Bryan S. Turner

Max Weber ve İslam

Çeviri
Yasin Aktay - Mehmet Murat Şahin

VaDi

MAX WEBER VE İSLAM
BRYAN S. TURNER

Vadi Yayınları: 79
Toplum Dizisi: 1
ISBN 978-605-5830-35-9

Özgün İsmi: Weber and Islam: A Critical Approach
Yayın hakları: © Vadi Yayıncılık, 2019

Çeviri: Yasin Aktay - Mehmet Murat Şahin
Yayın Yönetmeni: Bekir Cantemir
Yayına Hazırlayan Mehmet Murat Şahin
Tashih: Nuh Kapan, Berkehan Kıran
Son Okuma: Sibel Cantemir
Sayfa Düzenleme: DBY Ajans
Kapak Tasarım: Hüma Abay

1. Basım: Ankara, 1991
3. Basım: İstanbul, 2019

İç Baskı/Cilt:
İnkılap Kitabevi Yayın San. ve Tic. A.Ş.
Çobançeşme Mah. Sanayi Cad. Altay Sok. No: 8
Yenibosna/İstanbul Tel: (212) 496 11 11
Sertifika No: 44066

Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın tümünün veya içeriğinin herhangi bir bölümünün yayıncının yazılı izni olmadan fotokopi dâhil, elektronik ya da mekanik herhangi bir yolla çoğaltılması yasaktır.

Vadi Kültür Sanat ve Yayıncılık A.Ş.
Yayıncılık Sertifika No: 31122
Muhittin Üstündağ Cad. No:11 Kadıköy/İstanbul
Tel: +90 216 428 11 02 Faks: +90 216 428 11 01
E-Posta: bilgi@vadiyayinlari.com.tr

www.vadiyayinlari.com.tr
VadiYayinevi

İçindekiler

Çevirenin Önsözü 5
Yeni Baskıya Önsöz 15
Giriş 27

Birinci Kısım

1. Weber'in İslam Hakkındaki Yorumları 37
2. Karizma ve İslam'ın Kökenleri 65
3. Allah ve İnsan 97
4. Aziz ve Şeyh 129

İkinci Kısım

5. Patrimonyalizm ve Karizmatik Haleflik 159
6. İslam ve Şehir 189
7. Weber, Hukuk ve İslam 211
8. İslam ve Osmanlı'nın Çöküşü 237

Üçüncü Kısım

9. İslam Reformu ve Güdüler Sosyolojisi 263
10. İslam ve Sekülerleşme 287
11. Marx, Weber ve İslam 323

Kaynakça 347
Dizin 365

BRYAN S. TURNER, Bryan S. Turner, Birmingham'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Birmingham'da aldı. Leeds Üniversitesi'nin Sosyoloji Bölümü'nde altı sene okuyarak dinsel mensubiyetle ilgili doktorasını tamamladı. 1970'den Weber ve İslam'ın yayımlanmasına kadar Aberdeen Üniversitesi'nde Kalkınma ve Din sosyolojisi konularında ders verdi. Essex Üniversitesi'nde de uzun yıllar ders veren Turner'ın, din sosyolojisi, İslam sosyolojisi, beden sosyolojisi, modernizm, postmodernizm ve feminizm konularında yayımlanmış birçok eseri vardır. Body & Society, Citizenship Studies ve Journal of Classical Sociology dergilerinin kurucu editörü olan Turner, bunların yanı sıra British Journal of Sociology, European Journal of Social Theory, Contemporary Islam ve Journal of Human Rights gibi dergilerin yayın kurullarında yer almaktadır.

Türkçede Yayımlanmış Eserleri:

- *Max Weber ve İslam* (Vadi Yayınları, 1991)
- *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam* (İnsan Yayınları, 1997)
- *Statü* (Doruk Yayınları, 1998)
- *Marx ve Oryantalizmin Sonu* (Kaynak Yayınları, 2001)
- *Statü* (Ütopya Yayınevi, 2002)
- *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm* (Anka Yayınları, 2003)
- *Nietzsche'nin Dansı* (Bilim ve Sanat Yayınları, 2005)
- *Eşitlik* (Dost Kitabevi, 2007)
- *Klasik Sosyoloji* (İletişim Yayınları, 2015)
- *Çağdaş Toplum Kuramından Portreler* (*Ed.)* (İletişim Yayınları, 2017)
- *Din ve Modern Toplum* (Sentez Yayınları, 2017)
- *Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi* (Sentez Yayınları, 2017)

Çevirenin Önsözü

Max Weber ve İslam, 1991'de basıldığında, Türkçe'de Bryan S. Turner, Kaynak Yayınları'ndan çıkan *Marx ve Oryantalizmin Sonu* (1984) isimli kitabı ve İnsan Yayınları'ndan Asaf Hüseyin, Robert Olson ve Cemil Kureşi'nin bir derlemesi olarak yayımlanan *Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi* (1989) isimli kitaptaki iki makalesiyle ("Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi" ve "Gustave von Grunebaum ve İslam'ın Mimesisi") biliniyordu. O tarihten sonra yazarın George Stauth'la olan *Nietzsche'nin Dansı* isimli eseri Mehmet Küçük tarafından çevrildi; yine Mehmet Küçük'ün derlediği *Modernite versus Postmodernite* isimli kitapta, "Nostalji ve Kitle Kültürü Eleştirisi"; Abdullah Topçuoğlu ile Yasin Aktay'ın derlediği *Postmodernizm ve İslam -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 yöneliminde olduğu görünüyor. Yazarın ilk eserinden son eserine kadar muhasebesi yapılabilir, değerlendirilebilir ve kaydedilebilir bir tutarlılıkla yazdığı söylenebilir. 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 İslam*'dan sonra yayımlanan eserlerinde belli yönlerde bir değişimin izlerini görmek mümkün. Belli konulardaki teorik tutumlarını gözden geçirmiş olduğunu, hatta kökten yenilendiğini 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 post-yapısalcı diye nitelenen çizgiye iyice yaklaşmıştır. Bu yakınlaşmanın bir sonucu olarak, postmodernist tutumun sosyal düşünce düzeyinde gerektirdiği kesintisiz eleştirel bakış açısı, kendi-üzerinde düşünümün (self-reflection) imkânları hakkındaki derin analizler eserlerinin en başat özellikleri haline gelmiştir. Söz konusu 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 yönelttiği eleştirilerdir. Bu

eleştirel çizgide gözettiği kaygıların aynısı, onun modernizme, dine ve Aydınlanma'ya da yaklaşımına yön vermektedir. Sonradan terk ettiğini söyleyeceği bazı unsurlar olmakla birlikte *Weber ve İslam*, yazarın bu kaygılarla kaleme aldığı ilk eser olmakla birlikte odağında Weber'e yönelttiği ve Weber'i oryantalist bir çerçeveye yerleştiren eleştirileri barındırmaktadır.

Kendisine yöneltilen eleştiriler temel alındığında, Oryantalizm, toplumsal gelişmenin, topluma içkin 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 ya da başlangıcından bu yana düşüş halindeki bir İslam toplumu, ideal bir karşıtlık oluşturur. Orta Doğu İslam toplumları, yüksek diye nitelendirilmeye ayarlanan bir toplum yapısını tamamlayan unsurlar olmaları itibariyle yüceltilen orta-sınıf, kent, siyasî haklar, sınıf çatışmaları, sivil toplum ve devrimlerin yokluğuna göndermeler yapılarak tanımlanır. Bu yokluklar pek çok sosyolog, antropolog ve oryantalistin İslam Medeniyeti'nin kapitalizmi yaratamaması, modern bireyler ortaya çıkaramaması ve

kendini laik rasyonel ve radikal bir kültüre dönüştüremesi gibi tarihsel durağanlık göstergelerini açıklamak üzere başvurulan kavramsal merciler 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 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 bakış açısıyla, 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: Marksizm'in kendisi de (Weber sosyolojisi gibi) yoğun bir şekilde oryantalizm içermektedir ve oryantalizmin kimi yönleriyle uyuşacak şekilde yorumlanabilmektedir. Bunun nedenini, Marksizm'in, tarihin açılarak yayılan bir öz olduğunu öngören Hegelci yorumlarla oryantalist ideoloji arasındaki paralellikle açıklayan Turner, Althusser'in Marx'ın çalışmalarına ilişkin sözünü ettiği "epistemolojik kopuş"a dayanarak, Marx'ın gazetecilik günlerindeki yazılarının Asya toplumsal oluşumlarının bilimsel çözümlemesi için bir temel oluşturmadığını savunmaya çalışır.[1]

1 Bryan S. Turner, *Marx ve Oryantalizmin Sonu*, İstanbul, 1984, Kaynak Yayınları, çev. H. Çağatay Keskinok (Orijinali, *Marx and the End of Orientalism*, Londra, 1978, George Allen & Unwin) s. 130-1.

Oryantalist disiplinin kuramsal köklerine esaslı bir saldırının gerektiğini düşünen Turner, çağdaş Marksizm'in bu yıkımı gerçekleştirmek için fazlasıyla hazırlıklı olduğunu düşünür. Ama Marksizm burada kendi içsel kuramsal sorunlarını sergilemekte, kendisini Hegelciliğe, on dokuzuncu yüzyıl politik ekonomisine ve Weberci sosyolojiye bağlayan analitik bağları açığa vurmaktadır. 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 İslam 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 yol açtığını söyleyecek kadar dinin toplumsal yaşamdaki etkisini vurguladığı düşünülen Max Weber'in, Marx'la yapılan karşılaştırılmasında, Marksizm'e karşı söylediği düşünülen şeylerin öneminin küçümsenebileceği, Marksizm'e 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 Kalvinizm'in kapitalizme yol açtığı şeklindeki genel geçer yorumlanışına da karşı çıkılıyor.

Aslında, ilk etapta, İslam'a yaklaşımı göz önünde tutulduğunda, Weber'in Protestan Ahlakı tezinin Protestanlığın kapitalizme yol açtığı şeklinde yorumlanması çok garip gelebilirdi. Zira İslam, bütün kurumlarıyla birlikte,

2 A.g.e., s. 130.

oryantalist Weber için sadece doğduğu dönemin sosyal ve ekonomik koşullarınca belirlenen bir ürün, önceki semavî dinlerin bir türevi olmaktan ibaret. 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, İslam'a sıra geldiğinde kendi sosyolojik metodunun vazgeçilmez ilkelerini rafa kaldırdığı için eleştirir. Ve onun bu tutumunun basitçe bir oryantalist güdülenmeye tâbi 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.

İleriki sayfalarda, İslam'ın ve İslam tarihinin, bazı önyargıları aşıldığı takdirde pekâlâ da materyalist bir tahlilinin yapılabileceğini söyleyen Turner'ın, özellikle "İslam ve Osmanlı'nın Çöküşü" ve "Weber, Hukuk ve İslam" bölümlerinde çok belirgin olmak üzere diğer bölümlerde de 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 fark edecektir. Eserini çevirmeye yöneltecek kadar paylaşılabilecek görüşlerinin var olması yazarın her görüşünün benimsenmesi gerektiği anlamına gelmiyor. Açıktır ki, yazarın kendisi de bu eserin yayımından dört yıl sonra yayımlanan *Marx ve Oryantalizmin Sonu*'nun girişinde *Weber ve İslam*'dan, İslamiyet üzerine Weberci oryantalizmin izlerini taşıyan ve içinde "istenmeyerek ve doğal olarak ideolojik pazarın temel konularına boyun eğdiği" bir yayın olarak söz etmiştir. Bu yönüyle bu ilk eseri üzerinde oryantalist etkinin, tüm anti-oryantalist vurgusuna rağmen, hâlâ var olduğunu kabul ediyor ve bunun sorgulanması gerektiği uyarısında bulunuyor.[3] Aslında bu etki, bir sosyolojik ilgi ne kadar masum ve tarafsız olursa olsun, bir bilim adamının kaçınılmaz olarak salt seçtiği konuya yönelik içine girdiği tanımlayan-tanımlanan ilişkisinin Foucaultcu "bilgi-iktidar" kurgusuna bağlı kalındığında görülebilen bir etkidir. Seksenlerin başlarından itibaren, beden sosyolojisi çerçevesinde önemli eserler vermiş olan Turner'ın, bu Foucaultcu kurguya bir hayli katkıda bulunduğunu biliyoruz. Bu kurguya bağlılık, İslam'ın, her yerde bir ve aynı varsayılarak, hiçbir toplumda ve hiçbir tarihteki tecessümünü hesaba katmadan, metinlerden yola çıkarak söz konusu

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

edilmesine tepki duyulmasını gerektiriyor. Bu yaklaşıma göre İslam'ın tarih ve toplumlar içerisindeki çoğalmasını, çeşitlenmesini ve somutlaşmasını hesaba katmadan konuşmak, bizi kaçınılmaz olarak oryantalizmde eleştirdiğimiz "özcü"lükle mâlül kılacaktır. *Weber ve İslam* 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 birçok noktadan dolayı eleştirilebilir gözükmektedir. Örneğin, kendi kitabının mâlül olduğunu ilan ettiği oryantalist bakış açısı terk edildiğinde İslam'ın iddiaları ve söylemleri, İslam'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 tâbi 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 İslam bu süreç içinde önemli bir yere sahipse de sonuçta bütün iddiaları birer "anlatı" olarak küreselleşmenin dayandığı tüketim cenderesine girmeye mahkumdur. Hiçbir din gibi, İslam'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 Türkçedeki karşılıklarının İngilizcedekinden daha az kullanıldığı veya Türkçedeki

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

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 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 ve Osmanlı'nın modernleşmesi bağlamında, Türkiye'nin özgül durumları da göz önünde bulundurularak, yer yer "laiklik" anlamı ağır basacak şekilde kullanılmış olsa da, eserde baskın olarak "sekülerleşme" sözcüğünü kullanmayı daha fazla gerektiren bir sosyolojik ilgi söz konusudur. Aynı şekilde "aklîleşme"" veya "ussallaşma" yerine "rasyonelleşme" demeyi tercih ettim. Zira her iki sözcük, "rasyonelleşmenin" 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 Türkçedeki mümkün uygunsuz çağrışımlarından korumak üzere olduğu gibi bıraktım.

Weber ve İslam 1991'de ilk yayımlandığında görece bir ilgisizlikle karşılaştıysa da, giderek, Türkiye'de yeni yeni açılan birçok tartışmanın göz ardı edemediği bir referans haline gelmiştir. 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 İslam'ın Protestanlığa benzer bir yolla dünyevileştiği tartışmasına hâkim olan kötümser havayla, dinin toplumsal ve ekonomik gelişmede oynadığı motive edici gücüne yapılan atıflara hâkim olan iyimser hava birbirine karışarak bu çalışmanın kapsam alanına gittikçe daha fazla girmiş oldular. Bu bağlamda, *Weber ve İslam*, yayımlandığı günden bu yana çok sayıda kitap ve makaleye referans oluşturdu.

Tercümede, çevirmenin doğallıkla sahip olduğu farklılık ve kendine özgülük inisiyatifini aşan hatalar elbette olabilir. Mütercim inisiyatifini takdir eden her türlü eleştiriye açık olduğumu belirtmeyi gereksiz görüyorum. Bu eserin üçüncü baskısı yapılırken baştan sona yeniden gözden geçirildi. İlk iki baskıda gözden kaçmış olduğu hayretle görülen birçok hatanın varlığını fark etmiş 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

Yeni Baskıya Önsöz

Weber ve İslam, ilk kez 1974 yılında Routledge tarafından yayımlandı ve İslam hakkındaki modern çalışmalara ciddi bir katkıda bulundu. Türkçe, Endonezce ve Japoncaya çevrildi ve birkaç kez basıldı. Weber'in İslam sosyolojisi hakkında yapılan birkaç kapsamlı çalışmadan biriydi. Weber'in İslami kurumlar ve düşünce hakkındaki dağınık yorumları, tek bir monografiye dönüşmemişti ve dolayısıyla Weber'in sosyolojik İslam anlayışı karşılaştırmalı din sosyolojisi literatüründe ihmal edilegelmekteydi. Maxime Rodinson'un, ilk kez 1966'da Fransızcada yayımlanan ve 1974'te İngilizceye çevrilen, kapitalizm ve İslam hakkındaki değerli bir çalışması vardı. Argümanı, İslam'ın son derece yenilikçi erken döneminin, içtihat kapısının kapanması sonucu oluşan katı bir ortodoksinin gelişmesiyle zayıfladığıydı. Almanya'da ise Wolfgang Schluchter, Weber'in İslam'a bakış açısıyla ilgili önemli makaleleri, özellikle de Weber'in İslam'a bakış açısının oryantalist yönlerini araştıran makaleleri derledi (Schluchter, 1987). Çağdaş sosyolojide, Weber'in diğer dünya dinleri konusundaki araştırmalarının aksine, İslam incelemesine dair

araştırmalar sınırlı ve yetersiz kalmıştır. Bu nedenle *Weber ve İslam*'ın bu yeniden basımı; din sosyolojisi çalışanlar için, Weber'in İslam ve modern kapitalizmle ilişkisine dair ihmal edilen çalışması üzerine benzersiz bir okuma sunduğu için önemli bir bilimsel olaydır.

Weber'in dünya dinlerinin iktisadi ahlakı üstüne incelemelerinin bir bütün olarak sosyolojisinin çekirdeğini oluşturduğuna dair genel bir uzlaşma var. "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (Dünya Dinlerinin İktisadi Ahlakı)" yazıları , 1915-19'da *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*'te makaleler olarak yayımlandı ve daha sonrasında *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*'de (*Din Sosyolojisi Üzerine Toplu Yazılar*) yeniden yayımlandı. İngilizceye ise *Çin Dini* (Weber, 1951), *Hint Dini* (Weber, 1958b) ve *Kadim Yahudilik* (Weber, 1952) başlıklarında ayrı ayrı ciltler halinde çevrildi. Weber'in sosyolojisine ilişkin bu bakış açısı Freidrich H. Tenbruck (1980) tarafından etkili ve güçlü bir şekilde savunulur. Kısaca bu yorum, Weber'in erken dönem din sosyolojisinin, yani Protestan Ahlakı tezinin, daha sonraki geniş kapsamlı karşılaştırmalı çalışmalarının temelini attığını iddia eder. Weber'in niyeti, bu çalışmayı örneğin Hristiyanlık ve İslam'la ilgili ek çalışmalarla tamamlamaktı. Dünya dinlerinin iktisadi öğretilerine dair yaptığı bu tarihsel karşılaştırmalı çalışmalar, Weber sosyolojisini birbirine bağlar. Weber'in ilk çalışmaları Protestan Ahlakı tezi, yani Protestan mezhepleri ile kapitalist gelişme arasındaki ilişki üzerine yoğunlaşmıştır (Marshall, 1982). Bununla birlikte, Weber'in yol gösterici sorusu şuydu: Dünya dinlerinin temel değerleri ekonomik davranış ve yönelimleri nasıl şekillendirdi? Bu sorular, dinî sistemlerle bağlantılı olarak modernlik sorununun ortaya çıkışını araştırır; zira Weber'in

din sosyolojisi, seküler modernliği yaratan değerleri anlamaya çalışır.

Daha sonraki araştırmacılar ise, daha kapsamlı ve daha ilginç bir çerçeve geliştirmek için Protestan Ahlakı temasının yorumunu bu soruları sorarak genişletti: Dinî değerler, günümüz insanının karakterini nasıl şekillendirdi ve bu temel değerlerin etkin olduğu yaşam dünyasını nasıl düzenledi? Örneğin, Wilhelm Hennis (1988) Weber'in sosyolojisinin temel sorusunun nihai anlamda filozof Nietzsche'den alındığını ileri sürmüştür. Bu temel soru iki yönlüydü: Protestan Ahlakı'nın disipliner pratikleriyle modern benlik nasıl şekillendi ve dünya dinleri nasıl başka kişilik tipleri üretti? Bu Nietzscheci paradigmada sunulduğunda, Weber'in modern disipliner benliğin sosyolojisi ile Michel Foucault'nun benlik teknolojilerinin soybilimi, yani benliği oluşturan ahlaki pratikler arasında bariz bir devamlılık olduğu görülecektir (Stauth & Turner, 1988). Bu perspektifte, Weber sosyolojisinin temel kavramları şunlardır: kişilik (veya benlik), günlük yaşam-dünyası ve yaşam düzenleri. Bu kavramların önemli bir ahlakî (hatta dinî) rayihası vardı; zira bu, Weber'in nihai olarak geç kapitalizmin son derece rasyonalleşmiş koşullarında yaşamın ne kadar anlamlı (ve amaçlı) olacağı ya da olmayacağı sorunuyla ilgilendiği anlamına gelir.

Weber'in tamamlanmamış İslam araştırmalarına belirli bir projeye (kapitalizmin sosyolojisi) ve daha kapsamlı bir meseleye (modernleşme bağlamında benliğin sosyolojisi) katkı olarak yaklaşmalıyız. Weber'in İslam sosyolojisi aşağıdaki sorulara dayanmaktadır:

i. Hz. Muhammed'in bir ahlâk peygamberi ("ethische prophetie") olarak konumu neydi ve Kur'an'ın geleneksel

Arap değerlerine karşı ahlaki meydan okumasını ne oluşturuyordu?

ii. Hz. Muhammed'in kutsal metinlerde temsil edildiği gibi ahlâk temelli peygamberliği disiplin, yatırım ve kâra dair İslami değerleri nasıl şekillendirdi?

iii. Hukukun rasyonalleşmesine dair daha geniş kapsamlı bir analiz çerçevesinde İslam hukukunu (Şeriat) nasıl anlamalıyız?

iv. Demokrasi ve vatandaşlığın kökenleri bakımından İslam kentinin özgül karakteri neydi?

Weber ve İslam'ın bu yeni önsözünde, bu dört konuya dair kısa bir genel değerlendirme sunacağım ve ardından İslam'ın küresel siyasetteki çağdaş rolünü anlama noktasında Weber'in uygunluğunu sorgulayan bazı araştırmaları kısaca inceleyeceğim.

Weber'in genel din sosyolojisi, rahipler ile peygamberler arasındaki karşıtlık etrafında kuruludur. Bu karşıtlık ise, Weber'in meslektaşı Ernst Troeltsch'in din sosyolojisindeki Kilise (Church) ile Mezhep (Sect) arasındaki ayrımla yakından ilgilidir. Troeltsch, *Hristiyan Kiliselerinin Toplumsal Öğretisi*'nde (1931), Katolikliğin evrensel kilise olarak görüldüğü anlayışın yıkılmasının ardından Hristiyan tarihinin geleneksel bir örgüt(lenme) olarak kilise ile muhalif gruplar olarak mezhepler arasında bir sarkaç gibi gidip geldiğini savundu. Mezhep, yenilikçinin (reformer) karizmatik gücünü kanalize etmeye çalışırken; Kilise, piskoposları ve dini aygıtlarıyla kurumsallaşmış karizmayı temsil eder. Benzer bir dinsel değişim paradigmasıyla Weber de, otoritesi geleneksel olan "rahip" ile karizmatik otoriteye sahip "peygamber"i karşıtlaştırır. *Kadim Yahudilik*'te Weber, çöldeki tecritlerinden halka yaklaşmakta olan kıyametin

habercisi peygamberler ile krallar için rahatlatıcı mesajlar veren saray rahipleri arasındaki zıtlığı benimser (Zeitlin, 1984). Pek çok bakımdan Hz. İsa, "Böyle denildiğini duydunuz, ama ben size diyorum ki..." diyen ahlak peygamberinin başlıca örneğidir. Hz. İsa, yeni bir düzen (a new dispensation) ilan etmek için rahiplerin yazılı geleneğine meydan okur. Weber, bu karizmatik peygamberlik kavramını Hz. Muhammed'e de uygular.

İkincisi, Hz. Muhammed'in Kur'an'daki peygamberî mesajı, Weber'e göre İbrahimî dinlere özgüydü. Kendilerini havarileri olarak bir peygambere bağlı kılacak olan sıradan halka kurtuluş mesajının iletileceği aşkın bir Tanrı kavramını vurgular. Evrensel bir aşkınlık mesajı ile birbirine bağlanan peygamber ve havarilerinin bu yapısı, ahlakî peygamberliğin özüdür. Kur'an'ın ahlakî mesajı, büyüyen ticaret merkezleri olarak Mekke ve Medine'nin varsayımlarına meydan okudu. Kur'an'ın toplumsal öğretisi yetimlerin, fakirlerin ve zayıfların refahı ile ilgiliydi. Ancak karizmanın kaçınılmaz krizi, peygamberin ölümüyle ortaya çıkar: ya mesajı terkedilecek veya karizma kilisede ve kilisenin rahiplerinde kurumsallaşacak ve rasyonelleşecektir.

İslam'ın bir din olarak ilginç özelliklerinden biri, kilisesinin ve rahipliğinin bulunmamasıdır. İslam'da din adamları (ulema) olarak adlandırılanlar, kurumsallaşmış ilahî lütufla vazifelendirilmiş değildir; otoriteleri bir varisler zinciri içinde Peygamber'den (veraseten) kaynaklanmaz; aksine Kur'an ve Hadis (tedrisat) bilgilerinden gelir. Bir dereceye kadar Hz. Peygamber'in karizması topluluğun (ümmet) kendisinde kurumsallaşmıştır. Nihayetinde İslam, yalnızca Peygamber ailesinin soyundan gelenleri takip edecek olan Şiiler ile Hz. Peygamber ve Halifelerin

yolunu izleyecek olan Sünniler olarak bölünmüştür. Şiiler, kayıp olduğunu düşündükleri manevî liderlerinin (İmam) dönüşünü bekler. Kayıp İmam, seküler iktidarın yargılanabileceği kritik bir referans noktası haline gelir.

Weber, dünya dinlerinin tebliğcilerinin, kendi dinlerinin genel değerlerini belirlemede çok önemli olduğunu savunur. Hristiyanlıkta, mesleki olarak başlıca taşıyıcılar -Aziz Paul'un çadır yapımcısı olması gibi- zanaatkârlardı. Budizm'de dilenen fakir keşişler ve Konfüçyüsçülük'te sarayın bilgili mensuplarıydı. Weber, İslam'ın taşıyıcısı olan ve kurtuluş anlayışını belirleyen sınıfın savaşçılar olduğunu savunur. Weber, Cennet'in pınarların ve su havuzlarının hoşnut edici ortamında güzel kadınların eşlik ettiği savaşçıların dinlenme yeri olarak tasvir edildiğini iddia eder. Hristiyanlık ise, esnaf zanaatkârlarının doktriniydi ve ana merkezleri büyük şehirler olan burjuvazinin dini olarak kalmıştır. Carlo Antoni'nin (1959) gözlemlediği gibi, Weber'in sosyolojisinde dinî dünya görüşlerindeki temel farklılıkların bir sosyal sınıf sorununa indirgendiği görülmektedir.

Weber'in sınıfsal taşıyıcılar tartışması büyük dinlerin değerleri, yaşam tarzları ve karakterolojisini yorumlamasında çok önemlidir. Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam dinlerinin her biri sofu, okuryazar, tek tanrıcı ve aşkın bir soteriyoloji (kurtuluş anlayışı) ile şekillenmiştir. Hristiyanlıkta, bu mesaj mezhepler (sectler) aracılığıyla bir tür dünyaya tahakküm, sofuluk/ruhbanlık ve disiplin doktrini haline geldi. Yahudilikte ise bu kurtuluş mesajı, beslenme kuralları, katı bir metin ortodoksisi ve ayrıntıcı ritüelistik davranış kurallarına bağlılığa dönüştü. İslami değerler de savaşçı tebliğcileri tarafından şekillendirildi; böylece kişisel kurtuluş arayışı, fethedilecek toprak arayışına

dönüştü. Bununla beraber İslam, Dâru'l-İslam ile İslam'la savaş halindeki Dâru'l-Harb olarak dünyayı ikiye böldü. Böylece *Cihad*, mü'minler için dünyayı gerekirse zorla İslam'a döndürmenin bir vazifesi haline geldi. Sadece Kalvinci Hristiyanlık'ta, dünyaya hükmetme, kurtuluş ve sofu adanmışlığın çelik disipliniyle nefsi kontrol altına almaya yönelen dinî kurtuluşun bütün gücünü görmek mümkündür.

Üçüncü olarak, Weber karizmatik otorite ve rasyonalizasyon arasında gördüğü zıtlığı sergileyen genel bir İslam hukuku analizi sunar. Roma hukukundan türetilmiş olan Kıta Avrupası hukuku, en sistematik, formel ve rasyonel hukuk türünü temsil ediyordu; keyfiliğe en az yer veren sistemdi, zira hâkimin kararına değil, sadece mantıksal çıkarımlara bağlıydı. Sonuç olarak, Weber belirli davalarda hukuki karar süreçlerinde hakimler eliyle yapılan İngiliz içtihat hukukuna karşı son derece mesafeliydi. İngiliz hukuku, tartışmalı tarafların çokluğunun ve bireysel olarak hakimlerin belli değerlerinin yoğun biçimde etkisi altında kalmıştı. Weber, kapitalizmin idari ihtiyaçları ile Kıta Avrupası hukukunun rasyonelleşmiş yasal sistemleri arasında daha iyi bir uyum olduğuna inanıyordu.

Weber'in, İslam hukuku ve İngiliz içtihat hukuku arasında geçici ve öngörülemeyen özellikleri bakımından yakın bir paralellik olduğunu düşünmesi ilginçtir. Şeriat bir kurumsallaşmış karizma biçimi olduğundan, farklı koşullara uyum sağlamak için kolayca değiştirilemez. İslam'da, çarşı-pazar yerindeki hâkim/kadı tek tek davalar için belirli özel tavsiye kararları verir. Bu nedenle kadı adaleti, tıpkı içtihatlara bağlı İngiliz hukuku gibi değişkenlik gösterir. Weber, İslam hakkında şunlara dikkat çeker:

a. İslam'ın kutsal yasası verili ve sabit olarak kabul edilmiş ve bu nedenle de özellikle fetva gibi keyfi usullerle toplumsal değişime uyum sağlayabilmiştir;
b. İslam hukuk geleneği kendine özgü bir şekilde katıdır; bunun sebebi de kısmen Kur'an lafzının Tanrı'nın fiili kelamı olarak kabul edilmesidir;
c. İslam, ticaret ve yatırım konusunda çok sıkı birtakım kısıtlamalar getirmiştir. Örneğin faiz-tefecilik konusundaki kısıtlamalardan ancak olağan dışı fıkhî yorumlarla kaçınılabilirdi. Weber'in İslam sosyolojisine göre Şeriat, rasyonel ekonomik faaliyetlerin büyümesine elverişli olmayan idarî ve hukukî çevresel şartları yarattı.

Weber daha sonra oryantalizmiyle de eleştirildi (Turner, 1978). Weber'in analizi dünya dinlerinin panoramik bir manzarasını sunsa da savaşçı dini olarak İslam'ın dinî mesajına yönelik eleştirel tutumu sorgulanabilir. Afrika ve Uzak Doğu, Bedevi savaşçılardan ziyade tüccarlar ve sufi şeyhler eliyle İslam ile tanıştı. Ayrıca Weber, İslam'ı yekpare (monolithic) bir bakış açısıyla ele alır; oysa Endonezya, Fas, Mısır ve Pakistan'daki İslami gelenekler [örfler] arasında açıkça büyük farklılıklar vardır. Ayrıca, tarihsel değişimleri belli başlı İslami imparatorluklar açısından ayırt etme noktasında başarısız olmuştur (Hodgson, 1974). Weber'in İslam'da kapitalist rasyonalizasyonun yokluğunu, dünyaya ahlakî yönelimi ile açıklama girişiminin bu eleştirisi, son yıllarda İslami değerler ile adalet arasındaki ilişkiyle ilgili başka soruları gündeme getirmiştir.

Dördüncüsü, Weber için Batı şehri, ayırdedici üç özelliğe sahipti: bir kabilevî mensubiyete dayanmıyordu; devletin bir askerî merkezi değildi; nispeten özerkti. Weber

şehri tahlil ederken (1958a), Hristiyanlık ve diğer dinlerin şehrin siyasî karakteri üzerindeki etkisini karşılaştırır. Hristiyanlık, kiliseye ve şehre evrensel bir bağlılık lehine aile ve kabileye bağlılığı kırmayı başarır. Batı'da Hristiyanlığın şehre bağlılığın temeli olarak kan bağlarına karşı kayıtsızlığı, tikelci bağların aşınmasına katkıda bulundu. Buna karşın, İslam şehri kabile ve aile ilişkilerinden asla bütünüyle kaçamadı. Dahası Batı şehri, özellikle Kuzey İtalya'da, prenslerin müdahalelerine karşı görece bağışıktı. Avrupa kentinin görece özerkliği, seküler değerler ve evrenselcilik eğilimi gösteren, para ticaretine dayalı tüccar sınıfının istikrarlı bir şekilde büyümesine izin verdi. Nihaî olarak, Weber'e göre İslam şehri, kendi ayakları üstünde duran bağımsız bir şehir teşekkülü değil, esasen bir ordugâh şehir olarak kaldı. Bu nedenle Weber, İslami toplumlarda içinde bir şehirli burjuva sınıfın ortaya çıkamayacağı patrimonyal yapıların egemen olduğunu savundu. Müslüman şehirler, içinde siyasî bir aktör olarak vatandaşın gelişebileceği ideal bir tarihsel bağlam sağlamadı. Avrupa'da şehir hayatının korunaklı alanı ve dokunulmazlıkları dahilinde şehirli medeniyet mümkün hale geldikçe insanlar da vatandaşa dönüştü. İslam'da ise, aktif vatandaşlık için genel çerçeve yoktu; zira militarizm ve dinî ortodoksluk toplumsal alana, kamusal kültürlere ve kentsel demokrasiye kültürel anlamda uygun değildi.

Buna benzer argümanlar Ernest Gellner (1981) gibi siyaset antropologları tarafından ileri sürülmüştür; kendisi İslam'ın ümmet anlayışının, demokratik kültürün ve katılımcı demokrasinin büyümesini mümkün kılacak bir sivil toplumun ihtiyaç duyduğu ara(cı) kurumlara ve çoğulcu değerlere izin veremeyecek kadar kısıtlayıcı olduğunu savunur. Pek çok analist, Avrupa'da ara(cı) kurum

veya gönüllü teşekküllerin (Durkheim, 1992) demokrasinin korunması için çok önemli olduğunu, diğer yanda ise İslam'da bu bağımsız teşekküllerin eksik olduğunu iddia eder. Bu yoruma karşı, ilk dönem İslam'ının adalet ve eşitlik konusunda temel bir vaade sahip olduğu iddia edilir (Marlow, 1997). Dahası Şiilik'teki Kayıp İmam öğretisinin, mutlakiyetçi devletlerin dinen meşrulaşmasını engellediği söylenebilir. Ayrıca, İslam'da Kilise'nin olmamasından dolayı ulema ve tarikatler gibi dinî teşekkülerin eleştirel muhalefet için temel oluşturabilecek ara(cı) kurumlar olarak işlev gördüğü öne sürülebilir. Diğer taraftan yirminci yüzyılda İslam toplumlarında sivil toplumun gerilemesi, küresel kâr ve otoriter modernleşmenin çıkarları için bunlar gibi İslam'a özgü kurumları aşındıran "petro-kapitalizm"in bir sonucuydu.

Adalet ve eşitlikle ilgili bu İslami değerler anlayışı, Weber'in İslam'ı bir savaşçı din olarak resmetmesine açık bir tezat oluşturur; ancak aynı zamanda Weber'in kendi demokrasi görüşüyle ilgili sorunlar da ortaya koyar. Weber, Robert Michels'in demokrasinin demir yasası teorisini takip ederek, kitlesel bir demokraside parti mekanizmasının siyasi bir elitin egemenliğini garanti edeceğini savunan siyaseten karamsar biriydi (Mayer, 1944). Weber, en azından Almanya'da, ulusal varlık mücadelesinde güçlü bir liderliğin gerekli olduğuna inanıyordu. Ona göre demokrasi, otoriter kontrol uygulayacak bir lider seçmekle ilgiliydi daha çok. Kısacası Weber'in anladığı anlamda bir plebisiter demokrasi, oy sandığında liderliği dönemsel olarak meşrulaştırmakla yükümlü pasif bir vatandaşlık biçimini ima eder. Batı demokrasilerinde bir bütün olarak Hristiyanlıkla doğrudan bağlantılı, bütünlüklü bir vatandaşlık biçimi yoktu. Weber'in siyaset sosyolojisindeki

plebisiter model, insanın yozlaşmaya açık olması göz önüne alındığında devleti ehven-i şer olarak gören Alman Lutherciliğinden etkilenmişti. Siyasete dair bu Lutherci perspektifte özel-hususi alan, özellikle aile, özel-hususi ahlakî eylemin alanıdır. Güçlü bir Devlet, insanlar ahlakî olarak yozlaşmaya açık olduğu için gereklidir. Bu toptan günahkârlık hissi, Hristiyanlığın her kesimi tarafından paylaşılmaz ve İslam'a da bütünüyle yabancıdır. Bu nedenle, Weber'in İslam analizinin, yaygın bir oryantalizmle malul olduğu eleştirisine rağmen, İslam'ın çağdaş sosyolojisi için tartışmalı olsa da bir çerçeve sağladığını görüyoruz.

Kaynakça

Antoni, C. (1959) *From History to Sociology: The Transition in German Historical Thinking*. Detroit: Wayne State University Press.

Durkheim, E. (1992) *Professional Ethics and Civic Morals*. London: Routledge.

Gellner, E. (1981) *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hennis, W. (1988) *Max Weber: Essays in Reconstruction*. London: Allen & Unwin.

Hodgson, M. G. S. (1974) *The Venture of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.

Marlow, L. (1997) *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Marshall, G. (1982) *In Search of the Spirit of Capitalism: An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*. London: Hutchinson.

Mayer, J. P. (1944) *Max Weber and German Politics: A Study in Political Sociology*. London: Faber & Faber.

Rodinson, M. (1966) *Islam et capitalisme*. Paris: Seuil.

Schluchter, W (1987) *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*. Frankfurt: Suhrkamp.

Stauth, G. and Turner, B. S. (1988) *Nietzsche's Dance: Resentment, Reciprocity and Resistance in Social life*. Oxford: Basil Blackwell.

Tenbruck, F. H. (1980) 'The problem of thematic unity in the works of Max Weber', *British Journal of Sociology*, 31: 316-51.

Troeltsch, E. (1931) *The Social Teaching of the Christian Churches*. New York: Macmillan.

Turner, B. S. (1978) *Marx and the End of Orientalism*. London: Allen & Unwin.

Weber, M. (1951) *The Religion of China*. New York: Macmillan.

-(1952) *Ancient Judaism*. Glencoe: Free Press.

-(1958a) *The City*. Glencoe: Free Press.

-(1958b) *The Religion of India*. Glencoe: Free Press.

-(1966) *The Sociology of Religion*. London: Methuen.

Zeitlin, 1. M. (1984) *Ancient Judaism: Biblical Criticism from Max Weber to the Present*. Cambridge: Polity Press.