bir hareketsizliğiydi. Siyasî ve ekonomik koşulların bu kadar belirsiz olmasından dolayı yöntemsel burjuva tarzı gelişemedi. Patrimonyalizm altında, özellikle hükümet hizmetiyle ve askerî tedariklerdeki ayartıcı uygulamalarla hızlıca servet yapılabiliyordu. İslâm için bu, klasik Emevîler dönemini temsil eden dürüst tüccar kişiliğinin yerine patrimonyal adam kayırmacılığından nemâlanan insanların geçmesi anlamına geliyordu.[7]

Bu nedenle Weber, İslâm tarihini, dinamik bir modernizmin izlediği durağan bir geleneksel dönemle sınıflandırmadı; askerî kontrolün önemli dönüşümleriyle, geleneksel İslâm'ın ilgili mâlî çıkmazlarının tamamen farkındaydı. Bununla birlikte Orta Doğu'da rasyonel kapitalizmin gelişimini engelleyen toplumasl yapılan anlayacaksak, İslâm'ın daha ayrıntılı ve incelikli bir dönemleştirilmesine ihtiyacımız vardır. Marshal Hodgson'u izlersek, İslâm tarihinde az çok birbirinden

6. Age, s. 1097.
7. Gelişme için siyasî durağanlığın önemi üzerine bkz. Günther Roth, 'Personel rulership, patrimonialism and empire-building in the new states', *World Politics*, 20,2, 1968, s. 194-206.

ayrı altı dönemi görebiliriz: 700'den önce (başlangıç dönemi), 700-1000 (Klasik Abbasî dönemi), 1000-1250 (Yüksek Orta Çağlar), 1250-1500 (geç Orta Çağlar), 1500-1800 (üç imparatorluk dönemi), 1800'den bu yana (modern dönem).[8] Hem başlangıç dönemi hem de klasik Abbasî dönemi, kültürel gelişme ve yenilik çağlarıdır. Bunlar ayrıca İslâm'ın, yedinci yüzyıl ve sekizinci yüzyılın başlarında fethedilmiş bulunan memleketlerin ekonomik sömürüsüne dayanan ticarî yayılmasının meydana geldiği çağlardır. Ekonomiye belki de (güzel koku, baharat, değerli metaller, mücevher, ipek ve az bulunan hayvanlar gibi) lüks malların ticareti hakimdi, fakat 'Doğulu Tüccar', Weber'in İslâm senaryosuna göre pazardaki tek ekonomik şahsiyet değildi. Irak ve Suriye'de kâğıt yapıldığına ve Kuzey Afrika ve İspanya'da kâğıt fabrikalarının kurulmuş olduğuna dair belgeler vardır. Diğer sanayîler sabun, metal işleri ve çömlekçiliği kapsıyordu. Fakat asıl sanayî tekstildeydi. "Tekstil, Emevîler döneminde başlayıp hızlıca yayılmıştı. Her çeşit mal üretiliyordu (parça mallar, elbiseler, halılar, resim dokumalı duvar örtüleri, döşemelikler, yastık ve minderlikler v.s.)"[9] İslâm "Sanayileşmesi"nin zirveye ulaştığı yer İspanya'ydı. Orada açık bakır madenciliği, demir cevheri madeni ve diğer minerallerle gemi yapımı ve dericilik işinin varlığıyla birlikte, yine de, tekstil önemli bir rol oynuyordu. Bernard Lewis, yalnızca "Cordova'da 13000 dokumacının varlığı"ndan sözeder. Önemi bir sorun, Ortaçağ öncesi İslâm'ını niteleyen ekonominin yeterli bir kavramsallaştırılmasıdır. S. D. Goitein, "pazar ekonomisi" sorununa hiç değinmeden, erken dönem İslam'ında 'Yakın-Doğu'lu burjuvazi'den bahsetmiş; diğer yandansa Maxime Rodinson, doğrudan doğruya Abbasî döneminde İslâm toplumunun 'kapitalist' sayılıp sayılamayacağı

8. Marshall G. S. Hodgson, 'The unity of later Islamic history', *Journal of World History*, 1960, cilt 5, s. 879-914.
9. Bernard Lewis, *The Arabs in History*, Londra, 1966, s. 86.

sorunuyla uğraşmıştır. Rodinson'un çözümü, İslâm toplumunun hiç bir zaman kapitalist üretim araçlarını tam anlamıyla üretmemiş olduğu halde ve hiç bir zaman bu topluma kapitalist üretim hakim olmadığı halde, kapitalist bir *sektör*ün ortaya çıkmış olduğunu savunmaktı. Zengin tüccarlar, işadamları ve küçük sanayiciler özgür fakat arz ve talep tarafından düzenlenen sınırlı bir pazara yöneliyorlardı. Pazara yönelen eylemler, yeni kurumlar (banka) ve yeni değerler (dürüst tüccar) oluştururken, varolan kabilevî, göçebe ve kırsal yapıları sağlam bir halde bırakmıştı. Kapitalist sektör açıkça bir daire içerisinde sınırlı kalıyordu:

> Bu sektörün yayılması, etkinliklerinin gelişmesi sınırlı kalmıştır; hâlâ çok geniş olan bir alanda üreticilerin tüketimlerinin pazardan yakasını sıyırabilmesi; kendi toprakları üzerindeki ürünün büyük kısmına el koyan büyük mülk sahiplerinin, bu ürünü her zaman pazar çerçevesinde satmaması belirleyici olmuştur.[10]

Bu sınırlamalara rağmen, kapitalist sektör içinde, müslüman tüccar ve girişimciler, rasyonel bir tarzda pazara (hatta kitaptaki yerini göstermeye) yönelip bir maliye ve mübadele kurumları alanı geliştirmişlerdir. Erken dönem İslâm'ının rasyonel bir toplum olduğunu kimse iddia etmek istemeyecektir ve ekonomik niteliklerinin nasıl tanımlanması gerektiği konusu önemli bir tartışmaya yol açmıştır.[11] İslâm'ın zayıflamasını "burjuvazi" ve "feodal" bakımdan kavramsallaştırmaktan ziyade, bu toplumsal değişimi "İslâm Yakın Doğusunun ticarî parasal bir ekonomiden, yaygın ve önemli bir transit ticarete rağmen, içsel olarak geçimlik tarıma dayanan feodal bir eko-

10. Maxime Rodinson, *Islamet Capitalisme*, paris, 1966, s. 170.
11. Bu tartışma üzerine bkz. E. A. Belyaev, *Islam and the Arab Caliphate* (çev. Adolphe Gourevitch), New York, Londra ve Kudüs, 1969; Bernard Lewis, 'The study of Islam', *Encounter*, January 1972, s. 31-41; J. J. Saunders, 'The problem of Islamic decandence' *Journal of World History*, cilt 7, 1963, s. 701-20.

nomiye dönüşümü"[12] olarak değerlendiren Weber ve Bernard Lewis'i izleyebiliriz. O halde İslâm'ın dönemleştirilmesi bakımından Abbasî Çağı hızlı bir karasal, ticarî ve kültürel yayılma çağıydı. Yüksek Orta Çağlar, İslâm'ın güçlenişine ve sonraları işgal edilen alanlara nüfuz edişine tanık oldu. Bu dönem esnasında ikinci bir dil, Farsça, İslâm kültürüne eklendi. Fakat bu dönem, ruhsal ve entellektüel başarı ne olursa olsun, ayrıca prebendel feodalizmin ortaya çıkışıyla patrimonyal hakimiyetin güçlenişiyle nitelendiriliyordu. Geç Orta Çağların İslâm'ında, feodalleşme, daha çok askeriyenin siyasî gücünün gelişmesinden etkileniyordu. Fakat o, ayrıca, Bağdat hilafetinin evrensel egemenliğinin sona ermesi nedeniyle, merkezî olmayan bir feodalizmdi. Üç imparatorluk (Osmanlı, Safavî ve Moğol) döneminde Osmanlı sarayının sultanları, Orta Doğu, Balkanlar ve Avrupa'nın çoğuna hakim oldular. Bununla birlikte, Osmanlıcılığın ve yanısıra İslâm toplumunun gerilemesinin Kanunî Sultan Süleyman'la başladığı söylenebilir. Hristiyanlıkla İslâm arasındaki askerî dengenin kaymaya başlaması ve Osmanlıların yetişen askerî tabakasının finansmanını sağlamamaya ve paralı askerlerin siyasî bağlılıklarını korumamaya başlaması onaltıncı ve onyedinci yüzyıllara tekabül etti. Bu yüzden, modern dönemin herşeyden önce askerî reformla ilgilenmesi pek şaşırtıcı değildir. Bu ekonomik ve toplumsal değişiklikleri incelerken, Weber'in askerî ihtiyaçlarla toplumsal gelişme arasındaki ilişki hakkındaki görüşü değerli bir başlama noktasını oluşturur.

İslâm askerî teşkilatının geçirdiği evreleri üçe ayırabiliriz: "Araplardan oluşan zorunlu ordu, Horasanlı bir yarı-profesyonel ordu, ve köleliğe benzer, genelde Türklerin oluşturdukları bir ordu"[13] Emevîlerin fetihçi orduları halifeye çok az ekonomik sorun çıkarıyorlardı. Çünkü ücretleri ganimetle karşıla-

12. Lewis, *The Arabs in History*, s. 158.
13. Joel Carmichael, *The Shaping of the Arabs*, New York ve Londra, 1967, s. 227.

nabiliyordu; ve kendi kabile örgütlenmelerine geniş ölçüde bağlı olmayı sürdürüyorlardı. İslâm fetihleri, İslâm'ın ortaya çıktığı kendi topraklarından oldukça uzak yerlerde meydana gelmeye başladığında, Arap kabile insanlarını harekete geçirmekte artan bir şekilde zorlanmaya başladı. Buna ilaveten bu askerî teşebbüslerin maliyeti, özellikle ağır muhasara donanımı olmak üzere, yeni askerî tekniklerin kullanılmasıyla artmış oluyordu. Berberîler, İranlılar, Ermeniler gibi uyruklaştırılan halklar arasından takviye askerler alınıyordu. Bu gelişmeler daha çok Horasanlılar arasından hane halkı muhafızları toplamaya başlayan Abbasîlerce yürütülüyordu. Orduyu bir yanda kalıcı bir şekilde örgütlendirilmiş askerler, diğer yanda da özel seferler için katılmış gönüllüler şeklinde ayırma politikası daha çok, Kürtlerle Türkler arasından sistematik olarak asker toplamaya başlayan Halife Mu'tasım (8333-42) tarafından kurumsallaştırılmıştır. Bu askerler, Bağdat'ın dışında, sermayenin politik rekabetlerinden soyutlanacak bir şekilde konaklandırılıyordu. Bu yüzden, dokuzuncu yüzyılla birlikte İslâm ordularının tipik yapısının, yani imparatorluktaki azınlık halklarından devşirilmiş feodal süvari ve yarı profesyonel bir ordunun kökenlerini buluruz. Osmanlı hanedanının, başından beri izlediği yarı-feodal sistem, böylece ortaçağ döneminden önce gelişmişti; fakat Osmanlılar bazı karakteristik farklılıklar da ilave etmişlerdi. Hazinenin nakit ödemeleri ve vergi toplama yükünü hafifletmesinin yanısıra timar sisteminin İslâm toplumu için derin bir sosyolojik sonucu da vardı. Yeni ele geçirilen bölgelerin köylü nüfuslarına bir müslüman soyluları tabakası dayatan timarlaşma:

> salt askerî işgal niteliğini ön planda tutarak ve bu süvarileri toprağa bağlayarak fethedilen yerleri korudu. Bu nedenle, dinsel ayrılıkların bunu engellediği yerler hariç... sipahiler ve köylüler, ırksal

> kökenleri ne olursa olsun, kendilerini bir halktan sayma noktasına geldiler.[14]

Şu halde feodal amirlerle köylüler arasında sultanın merkezî otoritesiyle onun kiralık adamlarına karşı belirli bir çıkar birliği vardı.

Hem Weber'in hem de Becker'in belirtiği gibi, Avrupa feodalizmi ile İslâm feodalizmi arasında, ikincisinin prebendel olması gibi önemli farklılıklar vardı. Osmanlı tımarları, her ne kadar değişik isimlerle tanımlanmışsa da, çoğunlukla *sipahi*leri desteklemek üzere kurulmuştu ki, bunlara *tımar* ve *zeamet* deniliyordu. Kendilerini, feodal nüfûz altındaki köylülerin gelirlerinden öşür ve aidatlar toplamakla yetkilendiren tımarlarına karşılık olarak, sipahilerin, sefere çağrıldıklarında hazır olmaları bekleniyordu. Hizmet koşulları, ihtiva edilen tımar ve zeametin değerine göre değişiyordu. Ayrıca, bütün sipahilerin aynı anda çağrılmaları Sultanın kırsal kesimlerdeki kontrolünü tehlikeye sokacağından, toplu seferler esnasında bu silahşörlerin onda birinin kendi bölgelerinde kalmalarına izin veriliyordu. Aynı zamanda Sultan, sipahilerin gücünü, tımarların tevarüs etmeyen, geçici mülkler olmaları gerçeğiyle azaltıyordu:

> Monarşi, başlıca kiracılarını oluşturan bu sınıfın rekabetinden yana çok az tehlikeye maruz kalmıştır... Sultanlar eğitimli askerlerle donatılmamış güçlerle savaşa katılırken, feodal toplama askerler, kuvvetlerinin belki de en önemli ve heybetli kısmını teşkil ediyorlardı.[15]

---

14. H. A. R. Gibb ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, cilt I, bölüm I, Londra, 1950, s. 46-7.
15. Age, s. 52-3. Osmanlı askerî tarihine ilişkin daha fazla tartışma için bkz. Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples* (çev Joel Carmichael ve Moshe Perlmann), Londra, 1949, II. bölüm.

Ancak, bu eğitilmemiş feodal sipahilerin ciddi bir dezavantajları vardı. Sipahiler bölgelerinin koruması ve idaresine bağımlı olduklarından, seferler için topraklarını terketme konusunda gönülsüzdüler; ayrıca, kendi bölgelerine dönme konusunda da istekliydiler. Sipahiler, Macaristan ve Avusturya'nın içlerine uzun seferler için kolayca harekete geçirilemediler. Bu sipahi sınıfıyla ilgili bu sorunlardan dolayı, Osmanlı sultanları, artan bir şekilde profesyonel köle askerler ve Yeniçerilere daha çok dayanmaya başladı.

Ondördüncü yüzyılın sonlarında Sultanlar, hem sipahilerin hem de yayaların (feodal süvariler) yerini Avrupa seferleri esnasında köleleri devşirmek ve eğitmek suretiyle doldurabiliyorlardı. Bu yeniçerilerin toplanması ve istihdamı, sonunda *devşirme* yöntemiyle sistematik bir temele oturtuldu. Bu sistem altında, (genelde Balkanlardan) genç erkek köleler tutsak ediliyor ve oldukça özenli bir fiziksel ve zihinsel eğitimden geçiriliyordu. Çocukların elit grubu saray hanedanı için içoğlanları olarak toplanırken, acemi oğlanlar esas olarak yeniçeri kıtalarının askerî hizmetlerine ayrılıyorlardı. Bütün çabalar yeniçerilerin askerî olanından başka hiç bir çıkar ve bağlılıklarının olmamasını sağlamaya yönelikti. Ticarete veya zenaate katılmalarına izin verilmiyordu; açıkça her çeşit aile veya akrabalık bağından yoksundular. Joel Carmichael'in belirttiği gibi, kural olarak bu, patrimonyal hakimiyetin etkili bir aracıydı:

> Osmanlı köle sisteminin esası Osmanlı İmparatorluğunun insan sürülerini güden çoban köpeklerinin eğitimiydi. Bu yüksek düzeyde kamu kölesi mesleği, tehlikeli, çok önemli, parlak ve aslında imparatorluktaki en görkemli meslek idi ve bu baştacı edilen tuhaf özellik, bu kariyerin yalnızca kâfirlerden doğan çocuklara açık olmasıydı. Bu, aslında yönetici sınıfı yönetmekten men etti... fakat bu zaafı kullanma yeteneğini garantiye alarak, en azından iki yüz-

yıl (1365-1565) kullanılmasında görüldüğü gibi açık bir biçimde etkiliydi o.[16]

Benzetmeyi sürdürecek olursak, eğitilmiş köleler aracılığıyla yönetme ilkesi onaltı ve onyedinci yüzyıllarda imparatorluk sarayının yeterli köpek-yemi arzlarının tükenmeye yüz tuttuğu zamana kadar başarılıydı.

İki askerî bünyenin —feodal ve köle— yanyana var olması, Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezî malî problemine yansıyordu. Sorun, sipahi sınıfın feodal haklarının sınırını aşmadan, saltanat hânesinin yönetici ve askerî personelini destekleyecek yeterli nakit sağlamaktı. Sultanların temel gelirleri bütün savaş ganimetlerinin beşte biri, maden üretim ve diğer kamu işlerinden oluşuyordu. Osmanlı İmparatorluğu, 1529'da Viyana önlerinde toprak yayılmasının sınırlarına varınca, Sultanlar, artık, normal malî araçlar yoluyla iktidarlarının nihâî olarak kendilerine bağlı olduğu askerleri finanse edemez oldular. Osmanlı yayılmasının Avrupa içlerindeki başarısızlığı, İslâm'ın toplumsal yapısında bir çatlağa yol açtı; çünkü:

> Osmanlı askerî örgütlenme sistemleri, sivil yönetim, vergilendirme ve toprak imtiyazı, bütün bunlar, kâfirlerin topraklarında fetih ve sömürgeleştirme suretiyle yayılan bir toplumun ihtiyaçlarına göre ayarlanmıştı. Durağan ya da gerilemekte olan bir sınırın farklı gerginliklerine tekabül etmemeye başlamıştı onlar.[17]

Açıklanmaya ihtiyaç duyan şey, böylece, sistemin içsel çöküşüne yol açan Osmanlı yayılmasının başarısız olma nedenleridir.

Onaltıncı yüzyılda, Osmanlı toplumu, Osmanlıların ilerlemesine engel olabilecek ve geri püskürtebilecek güçlü devletlerle karşı karşıya gelmişti. İran'da Safevî hanedanı, I. Ab-

16. Carmichael, age. s. 261-2.
17. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Londra, 1968, s. 27.

bas'ın (1588-1629) idaresi altında gücünün doruğuna ulaşırken, Şiîliği devlet mezhebi olarak güçlendirilebilmiş ve İran'ın siyasi yapısına yeni bir tutarlılık verilmişti. İran'da savaşmasının kendine özgü lojistik sorunlarından dolayı Safevîler, Osmanlıların Asya içlerine doğru yayılmalarına engel olabildiler. Aynı zamanda Portekiz, deniz gücünde Osmanlılardan çok daha üstün olduğunu kanıtladı ve sonuçta Osmanlı donanmalarını Hint Okyanusundan çıkardı. Vasko de Gama'nın 1498'de Ümit Burnu etrafında yaptığı seyahat, Afrika ve Asya'yı Avrupa'nın sömürüsüne açarken, ticarî etkileri çok geçmeden artık Asya-Avrupa transit ticaretini kontrol edemeyen Osmanlı toplumunda hissedilmeye başlandı. Avrupa'da İslâm'ın yayılması Kırım'da Ruslar, Macaristan'da da Hapsburglar tarafından durduruldu. Aynı zamanda, fethedilen toprakların yetersiz olmasından dolayı, Osmanlı hazinesi başka malî sorunlarla karşılaşmıştı. Amerikan altın ve gümüşünün İspanya'dan Doğu Akdeniz'e âni akışı, para basma ve diğer parasal suistimaller gibi yaygın spekülasyonlarla birleşerek, Osmanlı'nın tedavüldeki parasının değerinin hızla düşmesine neden oldu. Toprak kaybı, ticaretin düşüşü ve geçerli paranın devalüasyonu ile birlikte saltanat, sonuçta efendilerini yönetmeye başlayan yeniçerilere artak vereceği yeterli nakit kaynaklara sahip olmaktan uzaklaşmıştı. Benzeri daha önce görülmemiş bu tür ekonomik zorluklarla karşılaşan hazine, rüşvetçiliğe ve feodal hakların yayılmasına maruz kaldı.

Osmanlı sisteminin askerî ve ekonomik başarısızlıkları, siyasî yönelişten kaynaklanan bir başarısızlığa çok yakından bağlıydı. Saltanat otoritesini ve toplumsal düzeni sürdürmek için geçerli olan formül, Doğulu bir siyasî meselde ifade ediliyordu: 'bir yönetici askersiz hiçbir güce sahip olamaz; askerler de parasız, para da teb'anın refahı olmadan, teb'anın refahı da

adalet olmadan var olamaz'.[18] "Adalet" ile, Osmanlı hukukçuları, sultanın, her bir sınıfın kendi toplumsal görevlerini yerine getirmesini sağlayarak, toplumun farklı sınıfları arasındaki dengeyi sağlamasını kastediyorlardı. Devletin toplumsal dokusunu zayıflatan şey, sultanın bu toplumsal formülü sağlamaktaki acizliğiydi. Nihayetinde adalet sağlıklı bir ekonomik koşula, sipahiye yeterli feodal hak vermesine ve yeniçeriye yapılan nakit ödemeye dayanıyordu. Savaşsız bir ortamda ganimet, tımar ve rüşvet başlıca siyasî nüfûz ve ödül araçları olmuşlardı. Güçlü bir saltanatın yokluğunda, Osmanlı Hanedanı'nın karmaşık bürokratik mekanizması amaç ve yönelişten yoksun kalmıştı. İslâm'ın yayılmasındaki başarısızlık, Sultanın kamu işlerinden çekilmesi ve askerliğin verimsizliği, toplumsal çöküntünün birbirleriyle ilişkili görünümleriydi. II. Mehmed (1451-81) ile IV. Mehmed (1648-87) devirleri arasında, sultanların imparatorluk bürokrasisinin kontrolü tamamen sadrazamların eline geçti, fakat vezirlik hiçbir zaman sultanlığın yerini başarılı bir şekilde almadı. Uzun süre önce, bizzat vezirler, dışsal fetihlerdeki başarısızlıkla birlikte yönetici kurumlara yayılan rüşvet ağına yakalanmıştı. Silah altındaki ordunun maaşını vermek üzere gelir arayışındaki imparatorluk, tımarları, hayli yüksek bir gelirle mültezimlere bıraktı. Sipahi, hafif ateşli silahlar ve topun artan bir şekilde kullanımından dolayı, fakat aynı zamanda da sipahinin varissiz ölmesi durumunda topraklarının Hazineye tahsis edilmesinden ve bunların iltizama bırakılmasından dolayı güçten düştü. Feodal süvari sınıfının gerilemesiyle köylüler, yetişen tamahkâr mültezimlerin insafına kaldılar. Sipahinin aksine mültezim'in köylüyle paylaştığı ortak çıkarları yoktu. Merkezî kurumların isyankâr yeniçerilerin zapdedilmez kontrolü altına girmesiyle,

18. Halil İnalcık'ın 'Turkey' isimli makalesinden alıntı, Robert Word ve Dankwart A. Rustow (editörler)in *Political Modernization in Japan and Turkey*, NewJersey, 1964, s. 43.

imparatorluğun bölgelerini terörize eden âyanlar ve yerel amirler ortaya çıktı.

Biraz paradoksal bir durumdu bu; bir anlamda kendisini yeniçerilerin gücünden korumak için askerliği çökerten ve bozan, Saltanatın kendisiydi. III. Murat (1574-95) yeniçerileri yok etme girişiminde bir çok eğitilmemiş askeri doğrudan askerî kıtalara dahil etti ve bu düzenleme, ordunun niteliğini düşürdü ve hacmini ikiye katladı. Bu artmış maliyetleri karşılamak için, hazine tedavüldeki paranın değerini düşürdü; bu durum süvarilerin ayaklanmasıyla sonuçlandı. 1622'de Osman'ın öldürülmesiyle, yeniçeriler, saltanatı etkin bir şekilde kontrol etmeye başladılar. Harcamayı azaltma konusundaki diğer girişimler, devşirme ile ordu toplamanın artık bırakılmasını kapsıyordu. Böylece meşhur Osmanlı köle ordusu artık kışlalarda yaşamayan, hür doğmuş müslümanlardan toplanan bir ordu oldu; bu yeni askerler, ek olarak ticaretle uğraşıyorlardı ve ordudan maaş aldıklarını belgeleyen yeniçeri sertifikaları, karaborsada satılıyordu. Askeriye, artık ne milliyetçi ayaklanmalar, ne da yabancı müdahalelere karşı imparatorluğu savunabiliyordu. Ulemayla müttefik olan yeniçerilerin ondokuzuncu yüzyıldaki tüm askerî ve toplumsal reformlara karşı olmalarından dolayı, Osmanlı imparatorluğu içsel olarak parçalanmış ve Avrupa ordularıyla kapitalist malların imparatorluğa nüfuz etmesi için kapıları açılmıştı. Sonuçta Osmanlı Hazinesi'nin acil olarak aldığı finansal tedbirleri, *tımar—sipahi*lere dayanan eski feodal sistemi, devlet toprağını özel mülkiyete çevirerek dönüştürmüştü ve bu, açık bir biçimde askeriye üzerinde de bir etkiye sahipti. 1692 yılındaki bir kararname, pratikte özel mülkiyet olan, alınıp satılabilen ve devlete ödenen bir ücret karşılığı mirasçılara devredilebilen *mâlikâneler* yarattı. Eski ataerkil (paternal) sipahi kurumunun yerini alan şey, toprağın bu ticarileşmesi idi. Yeni sistemde, mâ-

likâne malikleri, tımarlarının kalıcı mülklere dönüştürülmesiyle askerî hizmetleri görmemeye başladılar; ticarî gelişmenin bir sonucu olarak köylüler de kiralık haklarını kaybetiler ve çoğu durumlarda serfleştiler.[19]

Yarı-feodal bir ekonominin oluşması, mülkiyet haklarındaki belirsizlik ve ticaretin gerilemesinin, İslâm orta sınıflarının üzerinde baskılayıcı bir etkisi vardı. Yine de, bir anlamda orta sınıfın, Osmanlı toplumunun patrimonyal-askerî yapısında ayrı bir toplumsal konumu yoktu. Osmanlı idaresi altında toplumsal yapı başlıca iki tabakadan oluşmaktaydı: *Askeriye* (ordu, sivil hizmet, ulema) ve *reaya* (müslüman ve gayri müslim vergi ödeyicileri). Askeriye ve reaya arasında aracı sınıflar veya kurumlar yoktu; kısaca Osmanlı toplumu 'sivil toplum'u olmayan bir toplumdu.[20] Benzer şekilde Osmanlıcılık da hükümet, din, savaş ve tarımsal üretim alanında olmak üzere yalnızca dört başat meslek tanımıştır. Sonuç, ticaret ve sanayinin artan bir şekilde gayri müslim uyruklara, Hristiyan ve Yahudilere terkedilmesiydi. Onaltıncı yüzyıldan itibaren Osmanlı ülkesinde anti-semitizm ilan edilmişti ve uluslararası ticaret, yalnızca İslâm ve Hristiyan Avrupası arasında komisyoncu olarak işgören, Ortodoks Yunanlıların elinde kalmıştı. İmparatorluğun devlet memurları, yalnızca kâfirler için uygun olduğunu düşündükleri mesleklere aşağılayarak bakıyorlardı. Her ne kadar bazı müslüman tüccarlar bir hayli servet elde etmişse de, onların toplumsal rolleri ve önemleri, siyasî güçten dışlanmalarıyla ve Osmanlı ticaret sisteminin sınırlandırmalarıyla kısıtlı kaldı. Hristiyan tüccarlar ise yalnızca Osmanlı toplumundaki gediği kapatmakla kalmıyorlardı, fakat

19. Tımar-sipahi, sisteminin çöküşü üzerine daha öz bir anlatım için bkz. Wayne S. Vucinich, *The Ottoman Empire: Its Record and Legacy*, Princeton, N. J. 1965, S. 45-52.

20. Osmanlı sisteminde bir 'Sivil toplumun yokluğu konusunda bkz. Şerif Mardin, 'Power, civil society and culture in the Ottoman Empire', *Comparative Studies in Society and History*, 1960, cilt 20, s. 292.

ayrıca özellikle Pasarofça antlaşması'ndan (1718) sonra, Osmanlı icişleri üzerinde nüfûz kullanmaya başlayan Avrupalı güçlerin korumasından da yararlanıyorlardı. Bu yabancı orta sınıf, Müslüman tüccarların nefretini kazanmıştı ve hükümet hizmetini kendi sınıfları için tek onurlu istihdam alanı olarak gören müslüman meslek sahipleriyle aydınlar tarafından da küçümseniyorlardı. Yaşam tarzlarını ve statü-onurlarını tanımlamaya ilişkin karakteristik yeteneğiyle Weber, şunu vurgular ki, feodalizm, özellikle de emperyal İslâm'ın perebendel feodalizmi:

> İçsel olarak burjuva ticarî faydacılığının düşmanıdır ve onu paragöz tamahkârlık olarak ve özellikle kendisine düşman bir yaşam gücü olarak görür. Feodal davranış rasyonel ekonomik ethosun karşıtına yol açar ve bütün feodal tabakalarda tipik olan iş ilişkilerindeki soğukkanlılığın kaynağıdır.[21]

Ancak, Osmanlının tüccarların rolüne olan düşmanlığı, tüccarların yabancılarla temas halinde olmaları gerçeğiyle belirginleşmektedir. Traian Stoianovich belirtir ki, imparatorluk içinde ticaret yapan tüccarlar:

> Yerli tüccarların aksine, devamlı surette yabancı kültürlerin ve uygarlığın baskılarına ve bozucu etkilerine tâbiydiler. Hakim dinin örgütlenmiş siyasî ve dinî grupları, yabancı etkileri en asgariye indirme konusundaki kutsal görevlerinin tamamen bilincindeydiler... Yahudiler, Rumlar, Ermeniler, Güney Slavlar ve Osmanlı olmayan tüccarlar, imparatorluğun yabancı ticaretinin kontrolünü elde etmekte serbest bırakılmışlardı.[22]

Aslında, yabancılarla iletişime girmek müslüman Türk'ün asaletine uymayan bir davranış sayılıyordu; öyle ki, sultanın

---

21. Weber, *Economy and Society*, s. 1106.
22. Traian Stoianovich, 'The conquering Balkan Orthodox merchant', *Journal of Economic History*, 1960, cilt 20, s. 292.

sarayındaki birçok diplomatik meslekler, yanaşma kavimler tarafından icrâ ediliyordu. Örneğin, tercüme gibi önemli bir iş Rumlar tarafından yapılıyordu, Hristiyan elçilerle Vezir-i Azam arasında yorumcu olarak iş gören Porte Dragoman görevi de Phanariot Rumlarınca icrâ ediliyordu.[23]

Osmanlı toplumu, ayrıca, daha önce gördüğümüz gibi, bir patrimonyal hakimiyet sisteminin askerî tabakasının ihtiyaçlarını karşılamak üzere Hristiyan yardımcılara dayanmaya mecbur kalmıştı; fakat 1592 ve 1718 yılları arasındaki Ruslara ve Macarlara karşı yürütülen felaket savaşlarda Hristiyan personel arzı büyük oranda azaltıldı. Türklere olan talep ve Türk insan gücünün savaştaki kaybı muntazaman arttı ve Türk şehirleri üzerindeki tesir, buralara getirilerek ikame edilecek olan nüfusun kırsal iç kesimlerden getirilememesi gerçeğiyle abartıldı. Bu insan gücü kaybı, kabaca, Osmanlı toplumunun Avrupa'yla karşılaştırılabilecek bir demografik genişlemeyi katedebilme konusundaki daha genel başarısızlığın bir tezâhürüydü. Balkan ekonomisi hakkındaki parlak bir çalışmasında Stoianovich, çocuk düşürme ve zührevî hastalıkların kontrolsüz yayılmasının Türk nüfusunun duraklamasında iki etken olduğunu belirtir.[24] Macaristan gibi bir çok Avrupalı devletin yabancıları yerleşmeye teşvik etmek suretiyle yerli nüfuslarını artırmalarına karşılık, Osmanlı politikasının yabancıları yerleşmekten caydırmak doğrultusunda olması da eşit derecede önemlidir. Savaş kayıpları, şehir merkezlerinin küçülmeleri, göçlere olan düşmanlık ve kırsal durağanlık, iç pazarda göze çarpacak kadar bir küçülmeye yol açtı. Osmanlı talebinin gerileme içinde olduğu sıralarda, Avrupa'nın büyümesi ve modernleşmesi Balkan kırsal ürünleri için artan bir

23. Diplomasinin ve Porte etiketinin bazı yönleri Lavender Coseles'in *The Struggle for the Ottoman Empire. 1717-170* isimli eserinde tartışılıyor, Londra, 1966, bölüm I.

24. Bkz.. Stoianovich, yuk. age, s. 249 vd.

talep üretmişti. Balkanlardaki Osmanlı toprak sahibi sınıf bu artan ücretlerden faydalanıyordu; ancak bürokrasi mensupları ile şehirli mülk sahipleri şantaj ve zorbalığa başvurduğu için doğallıkla 'koruma haraçları' yaygınlaşmıştı. Balkan köylülerinin yasal ve yasal olmayan Türk toprak ağalarınca sömürülüşü, mevsimlik haydutluk gibi geleneksel köylü meslekleri etrafında adam toplanmasını teşvik etti. Fakat, Türk yönetim sisteminin parçalanmaya başlaması ile birlikte, köylü haydutluk daha belirleyici bir devrimci hareket içinde kaynaştı. Bulgar haiduklarla klephtik Rumların yerini, sonuçta, Balkanlar'daki yolsuzlar aldı.[25]

Kırsal ürün fiyatlarındaki yükselişle birlikte, artan kırsal sömürü açık bir avantaj oluşturdu ve bu, kentsel meslek ve faaliyetlere doğru bir ilgi ve çıkar kaymasıyla sonuçlandı. Kentli mülk sahibi sınıfların:

> sanayinin korunmasında derin ve aslî bir çıkara sahip olmaktan çıkmışlardı ve toprak sahibi sınıflar Avrupalı emsallerinden daha pahalı ve kalite olarak daha düşük olan malların korunmasına temel olarak karşıydılar. Dahası, Avrupa devletleri ve tüccarları, Osmanlı üreticilerinin canlanmasına ve gelişmesine engel oldular.[26]

Onsekizinci yüzyılın sonlarında ve ondokuzuncu yüzyılın tamamında Türkiye, Avrupa ile klasik merkez-çevre ilişkisi içine girdi ki, bu dönemlerde Avrupa'nın çevre ekonomilerinin azgelişmiş olması nedeniyle, Avrupa ekonomileri gelişmeye devam etmişti.[27] Avrupa Türkiye'den ham maddeler alabiliyor, onları Avrupa'da işleyebiliyor ve iç üretimi çökerten fiyatlarla onları Türkiye'ye satabiliyordu. Yeterli bir ko-

25. Bulgar haydutluğu E. J Hobsbawn'ın Bandists'inde tartışılmaktadır, Hmandsworth, 1972, 5. bölüm.
26. Stoianovich, yuk. age, s. 256.
27. Metropol-uydu ekonomileri Andre Gunder Frank'ın *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* isimli eserinde çözümleniyor.

ruma politikası olmayan Osmanlı İmparatorluğu, temel, üretilmiş ve lüks malları Avrupa'dan ve bir dereceye kadar Rusya'dan ithal etmek durumunda kalmıştı. Avrupa mallarının girişi Türkiye'de 1880'lerde dahilî demiryollarının yapılmasıyla; fakat herşeyden önce 1888'de Viyana-İstanbul arasındaki doğrudan demiryolunun inşasıyla büyük oranda artırılmış oldu. Demiryollarının gelişmesi, neredeyse tamamen, planını yapan, inşâ eden ve işleten yabancıların eliyle yürütülüyordu. Aynı durum posta, telgraf ve gazeteler gibi İngiliz ve Fransızlar tarafından başlatılan diğer iletişim sistemleri için de doğrudur. Şunu belirtmek ilginç olacaktır ki, diğer medyalar alanında çok az bir reel kalkınma gerçekleştirildiği halde, telgaf büyük bir hızla ve verimlilikle devreye sokulmuştu. Telgrafın bu benimsenişi, aslında patrimonyal hakimiyet yoluyla örgütlenmiş bir toplumun iletişim gereksinimleriyle yakından ilişkiliydi. Sir Charles Eliot'un belirttiği gibi:

> Türkler kadar demiryollarını seven çok azdır; fakat onlar asıl telgrafın büyük patronlarıdır; çünkü o, memurlarını denetlemek isteyen bir despot için en güçlü araçtır. Bir bölgeyi bir yöneticinin insafına terketmek ve böylece bu yöneticinin, gerekli olduğu zaman, boynunu vurdurmak için merkeze döneceğine güvenmek, artık zorunlu değildi.[28]

Her ne kadar sultan bu tür Avrupalı araçlardan kısa vadeli avantajlar elde etmiş olabilse de, gerçek avantajların tümü yabancı müteşebbislerce sağlandı. Gaz, elektrik, demiryolları ve su gibi temel hizmetlerin malî ve ekonomik denetiminin Avrupalı imtiyazlı firmalara geçmesiyle, Osmanlı sanayileri durmadan zayıflatıldı ve geleneksel gayri-müslim orta sınıf gittikçe önem kazandı.[29] Ondokuzuncu yüzyıldaki yabancı

28. 'Odysseus' (Sir Charles Eilots) *Turkey in Europe*, 1900, Lewis'in *The Emergence of Modern Turkey*'inden alıntı, s. 187.
29. Bu konuda bkz. D. C. Blaisdell, *European Financial Control in the Ottoman Empire*, New York, 1929.

nüfusunun düzeyi 1867'de yabancılara toprak sahibi olma izni veren bir kanunda yeterince sembolize edilmişti. Yüzyılın sonunda Osmanlı imalat sanayii:

> neredeyse tamamen ortadan kayboldu ve Türkiye, hammaddelerin ihracatçısı ve mâmûl malların ithalatçısı oldu... bunun başlıca nedeni, Türkiye'ninki gibi zayıf, modernlik-öncesi bir ekonominin modern kapitalist sanayinin rekabetçi etkisine karşı direnemeyişinde aranmalıdır.[30]

Avrupalı güçlerin borçlarını ödeyemediğinden, 1875'de Bâb-ı Âlî genel bir iflas durumuna getirildi. Mısır'ın Hidiv İsmail'i de kendisini aynı güç konumda buldu.[31] Ekonomiler arasındaki merkez-çevre ilişikilerinin mantığı, hakim olunan çevrenin bir sömürü aracı olarak kendisine dönük olması anlamına gelir. Avrupa kredilerini ödemeye ilişkin boş çabalarında, müslüman yöneticiler, köylüden daha ağır vergiler toplamaya ve yabancı şirketlere daha fazla imtiyazlar vermeye mecbur kaldılar. örneğin Mısır'da fellahların vergisi ikiye katlandı. Ezilen kırsal kesimle birlikte, bu hoşnutsuzluğun siyasî eyleme dönüşmesi hemen hemen kaçınılmazdı. 1875'deki Hersek ayaklanmasından 1912'deki Balkan savaşına, kadar Avrupa ve balkan bölgelerindeki sürekli parçalanmalar bütün imparatorluğun son yıkılışı için bir başlangıç oluşturdu. Türkiye, Fransız-İngiliz hegomanyasından kurtulmak üzere yaptığı çaresiz bir teşebbüsle Birinci Dünya Savaşı'nda merkezî kuvvetler tarafında yer aldı. Fakat, Çanakkale ve Irak'taki askerî başanlarına rağmen çabaları bir fayda sğlamadı. 'Avrupa'nın hasta adamı' sonuçta gömülmüştü ve bir zamanların muhteşem imparatorluğunun böyle perişan bir duruma düşmekten başka şansı yoktu.

---

30. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, s. 457.
31. Brockelmann, age, s. 372 vd.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

9- İSLÂM REFORMU VE GÜDÜLER (MOTİVATIONS) SOSYOLOJİSİ

Weber, medeniyetler sosyolojisini İslâm toplumlarıyla ilgili ayrıntılı bir incelemeyle tamamlayamamış olsa da, İslâm'a yaptığı atıflardan açıktır ki, Weber'e göre, İslâm'ın gelişmesindeki anahtar sorunlardan biri, patrimonyal kontrolün hakim olmasıdır. Modern dönemdeki Osmanlı sultanlığının çöküşünden önce İslâm uygarlığı, yüzyıllarca küçücük devletlere bölünmüştü veya patrimonyal hanedanların (Abbasîler, Memlukluler, Osmanlılar) hizmetindeki paralı ordular tarafından yönetiliyordu. Uzun süren bu iktidar şekli altında, İslâm toplumları, Avrupa'da kapitalizmin doğuşu için hayatî bir rol oynamış olan kurumları geliştirememişti. Önceki bölümlerde patrimonyalizmin, gayretli bir burjuva sınıfı, özerk şehir

örgütlenmeleri ve bağımsız biçimsel (formal) hukuk ile nasıl uyuşmaz olduğunu göstermeyi denedim. Ancak, kurumlar ve toplumsal yapıların biçimsel tasvirini vermenin ötesine geçmek, Weber sosyolojisinin özelliğidir; Weber, herşeyden önce anlamlı (meaningfull) durumlarda birbirleriyle etkileşen toplumsal aktörlerin tavırları, güdüleri ve dünya görüşlerini ele almakla ilgilenir. Weber'e göre, toplumsal eylem, şahıslara ve durumlara bir anlam yükleme işidir. Böylece Weber'in din sosyolojisi, çeşitli dinsel geleneklerin kapsayabildikleri ve toplumsal aktörlerce elde edinilebilen hakim güdüler ve tavırların bir sınıflandırmasını yapma girişimi olarak anlaşılabilir. Örneğin, "The social psychology of world religions"da, (Dünya dinlerinin toplumsal psikolojisi) aktif, dünyevî, rasyonel bir güdünün Protestan "çağrı" (calling) kavramında özetlendiğini belirtir. Bu kavram, özellikle Budizmin olmak üzere çeşitli Asya dinlerinin öte-dünyasal güdülerinin kutupsal karşıtıydı.[1] "Güdü" kavramıyla Weber, "aktörün kendisi veya gözlemci için söz konusu davranışa yeterli bir zemin olarak görünen bir öznel anlam bireşimi"ni[2] kasteder. Sosyolojik olarak yorumlanacak olursa, bir güdü, toplumsal bir aktörün dikkatine sunulmuş olan davranışın bir tasviri, açıklaması veya haklılaştırılmasının sözel bir değerlendirilmesidir.[3] Güdüler "niçin bunu yaptın?" gibi sorular için kabul edilebilir cevaplardır. Hem sorular hem de güdü-cevaplar öyle özgül bağlam ve durumlarda kuruludur ki, yalnızca belirli soruşturma ve karşılıklar geçerli olarak kabul edilirler. Hâlen dinsel kurumların ve dinsel inanç sistemlerinin hakimiyeti altında olan kültür-

1. H. H. Gerth ve C. Wright Mills (editörler), *From Max Weber: Essays in Sociology*,Londra, 1961,s. 267-301.
2. Max Weber, *Economy and Society* (Günter Roth ve Claus Wittich, editörler), NewYork, 1968,cilt I, s. II.
3. Toplumsal aktörlerin 'beklenmeyen ve ters olan davranışı açıklayan ifadeleri konusunda', bkz. Marvin B. Scott veStanford M. Lyman'ın 'Accounts', *American Sociological Review*, 1968 cilt 33, s. 46-62.

lerde, düzenli olarak kiliseye giden ve mahallî kutsal adamlara sadaka veren bir kişinin güdüleri üzerindeki incelemeler, geçersiz ve sinirlendirici olarak değerlendirilebilir. Fakat bir üniversitenin sosyoloji bölümündeki modern bir sosyolog bazı mâkul güdülere atıfta bulunarak böyle bir davranışı haklılaştırmaya ihtiyaç duyabilir. Kısaca, güdüleri anlamak için, yerleştikleri toplumsal bağlamları çözümlemek ve, üstelik, kişilerarası ilişkilerle ilgili "öznel" güdülerin, toplumların kültürel ve ekonomik koşullarında, makro-toplumsal değişimlerden temelde etkilendiklerini kavramak zorundayız.

Weber'in İslâm toplumunun patrimonyal örgütlenmesiyle ilgisini ele alırken, Weber'den patrimonyalizme uygun düşen tipik İslâm güdü söz dağarcıklarının bir çözümlemesinin sağlamasını beklemiş olabiliriz.[4] Aslında Weber önemli patrimonyal hanedanlıkların ortaya çıkışından önceki dönemin İslâmî etiğini arar. Yani, Weber yedinci yüzyılı İslâmî güdülerin gelişmesi bakımından en önemli dönem olarak alır. Weber'e göre, Medine'ye hicretten önce İslâm, dünyevî çilecilik ile sonuçlanabilecek saf bir tektanrıcı doktrindir; fakat İslâm, Einsenstad'ın deyimiyle, bu "dönüştürücü etik"ten iki toplumsal güç tarafından saptırıldı. Birincisi, Weber'in İslâm inancının başlıca toplumsal taşıyıcıları olduğunu belirttiği bedevî savaşçılardır ki, bunlar, İslâm'ı şehvanî (sensual) bir uyum ve uzlaşma dinine dönüştürmüşlerdir. İkincisi, İslâmî dünyevîliğin lükslerini reddeden sûfî tarikatlarıdır ki, bunlar da kitleler için duygusal (emotional) bir öte-dünyacı din yaratmışlardır. Sonuç, İslâm'ın kendi içinde bir bedensel haz etiği ve bir dünyayı reddetme etiğini içermesi olmuştur; ne savaşçılar, ne de sûfiler rasyonel kapitalizmin ihtiyaçlarına uyacak bir güdü-

4. Ancak, Weber'in feodalizm ve patrimonyalizmde 'şeref' konusundaki tartışması, güdülerin bu tarz ele alınışlarının temeli olabilir. Bkz. Weber, *Economy and Society*, cilt3,çeşitli yerlerde.

ler dizisi üretebilmiştir. İslâm hakkındaki bu her iki yorumu eleştirmek zorunlu olacaktır.

Weber'e göre, İslâm'a özel bir görünüş ve kurumlar dizisini veren şey "dünyayı fethetme peşindeki savaşçı" idi. Muhammed'in tektanrıcı Kur'an'ının savaşçı bir yaşam tarzının sosyo-ekonomik çıkarlarına adapte edilmesiyle birlikte, kurtuluş arayışı, *cihad* (kutsal savaş) nosyonu aracılığıyla toprak arayışı için yeniden yorumlanmıştı. Sonuç, İslâm'ı "ulusal bir Arap savaşçı dini"ne dönüştürmek oldu. Bir "savaşçı din" olması itibariyle, içsel kurtuluş nosyonu hiç bir zaman ele alınamadı. Ortodoks inanç ve içsel kesinlik, topluluğa üyelikten daha az önemliydi. Bu durum *Dar'ül-İslâm* (teslimiyet bölgesi) ve *Dar'ül-Harp* (gayr-i müslim bölgeler) nosyonlarında yansıtılmaktaydı. Dinin zahirî şekillerine bağlılık, toplumun ibadet şekilleri (rituals) ve kurumları, kişisel değişimden daha önemli bir hale gelmişti. "Eski İslâm, üyeliğin temeli olan bir kaç pratik ve ayinsel emirle birlikte, Allah'a ve peygambere teslimiyet ikrarı ile yetinmişti".[5] Aslında, müslüman olan biri, inançlarından dönmeyenler gibi ağır bir vergilendirmeye tâbî tutulmadığından, savaşçının ganimet ve fetihteki çıkarı kitlesel din değiştirme (conversion) için gerekli olan dinsel güdüleri bertaraf etmişti. Bir "gâlipler dini" olarak İslâm, Yahudi-Hristiyan köklerinin aksine "hiç bir zaman gerçek anlamda bir kurtuluş dini olmamıştır."[6]

Weber'in İslâm'ın bir kurtuluş dini olduğunu inkar edişi, onun şehvet ve kişisel lüks gibi iki önemli konuda püriten ve müslüman kişilikler arasında yaptığı karşılaştırmayla takviye edilir. Puritenizm cinsel ilişkiyi yeniden-üretim için zorunlu bir kötülük olarak ele alır ve evliliği de hayvanî duyguların kurumsal bir meşrulaştırımı olarak değerlendirirken, İslâm,

5. Age, cilt 2, s. 462.
6. Age, s. 625.

kadınları cinsel sömürünün nesneleri olarak kabul etmiştir. Diğer ondokuzuncu yüzyıl yorumcularının çoğu gibi, Weber de bizzat Peygamber'in şehvetine ilişkin bildik atıfları tekrarlamıştır. Kadınların savaşçılar tarafından meşru bir ganimet olarak değerlendirildiği göz önünde tutulduğunda, ilk dönem İslâm'ında şehvet meselesi öyle hakim olmuştur ki, "İslâm'da öte-dünya bile askerin şehevî cenneti olarak tasvir edilmiştir".[7] Ayrıca lükse ve kişisel ziynete karşı tipik püriten tavır ile İslâmî güdüler arasında göze çarpan bir karşıtlık vardır. Protestan mezhebinde, küçük iş adamlarının, zenaatkârların ve esnafın gündelik işleriyle uygunluk içinde olan rasyonel, düzenli bir yaşam biçimi ile sermayenin sistematik kullanımı göze çarpmaktadır. İslâm'da hem savaşçı hem de Doğulu tüccar, kişisel lükslerin kullanımını, toplum içindeki toplumsal statüsünün uygun bir göstergesi saymışlardır; bunlar, tembel (leisure) bir sınıfın bariz tüketiminin karakteristik özelliklerini gösteriyorlardı. Püritenlik, böylece kâr arayışını hem akıldışı hem de ahlâkî olarak uygunsuz sayan bir dizi güdüyü üretirken, İslâmî "gelenek, dindarların lüks giysisini, kokusunu ve özenle taranmış saç ve sakallarını memnuniyetle resmeder."[8] Weber'e göre Püriten ahlâkının güdüleri sermayenin yatırımını teşvik etmişti; fakat, İslâm'da sermaye kişisel mallarla sınırlıydı ve hûriler için çarçur ediliyordu.

Her ne kadar savaşçılar, Hz. Muhammed'in ilhamlarını ganimet avcılığına dayalı bir yaşam tarzına uydurdularsa da, İslâm açık dinsel amaçlarla gerçek bir kurtuluş inancını içeriyordu; fakat bu kurtuluş yolu uhrevî bir mistisizmle ilgiliydi. Weber, sûfîliği, İslâm'ın fethettiği topraklardaki tebaânın duygusal ihtiyaçlarını saf ve yerel inançlar, ibadetler ve semboller aracılığıyla karşılayan, temeli itibariyle bir kitle dinsel-

7.Age.
8. Age, s. 624.

liği olarak ele alır. Özelde, derviş tarikatları, Hint ve İran'ın sefahatçılık ve mütefekkir dinselliğini devralmışlardı. Sûfîlik değişik şekilleriyle, İslâm ortodoksisinin keskin ahlâkî tektanrıcılığını sulandırmıştı ve İslâm'dan potansiyel çileciliği sıyırmıştı:

> Dervişlerin çileciliği (ascetisism), çileci Protestanlarınınki gibi, dinsel bir meslek ahlâkı değildi; çünkü dervişlerin dinsel eylemlerinin, seküler meslekleriyle çok az ilişkisi vardı ve şemalarında seküler mesleklerin planlanmış kurtuluş prosedürleriyle en iyi ihtimalle sadece dışsal bir ilişkileri vardı.[9]

Böylece, hem savaşçı şehveti hem de sûfî mistisizmi potansiyel İslâm çileciliğini bir toplumsal uyum ve uzlaşma (accommodation) dinine dönüştürdü. Bu dinsel tavır, dünya üstünlüğüyle ilgili her nevi radikal, püriten yönelimi engelleyen İslâm'ın "feodal etiği"nin temel bir ögesiydi. Nihaî sonuç şuydu ki, İslâm,

> ayırdedici bir feodal ruhun tüm özelliklerine sahipti; açıkça sorgulanmayan, kölelik, serflik ve çokevliliğin kabulü; kadınlara yönelik saygısızlık ve baskı; dinsel yükümlülüklerin esas itibariyle ayinsel olan niteliği; ve son olarak, dinsel gereksinimlerin büyük basitliği ve hatta gösterişsiz ahlâkî gereksinimlerin daha büyük olan basitliği.[10]

Böylece İslâm toplumunun, Weber'in rasyonel kapitalizm için çok önemli saydığı ne zorunlu şartlan (özgür emek gücü, rasyonel hukuk, özerk şehirler, kent burjuvazisi gibi) ne de dünyevî motivasyonla ilgili yeterli koşulu vardı.

Weber'in "Eski İslâm'a hakim olan güdü sözdağarcığını yorumlarken hayli zayıf kaldığı konusunda şüphe yoktur.

---

9. Age, s. 556.
10. Age, s. 626.

Economy and Society'nin İslâm'la ilgili paragrafları akla kişisel husumet ve tiksinti getiriyor; aslında Weber'in erken İslâm ve Peygamber ile ilgili sosyolojisi, etik tarafsızlıktan ziyade ahlâkî (moral) eleştiriye daha yakındır. Buna rağmen, benim eleştirim Weber'in tarafsızlığını koruyamadığı yönünde değil, daha çok ahlâkî eleştirisinin kusurlu olduğu yönündedir. Bir İslâm eleştirisi olarak, Weber'in sosyolojisi, ondokuzuncu yüzyıl ve daha öncesinin bütün ideolojik önyargılarını yansıtır. Avrupa üstünlüğü dönemine kadar, İslâm, Hristiyanlık için başlıca bir askerî ve ahlâkî tehdit oluşturuyordu; çünkü İslâm, Hristiyanlık inancının güçlü ve etkin bir alternatifiydi. İslâm'ın yayılmasını açıklamak için, Hristiyan teoloji, İslâm'ın başarısının müslümanların şiddet, şehvete düşkünlük ve hileye başvurmalarının ürünü olduğunu gösteren savunmacı bir kuram geliştirdi.[11] İslâm ve Hristiyanlık arasındaki ekonomik ve askerî ilişkinin değişmesiyle birlikte, ayrıca İslâm'ın kötülüğüyle ilgili ortaçağ teorisi de değişti, ama altında yatan tutuculuk ve cinsellik temaları hâlen mevcuttu. Her ne kadar Thomas Carlyle *On Heroes, Hero-Worship* (1840) kitabındaki "The Hero as Prophet Mahomet: Islam" başlıklı yazısında, İslâm'a karşı Avrupalı tavırda bir kaymayı ortaya koymuşsa da, haremler, hûriler, Türk prensesleri ve İran bahçeleri ile ilgili romantik literatür gelişip zenginleşti. Richard Burton'un *Arabian Nights Entertainment*'ı (1855) büyüsel ve garip olan Doğu erotizmi hakkındaki Viktoryen beğeninin doruğunu temsil eder.[12] Her ne kadar Weber'in İslâm hakkındaki bilgisinin zeminini kendi çağının Alman bilimi oluşturmuşsa da, İslâm tutuculuğu ve şehveti hakkındaki tiplemesi ondokuzuncu yüzyıl Avrupa literatürüne hakim olan, İslâm hakkındaki har-

11. Özlü bir ifade için bkz. Bryan S. Turner, 'Understanding Islam' *Middle East International*, 1972, no. 2, s. 19-22.
12. İslam'a ve Orta Doğu'ya karşı Viktoryen tavırlar için bkz. Norman Daniel, *Islam, Europe and Empire*, Edinburg, 1966.

cıâlem manzaradan pek fazla uzaklaşmamıştır. Yine, Weber'in Batı çileciliği ile Doğu mistisizmini ele alışı, bazı ayrıntılarıyla çözülmüş olmasına rağmen, Doğunun ruhçu, Batının da maddeci olduğunu öngören ondokuzuncu yüzyılın kendine özgü ve basitleştirici inancıyla yakından ilgili görünür. Benim amacım Weber'in bir ırkçı olduğunu savunmak olmadığı gibi, ne bazı sekülaristlerin yapmış olduğu gibi, İncil'in şiddet ve şehvet düşkünlüğü itibariyle zengin olduğunu belirtmek ne de İslâm bedevilerinin ganimet ve cinsel fetihle harekete geçirilmemiş olduğunu iddia etmeye çalışmaktır. Benim konumum basittir; o da erken ve ortaçağ İslâm'ının hem ayırdedici hem de çekişmeci çok sayıda güdü sözdağarcığı içerdiğidir. Bu yüzden Weber'in yaptığı gibi "askerî güdüler sözdağarcığı"nın İslâm'ın tek güdüsel dili olduğunu savunmak faydasız bir abartmadır.

6. bölümde, İslâm'ın kentli ve 'püriten' olan ortodoksluk değerleriyle, tamamen farklı sosyal koşulları yansıtan çöl değerleri arasında sürekli bir çelişkiyi yaşadığı iddia edildi. En yüksek ifadesini Şeriatta bulan İslâm'ın kentsel ahlâkı ile kabilevî erkekçe yiğitlik, bağımsızlık ve sertlik gelenekleri arasındaki gerilim, İslâm'ın başlangıcından beri mevcuttur. Burada, daha önceki bölümlerde İslâm'ın ilk döneminin, Mekke tüccarlarının ve para babalarının kabilevî anarşi üzerindeki galebesini temsil ettiği veya Kur'an'da ticaret dilinin etkili olduğu şeklinde sonuçlanan argümanları tekrarlamaya gerek yoktur. Savaşçı tabaka çöl bedevîlerinden toplanabiliyorduysa da, İslâm liderliği Mekke'nin ticaret elitinden geldi. İlk dönem İslâmının taşıyıcıları olarak, tüccarların savaşçılar kadar (onlardan daha fazla değillerse) önemli olduğu gözönünde bulundurulduğunda, İslâm hem bir çöl sakinleri ahlâkını hem de bir tüccar ahlâkını, yani hem *mürüvve*'yi (kabile ahlâkı) hem de dini (kişisel dindarlığı) içeriyordu. Weber'in tek-yanlı

vurgusunun uzantısı, "iyi para kazanan esnaf ve tüccarların bir inancı" olarak İslâm'dır. " Ahlâkî sertliğiyle, hukuk, düzen ve bireysel sorumluluğa olan vurgusu... Kalvinizmin daha küçük bir bölgenin ihtiyaçlarına uyarlanmasında olduğu gibi bazı ihtiyaçlara uyarlandı."[13] Bu ilk dönem kentsel güdü sözdağarcığı vurgulanmış ve İslâm ticaretinin Emevîler döneminde ve Abbasî idaresinin ilk iki yüzyılı esnasında gelişmesiyle yayılmıştır. Ticarî bir burjuva sınıfının doğuşuyla, alışveriş faaliyetini meşrulaştırıp teşvik eden Kur'an ve hadis'in bazı yanları üzerinde daha büyük bir vurguyla durulmuştur. İlk dönem İslâm'ının, faizin belirli şekilleri üzerine getirilen kısıtlamalara rağmen, ticaret ve alış-verişe izin vermesi, artık yeterli değildi. Bazı toplumsal gruplar için ticaret dinsel bir çağrı sayılmaya başlandı. S. D. Goitein, Richard Steele'nin *The Tradesman's Calling* (onun çağrı hakkındaki değerlendirmesi büyük oranda R. H. Tawney tarafından aktarılmıştır) ile Muhammed Şeybani'inin *On Earning*'i arasında ilginç bir karşılaştırma yapar. Şeybani (Ö. 804),

> ticaretle uğraşan yeni müslümanların iyi ber yaşam için gayretli bir şekilde çalışmalarına, İslâm'ın, karşı çıkmamakla kalmamış olduğunu, ayrıca bilfiil onu dinsel bir yükümlülük saymış olduğunu ispatlamak durumundaydı. Richard Steele gibi o da, dilenci zâhidler tarafından yaygınlaştırılan, para kazanmaya karşı derinde yatan dinsel önyargılarla başetmek zorunda kaldı. Bu zâhidler, Steele'in, aleyhlerinde veciz yazılar yazdığı yoksullaştırıcı katolik ve keşişlerle karşılaştırılabilir.[14]

Şeybânî, dünyada görev tasavvurları ve alışveriş faaliyetinin meşruluğunu özel olarak ele alan bir grup yazarın tem-

13. Marshall G. S. Hodgson, 'Islam and Image', *History of Religions*, 1964, cilt 3, s. 233.
14. S. D. Goitein, 'The rise of the near-eastern bourgeoisie in early Islamic times'. *Journal of World History*, 1957, cilt 3, s. 587.

silcisiydi. Böylece, sonuçta dürüst tüccarın Allah karşısında devlet memurundan daha sevimli olduğunu öngören yaygın bir gelenek gelişti.

İslâm'ın ilk üçyüzyılı boyunca çok büyük ahlâkî, sanatsal ve endüstriyel yaratıcılık ve yayılma gerçekleşti; neticede yeni faaliyetleri açıklamak, işlemek, haklılaştırmak; eskilerinin de önemini belirtmek üzere geçerli bir güdü söz-dağarcığı alanı vardı. Yabancı bir askerî elitin ortaya çıkması, patrimonyalizmin gelişmesi ve İslâmî fetihlerin azalmasıyla birlikte, orta sınıfların toplumsal statüsü aşama aşama bertaraf edildi. Buna ilaveten, İslâm, Ortaçağların başlarında Haçlı seferleri, Moğollar ve içsel ayrıcalıklarca tehdit ediliyordu. Bu sorunlarla karşılaşınca, patrimonyal liderlik, açık-seçik bir ortodoksluk, doktrinleşme ve toplumsal kontrol için çabalamaya başladı:

> Devrimci İsmailiye hareketi toplum için büyük bir tehlike arzetmekteydi. Bu tehlike onbirinci yüzyılda ticaretin gelişmesi; ekonomik parasallıktan (monetory) uzaklaşan evrimi; Türk Haçlı seferleri ve daha geç dönemde Moğol istilasıyla birlikte daha da arttı. Böylesine güç koşullar altında, devletin, aynı serbestliğin sürmesine izin vermesi mümkün değildi.[15]

Disiplini, itaati ve taklidi vurgulayan münâsip bir güdü görüşü eşliğindeki farklı bir kültürün İslâm'a egemen olmaya başlaması, Abbasîlerle başlayan ortaçağ İslâm'ının patrimonyal hanedanları altında olmuş bir şeydi. Askerle ulema arasında zarurî olarak bir ittifakın oluşmasıyla birlikte, resmîleşmiş ve değişmez bir yaşam düstûru olan Şeriat, tek meşru davranış dilini temsil etmeye başladı. 1100, hatta 900 yılından beri hukukî konularda bağımsız hüküm verme, "İctihad ka-

15. Maxime Rodinson, 'L'Islam, doctrine de progrèsou de reaction?', *Cahiers rationalistes*, 1961, no. 199, s. 273.

pısı"nın kapanmasıyla bitirilmişti. Yani üstün ahlâkî tavır taklit, Şeriatın yetkili ifadelerini sorgulamadan kabul etmekti. Patrimonyal koşullar altında, bu yüzden, yeni bir güdü söz-dağarcığı ulema tarafından işlendi ve medrese ve hakim sınıfın hukuk ve düzen gereksinimlerine mükemmel bir şekilde uydurulmş olan yeni ortodoksluk kurumu tarafından aşılandı. İlahî yasalara bağlılık yoluyla kendini kontrol etmek en yüksek güdü olduğundan, yenilik *(bid'at)* suç sayıldı. İslâm, bu koşullar altındadır ki, köleci ve kaderci bir din, bir patrimonyal hükümranlığa uyum dini olarak nitelendirilecekti. Bu, alternatif, eleştirel ve muhalif güdülerin yaşamadığını söylemek anlamına gelmez. Şiîlik, Karmatî hareketi, Mu'tezile ve bazı felsefî ekoller, insan özgürlüğü mefhumunu ve bununla da ahlâkî seçim düşüncesine bağlılığı korumaya çalıştılar, fakat hakim normatif güdü söz-dağarcığı sünnî muhafazakardı. Ayrıca, insan güdüsüyle ilgili kaderci görüş, modern zamanlara kadar, özellikle İslâm toplumunun ücrâ kesimlerinde yaşadı.[16]

Bu yüzden, Weber'in İslâmî etiği ele alış tarzına güçlü bir çok itiraz vardır. Weber, müslüman savaşçının rolünü bütünüyle abartmıştı ve muhtemelen tüccarların ilk dönem İslâm'ının değerlerini şekillendirmedeki önemlerinden habersizdi. Püriten karşılıkları gibi tüccarlar da, dünyada iş güdülerine hayli önem veren bir çağrı oluşturdular. Ne kabile hümanizmi değerleri ne de kentli elitlerin iş ahlâkları, Memluklu, Selçuklu ve Osmanlıların katı denetimi altında yaşayabildi. Tüm bu hanedanlar ulemayla bir birliğe ve ideolojik olarak da taklidin önemine dayandılar. Weber'in bir "gâlipler dini" olarak İslâm'a ilişkin ideal-tipi, İslâm'da, İslâm'ın sosyal yapısındaki değişimlerle araştırılabilen güdüdeki değişimlerle ilgilenebilmek açısından çok katıdır. Buna rağmen, Weber'in

16. Arab kabile insanları arasındaki kaderci değerlere bir örnek için bkz. Bertram Thomas, *Arabia Felix*, Londra, 1938.

askerî bir tabakanın yaşam tarzının hakim olduğu bir din olarak İslâm hakkındaki görüşü için belirtilmesi gereken küçük bir nokta vardır. Osmanlı İslâm'ının bir çok özelliğinin kökleri, sınır beyleri olarak iş gören ve İslâm'a bir sınıf bölgesi inancının bazı özel niteliklerini veren Türk kabilelerinde aranabilir.[17] Özelde, Türk kabile üyelerine ve bu sınır bölgesinin diğer göçmenlerine, kutsal savaşlar yoluyla inancı yayma fikrini, kırsal derviş toplulukları *(gaziler)* ilham etti. İlk savaşçılar ve sonraları yeniçeriler arasındaki kılavuzluk rolü Bektaşi tarikatı tarafından oynandı.[18] Bu tarikat yarı-efsanevî Sûfî Horasanlı Hacı Bektaş'a (Ö. 1337) nisbet edilir. Hacı Bektaş, Selçukluların çöküşünden sonra Anadolu'ya kaçtı. Tarikat yerleşmiş olduktan sonra geriye dönüp, Bektaş'a kurucuları olarak baktılar. Bu kurucu-sîmânın önemi, onun yeniçerilerin koruyucu azizi olmasından ileri geliyordu. O kadar ki, Bektaşîliğin özel askerî bağlantıları vardı. Bu dervişler nihayet 1826'da yeniçeriliğin kaldırılmasına kadar güçlerine hiç bir zaman temel anlamda meydan okunamayacak şekilde Sultan'ın askerleri üzerinde dinsel bir tekel kazandılar. Tasavvufla askerlik ruhunun (militarizm) bu birleşiminin, onların dinsel tarz ve bakışlarına bir nevi, Weber'in bir bütün olarak İslâm'ı nitelediğini düşündüğü savaşçı dinselliği verdiği doğrudur; ama, sultanların kentsel ulema hakimiyetindeki ortodoksluğu ile, derviş ve yeniçerilerin heterodoks, sefahate düşkün ve duygusal dini arasında açık bir bölünme vardı. İslâm'da, başka yerlerde olduğu gibi, İslâm öncesi ve Hristiyan inanç ve uygulamaları, işte bu halk tarikatları arasında yaşadı; aslında Gibb ve Bowen, Bektaşîler arasındaki Hristiyan inançların devamının, sı-

17. P. Wittek, 'Le Rôle des tribus turques dans l'empire ottoman', *Mélanges Georges Smets*, Brussels, 1952, s. 554-76.

18. Bektaşilik konusunda bkz. H. A. R. Gibb ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, Londra, 1957, cilt 1, bölüm 2, kısım 8; J. Spencer, Trimingham, *The Sufi Orders of Islam*, Oxford, 1971.

nır bölgelerinde Hristiyanlıktan İslâm'a geçişi büsbütün daha kolaylaştırdığını iddia eder. Bu yüzden Türk köylüleri ile yabancı doğumlu askerlerin avâmî dini, kültürel ve siyasî açıdan şüpheli idi. Ancak, askerî bir ahlâk ile din arasındaki karşılıklı ilişki, Weber'in, İslâm tektanrıcılığının Arap savaşçılarınca yedinci yüzyılda "bozulduğu" şeklindeki ana tartışmasına aittir yalnızca. Ayrıca, Bektaşîlerin kendi değerlerini ve güdü söz-dağarcıklarını geliştirmiş olmalarına rağmen, bu değerler ve güdüler hiç bir zaman müslüman şehirlerinin meşru kültürü olmamışlardır. Dervişlerin yönetim kurumlarına nüfuz etmesine, tarikatların güçlü bir saltanatın temeli olan askerlerle çok yakın ilişkileri olmasından dolayı benimsenmemekle birlikte, göz yumuldu. Weber'e bu eleştiriler yapılabilirse de, ondokuzuncu yüzyılda İslâm reformcuları, modern çağın İslâm'ı için yeni bir dizi güdüyü tanımlamaya başladıklarında, sosyal değişim çözümlemelerinin neredeyse tamamen Weberyan oluşu, ironik bir durumdur. İslâm reformu ve Protestan Ahlâkının değerleri arasında bir paralellik vardır. Fakat, göstermeyi umduğum gibi, bu paralellik aldatıcı olup, hiç bir şekilde Protestan ahlâk tezinin doğrudan ispatı olarak ele alınmamalıdır.

Avrupa emperyalizminin en önemli aşaması Berlin Kongresi ile Birinci Dünya Savaşı arasında, Avrupalı güçlerin küresel düzeyde az çok birleşik yeni bir ekonomik sistem oluşturdukları zaman yaşandı. Tunus ve Mısır 1880'de işgal edildi; 1860'da, yarı bağımsızlıktan otuz yıl sonra Cezayir Fransız idaresine girdi; Abdülkerim'in hayret verici başarılarından sonra, 1933'e kadar huzura kavuşturulamadıysa da, 1912'de Fransa ve İspanya mandaları arasında bölündü.[19] Avrupa emperyalizmi ve sömürgeciliği Kuzey Afrika ve Yakın Doğu-

19. David S. Woolman, *Rebels in the Rif: Abd el Kerim and the Rif Rebellion*, Londra, 1969.

'da dindar müslümanlar için ağır bir entellektüel ve ruhsal sorun oluşturdu. Mükemmel ve Allah tarafından seçilmiş din olan İslâm nasıl oluyordu da zayıflamakta ve gerilemekteydi; veya, başka türlü bir ifadeyle, eğer Hristiyanlık yanlış bir din idiyse, o halde Avrupa güç ve üstünlüğünün sırrı neydi? Cevap İslâm'ın hakikatine dil uzatmamalıydı, fakat bununla birlikte modern dünyadaki değişim için meşru sebepler sağlamalıydı. Farklı reformcu gruplarca takınılan farklı tavırlar olmuşsa da, Avrupa hakimiyetine İslâmî tepkilerde hakim bir tema vardı. Bu tepki, gerçek İslâm'ın, kendi aslî tezahürleri itibariyle modern sanayi uygarlığıyla tamamen uyuşabilen aktivist, dünyevi ve sosyo-politik bir ahlâk olduğunu, fakat bu saf İslâm'ın yabancı ilavelerle bozulduğunu ifade ediyordu. Hristiyanlar başarılıydı, çünkü maddeci bir zihniyet uğruna uhrevî dinlerini rafa kaldırmışlardı; İslâm geriliyordu çünkü müslümanlar özgün İslâmî ahlâkı rafa kaldırmış ve bozmuşlardı. Sorun şu sözlerle özetlenebilir:

> Hristiyan halklar güçlendiler. Çünkü Kilise, Roma İmparatorluğunun duvarları arasında gelişti ve onun putçu inanç ve meziyetlerini kapsadı; müslüman halklar zayıfladılar, çünkü İslâm'ın hakikati yanlışlığın başarılı dalgalarınca bozuldu. Hristiyanlar güçlüdürler çünkü onlar gerçek Hristiyan değiller; Müslümanlar zayıftırlar çünkü onlar gerçek müslüman değiller.[20]

'Gerçek müslüman" olmak için, İslâm'ı, geleneğin aklın ters ilavelerinden ve yabancı etkisinden kurtarmak zorunludur; tâ ki, reformcular tarafından bilim ve sanayi uygarlığıyla tamamen uyumlu görünen orjinal saf İslâm'ı buluncaya kadar. Buna göre, hem İslâm'ın hem de modern toplumun düşmanı *Selefin* (öncekilerin) İslâm'ına Tasavvuf tarafından sokulan kadercilik, taklit ve pasiflik gibi bir takım tavırlardır. Tıpkı Av-

20. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Londra, 1962, s. 129.

rupa Püritanizminin mistisizm ve ayinselciliği dindışılık ve siyasî mutlakiyetçilik ile özdeşleştirmesi gibi, aynı şekilde İslâm püristleri de tasavvuf mistisizmini müslüman toplumun siyasi hastalıklarıyla ilişkilendirdiler. Reformcular, özellikle Muhammed Abduh (1849-1905) ve Reşit Rıza (1865-1935) doğru ve yanlış mistisizm arasında bir ayrım çizdiler. Onlar içse teslimiyet, vicdan arayışı ve kişisel ibadete düşkünlüğü öğreten mistisizmi reddetmediler, fakat tasavvuf şeyhlerinin kerametlerine kör bir bağlılığı suçladılar. Dinî bakımdan tasavvuf, Sünnî İslâm'ın saf geleneklerini bozmuş olan, ortodoks olmayan inanç ve uygulamaların İslâm'a girişinden sorumlu tutuldu. Sosyal bakımdan ise, yüzyıllardır ortodoks eleştirilerin nesnesi olagelmişti tasavvuf; fakat sûfî mistisizminin çağdaş reddi için yeni bir vurgu vardır.[21] Tasavvuf ekonomik kaynaklar üzerinde kurutucu bir süzgeç ve aktivizm ve toplumsal değişimle uyumsuz olarak görülüyordu. Veli türbelerine yapılan geleneksel harcamalar ve sûfî şölenleri özellikle Kuzey Afrika'da ağır bir şekilde eleştirilegelmiştir. Cezayir'deki Bedîsiye reform hareketi,

> rûhânîlerce icrâ edilen heteredoks dinî bayramlara ve bunlara eşlik eden harcamalara güçlü bir şekilde muhalefet etti. Bu tür harcamalar bir köylü takımı için süzücü bir ana kanal oluşturdu. Bunların dinsel bir reform hareketince ortadan kaldırılması dünyanın bir çok yerinde ortak bir özelliktir.[22]

Reformcular sûfî pasifliği ile hakiki İslâm'ın aktivizmi arasında isnad edilen karşıtlık üzerinde fazla durdular. Cemaleddin Efgani'nin (1839-97) Kur'an'da önemsediği bir ayet "Gerçekten bir topluluk kendi nefislerinde olanı kendisi değiş-

21. Geleneksel bir reform hareketi üzerine bkz. George Rentz, 'The Wahhabis', A. J. Arberry (ed.)'nin *Religion in the Middle East*, Cambridge, 1969, cilt 2, s. 270-84.
22. Eric R. Wolf, *Peasant Wars in the Twentieth Century*, Londra, 1971, s. 228.

tirmedikçe Allah, o toplulukta olanı değiştirmez." (Ra'd, 12) idi, ki o bunu insanların başından beri toplumsal değişimin sorumluları olduğunu kastetmek üzere yorumladı.[23] Bu dinamik güdüler görüşü tamamıyla Reşid Rıza tarafından da işlendi. Şunu sorar o:

> İslâm ve modern uygarlığın içerdikleri hangi ilkeler benzerdir? Hepsinden önce faaliyet gelir; pozitif çaba İslâm'ın özüdür, ve bu en genel mânâda cihad kavramının anlamıdır.[24]

İslâm'ın gerçek erdemlerinin bu dünyadaki başarı ve kuvvet ile birbirine bağlanması faaliyet kavramı aracılığıyla idi.

Bu aktif, dünyevî İslâm'ın bozulması aslında pek çok kaynaktan türemiştir. Tasavvuf ve Şiîlik uhrevî ve heteredoks değerlerinden dolayı suçlanmışlarsa da, Mısırlı reformcular İslâm'ın durağanlığının ve geleneklerin körü körüne taklidinin, Türk askeri mutlakiyetçiliğinin kaçınılmaz sonucu olduğunu savundular. İslâm'ın özgün siyasî örgütlenmesi demokratik ve istişari idi, fakat Osmanlı sultanları ve çağdaş Türkler bu geleneği yetkeci otoriter rejimlerle değiştirmişlerdi. İslâm ümmetinin üzerindeki denetimlerini en yüksek düzeye çıkarmak için Türkler, sadece otoriteye teslimiyete dayalı olan muhafazakâr bir teolojiyi teşvik etmişlerdi. Asırların entellektüel durağanlığını yenmek için İslâm kültüründe aklın merkezîliğini yeniden iddia etmek zorunluydu. Gerçek müslüman, Efgani'ye göre,

> zanlara tabi olmaktan kaçınmalı ve ataları kuru kuruya taklide razı olmamalıdır. Çünkü eğer insan delilsiz ve mantıksız şeylere inanırsa, kanıtlanmamış görüşlere tâbî olursa ve atalarını taklit ve takip etmekle tatmin olursa, zihni kaçınılmaz olarak entellektüel ha-

23. Richard Bell, *The Qur'an*, Edinburg,1937, cilt I, s. 230.
24. Hourani tarafından nakleri, age,s. 229.

reketten çekilir ve yavaş yavaş kendisine budalalık ve ahmaklık galip gelir.[25]

Taklidin reddi, hukuk sahasında, "ictihad kapısı"nın yeniden açılışıyla yakından ilişkilidir, fakat Efgani'ye göre o ayrıca Kur'an'ın akılcı erdemlerinin bir takdirini de getirir. Müslümanlar, Kur'an'da, modern bilimin bir çok buluş ve teknolojisini önceden gören felsefî bir muhteva bulurlar. Kur'an ayetlerinin akılla bilinen şeylerle çeliştiği yerlerde bu pasajlar kinayeli ve sembolik olarak anlaşılır. Aslında Abduh, İslâm'ın gerçek inkarının, gerçek *küfrün*, akılcı argümanın kanıtlarını kabul etmeyi reddetmek olduğunu savunmuştur. Mükemmel İslâm toplumunun kalite işareti hem fıkıh hem akıldı. Müslümanlar mutlu bir şekilde bilimin ve rasyonel araştırmanın sonuçlarını kabul edebilirlerdi. Rıfaa Tahtavî'nin (1801-73) belirttiğine göre, ne de olsa Avrupa bilimleri köken olarak Araplardandı ve Avrupa'nın ilerlemesi ağırlıkla müslüman İspanya'nın başarılarına dayanıyordu. Bu argüman ve yorumlardaki reformcular, ilk dönem İslâm ümmetinin temel olarak dünyevî, aktivist ve akılcı olduğunu ve ayrıca İslâm'ın modern toplumla uyuşmakla kalmadığını aynı zamanda da onun gelişmesi için zorunlu olduğunu göstermeye çalıştılar. 0274 223 06 14

Bu yüzden, Weber'in, Protestan Ahlakı'nı Batı'da ortaya çıkan kapitalist bir toplumun çok önemli bir söz-dağarcığı olarak nitelendirmesi ile İslâm reformunun temel konuları arasında bir çok ilginç paralellikler vardı. Her iki hareket, ayinselcilik ve mistisizmin karıştırmalarından kurtulmuş bir ilkeler bütünü için temel kutsal kitaplara döndüler. sonuç, çilecilik, aktivizm ve sorumluluk salık veren bir takım güdülerdi. Fakat Püriten mezheplerin çileciliği ile müslüman entellektü-

25. Nikki R. Keddie'den naklen *An Islamic Reponse to Imperialism*, Berkeley ve Los Angeles, 1968, s.82.

ellerin çileci doktrini arasındaki paralellik yapay ve türevseldir. Bu güdülerin özenle işlendikleri toplumsal bağlamlar önemli ölçüde farklıydılar. İslâm reformu dışsal askerî ve kültürel tehdide bir tepkiydi. Osmanlı üstünlüğünün çözülmesi bağlamında, İslâm reformu dıştan doğan ve ithal edilen bir kapitalizmin sosyal sonuçlarını meşrulaştırmak ve haklılaştırmak için Avrupalı güdüleri, varolan kültürel kavramlara tercüme etmeyi içeriyordu. Reform,

> Zamanın Avrupa düşüncesine kılavuzluk eden ilkelerle eşit kılınacak şekilde İslâmî kavramları aşamalı bir yeniden yorumlamaya yöneltti: İbn Haldun'un *umran*ı, aşamalı olarak Guizot'un 'uygarlık' ına dönüştü, Mâlikî fıkıhçıların ve İbn Teymiyye'nin *maslahat*'ı, John Stuart Mill'in 'fayda' sına; İslâm fıkhının *İcma*'ı demokratik kuramın 'kamuoyu' na dönüştü.[26]

Bu nedenle İslâm'ın "Protestan Ahlakı" bir kopyaydı. İslâm reformunun başlıca liderleri ya Avrupa'da eğitim görmüşlerdi veya Avrupalı çözümleme geleneklerini kabul etmişlerdi. Paris, entellektüel dünyalarının merkezini oluşturuyordu. Paris, Tahtavi, Afgani, Abduh ve diğer bir çoğunun modern dünyayı yakın mesafeden gördükleri ilk yerdi. Onlar, modern dünyanın anlaşılabileceği hazır bir çerçeveyi Paris'te edindiler. Bir anlamda İslâm reformunun üstadları Rousseau, Comte, Spencer ve Durkheim'di.[27] Weber'in İslâm reformuyla doğrudan bir bağlantısı yoktuysa da, Protestan Ahlakı tezi kabaca İslâm toplumuna uygun görülmeye başlandı. Çünkü müslüman reformcular "modern ve akılcı bir kapitalist toplum" sayılan bir Avrupalı görüşü kabul etmeye başladılar. Weber'in din, bilim ve sanayileşme arasındaki ilişki konusundaki genel görüşü yüzyılın başlarında Fransa ve İngiltere-

26. Hourani, yuk. age, s. 344.
27. İslam reformcuları ve entellektüel temelleri üzerine bazı işe yarar biyografik ayrıntılar için bkz. C. C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, Londra, 1933.

'de birçok düşünür tarafından paylaşılıyordu. E. Renan'ın *L'Islamissme et la science* (1883) ve M. Guziot'un *Histoire de la civilisation en Europe*'unun (1838) etkileri altındaki İslâm reformcuları, geleneksel dinin bilimsel bir bakışaçısıyla uyuşmadığını ve Reform'un Avrupa toplumunu dönüştüren düşünceler ihtiva ettiğini kabul etmeye başladılar. Şunu belirtmek ilginçtir ki, Efgani kendisini açıkça İslâm'ın Luther'i olarak görmüştür. İslâm'ın çalışma (activity) ve akıl üzerindeki vurgusu büyük ölçüde ondokuzuncu yüzyıl sonlarının Avrupalı kavramlarından ödünç alınıp geliştirilmiştir.

Modern İslâm'da Protestan Ahlak teması, farklı iki kültürel geleneği uzlaştırmanın bir yolu olarak, geleneksel İslâm'ı yeniden yorumlamak için Avrupalı kavramları kullanan, dışsal bir tehdite bir cevaptı. İslâm toplumu hem toplumsal değişimi meşrulaştıran hem de değişimin kendisinden beslenebileceği motivasyonu sağlayan bir çileci güdü sözdağarcığı edindi. Kitlelere, kavrayabilecekleri ve sonuçta kabullenebilecekleri bir dille ulaşılması gerekiyorduysa, başka bir çeşidinden ziyade, İslâmî bir çilecilik gerekiyordu.[28] Bu yüzden, İslâm reformunun iki yönü vardı vardır. Birincisi, Batılılaşmış bir güdüler söz-dağarcığına sahipti. İkincisi, toplumsal dayanışmaya, *asabiyye*ye bir vurgu vardı. Kitlelerin toplumsal değişim sonucu yabancılaşmamaları için, onlara geleneksel İslâmî kavramlarla gitmek gerekiyordu. Yenileşmiş İslâm, geleneksel olanla yeni olanın garip bir karışımıydı. Bir anlamda yeni güdüler bir "dönüştürücü ahlâk" oluşturmuyordu, çünkü onlar uzun süren bazı İslâmî argümanları tekrarlamaktan başka bir şey yapmıyordu. Reformcuların karşılaşmak zorunda kaldıkları, çağlar boyu İslâm felsefesinin merkezî konularından biri olagelmiş olan sorun şuydu: Eğer İslâm akılcı (rational) ise, o halde vah-

28. Paralel bir yorum W. F. Wertheim'in 'Religious reform movements in south and southeast Asia', *Archives desociologie des religions* 1961, cilt 12, s. 52-62.

yin değeri nedir? İslâm tarafından bildirilen gerçekler akılcı bir yoklamayla kavranabiliyorsa, o takdirde Hz. Muhammed'in peygamberliği gereksiz görünecekti. Modern reformcular bu konuyu cevaplamaya k lkarken, geleneksel İslâm felsefesinin bir çok klasik konumunu kabul ettiler, fakat başlıca yanıt İbı. Rüşd'den (1126-98) alınmıştır. İbn Rüşd, bilginin nebevî ve felsefî olanıyla bir bütün olduğu, fakat nübüvvet ve felsefenin, vahiy ve müşahadenin farklı işlevleri olduğu düşüncesine tamamen bağlıydı. Buna rağmen, İbn Rüşd filozofların (ilahiyatçıların değil), Kur'an'ın müphem ayetlerini yorumlama kabiliyetine sahip olduklarını iddia etmek istedi. Bu iddiayı desteklemek üzere Kur'an'daki müphem *(müteşabih)* metinlere atfen "Yalnızca Allah ve ilimde derinleşenler bunların yorumunu bilir" (Al-İ İmran, 5) ayetini kullandı. "Bilgide derinleşmiş" olduklarından, yalnızca filozoflar kutsal kitabın zor parçalarını yorumlayabilirdi. Ve ayrıca bu parçaları kitlelere sergileyip açıklamak da tehlikeliydi. Kur'an'ın hislere hitap eden tasvirleri eğitimsiz kitlelerce kavranabilse de, entellektüel anlamı ancak seçkinler tarafından takdir edilebilirdi. Böylece, bizzat peygamberler, bilgilerini anlaşılabilir şekilde dinsel bir dille düzenleyen gerçek filozoflardır. Bu seçkinci bilgi görüşüyle, filozoflar için felsefî anlayış ile nebevî bakış arasında bir çelişki olduğu görüşünü reddetmek mümkün oluyordu. Bir çok İslâm reformcusuna çekici gözüken kesinlikle din ve felsefe hakkındaki bu görüş idi. Örneğin Efgâni, kendi halkına, Arap muhataplarına, saf İslâm'ın modern bilim ve toplumla uyuştığunu anlattığı halde, Avrupalı özel bir muhatabına hitap ederken "müslümanların dininin bilimi boğmaya ve ilerlemesini durdurmaya uğraştığını"[29] iddia ediyordu. E. Renan'a bu cevabî yazısında İslâm'ın da Hristiyanlık gibi in-

29. Efgani, 'Answer of Jamal al-Din to Renan' *Journal des débat's* 1883, Keddie'den naklen, age, s. 183.

san evriminin erken bir aşamasına ait olup nihayette akılcılıkla yer değiştireceğini, fakat kitlelerin, muhtemelen, hâlen dine duygusal ve sembolik başvuruya gerek duyduklarını iddia ediyordu: "Başarı özgür düşünce için olmayacaktır, çünkü kitleler aklı sevmemektedir ve onun öğretileri ancak seçkinlerin bazı aydınlarınca anlaşılmaktadır".[30] Hem Efganî'nin hem de Renan'ın, İbn Rüşd'ün iyi müritleri oldukları gayet açıktır.[31] Bu elitist bilgi görüşü ile —belki de en iyi biçimde Başkan Einsenhower tarafından "hükümetimiz, eğer derinden hissedilen bir dinsel inanca dayalı olmazsa (ki, bu inancın ne olduğunu önemsemiyorum), hiç bir anlam taşımayacaktır" şeklinde ifade edilen— herhangi bir dinin, kitleleri pasifleştirdiği oranda toplumsal olarak değerli olduğuna ilişkin düşünce arasındaki boşluk, tehlikeli bir biçimde incedir. İbn Haldun'un geleneksel görüşü İslâm reformcularınca dinin toplumsal dayanışmanın çok önemli bir ögesi olduğunu farkeden Durkheim'inki ile birleştirildi. İslâm ve modern toplumun uzlaşabilirliği hakkındaki tartışma, İslâmî inançların doğru ve tutarlı olup olmadığı sorunu, yerini, İslâm'ın toplumsal yararı konusuna bıraktı.

Reformcular herkesin önünde İslâm'ın modern toplumla uyuşabildiğini savunup "Protestan Ahlakı"na taraftar olurken, özelde veya Fransız rasyonalistlerle tartışırken, bu felsefenin aynısını zorunlu olarak gözönünde bulundurmadılar. Bu, müslüman entellektüelleri yoldan sapmış bir ikiyüzlülükle itham etmek değildir; onlar daha çok farklı toplumsal tabakaların farklı ahlâkî ve duygusal ihtiyaçları olduğunu ve bilginin, bağlamıyla-sınırlı olduğunu kabul ediyorlardı. Reformcuların yer aldıkları iki konum vardı. Müslüman çoğunluğun inanç ve uygulamalarını değiştirmek için reformcular yeni bir güdü

30. Keddie, age, s. 187.
31. Hourani, age, s. 254.

söz-dağarcıkları geliştirmeye ihtiyaç duyacaklardı ve bunun, kabul edilebilmesi için, geleneksel bir söz-dağarcığı şeklinde görünmek zorunda olacaktı. Onlar ayrıca İslâm birliğini belli bir derecede tutmak için *asabiyye* ve ahlâk üzerinde geleneksel bir vurguda bulunmak gerektiğini gördüler. Modern İslâm tarihinin eleştirel döneminde, müslüman reformcuların, çilecilik ve rasyonel bir kapitalist medeniyet arasındaki ilişki konusundaki Weber'ci görüşe zımnen bağlı kalmış oldukları görülebilir. Ancak bu ilişki, dünyevî çileciliğin rasyonel kapitalizmin bir nedeni olduğunu veya dünyevî çileciliğin böyle bir sistemin ortaya çıkması için bir ön-koşul olduğunu iddia edebilecek hiç bir naif (naive) Weber yorumunun doğruluğunu kanıtlamaz. Bu ilişki ancak, kapitalizmin, ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru Kuzey Afrika ve Yakın Doğu'ya mâhir fakat derinden nüfûzunun bir göstergesi olabilir. Fransa ve İngiltere'nin modern toplumlarının, İslâm'ın modern dünyada ortaya çıkabileceği şartları ortaya koyduğu müddetçe, çileci bir güdü söz-dağarcığının gelişimi, Marx'ın burjuvazi "kendi imajından sonra bir dünya yaratır" sözünü kanıtladığı kadar, Weber'in naif bir anlaşılmasını kanıtlamaz.

10- İSLÂM VE SEKÜLERLEŞME

Weber ve İslam hakkındaki bu çalışmada, incelememiz Weber'in Avrupa'da kapitalizmin önkoşulları ile ilgili değerlendirmesinde ve İslam'daki patrimonyal bürokrasiler sorunu üzerinde yoğunlaşmışsa da, Weber'in ilmî çalışmalarının bu yönü modern kapitalizmin sosyolojik içeriğine ilişkin ana temaya kabaca bir başlangıç oluşturur. Weber'in kendisi sosyolojik incelemelerinin amacının, zamanının "gerçekliğinin kendine has özgüllükleri"ni kavramak olduğunu ifade etmiştir.[1] Avrupa'nın tarihsel özgüllükleri Weber tarafından rasyonellik ve rasyonelleşme kavramları altında özetlenir. Rasyonellik,

1. Edward A. Shils ve Henry A. Finch, *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*, Chicago, 1949, s. 72.

insan hayatının bütün yönlerinde geleneksel normlara veya karizmatik coşku ve heyecana başvurmayı saf dışı bırakan genel kurallara ve talimatlara dayanarak büyüyen hesaplılık ve sistematik denetim şeklinde kendini gösterir. Örneğin, bireysel insiyatife veya geleneksel bağlılıklara bağımlılığı engelleyecek olan bürokratik denetim ve gözetim araçları, endüstriyel ve siyasal faaliyetlere artarak hakim olacaktır. Bürokratik örgütlenme şekillerinin kullanımıyla birlikte, toplumsal ilişkiler gayn şahsîcilik (impersonalizm) ve resmiyetle tanımlanacaktır. Çünkü bürokrasi tayin edilmiş amaçlara ulaşmak için en etkili yolları sunmaktadır. Hukuk konularında, rasyonel hukuk sistemleri, kutsal geleneklerin, *kadı-adaletinin* ve hukukî karar çıkarmaktaki keyfîliğin yerini alacaktır. Toplum, bir bütün olarak gittikçe artan örgütlenmesi, verimlileşmesi ve makina gibi olması bakımından fabrika koşullarının hükmü altına girecektir. Aslında, birçok ondokuzuncu yüzyıl kuramcısının toplum ve organizma benzetmesini kullanmış oldukları yerde Weber, sıkça modern toplumu bir makina gibi düşünmüştür.

> Şimdiden, rasyonel hesap her aşamada apaçık ortadadır. Onunla her bireysel işçinin iş performansı matematiksel olarak ölçülür, her insan makinada küçük bir çark dişlisi olur, ve bunun farkında olarak zihnini meşgul eden tek şey daha büyük dişli olup olamayacağıdır.[2]

Weber'i bir çok çağdaşından, "kendine has özgüllük" konusunda ayıran onun bu dayanılmaz muğlaklığıdır.

Rasyonellik ve bürokratik örgütlenme, modern insana doğa ve toplum üzerinde etkin denetim olanağı sunmuş; onu tahmin edilemeyen bir dünyanın endişelerinden ve büyüsel

2. J. P. Mayer'in *Max Weber and German Politics*'inden naklen, Londra, 1956, s. 127.

güçlerin hakimiyetinden kurtarmıştır. Fakat makinaya benzer bir dünyanın oluşması siyasal özgürlüğü temin etmemiştir. Aksine, bürokratik örgütlenme şekillerinin kullanılması, insanların sosyal olarak üretilmiş bir çok kurum tarafından yönetilmesine götürecekti. Bu yüzden Weber, ütopyacı olarak gördüğü, üretim araçlarının kamu mülkiyetinin yabancılaşmayı ve sömürüyü ortadan kaldıracağı şeklindeki bazı sosyalist felsefeleri reddetmiştir. Sosyalist koşullar altındaki ekonomik işlemlerin büyüklüğü (scale), kapitalist ekonomilerce başlatılmış olan bürokratikleşme sürecini yoğunlaştıracaktı. Kezâ, siyasî özgürlük, demokratikleşme ve kitle partilerinin ortaya çıkışı, rasyonel örgütlenmenin yayılmasını teşvik eder. Kitle siyasî partileri, Weber'in arkadaşı olan Robert Michels'ın "Oligarşinin demir yasası" dediği, siyasî bir kitlenin bir parti makinası aracılığıyla bir elit tarafından yönetilmesine mübtelâdır.[3] Weber'e göre, modern yaşamın hesaplılığı özgürlük değil, bir "demir kafes" yaratır.

Zamanın birçok iyimser teorisinin aksine, Weber'in dünya görüşü, Alvin Gouldner'in "Metafiziksel patos"[4] diye isimlendirdiği şeyle renklenmiştir. Weber'in cesareti, zamanının kurumsal gelişmelerince açıkça sarsılmışsa da, onun kötümser korkuları daha çok modern değerler, toplumsal bilinç ve rasyonel bir toplumun öznel deneyimi sorununda yoğunlaşmıştır. Modern insanın karşılaştığı sorun, sosyal ve özel dünyalarının temel olarak anlamsız hale gemiş olmasıdır. Hukukun kanunlar bütüne halinde toplanıp düzenlenmesi (tedvin, codification), bilimsel bilgi, rasyonel örgütlenme, sosyal hedeflere ve yaşamsal amaçlara ulaşmak için gerekli uygun araçları formülleştirmeye yardımcı olabilirler; fakat bu tür işlemler

3. Robert Michels, *Political Parties*, Chicago, 1949 (ilk baskısı 1915). Ayrıca bkz., Philip Selznick, *TVA and theGrass Roots*, Berkeley ve Los Angeles, 1949.
4. Alvin W. Gouldner, 'Metaphysical pathos and the theory of bureaucracy', *American Political Science Review*, 1955, cilt49, s. 496-507.

bize mutlak değerler veya rakip amaçlar arasında bir seçim yapmakta yardımcı olamazlar. Bilimsel bilgi, bize farklı eylem türleriyle karşılaştığımızda ahlaki kararlar verme konusunda yardımcı olamaz; nihayetinde, bilimin, iyi yaşamı formülleştirme sorunuyla ilgisi yoktur. Weber'in rasyonel bilgi ve ahlaki yargı arasındaki gedikle ilgili tasviri, onun sosyal bilim felsefesiyle, özellikle ahlaki tarafsızlık düşüncesiyle çok yakından bağlantılıdır. Weber'in argümanının bir kısmı olgusal bir iddiadan ahlaki bir ifade çıkarsamanın mantıksal olarak her zaman yanlış olduğu iddiasında merkezlenir. Toplumsal eşitsizliğe ilişkin bir tasviri, bir sosyoloğa, sınıf yapısının değişmesi gerektiğini çıkarsama iznini vermez, çünkü bir "gereklilik" ifadesi ancak başka bir ahlaki ifadeden çıkarsanabilir. Bu bakımdan, Weber, David Hume'un meşhur "olmak-olmalı (is-ought)" sorusu hakkındaki çözümlemesini izlemiş gözüküyor.[5] Fakat eğer bilimsel bilgiyi ahlaki kararlarla hiç ilişkilendiremiyeceksek, Weber niçin modern toplumların anlama ilişkin çok kendilerine özgü sorunlar ürettiklerini düşünür? Bu sorunun cevabı Weber'in, sekülerleşmenin içeriğine ilişkin tasvirinde yatacaktır.

Schiller'in ifade tarzını izleyerek, Weber modern seküler toplum koşuluna "dünyanın büyüden kurtulması" diye atıfta bulunur. Bununla Weber, insanların artık büyüsel ve doğaüstü güçlerin kutsal dünyasında kapalı olmadıklarını kasteder. İlke olarak, "etkili olabilecek hesaplanamayan esrarengiz güçler yoktur... Artık yaban toplumlar gibi —ki onlar için bu tür esrarengiz güçler mevcuttu- ruhlara galip gelmek veya onlardan yardım dilemek için büyüsel yollara başvurmaya gerek kalmamıştır".[6] Buna rağmen bilimsel gelişmenin müm-

5. 'Olmak-olmalı' (is-ought) konusunda bir tartışma için bkz. V. C. Chapell (ed.)ün *Hume*isimli derlemesinde birçok makale, Londra, 1968.
6. H. H. Gerth ve C. Wright Mills (editörler), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Londra, 1961, s. 139.

kün kıldığı ilerleme ve uygarlık, bir bireyin yaşamında artık hiçbir doğal veya kaçınılmaz sınır olmadığı anlamına gelir. Olgunluk, artık bir bireyin aşiretinin veya toplumunun ilim ve irfanını iyice öğrenmiş olması anlamına değil; daha çok bir bireyin sürekli artan bilgi stoğuna yetişmesi anlamına gelir. Eski Ahidin Patrikleri, yaşanacak olan her şeyi yaşamış olduklarından, "yaşlı ve yaşama doymuş" bir halde öldüler, fakat çağdaş toplumda insan, yalnızca "yaşam yorgunu" olarak büyür; çünkü gerçekliği yakalayışı, zorunlu olarak geçici ve eğretidir. Çağdaş insanın

> kavradığı şey, her zaman geçici, kesin olmayan bir şeydir; ve bu yüzden, onun için ölüm anlamsız bir olgudur. Ve ölümün anlamsız oluşundan dolayı medenî yaşam aynı şekilde anlamsızdır; O, "ilericiliğiyle" ölüme anlamsızlık izlenimi verir.[7]

Weber'in sekülerleşme tartışmasındaki argümanı, "Tanrı öldü" şeklinde değil, modern toplumun ister bireysel olarak isterse toplu olarak bir güce sahip olmayan birbirine muhalif bir çok tanrı ürettiği şeklindedir. Bilimin ilerici gelişmesi ve bilginin her alanında gitgide artan uzmanlaşması, sayısız dünya görüşü ve gerçeklik yorumuna yol açar; fakat bu yorumlar sınırsız olduklarından, hiç bir mutlak değer iddiasında bulunamazlar. Hristiyanlık ve Yunan medeniyetinin bölünmez evreni, yerini içinde hiç bir değerler dizisinin, yaşama kişisel veya kamusal düzeyde tutarlı ve zorlayıcı bir anlam veremediği, çoğulcu bir dünyaya bırakır. İnsanî deneyim bakımından bu, karizmatik yükseliş veya ahlaki zirve ânlarının var olmadığı anlamına gelir; "Bunun yerine, modern insan, ufukları olmayan sonsuz bir düzlem üzerinde var olur; nihâî

7.Age, s. 140.

anlamdan yoksun seküler bir sonsuzluk içinde bulunur".[8] Kamusal düzeyde, sekülerleşme, bilimsel gelişmeyle doldurulamayan ve eski tanrılarca yeniden hükmedilemeyen ahlakî boşluklar üretir:

> Nihâî ve en yüksek değerler tamamen kamusal yaşamdan aşkın mistik yaşam alanına veya doğrudan ve kişisel insanî ilişkilerin kardeşçeliğine çekilmiştir. Bizim en büyük sanatımızın anıtsal değil de derûnî oluşu tesadüf değildir.[9]

Weber, modern bilinci ele alırken, sekülerleşmenin gelişmesinin üç önemli safhası olduğunu belirtir ki, bunlar, büyüden kurtulma, parçalanma ve parçacı dünya görüşleri arasındaki çelişkiden oluşur.

Yüzyılın dönümünde Weber ve Durkheim'ın sekülerleşmeyle ilgili görüşleri arasında dikkati çeken bir benzerlik vardır. Durkheim da sosyal değişimin yaşama anlam ve tutarlılık veren geleneksel sınırları aştığını beliritr: Kezâ, Durkheim "eski tanrıların yaşlanmasından ya da zaten ölmüş olmasından, diğerlerinin ise halen doğmamış olduğundan"[10] bahseder. Geleneksel normatif düzenlerle yeni *kollektif vicdan* şekilleri arasındaki geçiş döneminde, toplumsal düzensizlikten ileri gelen önemli ölçüde normsuzluk (anomie) ve belirsizlik, intihar oranlarındaki artışta kendini gösterir; fakat Durkheim geleceğin "yaratıcı coşku"da dinsel kabarmalar üreteceğini düşünür. Bunun tersine Weber, modern dinsel deneyimlerin çok yapay ve iki yüzlü olduğunu savunur. Örneğin dinsel deneyimlere yönelik amatörce bir ilgi yaratan "kahve-toplumu entellektüelleri"nden şiddetle şikayet eder. Bir "entellektüel fe-

8. Richard K. Fenn, 'Max Weber on the secular: a typology', *Review of Religious Research*, 1969, cilt 10, s. 161.
9. Gerth ve Mills, age, s. 155.
10. Émile Durkheim, *'The Elemantary Formsof Religious Life* (çev.) Swain, New York, 1961, s. 475.

dakarlık" yapmaya hazırlanan ve "eski cemaatlerin safları"na iştirak eden akademisyenlere daha fazla saygı gösterir Weber. Her şeyden önce Weber, Alman gençliğinin, büyüsü çözülmüş bir dünyayı dürüstçe karşılama konusundaki görünür zaafından yana endişelidir; onlara göre bunun alelade varlığa denk düşmesi zordu. Deneyim için her yerde hazır ve nazır kovalamaca bu zayıflıktan ortaya çıkıyor; çünkü o meşum zamanlarımızın müsamahasız ciddiyetini desteklemeyen bir zayıflıktır".[11] Weber'e göre, yeni bir dinsel inanca yaklaşan tek hareket Rusya entellektüellerinin devrimci hareketiydi.[12] Weber'in büyüden kurtulmuş bir dünyanın anlamsızlığına kendi cevabı, "meslek" ve iki ahlak nosyonları hakkındaki bir tartışmaya göre gelişmiştir.

Modern insanlar, yaşama hiç bir nihaî belirlilik veremeyen kısmî (ppartial) ve çelişen değerlerin sosyal dünyasında yaşıyorlarsa da, sondan bir önceki değerler arasındaki seçimlerde, imâ edilen sorumlulukları kabul etmekle bir dereceye kadar güvenilirlik kazanabilirler. Bir yaşam mesleği seçmiş olduklarında, gerçeklikle karşılaşmaktan çekinmeksizin belirli bir ahlakî derece kazanabilirler. Weber'in son yıllarında kendi kuşağının karşılaştığı seçim, Tolstoy'un mutlak pasifizmi ile bir siyasî çatışma yaşamı arasında da olmuş gözüküyor. Weber'e göre, Dağdaki Vaaz (Sermon on the Mounth) zor, şiddet ve tazyikle uzlaşma istemeyen ve bununla seküler dünyanın iddialarını reddeden "nihâî amaçlar etiği"ni temsil eder. Ne yazık ki, siyaset şiddetin kullanımına dayanır ve böylece siyasette bir meslek veya çağrı seçen herhangi bir kimse, zorunlu olarak farklı bir ahlakı, yani "sorumluluk ahlakı"nı ka-

11. Gerth ve Mills, age, s. 149. Daha fazla tartışma için bkz. Reinhard Bendix ve Günther Roth, *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*, Berkeley ve Los Angeles, 1971, I. bölüm.

12. Weber'in Rusya'lı entellektüellerle ilgili görüşü üzerine bkz. Max Weber, *Economy and Society* (Günther Roth ve Claus Wittich, editörler), New York, 1968, cilt 2, s. 516 vd.

bul etmek zorundadır. Bir kişi siyasî sorumluluklarda sahihlik (authenticity) bulabilir; zira "kesin olan, hayatın realitelerine karşı eğitilmiş bir acımasızlıkla bakma ve bu realitelerle karşılaşma ve içte bunlara yetişebilme yeteneğidir".[13] Ne var ki, seküler ve büyüden kurtulmuş bir dünyada kişisel otantiklik ve ahlakî güven kısmî ve rizikolu olmak durumundadırr. Seçme, artık değerlerin söz sahibi olmadığı ve eski gelenek veya karizmatik mucize tarafından garanti edilmediği bir durumda yapılmaktadır.

Büyüden kurtulmuş bir toplum hakkında Weber'in 1919'da bilim ve siyaset üzerine iki konuşmasında resmettiği sert manzara, 1905'te yayımlanan *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*'de sezilmekteydi. Weber, Protestan ahlakı rasyonel kapitalizmin zorunlu bir ön koşulu ve bu nedenle kapitalist üretim tarzlarının bütün ruhuyla uyumlu ise de, gelişmiş kapitalizmin Protestan bir dünya görüşünün sürekliliğine bağımlı olmayacağına inanmıştır. Kapitalizm Protestanlık olmadan içsel bir anlam pahasına devam edecektir. Ekonomik faaliyetler, bir meslek anlamı olmaksızın sadece gündelik terimlerle yorumlanabilir. Weber, Amerika'da servetin yaratılışının "eğlence niteliği"ni üstlenmiş olduğunu savunur. Bu koşullar altında, kapitalizm hiç bir meşrulaştırmaya veya dinsel anlama ihtiyaç duymaksızın kendi kendine sevkedici olacaktır. Bu tip bir toplum için, "haklı olarak 'ruhsuz uzmanlar, kalpsiz şehvetliler' denilebilir: bir uygarlık seviyesinin başarmış olduğunu tahayyül eder."[14] Kapitalizm, makina gibi içsel anlam veya değerden yoksun, rasyonel prosedürlerle işleyen ve insanların neredeyse zihinsiz çarklar olarak iş gördüğü bir toplum üretir. Marx'ın insan yabancılaşması kuramının bundan daha yakın bir tasviri sunulamazdı: Ancak, We-

13. Gerth ve Mills, age, s. 126-7.
14. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, (çev. Talcott Parsons), Londra, 1930, s. 182.

ber, ayrıca Protestanlığın aykırı bir şekilde sekülerleşmenin yolunu açtığının ve bu vesileyle kendi ölüm fermanını yazmış olduğunun farkındaydı. Protestanlık, büyüyü ortadan kaldırarak, ritüel ve sembolizmin önemini sınırlayarak ve kutsal ile seküler olanın arasını açık bir şekilde ayırarak eski kutsal evreni yıkmıştır. Protestanlık ortaçağ insanını, Allah'ın önünde çıplak olarak sunmak üzere büyüsel ve âyinsel elbiselerinden soydu; böyle yapmakla, Protestanlık, pazarın acımasız güçlerinin önünde çıplak kalmış ekonomik insanın ortaya çıkması için yolu hazırladı. Bunlar, en azından, Weber'in rasyonel ve büyüden kurutlmuş bir dünya hakkındaki imajları olmak görümündedir.

Şimdi Weber'in sekülerleşme kuramını açmak durumundayız. Rasyonalizmin ekonomik bir somutlaşması olarak kapitalizm, siyaset, ekonomi, din, ahlak gibi farklı sosyal alanlarda kurumsal ve kültürel farklılaşma ve uzmanlaşma üretir. Bir bütün olarak toplumsal yaşam daha hesaplanabilir olurken, her faaliyet alanı özerk olup evrensel veya toplumsal otoorite iddiasında bulunmaz. Bu kurumsal değişimler insanî deneyimi dönüştürürler: Birey, kısmî ve değişken olan değerler arasında seçimler yapmaya mecbur kalır. Sonuç, yaşamın anlamı bakımndan varoluşsal bir bunalımdır. Değerler artık yetkili olmadığından ve bilimsel dayanakları da olmadığından, seçim sonuç olarak keyfî ve irrasyoneldir.[15] Seküler bir dünyada din için tek yer, kamusaldan ziyade kişilerarası ilişkilerdedir. Aykırı olarak, dinin insan hayatının bütün yanlarını birbirine bağlayan toplumsal bir yapışkan olark zevâli, bizzat Reform tarafından hazırlanmıştı. Bir yandan sekülerleşmenin çatışan değerler çoğulculuğunu ve dinin salt özel seçimlere kapatılmasını ihtiva ettiğini öngören Weber'in tezi,

15. Bu bağlamda Weber'in sosyolojisinin irrasyonel içeriği konusunda bkz. Georg Lukacs 'Max Weber and German sociology', (çev. Antony Cutler) *Economy and Society*, 1972, cilt I, s. 386-98.

diğer yandan sekülerleşmenin kapitalizm ve Protestanlığın toplumsal ürünü olduğu tezi, çağdaş sosyolojik araştırmaların çoğunun temel çizgisi olmuşlardır.

Örneğin, Peter L. Berger, Weber'in din sosyolojisinde sunulan geniş yaklaşımı kabul ederken, Durkheim'cı "kutsal" kavramını, genel bir sekülerleşme kuramı içinde, Marksist yabancılaşma görüşüyle birleştirmeyi dener.[16] Berger, nesnel sekülerleşme (yapısal izolasyon ve dinin kapatılması) ile öznel sekülerleşme (insanî deneyim düzeyinde dinsel inanılabilirliğin kaybı) arasında ayrım yapar. Geleneksel Hristiyanlığın artık dinsel semboller, inançlar ve ritüeller konusunda bir tekeli kalmadığından, insanlar, toplumsal realiteyi başarılı bir şekilde anlamlı kılamayıp birbiriyle çelişen bir inanç sistemleri çoğulluğuyla yüzyüze gelirler. Bu nedenle dinsel görüşlerin "mâkulluk yapısı" sarsılıp istikrarsızlaşır. Weber gibi, Berger de sekülerleşmenin, hareket içinde Protestanlık ve kapitalizm tarafından kurulan bir süreç olduğunu belirtir. Sekülerleşmenin kaynakları:

> kapitalist ve endüstriyel süreçler tarafından şekillendirilen ekonomik sektörlerde yatar... Sekülerleşme bu sektörden "dışarılara doğru" toplumun diğer alanlarına hareket etmiştir. Bunun ilginç bir sonucunu, kurumsal düzenin en kamusal ve özel sektörleri arasında, özel olarak devlet ve aile kurumları arasında "kutuplaştırılan" dine duyulan bir eğilim oluşturmuştur.[17]

Berger'e göre, endüstri, siyaset ve hukuk gibi başat kamusal sektörler dinsel anlamların bağlayıcı denetiminden öylesine kurtulmuşlardır ki, dünyayı parçalanmış ve istikrarsızmış gibi hissederiz. Bu yüzden kapitalist üretimden kaynaklanan yapısal değişimlerle, giderek daha da keyfileşen ahlakî inanç-

16. Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion*, Londra, 1969.
17. Age, s. 128.

ların ampirik boşluğu arasında önemli bir bağ vardır. Toplumsal parçalanmanın özel ve tuhaf kararlarla varılan ve çok az ampirik ilgisi olan ahlakî bağlantılar ürettiği şeklindeki görüş, belki de en güzel şekliyle Alasdair MacIntyre'ın sosyolojik yazılarında örneklenir.

MacIntyre'ın yaklaşımında, sekülerleşme kırsal İngiltere'nin toplumsal ahlakını bozan kentleşme ve sanayileşme süreçlerinden kaynaklanmıştır. Paylaşılan bir değerler ve semboller sistemi olmaksızın hiç bir ahlâkî talep ve iddianın önemi ve otoritesi olamaz; (bu tür talep ve iddialar) ancak özel çıkarların, özellikle sınıf çıkarlarının kısmî ve bölgeci talepleri olabilirler. Geleneksel toplumsal değerler, sınıfsal dayanışmada birincilden ziyade ikincil erdemlerden (virtue) kaynaklanan özel sınıf ahlaklarına yol verirler. İkincil erdemler bize, üzerinde karar kılınmış özel bir amacın veya yaşam yolunun bir kez nasıl işletildiğini anlatabilir; fakat iyi yaşam hakkında bize yetkili bir beyanda bulunabilecek birincil erdemler yoktur. Bu durum, özellikle yeni kent işçi sınıfını oluşturmaya başlayan kırsal topluluklar örneğinde açıktır:

> Onlar, nihayette toplumsal yaşamı yöneten normların evrensel ve kozmik önemliliğe sahip olduğunun ve Tanrı tarafından verildiğinin anlaşılabilir ve inanılabilir bir biçimde iddia edilebildiği bir toplum şeklinden koparıldılar. Bunun yerine de hayli açık bir biçimde resmî olarak uygun görülen normların, evrensel ve kozmik bir önem taşıması mümkün olmayan bazı kısmî ve partizan beşerî çıkarlar için kullanılabilir olduğu bir toplum şeklinde yetiştiler.[18]

Partizan bir ahlak dünyasında, insanlar geçerli olan ahlakların veya geçerli olabilmiş ahlakların doğal, kaçınılmaz veya tanrıvergisi olmadığının bilincine vardılar. Yeni durum, insanoğullarının inanmayı seçebildiği ve MacIntyre'a göre, Blaise

18. Alasdair MacIntyre, *Secularisation and Moral Change*, Londra, 1967, s. 15.

Pascal'ın teizm sorununu formülleştirdiği ilk durumdu. "İnanamayacak şekilde kurulmuş" bir insanla karşılaştığında, Pascal'a açık kalan tek yol onu bir seçmeyle karşı karşıya bırakmaktır: "Tanrıya inanmanın seçilecek bir şey olduğu şeklindeki Pascal'ın düşüncesi teizm tarihinde oldukça yeniydi... Pascal'da yeni olan, görünürde aykırı olan inanmayı seçmek fikrine getirdiği izahtır".[19] Bu tür seçimlerde sorun, hususî, kişisel dünyalar bağlamının dışıyla fazla bir ilgilerinin görünmemesidir. MacIntyre'a göre, gerek Hristiyan inancının beşer bakımından saçma olduğunda gerekse de Hristiyan ahlakının her zaman için durumsal ve kişisel olduğunda ısrar etmek suretiyle sekülerleşmenin dışında bir erdem kazanmaya çalışan Hristiyanlar, zorluklarımızı artırmaktan başka bir şey yapmamış olurlar. Durumsal ahlakın, sevgi veya yükümlülük gibi bazı genel ilkelere başvurması gerekir; fakat bu ilkeler, ancak neyin sevgi veya yükümlülük sayılacağı konusunda görüş birlikleri varsa işleyebilir. Artık bu görüş birlikleri mevcut olmadığından, bir durumsal seçme diğer herhangi biri kadar güzeldir. Ahlaki sorular çıkarmaya yarayan bir dilimizin olmayışından dolayı insanla ilgili ahlaki soruları cevaplayamadığımız bir dünyayla karşılaştığında, MacIntyre, zamanızımızın 'gerçekliklerini' karşılama konusundaki Weber'in sert uyarısının aynısını sunmuştur: "Bu, hiç kimsenin mübarek ve makul olmadığı ve çoğunun mutsuz ve çılgın olduğu bir zamandır. Görev, mutsuzluğa rağmen makul olmaktır."[20] Weber-sonrası toplumsal kuramın önemli bir teması, "büyü bahçesi"ne arkalanmızı dönmüş olmaktan dolayı talihliysek de, özgürlükle mutluluğu birleştirmeyi bekleyemeye-

19. Alasdair MacIntyre ve Paul Ricoeur, *The Religious Significance of Atheism*, New York ve Londra, 1969, s. 13.
20. Alasdair MacIntyre, 'Pascal and Marx: on Lucien Goldmann's Hidden God', *Encounter*, 1964, Alasdair MacIntyre'nin *Against the Self-Images of the Age* isimli eserinde yeniden basıldı, Londra, 1971, s. 87.

ceğimiz inancıdır. Bu bakımdan, Weberci düşünce, sekülerizmi candan ve coşkuyla karşılayan seküler ilahiyatçılarla keskin bir şekilde tezat teşkil eder.[21]

Weber, Berger, MacIntyre ve başkalarının araştırmalarında sunulan sekülerleşmeye bakış tarzına karşı yapılabilecek bir sürü eleştiri vardır.[22] Bunlara kısaca değineceğim; çünkü asıl uğraşım, sekülerleşmenin yalnızca batılı değil, küresel bir olgu olduğunu iddia eden kuramcılarla ilgilenmektir. Sekülerleşme sorununu küresel bir süreç olarak ortaya koyduğumuzda, ancak o zaman İslamî sekülerleşme gibi özel bir soruna dönebiliriz. İlk başta iki sorun vardır: Birincisi, Batı sekülerleşmesi homojen bir süreç midir, yoksa onun ayırtedici versiyonları var olabilir mi, sorunudur; ikincisi ise sekülerleşmiş dinsel bir toplum cidden ayırdedilebilir mi sorunudur. Çeşitli sekülerleşme tezlerinin sorunu, Amerika'da 1950'lerdeki dinsel canlanmayı bir şekilde izah edebilmek veya en azından kamusal yaşamdaki dinsel inançların devam edişini açıklayabilmek zorunda olmalarıdır. Sekülerleşmenin ve sanayileşmenin yakından bağlanıtlı olduklarını savunan sosyologların, ayrıca Batı Avrupa ve Rusya'da hem kurumsal hem de avâmî (popular) dinin ısrarlı devam edişini açıklaması gerekmektedir. MacIntyre ve Wilson'un sekülerleşme çözümlemeleri, İngiliz toplumsal değişimi bağlamında çok ikna edici çözümlemelerse de, Amerikan kamusal yaşamında dinin önemi için —dinin çöküşüyle ilgili kendi genel görüşleriyle tutarlı olan— bir açıklama getirmekte pek zorlanmamışlardır. Will Herberg'i izleyerek, her ikisi de, Amerika'da dinin yaşamaya devam ettiğini, çünkü onun çeşitli göç dalgalarını or-

21. Özellikle, Harvey Cox, *The Secular City*, New York ve Londra, 1966. Bkz. Daniel Callahan (ed.) *The Secular City Debate*, New York, 1966.
22. Diğer tartışmalar için bkz. Bryan Wilson, *Religion in Secular Society*, Londra, 1966; R. N. Bellah, 'Christianity and Symbolic realism', *Journal for the Scientific Studyof Religion*, 1970, cilt 9, s. 89-106.

tak bir inanç sistemi etrafında toplayabildiğini savundular.[23] Ancak bu toplumsal görevleri yerine getirmek için, Hristiyanlık, başat dünyevî bireycilik ve başarı değerlerini kabul eden sekülerleşmiş bir dinselliğe dönüştü. MacIntyre'ın iddia ettiği gibi "Amerikan dini, en çok kendisinin sekülerleşmesi pahasına sanayi toplumunda yaşamaya devam etmiştir".[24] Herberg, mezhep farklılıklarının, Amerikan seküler değerlerine bu şekilde uyumuyla yok edilmiş olduğunu düşündüğü halde, şimdi, değişik mezhep blokları arasındaki ince farklılıklardan daha fazla haberdarız.[25] Bununla birlikte Herberg'in cüretkâr tezi, Amerikan ve İngiliz dinî tarihleri arasındaki genel farkların hâlen geçerli bir açıklaması olma görünümüne sahiptir. İngiliz-Amerikan bağlamının dışında da, açıklamasını yine spesifik toplumsal-yapısal bağlamlarda bulan bazı özgül dinsel süreklilikler ve canlanmalar keşfedilebilir. Örneğin; Rusya'da Baptist ve diğer Hristiyan mezheplerinin canlanışı, Rusya'nın toplumsal hoşnutsuzluğunu ifade etmek için alternatif siyasî kanallar sağlamadığı gerçeğiyle yakından bağlantılıdır.[26] Weber, Berger ve MacIntyre, sanayî toplumlarının çok genel bir olgusu olarak sekülerleşmeyi ele alan geçerli kuramlar sağlıyorlarsa da, farklı kültürel bağlamlardaki sekülerleşmenin kendine has özelliklerinin çok daha spesifik değerlendirmelerine ihtiyacımız vardır. Örneğin, Batı Avrupa'daki, temelde ekonomik olan değişikliklerin sonucu olarak sekülerleşme ile Doğu Avrupa ve Rusya'da devletin siyasî bir programı olarak dayatılan sekülerleşme arasında ayrım yapa-

23. Will Herberg, *Protestant, Catholic, Jew*, New York, 1960.
24. MacIntyre, *Secularisation and Moral Change*, s. 32.
25. Mezhebî farklılık ve grupların bir çözümlemesi için bkz. Rodney Stark ve Charles Y. Glock, *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, Berkeley ve Los Angeles, 1968.
26. Michael Bourdeaux, *Religious Ferment in Russia*, Londra, 1968.

biliriz.[27] Yani, *sekülerleşme süreci* kavramı kuşkuyla ele alınmalıdır.

Tabiî ayrıca sekülerleşme hakkında hiç konuşmayacağımız ve kavramın yıkılması gerektiği fikri de reddedilmelidir. Sekülerleşme kavramını yıkma girişiminde, David Martin, sekülerleşmenin yalnız başına meydana gelmediği gibi, ayrıca Hristiyan veya en azından dinsel bir toplum veya dönemi gösteremeyeceğimizi iddia etmiştir.[28] Bu nedenle, sekülerleşme kuramlarının çoğu iki mite dayanır: Dinsel bir dünyanın Altın Çağ görüşü ve fazla sekülerleşmiş bir insan fikri. Nasıl ki tamamen dinsel olan bir ortaçağ toplumu bulamıyorsak, aynı şekilde seküler diye anılan toplumlarda da büyü, fal ve hurafelere ilgi ve inançlar gelişebilir. Martin'in eleştirisine bir cevap Wilson tarafından önerilen çizgilerde geliştirilebilir:

> Onyedinci yüzyılda bile, tabii ki onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyılda da, dinî uygulamaların ve yerlerin kendilerine yabancı olduğu ve dinî düşünceleri, dinin hakimiyetini reddetmeyen tuhafça dindar davranışların, iyi niyetlerin akılcılaştırmaların ve hurafelerin bir karışımından oluşan bir sürü kilisesiz (unchurched) insan vardır.[29]

Ayrıca, büyüye yönelik popüler ilgi sekülerleşmeyi çürütmekten ziyade kanıtlayıcı bir unsur olarak alınabilir. Bu, rastgele cinsellikle uğraşabileceğimiz aynı yolla, cin ve şeytanlarla icrâ edilen büyüyle uğraşabildiğimizi gösterir; çünkü bu tür faaliyetlerin, siyasî ve toplumsal düzenin devamı için artık hayati derecede önemleri yoktur. Görmüş olduğumuz gibi, Weber'e göre öğrenci romantisizmi, ortaçağ fantazileri ve

27. Bulgaristan'da sekülarizasyon üzerine bkz. David Martin, *The Religious and the Secular: Studies in Secularisation*, Londra, 1969, 10 ve 11. bölümler.
28. David Martin, 'Towards eliminating the concept of secularisation', Julious Gould (ed.) *The Penguin survey of the Social Sciences*, Harmandsworth, 1965, s. 169-82; aynca 'The secularisation question', *Theology*, 1973, cilt 76, s. 81-7.
29. Wilson,age, s. IX.

kilisenin kucağına uçuşların hepsi temel olarak seküler olan bir durumla uyumludur. Şimidki tartışmamızın amacı bakımından Martin'in eleştirisi başka yerde yatar: O, sekülerleşmenin geniş ölçüde farklı kültürel ortamlarda, aynı nedenlerden dolayı aynı sonuçlarla meydana gelen, düz, kaçınılmaz bir evrimsel süreç olduğu varsayımına karşı çok güçlü bir uyarıdır. Neyin sekülerleşme sayılacağı, kısmen farklı kültürlerde başat olan normlar, uygulamalar ve kurumlara bağlı olacaktır. Söylemeye gerek bile yoktur ki, eğer sekülerleşme meydana geliyorsa, İslam'ın sekülerleşmesi Hristiyanlığın sekülerleşmesinden çok farklı olacaktır. Ne yazık ki, bu açık noktanın, sekülerleşmenin küresel bir olgu olduğu şeklindeki bazı varsayımlarla yola çıkan kuramcılarca gözardı edildiği görülüyor.

Daniel Lerner'in *The Passing of Traditional Society*'de temel modelin parçası olarak küresel bir sekülerleşme kuramını gerektiren önemli bir küresel modernleşme kuramı vardır.[30] Her ne kadar Lerner kendi "bakışının etnosentrisizm anlamına gelmediği"ni iddia etmişse de, ayrıca Batı'daki modernleşme sürecinin küresel öneme sahip olduğunu da öne sürer: "Aynı temel model, ırk, renk ve inanca bakmaksızın dünyanın tüm kıtalarında fiilen modernleşmekte olan tüm toplumlarda yeniden görünür".[31] Lerner Batı'ya atıfta bulunduğunda, uygulamada Kuzey Amerika kıtasını kasteder ve modernleşme konusundaki nitelemeleri, aslında liberal demokrasinin *düşünsel*den ziyade ampirik yanlarına ilişkindir. Modernleşmenin temel özellikleri, Lerner'in terimleriyle, kentleşme, okur-yazarlık, medya katılımı ve seçmede katılımdır. Bunlar, sonuçta "sivil özgürlük kurumları, halkın refahı ve demokratik yönetim"e götüren, "Katılımcı Toplum" için önemli ön-ko-

30. Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society*, New York, 1964
31. Age, s. 46.

şullardır.[32] Kentleşme, seyrek nüfuslu kırsal iç kesimlere nazaran daha ucuza eğitim yapan okur-yazar nüfusa bağımlıdır ve şahsî olmayan iletişim tarzlarının gelişmesini teşvik eder. Ancak belirli kentleşme ve okuryazarlık seviyelerinin tutturulmasıyladır ki, insanlar, kitle iletişim yollarına tamamen katılmaya imkan veren, uygun teknik ve deneyimlerle donanırlar. Modernleşmenin üç görüntüsünün hepsi de, siyasî görüşler ve siyasî çıkarlar sağlamak suretiyle siyasal katılımın koşullarını yaratırlar. Lerner, bu modernleşme modeline, modern toplumların ortaya çıkışına eşlik eden "niteliksel (characterological) dönüşüm"ün bir değerlendirmesini yapmak suretiyle dinamik bir unsur sağlamayı dener. Modernleşme deneyimi, özellike toplumsal ve coğrafî hareketlilik, yeni bir tip kişilik, hızlıca değişen bir dünyada yeni durumların meydan okuyuşuna karşılık verebilmek üzere kendi kişiliğini yeniden düzenleyen hareketli kişilik yaratır. Böyle bir kişi gelenekle bağlı olmayıp, yeni düşünceler, bağlılıklar ve faaliyetleri benimsemekten dolayı günahkarlık duygusu taşımaz. Zihinsel hareketlilik için zorunlu olan mekanizma duygudaşlık (empathy), yeni tavırlarla kimliğini yeniden belirleme yeteneği ve yeni toplumsal rollerin üstesinden gelebilme kapasitesidir. Kısacası, duygudaşlık, başkasının rolünü üstlenme yeteneğidir. Lerner'e göre duygudaşlık, "Katılımcı Toplum"un hayatî derecede önemli bir yanıdır; çünkü yeni siyasî görüşleri, yeni metodları ve yeni durmları kabullenmenin merkezindedir o. Aksine, geleneksel toplum katılımcı değildir ve bireyleri kurulu âdet ve değerler ağıyla kilitleyerek toplumsal duygudaşlığı önler.

Lerner'in modernleşme görüşünün zorunlu olarak sekülerleşme ile ilgili paralel bir kuramı içerdiğine inanmak için bir sürü neden vardır. 'Katılımcı Toplum' hakkındaki başat imaj,

32. Age, s.74.

hareketli kişiliklerin modern düşüncelerini ve toplumsal rollerini siyasi sistemden, katılımları karşılığında satın aldıkları 'özgür pazar'dır. Serbest bir uzlaşım, malların oy karşılığında özgür mübadelesiyle korunur. Toplumsal pazarın dengesi, dinsel veya seküler kurumsal tekeller, "aşırı ulusçuluk" ve değişimin gidişâtını hızlandırma girişimleriyle altüst olur. Lerner'in geleneksel toplumlara özgü gördüğü, dinsel ve ulusal sembollere tutkulu bağlanmalara bu modelde yer yoktur. Modernleşme (kutsal veya seküler) "ideolojinin sonu" nu içerir. Yabancı düşmanlığı ve ulusçuluk irrasyonel ve "modernleşmenin yüksek engelleri" olarak ele alınırlar ve bu yüzden, Lerner'in "haraketli bir toplum" görüşüyle çelişirler ki, bu toplum:

> bireysel davranışı şekillendiren ve ödüllerini de şartlandıran seçimin hesabı için rasyonelliği teşvik etmek zorundadır. insanlar toplumsal geleceklerini mukadder kılınmış olmaktan ziyade yönlendirilebilir bir şey olarak görmeye başlarlar. Aynı şekilde, kişisel beklentilerini mirastan ziyade başarı bağlamında görürler.[33]

Gelenekçi kendi dünyasını önceden belirlenmiş ve değiştirilemez gördüğü halde, Lerner'in hareketli toplumunun 'başkasının duygu ve düşüncesini anlayan' (emphatizing) seküler insanı faal ve pragmatisttir.

Lerner'in teorisinin diğer bir çok gelişmeci iletişim teorileri gibi aslında etnosentrik oluşu açıktır.[34] Küresel gelişme modeli olarak Batılı tarihe yapılan vurgu, Batılı olmayan bir sürü gelişme tarzını (Rusya, Çin, Küba, Japonya gibi) görmezlikten gelir. Karşı örnekler ya görmezlikten gelinir veya normatif bir tipten sapmalar olarak değerlendirilirler. Değişimle ilgili alternatif yaklaşımlar hakiki alternatifler olarak ele alınmazlar;

33. Age, s. 48.
34. Lerner üzerine eleştirel yorumlar için bkz. Anthony D. Smith, *Theories of Nationalism*, Londra, 1971, kitabın muhtelif yerlerinde.

İrrasyonel politikalar bakımından açıklanması gereken yarı deliliklerdir onlar. Bu nedenden dolayıdır ki, Lerner'in değerlendirmesi hem etnosentrik hem de deterministtir; çünkü, kurulu bir modele göre tamamlanması gereken yalnızca bir gelişme modelinin var olduğunu iddia eder. Ayrıca kuram geleneksel toplumların durağan ve homojen, yanısıra da modernliğin tek biçimli olduğunu varsayar. Gelenekten modernliğe geçiş bu yüzden tarihin sonudur. Modernlik öncesi toplumların yapıları ve tarihleri, toplumsal değişimin hızı ve doğasıyla ilgisiz görülür. Hareketli kişiliklerin kentsel ortamlarda daha çok ortaya çıkabildiklerini gözlemlemekten ayrı olarak, Lerner, "psişik hareketlilik"in, toplumsal yapı, sınıf, cinsiyet ve etnik durumu gözetmeksizin, nüfus içinde rastgele dağılmış olduğunu varsayar. Bir kez daha, modelin normatif varsayımı, özgür ve eşit bireylerin kültürel bir pazarda kimlikler, görüşler ve mallar için rekabet ettikleridir.

Modernleşme ile ilgili benzer bir görüş, toplumlar uygun girişimcilik ve ekonomik büyüme gerçekleştireceklerse, yüksek düzeyde başarı güdüsünün kritik bir şey olduğunu göstermeye çalışan David C. McClelland tarafından ortaya konulmuştur.[35] Temel argümanı şudur onun: kendine güvenme ve hükmetmeye yönelen çocuğun toplumsallaşması, güçlü başarı güdüsüne sahip bireyler üretir. Güçlü başarı güdüsüne sahip bireyler, liderlik rollerine —özellikle müteşebbis rollerine— doğru yönelecek ve sonuçta bu durum hızlı ekonomik büyümeyi teşvik edecektir. McClelland çocuk hikayelerindeki başarı temalarındaki artışın, örneğin, antik Yunan'da, Elizabeth İngiltere'sinde ve onaltıncı yüzyıl İspanya'sında ekonomik büyümeyi önceledığini göstermek suretiyle tezini sürdürür. Kezâ, McClelland, iyi veya umut verici ekonomik per-

35. David C. McClelland, *The Archieving Society*, Princeton, N. J. 1961 David C. McClelland, (ed.) *Studies in Motivation*, New York, 1955.

formanslara sahip ülkelerin ayrıca yüksek başarı güdülü yöneticilere sahip olduklarını da gösterir. Lerner hakkındaki, eşit şiddette McClelland'ın kuramına taalluk eden, eleştirel yorumları tekrarlamaya gerek yoktur. En iyi ihtimalle o, geleneksel Amerikan mitini —"Rags to Riches" öyküsünü— güçlendirme yönünde bir girişimdir.[36] Araştırmanın amacı açıkça entnosentriktir; McClelland bizi, eğer "Rusya'yla ekonomik alanda rekabet edeceksek en azından onunki kadar güçlü bir başarı ideolojisi geliştirmemiz gerekir"[37] diye bilgilendirir. Araştırmasının temel kavramları 'başarı güdüleri'nin herhangi bir kültür ve herhangi bir çağda teşhis edilebileceği şeklinde sorgulanmamış bir varsayıma dayanır. McClelland, araştırmasının bulgularının, Weber'in Protestan Ahlak tezine destek sağladığını îmâ ettiğinden, araştırması şimdiki tartışmamız açısından özellikle ilginçtir. Bu iddia dikkate değerdir; çünkü McClelland'ın, güdüyle ilgili düşüncesinin altında yatan muğlaklığı gideriyor.

Birinci ve dokuzuncu bölümlerde görmüş olduk ki, Weber'in, Protestan değerler çözümlemesi bağlamında, güdüleri çözümleyişi kesinlikle indirgemeci ve psikolojist değildi. Weber'in güdüye bakışı, güdüleri eylemlerin uygun tasvirlerini ve yorumlarını salık veren dilin görünümleri olarak ele almasından dolayı belki de en iyi biçimde, tam anlamıyla sosyolojik bir bakış olarak anlaşılabilir. McClelland'ın yorumunda, Weber'in protestan Ahlak görüşü çocuğun toplumsallaşmasına ilişkin bir kurama dönüşür. McClelland şu yorumu yapar:

---

36. Başarı mitolojisinin bir eleştirisi için bkz. R. Richard Wohl, 'The Rags to Riches Story": an episode of secular idealism', Reinhard Bendix ve Seymour Martin Lispet (editörler)'in *Class Status and Power: a Reader in Social Stratification*, Chicago, 1953, s. 388-395.

37. David C. McClelland, 'Business drive and national achievemnt', *Harvard Business Review*, 1962, cilt 40, Amitai ve Eva Etzioni (editörler)'in *Social Change: Sources, Patterns and Cosequences*, isimli derlemesinde New York, 1964, s. 177.

> Weber'in bu insanların (Kalvinistlerin) davranışlarını tasvir edişini okurken onların kesinlikle yüksek düzeyde bir muvaffakiyete sahip olmuş oldukları sonucunu çıkardım... Reformun özelliği ebeveynin tarihsel olarak çocuklarını daha erken kendilerine güvenme ve başarıyı elde etme konusunda teşvik etme aşamasını hazırlamış görünüyor.[38]

McClelland'ın teorisindeki bir zorluk, tam anlamıyla hangi değişkenin bağımsız varsayıldığını tespit etmektir. McClelland'ın araştırmasında, nedenler, güdüler, çocuk toplumsallaşması, ideolojiler ve değerleri içeren bir sürü tamamen farklı değişkenlere atıfta bulunulmaktadır. Kanıtlar, istatistiksel bağlantılar biçiminde sunuluyorsa da, McClelland *"n* Başarısı" nın, "nedensel bir etken —insanların zihninde ekonomik bir gelişme tarafından üretilen bir şey olmaktan ziyade, ekonomik gelişme üreten bir değişme—"[39] olduğunu iddia etmiştir. Teorinin küresel bir münasebete sahip olduğu varsayılır; fakat kültürler arası "başarı güdüleri" gibi öylesine müphem olguları tespit etmek dürüstçe karşılanan bir şey değildir. Yine de, McClelland'ın araştırmasının mesajı amuğlak değildir: Modernleşecek olan toplumlar Batılı liberal demokrasinin ve kapitalizmin özellikleri olan değerlere, yani bireycilik, sekülerizm ve başarı güdüsüne sarılmalıdırlar.

Şayet Lerner'in modernleşme kuramıyla McClelland'ın hızlı ekonomik gelişme kuramının kavramsal âletleri yetersizse, o takdirde biz onların duygudaşlık ve başarı ideolojileriyle çeşitli toplumsal ve ekonomik gelişme ölçüleri arasında buldukları bağlantıları açıklama sorunuyla başbaşa kalırız. Farzedelim ki, istatistiksel bağlantılar geçerlidir. Aradığımız şey, sözgelimi, Türkiye'de kentleşme, okur-yazarlık ve top-

38. David C. McClelland, 'The achievement motive in economic growth' Bert F. Hoselitz ve Wiblbert E. Moor (editörler) in derlemesi olan *Industrialisation and Society*'nin içinde, The Hague, 1966, s. 76.
39. Age, s. 81.

lumsal katılım düzeylerindeki artışların yeni duygudaşlık ve başarı ideolojileriyle ilişkili olduğu olgusuna alternatif bir açıklamadır.[40] Alternatif bir açıklamayı bulmak çok zor değilidr. Türk seçkinlerinin bilinçli olarak Batı toplumu tarafından sunulan sekülerleşme ve modernleşme modelini kopye etmelerinden dolayı, liberal demokrasi ideolojileri Türk tarihi ve toplumuna uygun gelmeye başlamıştır. Yirminci yüzyılın ilk yarısındaki tek alternatif model Rusya'daki komünist kalkınma modelidir; fakat bu alternatif sürecin benimsenmesi, Rusya ve Türkiye arasındaki siyasî çelişkilerce bertaraf edilmiştir. Dokuzuncu bölümde gördüğümüz şekilde güdü sözdağarcıklarının Orta Doğu'da yeni seçkinlerin Avrupalı bir gelenekte eğitilmiş olmalarından dolayı benimsendiği gibi aynı şekilde Türkiye'de de sekülerleşme esas itibariyle taklitçi olmuştur. Lerner'in modeli Türk toplumsal gelişmesine uyuyorsa, bu özel teorinin özünde küresel bir geçerliliğe sahip olması nedeniyle değil, Türk toplumunun siyasal olarak Batı'yı taklit etmesi nedeniyle uyuyordur. Bununla birlikte Batı ve Türk sekülerleşmesi arasında çok önemli bir fark vardır; ikincisi ekonomik değişimden zorunlu ve otomatik olarak ortaya çıkmaktan ziyade, siyasî hükümranlıkla dayatılmıştır.

Sekülerleşme ve sanayileşme İslam dünyasının değişik bölgelerinde farklı şekiller almıştır.[41] Kuzey Afrika ve Orta Doğu'nun tümü hakkında genelleme yapmaktan ziyade son dönem Türk tarihinde odaklanmaya çalışacağım. Çünkü, Türk örneği özel bir Batılı sekülerleşme görüşünü siyasi olarak da-

40. David C. McClelland'ın Türkiye tartışması için bkz. David C. McClelland, 'National character and economic growth in Turkey and Iran', Lucian W. Pye (ed.)'ün derlemesi *Communications and Political Development*'ın içinde, Princeton, N. J., 1963, s. 152-81.

41. Sekülarizasyonun farklı koşul vesüreçlerininçözümlenmesi için bkz. Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven ve Londra, 1968; Morroe Berger, *Islam in Egypt Today*, Cambridge, 1970; Sami A. Hanna, 'Changing trends in Tunisian socialism', Muslim Wolrd, 1972, cilt62, s. 230-40.

yatan en dramatik ve sistematik gelişimi temsil eder. Osmanlı sisteminin birbirinden az çok ayrı bir ulus devletler topluluğuna dönüşmesi —Tanzimattan Birinci Dünya Savaşı'na kadar— Ondokuzuncu yüzyılın tamamına uzanırken, Osmanlının kuramsal kalıntıları sonuç olarak 1920'de Mustafa Kemal hükümetince dağıtılmıştı. Kemalist reformlar, sekülerleşmenin ithal edildiği ve siyasî olarak yönetildiği şeklindeki iddiama en iyi delili sağladığından, modernleşmenin son aşamalarından neyin anlaşılabileceği üzerinde yoğunlaşmaya çalışacağım. Yine da yenilik döneminin tümü hakkında: "Ondokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılın başlarındaki ıslahat hareketlerinin tarihi, geniş ölçüde Batı eğitimli aydınların İslam Ümmeti üzerine Batılı bir seküler siyasi sınıflandırma ve örgütlenme modelini dayatma uğraşlarıyla ilgilidir"[42] denilebilir. En derin etki muhtemelen Fransız devrimiyle başlayıp Fransız sosyolojisinde son bulan Fransız etkisiydi. Émile Durkheim'in, dinsel değerlerin toplumsal dayanışmaya yardım edici toplumsal rolü ile ilgili görüşünün Türk sekülerleşmesi üzerinde, Ziya Gökalp ve öğrencileri aracılığıyla bir etkisi vardı. Türk sekülerleşmesinin temel temalarından biri İslam'ı bertaraf etmek değil; aksine ona demokrasiyle uyumlu olacak bir toplumsal işlev vermekti; yani İslam'ın en azından ulusal kültür ve toplumsal bütünleşmenin bir kaynağı olarak işlemesine izin vermekti. Bu görüşe göre, toplumsal düzeni, İslam'ın müdahalelerinden kurtararak siyasî, hukukî ve eğitim sektörlerine ayırmak zorunludur.

Fransa 1870'deki Fransa-Prusya Savaşı'nda yenildiği zaman, Fransız aydınları özellikle eğitim kurumları olmak üzere Fransız kurumlarının büyük bir kontrolden geçirilmesi gerektiğine inandılar. Örneğin, Durkheim, Prusya'nın eğitim

42. Bernard Lewis, 'The Impact of the French Revolution on Turkey', *Journal of World History*, 1953, cilt I, s. 107.

metodları ve teorilerini incelemek üzere bir yıl izin kullandı. Durkheim, Fransa'nın, eğitimi ulusal, yenilikçi amaçlara hizmet ettirmek suretiyle Almanya'yı geçmeye çalışması gerektiğine inanıyordu. Felaketle karşılaştıklarında, Türk milliyetçileri, askerî ve sivil eğitim sistemelerini zora başvurarak yenileme arayışına giren Avrupalı milliyetçilerden farklı davranmıyorlardı. Avrupalı güçlerin önündeki askerî yenilgiler, devlet bürokrasisine hizmet etmek için teknik bakımdan eğitilmiş bir uzmanlar sınıfı üretmek üzere düzenlenmiş bir dizi eğitim reformuna başvurdular. Bu seküler kurumların bazılarının tarihi 1773'te bir denizci Matematik okulunun kuruluşuna kadar gidiyorduysa da, 1878 ve 1898 yılları arasında seküler yüksek eğitim kurumları sel gibi peşpeşe kuruldu. Orta öğretim sisteminin doruk noktasına 1900 yılında İstanbul Üniversitesi'nin açılışıyla varıldı. Bu gelişmelerin sonucu, seküler ve kutsal eğitim arasına bir keski sokmak oldu: "Sonuç, birbirine paralel bir dizi eğitim kurumunun ortaya çıkması oldu; biri dinsel biri seküler, karşılıklı olarak muhalif ve askerî ve bürokratik gruplarla dinsel hiyerarşinin seçkinleri arasında bulunan çelişkileri ifşâ edici kurumlardı bunlar".[43] Aslında toplumsal parçalanma üç yanlıydı: eğitimleri olmayan sıradan insanlar, medreselerde eğitilmiş olan dinî görevliler ve seküler okulların sivil seçkinleri. Bu durum, Gökalp'i "ulusun bir kısmı(nın) kadîm, başka bir kısım(nın) orta, üçüncüsü(nün) de modern bir çağda yaşadığına" ilişkin bir sonuca ulaşmaya yöneltti. "Bir ulusun yaşamı böyle üç yönlü bir yaşamda nasıl normal olabilir?"[44] Çelişki, seküler eğitim kurumlarının rolle-

43. Frederick W. Frey, "Education: Turkey", Robert E. Ward' ve Danwart A. Rustow (editörler)'in derlemesi olan *Political Modernisation in Japan and Turkey*, Princeton, N.J. 1964, s. 212

44. Niyazi Berkes (ed.) *Turkish Nationalism and Western Civilisation: Selected Essays of Ziya Gökalp*, New York, 1959, s. 278.

rinin yavaş yavaş arttırılması ve dinî kurumların devlet denetimi altına getirilmesiyle çözüldü.

Fransız etkileri Türk eğitim reformlarının gelişmesinde büyük bir rol oynadı. 1868'de İstanbul Galatasaray Lisesi Fransız *lycée*'nin bir kopyası olarak kuruldu. Okul, modernleşen bir toplumun ihtiyaçlarıyla, uygun görülecek seküler konularda eğitilmiş modern bir elit üretecekti. Eğitim dili, çoğunluğu Fransız hocalar tarafından verilmek üzere Fransızca'ydı. 1869'da Maarif Bakanlığı Osmanlı eğitimi için devlet denetimi altında bir ilk, orta ve üniversite eğitimi üreten bir nizamnâme yayınladı. Frederick W. Frey, Türk eğitiminin güçlü bir seçkinci ve devletçi karakteri taşırken, 1919'la birlikte devletin modern bir seküler eğitim sisteminin bütün temel unsurlarını sağladığını belirtir. Dinî eğitime son darbe 1924'te, medreselerin kaldırıldığı ve kalan bütün dinî okulların Eğitim Bakanlığının denetimine girdiği zaman geldi. Sonuç, din uzmanları ve memurlarının mevcudunun tükenmesi oldu.

Din eğitiminin üzerindeki seküler denetim, ilk başta İslam'ı atmaya çalışmak değildi; daha çok dini ve dinsel eğitimi geleneksel değerler ve kurumlardan ayırmaktı. Kemalist reformların amacı İslam'a modern ve rasyonel bir içerik sağlamaktı. Medreseleri kaldırdıktan sonra Mustafa Kemal, İstanbul Üniversitesinin bünyesinde uygun bir Batılı zihniyet sahip dinî liderler yetiştirmek üzere düzenlenmiş bir İlahiyat Fakültesi kurdu. Bu tecrübe başarılı olmaktan uzak kaldı; çünkü öğretmenlerin kendileri çoğunlukla Kemalizme düşmandılar; ayrıca orta öğretimde Arapça ve Farsça öğretiminin kaldırılmasıyla öğrencinin kalitesi düşmüştü. Fakültedeki öğrenci sayısı 1925'te 284'ten fakültenin kapatıldığı 1930'da 20'ye

düştü.[45] Keza İmam-Hatip okulları öğrencilerin yokluğundan dolayı sonuçta terkedildiler. Hükümet politikasının başarısızlığı, nitelikli din imamlarını zorla azaltmaya yöneltti; fakat bunun ayrıca ücrâ yerlerdeki kaba din adamlarının kariyerlerini artırmak gibi istenmeyen bir sonucu oldu. Bernard Lewis'in belirttiği gibi, sağlam bir din eğitiminden geçmiş insanların kıtlığı:

> çoğunlukla talihsiz sonuçlarla... meydanı bağnaz ve cahillere bıraktırdı. Ekim 1949'da kapılarını öğrencilere açan İlahiyat Fakültesi'nin restore edilmesi, en azından kısmen, şüphesiz ki bu nedenleydi.[46]

İslam'a eğitim reformuyla çağdaş bir muhteva sağlama çabası, geleneksel olarak siyasî tehlike ve kültürel gerilik sayılagelmiş olan derviş tarikatlarına bir saldırıyla birleşti. Türk hükümeti millî bir düzeyde tarikatların kurumsal yapısını kaldırmaya, mülkiyetlerinden yoksun bırakmaya ve siyasi faaliyetlerini yasaklamaya girişti. Ancak, sonuç toplumun kenarlarında ve köy düzeyinde var olmakta ısrar eden tarikatlerin toptan yıkımı olmadı.

Eğitim ve ulusal ideolojideki bu önemli değişiklikler sadece eski saltanat ve hilafet sisteminin bir anokranizm olduğu gerçeğine katkıda bulundular. Pratik siyasî terimlerle ifade edecek olursak, dinî bir reaksiyon tehdidi ve Millet Meclisindeki değişik dinî unsurlar, Kemalistlerin, istedikleri reformlara yol açmakta bir hareket özgürlüğüne sahip olmadıkları anlamına geliyordu. Millet Meclisi, milleti egemen ilan edip 1922'de saltanatı kaldırdı. VI. Mehmed (Vahdettin) İngiliz hükümetinin koruması altında ülkeyi terketti ve takibeden

45. İlahiyat Fakültesi üzerine bkz. H. A. Reed, 'The Faculty of Divinity in Ankara' *Muslim World*, 1956,cilt46, s. 295-312 ve 1957, cilt47, s. 22-35.
46. Bernard Lewis, "Islamic Revival in Turkey', *International Affairs*, 1952, cilt 28, s. 41.

günde Millet Meclisince saltanattan azledildi. Ancak Kemal'in galibiyeti kısmîydi, çünkü gelenekçiler halifenin dünyevî iktidara da sahip olduğunu savunmaya kalkıştılar. Bu durum mill liderlikte Kemal'i çözüm getirmek durumunda bırakan hoş görülmeyecek bir karmaşa yarattı. Uzun süren siyasî entrikalardan sonra 1924'te hilafet kaldırıldı ve seküler bir cumhuriyet yaratılmış oldu. Bu politik karar, dinî gelenekçilerin gücünü zayıflattı. Ve uzun teokratık yönetim geleneği kırdı.

Saltanat ve hilafet kaldırılmışken, geriye sekülerleşmeyi mantıksal sonuçlarına götürmek, yani Şeriat'ın kalıntılarına yol vermek kalmıştı. Her ne kadar Şeriat, ondokuzuncu yüzyıldaki ıslahatlarla eli kolu bağlanmış idiyse de, hâlen önemli ölçüde normatif nüfuz ve etkiyi elinde bulunduruyordu. Kemalist gözlerle o, geleneksel dinî sistemin geriye kalan son burcuydu. Hatta daha önemlisi, dinî kanun aile hayatının hukukî temelini oluşturuyordu ki, bundan dolayı gündelik yaşamın en etkili yanlarında nüfuzunu uygulayabiliyordu. Reformcuların niyeti Türk hukuk uygulamalarını, gelişmekte olan her medenî ulusunkiyle uyumlu kılmaktı. Tavırları ve değerleri tamamen batılı yapmak için kadının konumunu değiştirmek ve böylece aileyi yenileştirmek, hayatî derecede önemliydi. 1924'te Kemal'in dediği gibi:

> Kötü bir aile hayatı kaçınılmaz olarak toplumsal, ekonomik ve sosyal zayıflamaya götürür. Aileyi oluşturan kadın ve erkek üyeler doğal haklarının tam sahibi ve aile sorumluluklarını yüklenme konumunda olmalıdır.[47]

Buna uygun olarak, İsviçre Medenî Hukukunu Türk ulusunun ihtiyaçlarına uyarlamakla görevli bir hukukçular komisyonu kuruldu; iki yıl süren çetin görüşmelerden sonra,

47. Bernard Lewis'dan naklen, *The Emergence of Modern Turkey*, Londra, 1968, s. 272.

1926'da yeni bir medenî hukuk kabul edildi. Hukuksal reformların temeli, yeni hukukî ölçülerin "eski bir uygarlığın kapılarını" kapattığını ve "çağdaş uygarlığın yeni bir dönemin öncüsü" olduğunu iddia eden[48] Adalet Bakanı tarafından belirtildi. Teoride Şeriat otoritesinin yıkılmasının geniş kapsamlı etkileri vardı; bu kanunlar;

> Toprak mülkiyeti, evlilik, miras, ana baba otoritesi ve sorumlulukları ve diğer birçok şeyi yönetirken, geleneksel ve tanrı tarafından verilmiş olduğu vechile kabul edilen kanunlar, başlangıçta hakim ve hukukçuların bile alışkın olmadığı kanunlarla değiştirildi.[49]

Uygulamada eski adet ve davranışlar, özellikle kırsal ve coğrafî bakımdan ücrâ bölgelerde yaşamaya devam etti. Bu değişimlerin etkisi yine de derindir; eski düzenin arta kalan kurumları üzerinde cepheden bir taarruzu temsil etmekteydi onlar.

Kemalist yönetim, buna rağmen kurumsal değişiklikler anlamındaki Batı'yı taklitle yetinmiyordu. Türk sekülerleşmesinin taklitçi niteliği, kıyafet, yazı ve zihnî yapı gibi kişisel düzeyde ayrıntılarda da tamamlanmak zorundaydı. Hatta İslamî ibadetin pratik ayrıntıları bile Batı yönelimli reformlardan nasibini alacaktı. Ziya Gökalp'n düşüncelerinin etkisi altında İlahiyat Fakültesinde bir komisyon 1928'de hükümete gönderdiği bir teklifte bütün camilere ayakkabıyla girilmesi, kilisedeki gibi sıralar ve vestiyerlerin konulması gerektiğini tavsiye ettiler. Hükümet bu önerileri yerine getirmediyse de, Arapça ezanı yasakladı. Kezâ, Latin alfabesi kabul edildi ve Arapça yazıyı çok az kişi bildiğinden, geleneksel dinî tilavetler anlaşılamaz oldu. Kılık kıyafetlerdeki modernleşme, ayrın-

48. Kanunun İngilizce çevirisi için bkz. Lufty Levonion, *The Turkish Press*, Athens,1932.

49. D. Stirling, 'Religious Change in Republican Turkey', *Middle East Journal*, 1958, cilt 12,s. 397.

tılarda modernleşmeyi gerçekleştirme girişiminin bir görünümüydü. Tabiî ki elbise reformunun tarihi II. Mahmud (1785-1839) dönemindeki Osmanlı reformlarına kadar gider. 1829'daki bir kanunla II. Mahmud, cübbe ve sarık giymeyi ulemaya hasredip tüm sivil sınıfların fes, pantalon ve potin giymelerini zorunlu tuttu. Ancak, zamanla fesin kendisi eski sarık sembolizmini aldı ve bu yüzden modernistler için gelenekçilerin eski inanç ve hurafelerini sembolize etti. Bu nedenden dolayı, fesi yasaklayan ve peçe kullanılmasını sınırlayan Şapka Kanunu 1925'te kabul edildi. Reformculara göre yeni Türk yalnızca Avrupalılar gibi düşünmekle kalmayıp aynı zamanda onlar gibi görünmek zorundaydı. Gerçekten de Şapka Kanunu, sekülerleşmenin yaşamın diğer alanlarına nüfuz etmesi gerektiğine, diğer herhangi bir kanundan daha fazla işaret etti.

Türk sekülerleşmesinin bu kısa hikayesini sunmakla, onun Avrupalı sekülerle;meden iki önemli açıdan ayrıldığını savunmaya çalıştım . İlkin, sekülerleşme siyasi bir ölçü olarak baştan sona müstebit ve devletçi bir hükümetin denetimi altında dayatıldı; sekülerleşme yalnızca ve otomatik olarak ekonomik modernleşmeden neşet etmedi; fakat bir sürü zor siyasî tercihin soncuydu. İkincisi, Türk sekülerleşmesi, Avrupayı kendi özel uyarlama modeli olarak aldığından, bilinçli bir biçimde taklitçiydi. Bu iddiaları yapmakla, Türk sekülerleşmesinin "yanlış" olduğunu veya demokratik başarılarının yapay olduğunu söylemek istemiyorum. Her ne kadar Kemal Atatürk hükümeti tam anlamıyla bir diktatörlük idiyse de, savaştan doğan yüklerin ve seferberlik sorunlarının izale edilmesinden sonrasını 1945-1950 yılları arasında kayda değer bir demokratikleşme dönemi izledi. Sekülerleşmeyle birlikte ithal edilmekte olan anayasal düşüncelere bir dereceye kadar süresiz olarak direnilemezdi. Birleşmiş Milletlere katıldıktan

sonra, tek parti sistemi ve serbest konuşma üzerindeki baskı 1945'te kaldırıldı. Yeni oluşan durumda iktidar kavgası yakın zamanda üç köşeli (Kemal tarfından kurulan Cumhuriyet Halk Partisi, liberallerce desteklenen Demokratik Parti ve dinsel tepkinin merkezi haline gelen Millet Partisi arasında cereyan eden bir mücadeleye doğru gelişti. Demokratikleşmenin ircisi yalnızca 1950 Mayıs'ında Cumhuriyet hükümetinin yenilgisi değildi, fakat ayrıca din işlerine karşı son yirmi yıldır Türkiye'deki dinsel bir canlanmanın kısmen sorumlusu olagelmiş olan daha liberal bir tavrın sergilenişiydi.[50] Siyasî partiler, özellikle Demokratik Parti, oy arayışlarında Türk toplumunun değişik kesimlerinin dinî çıkar ve birliktelikllerine daha fazla dikkat sarfetmişlerdi. Sonuç, geleneksel dinî inanç ve uygulamaların ifadesi için daha büyük bir alanın yaratılması olmuştur. İlk okullarda dinî eğitime başlandı ve standart müfredatın bir parçası olarak kabul edildi. Şimdi Ankara'da bulunan ilahiyat Fakültesi, öğrencileri toplamada İstanbul'daki orjinal halinden çok daha başarılı olmuştur. Bu kamusal değişmelere, özel dinî eğitimde, dinî yayınlarda ve özel camilerin inşasındaki kayda değer bir gelişme eşlik etmiştir. Demokratik Parti tarafından yaratılan iklimde camilere devam etme, Mekke'ye hac ziyaretinde bulunma ve oruç tutma popüler hale geldi. Hükümetin arzularına karşı da olsa, geleneksel dinî elbise ve başlık, dindarlar ve daha yaşlı kuşak arasında yeniden kullanılmya başlandı. Ayrıca, özellikle Anadolu'da olmak üzere, derviş tarikatlarında önemli bir gelişme ve canlanma meydana gelmiştir. 1950'li yılların başlarında bazı şeyhlerin müritlerini seküler heykelleri yıkmak gibi kanun dışı davranışlara teşvik etmesinden dolayı, hükümet, bu tari-

50. Siyasi değişimler üzerine bkz. Bernard Lewis, 'Recent developmunt in Turkey', *International Affairs*, 1951, cilt 27, s.320-31.

katların etkisine karşı önlemler almaya mecbur kaldı.[51] Muhtemelen Kemalist reformlar, toplumun bir çok kesimi üzerine açıkça istek ve çıkarlarına rağmen dayatılmış olduğundandır ki, eski müstebit yönetim yapısının liberalleşmesiyle bir derece sekülerleşmeden uzaklaşma (de-sekülarizasyon) meydana gelecekti. Bununla birlikte cumhuriyetçilerle demokratların Kemalist reformlarn yavaşça yontulmasına basitçe izin vermeleri çok ihtimal dışı gözüküyordu. Asıl sorun, sekülaristler, gericiler, radikal öğrenciler, Kürtler ve komünistlerce temsil edilen çıkarların çelişkisini Türk demokrasisinin kaldırıp kaldırmayacağıydı.[52] Kesin olan şu ki, eski Osmanlı düzeninin İslamî değer ve kararları, geleneksel sistemin otoritesi temel olarak değiştirilmiş olduğundan, hiç bir zaman tam anlamıyla restore edilemezdi.

Müstebit bir yönetimce Batılı liberal demokrasinin taklidi, sonuç-ta, her zaman başarılı olmasa bile, gerçek demokratik deneyimlerle sonuçlandı. Kezâ, Batılı sekülerleşmenin taklidi de yapay sayılamayacak bir çok ahlakî ve ruhsal çıkmazlar üretti. İslam'ın temel kamu sektörlerinden, siyaset, eğitim ve hukuktan elinin çekilmesi, İslam'ı geleneksel örtüsünden çıkarmak üzere düzenlemiş bir şeydir. Kemalistler, İslam'ın ancak dinamik bir kişisel dindarlık olması suretiyle Türkiye'nin genel ihyasına katkıda bulunabileceğine inandılar. Böylece:

> Türkiye'de dinin kurumsallaşma yolu, sorunun, sanki toplumsal varlığın tamamı için îmâlara sahipmiş gibi görümesine yol açtı. Bu yüzden, Türk sekülarizminin iki yönünden her biri farklı bir yaklaşıma çağırır. Halkın egemenliğine dayanan rejimin altında din sorunu bir yandan dinsel bir aydınlanmaya ilişkin olurken, diğer

51. Dinsel canlanış üzerine daha fazla yorum için bkz. Lewis V. Thomas, "Turkish Islam", *Muslim World*, 1954, cilt 44, s. 181-5.
52. Çağdaş çelişkiler üzerine daha özlü bir yorum için bkz. Charles Wakebridge, 'The Turkish urban guerillas', New Middle East, 1973, no. 52/53, s. 54-6.

yandan ulusal bir varlık açısından ahlakî bir bütünleşme sorununa ilişkin oldu.[53]

Fakat, bir kişisel aydınlanma din ve bir toplumsal dayanışma dini olarak İslam'ın bu ikili sorumluğu kesinlikle laik bir devletin kişisel din sorunudur. Kemalistler, reformlarıyla insanların gayet süratle tanrı vergisi ve değişmez addedilen kurumları değiştirebileceklerini göstermişlerdi. Yeni koşullar altında İslam, farklı entellektüel iddiaları olan ve farklı bağlılık şekilleri gerektiren bir sürü ideolojiyle rekabet edip karışmak zorundaydı. Halkın değerleri üzerindeki tekelini kaybettiğinden, İslam, kişisel dindarlığın değişken bir temelini oluşturmaya başladı. Batı sekülerleşmesini izlemekle İslam, ayrıca "inanmayı seçme" aykırılığıyla karşılaşmak zorunda kaldı. İtimada şayan ahlakî kıstasların çok az olduğu kişisel tercihlerin değişken dünyasında Robert Bella'nın şu gözleminin doğruluğunda kuşku yoktur:

> İslam için tüm 'modernleşme sorunlarının' en büyüğü belki de siyasî, ailevî veya kişisel modernleşmeye bir katkıda bulunup bulunmayacağı değil, fakat, modern müslüman halkların özellikle dinsel ihtiyaçlarını etkili bir şekilde karşılayıp karşılayamayacağıdır.[54]

Tabii Türkiye'de bile müslüman köylüler hâlen, daha çok kentsel sınıfların, bilhassa aydınların niteliği olmuş olan değişimlerden tam anlamıyla etkilenmiş değildir. Kesin gibi görünen şey, yeni kuşak Türk aydınlarının süresiz olarak atalarının kompleks Batılı taklitçiliğiyle yetinmeyecekleridir.[55] Bu

---

53. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, 1964, s. 482-3.

54. Robert N. Bellah, 'Islamic tradition and the problems of modernisation', *International Yearbook for the sociology of Religion*, 1970, cilt 6, s. 81.

55. Entelletüel buhran üzerine, bkz. muhammed Arkoun, 'Islam facing development', Diogenes, 1972, cilt 77, s. 71-91; H.B. Sharabi, The crisis of the

derin kişisel kararların kendileri batıyla ittifak, iç ihtilaf, askerî ve ekonomik gelişmelerin rolüyle ilgilenen geniş bir kamusal ve siyasal tercihler dizisine dayanır. Bu siyasî meselelerin bir sonucu olarak, Türkiye'de dinsel ve ahlakî değişim küresel sekülerleşme süreçlerinin yolundan önemli ölçüde ayrılabilir.

---

inteligentsia in the Middle East', *Muslim World*, 1957; Richard H. Nolte (editör)'ün *The Modern Middle East* isimli derlemesinde yeniden basıldı, New York, 1963, s. 141-9.

11- MARX, WEBER VE İSLÂM

Weber hakkındaki herhangi bir incelemede, kısmen eldeki mevzulara kısmen de araştırmacının kendisinin kişisel tercihine bağımlı olarak takınılabilecek sayısız bakış açısı vardır. Sosyolojisinin yorumlanmasının yolaçtığı sorunların yetkin bir çözümü olmadığından Max Weber hakkında tercih kaçınılmazdır. Weber ve İslâm'a ilişkin bu incelemede, son dönem Kalvinizmi ve Avrupa kapitalizmi arasındaki özel ilişki hakkında bir tartışma olarak Protestan Ahlaki tezi ile, Batılı ve Doğulu toplumlar arasındaki kurumsal ve kültürel farklılıkların geniş bir incelemesi olarak Weber tezi arasında bir ayrım yapmayı elverişli buldum. Weber'in, Batı tarihini niteleyen kurumlar takımı (hukuk, şehir, iktidar, pazar, sınıf) çözümle-

mesi Hindistan, Çin, kadim Yahudilik ve Avrupa ile ilgili bir dizi incelemede işlendi. Weber'in İslâm'a ilişkin çözümlemesi hiçbir zaman tamamlanmışsa da, İslâm, esas itibariyle, Weber'in toplam çabası açısından önemlidir ve bu yüzden bazı ayrıntılarıyla incelenmeye değerdir.

Weber'in sosyolojisine yayılmış olan İslâm hakkındaki yorumu, kabaca iki kısma ayrılır. Birincisi, Weber'in iki yönünü vurguladığı İslâmî etiğin içeriğinin bir değerlendirilmesi vardır. İslâm tektanrıcı bir din olarak Hz. Muhammed'in Peygamberlik gözetimi altında ortaya çıkmışsa da, başlıca toplumsal taşıyıcısı savaşçı bir grup olduğundan, çileci dünyevî bir din olarak gelişmedi. Dinsel mesajın içeriği, savaşçı bir tabakanın gündelik ihtiyaçlarıyla uyumlu olan bir değerler dizisine dönüştürüldü. İslâmın kurtuluşsal ögesi, seküler toprak fethine dönüştü; sonuç İslâm'ın, bir dönüştürüm dini olmaktan çok bir uyum sağlama dinine dönüşmesiydi. İkincisi, Mekke tektanrıcı mesajının aslî hüviyeti, kitlelerin duygusal ve sefahatle ilgili ihtiyaçlarını karşılamayı üstlenen tasavvuf tarafından bozuldu. Sonuç, savaşçı tabakanın İslâm'ı askerî bir ahlâka doğru sürüklerken, Sûfîlerin İslâm'ı, özellikle halk İslâm'ını, mistik bir kaçış dinine yönlerdirmeleri oldu. Weber'in argümanının bu kısmının amacı İslâm'ın rasyonel kapitalizmin doğuşuyla uyumlu bir ahlâkı içermediğini öne sürmektir. Weber tezinin bu yönü, olgusal açıdan hatalı olduğu veya en azından kabaca fazla basitleştirilmiş olduğu için eleştirilebilir. İslâm, tüccarların ve devlet memurlarının bir kent diniydi ve böyle olmaya devam etti; bir çok anahtar kavramı çöl ve savaşçı değerlerinin aksine kentsel yaşamı ve ticarî bir toplumu yansıtır. Weber tarafından tasvir edilen savaşçı ahlâkı, yalnızca, ortodoksların şüphe ve düşmanlıkla baktıkları bir bakış açısıydı. Ayrıca, Weber'i, Hristiyanlığın azizlerinin İslâm'ın şeyhleriyle, (ciddi yanlış kavramsallaştırmalar yapılmaksızın)

kolayca karşılaştırılabileceğini varsaydığı için eleştirmeyi zorunlu buldum. Ancak İslâm ahlâkına ilişkin bu tartışma, argümanının yalnızca bir kısmını oluşutur ki, ben bu konuda küçük bir katkıda bulunacağım.

Weber'in İslâm sosyolojisinin ikinci bölümü, sonraki İslâm hânedanlarının ekonomik ve siyasî yapısı üzerinde merkezlenir ki, bu yapı, Weber'in patrimonyal bürokrasilerle ilgli genel değerlendirmesinin alanına girer. Hânedanlık İslâm'ının siyasî ve malî yapısı, sonraları merkezî bürokrasiyi sürdürmek için sömürülen yeni topraklar üzerindeki başarılı fetihlere dayanıyordu. Saltanat, yabancı savaşçıların devşirilip eğitilmeleine dayanmaya başlamıştı; fakat bu toplumsal grup, hiç bir zaman gerçek bir feodal tabaka geliştiremedi; çünkü esas itibariyle İslâm prebendaldi. Siyasî yapı, sultan, asker, ulema ve halk tarafından temsil edilen toplumsal güçlerin karmaşık bir dengesine dayanıyordu. Siyasi denge istikrarsız olmasına rağmen, tekrarlanan hânedan devrimleri, toplumun temel yapısına dokunamıyordu. Bu bir nevi müzik eşliğinde oynanan sandalye kapmaca oyunuydu ki, sırası gelen görevli, iktidar konumlarını sabit bırakıyordu. Ancak tamamen bu siyasî istikrarsızlıklardan dolayıdır ki, ulema, siyasal statükoya dinî bir meşrûiyyet görüntüsü veremeye başlamıştı. Weber'e göre "sultanizm"in temel siyasî çelişkisi Sultan'ın, güvenilmezliklerini sıkça ispatlayan askerlere olan topyekün bağımlılığıydı. Saltanat, patrimonyal toplum içinde özerk kurumların ve grupların gelişmesini önlemek suretiyle iktidar tekelini korumaya çalışıyordu. Önemli toplumsal işlevler, yönetim kurumları içinden merkezî olarak düzenleniyordu ve potansiyel olarak bağımsız toplumsal gruplar da askerî bürokrasi içinden atanıyordu ya da asimile ediliyordu: Hukukçular, genel olarak ulema, tüccarlar ve ordu mensuplarının hepsi, devlet memurlarıydı ve imparatorluğun hâne halkından oluşuyor-

lardı. Bu nedenle İslâm toplumu; Weber'in Avrupa toplumlarının özellikleri olarak gördüğü özerk kurumları geliştirememedi. Özelde Weber, ideal kutsal hukukun devletin ve siyasî yararların hizmetkârı olmasından ötürü, İslâm'ın rasyonel biçimsel bir hukuku geliştiremediğini belirtir. Keza, İslâm toplumunda şehir, hiç bir zaman askerî kamp ve hükümet işlerinin icrâ edildiği bir yer olmanın ötesinde gelişmemiştir ve bağımsız bir kentli ya da tüccar grubunun ortaya çıkmasına neden olamamıştır. Devlet memurlarınca denetlenen müteşebbisler ve esnaf loncaları, devlet gözetimince sınırlandırılıyordu. Bu siyasî sistem, bu tarz değerleri taklit ve yeniliğin reddi olarak uygulamaya başlayan dinsel bir gelenek içinde örtülüyordu. Bununla bağlantılı olarak, görmüş olduğumuz gibi, İslâm düşüncesi güçlü siyasî direniş kuramı geliştirmekte başarısız olmuştu.

Weber'in İslâm hakkındaki yorumunun bu ikinci bölümünün mümkün bir çok eleştirisi vardır. Weber, dindarlarla onların yöneticileri arasındaki sürekli çelişkiyi hesaba katmakta başarısızdır; fıkıh âlimleriyle, hukuk memurları arasında derin bir küskünlük olduğunu görememiştir. Weber, ayrıca, hukuk ekolleriyle suçlu gruplarında odaklanan İslâm şehirlerinin toplumsal dayanışmalarını fark edememiştir. Benzer bir şekilde Weber, İslâm tarihinin doğru bir değerlendirmesini yapamamıştır. Fakat bunlar, Weber'in argümanının asıl taslağını dokunulmamış bırakan, ayrıntıyla uğraşan eleştirilerdir. Sonuç şu ki, çağdaş araştırmaların temelinde İslâm'ın patrimonyal hakimiyet sisteminden dolayı kapitalist çizgilerde gelişmediğine inanmak için iyi gerekçeler vardır. Weber hakkında bu sonuca vardığımızda Sami Zubaida tarafından ileri sürülen görüşe geniş ölçüde katılıyorum.

> Kapitalist bir ekonominin gelişmesini engelleyen, İslâm'ın içinde saklı bulunan tavır ve ideolojiler değildi, fakat İslâm toplumun-

daki hakim askerî-bürokratik sınıfların karşısındaki tüccar sınıfların siyasî konumuydu.[1]

Bu toplumsal düzenlemeler sistemi, nihayet kendi siyasî çelişkilerini çözemediğinden ve Avrupa kapitalizmi ve sömürgeciliğiyle temas kurmakta aciz kaldığından dolayı çökmüştür.

Weber hakkındaki hiç bir tartışma, kendisini Weber'in Marx ve Marksizm'le ilişkisine değinen daha geniş konudan ayıramaz. Weber'in İslâm toplumunun patrimonyal sistemi hakkındaki değerlendirmesine değinirken, Weber sosyolojisinin Marx'ın eleştirisi oludğunu ileri süren her iddianın hakikatten çok uzak olduğu açıkça belli oldu. Weber'in patrimonyalizm kavramı ve Asya toplumu çözümlemesi ile Marx'ın ATÜT kavramı ve Hindistan ve Çin tartışması arasında geniş bir fikir birliği vardır.[2] Marx ve Engels kendine özgü sulama sorunları ortamıyla, Asya'da devletin mülkiyeti tekelleştirdiğini belirtirler. Böyle bir toplumda, ekonomik sınıflar Avrupa çizgilerinde gelişmemişti ve toplumsal değişimin başlıca mekanizması olan sınıf çelişkisi mevcut değildi. Asya toplumları, bu yüzden, aykırı bir yapısal durağanlık ve siyasî hanedanlık personelinin hızlı bir tedâvülüyle nitelenirler. Asya toplumları siyasî durağanlığı kişisel emniyetsizlikle, bilhassa hakların ve servetin emniyetsizliğiyle birliştirmişti. Patrimonyalizm ve ATÜT arasındaki bu paralelliğe değinmekle bunların aynı olduğunu söylemek istemiyorum. Patrimonyalizmi ele alırken Weber, askerî gücün saltanatın tekelinde oluşuyla birleştirilen kurumsal şekillerle ilgilenir. Halbuki Marx ve Engels, devlet bürokrasisinde ekonomik gücün tekeli üzerinde odaklanır.

1. Sami Zubaida, 'Economic and Political activism in Islam', *Economy and Society*, 1972, cilt 1, s.324.
2. Marx ve Weber'in Asyalı toplumlara ilişkin görüşleri konusunda daha fazla bir tartışma için bkz. Hisao Ötsuka, 'Max Weber's view of Asian society', *The Developing Economies*, 1966, cilt 4, s. 275-98.

Bununla birlikte, araştırmalarının varsayım ve sonuçları çok benzeşir. Hem Weber hem Marx Asya'da feodalizmden kapitalizme doğru giden hiç bir sürecin olmadığını belirtirler. Onlara göre; Asya toplumları ancak haricî güçlerce, yani Avrupa kapitalizmince dönüştürülebilirdi.

Bu tezime, Weber ile Marx'ın metodoloji ve bilim felsefesinin sorunları konusunda önemli bir biçimde farklılaştıkları yönünde açık bir itiraz olabilir. Bu karşıt konum, Marx'ın diyalektik düşüncesini Weber'in *verstehende* sosyolojisiyle uzlaştırmanın imkansız olduğunu iddia edebilir. Bu itiraz, biçimsel bir düzeyde doğru olabilir; fakat ben Weber'in *verstehende* incelemelerinin ilkelerini, uygulamada sistematik olarak izlemediğini göstermeye çalıştım. Weber bir eylemin anlamının ilk önce toplumsal aktörlerin kendi eylemlerinde kullandıkları öznel niyetler, amaçlar ve tanımların içine yerleştirilmesi gerektiğini ileri süren ilk sosyal bilim felsefecileri arasındaydı. Fakat durum ve eylemler hakkındaki dinsel tanımlamaya değinirken, Weber, toplumsal bir aktörün başka bir toplumsal aktör olarak değerlendirildiği yorumlarda kapsandığı gerçeğini görmezlikten geldi. Bunun yerine Weber, insanüstü varlıkları toplumsal şartların dışında bırakan sağduyusal varsayımları benimsedi. İslâm hakkındaki bu incelemede, insanüstü varlıkların insanî aktörlere karşı üstün bir statüde temsil edilişlerinin keşfiyle ilgilenilebilecek önemli bir sosyolojik araştırma alanının bulunduğunu göstermeye çalıştım. Bu tür incelemeler, insan-tanrı karşılaştırmalarına yol göstermek için geçerli dinsel dil çeşitleriyle hayatî derecede ilgilenecekti. Keza, *verstehende* sosyolojisinin bir yanı da, sosyal aktörlerin, eylemlerini betimleyip sınıflandırdığı terim ve kavramların filolojik çözümlemesiyle ilgilenir. Filolojik çözümleme sorunu sosyologların kültürlerarası karşılaştırmalar yapmaya kalkıştığı her zaman çok sorunsal bir tarzda ortaya çıkar. Benim ar-

gümanım, Weber'in, dinlere ilişkin çözümlemesinde bu zorunlu uygulamayı çoğu kez yerine getirmemiş olduğu şeklinde olmuştur. Örneğin, Weber, Hristiyan azizleri, kutsal insanları, şamanları, dervişleri ve sûfîleri karşılaştırmak için "virtüöz dini" diye genel bir kategori kullandı, fakat Hristiyan azizi ile sûfî şeyhi gibi roller arasındaki geniş farklılıklar sorununa hiç bir zaman göndermede bulunmadı. Bense, Aziz ve Şeyhi tanımlayan ölçütler hesaba katıldığında, sûfî şeyhinin Hristiyan azizinin doğrudan karşıtı olduğunu göstermeye çalıştım. Aziz ve Şeyh terimleriyle kültürel farklılıkları belirtirken, bir çok bakımdan İslâm'ın Hristiyanlığın ayna-imgesi olduğunu gösterdim. Benzer bir şekilde Weber, Muhammed'in peygamberlik mesajının beedvî savaşçılarca kabulünü tartışırken, Müslümanların niyet ve tavırlarını sergilemeye çalışmaz. Kur'an, İslâm'a bağlanma nedenlerine ve bağlılık derecelerine göre bir çok farklı müslüman kategorisi tanımıştır. Aksine Weber, bütün müslümanların sırf menfaatleri için İslâm'a bağlandıklarını söylemeye çalışır. Böylece Weber, bir kez daha bağlanma konusunda kendi tanımını Müslümanların kendi görüşlerine dayatır.

Weber'in İslâm çalışmalarıyla ilgisi üzerine çalışırken eleştirel bir konum takınmak zorunlu olagelmiştir. Her ne kadar Weber'in, ortaçağ İslâm'ını patrimonyal bir bürokrasi olarak ele aldığına dair ayrıntılı deliller varsa da, Weber'in İslâmî ahlâk değerlendirmesi çok eksik ve kusurludur. Ayrıca, Weber'i metodolojik ilkelerini kendi çalışmasına uygulamadaki başarısızlığı konusunda eleştirmek de önemlidir. Patrimonyal hakimiyet konusundaki durumunu tartışmaktan ayrı olarak, Asya dinlerinde Protestan ahlâk benzeşimlerini görmeye teşvik etmeye mübtelâ olmanın her zaman için tehlikeli olacağı

konumunu benimsedim.[3] İslâm tarihinde paradoks içeren bir durum vardır; İslâm ahlâkının aslî muhtevasının, İslâm'da yerli kapitalizmin başarısızlığı konusunda muhtemelen yapacağı birşey olmamasına rağmen, İslâm reformcuları, modern dünyada dikkat çekecek sûrette, toplumsal gelişme konusunda Weber'ci bir görüşe sarılmışlardır. Bu, reformcu İslâm'ın pek çok elitinin, eğitimini Avrupa'dan almış olması veya dünyanın gelişmesine ilişkin Avrupalı bir görüşü kabul etmiş olması gerçeğinden kaynaklanır. Benim argümanım, çileci güdülerin kapitalizmle zorunlu bir bağlantısı olmadığı ve çilecilik güdüsünün küresel bir görünümü olmadığını iddia etmek şeklindeydi. Weber'in güdü hakkındaki görüşü, kültürel yayılmanın sonucu olarak İslâm örneğine uymaya başladı; O, kapitalist üretim tarzlarıyla birlikte doğmadı. Benzer bir görüş, sekülerleşme hakkında da savunulabilir. Her ne kadar Weber'in sekülerleşme görüşü yüksek oranda iknâ ediciyse de, sekülerleşmeye ilişkin, Batı'da biele homojen olmayan yalnızca bir bakış açısı sağlar. Yapay bir düzeyde, Batı'da kolaylıkla en az üç sekülerleşme modeli bulunabilir: İngiliz kentleşme modeli, Amerikan göç örneği, dinsel canlanma ve teolojik muhtevanın sekülerleşmesi ve Doğu Avrupa'daki yukarıdan inme sekülerleşme. Bu noktadan sosyolojik kuramların, özellikle modernleşme ve sekülerleşmeyi eşit gören ve her ikisinin de küresel olduğunu savunan Lerner ve Mc Clelland'ın kuramlarının zayıflığı rahatlıkla görülebilir. Belki de en gelişmiş İslâmî örnek olarak Türkiye'yi ele alırsak, İslâm sekülerleşmesinin esas olarak taklitçi niteliğini gözönüne sermek mümkün olur. Lerner'in Türk gelişmesiyle ilgili yorumu, ancak yirminci yüzyılın ilk yarısında, Türk reformcuların Türkiye'yi Batılı düşüncelere göre değiştirmeğe çalışmaların-

3. Bazı konulara ilişkin bir tartışma için bkz. Robert N. Bellah, 'Reflections on the Protestant Ethic analogy in Asia', *Journal of Social Issues*, 1963, cilt 19, s. 52-60.

dan ötürü mâkul görünüyor. Lerner'in küresel sekülerleşme kuramı, Türkiye hakkındaki etütlerinde topladığı delillerle doğrulanmıyor; deliller, yalnızca Türk seçkin elitinin siyasî insiyatifinin başarısı veya görece başarısının kanıtıdır.

Weber ve İslâm hakkındaki bu incelemeye bir sonuç sayılması gereken âcil bir sorun var. Weber'in İslâm çözümlemesi kabaca iki bölüme ayrılır: İslâm ahlâkı üzerine bir yorum ve İslâm'ın patrimonyal yapısının bir çözümlemesi. Sorun, Weber'in bu iki bölümü birbirine bağlamak için gerçek bir girişimde bulunmadığıdır. İslâm ahlâkı, yedinci yüzyılda Mekke ve Medine'de İslâm üzerine bir incelemeden resmedilir; Weber'in patrimonyalizm çözümlemesi askerî bir bürokrasinin Emevî yönetimi altında ortaya çıkıp Osmanlı yönetimi altında mükemmelleşmesiyle ilgilenir. Weber özgün ahlâkı farklı toplumsal şartlar altında olası düzenlemeler aramayan durağan ve dayanıklı bir ahlâk olarak ele alır. Bununla ilgili bir sorun, Weber'in patrimonyalizm çözümlemesinin olgusal bakımdan niçin bu kadar yanlış ve yanıltıcı olduğudur. Argümanının iki yanını birbirine bağlamadaki bu başarısızlık sorununun bir cevabı, Weber'in, bir dinin ilk dönem tarihi tarafından, bilhassa özgün toplumsal taşıyıcıları tarafından, silinmez bir şekilde damgalandığını düşünmesi olabilir. Bu bir çeşit açıklamadır; fakat bu sorunun yüzeysel bir cevabıdır. Ayrıca Weber'in İslâmî davranış ve güdülerin doğası hakkında niçin bu kadar kolay yanıldığına bir açıklama telkîn etmez. Alternatif bir cevap, Weber'in İslâm hakkındaki yanılgılarının, din ve cinsiyet arasındaki ilişkiye karşı sahip olduğu toplam tavrına bağlı oludğu ve bu tavırların ancak Weber'in biyografisi ve toplumsal arkaplanının incelenmesi sûretiyle anlaşılabileceği şeklindeki, oldukça spekülatif iddiayı ortaya koymaya çalışacağım. Bu cevabı sağlamakla Marx ve Weber arasındaki ilişkiyi bir kez daha ortaya çıkarmak zo-

runlu olacaktır. Önceki argümanlarıma rağmen, sosyologlar, Weber ve Marx arasında büyük farklılıklar olduğu hissine kapılabilirler. Her ne kadar patrimonyal tahakkümle, ATÜT kavramları arasında doğrudan paralellikler bulunduğuna katılınabilse de, bu paralellikler Marx'la Weber'i ayıran, giderilemeyen gedik açısından çok az önemlidir. Bu son tartışmada, Marx'ın din hakkında yüksek oranda eleştirel olan ateist bir konumda tartışmasına karşılık, Weber sosyolojisinin tarafsız olduğu görüşünü sınamak zorunlu olacaktır.

Marx'ın ateizminin kesinliğini takdir etmeye çalışırken Nicholas Lobkowicz tarafından, Marx'ın doğmatik fakat militan olmayan bir ateist olduğu şeklindeki konumlamasından başlamak faydalı olacaktır.[4] Bu doğmatik ateizm tezine özel bir anlamda Marx'ın dini ciddiye almadığı fikri eşlik eder. Ateist bir militan olmak, tanrıcılığı, inatla, saldırganca karşı karşıya gelmeye değer bir şey olarak ciddiye almayı gerektirir. Aksine Marx'ın olgun kuramı, dinin yanlış bir dünyanın doğru fakat boş bir yansıması olduğu yöündedir. Ayrıca, Marx, kurumsal ve entellektül Hristiyanlığın tarihsel olarak iptal edilmiş olduğunu düşünür. Tıpkı Hristiyanlığın eski dinlerin yerine geçmiş olduğu gibi, aydınlanma da aynı şekilde Hristiyanlığı aşmıştır. Kapitalizmin yeni toplumsal ilişkileri ve ona eşlik eden kültürü, geleneksel Hristiyan toplumsal ilişkiler tarzını yok sayarak aşmıştır *(Aufhebung);* Hristiyanlık, geçmiş bir kurum olarak yaşadıkça, ancak faaliyet serbestliğine karşı gerici bir role sahip olabilirdi. Kezâ, Hristiyan İlahiyatının entellektüel iddiaları, rasyonalizm ve materyalizm tarafından yıkılmıştır. Gerçek görev, toplumsal düzenin, yanlış bilinçliliğe yol açan madde kurumlarıyla ilgilenmektedir. Labkowicz, Marx'ın, dini ciddiyetle ele almadığını savunur-

4. Nicholas Lobkowicz, 'Marx's attitude toward religion', *Review of Politics*, 1964, cilt 26, s. 319-52; Nicholas Lobkowicz'in derlediği *Marx and the Western World*'da yeniden basıldı, Notre Dame ve Londra, 1967, s. 303-35.

ken, Marx'ın militan olmayan (veya tarafsız veya gayri şahsi) ateizmi için üç özel neden verir:

> Genel olarak gençlik eğitimi bakımından açıklanabilen, "dinsel deneyim" denilen şeyin tamamen eksik oluşu; Hegel ve Solcu Hegelcilerin etkisi; ve sonuncusu ve önemlisi Marx'ın seküler mesihliği.[5]

Marx'ın dine, özelde de Hristiyanlığa karşı tavrının bir değerlendirmesini vermeye girişirken, bu nedenlerin herbirine bazı ayrıntılarıyla değinmek zorunlu olacaktır. Benim argümanım, Lobkowicz'in tezinin geniş ölçüde doğruyken belirli noktalarda yanıltıcı olduğu şeklinde olacaktır.

Ludwing Feuerbach ve Bruno Bover'in aksine Marx'ın, kendisini dindar bir aile temelinden kurtarmak zorunda olmadığı, ve bu nedenle de hiç bir "dinsel deneyim"inin olmadığını iddia etmekle Labkowicz Marx'ta, ancak Alman Protestanlığı ortamına göre anlaşılabilen gerçek bir dinsel gelişme olduğunu betimlemekte başarısız kaldı. Marx'ın babası Heinrich Marx'ın, Yahudiliği, geniş ölçüde politik çıkar nedenlerinden ötürü bıraktığı iyi bilinir; iyi bir Prusyalı vatanperver olarak, Prusya Devlet Kilisesi'nin cemaatine katılmıştı. Heinrich'in dinsel görüşleri, rasyonel deizm yönündeydi; Tanrı anlayışı, Locke, Leibniz ve Lessing'inkiyle aynı çizgideydi. Normal olarak, bu yüzden, Marx'ın, klasiklerin hümanizmi ve Aydınlanma yoluyla yorumlanan bir Hristiyan inançları zemininde yetiştmiş olduğu savunulur.[6] David McClelland, Heinrich Marx'ın dininin, Hristiyan inancının orta sınıf ahlâkı için, uygun bir temel sağladığı "yüzeysel ve ahlâkçı bir de-

5. Age., s. 312.
6. Marx'ın sosyal temeli ve yetişmesiyle ilgili standart yorumlardan biri için bkz, Fraz mehring, *Karl Marx: The Story of his Life* (trans. Edward Fitgerald), Londra, 1936.

izm" olduğunu belirtir.[7] Marx'ın okul yazıları, şiirleri ve erken felsefî yazılarının ayrıntılı bir incelemesi, Marx'ın dine karşı ilk dönemlerindeki tavrına ilişkin daha karmaşık bir manzara sağlar. 1972 Gifford Derslerinde, Arrend Th. van Leeuwen, Marx'ın okul imtihan kağıtlarının radikalce Hristiyan merkezli olduğunu ve Lutherci öğretilerin başarısını gösterdiğini öne sürer.[8] Leeuwen devamla, Marx'ın, Hegel'le kapışmadan önce Aydınlanmacı Tanrı (Godhead) kavramından mistik bir aşama yoluyla bir "tarafsız din" şekline kaydığını göstermeye çalışır. Görünen o ki, Marx'ın Hristiyanlıkla gençlikteki ilişkisi yapay olmaktan uzaktı. Ayrıca Marx'ın gerçek bir hümanistik muhtevaya sahip olduklarını iddia ettiği ilk dönem yazılarının Hristiyanlığa bir saldırı mahiyeti taşımadıklarını belirtebiliriz; onun saldırısı, Prusya devletiyle kurumsal Protestanlık üzerinde odaklanmıştı. Marx'a göre "kurulu Hristiyan dininin yarı-feodal bir monarşi tarafından savunulması, entellektüel özgürlüğün bastırılmasıyla tamamen aynı idi. Hristiyanlık ve siyasal tepki, ikiz kardeşler olduklarını kanıtlamışlardı".[9] Marx'ın bir 'dinsel deneyim'i olmamış olabilse de, genç Marx'ta, Hristiyan hümanizminden din ve yabancılaşma hakkındaki kapsamlı görüşüne hazırlık yapan bir Luthercilik eleştirisine doğru bir gelişme olduğu görünüyor.

Marx'ın dine ilişkin kuramı ve tavrı Hegel ve Feurbach'la karşı karşıya gelmesiyle değişir: Hegel kendisini bir Hristiyan saymışken, Hegel'in felsefesinde güçlü bir hümanistik öge vardır ve yeni felsefenin hümanist ve ateist muhtevasını didiklemek Genç Hegelcilerin —daha özel olarak Sol Hegelcilerin— görevi olmuştur. Hegel, dininde felsefe gibi tarihsel bir boyutunun olduğunu göstermekle, Hristiyan ilahiyatına dik-

7. David McClelland, *Marx before Marxism*, Harmondsworth, 1972, s. 44.
8. Arend Th. van Leeuwen, *Critique of Heaven*, Londra, 1972, 1. ve 2. bölümler.
9. Age., s. 148.

kate değer bir görecilik katmıştı. Buna rağmen Genç Hegelciler, felsefe ve din tarihinin Prusya devletinde çözüldüğünü göstermeğe çalıştığı için Hegel'i eleştirmişlerdir. Marx'a göre Prusya devleti, toplumsal çelişkilerin üstesinden gelmiş evrensel bir kurum değildi; aksine, burjuvazinin sınıf çıkarlarını temsil etmek açısından bölgeci ve kısmî idi. Marx, Feuerbach'ın *The Essence of Christianity*'sinin[10] bir eleştirisiyle, Hegelciliğin zayıflıklarını farketmeye başlamıştı. Hegel, tarihin, insanın öz-bilinçliliğinin gelişmesi olduğunu göstermeye çalışmıştı; tarihsel düşünce tarzlarının doğasının bilincinde olmakla, insanlar kendi düşüncelerini eleştirebilir ve bununla sınırlarını aşabilirlerdi. Özgürlük ve akıl arasındaki ilişki, Hegel'in tarih görüşü açısından merkezîdir. Feuerbach, hem Hegelciliğin hem de dinin, insanın kendine yabancılaşmasının yalnızca görünümleri olduğunu göstermiştir. Her ikisini aşmak için insanların Tanrı'ya isnad ettikleri bütün niteliklerin, gerçekte insanî olduklarını farketmeleri gerekir. Bu bakış açısı, "eleştirel eleştiri" diye anılan insanî eylemin yüklemi değil, öznesi olarak tadil etmeyi arayan eleştirinin otak bir teması haline gelir. Böylece "tanrı insanı yapar" inancı, "İnsan Tanrı'yı yapar" şeklinde tersine çevrilir. Ancak Marx, Feuerbach'ın hümanizminin yetersiz olduğunu düşünmeye başlamıştı. Feuerbach'ın konumunda insan, özgürlüğü basitçe kuramsal yoklama ve farkına varmayla, insanın pratik eyleminde bir değişiklik olmaksızın elde ediliyordu. Marx'a göre Feuerbach, teori ve pratik eyleminde bir değişiklik olmaksızın elde ediliyordu. Marx'a göre Feuerbach, teori ve pratik arasındaki çelişkilerin üstesinden gelememişti. Feuerbach üzerine son tezinde, Marx, praxisin önemini, diğer filozoflar gibi Feuerbach'ın da "yalnızca dünyayı değişik yollarla yo-

10. Ludwing Feuerbach, *The Essence of Christianity* (çev. George Eliot), New York, 1957, ilk baskısı 1841.

rumladığını; ancak önemli olanın onu değiştirmek"[11] olduğunu özetler. Feuerbach'ın "insan tanrıcılığı"nın diğer sorunu, diyalektik olmayan, durgun insan doğası görüşüydü. Hem Hegel hem Marx için, insanlık, kavgayla elde edilen bir şey iken, Feuerbach'ta insanlık sabit ve verilidir. Kısaca, Feuerbach, Hegel'in felsefesinin önemli tarihsel boyutunu kaybetmişti.

Hegel ve Feuerbach'la bu karşılaşmasından Marx, kurumsal Hristiyanlığın sınırlı bir eleştirisini aşan genel bir din kuramını formülleştirmeye başlar. Din, böylece Marx tarafından, insanların yabancılaştırıldığı bozuk bir dünya olarak görülür. Bir yabancılaşma koşulunda din:

> Tersine çevrilmiş bir dünya-bilinçliliği olur; çünük onlar tersine çevrilmiş bir dünyadır... Din, bu dünyanın genel bir kuramıdır... Dine karşı kavga vermek, bu yüzden, dolaylı olarak, dinin ruhsal kokusu olduğu diğer dünyaya karşı kavga vermektir.[12]

Din, insanî ilişkilerdeki çelişkilerin ideolojik bir ifadesidir, ve bu yüzden dinin eleştirilmesi, toplumsal ilişkilerin kökündeki soruları açığa çıkarır. Fakat din böyle bir dünyada ayrıca bir teselli de sağlar. "Din, tam da ruhsuz bir vaziyetin ruhu olduğu gibi, mazlum bir insanın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın kalbidir".[13] Din, sosyal çelişkileri teselli sağlayarak yatıştırsa da, daha iyi bir dünya imajı sağlayarak da devrimci bir durumun oluşmasına yolaçabilir. Ama kapitalist koşullar altında komünizm Hristiyanlığı aşmış, bu yüzden de Hristiyanlık zorunlu olarak gerici bir durumda kalmıştır. Marx, din ve toplumsal koşullara ilişkin çözümlemesinde bu noktaya bir kez vardığında, ekonomi, ekonomi politik, siyaset ve ideolo-

11. Karl Marx, 'Theses on Feuerbach', K. Marx ve F. Engels'in *On Religion*, Moskova, s. 72.
12. Age., s. 41-2.
13. Age., s. 42.

jide yabancılaşmaya ilişkin daha genel bir çözümleme lehine, din için özel bir ilgi alanı ayırır. Her ne kadar sonraki çalışmalarında Marx, ekonomik ve dinsel yorum arasında (sözgelimi "meta fetişizmi"ne değinerek) bir çok benzetmeler yapsa da, Hristiyanlığın belirli kurumsal şekilleriyle artık ilgilenmez.

Marx'ın ateizmindeki üçüncü etken, seküler bir mesihîlik idi. Lobkowicz, yarı bilimsel bilgi temeli üzerinde tarihin sonucunu tahmin etmeye, aynı azmanda da geleceği inasnın bir başarısı addetmeye kalkan bir dünya görüşünün, tanrıcılık için bir alan bırakmadığını ileri sürer. Ne yazık ki, Marksist bir mesihîlik fikri bir dereceye kadar yanıltıcıdır. Bunun üzerinedir ki, bir çok yazar, Marx'ın, Yahudi-Hristiyan Yeni Krallık efsanesinin yalnızca bir temsilcisi olduğunu göstermeye çalışırlar. Örneğin Haward Parsons, Marx'ı seküler bir peygamber olarak ele alırken, E. A. Olssen, Marxist diyalektiğin kalkış, dönüşüm ve geri gelme şeklindeki Hristiyan temaya dayandığını iddia etmiştir.[14] Bu görüşe en az iki itiraz getirilebilir. Birincisi, 1840'larda ve Paris Komünü esnasında Marx, devrimci bir hamle beklemişse de, ayrıca devrimci bir değişime oy sandığı aracılığıyla yol açılabileceğini de düşünmüştür. Katılımcı demokrasi konusunda özellikle mesihî olan birşey yoktur. İkincisi, diyalektik Marksizmin temel varsayımlarının, kehânette bulunma fikriyle uyuşmadığı görülür. Marx, tek devrimci sınıfın proleterya olduğuna inanıyordu ve bu yüzden onların geleceklerini yazmak Marx'a bağlı değildi. Bu nedenle Marx, ilk önce gelecekteki toplumsal koşulların tahminiyle değil, kapitalist çöküşün koşullarının çözümlemesiyle ilgilenir.[15] Marx, toplumsal kehânete düşkün olan "ütopyacı

14. E.A. Olssen, 'Marx and the Resurrection', *Journal of the History of Ideas*, 1968, s. 131-40 ve Howard L. Parsons, 'The prophetic mission of Karl Marx', *Journal of Religion*, 1964, s 52-72.

15. Farklı bir yorum için bkz., David McCelland, 'Marx's view of the unalienated society', *Reviewo f Politics*, 1969, s. 459-65.

sosyalistlere", kısmen bu temele dayanarak saldırır. Marksizmi peygamberce ve mesihî sayma girişimleri, ne yazık ki çoğu kez isteksiz bir Marx'ı Hristiyan cemaatinin içine geri çekmeye yönelik olmaktadır.

Marx'ın ateizmi, sosyal temelinden, Hegelcilikle karşılaşmasından ve bir toplumsal kuram olarak Marksizmin doğasından neşet eder. Marx'ın dine ilişkin çözümlemesi militanca değil, eleştireldir. Marx'ın Hristiyanlık hakkındaki yorumları, çoğu kez şiddetli olsa da, bir anlamda da gayri şahsidir (impersonal). Marx için din, çözmeye ihtiyaç duyduğu kişisel, psikolojik bir sorunu temsil etmez. Marx'ın ateist tutumunun gayri şahsiciliği, mükemmel bir şekilde Lubkowicz tarafından ifade edilmiştir ki, ben onun ifadesini geliştimeye çalışacağım:

> Gerçek bir yaşatının *(Erlebnis)* yokluğu, Marx'ın dine husumetinin neden her zaman için tamamen gayri şahsi kaldığını geniş ölçüde açıklar. Sözgelimi, Feuerbach'ın aksine, o hiç bir zaman dini, hakkında kuramsallaştarmaya gitmeden önce bir "uygulama nesnesi" olarak tanımaya yanaşmadı. O, dini yalnızca başkalarında tarihsel bir fenomen olarak gözlemleyebildiği bir şey olarak tanıdı.[16]

Aynı şey Marx'ın cinsiyete karşı tutumu için de söylenebilir. Protestanlık ve kapitalizmin yol açmış olduğu cinselliğin kurumsallaşmasına saldırmayı zorunlu hisseder Marx; ama Marx'ın kendi yaşamı kişisel bir cinsel sorunla sarılmış değildir. Marx'ın Jenny von Westphalen'e olan güçlü ve romantik bağlılığı, yedi çocuk ve hastalık, sürgün ve sefalete rağmen kırkyıl süren bir evlilikle sonuçlanır. Ayrıca Helene Demuth'dan da 1851'de evlilik dışı bir çocuğu olur.[17] Paris'teki günlerinde, Marx, kankan ve polka (dans ve müziklerinin) duyum-

16. Lobkowicz, age., s. 314.
17. Bu olaylar Jenny Marx tarafından zikrediliyor. 'A short sketch of an eventful life', Robert Palne (ed.), *The Unknown Marx*, Londra ve New York, 1972, s. 119-39.

sal hazlarına ilişkin hiçbir deneyimleri olmadığı halde genel bir kategori olarak dans hakkında yazan ahlâkçılarla alay etmişti.[18] Argümanım, Marx'ın cinsel bir pehlivan olduğu değilse de, kabaca, Puritan bir terbiyeyi silkip atmak gibi bir zorunluluğu olmadığından dolayı, kişisel yaşamının günahkârlık endişeleriyle zorlaşmadığıdır.

Yüzeysel olarak, Weber'in din konsundaki tutumunun Marx'ınkine benzediği düşünülebilir. Nihayet, Weber kendisini "dinsel açıdan uyumsuz" olarak yorumlar. Weber'in, dinsel deneyimden sözde psikolojik uzaklığıyla, sosyolojiyi ahlâkî açıdan tarafsız sayan görüşü arasında bir bağlantı kurulmak istenebilir. Weber'in, sosyolojik araştırmanın Hristiyan inançlarının gerçeğine ilişkin felsefî ve teolojik sorunla zorunlu bir ilgisinin olmadığı konumunu takınarak, olgu ve değer arasındaki ayırımı kabul ettiğini görmüştük. Weber'e göre sosyolojinin, bir kişinin ateist mi, teist mi olması gerektiği konusunda söyleyeceği bir şey yoktur. Fakat ben Weber'in, Marx'ın gayri şahsîliğini paylaşmadığını ve Hristiyanlığın oluşturduğu sorunların Weber'in sosyolojisi ve kişisel yaşamında derinden rol aldığını göstermeye çalışacağım. Weber'in kişisel yaşamının gerilimleri ve kapalılıkları, sosyolojisinde yazılı olup, İslâm'ın cinsel ahlâkına (veya Weber'in İslâm öğretisi olarak aldığı şeya) karşı husumetini anlamakta bize yardım eder. Bu nedenle, Marx'ın ateizminin eleştirel ve gayri şahsî olduğu halde Weber'in bilinemezciliğinin (agnotisizmi) yargısal ve şahsî olduğunu iddia ediyorum. Bu iddia, her çeşit kuramsal sorunu erken çocukluk deneyimlerine indirgemeye kalkışabilen, aşırı bir psikolojik indirgemecilik şeklinin bir örneği değildir. Weber'in sosyolojisi, başka ölçütlere dayanılarak yargılanmalıdır. Weber'in kişisel temelinin bir inceleme-

18. Yabancılaşma kavramının cinsel yönleri konusunda bkz. Lewis Fever. 'What is alienation? The career of a concept', *New Politics*, cilt 1, s. 116-34.

sinin Weber sosyolojisinde geliştirilen sorunların bazı yanlarına ışık tutabileceğini savunuyorum.

Weber'in din sosyolojisi, "dünya" (cinsiyet, siyasî güç, ekonomik ilişkiler, militarizm) ve din (özellikle kardeşçe sevgi ahlâkı) arasındaki ilişki konusuyla çok fazla meşgul olur. Weber'e göre, bu gerilimle en aşırı şekliyle karşılaşan Hristiyanlıktır. Gerilim ya bir dünyadan kaçma (mistisizm) veya dünya efendiliği (çileci kalvinizm) şeklinde halledilir. Ama bu çelişki, Weber için yalnızca kuramsal bir sorun değildir. Weber'in Tolstoy'a ilgisi ve nihaî amaçlar etiği ve sorumluluk etiğinin yol açtığı çıkmazı daha önce tartıştık. Siyasî taahhüt ve ahlâkî dürüstlük arasında bir tercih (veya çağrı) sorunu, Weber'e göre basit bir akademik araştırma değildir; ama tâbiri câizse, çocukluğundan ölümüne kadar Weber'in biyografisinde kendini gösteren bir şeydir. Gerçeklerden de çok uzaklaşmadan, Weber'e göre bu değerler arasındaki gerilim ebeveyni arasındaki tezatta temsil edilir. Weber'in babası, senyör Max Weber, burjuvazi, asilzâde Alman yaşamı ve değerlerinin açık bir temsilcisidir. Hukuk okumuş olduğundan, Prusya Avukatlar Derneği ve Reihstap'ın üyesi olup, Bismarkçılık sonrası Liberal Parti'nin sol kanadını destekler. Senyör Max Weber başarılı, rahat ve geniş ölçüde zevke düşkün bir hayat yaşamıştır ve "zamanının diğer ulusal liberalleri gibi, dinle çok az ilgilendi; en iyi ifadeyle lâkayt bir liberal Protestan diye anılabilirdi".[19] Aksine Weber'in annesi, Helene Weber, annesinden titiz bir Kalvinist terbiye almış ve zamanının bir çoğunu Püriten ilahiyatını çalışmakla geçirmişti. Weber'in ebeveyni arasındaki uyumsuzluk, daraltılmış bir din ve siyaset içinde görülemez; fakat kişisel ve cinsel ilişkilerinde çatlak vermiştir. Helene Weber, kocasının yatağına Kalvinist bir soğukluk geti-

19. Paul Honigsheim, 'Max Weber: his religion and ethical background and development' *Church History*, 1950, cilt 19, s. 220.

rirken, 1876'da kızlarının ölümünden sonra, Max Weber biyografisinde, Marianne Weber, "Helene bir ferâgat ve içsel yalnızlık örtüsünün arkasına saklandı ve böylece kocasından sürekli yabancılaşmaya başladı" diye yazar.[20]

Duygusal olarak ebeveyninin dünyevîlikle dindarlık arasındaki çelişkisinin içinde Max Weber, erken üniversite kariyeri esnasında babasının burjuvazi değerlerini ve kişisel stilini kabul eder. Weber, Heidelberg'de babasının düello kulübüne katılarak bira içip eskrim yaralarını göstermekten zevk alarak çapkınca bir hayat sürer.

Ancak, Weber'in yaşam tarzı Strasburg'da, Helene Weber'in kız kardeşi Ida Bamgarten'in etkisi altında, dramatik bir şekilde değişir. Baumgarten çiftinin örnekliği ve öğretisiyleydi ki Weber, annesinin tuttuğu dindarlık ve değerleri takdir etmeye başlar. Strasburg'da Weber, kendi ahlâk görüşü üzerinde, bilhassa özerk birey tasarısı üzerinde bir etkiye sahip olan W. E. Channing'in ahlâkî ilahiyatıyla tanışır. Weber'in, kişisel ve kamu yaşamında Dağdaki Vaaz'ı tamamiyle izlemeyi gaye edinen Ida Baumgarten'e olan büyük saygısı, Tolstoy'un nihaî amaçlar ahlâkı hakkında sonradan oluşacak olan hayranlığının habercisiydi. Weber'in Püriten değerleri takdir edişinin geliştiği bu ortamda, Weber, Baumgarten'in kızı Emmy'e aşık olur. ilişki, 1886'dan 1892'ye kadar sürer; fakat Emmy'nin zihinsel ve fiziksel sağlığının kötüleşmesiyle yavaşlar. Ida, çiftin yakından denetlenmesini temin ederek Emmy'nin evlilik öncesi saflığını garanti altın alır. Weber'in "serin tevekkül sığınağı" dediği bu kısıtlanma yıllarından sonra Emmy'nin bir yatalak olmasının açığa çıkmasından dolayı Weber, Marianne Chnitger'e 1893'te evlenme önerisinde bulunur. Ama Emmy ile Marianne arasındaki açık tercih, ay-

20. Mariane Weber, *Max Weber, ein Lebensbild*, Heidelberg, 1950, s. 45, Arthur Mitzman'dan naklen *The Iron Cage: an Historical Interpratation of Max Weber*, New York, 1970, s. 21.

rıca, sorumluluk ve îfâ etme arasındaki açık bir tercihi de temsil eder; Weber'in Marianne ile evliliği, bu nedenle, bir günahkârlık duygusuyla karışıktır.

Weber'in ahlâkî bakış açısı, dindarlıkla Kant'ın kategorik koşulunun bir birleşimine dayanır. Weber'e göre tek gerçek etik, onun deyimiyle kahraman-etiği, insanları, disiplini ve kendini sınırlamayı seçmeye ve bu seçim için tam sorumluluk kabullenmeye yönelten etiktir. Kişisel güvenilirlik ve kendine düşkünlük, Weber'in ahlâkî görüntüsünün amaçlarına aykırıdır. Weber'in kendisi, Protestan Ahlâkının muhtevasını sonuna kadar yaşadığından, cinsel yaşamının kendisine üzücü sorunlar sunmuş olması şaşırtıcı değildir. Weber'in, evliliğini hiç bir zaman tamamlamadığı ve çiftin çocuksuz kaldıkları biliniyor. Weber'in evliliğinin ilk yılları esnasında bir psikiyatriste yazdığı bir yazıdan görülüyor ki 1898'den 1920'ye kadar Weber'in uykusuz geceleri "en azından kısmen kontrolsüz gece sayıklamalarının dehşetine dayanıyordu".[21] Weber'e göre çilecilik ve dünya, özlem ve inkar arasındaki çelişki basitçe bir akademik konu değildir; bu, Weber'e göre derin ve rahatsızlık verici bir sorundur. Ancak, entellektüel olarak bilinemezci olabilen Weber, ahlâkî ve hissî bakımdan Protestanlığın değerlerine teslim olmuştur. Bundan dolayıdır ki, Marx'ın gayri şahsî ateizmini, Weber'in şahsî bilinemezciliğiyle karşıtlaştırdım.

Weber'in ahlâkî bakış açısı, ayrıca onun İslâm hakkındaki yorumunu anlamanın da anahtarıdır. Hristiyanlık, cinsel yaşamı düzenleyen bir kahraman-etiğini kapsamasına rağmen, İslâm, Weber'e göre cinselliğe meydan okumaktan ziyade onunla uyum sağlayan "ortalama ahlâk"ı temsil ediyordu. Weber'e göre İslâm, kahraman ahlâkına muhalif olan -erkek hakimiyeti ve cinsel özgürlük gibi- değerleri temsil eder.

21. Mitzman, age., s. 285.

Buna uygun olarak, Weber, dinin bir görevinin, her zaman için "cinsel zevke düşkünlüğü" bertaraf etmesi olduğunu savunur.

> Böyle bir çaba, Hz. Muhammed tarfından bile gösterildi. Ne var ki, dünyayı resmeden dinsel vaazlarında inanç savaşçısının sınırsız cinsel özgürlüğüne izin verdi. Anımsanacağı gibi sûrelerinin birinde kendisi için maksimum sayıda kadınla evlenmeye izin veren özel bir muafiyet takdir etmişti.[22]

Weber'in, Tolstoy'a göre Hz. Muhammed'i nereye yerleştireceği konusunda çok uzun spekülasyon yapmaya gerek yoktur. Önemli olan nokta, yine de, İslâm'ı değerlendirişinde Weber'in kişisel yaşamında oluşmuş bulunan cinselliğin duygusal blokajını aşmakta başarılı olmayışıdır. Weber, tamamen Protestan Ahlâk'a olan kişisel katılımı yüzünden, bu konuyla tarafsız olarak ilgilenemezdi. Weber'in kişisel yaşamında, çilecilik ve dünya arasındaki bu çelişkiden dolayı, inanç konusu üzerinde Weber ve Marx'ı birbirinden ayırtedebiliriz. Marx'ın sosyolojisi ateist ve eleştireldir; Weber'in sosyolojisi ise bilinemezci ve yargısaldır. Bu nedenle, Weber'in İslâm hakkındaki yorumu bir betimlemeyi değil, Weber'in kahraman ahlâkına olan saygısının altına düşen ahlâkî bir düstur hakkındaki bir yargıyı içerir.

Weber'in kapitalizme ilişkin sosyolojik çalışmaları ve onun İslâm hakkındaki yorumları, bir karşıt-örnek olarak din ve ekonomik faaliyet arasındaki ilişkiyi tasarlama girişiminden fazalsını temsil ederler; onlar ayrıca Püriten değerlerin bir kutlanmasıdırlar.

---

22. Max Weber, *The Sociology of Religion* (çev. Ephraim Fischoff), Londra, 1965, s 238-9.

REFERANSLAR

Adams, C. C:, *Islam and Modernism in Egypt*, Londra, 1933.

Adams, Charles J., "The History of religions and the study of Islam", J. M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions*, Chicago, 1967, cilt 1.

Al-Attas, Seyyid Hüseyin, "The Weber thesis and South East Asia", *Archieves de sociologie des religions*, 1963, cilt 8.

Andrea, Tor, *Muhammed, the Man and his Faith*, Londra, 1936.

Arend Th. van Leeuwen, *Critique of Heaven*, Londra, 1972.

Arkoun, Muhammed, 'Islam facing development', *Diogenes*, 1972, cilt 77.

Aswad, Barbara, 'Social and ecological aspects in the formation of Islam', Louise Sweet'in (ed.) *Peoples and Cultures of the Middle East*, New York, 1970.

Attwater, Donald, *Penguin Dictionary of Saints*, Harmondsworth, 1965.

Baumgarten, Eduart, Max Weber, Werk und Person, Tübingen, 1964.

Becker, C. H., *Islamstudien*, Leipzing, 1924-32, 2 cilt.

Becker, C. H., *Vom Werden und Wesen der ismamischen Welt Islamstudien*, Leipzig, 1924.

Bell, Richard, *The Qur'an*, Edinburg, 1937.

Bellah, R. N., 'Christianity and Symbolic realism', *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1970, cilt 9.

Bellah, Robert N. , 'Islamic tradition and the problems of modernisation', *International Yearbook for the sociology of Religion*, 1970, cilt 6.

Bellah, Robert N. , 'Reflections on the Protestant Ethic analogy in Asia', *Journal of Social Issues*, 1963, cilt 19.

Belyaev, E. A., 'Formation o the Arab state and the origin of Islam in the VIIth century' Moskova, 1954.

Belyaev, E. A., *Islam and the Arab Caliphate* (çev. Adolphe Gourevitch), New York, Londra ve Kudüs, 1969.

Bendix, Reinhard , *Max Weber: An intellectual Portrait*, Londra, 1966.

Bendix, Reinhard ve Roth, Günther, *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*, Berkeley ve Los Angeles, 1971.

Bendix, Reinhard, "The Protestant ethic revisited", *Comparitive Studies in Society and History*, 1967, cilt9.

Berger, Morroe, *Islam in Egypt Today*, Cambridge, 1970.

Berger, Peter L., Charisma and religious Innovation: the social location of 'Israelite prophecy', *American Sociological Review*, 1963. cilt 28.

Berger, Peter L., *TheSocial Reality of Religion*, Londra, 1969; ilk baskısı *The Sacred Canopy* adıyla, Garden City, New York, 1967.(Türkçesi için bkz, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, 1993, İstanbul: İnsan Yayınlan).

Berkes, Niyazi (ed.) *Turkish Nationalism and Western Civilisation: Selected Essays of Ziya Gökalp*, New York, 1959.

Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, 1964.

Berque, Jacques , 'Problems de la connaisancce au temps. d'Ibn Khaldun', *Contributions àla sociologie de la connaissance*, Paris, 1967.

Binnbaum, Norman, 'Conflicting interpretations of the rise of capitalism: Marx and Weber', *British Journal of Sociology*, 1953, cilt 55.

Birnbaum, Norman ve Lenzer, Gertrud (editörler) *Sociology and Religion*, New Jersey, 1961.

Blaisdell, D. C. , *European Financial Control in the Ottoman Empire*, New York, 1929.

Blau, Peter M., 'Critical Remarks on Weber's theory of authority', *American Political Science Review*, 1963, cilt 57.

Bosquet, G. H., 'Observations sociologiques sur les origines de l'Islam', *Studia Islamica*, 1954, cilt II.

Bourdeaux, Michael, *Religious Ferment in Russia*, Londra, 1968.

Brockelmann, Carl, *History of the Islamic Peoples* (çev.Joel Carmichael ve Moshe Perlmann), Londra, 1949.

Burrow, J. W., *Evolution and Society*, Cambridge, 1966.

C. Snouck Hurgronje, der Islam, A. Bertholet ve E. Lehmann (editörler) *Lehrbuch der Religiongeschichte*, Tübingen, 1925; G. H. Bousquet ve J. Schacht (editörler)'in *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*'in de yeniden basıldı, Leiden 1957.

Caetani, L., *Studi di storia orientale*, Milan, 1911.

Callahan, Daniel (ed.) *The Secular City Debate*, New York, 1966.

Carmichael, Joel, *The Shapig ofthe Arabs*, New York ve Londra, 1967.

Chapell, V. C. (ed.) *Hume*, Londra, 1968.

Chelhod, J., Les Structuresdu Sacre Chez les Arabes, Paris, 1964

Chelhod, Joseph , *Introduction à la sociologie de l'Islam*, Paris, 1958.

Chesnaoux, Jean, 'Le Mode de production asiatique: quelques perspectives de recherche', *La Pensée*, 1964, cilt 114.

Coseles, Lavender *The Struggle for the Ottoman Empire*. 1717-170, Londra, 1966.

Coulson, N. J., 'Doctrine and practice in Islamic Law: one aspect of the problem' *Bulletin of the School of African and Oriental Studies*, 1956.

Coulter, Jeff, 'Marxism and the Engels paradox', *Socialist, Register*, London, 1971.

Coulter, Jeff, "Decontextualised meanings: current approaches to verstehende investigations", *Sociological Review*, 1971, cilt 19.

Cox, Harvey, *The Secular City*, New York ve Londra, 1966.

Cruise, D. B., O'Brien, *The Mourides of Senegal*, Oxford, 1971.

Daniel, Norman, *Islam, Europe and Empire*, Edinburg, 1966.

David C. McClelland, 'Business drive and national achievemnt', *Harvard Business Review*, 1962, cilt 40, Amitai ve Eva Etzioni (editörler)'in *Social Change: Sources, Patterns and Cosequences*, isimli derlemesinde New York, 1964.

Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of Religious Life* (çev. J. Swain), New York, 1961.

Dutt, R., *Karl Marx: Articles on India*, Bombay, 1951.

Edward A. Shils ve Henry A. Finch, *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*, Chicago, 1949, s. 72.

Edwards, Rem B., *Reason and Religion*, New York, 1972.

Efgani, J., 'Answer of Jamal al-Din to Renan' *Journal des débats* 1883.

Eickelman, Dale F., 'Musaylima: An Approach to the social anthropology of seventh century Arabia', *Journal of Economic and Social History of the Orient*, 1967, cilt10.

Eisenstadt, S. N. (ed.), *The Protestant Ethic and Modernization*, New York, Londra 1968.

Engels, F., *Anti-Dühring*, Moskova, 1959.

Engels, F., *Northern Star*, cilt XI, 1848, Lewis S. Feuer (ed.) *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, Londra, 1969.

Evans-Pritchord, E. E., *Withchcraft, Oracles and Magic among the Azende*, Oxford, 1937.

Fenn, Richard K., 'Max Weber on the secular: a typology', *Review of Religious Research*, 1969, cilt 10.

Feuerbach, Ludwing, *The Essence of Christianity* (çev. George Eliot), New York, 1957, ilk baskısı 1841.

Fever, Lewis, 'What is alienation? The career of a concept', *New Politics*, cilt 1.

Fischel, W. F., 'Ibn khaldun's activities in Memluke Egypt (1382-1406), W. J. Fischel (editörler) *Semitic and Oriental Studies*'i içinde, Berkeley, 1951.

Fleischmann, Eugene, 'De Weber a Nietzche', *Archives européennes de sociologie*, 1964, cilt5.

Fogary, Dermont, 'Canonisation', *Catholic Dictionary of Theology*, Londra, 1961, cilt I.

Frank, Andre Gunder *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Harmondsworth, 1972.

Frey, Frederick W., "Education: Turkey', Robert E. Ward' ve Danwart A. Rustow (editörler) *Political Modernisation in Japanand Turkey*, Princeton, N. J. 1964, s. 212.

Friedland, William H. , 'For a sociological concept of Charisma', *Social Forces*, 1964, cilt 1.

Geertz, Clifford, *Islam Observed: Religous Development in Morocco and Indonesia*, New Haven ve Londra, 1968.

Geertz, Clifford, *The Religion of Java*, Chicago, 1960.

Gellner, E., *Saints of the Atlas*, Londra, 1969.

Gellner, Ernest , 'A pendulum swing theory of Islam' annales de sociologie, 1968; Roland Robertson (ed.)'un *Sociology of Religion*'unda yeniden basıldı, Harmondsworth, 1969.

Gellner, Ernest, 'Concepts and society', Dorothy Emmet ve Alasdair Maclntyre (editörler) *Sociological Theory an Philosophical Analysis*'i içinde yeniden basıldı, Londra, 1970.

Gellner, Ernest, 'Patterns of rural rebellion in Morocco: tribes as minorities' *Archives européennes de sociologie*, 1962, 3 cilt.

Gellner, Ernest, 'Sanctity, puritanis, secularisation and nationalism in North Africa. A case study', *Archives desociologie des religions*, 1963, 8. cilt.

Gerth, H. H. ve Mills, C. Wright (editörler) *From Max Weber: Essays in Sociology*, Londra, 1961.

Gibb, H. A. R. , *Studies on the Civilization of Islam*, Londra, 1962.

Gibb, H. A. R. ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, cilt I, Londra, 1950;cilt2, Oxford, 1957.

Gibb, H. A. R., *Studies on the Civilisation of Islam*, Londra, 1962. (Türkçe baskısı, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, İstanbul, 1991, Endülüs Yayınları).

Giddens, Anthonny, 'Marx, Weber and the development of capitalism', *Sociology*, 1970, cilt4.

Goitein, S. D. , 'The rise of the near-eastern bourgeoisie in early Islamic times'. *Journal of World History*, 1957.

Goitein, S. D., *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, 1966.

Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, 2. cilt, Londra, 1971.

Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, 1. cilt, Londra, 1967.

Goode, William J. *Religion Among the Pirimitives*, New York, 1964.

Goody, J. , 'Religion and ritual: the definitional problem', *British Journal of Sociology*, 1961, 12. cilt.

Gouldner, Alvin W., 'Metaphysical pathos and the theory of bureaucracy', *American Political Science Review*, 1955, cilt 49.

Grunebaum, G. E. von, *Classical Islam*, Londra, 1970.

Gusfield, Joseph R., Tradition and modernity: misplaced polarities in the study of social change' *American Journal of Sociology*, 1967.

Hahn, Herbert F., *The Old Testament In Modern Research*, Philadelphia, 1966.

Hanna, Sami A., 'Changing trends in Tunisian socialism', Muslim Wolrd, 1972, cilt 62.

Hansen, Niles M., 'the Protestant ethic as a general precondition for economic development', *Canadian Journal of Economics and Political Sciences*, 1963, cilt 29.

Harris, T. George, 'Religion in the age of Aquarius—a conversation with theologian Harvey Cox', *Psychology Today*, 3. cilt, 1970.

Haynes, Renée, *Philosopher King: the Humanist Pope Benedict XIV*, Londra, 1970.

Herberg, Will, *Protestant, Catholic, Jew*, New York, 1960.

Hill, Michael ve Turner, Bryan S., 'John Wesley and the origin and decline of ascetic devotion', Michale Hill (ed.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, Londra, 1971, cilt 4.

Hisao Ötsuka, 'Max Weber's view of Asian society', *The Developing Economies*, 1966, cilt 4.

Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, Londra, 1968.

Hobsbawm, E. J, *Bandits*, Harmondsworth, 1972.

Hodgson, Marshal G. S. , 'Islam and Image', *History of Relgions*, 1964.

Hodgson, Marshal G. S. , 'The unity of later Islamic History', *Journal of World History*, 1960, cilt5.

Hodgson, Marshal G. S., 'A comparison of Islam and Christianity as framework for religious life; *Diogenes*, sayı 32, 1960.

Hodgson, Marshal G. S., 'How did the erarly Shi'a become sectarian?', *Journal of the American Oriental Society*, 1955, cilt 75.

Hodgson, Marshal G. S., *The Order of Assasins*, The Hague, 1955.

Hodgson, Marshall G. S., 'The unity of later Islamic history', *Journal of World History*, 1960, cilt 5, s. 879-914.

Honigsheim, Paul, *On Max Weber*, New York, 1968.

Honigsheim, Paul, 'Max Weber: his religion and ethical background and development' *Church History*, 1950, cilt 19.

Horton, 0. R. , 'A definition of religion and its uses', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1960, 90. cilt.

Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Londra, 1962, s. 129.
Hughes, H. Stuart, *Consciousness and Society*, Londra, 1959.
Hurgronje, C. Snouck, *The Achehnese* (çev. A. W. S. O'Sullivon) Leiden ve Londra, 1906.
Hurgronje, Snouck, *Mekka*, The Hogue, 1888.
Hypolite, Jean, *Studies on Marx and Hegel* (ed. ve çev. John O'Neill), Londra, 1969.
Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Koran*, 1964 (Türkçe baskısı: *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara, tarihsiz).
Izutsu, Toshihiko, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*, Tokyo, 1959. (Türkçesi, *Kur'an'da Dinhi ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, 1983 İstanbul: Pınar Yayınları).
İnalcık, Halil, 'Turkey', Robert Word ve Dankwart A. Rustow (editörler) *Political Modernization in Japan and Turkey*, New Jersey, 1964.
Kautsky, K., *Die materyalistische Geschichtsauffassung*, Berlin, 2 cilt, 1927.
Keddie, Nikki R. *An Islamic Reponse to Imperialism*, Berkeley ve Los Angeles, 1968.
Kemp, Eric Waldram, *Canonization and Authority in the Western Church*, Londra, 1948.
Kessler, Clive S., Islam, Society and Political Behaviour: some comperative implications, the Malay case, *British Journal of Sociology*, 1967, cilt 1.
Kolegar, Ferdinand, The Concept of rationalisation and cultural pessimism in Max Weber's sociology, *Sociological Quarterly*, 1964, cilt 5.
Lapidus, Ira M. , *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge, Massachusetts, 1967.
Lapidus, Ira M., 'Muslim cities and Islamic Societies', Ira M. Lapidus'un (ed.) *Middle East Cities*, Berkeley ve Los Angeles, 1969.
Lattimore, Owen, *Inner Asian Frontiers of China*, Londra, 1940.
Leat, Diana, "Misunderstanding *Verstehen*", *Sociological Review*, 1972, cilt 20.
Lenin, V. I., *Materyalizm and Empirico-Criticism*, Moskova, 1909
Lemer, Daniel, *The Passing of Traditional Society*, New York, 1964.
Levonion, Lufty, *The Turkish Press*, Athens, 1932.
Levy, R., *The Structure of Islam*, Cambridge, 1957.
Levy, Reuben, *The Social Structure of Islam*, Cambridge, 1931-3, 2 cilt.
Lewis, Bernard , 'Islamic concepts of revolution', P. J. Vatikiotis (ed.), *Revolution in the Middle East*, Londra, 1972.
Lewis, Bernard , 'The Islamic Guilds' *Economic History Review*, 1937.
Lewis, Bernard , *The Arabs in History*, Londra, 1968.

Lewis, Bernard, 'Recent development in Turkey', *International Affairs*, 1951, cilt 27.

Lewis, Bernard, 'The Impact of the French Revolution on Turkey', *Journal of World History*, 1953, cilt I.

Lewis, Bernard, 'The study of Islam', *Encounter*, January 1972.

Lewis, Bernard, "Islamic Revival in Turkey', *International Affairs*, 1952.

Lewis, Bernard, *The Assasins*, Londra, 1970.

Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, Londra, 1968.

Lichteim, George , 'Marx and the "Asiatic Mode of Production"', *St. Antony's Papers*, Oxford. 1963, no 14.

Lichteim, George, *Marksizm*, Londra, 1964.

Lichtelm, George, *Marxism on Historical and Critical Study*, Londra, 1964.

Lings, M. , *A Mosslem Saint of the Twentieth Century*, Londra, 1961. (Türkçesi, Yirminci Yüzyılda bir Veli, 1981, İstanbul: Yeryüzü)

Lobkowicz, Nicholas, 'Marx's attitude toward religion', *Review of Politics*, 1964, cilt26.

Lobkowicz, Nicholas, *Marx and the Western World*, Notre Dameve Londra, 1967.

Lukacs, Georg, 'Max Weber and German sociology', (çev. Antony Cutler) *Economy and Society*, 1972, cilt I.

Lyall, Charles J., 'The words *Hanif* and *Muslim*' *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1903, cilt35.

MacIntyre, Alasdair , 'Pascal and Marx: on Lucien Goldmann's Hidden God', *Encounter*, 1964.

MacIntyre, Alasdair, *Secularisation and Moral Change*, Londra, 1967.

MacIntyre, Alasdair Ricoeur, Paul, *The Religious Significance of Atheism*, New York ve Londra, 1969.

MacIntyre, Alasdair, A mistake about causality in the Social Sciences, Peter Laslett ve W. G. Runciman (editörler), *Philosophy, Politics and Society*, 2. dizi, Oxford, 1963.

MacIntyre, Alasdair, *Against the Self-Images of the Age*, Londra, 1971, s. 87.

MacIntyre, Alasdair, *Marcuse*, Londra, 1970.

MacIntyre, Alasdair, *The Unconscious: a Conceptual Study*, Londra, 1958.

MacIntyre, Alasdaire, 'Visions', Antony Flew ve Alasdair MacIntyre(editörler) *New Essays in Philosophical Theology* New York, 1955.

Manis, J. G. ve Meltzer, B. N. (editörler) *Symbolic Interaction*, Boston, Mass, 1967.

Mardin, Şerif, 'Power, civil society and culture in the Ottoman Empire', *Comparative Studies in Society and History*, 1960, cilt 20.

Margoliouth, D. S., 'On the origin and import of the names Muslim and Hanif', *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1903, cilt35.

Martin Nicolas 'The unknown Marx', *New Left Review*, 1969. Cilt 48. Robin Blackburn'un (ed.) *Ideology in Social Science*'ında yeniden basıldı, Londra, 1972, s. 306-33 ve David McLennan, 'The Grundrisse in the context of Marx's work as a whole', Paul Walton ve Stuart Hall (editörler) *Situating Marx*.

Mc'in, C. B., '"Seeing" God', Steven M. Cohn'ın (ed.), *Philosophy of Religion*, New York, Evanston ve Londra, 1970.

Martin, David, 'The secularisation question', *Theology*, 1973, cilt76.

Martin, David, 'Towards eliminating the concept of secularisation', Julious Gould (ed.) *The Penguin survey of the Social Sciences*, Harmandsworth, 1965.

Martin, David, *The Religious and the Secular: Studies in Secularisation*, Londra, 1969.

Marx, Jenny, 'A short sketch of an eventful life', Robert Palne (ed.), *The Unknown Marx*, Londra ve New York, 1972.

Marx, Karl ve Engels, F., *Manifesto of the Communist Party*, Moskova, 1962.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *The Russian Menace to Europe* (Paul W. Blackstock ve Bert F. Hoselitz, editörler), Londra, 1953.

Marx, Karl, 'Theses on Feuerbach', K. Marx ve F. Engels'in *On Religion*, Moskova, s. 72.

Marx, Karl, *Capital* (çev. G.D.H. Cole), Londra, 1967, cilt I.

Marx, Karl, *The Class Struggles in France, The Eighteeth Brumaireof Louis Bonoparte* ve *The Civil War in France*, ve Freidrich Engels'in *Selected Works in Two Volumes*, Karl Marx, Moskova, 1951, cilt 1.

Masignon, L., 'Le Corps de Metier et la cite' musulmane', *Revue internationale de sociologie*, 1920, cilt28.

Mayer, J. P., *Max Weber and German Politics*, Londra, 1956.

McCelland, David, 'Marx's view of the unalienated society', *Review of Politics*, 1969..

McClelland, David , *Marx before Marxism*, Harmondsworth, 1972.

McClelland, David C. , 'The achievement motive in economic growth' Bert F. Hoselitz ve Wiblbert E. Moor (editörler) in derlemesi olan *Industrialisation and Society*'nin içinde, The Hague, 1966,s. 76.

McClelland, David C., 'National character and economic growth in Turkey and Iran', Lucian W. Pye (ed.)'ün derlemesi *Communications and Political Development*'ın içinde, Princeton, N. J., 1963.

McClelland, David C., *The Archieving Society*, Princeton, N. J. 1961 David C. McClelland, (ed.) *Studies in Motivation*, New York, 1955.

McLelland, David, *Marx's Grundrisse*, Londra, 1871.

McLelland, David, *The Thought of Karl Marx*, Londra, 1971.

McLelland, David, *The Young Hegelians and Karl Marx*, Londra, 1969.

Mecklin, John M., 'The Passing of the saint', *American Journal of Sociology*, 1955, cilt 60.

Mehring, Franz, *Karl Marx: The Story of his Life* (trans. Edward Fitgerald), Londra, 1936.

Michels, Robert, *Political Parties*, Chicago, 1949 (ilk baskısı 1915).

Mills, C. Wright, 'Situated actions and vocabularies of motive', *American Sociological Review*, 1940, cilt 5.

Mitzman, Arthur, *The Iron Cage: an Historical Interpratation of Max Weber*, New York, 1970.

Mommsen, Wolfgang J., *Max Weber und die deutshe Politik, 1890-1920*, Tübingen, 1959.

Moore, Robert, 'History, Economics and Religion: a review of "the Max Weber thesis"', Arun Sahay (ed.) *Max Weber and Modern Sociology*, Londra, 1971.

Nicholson, R. A., *Studies in Islamic Mysticism*, Londra, 1921.

Nicholson, R. A., *The Mystics of Islam*, Londra, 1914.

Nolte, Richard H. (editör)'ün *The Modern Middle East* isimli derlemesinde yeniden basıldı, New York, 1963.

Obeyesekere, G., 'The Great and Little Tradition in the perspective of sinhalese Buddhism', *Journal of Asian Studies*, 1963, 22. cilt.

Obeyesekere, Gananath, "Theodicy sin and salvation in a sociology of Burhism", E. Leach'ın *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge, 1968.

Olssen, 0. E. A., 'Marx and the Resurrection', *Journal of the History of Ideas*, 1968.

Ortolan, T., 'Canonization dans l'Aglie romaine', *Dictionaire de théologie catholique*, Paris, 1905.

Parsons, Howard L., 'The prophetic mission of Karl Marx', *Journal of Religion*, 1964.

Parsons, Talcott, 'Capitalism in recent German literature', *Journal of Politica Economy*, 1929, cilt 37.

Parsons, Talcott, *Max Weber and Sociology Today*, Otto Stammer (ed), Oxford, 1971.

Parsons, Talcott, *The Structure of Social Action*, Chicago, 1949.

Reed, H. A., 'The Faculty of Divinity in Ankara' *Muslim World*, 1956, cilt 46.

Rentz, George, 'The Wahhabis', A. J. Arberry (ed.)'nin *Religion in the Middle East*, Cambridge, 1969, cilt 2.

Robertson, H. M., *Aspects of the Rise of Economic Individualism*, Cambridge, 1935.

Rodinson, Maxime , 'L'Islam, doctrine de progrèsou de reaction?', *Cahiers rationalistes*, 1961.

Rodinson, Maxime, 'The life of Muhammad and the sociological problem of the beginnings of Islam', *Diogenes*, 1957, no: 20.

Rodinson, Maxime, *Islam et Capitalisme*, Paris, 1966.

Rodinson, Maxime, *Mohammad* (çev. Anne Carter), Lonra, 1971.

Rodinson, Maxime, 'Bilan des e'tudes Mohammediennes' *Revue Historique*, cilt 229,1963.

Roth, Günter, *Economy and Society*, (Max Weber) New York, 3 cilt, 1968, Giriş.

Roth, Günther, 'Personel rulership, patrimonialism and empire-building in the new states', *World Politics*, 20, 2, 1968.

Roth, Günther, 'The historical relationship to Marx', (Reinhard Bendix ve Günther Roth, editörler) *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*'inin içinde, Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1971.

Roth, Günther, *The Social Democrats in Imperial Germany*, Englewood Cliffs, N. J., 1963.

Royster, James E., 'The Study of Muhammed: a survey of approaches from the perspectives of the History and Phenomenology of Religion, *Muslim World*. 1972, cilt62.

Runciman, W. G., 'The sociological explanation of "Religious" beliefs', *Archives européennes de sociologie*, 1969, X. cilt.

Runciman, W. G., *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*, Cambridge, 1972.

Saloman, Albert, 'German Sociology', Georges Gurvith ve Wilbert Moore (editörler) *Twentieth Century Sociology*, New York, 1945.

Saunders, J. J. , 'The problem of Islamic decandence' *Journal of World History*, cilt 7, 1963.

Schacht, Joseph, 'the Law', Gustave E. Von Grunebaum (ed.) *Unity and Variety in Muslim Civilisation*, Chicago, 1955.

Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.

Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964.

Scheff, Thomas J., 'Negotiating reality: notes on power in the assessment of responsibility', *Social Problems*, 1968,16. cilt.

Schutz, Alfred, *The Phenomenology of the Social World* (çev. George Walsh ve Frederick Lehnert), Londra, 1972, (ilk baskısı Julius Springer tarafından, 1932).

Scott, Marvin B. ve Lyman, Stanford M. 'Accounts', *American Sociological Review*, 1968, cilt 33.

Selznick, Philip, *TVA and the Grass Roots*, Berkeley ve Los Angeles, 1949.
Sharabi, H. B., 'The crisis of the inteligentsia in the Middle East', *Muslim World*, 1957.
Shils, Edward, 'Charisma, order and status', *American Sociological Review*, 1965, cilt 30.
Skinner, Quentin, The History of Ideas, *History and Theory*'nin içinde, 1969, cilt 8.
Smith, Anthony D., *Theories of Nationalism*, Londra, 1971.
Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*, New York, 1957.
Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India: A Social Analysis*, Londra, 1947.
Spencer, Martin E., 'Weber on Legitimacy norms and authority', *British Journel of Sociology*, 1970, cilt 21.
Spiro, Melfrod , 'Religion: Problems of definition and explanation', M. Baneton (ed.)'un *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londra, 1966.
Stark, Rodney ve Glock, Charles Y., *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, Berkeley ve Los Angeles, 1968.
Stern, S. M., 'The constitution at the Islamic city' ve C. Cohen, 'Ya-t-il eu des corporations professionelles dans le monde muslumane classique?'. A. H. Hourmai ve S. M. Stern (editörler) *The Islamic City*'de, Oxford, 1970.
Stirling, D., 'Religious Change in Republican Turkey', *Middle East Journal*, 1958.
Stockman, Norman, 'Ambigiuties in definitions of the social, Aberdeen Üniversitesi, 1971.
Stoianovich, Traian, 'The conquering Balkan Orthodox merchant', *Journal of Economic History*, 1960, cilt 20.
Şaban, M. A. , *The Abbasid Revolution*, Cambridge, 1970.
Tawney, R. H. *Religion and the Rise of Capitalism*, Londra ve New York, 1926.
Thomas, Bertram, *Arabia Felix*, Londra, 1938.
Thomas, Bertram, *The Arabs*, Londra, 1937.
Thomas, Lewis V. , "Turkish Islam", *Muslim World*, 1954.
Torr, Dona, *Marx on China 1853-60*, Londra, 1951.
Torrey, C. C., *The Commercial Theological Terms of the Koran*, Leiden, 1892.
Trevor-Roper, H. R., *Religion, the Reformation and Social Change*, Londra, 1967.
Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders of Islam*, Oxford, 1971.
Turner, Bryan S., 'Islam, development and the Weber theses', *British Sociological Association*, York Conference on Development, 1972.
Turner, Bryan S., 'Rationality, symbol and action: the social basis of the sociology of religion', isimli makalemde veriliyor, *Sociological Analysis*, 2. cilt, 1971.

Turner, Bryan S., 'Sociological founders and precurcors: the theories of religion of Émile Durkheim, Fustel De Coulanges and Ibn Khaldun', *Religion: A Journal of Religion and Religions*, 1971, 1. cilt.

Turner, Bryan S., 'The re-appraisal of Tylor's concept of religion: the interactionist analogy; *International Yearbook for the Sociology of Religion*, 1971, 7. cilt.

Turner, Bryan S., 'Understanding Islam' *Middle East International*, 1972.

Tylor, E. B., *Primitive Culture*, Londra, 1891, 1. cilt.

Ülgener, F., *İktisad İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri*, İstanbul, 1951.

Veblen, Thoristein, *The Theory of the Leisure Class*, Londra, 1970.

Volz, Paul, *Prophetengestallen des Alten Testaments*, Stuttgart, 1949.

Vucinich, Wayne S., *The Ottoman Empire: Its Record and Legacy*, Princeton, N. J. 1965.

Wakebridge, Charles, 'The Turkish urban guerillas', New Middle East, 1973.

Wallace, Walter L. (ed.) *Sociological Theory*, Londra, 1969.

Walton, Paul, 'Ideology and the middle class in Marx and Weber', *Sociology*, 1971, cilt 5.

Watt, W. Mongomery, 'Belief in a "High God" in Pre-Islamic Mecca', *Journal of Semitic Studies*, 1971, cilt 16.

Watt, W. Mongomery, 'Economic and Social Aspects of the Origin of Islam', *Islamic Quarterly*, 1955, cilt 2, s. 160-74.

Watt, W. Mongomery, 'The conception of the charismatic community in Islam', *Numen*, 1960, cilt 7, fasikül 1.

Watt, W. Mongomery, *Muhammed at Medina*, Oxford, 1962.

Watt, W. Montgomary, *Islamic Political Thought*, Edinburgh, 1968.

Watt, W. Montgomery, *Islamic Surveys 8: Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh, 1970.

Watt, W. Montgomery, *Muhammed at Mecca*, Oxford, 1953 (Türkçe baskısı *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. Rahmi Ayas ve Azmi Yüksel, AÜİF yayınları, Ankara, 1986 çev.).

Weber, Marianne, *Max Weber, ein Lebensbild*, Heidelberg, 1950.

Weber, Max, *Ancient Judaism*, New York, 1967.

Weber, Max, *General Economic History* (çev. F. H. Knight), New York, 1961.

Weber, Max, 'Die protestantishe Ethik und der Geist des Kapitalismus', *Gesammelte Aufsatze zur Religionsoziologie*, Tübingen, 3 cilt, 1922-3, ilk baskısı *Archiv für Sozial wissenschaft und Sozialpolitik*, 1904-5, Talcott Parsons tarafından *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* adıyla çevrildi, Londra, 1930.

Weber, Max, 'the Social causes of the decay of ancient civilisation' (çev. Christian Mackauer), *Journal of General Education*, 1950, cilt 5.

Weber, Max, *Ancient Judaism* (çev. H. H. Gerth ve Don Martindale), Chicago, 1952.

Weber, Max, *Die romanishe Agrargeschicte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*, Stuttgart, 1891.

Weber, Max, *Economy and Society* (editörler: Günter Roth ve Claus Wittich), New York, 1968, 3 cilt.

Weber, Max, *The City*, New York, 1968.

Weber, Max, *The Religion of China* (Çev. H. H. Geerth), New York, 1951.

Weber, Max, *The Religion of India* (editörler, H. H. Gerth ve Don martindale), NewYork,1958.

Weber, Max, *The Sociology of Religion* (çev. Eprahim Fischoff), Londra, 1965.

Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization* (çev. A. M. Henderson ve Talcott Parsons), New York, 1966.

Wertheim, W. F. 'Religious reform movements in south and southeast Asia', *Archives de sociologie des religions* 1961, cilt 12.

Westermarck, Edward Alexander, *Ritual and Belief in Morocco*, New York, 1968, I. cilt.

Wilson, Bryan, *Religion in Secular Society*, Londra, 1966.

Winch, Peter, *The Idea of a Social Science*, Londra, 1958.

Wittek, P., 'Le Rôle des tribus turques dans l'empire ottoman', *Mélanges Georges Smets*, Brussels, 1952.

Wittfogel, Karl A., *Oriental Despotism*, New Haven ve Londra, 1957.

Wohl, R. Richard, 'The Rags to Riches Story": an episode of secular idealism', Reinhard Bendix ve Seymour Martin Lispet (editörler)'in *Class Status and Power: a Reader in Social Stratification*, Chicago, 1953.

Wolf, Eric R., *Peasant Wars in the Twentieth Century*, Londra, 1971.

Wolf, Eric. R., 'The Social organization of Mecca and the origins of Islam', *Southwestern Journal of Anthropology*, 1951, cilt7.

Woolman, David S., *Rebels in the Rif: Abd el Kerim and the Rif Rebellion*, Londra, 1969.

Zubaida, Sami, 'Economic and Political activism in Islam', *Economy and Society*, 1972, cilt 1.

POSTMODERNİZM VE İSLÂM KÜRESELLEŞME VE ORYANTALİZM

ABDULLAH TOPÇUOĞLU, YASİN AKTAY

Vadi/Toplum ISBN: 975-7726-50-8 91.06Y.215.45 346 sayfa

Hiç birinin hâlen net bir tanımı yapılamamış olan postmodernizm, küreselleşme ve oryantalizm gibi kavramların İslâm'la ilgilerinin; veya İslâm'ın tüm bu kavramlarla ifade edilen sosyal olgular bağlamındaki münasebetinin anlaşılması, her üç kavramın görece bir netliğe kavuşması açısından bir hayli önemlidir.

Postmodernizmin ne olduğu sorusuna en yaygın açıklamalar yaşadığımız siyasal ve kültürel dünyanın küreselleşmiş boyutuna gönderme yapılarak açıklanmaktadır. Yaşadığımız dünyanın küreselleşmesi ise, yerel kültürel oluşumlara ilişkin özel kavramsallaştırmalar olmaksızın açıklanamaz. Dolayısıyla küreselleşme ile yerelleşme veya yerlileşme birbirine bağlı bir düşünce tarzına ait kavramlardır. Her biri diğerini varetmek üzere yola koyulur. Hiç biri salt kendisi için çalışmaz.

Küreselleşmiş bir dünya toplumunda gündelik yaşam artık siyasal liderler, entellektüeller veya dinî liderlerden kolayca etkilenmemektedir; zira gündelik yaşam artık metaların küresel mübadele sisteminin parçası haline gelmiştir. Bu da dinsel inançları veya dinsel mensubiyetleri postmodern bir toplumda iyice problematik bir hale getirmektedir. Çünkü dinsel inanca asıl tehdit bilişsel bir alanda ortaya çıkmamakta; tehdit, gündelik hayatın metalaşmasından kaynaklanmaktadır. İnsanlar yalnızca rasyonel bir takım muhasebeler sonucu dinsel mensubiyetlerini terkediyor değiller; aksine bu meta dolaşımının dinsel inanç ve pratikleri alakasız kılacak kadar gündelik hayatı doldurması; hatta dinsel inanç ve pratikleri bile kendisine eklemlemesiyle birlekte küreselleşmenin doğrudan sonucu sekülerleşme olmaktadır. Postmodernizmin en önemli vasfının meta-anlatıların çöküşü veya geçersiz kılınması olduğu gözönünde bulundurulduğunda, kendisi de bir anlatı, hatta kocaman bir anlatı olarak görülebilen İslâm'ın birçok idealinin de bu çöküşten nasibini alması bu yolla olabilir. Bu bağlamda Madonna ve CocaCola kesinlikle çok güçlü bir ateist felsefe dalgasından daha etkili olmaktadır dinin zayıflamasında. Dolayısıyla, dinler için şimdi en önemli sorun, bu tüketim kültürüne karşı nasıl direnecekleri; kendi anlatılarının Madonna'nın çığlıklarınnın hizasında yükselip kaybolmasını nasıl önleyebilecekleridir.

Bu arada Batıyla olan özgül ilişkisi hiçbir şekilde gözardı edilemeyecek olan modernliğin bir aşılması olarak düşünüldüğünde, postmodernizmin, modernizmin batı dışındaki kültürlerin "öteki"liğini gerektiren tüm söylemsel kurgusunu alaşağı etmesi gayet normaldir. Sorun bu yıkılışın bir negatif üretip üretmediğinde; dolayısıyla koca bir eleştiri birikiminin bir söylemsel özgürlük yaratıp yaratmadığında araracaktır.

Elinizdeki eser, bir yandan bu kavramların elverişli tanımlarına ulaşmayı, diğer yandan da İslâm'ın postmodern olduğu söylenen bir çağın tüm özelliklerine verdiği ve verebileceği muhtemel karşılıkların analizini deneyen yetkin sosyologların makalelerinden derlenmiştir.

ÖNCE SÖZ VARDI

YORUMSAMACILIK ÜZERİNE BİR DENEME

EROL GÖKA, ABDULLAH TOPÇUOĞLU, YASİN AKTAY

Vadi/Felsefe ISBN: 975-7726-33-8 91.06Y.215.27 302 sayfa

"Önce söz vardı" diyerek sözü merkeze almak her zaman eylemin rolüne karşı yadsıyıcı bir tutum içinde olmayı gerektirir mi? Sözü sürekli kavramsal bir partneriyle beraber düşünüp öbürünü ihmal etmemiz mi gerekiyor? İnsanların hayata karşı takındıkları tutum sözle, sözün "diğer"i olan şeylerle örneğin, yazıyla, eylemle, pratikle veya hayatın başka alanlarıyla ilişkisinin kurulma biçiminden mi kaynaklanıyor? Örneğin Batı'da Aydınlanmanın ülkeler arasında arzettiği bunca farlılıklar veya Batı'nın dünyanın diğer toplumlarına karşı durumu "söz" karşısındaki çok özgül tutumlardan mı ileri gelmiştir?

Günümüzde yorumsamacı ve postyapısalcı düşüncelerin merkezî tematiğini (kendileri her çeşit tematiğin merkezîleştirilme stratejilerine karşı -deşifre etmek, yapıçözümüne uğratmak suretiyle- amansız bir savaş açmış olsalar da) sözün Batı'daki özgül kurulma biçimleri hakkındaki tartışmalar teşkil etmektedir. Batı'da Nietzsche ve Heidegger'in önayak olduğu ve günümüz temsilcilerinden Derrida, Gadamer ve Ricoeur'un başını çektiği yorumsamacı ve postyapısalcı düşünürler, farklılaşan tonlarla Sokrates'ten bu yana yürürlükte olan bir metafiziğin sorgulamasını yapmaktadırlar.

GÖKA, TOPÇUOĞLU ve AKTAY günümüzde felsefe, sosyoloji, psikoloji, ilahiyat ve neredeyse kültürün tamamında hegemonya tesis etmeye ve ortak dil sayılmaya doğru gitmekte olan hermenötiğin günümüzde izlediği iki ana çatışma olan felsefî hermenötik (Gadamer) ile eleştirel hermenötik (Habermas) ve diyalog (Gadamer) ile yapıçözümü (Derrida) arasındaki karakteristik tartışmaların kapsamlı bir analizini deniyorlar.

Eser hermenötik üzerine Türkiye'deki ilk kapsamlı telif çalışmasını oluşturmaktadır.

MEDENİYETLER SAVAŞI

SAMUEL P. HUNTINGTON

Derleyen: MURAT YILMAZ

Genişletilmiş İkinci Baskı

VadiToplum:ISBN 975-7726-35-4 91.06Y.215.27

Medeniyetler Savaşı, her şeyden önce, içinde yaşadığımız çağın kendineözgü yanlarını nasıl anlamamız gerektiğine dair bir açıklama modeli sunmaktadır bize. Tıpkı yaşadığımız gerçekliği "tarihin son bulmuş" olduğunun göstergeleri istikametinde okuyan "Tarihin Sonu" tezi gibi. Ama daha önemlisi bu tez, tıpkı aynı gerçekliği modernizmin krizi, modernizmin sonu, geç kapitalizmin mantığı, postmodern bir dönemin başlangıcı veya modernizmin daha bir radikalleşmesi, düşünümsel modernliğin başat olması şeklinde tanımlamaya girişen açıklama çerçevelerinin eşliğinde düşünülmesi gereken bir çerçeve gibidir. Huntington'un açıklama modelinin, sosyolojik bir analize medeniyet kavramını konu etmekle sosyolojik teamüllere aykırı davrandığı söylenebilir. Sosyolojik uylaşımlarda sınırları kesin hatlarla çizilemeyen muğlak bir deyim olarak karşılanmış olan medeniyet kavramına odaklanmanın neredeyse zorunlu olarak ihmal etmek zorunda olduğu bir çok boyut vardır. Örneğin Huntington, sınıfların varlığını ve bunların ekonomik hayatta oluşturdukları gerilimleri ve bunların kimi zaman medeniyetler üstü teşekküllerini görmezlikten gelmektedir. Aynı şekilde modernleşme teorilerinin göz diktikleri birçok kültürel ve sosyal gelişmenin açıklamasını da ihmal etmişgözükmektedir.

Aslında kendisi bu ihmali tercih ettiğini söyleyerek kendi görüşündeki daralmayı haklılaştırmayı denemektedir. Kendi görüşünü paradigmalar kulvarında değerlendirdikten sonra sözkonusu ihmali ancak görülmesi gereken başka sorunları görünür kılmak için tercih ettiğini rahatlıkla söyleyebilecektir. Körfez Savaşı, Cezayir olayı, Bosna soykırımı, Salman Rüşdi olayı gibi durumların ne sınıfsal ne de modernleşme bakışaçılarından açıklanabilecekleri gözönünde tutulduğunda haksız görülmeyebilir de. Ancak burada görülmesi gereken, ve elinizdeki derlemedeki bir çok yazının işaret ettiği gibi, Huntington bütün bu haklılığını -böylesi bir yola sapmış olmanın doğal sonucu olarak- Batı merkezli oryantalist bir bakışaçısını daha da pekiştirmek için istihdam etmektedir. Dolayısıyla bu haklılık çok da masum bir nesnel geçerlilik iddiasıyla yetinmemekte, yeni dünya düzeninde batıya karşı muhtemel herhangi bir uygarlık seçeneğine karşı Batılıların şiddet kullanımı da dahil her çeşit tedbire başvurumunun anlaşılır kılınmasında işe koşulmayı zımnen hatta yer yer açıkça kabullenmektedir.

Murat Yılmaz'ın hazırladığı elinizdeki derleme Huntington'un tezini ayrıntılarıyla açıkladığı bir makaleyle üç mülakatının yanısıra bu öneriyi bir çok bakımdan enine boyuna tartışan F. Ajami, K. Mahbubani, Z. Brzesinski, B. Kausikan, E. S. Ahmed, M. Hanna, I. Wallerstein, P. Sané, A. & H. Toffler, G. Picco, M. Aguirre, M. Arkoun, Abdurrahman Münif, A. Davudoğlu, K. Kahraman, A. İnsel, B. Toprak, D. Perinçek, İ. Kiras, H. Hatemi, M. Özdağ, S. Şener, M. Özcan ve O. Laçiner ve Yasin Aktay'ın yazılarından oluşmaktadır.