



05 AGUSTOS 1987

**ERCIYES ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ**  
**DERGİSİ**

**SAYI : 3**

**KAYSERİ — 1986**

## MAX WEBER'İN DİN SOSYOLOJİSİ\*

Çev.: Prof. Dr. Ünver GÜNAY

### Din Sosyolojisinin Alanı :

Sosyoloji, dinî olayın özünü değil fakat, hususî bazı tecrübelere, muayyen tasavvurlara ve gayelere dayanması sebebiyle, onun neden olduğu davranışı incelemek zorundadır. Şu halde Weber'i ilgilendiren, dindar insanın anlamlı tavır ve hareketleridir. Bu nedenle mesele konusu olan, doğmaların, rakip ilâhiyatların veya dinî felsefelerin herbirinin değeri ve hattâ ahiret inancının meşrûluğu hakkında spekülasyon yapmak değil, fakat alelâde amaçlara göre manidar bir tarzda yön bulan, dünyevî (diesseitig), beşerî bir faaliyet olarak dinî davranışı incelemektir. Aynı şekilde, genellikle dinin inkârı veya tahkirini temel olarak olan pozitivist tavrı taktirmek değil, fakat dinî davranışın öteki ahlâkî, ekonomik, siyasî veya san'atla ilgili faaliyetler üzerinde ne gibi etkisinin bulunduğunu ve onlardan herbirinin hizmet ettiğini öne sürdüğü değerlerin heterojenliğinin doğurabileceği çatışmaları kavramak söz konusudur. Bu şekilde anlaşıldığında, din üzerine sosyolojik araştırmalar, aynı zamanda iktisat ve siyaset sosyolojisi ve bilhassa ahlâk sosyolojisi ile ilgili araştırmalar halini almaktadırlar. Her ne kadar Weber, sosyoloji mesleğine iktisat üzerine bir düşünce ile başlamışsa da, öyle görünmektedir ki, tanıdığımız şekliyle eseri esas olarak alındığında, olgunluk çağında O'nun temel araştırma konusu din sosyolojisidir.

Weber bilhassa dinî davranışın ahlâk ve iktisat üzerine ve daha tali olarak da siyaset ve eğitim üzerine etkisini incelemiştir. Dinî veya sihrî faaliyet, şüphesiz vasıttan gayeye olan münasebet bakımından değil, fakat tecrübenin genel kurallarına bir itimat anlamında, hiç olmazsa nisbeten aklîdir. Bu nedenle onu, gayeliliği itibariyle olağan faaliyetler dairesinden bertaraf etmek için hiçbir sebep yoktur.

Bununla birlikte, genellikle şu veya bu şekilde dünyaya karşı çıkan kurtuluşa doğru yönelmiş bulunan vicdanî kanaat dini ile

(\*) J. Freund, Sociologie de Max Weber, Paris, PUF, 1966, s. 153-190 da yer alan «La Sociologie Religieuse» adlı bölüm, tarafımızdan yukarıdaki başlık altında Türkçeye tercüme edilmiştir.

dünyayı kabul eden ve oraya adapte olmaya çalışan salt ayin veya kanun dini arasında yapılması gereken önemli bir ayırım mevcuttur. Bu sonuncu türün en karakteristik tipi Çin Konfüçyanizmi ve aynı şekilde bazı bakımlardan Talmut Yahudiliğidir. Mamafih bu sonuncusu, cemaatin içine ait bir ahlâk anlayışı ile dışarıya doğru dönük ve daha gevşek bir başka ahlâkî telâkkiyi ihtiva etmektedir. Bu durumda söz konusu olan, düzenin ve kalıplaşmış uzlaşmaların dinleridir : Her ne kadar bazan olağanüstü bir kazüvistiğe dayanmakta ise de, kanun «mukaddes» tir. Dünyaya intibak katıksız bir bürokrat ahlâkıyla neticelenebilir. Bunun en göze batan örneği Konfüçyanizmdir; çünkü sonuçta o, her çeşit aşkınlığı unutmaya vasıl olmaktadır. Geleneğin gücü, ahlâkî davranışı sırf pratik bir emirler ve kurallar birliği ile sınırlayacak ölçüdedir. Dünyanın manâsı meselesi talî bir hal alır ve faydacılık her çeşit züht ve tasavvufa mani olur. Mukaddes bir otoritenin, yerleşik düzenin ve bu düzene uyan ahlâkın halis memurları halini almış bulunan rahiplerin tesiri altında, basit bir hümanist aydınlar dindarlığı derekesine düştüklerinde veya her çeşit peygamberî ve karizmatik özelliği kaybettiklerinde, bazı kurtuluş dinlerinin aynı stili ittihaz ettikleri vakîdir.

Kurtuluş dinleri, «kutsal kanun» un değil, fakat mukaddes imtihanın hizmetindedirler. Keza onlar, çoğu zaman kendilerini destekleyen peygamberlik ve karizmatizm sebebiyle, ahlâk alanına devrimci bir şekilde etkide bulunurlar. Hayatın gidişatının bizatihi bir anlamı yoktur, o yalnızca dinin dünyaya atfettiği mananın fonksiyonuna göre bir anlam taşır. Bu çeşit inanç dinlerini yaşayan kişiler iç huzurunu tadamazlar, zira onlar daimi bir gerilime maruzdurlar. Bu inançlar ya Budizm gibi basit selâmet dinlerinin doğuşuna sebebiyet verebilir veya onlar, bir kurtarıcıya inandıklarında, kurtuluşçu (soteriyolojik) olabilirler.

Birinci halde, ahlâkî davranış üzerine etki, kurtuluşa katkıda bulunmaya elverişli fiil ve hareketlere bağlıdır. Bu fiil ve hareketler : a) şahsi karizmaya sahip olan kişiyi mistisizme kadar yükseltmeye elverişli, katıksız mensekî fiiller ve ayinlerden ibaret olabilirler. Bu durumda kutsala verilen önem, ritüalizmi rasyonel faaliyete sırt çevirmeye götürebilir b) meselâ başkalarının sevgisi tarafından mahkûm edilmiş bulunan içtimaî amellerden ibaret olabilirler. Duruma göre onlar, «salih amellerin» ahlâkî bakımdan bir sistemleştirilmesine yer verebilirler. c) vecd, esenlik veya orji vasıtasıyla duyularüstü varlığı tecessüm ettirileceğini sanması

itibariyle müminin şahsen bir çeşit ilâhlaştırılmasıyla sonuçlanabilecek olan bir kurtuluş metoduna göre ferdi kemaliyetten ibaret olabilirler. Burada, dindar insanın ilâhî olana «malik olma» arzusundan kaynaklanan aşırı durumlar söz konusudur. Genellikle, insan sadece «Tanrı'nın aleti» olmaya ve O'nunla «memlû» bulunmaya çalışır, ki bu durum, kendisini uluhiyetten uzaklaştırması veya ona yaklaşmaya engel olması ölçüsünde, onu gayri ilâhî olanı ve biraenaleyh gündelik olanı hor görmeye götürür. Buradan, kurtuluşun sistemleştirilmesi ve aklileştirilmesinin, kişinin alelâde hali ile fevkalâde dinî hali arasında kesin bir ayırımı götürmesi sonucu çıkar. Bu durumda, en büyük mesele gündelik olanın ağırlığına galebe çalmak ve daimî surette lutfu ilâhiye mazhar olmanın yolunu bulmaktır. Bu inançların ahlâkî davranış üzerindeki etkisinin, kurtuluşa kesinlikle inanılıp inanılmamasına göre, çok büyük olacağı aşikârdır. Bu yakın bilginin duygusu, varlıkların dini tavsifinde ekseriya bir farklılık meydana getirir; bazı hallerde o, budist keşişinin, farizinin, Ömer devri müslümanının, zahit protestanın veya bir aziz François'nun akozmik iyilik ahlâklarında olduğu gibi virtüöz ahlâklarını (Virtuosenethik) doğurur.

Bu hususiyetleri kurtuluş dinlerinde de açıkça bulmak mümkündür, ancak bir kurtarıcıya inanç karakteristik bir özellik ilâve etmektedir. Kurtarıcı kendinin tanrı ile insan arasında ahiretle ilgili bir aracı olduğunu beyan eder ve ekseriya o bizzat kendisini uluhiyetle özdeşleştirir. Sır meselesinin bütün değeri işte burada ortaya çıkar, zira kurtarıcı inayetlerin dağıtıcısı halini alır. Fakat bilhassa, başka her dinde olduğundan daha ziyade, sadece kutsal kavramı değil, iman aslı bir yer alır; artık o yalnızca bir mukaddes bilgi veya irfan (gnosis) üzerine değil, fakat gerçek bir **pistis**, kurtarıcının vahyine ve onun va'tlerine bir güven üzerine dayanmaktadır. İnancın tabiatının pek önemi yoktur; geleneği, bir metni veya doğmaları esas almış olsun, o daima kabul edilmiş olan ve ona göre davranışını yönlendirdiği bir bilginin teşkil ettiği hayata ve dünyaya müminin içten içe verdiği manâya inançtan ibarettir. Biz bu meselelerle daha ileride yeniden karşılaşacağız.

Weber'in dikkatini, hepsinden daha ziyade, din ile öteki faaliyetler arasındaki gerilim meşgul etmiştir: O onu, **Ekonomi ve Toplum** ve özellikle **Religionssoziologie**'nin birinci cildinin **Zwischenbetrachtung**'unda uzun uzadıya tartışmıştır. Bu gerilimlere sırf ahlâkî uyum dinlerinde pek rastlanmamaktadır; fakat onlar kurtuluş düşüncesi üzerine temellenmiş bulunan itminan dinlerinde gayet şiddetli bir özelliğe bürünmektedirler.

Bu sonuncu tip dinin peygamberî özelliği dolayısıyla, bu gerilimin ilk vechesi sadece mevcut cemaatlarda bir mücadeleden ibaret olabilirdi. Meselâ İsa, kendisini takip etmek üzere babasını, annesini ve ailesini terk etmeye gücü yetmeyen her kimsenin tilmizlerinden biri haline gelebileceğini beyan diyor. Bir kurtuluş dini, yeni bir ilke veya bir kuralın temel teşkil edeceği yeni bir cemaati talep ve iddia etmesi ölçüsünde, hemen daima bir toplumsal devrim görünümüne bürünür. İşte bu şekildedir ki İsa tilmizlerine, grup ne olursa olsun dahili bir ahlâkla harici bir ahlâkın her çeşit düalizmine son veren evrensel iyiliği öğretmiştir. İyilik yapacağın kişi komşundur, fakat beşer olmak sıfatıyla da herkestir. Bu akozmik sevgi ortaklığı sadece acı çekenlere, bahtsızlara değil, fakat düşmanlara da hitap etmektedir. Bu buyruğun devrimci özelliği inkâr edilemez ve onun kayıtsız ve şartsız oluşu, temeli mahallî ve bâlgesel olan bütün sosyal yapıların müzakereye konulması tehlikesini taşımaktadır.

Ekonomi ile olan gerilimler ikinci sırada yer almaktadır. Onlar çeşitli şekillere bürünmüşlerdir : Faiz ve ribaya muhalefet, sadakaya ve asgarî ihtiyaçlara irca edilmiş hayata teveccüh, «Tanrı'nın hoşuna gitmeyecek» olan ticarete husumet; fakat bilhassa, akozmik sevgi prensibi ile ekonominin teşebbüs üzerine temellenmiş bulunan modern rasyonalizasyonu arasında gizli bir tezat mevcuttur. Hakikaten, modern ekonomi menfaatlerin bir rekâbetidir ve pazardan ibaret olan mücadele olmaksızın, rasyonel hesap mümkün değildir. Genel bir tarzda, kapitalizm kavramı bile, kazanç arayışının dindar insanı batını hayattan çevirmesi ölçüsünde, kurtuluş dinlerinin temaşacı ve zahidane temayüllerini karşısında bulmaktadır. Konfüçyanizm kadar faydayı ön planda tutan bir din bile rasyonel kapitalizmin gelişmesine bir engel teşkil etmiştir. Her ne kadar umumiyetle dinler ekonomik güçlerle uzlaşma imkânlarını elde etmişlerse de —müesseseseleşmiş bir Kilise kaçınılmaz bir tarzda bu tür bir güç halini almaktadır— bununla birlikte, çalışmayı bizzat Tanrı'ya bir hizmet kılmak üzere sevgi prensibinin evrenselliğinden vaz geçerek, tenakuzlara akıllı bir şekilde hakim olmaya muvaffak olan sadece püriten ahlâkıdır.

Keza, siyaset ile olan gerilimler de aynı ölçüde karakteristikler; zira politika pek çok dinler tarafından va'z olunan kardeşlik ahlâkını kabul etmemektedir. Şiddetin şiddeti doğurduğunu ve onun en asil reform ve devrim hareketlerine, adalet için mücadelenin sonuçta hiçbir şekilde daha büyük bir adaletin tesisi ile değil

fakat daha büyük bir gücün kazanılması ile nihayete erecek şekilde refakat etliğini bize öğreten umumî tecrübeye rağmen (ve belki de onun yüzünden), Budizm gibi Hristiyanlık da kötülüğe güçle karşı koymamayı öğretmeye devam etmektedirler. İstensen veya istenmesin, gücün başarısı, hukukun ahlâkî değerine değil, kuvvet munasebetlerine tabi olmaktadır. Netice olarak, temelinde mistik olan dindarlık politikaya karşı değilse bile, hemen daima politika dışıdır. Burada da, müphemiyet ve ihtilâflar ekseriya, sadece bazı bakımlardan, dinlerin bazan siyasî iktidarlar halini almalarından dolayı değil, fakat bilhassa onların Devlete karşı tutumlarını açık bir biçimde tanımlamanın güçlüğü yüzünden, gerilimleri güçlendirmeye katkıda bulunurlar. Şu örneği vermek gerekirse, henüz ilkel Hristiyanlık çağında, Deccalın kurumu olarak Roma imparatorluğunun reddinden ya da müşahhas siyasî gerçeklere kayıtsızlıktan iktidar kavramının müsbet şekilde takdirine kadar, son derece çeşitli tutumlar ruhları kendilerine cezbetmişlerdir. Keza bu müphemiyetler, savaşan ülkelerin muhtelif ruhanî zümrelerinin, harp halindeki ordular için aynı Tanrı'nın himayesini diledikleri millî savaşlar devrinde de aynı ölçüde aşikâr şekilde gözlenmektedirler. Müslümanların mukaddes cihadı, Haçlı seferleri ve Din savaşları ile tarih, başka meseleleri ortaya çıkarmıştır. Akidevi planda Lüter'in tavrı Kalvin'inkinden farklıydı, zira şayet birincisi bir inanç savaşı düşüncesini reddetmekteydiyse, ikincisi hiç olmazsa tirana karşı imanı müdafaa etmek için şiddete başvurmayı kabul etmekteydi. Her halükârda, bir kurtuluş dininin prensipte evrenselliği, siyasî faaliyetin partikularizmi ile güçlkle uzlaşabilir.

Bir başka çeşit gerilim, san'at karşısındaki tutumdan kaynaklanmaktadır. Sahrî dindarlık genellikle bedîî tezahürlerle : Danslar, ilâhiler, müzik, idoller, kısacası vecd, afsunculuk ( exorcisme) veya orjileri teşvike katkıda bulunan her şeyle sıkı münasebet halindedir. Diğer dinler de aynı şekilde san'ata oldukça çeşitli şekiller altında büyük bir önem atfetmektedirler : Menasik, merasimler, ibadet, birtakım san'at prensiplerine göre inşa edilmiş tapınaklar, müzik, heykeller, tezyinat, vs. Şu halde temelde din ve san'at arasında bir sihrîyetin bulunduğu kabul edilebilir. Bununla birlikte, medeniyetin akılcı entellektüalizmi beşerî faaliyet olarak san'atın spesifikliğinin şuuruna vardıldıktan sonra, san'at için san'at fikri zuhur ettiği zaman, meselenin vechesi değişti. Binnetice, bilhassa bedîî tezahürleri, putperestlik alanına ait olmak itibariyle doğrudan doğruya yabancı mülâhaza eden sıkı mezheplerin ortaya

çıkışı ile birlikte, dinlerin nazarında san'at meşkûk bir hal aldı. Bu tezat, manâ ve şekil arasında, sonuncusu dinî fiilin dünyaya verdiğini iddia ettiği derin manânın zararına olarak arızî ve sun'îye bir düşüş şeklinde addedilmek üzere, ortaya çıkan antitez içerisinde ifadesini bulmuştur. San'at bağımsız ve şuurlu bir tezahür haline geldiği ve ferde dahilî bir kurtarma şekli altında esenliği sağlamaya elverişli olan kendi öz değerlerini yaratmaya çalıştığı zaman gerilim daha da çok arttı : Bundan böyle o «insanın tanrılaştırılması»; rakip, aldatıcı, hattâ dinin imtiyazlarını gasbeden mütecaviz bir güç şeklinde, mülâhaza olundu. Bununla birlikte, bu antiesetik tutumun daha ziyade aristokratik dinlerin işi olduğunu işaret etmek uygun düşmektedir, zira genellikle kitle dinleri daha ziyade merasim usullerinin, ayinin, menasikin ve san'atla ilgili diğer vasıtaların estetiğine duyarlıdır. Bu mesele daha da özel olarak daima bir kitle dini olmak isteyen Hristiyanlığı ilgilendirmektedir.

Hayatın en irrasyonel güçlerinden biri olmak itibariyle cinsiyet, Weber'in sosyolojik açıklamalarında büyük bir yer tutmaktadır. Şu halde O'nun orada din ile olan gerilimlerin beşinci sebebini görmesinde hayret edilecek bir şey yoktur. Aynı şekilde büyü seviyesinde, bu iki alan arasında derin bir alâka gözlenebilir. Cinsiyet, bazı (fallik, Bakkhos'la ilgili ve diğer) kültürlerin, ekstazların ve orjilerin, tapınaklarda ve öteki mukaddes yerlerdeki fuhuş da dahil olmak üzere, gayet önemli pek çok sembolik tezahürlerin menşeiini teşkil etmektedir. Keza, aşk tanrıları ve tanrıçaları mevcuttur. Öte yandan, yaratan için mistik aşk, bazan seksüalitenin yüceltilmesinden ibarettir. Bununla birlikte, bir başka taraftan, dinî riyazet erotizme temelden karşıdır ve cinsî münasebetlerden sarfı nazar etmeyi kendine hakim olmanın bir şartı kılmıştır. İşte bu şekildedir ki bir çok din, evlenmeyi mümkün olan en sıkı şekilde düzen altına almaya çalışmıştır. Her halükârda, meselâ rahiplere bekârlığı empoze etmek suretiyle seksüaliteyi tenzil etmeye çalışan sadece Katoliklik değildir, zira cinsî münasebetlerden feragat aynı zamanda Budizmin ve düzensiz erotizmi mahkûm eden Konfüçyanizme varıncaya kadar (bir çok dinin) karakteristik özelliğidir. Aşikârdır ki, sosyolojik bakımdan, bütün bu problemlerin, kadının toplum içerisinde daima tartışılan statüsü üzerinde bir etkisi bulunmaktadır.

Weber'in tahlil ettiği sonucu gerilim bilgiyi ilgilendirmektedir. Orada da, tarihin bazı dönemlerinde rahiplerin, ister siyasî şeflerin ihtiyacı olan okumaya ve yazmaya muktedir unsuru teşkil

etmelerinden olsun, isterse bir çeşit pedagojik monopolü inhisarlarında tutmalarından olsun, kültürün amilleri ve hattâ yaratıcıları oldukları müşahade edilebilir. Zaten, bir «doktrin» halini almak üzere bir din, sihri ve mistik vehelerini ne kadar terk ederse o ölçüde teolojik ve kelâmî bir bilgi şekli altında gelişir. Ancak, matematik bilimlerin ve bilhassa bağımsız bir felsefenin temeli üzerinde pozitif bilimin gelişmesiyle birlikte durum kökten değişti. Din metafizikle uyuşabilirdi; dünyanın büyüünü bozan disiplinlerle bir anlaşma zeminini ise o güçlkle bulmaktadır; çünkü bu disiplinler sadece, genellikle manâ problemine alâka duymamakla kalmamakta, fakat sırf mekanik bir tekniğin ve meselelerin aklı bir idrakinin doğmasına da imkân vermektedirler, öyle ki din gitgide, «müdrikenin feda edilmesini» gerektiren, irrasyonel veya anti rasyonel güçlerin arasına nefyolunmuş bulunmaktadır. Kendilerine mahsus olan bilginin sırf ilmî bilgininkinden farklı bir alana ait olduğunu ve onların akıl yürütmeden ziyade sezgi veya karizmatik ilhama istinat ettiklerini beyan ve tasdik etmek suretiyle dinler manevra yapmaya çalışmışlardır. Bununla beraber teodise problemi, beşeriyetin bir ilerlemesi ve bir mükemmelleşme istidadı anlamında kültürün gelişmesiyle birlikte, yeni bir veche altında kendini göstermiştir. Temel problem, günaha mahkûm olan dünyanın noksanlığı meselesi üzerinde temerküz etmek üzere, acının ve kötülüğün mevcudiyeti meselesi olmaktan çıkmıştır. Bu durum bazı dinleri, devamı boyunca en yüksek beşerî değerlerin suçlandığı, kültürün bir dava konusu edilmesine götürmüştür. Vakıa şudur ki, XVIII. yüzyıldan itibaren herbiri tarihî gelişmeyi yorumlamaya çalışan dünya telâkkilerinin ortaya çıkmasıyla birlikte din varlığın nihâî «mânâ» sını yorumlama inhisarını kaybetmiştir.

Teferruata dalmaksızın işaret etmek gerekir ki, teodise problemi: Weber'i çok meşgul etmiştir : Meseleyi hatırlattığı öteki kitaplarındaki pek çok pasajlardan başka, o ona din sosyolojisinin özel bir bölümünü tahsis etmiştir. O'nun kanaatine göre teodise, monoteist dinlerin aslî bir meselesi halini almıştır; o mesihçi eskatolojinin ekserisinin, ahiretteki mükâfat ve cezalarla ilgili tasavvurların, belirsiz bir zamanda iyiliğin kesin zaferine kadar iyilik ve kötülüğü karşı karşıya koyan düalist nazariyelerin ve keza kadere inancın temelinde yer almaktadır.

### **Kavramlar Ve Onların Evrimi :**

Weber din sosyolojisine, kendisine tanrı kavramından daha temel bir kavrammış gibi görünen kutsal kavramını ele alarak baş-



lıyol. Hakikaten, Tanrı'yı tanımayan, ancak sadece maddî fakat görülmez, gayri şahsî fakat olayların akışı içinde tezahür eden etkili bir irade ile mücehhez varlıklar olan, iyilik ve kötülük etmeye muktedir ruhlara yer veren büyüsel ya da animist dinler mevcuttur. Aynı şekilde, Budizm gibi bir çok kurtuluş dinleri ilâh fikrinden habersizdirler. Tanrılara gelince onlar, hiçbir isme sahip olamayabilirler ve, Usener'in ifadesine göre, sadece «anlık» yani insanın onların müdahalesine özel ve müşahhas bir hadise esnasında inandığı ve müteakiben aynı türden bir olay vesilesiyle tekrar canlandırılmadığı sürece onları unutmaya mahkûm olduğu «ilâhlar» olabilirler. İlâhlar evrensel bir anlama sahip olabilir veya yalnızca bir siteye mahsus, mahallî yahut özel uluhiyetler olabilirler. Bunun gibi, bir din politeist veya monoteist olabilir. Birinci halde Panteon, bazan üstün bir Varlığa tabî olan, belirsiz bir sayıdaki ilâhlardan müteşekkil olabilir. Diğer taraftan bu üstün Varlık zorunlu olarak, insanların inancında en müessir ve en önemli olanı da değildir. İlâhlar yaratıcı olabilirler ya da bizzat kozmik düzene bağımlı bulunabilirler. Weber'e göre tamamı tamamına monoteist olan ancak iki din vardır : Yahudilik ve İslâmiyet. Yer darlığı sebebiyle, çeşitli uluhiyet tiplerinin tahlilinin detayına girmiyoruz.

Bir din sosyolojisi için önemli olan unsur dinî faaliyet ya da tabiatüstü güçlere karşı insanın davranışdır. Madem ki onlar cari hayatın müşahadelerinden kaçmaktadırlar, onlarla temasa geçmek, onları tasavvur etmek ve onların eylemini kavramak için insan bir semboller sistemi yaratmaya götürülmüştür. Gerçekten de, eğer gerçek şeylerin arkasında doğrudan doğruya ızhar olmayan gizli güçlerin varlığı kabul edilirse, onlara bir manâ vermeye elverişli olan yollar bulmak gerekir : İşte bunlar sembollerdir. Ve madem ki uluhiyet yalnızca dolaylı şekilde kendini göstermektedir, gerçek eksik olduğu sürece, semboller onunla temasa geçmenin yegâne vasıtaları olmaktadır. Başka bir deyişle sembol, konuşmayan tabiatüstü varlıkların iradesini anlamaya izin veren sessiz bir dilin aracıdır. Meselâ unutmamak gerekir ki, ilk kâğıt para dirilere değil de ölümlere sembolik ödeme vasıtası olarak hizmet görmüştür. Keza, analogi ve bilhassa parabolün neden dinî lisanın temel ifadeleri oldukları da anlaşılmaktadır.

Dinî davranışın analizi için aynı ölçüde önemli olan bir başka husus, Tanrı'ya veya tanrılara atfolunan «selâhiyet» tir, zira bu alanda son derece hayret verici ihtisaslaşmalar müşahade olunabilir (bu aynı zamanda azizler için de geçerlidir). Klâsik örnek,

hindû panteonunkidir. Brahma veya «ibadetin efendisi» brahmanlar tarafından adetâ inhisar altına alınmıştır, öyle ki sonuçta rahipler sayesinde o, tek ilâh değilse bile hiç olmazsa en yüksek ilâh ve en önemli tanrı haline gelecek şekilde tabiatüstü nüfuzu tekelinde toplamıştır. Uzmanlaşmaya ve yetkilerin dağılımına göre mümin her seferinde, daha kolay tarzda etkileyebileceğini ümit ettiği bir başka Tanrı'ya başvurur. Şu halde önemli olan, her seferinde en uygun ve bilhassa onun iradesini müminin arzuları istikametine yöneltmek söz konusu olduğuna göre Tanrı'dan daha güçlü olan bir karizmatik çareyi bulmaktır. Bu anlamda «ruhanî ayin» (Gottesdienst) ekseriya «Tanrı'ya empoze olunan bir mecburiyet» (Gotteszwang) haline gelmektedir. Dua ve kurbanda hemen daima, bilhassa şayet olağan uygulama gözönünde bulundurulursa, sihrî unsurlar hayatîyetlerini devam ettirirler. Bazı tasavvurlar için, Tanrı'ya yaranmak ve netice itibariyle daha faydalı bir biçimde tesir etmek maksadıyla, bağış ibadetine refakat etmek gerekir. Tıpkı tabiatüstü güçlerin hizmetkârı (büyücü veya rahip) gibi Tanrı, gücünün tasdik edilmesinde büyük bir menfaat buluyor gibi görünmektedir; ancak rahip şahsen, başarısızlığın sorumluluğunu Tanrı'nın üzerine atabilir, mamafih zamanla onun prestiji de uluhiyetinkiyle birlikte azalır. Şüphesiz bunlar eskinin dinî faaliyetinin antropomorfik tasvirleridirler, madem ki onlar carî idiler, o halde bir din sosyolojisi için elzemdirler (1).

Uzmanlaşma, ilâhlar arasında kalitatif bir farklılaşmayı için içerisine dahil etmiştir ki bu durum müminlerin hayatının gidişatı üzerinde çeşitli yankılara sebebiyet vermiştir. Böylece bazı ilâhlar başkaları için uygun görülmeyen ahlâkî bir tavsife mazhar olmuşlardır. Hukukun ibdaî örneğini ele alalım. Ne Hindistan'da Varuna, ne Mısır'da Maat, ne Yunan'da veya İtalya'da Dike yahut Themis menşesinde panteon içerisinde hakim ilâhlar değildiler. Şayet onlar hukukun hamisi olan ilâhlar haline geldilerse, bu onlara özel ahlâkî faziletlerin atfolunmasından dolayı değil fakat onların daha rasyonel bir ekonomi ve insanlararası münasebetlerin daha dengeli bir düzenlemesi ile karakterize olan ve barış dönemleri boyunca giderek önem kazanan belli bir faaliyetin muhafızları olmaları sebebiyledir. İnsan, ahlâkî ve hukukî ödevler değerini iktisab etmiş bulunan bazı yükümlülüklerin anlamının daha net bir şuuru-  
runa eriştiği için, onlar hakim ilâhlar durumuna gelmişlerdir. Her

1 Weber bilhassa eskinin irrasyonel dinlerini kasdetmektedir, fakat onun bazı misalleri kendisinin aynı şekilde bütün zamanların uygulamalarını nazarı dikkate aldığı göstermektedir.

ahlâk bir düzen ve kuralları farzettirir ve bu düzene doğru olan daima daha büyük özlem, bu ilâhlara onların başlangıçta sahip olmadıkları bir önemi bahşetmiştir. Düzen ihtiyacı aynı zamanda «tabu» kavramının anlaşılmasına da müsaade etmektedir. Bu kavramın kısa tahlili boyunca Weber, onun sadece ahlâkî ve hattâ faydacı taraflarını almak üzere, onu mukaddes mefhumunun muadili kılan dinî manâsını unutmaktadır. Hakikaten o tabuda her şeyden önce, yasağın temelde ormanı ve avı veya sağlığı yahut hatta aileyi ve öteki kurumları korumayı amaçlamış olması itibarıyla, ekonomik ve sosyal planda bir rasyonalizasyon sürecini görmektedir. Kısacası O'nun kanaatine göre tabu, dinî bakımdan talî bir olaydır, çünkü onun hedefi bilhassa ekonomik, pedagojik ve pragmatiktir. Aynı şekilde Weber, Totemizme sadece onu bir uhuvetin timsali kılmak ve aynı zamanda haklı olarak onun hakkında kendi zamanındaki bir çok sosyoloğun orada bulduklarını sandıkları, her dinin ve her sosyalleşmenin açıklanması hususundaki evrensel prensibin değerini reddetmek bakımından kısaca temas etmektedir.

İnançların aklileşmesi ile birlikte, Tanrıyı icbar etmenin imkânı düşüncesi, uluhiyete kült şekli altında tapınma lehinde silindi. Buradan, dinin ahlâkî özelliğinin bir kabulü neticesi çıktı, zira kurallara muhalif fiiller ilâhî iradenin bir ihlâli şeklinde mülâhaza olundular. Majik ve irrasyonel dinlerde hemen hemen önemsiz olan günah kavramı oradan kaynaklanmaktadır (Yunanlılar ve Romalılar ve keza Konfüçyüs bu kavramı bilmiyorlardı). Hakikaten, günah düşüncesi önemli bir değişikliği için içine ithal etti : Duanın veya kurbanın başarısızlığı artık, Tanrı'nın güçsüzlüğüne değil de Tanrı'yı öfkeliendiren ve cezayı davet eden insanların kötü hareketlerine hamledilebilir. İsrail Peygamberleri sürekli olarak yahudiler tarafından irtikâb edilen başka hataları keşfettiler ve böylece halkın hangi sebepten terk edildiğini açıkladılar. Ahlâkî bir suçluluk kavramı (Gewissen anlamında) vicdanı uyandırdı ve iyi ve kötünün önemli ve talî olmak bakımlarından bir başka taksimine katkıda bulundu ve aynı zamanda gözleri hayatın trajik vecheleri üzerine çevirdi. İşte bu ortam içersindedir ki, bir kanaat dini —ve sadece temaşa dini değil— ve keza bir kurtuluş dini mümkün hale gelmiştir.

Kanaat dinleri ile birlikte aynı şekilde, daha eski dinlerin gayri şahsî sosyalleşmesinden farklı olarak, peygamberin veya kurtarıcının davâsına bağlı tilmizler, sahabiler ve havariler orta-

ya çıkmışlardır. Buna paralel olarak, dinî faaliyet yeni bir görünümüne bürünmekteydi : O, misyoner bir durum almakta yani onun amacı artık yalnızca tesadüfî bir sosyalleşme değil, fakat cemaatin ve daha sonra da ruhanî çevrenin (paroisse) şekli altında daimî bir sosyalleşme idi. Bu sonuncuların gayesi, muhtemelen ekonomik vasıtalarla tebliği veya yeni va'di güncelleştirmek, inâyetin idâmesini temin etmektir. Bu cemaatler sayesinde, yeni dinin karizmatik daîlerinin yanı sıra, yeni bir sosyalleşme ortaya çıktı : Lâiklerin sosyalleşmesi. Şu veya bu şekil altında bir faaliyete ve aktif bir iştiraka sebebiyet vermesi ölçüsünde cemaatçi bir dindarlığı doğuran ve onu daimî bir sosyalleşme haline koyan, lâikler sınıfıdır. Eskiden, Doğuda olduğu kadar İslâmiyette ve hattâ Orta Çağ Kilisesinde de, bu cemaatların sınırları oldukça belirsizdi ve ancak yakın zamanlardadır ki onlar, bir rahibin sorumluluğunu taşıyan, toprak bakımından sınırları belirlenmiş gruplar halinde tereküp ettiler. Mezheplerin doğuşu ve çoğalmasıyla birlikte bu topluluklar kapalı ve son derecede mahallî sosyalleşme zümreleri halini aldılar. Her halükârda, cemaatin daha ziyade tradisyonalizme veya reformizme ve hattâ bazan peygamberliğe yöneimesine göre rahibin müminlerle uzlaşmak mecburiyetinde kalması vakıası sebebiyle, cemaat dindarlığı ruhban sınıfı ile lâikler arasında çeşitli münasebetleri ortaya çıkarmıştır. Genellikle, dinî cemaatların teşekkülü, dinin bir bürokratlaşması sonucunu doğurmuş ve böylece din, nizamnameleri ve hukukî formaliteleri ile birlikte kısmen idarî bir iş halini almıştır.

Yeni bir dinin kendini kabul ettirmeye muvaffak olması anından itibaren, din adamlarının görevi yeni akideyi daha iyi anlatmak, rakip inançlara karşı onu müdafaa ve teyit etmek ve kutsal ve kutsal - dışından herbirinin sahalarını tayin ve tesbit etmek olmaktadır. Genellikle bu gelişme, dinî ahkâma müteallik metinlerin tekemmülü ve doğmaların tasdiki istikametinde ilerlemektedir. Burada, bizim daha önce mukaddes bilgi (heiliges Wissen) ve iman (Glaube) arasında karşılaştığımız ayırımı derinleştirmek gerekir. Mukaddes bilgi umumiyet itibariyle kutsal metinlerin ve ahkâma müteallik yazıların ve aynı şekilde dogmaların tanınmasından ibarettir. Birinciler vahyî ve kutsal gelenekleri ihtiva ederler. Dogmalar ise, din adamlarının ve ruhban sınıfının idrak ettikleri şekliyle, metinlerin manâsının yorumunu tanımlarlar. Keza mukaddes bilginin batınî bir veche ile zahirî bir vecheyi ihtiva etmesi de vakîdir. Birinci halde, papaz çömezleri, ruhanî veya kutsal rütbelerle ilgili sınamalar, makamlar ve dereceler kalabalığı ile birlikte ka-

rizmatik bir eğitimin lüzûmu oradan ileri gelmektedir. Genellikle bundan rahiplerle laikler arasındaki bir ayırım ortaya çıkar. Aksi-ne durumda din haddi zatında din adamlarının olduğu kadar laiklerin de eğitiminin esasını teşkil edecek bir hal alan mukaddes metinlerin üzerine temellenmiş olarak kalır. Bu durumda karizmatik vechenin bir gevşemesine şahit olunabilir ve hattâ mukaddes metinler üzerine temellenmiş bulunan pedagojinin sırf edebî ve ali-mâne bir eğitim derekesine düşmesi de vakidir.

Metinlerin yorumu ve muhalif doktrinlerle mücadele zarure-tinden başka, ruhban sınıfının, aynı zamanda lâiklerin dine karşı ilgisizliğe düşmelerine mani olma görevleri mevcuttur. Günümüzde bu meşgale ekseriya va'z ve manevî kılavuzluk (Seelsorge) şek-lini almaktadır. Va'z dinî ve ahlâkî hususlarla ilgili kollektif bir öğretimdir. O özellikle peygamberlik ve vahyî dinlere mahsustur; geri kalanlar için ise sadece parodidir. Sıhrî unsurların ehemmi-yetlerini kaybetmeleri ölçüsünde o önem kazanır, ki bu durum, ke-lâmın hakim olduğu Protestanlıkta özellikle aşikârdır. Manevî kı-lavuzluk, ruhların ferdî bakım ve tedavisidir ve bu şekliyle keza vahyî dinlerin bir ürünüdür. O, ödevler konusunda şüphe halinde pratik nasihatlerden, tesellilerden ve manevî yardımlardan ibaret-tir. Va'zın peygamberî çalkantı dönemleri boyunca en büyük etki-leri görülmekte ve o olağan dinî hayatın bir tezahürü haline geldiği zamanda onun tesiri azalmaktadır. Tersine manevî kılavuzluk ale-lâde dönemde rahibin en etkili vasıtasıdır ve din ne kadar ahlâkî bir hal alırsa onun önemi de o ölçüde büyük olur. Bununla birlik-te, karizmatik unsurun inhitatı sonucu, her iki unsur da lâiklerin rasyonalizmi engeliyle karşılaşır.

İmana gelince, keza o da bir bilgidir, ancak çok özel bir karak-tere sahiptir ve aslında kurtuluş dinlerine mahsustur. Prensipten oia-rak onun, pratik hükümlere bir itaat ile müşterek hiçbir yanı mev-cut değildir; fakat o daha ziyade vahyolunmuş gerçeklerin ve doğmaların kabulünden ibarettir. Bu demektir ki o, ispatlı veya münhasıren rasyonel bilgi türünden değildir. Üstelik o mümine bir güç bahşeder; şu anlamda ki, onun dağları yerinden oynatabileceği ifade edilmektedir. Artan entellektüalizm ile birlikte o, kısmen teo-lojik bir akide halini almak üzere, gücünü kaybetme eğilimi göste-rir. Bununla birlikte, esasında o, teolojik dogmaların gerçeğini ba-sit bir idrak veya onu kabul ve ona iştiraktan başka bir şeydir; zira onun, kendisini bir bilgiden daha ziyade bir şey kılan bir özelliği mevcuttur : İbrahim'in kâmil imanı anlamında Tanrı'nın va'dleri-

ne bir itminân. Her ne kadar meselâ Romalılara Mektubunun her çeşit ycruma sebebiyet vermesinin halâ arkası kesilmemiş olmakla birlikte, aynı özelliği aziz Pavlos'ta bulmak mümkündür. Belli bir ölçüde inanç, şu tanınmış cümle ile karakterize olmaktadır : «saçma olduğu için buna inanmıyorum» (credo non quod, sed quia absurdum est).

### Dini Tipler :

Weber, başka her yerde olduğu gibi, dinî faaliyetin karakteristik tiplerini de ortaya çıkarmaya çalışmıştır. İlk önce, çağdaş dönemde bile karakteristik bir sima olarak kalan büyücünün tipi üzerinde durmuştur... Mamafih, Weber onu bizzat değil fakat rahibe kıyasla incelemektedir. Sihirbazı rahipten ayırdetmenin muhtelif tarzları mevcuttur. Rahip, uluhiyeti tebcile mahsus bir ibadetin, fitrî temayül ve istidat suretiyle görevlisi olduğu halde, büyücü sihrî vasıtalarla cinler üzerine etkide bulunur. Bununla birlikte bu kriter izafidir; zira bazı dinlerde rahipler majik uygulamaları da üstlenmişlerdir. Aynı şekilde onları, rahibin düzenli şekilde teşkilatlanmış daimî bir hizmetin bir memuru olmasına karşılık büyücünün faaliyetinin fasılalı olduğu çünkü onun müstesna hallerde özel kişilere uygulandığını ifade ederek karşı karşıya getirmek mümkündür. Veya aynı tarzda, rahibin yapıları önemsiz olan, üyeleri ve bir idareyi ihtiva eden sosyalleşmiş bir topluluğun memuru olmasına karşılık, büyücünün serbest bir mesleği icra ettiği söylenebilir. Bu ayrımlar istikrarsızdırlar ve gerçekte sayısız intikallere izin vermektedirler. Son olarak onları, rahibi özel bir bilginin ve fikrî açıdan tekemmül etmiş bir doktrinin hizmetine entellektüel bakımdan vasıflı bir kişi kılmak suretiyle temyiz ve tefrik etmek mümkündür. Şüphesiz, oldukça bilgili büyücüler ve pek öyle olmayan rahipler mevcuttur, ancak bütün ruhban kategorilerini ihtiva etmemekle birlikte bu kriter öncekilerden daha memnuniyet verici gibi görünmektedir.

Bu sonuncu görüş noktasından hareket ederek ve diğerlerinde geçerli olanları da hatırdâ tutarak, sosyoloji için yeterli bir ayırım tesis etmek mümkündür. Hakikaten, bilgileri tecrübeye ve aynı zamanda irrasyonel vasıtalara dayanan büyücüden farklı olarak, rahibin eğitimi rasyonel bir disiplin, aklî bir dinî düşünce sistemi ve aynı ölçüde sistemleştirilmiş bir ahlâkî doktrin üzerine kurulmuş bulunmaktadır. Bu ayırım dinî fiiller üzerine yansır : Rahip, muayyen şahısları kümeleyen, kendine mahsus kaideleri olan ve üyelerini belli yerlerde belli tarihlerde düzenli bir şekilde bir ara-

ya getiren bir ibadetin hizmetçisidir. Özel bir ruhban sınıfı bulunmayan ibadetler mevcut olabilirse de, ibadeti olmayan rahipler sınıfı var olmamıştır. Bununla beraber, ruhban sınıfı bulunmayan ibadet hallerinde veya ayinsiz ve ibadetsiz dinlerde, meselâ büyücnun lükümran olduğu yerde, genellikle bir şey eksiktir : Metafizik tasavvurların rasyonalizasyonu ve özel dinî ahlâk. Keza, teşkilatlanmış bir ruhban sınıfının bulunmadığı her yerde, dinî hayatın rasyonalizasyonu da mevcut değildir.

Üçüncü figür peygamberinkidir. Weber bundan, misyonu gereğince dinî bir doktrini veya ilâhî bir emri ilân ve tebliğ eden, kesinlikle şahsî bir karizmanın taşıyıcısını kastedmektedir. Onun, eski veya öyle kabul edilen bu vahyi tamamen yeni bir şekilde veya büsbütün yeni bir kelâmı tebliğ etmesi vakıası arasında esaslı bir fark bulunmamaktadır : O bir dinin kurucusu veya bir reformcu olabilir. Onun eyleminin yeni bir cemaatin doğuşuna sebebiyet vermesi veya hattâ tilmizlerinin şahsen ona ya da sadece onun akidesine bağlı olmaları da fikrî açıdan temel teşkil etmemektedir. Belirleyici olan şahsî istidattır. Bununla o, ilkin rahipten ayırdolmaktadır. Beriki kutsal bir geleneğin hizmetindedir, ötekî tersine şahsî bir vahyin insanıdır ve o yeni bir kanun gereğince otoriteye sahip olma iddiasındadır. Zaten peygamberin rahiplerin arasından çıkması nadirdir; genel olarak o bir lâiktir. Üstelik rahip bir memuriyet görevini yerine getirir, o görevini tamamıyla meşrulaştıran, sosyalleşmiş bir kurtuluş teşebbüsüne mensuptur; oysa ki peygamber, büyücü gibi, şahsî bir istidat gereğince sırf karizmatik bir şekilde hareket eder. Bununla birlikte o, muhtevası hiçbir şekilde sihrî usullerden değil, fakat bir doktrin veya bir ödevden ibaret olan bir vahyi tebliğ etmesi itibariyle, bu sonunculardan ayrılır. Şüphesiz, büyücü ilâhî ilham ve kehanetten yararlanabilir ve peygamber otoritesini kabul ettirebilmek için şu veya bu majik usule başvurabilir; bununla birlikte bir şey mutlak surette temel olarak kalmaktadır : Peygamber fikrini bizat kendi davası için yayar, asla birine karşı herhangi bir zarar vermek için değil. Onun faaliyeti tamamen meccanidir.

Duruma göre peygamber bir kanun koyucunun veya yalnızca akide konusundaki bir üstadın çehresine bürünebilir (Lehrer). Birinci halde onun eylemi, yeni bir hukukun yaratılması suretiyle sosyal münasebetler üzerinde bir tesir meydana getirmeyi hedef edinebilir. Hattâ onun, Muhammed'in yaptığı gibi, yeni bir rejim yaratmak için, bir hükümdar suretinde siyasî otoriteyi ele aldığı

da vakidir. İkinci halde o bilhassa yeni bir hayat tarzının veya bir ahlâkın hizmetindedir, fakat yeni bir felsefî ekolün kurucuları gibi değil, zira o bir vahiy gereğince bir kurtuluş gerçeğinin ilân edicisi olmaktadır. Bu görüş noktasından, Cankara veya Ramanjua gibi hindû yahut Lüter, Kalvin, Zwingli ya da Wesley gibi avrupalı reformcular gerçekte peygamber değildirler; çünkü onlar, yahudi peygamberlerinden veya Mormon Kilisesinin kurucusundan farklı olarak, ne yeni bir vahiy ne de Tanrı'nın özel bir misyonu mucibince konuşmuyorlardı. Keza, peygamberin sadece yeni bir hayat yaşamaya davet etmesi ya da onun bizzat kendisini örnek bir şahsiyet olarak takdim etmesine göre, ahlâkî peygamberlik (Buda) ve imtisal edilebilir peygamberlik (Zerdüşt) arasında bir fark tesis edilebilir. Nihayet peygamberlik mistagogun tipik figürü şeklinde dejenere olabilir.

Bundan başka dinî faaliyet, zühd ve mistisizm gibi tipik virtüöz tezahürlerine yer verebilir. Birincisi, insanın kendisini ilâhî iradenin aleti olarak düşünmesi manâsında, Tanrı'nın bu faaliyeti yönetmesi şuurunun refaketindeki ahlâkî- dinî faaliyetten ibarettir. Weber, bu terimin başka anlamlarının olabileceğini kabul ediyor, fakat o eserlerinde bu manâ üzerinde duruyor. Züht, iki şekil alabilir. Bir yandan o, kendini sadece Tanrı'nın hizmetine vakfetmek için, dünyadan kaçır, aile ve toplumla alâkayı keser, her çeş. şahsî mülkiyetten, siyasî, bedîî ve şehvî menfaatten vazgeçer. Weber bunu, Katolik keşişin örneğinde olduğu gibi, dünyayı reddeden zahitlik (weltafelnhende) diye adlandırmaktadır. Diğeri, dünya hayatının kucağında uygulanan zühttür (innerweltliche); püriten keşişin örneğinde olduğu gibi, o da insanı Tanrı'nın bir aleti, ancak meslekî faaliyet, örnek aile hayatı, bütün işleri Allah tarafından buyurulmuş ödevler gibi ifa etmek suretiyle hayatın bütün alanlarındaki davranış titizliği vasıtasıyla O'nu tazim ve tebcil etmek için bir alet sayar. Dinin buyruklarının sıkı bir şekilde gözetilmesi ölçüsünde, meselâ, yatırımlarda başarı ve meslekî teşebbüsler, ilâhî inayetin ve hattâ Tanrı'nın seçkin kulları arasına girmenin belirtileri olmaktadır.

Mistik kendini, Tanrı'nın bir aracı olarak görmekten ziyade O'nun bir mehazı (Gefass) şeklinde mülâhaza eder. Burada artık kendini Tanrı'nın iradesine uygun dünyevî bir faaliyete hasretmek değil, fakat Tanrı'ya yakın bir dereceye erişmek mesele konusudur. Netice olarak, dünyadan el etek çekmek, günlük hayatın tahriklerine sırt çevirmek gerekir. Ancak beşerî menfaat-



lerin susturulması şartıyla, Tanrı ruha hitap edebilecektir. Genel olarak, dünyadan bir kaçmadan ziyade dünya hayatından bir vazgeçme söz konusudur. Amaç, Tanrı'da sükûnete ermedir. Açıkçası, bütün bunlara bir züht, ancak özel karakterli bir züht refakat etmektedir, zira dünyevî olan her şeyle ilgili olarak bizatihî bir boşluk yaratmak ve böylece yeni ve başka bir bilgi sağlayan mistik bir birliğe erişmek amacıyla, her çeşit faaliyetten ve nihayet düşünceden içtinabetmek icabeder. Bu tecrübe, derinliği ölçüsünde başkasına neşir ve tebliğ edilemez karaktere sahiptir ve buna rağmen, o bir bilgi olmak iddiasındadır. Bu, yeni müsbet bilgilerin keşfinden değil, dünyanın müteradif manâsının idrakin-den ibarettir ve bu şekliyle o hattâ, mistiklerin sözlerine nazaran «pratik» bir bilgi olmak iddiasındadır. En nihayet, saf temaşa dünyadan kaçışmış gibi görünmekle birlikte, bu ona daha iyi hakim olmak içindir. Bununla birlikte onu bir hülyalara terk gibi anlamamak gerekecektir; zira o, sadece kontrol edilebilir olanlardan başka gerçekler üzerinde fevkelâde bir temerküzü icap ettirmektedir.

Birinin kendini Tanrı'nın bir aleti ve diğerinin de O'nun bir mehazı şeklinde düşünmesinden başka, Weber züht ve mistisizm arasındaki başka pek çok tezatları da tahlil ediyor. (Temelinde pürüten hususiyetler altında görülen) zahit için, mistik temaşa şahsî, kayıtsız, dinî bakımdan kısır ve sonuç olarak mahkûm edilebilir bir tasarruf gibi görünmektedir, çünkü o orada putperest bir yaratığın hazzını görmektedir : Tanrı'ya şükr için çalışmak ve onun iradesini ifa etmek yerine o kendini yalnızca kendi vecdlerine kaptırılmış bulunmaktadır. Tersine mistik için, dünya hayatının kucağında yaşayan zahit kendini gereksiz gerilimlere ve çatışmalara ve beiki de onu Tanrı'dan uzaklaştıran uzlaşmalara mahkûm etmektedir. Mistik kendi kurtuluşundan asla emin olmadığı halde, şayet meslekî başarısı bakımından onaylanmışsa zahit bunu yakinen bilmektedir. Şu halde, belli bir anlamda denebilir ki, zahit bir dereceye kadar dünyanın manâsıyla sınırlanmışken, kendini hissedilebilir gerçeğin ötesine yerleştirdiğine göre, her ne kadar onu rasyonel vasıtalarla anlamak mümkün değilse de, dünyanın anlamı tersine mistiğin zihnini kurcalamaktadır. Aslında ne zahit ne de mistik dünyayı gerçekten kabul etmektedir; birincisi için o sadece şerefi kendine ait olmayan bir başarının mahallidir ve diğeri için dünya hayatında başarının kurtuluşa erişmek hususunda hiçbir manâsı bulunmamakta ve hattâ o bizi ondan uzaklaştıran bir iğva halini alabilmektedir. Nihayet, zahide hayat veren ahlâkî mecbu-

riyetler onu profetizme ve hayat şartlarının devrimci bir alt - üst oluşuna götürebilir; oysa ki aynı yola düşen mistik genellikle bir mistagog halini almakta veya millenarist devrimciliğe gömülüp gitmektedir.

Tıpkı, dinî kavramların analizi hususunda, Weber'in kutsal kutsal - dışındaki ölçüsünde önemli bir ilişkiyi derinleştirmeyi ihmal etmiş olmasına teessüf edilebileceği gibi, O'nun tipolojisinde tipik dinî reformcu figürüne, diğer eserlerde dağınık birtakım bilgilerle birlikte, sadece bazı imâlar yapmış olmasına da esef edilebilir. O'nun bir aziz Benoit'nın, bir Bernard de Clairnaux'nun veya bir Ignace de Loyola'nın faaliyetiyle pek ilgilenmemiş olması bir bakıma anlaşılmalıdır; fakat O'nun, faaliyetini gayet iyi tanıdığı Lüter, Kalvin veya Wesley'inki gibi simaları kavramsal ve sistematik olarak karakterize etmeye teşebbüs etmemiş olması daha az anlaşılabilir olmaktadır. Gerçektir ki, O'nun din sosyolojisi tamamlanmamış olarak kalmaktadır ve bu bakımdan belki tipolojisi de öyledir.

#### **Çeşitli Sosyal Tabakaların Dinî Olay Karşısındaki Tutumları :**

Tahlilleri boyunca Weber, sürekli olarak lâikler meselesine geri dönmekte ve hattâ ona uzun bir bölüm hasretmekte ve orada O, çeşitli sosyal tabakaların dinî olaya karşı tutumları konusunu incelemektedir. Köylünün tabiatla adetâ doğrudan doğruya ve daimî bir teması bulunduğundan dolayı o, sihrî türden tabiatüstü şekillere daha duyarlı gibi görünmektedir. Bununla birlikte onun dindar ve Tanrı'nın hoşuna giden insan tipi olduğu düşüncesi tamamen yenidir; o bu imtiyaza sadece eskinin patriyarkal özelliğe sahip şu ya da bu dininde veya hattâ Zerdüştlükte malik olmuştur. Budizm için tersine o şüpheli bir kişidir. İlk Hristiyanlık için payen açıkçası kırsal yörenin insanı yani **paganus** tür. Genellikle din temelinde şehirli bir olay olmuştur.

Bir askerî kast prensip olarak dine karşıdır ve günah, kurtuluş veya alçak gönüllülük gibi kavramlar ona daha çok yabancıdır. Bilhassa bir başka dine inanan kimse veya inançsız kişi siyasî düşman şeklinde addedildiği zaman inanç savaşı ilân eden dinlerle birlikte, askerlerle din arasında gerçek bir yakınlaşma vakî olmuştur. Bu değişiklik özellikle İslâmiyete hamledilebilir. Şüphesiz kutsal savaş yunanlılar tarafından tamamen bilinmiyor değildi, ancak o sadece kurtuluş dinleriyle birlikte kendini gerçekten kabul ettirmiştir. Bunun gibi, bürokratik bir kast da genellikle dinî ola-

ya kayıtsızdır. Onun rasyonalizmi onu buraya davet eder. Onun gözünde din yalnızca sosyal düzenin ve hukukî düzenlemenin unsuru olmak sıfatıyla önem kazanır. Bu, alman ya da daha çok prusyalı devlet memurlarının pietizmine rağmen gerçekliğini korumaktadır.

Tüccarların tutumu çok daha fazla tezadı muhtevidir. Onların faaliyeti, bizzat tabiatı itibarıyla, bu dünya hayatına müteallik olanlardan başka meşgalelere oldukça yabancısıdır. Keza, ticarî veya sınaî bir aristokrasi ne kadar güçlü hale gelirse, o ölçüde Öbür Dünya ile ilgili meselelerden yüz çevirme temayülü gösterebilecektir. Oysa ki, tarih boyunca biz tersine bir vakıayı müşahade ediyoruz. Vaktiyle burjuva sınıfı mensupları umumiyetle en dindar kimşeler olmuşlardır. Kapitalizmin zuhuru ve dinin daha ahlâkî bir yönünde gelişmesiyle bu durum sadece güç kazanmıştır. En tipik tezahür, sadece kalvinistlerin veya püritenlerin değil, fakat aynı zamanda baptistler, mennonistler, metodistler, kuveykırlar, pietistler, vs.'nin etkisi altında mezhep zihniyeti ve son asırların ticarî ve endüstriyel atılımı arasındaki korelasyondur. Şu halde, daha ileride göreceğimiz gibi, protestan ahlâkı ve kapitalist zihniyet arasında bir tür sihriyet mevcuttur. Aynı şekilde, küçük burjuvazi ve esnaf genellikle dinî meselelere doğru, belki de her zaman için ortodoks olmayan bir tarzda yönelmişlerdir; çünkü bu çevrelerden son derece çeşitli dinî temayüller ve cereyanlar çıkmıştır.

Köleler veya işçilerin alt sınıfları, belki de hayat şartlarının cemaatlerin teşekkülüne mani olması sebebiyle, şimdiye kadar asla özel bir dindarlık hasıl edememişlerdir. İlk Hristiyanlık içerisinde kölelerin önemi üzerinde çok durulmuştur. Şayet realiteye ve belgelere itimat edilirse, hadise davanın icaplarına göre büyütülmüş gibi görünüyor. Modern proleterya, onu açıkça reddetmediği zaman, dinî olaya hemen hemen tam bir kayıtsızlıkla karakterize olmaktadır. Bu durum şüphesiz dinin ekseriya yukarı tabakaların vaziyetini meşrûlaştırmaya hizmet etmesi vakiasından kaynaklanmaktadır. Keza, alt sınıflar kurtuluş dinlerinde bir kurtarma imkânı görebilecekleri halde, orada onlar genellikle sadece iç acısına bir bahane bulmuşlardır.

Geriye sonuncu tabaka, aydınların tabakası kalmaktadır. Hiç şüphe yoktur ki, dinlerin kaderi, yüzyıllar boyunca münevverler zümresinin çeşitli gelişmelerinden kuvvetle etkilenmiştir. Entelektüel tabaka büyük çoğunluğuyla, yalnızca ilâhiyat ve ahlâkla

uğraşan rahipler ve keşişlerden teşekkül ettiği sürece, zekâ ile dindarlık arasında sıkı münasebetler mevcuttu. Bu tabakanın daha büyük bir bağımsızlığı ve dünyevileşmesi ile, münasebetlerin gayet çeşitli istikametlere yönelmesi normaldir : Ya hümanizma örneğine göre bütün inançlara müsamaha veya Aydınlanma döneminin ilgisizlik ve hattâ saldırganlığı. İki yeni olay işleri tekrar karıştırmıştır : Bir yandan proleterya yanlısı bir aydın sınıfının zuhuru ve diğer yandan bir çok bilginlerin ve ediplerin tam bir hürriyet içerisinde, kendi öz düşüncelerini esas alarak, dünyaya bir marâ verme endişeleri. Bununla birlikte, işaret etmek gerekir ki, dine tamamen sırt çevirerek ve hattâ bazan dine karşı gayet şiddetli duygular ızhar ederek aydınlar dolaylı olarak bu meselelerle, çoğu zaman devrimci bir şekil altında, özellikle mebbe ve meâd meseleleriyle ilgilenmeye devam etmektedirler.

### **Protestanlık ve Kapitalizm :**

Weber'in din sosyolojisinin en tanınmış eseri «**Protestan Ahlakı ve Kapitalist Zihniyet**» (2) olmakta devam etmektedir. Bu eserin konusunu ve Weber'in amaçlarını mümkün olan en açık bir şekilde gözönüne sermek için, metot meselesinden ziyade bazı açıklamalar ve sonuçlar bakımından, yarım asırdan beri bu kitabın sebebiyet verdiği sayısız tartışma, polemik, ret ve itirazları bir yana bırakacağız. Mamafih, Weber'in Protestanlıkta Kapitalizmin sebebini gördüğüne inandırmaya çalışan basitleştirici yorumlara karşı okuyucunun dikkatini çekmek yararlı görünmektedir. Belli bir ölçüde bu kitap, medeniyetin bütün olaylarını metafizik bakımdan bir tek sebebe yani son tahlilde nihai açıklamayı meydana getiren ekonomik heyülâyâ irca edebildiğini sanması ölçüsünde Marksizmin iskolâstik dogmatizmine bir cevaptır. Benzeri bir peşin hüküm, analizin sonuçta erişmesi gereken neticeyi önceden empoze etmek durumunda olmayan ilmî araştırma ile uyuşamaz.

Babil, Roma, Çin ve Hint toplumlarında kapitalizm embriyonları var olmuştur; fakat hiçbir yerde bu unsurlar, modern kapitalizmin gelişmesini karakterize eden rasyonalizasyona yer verememişlerdir. Bu olay Batı toplumuna hastır. Mesele, niçin bu embriyonların başka yerde değil de sadece Batıda modern kapitalizm yönünde geliştiklerini bilmektedir. İktisadî gelişmenin bizzat kendi kendisinin anlaşılmasına izin vereceği manâsında, sadece ekono-

2. Fransızca tercümesi «L'Ethique Protestante Et L'Esprit Du Capitalisme» adı altında J. Chavy tarafından yapılmıştır, Kolleksiyon «Recherches en Sciences Humaines», Paris, Plon, 1964.

mik olaya münhasır bir açıklama, bu hususiyetin sebebini açıklamaya muktedir değildir. Avrupalı ilk kapitalist müteşebbislerin özel **ahlâkını** hesaba katmak ve bu davranışın diğer medeniyetlerde eksik olduğunu kavramak gerekir. Her çeşit yanlış anlamadan sakınmak maksadıyla Weber, Protestanlık ve kapitalizm arasındaki illiyet münasebetine mekanik bir münasebet manâsının verilmemesi gerektiği şeklinde tavzihatta bulunuyor. Protestan **ahlâkı**, O'nun «kapitalist zihniyet» diye adlandırdığı şeyin teşkiline katkıda bulunmuş olan, hayatın rasyonalizasyonunun menbalarından birisidir. O bizatihi kapitalizmin yegâne veya hattâ yeterli sebebi değildir (3). Bir başka deyişle, Protestanlık öyle bir unsur idi ki, şayet o objektif imkânın ve kâmil illiyetin kategorileri manâsında düşünmeden silinip atılsaydı, şüphesiz kapitalizmin atılımını engellemeyecek, fakat bizi, onun tekâmülünü başka şekilde idrak etmeye mecbur tutacaktı (4).

Şu halde kapitalist zihniyetin teşekkülüne iştirak eden fikirlerin arka - planı nedir? Weber onu, hayat tarzı «müphem püritanizm» kelimesiyle belirtilebilecek olan bir züht ve takva ile karakterize olan, (esas itibariyle Hollandalı) kalvinist, pietist, metodist ve bapist bazı protestan tabakalarda bulmaktadır. Her ne kadar bu çeşitli kiliselerin teolojik dogmatizmi farklı idiyse de, onların ahlâki düsturları aşağı yukarı benzerdi. Weber'i ilgilendiren şey, ahlâki ihâhiyat el kitaplarının nazari ve resmî öğretimleri değil —onlar araştırmanın bir başka gayesi için önem arz edebilirler— fakat kaynaklarını dinî inançlar ve amellerden alan psikolojik motivasyonlardır. Weber bu motivasyonları, tarihî realiteyi yansıttığını iddia etmeksizin, mümkün olan en ahenkli bir ideal - tipin şekli altında tekemmül ettirmektedir. Bu rasyonel üyopya vasıtasıyla o, bu motivasyonların realitede kapitalist zihniyeti oluş-

3. «Modern kapitalizmin intişarının en büyük meselesi, kapitalizmin menşei problemi değil, kapitalist zihniyetin gelişmesi sorunudur» diye Weber, bu kitabın Fransızca tercümesinin 72. sayfasında açıkça beyan etmektedir.
4. La Sociologie Allemande Contemporaine, s. 137 de şöyle yazdığında R. Aron, Weber'in pozisyonunu mümkün olan en açık şekilde yorumlamıştır. «Protestanlık kapitalizmin sebebi değil fakat sebeplerinden birisi veya daha çok o kapitalizmin **bazı vechelerinin** sebeplerinden **birisidir**... Bir illiyet araştırması, hareket noktası olarak, kapitalizm gibi tarihî bir hadisenin bütününe değil, fakat onun sadece bazı kısımlarını alır. Şu halde Weber kapitalizmin, kendisine Batı kapitalizmine mahsusmuş gibi görünen özelliklerini seçmektedir... Hakikaten, seçilecek kapitalizm kavramına göre, sebeplerin başka olmaları aşikârdır.»

turmak üzere nasıl işlediklerini anlamak istemektedir. Netice itibariyle, Weber Kalvinizmden söz ettiği zaman, hiçbir şekilde 150 yıl daha önce yaşamış bulunan bizzat Kavin'in doktrinini değil, münhasıren XVII. yüzyılın sonunun bazı kalvinist çevrelerine mahsus olan ahlâkı kasdetmektedir. Şu halde ona bizzat Kalvin'in metinlerini karşı çıkarmak hiçbir işe yaramaz : Bu, Weber tarafından ele alınan konunun dışına yerleşmek olacaktır (5).

Bu çevrelere mahsus ahlâkın ideal - tipi müteakip şekilde özetlenebilir : Temelde alın yazısının bir yorumu yani dinî bir kanaat bulunmaktadır. Bir kere bahşolunduğunda inâyeti kaybetmek kadar şayet reddolunmuşsa onu kazanmak da imkânsız olacak ölçüde, Tanrı'nın yargıları kusursuz oldukları kadar nüfuz edilemez de olduklarından, mesele konusu olan protestan batını hayata adanmıştır; zira o, bir başka insanın aracılığıyla değil de, bizzat kendi zihninde Tanrı'nın kelâmını ve onun seçiminin işaretini anlamak zorundadır. Bu, kutsalın ve bilhassa ona inâyeti bulmada ya da ona yeniden kavuşmada yardım edebilecek olan takdis ayinlerinin reddini açıklamaktadır. Bu kanaat, artan rasyonalizasyon sayesinde, her çeşit büyüünün bertaraf edilmesine ve dünyanın büyüden sıyrılmasına götürür. Ancak, seçkinler kategorisine mensup olduğu nasıl bilinecektir ? Bunun alâmeti nedir ? Madem ki hakiki iman, hristiyana Tanrı'nın şerefini artırmaya izin veren davranış tipiyle tanınmaktadır, o onu ilâhî emirlere boyun eğen sıkı bir şahsî hayatta ve Tanrı'nın iradesine muvafık düşen sosyal faaliyette bulunmaktadır. Şu halde en etkili iş, Tanrı'ya şükrün bir tezahürü ve zühd ve takva içerisinde sürdürülen hayat üzerine kurulmuş bulunan seçilmişliğin bir işaretidir. Psikolojik olarak, Tanrının güveninin insanlara bahşettiği başarı vasıtasıyla olan bu tezahürü, kurtuluş endişesine karşı bir tepki aracıdır. Başka bir ifade ile, çalışma hayatında başarı şahsî istidadı pekiştirir ve kendisinin seçimin bir tasdiki şeklinde yorumlanmasına izin verir, zira sadece Tanrı'nın seçkin ve sevgili kulu gerçek olarak «sadık iman» a (fides efficax) sahiptir. Şu halde, iyi ameller ve tasdikler vasıtasıyla kendi kurtuluşunu satın almak mümkün değildir, fakat emeğe dayalı teşebbüslerinin başarısının tasdik ettiği imanın müessiriyeti sayesinde o yakînen bilinir. Bu şartlar içerisinde sosyal başarı, şahsî gidişatın sıklığını takviye etmekten ve zahitliği inâyetin statüsünü emniyet altına alan metot kılmaktan başka bir şey yapmamıştır. Kendi iç âlemine dalan temaşacının tarzında dünya haya-

5. Bütün bu meseleler için bk. : L'Ethique Protestante, s. 72-83 ve 109-113.

tından vaz geçerek değil fakat dünya hayatı içerisinde bir meslek icra etmek suretiyle inancını yaşamak mümkündür.

Zahidâne tavır ve hareket, ilâhi iradeye atfolunmuş bulunan bütün mevcudiyetin rasyonel bir şekilde sokulmasına katkıda bulunmuştur. Metodik bir irade vasıtasıyla kendini sürekli kontrol, işlerin idaresine varıncaya kadar ferdi davranışın aklileştirilmesi neticesini ortaya çıkarmıştır. Böylece püriten, yatırımları düzenlemeye ve bu vesileyle ekonomiyi aklileştirmeye özellikle ehil bir hale gelmiştir. Bununla birlikte, meslekî başarı özellikle Tanrı'nın emirlerine tabî hayatın sıklığına ters düşen zenginliğin artışında ifadesini bulduğunda, bu tipin protestanı bir çelişkiye düşmemektemiydi ? Hiçbir şekilde. Kınanabilir olan husus, zenginliğin elde edilmesi değil, malmülk içerisinde atalet ve işsizlik, bedenî zevk ve arzular, vs. gibi sonuçlarıyla birlikte malların zevk ve safa yolunda tasarrufudur. Madem ki iş, Tanrı'nın ululanmasına katkıda bulunmaktadır, o halde zamanını boş yere harcamamak ve diğer taraftan kazançtan sadece şahsî iaşeye, kanaatkâr ve ilâhî kanuna saygılı bir hayata mutlak surette gerekli olanı almak gerekir. Böylece, iş hayatında en büyük üretim ve lüksün reddi, gelişmesine elverişli bir hava yaratarak kapitalizm zihniyetini doğrudan doğruya etkileyen bir hayat stilini doğurmuştur. Bu günün kapitalistlerinin bu ahlâkla olan bağı koparmış olmaları, menşinde dünya hayatının içerisinde etkide bulunan protestan zahitliğinin, diğer taraftan ahlâkî kazanç arzusu ve temettuya uygulanan geleneksel yaktan tamamiyle kurtarmak suretiyle, zenginliğin sefahat yolunda tasarrufuna karşı çıkmasına engel değildir. İşin, Tanrı'ya şükürün tezahürü özelliğini muhafaza etmek için, kazancı gerekli ve faydalı gayelerde kullanmak, yani onu yatırım şekli altında işe geri döndürmek gerekmektedir. Böylece püriten sürekli olarak sermayeyi biriktirmeye götürüldü. Şu hale göre biz kapitalizmin sebebiyle değil, fakat rasyonel bir gidişat ve işlerin aklı bir düzenlenmesi üzerine temellenmiş bulunan modern kapitalizmin zihniyetinin temel unsurlarından birisiyle karşı karşıya bulunuyoruz.

Püriten ahlâk iş hayatına dahil ettiği hava sebebiyle, kapitalizmin atılımını anlamaya izin veren faktörlerden ancak biridir. Bu kitabı yazarken niyetlerinin neler olduğunu iyice göstermek için Weber sonuçta şunu ilâve ediyor :

«Bizim hiçbir şekilde münhasıren «materyalist» bir sebeplilik açıklamasının yerine, ondan daha az tek yanlı olmayacak olan,

medeniyetin ve tarihin spiritüalist bir yorumunu geçirmek olmayan tasarıma itiraz etmek gerekli midir? Her ikisi de mümkün alanına aittir; hiç şüphe yoktur ki, onların hazırlık çalışmasının rolüyle sınırlanmayıp da sonuçları çıkardıklarını iddia etmeleri ölçüsünde, beriki ve ötekisi aynı şekilde tarihî gerçeğe fena hizmette bulunurlar» (6).

Weber'in bu eserinin manâsını iyi anlamak için, O'nun ideal-tip kavramının açıklanması hususunda geliştirdiği tek yanlılık nazariyesini zihinde tutmak icabeder. İster materyalist, isterse spiritüalist veya başka özelliğe sahip olsun, sosyoloğun tek yanlı bir görüş noktasına yerleşmesi yasak değildir. Bazan bu usûl sadece faydalı değil, üstelik lüzumludur. Bununla beraber, bu metot ilmî olarak ancak, yöntemin izafiliğinin ve araştırma alanında onun metodolojik gerçekliğinin şuurunda olmak şartıyla muteberdir. Şu halde o, olayların gerçek akışının tam bir tasvibi değil de, sadece gerçeğe bir yaklaşımdır. Üstelik Weber, bu tahlilin ışığında bir başka noktayı açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır : Dinî veya politikayı ekonomiye ya da tersine şekilde tabi kılan dogmatizmin tecrübi bir disiplin içersinde yeri bulunmadığı gibi, din sosyolojisi dinî olayın bizzat kendisi ile sıkı bir açıklanmasıyla iktifa edemez. Onun görevi, aynı zamanda hem dinî tavır ve hareketlerin diğer beşerî faaliyetleri nasıl yönlendirdiği veya şartlandırdığını ve hem de karşılık olarak onun ötekiler tarafından nasıl şartlandırıldığını kavramaktan ibarettir. İktisat, siyaset, hukuk sosyolojileri ve diğerleri için de durum aynıdır. Hakikaten, müşahhas hayatta ahlâkî davranış meselâ siyasî veya iktisadî davranışın yanında asla kapalı bir faaliyet değildir. Tersine, aynı bir davranış, bütün faaliyet türleriyle korelasyonlar, mütekâbiliyetler veya çatışmalar ızhar eder. Kısacası, Püritanizm ve kapitalizm arasındaki münasebetlerin tahlili, sadece olayların bu aslî durumunun telkin edici bir tenvirinden ibarettir; zira o kaynakları dinî olan bir tutumun, sırasında dünya işlerine bir tatbik sahası bulan bir ahlâkî davranışı nasıl belirlediğini göstermektedir.

### **Dünya Dinlerinin Ekonomik Ahlâkı :**

Max Weber dünya dinlerinin ekonomik ahlâkına hasredilen abidevi eserde aynı konuya dönmektedir. O, dünya dinleri tabiriyle, dinî bir fikir veya dinî bir ahlâk etrafında bir müminler kitle-i toplamaya muvaffak olan dinleri kastediyor : Konfüçyanizm,

6. a.e., s. 248 - 249.



Hinduizm, Budizm, Hristiyanlık ve İslâmiyet. Her ne kadar yahudi halkı daima bir azınlığı ve ekseriya parya bir halkı teşkil etmişse de, etkisi sebebiyle O, Yahudiliği ilâve ediyor. Dünya dinleri hakkındaki bu çalışma da tamamlanmamıştır; zira Weber'in Islâmiyet hakkındaki eseri kaleme almak imkânı olmamıştır : O bu mesele hakkında yalnızca işlenmemiş sayısız notlar bırakmıştır. Aşıkârdır ki, bu engin eserin ayrıntılarına girmek söz konusu değildir. Biz onun sadece ana hatlarını çizeceğiz. İlkin, Weber'in niyetini belirtmek uygun olacaktır. Bu dinlerin ahlâkî teolojisini göz önüne sermek değil, fakat genel faaliyet içerisinde ve özellikle iktisatta pratik motivasyon rolünü oynayan psikolojik ve pragmatik bağlantıları anlamak söz konusudur. Girişte O, bir ekonomik ahlâkın iktisadî teşkilat şekillerinin basit bir fonksiyonu olmadığını ve hiçbir ekonomik ahlâkın asla sadece din tarafından şartlandırılmadığını belirtiyor. Bu demektir ki, böylesine bir ahlâkî belirleyen faktörler arasında, dinin hayatın gidişatını şartlandırış taizi, öteki pek çokları arasında bir unsurdur. Şu halde, ne iktisadî sadece ahlâk veya din vasıtasıyla ne de dini yalnızca iktisat veya ahlâkla açıklamak değil, fakat bütün faktörlerin son tahlilde metafizik bakımdan belirleyici olarak düşünülen, içlerinden birine bir ircası dışında, beşerî davranışın çeşitli unsurlarının aralarında birbirlerine karşılıklı tesirlerini anlamak mesele konusu olabilecektir.

Buradan, sosyolojik araştırmanın sadece dinî olayın incelenmesiyle sınırlanmadığı sonucu çıkmaktadır. Weber, Çin din-darlığını tahlil ettiği zaman, malî müesseseler olduğu kadar şehirli olayına ve köylülerin veya tüccarların durumuna varıncaya kadar, hayatın maddi şartlarını uzun bir şekilde ve teferruatlı olarak inceliyor. O, feodal yönetimin özelliğini, Devletin stürüktürünü ve aynı şekilde merkezî hükümetle mahallî idarelerin arasındaki münasebetleri, ordunun yapısını, memuriyetin tabiatını yakından tedkik ediyor. Çeşitli reformlar gözden geçiriliyor. Aynı zamanda O, incelediği sosyal yapıyı her seferinde, bilhassa Çin'de ediplerin sahip oldukları önem dolayısıyla, sihrî, karizmatik veya rasyonel dinî tasvirlerle münasebete koymaktadır. O bu bilginlerin hümanizmasının ritüel ve teknik karakteri üzerinde, onların barışsever yönelimi ve tradisyonalizmi üzerinde ısrar ediyor. Çin bürokrasisi hiyerarşik durumu sebebiyle ve aynı zamanda bu hiyerarşinin hiyerokratik bir vecheye sahip bulunması dolayısıyla hayatîyetini idame ettirmiştir. Bu sonuncu unsur öylesine lüzumlu idi ki, onun konvansiyonel âlemi bir tabîi hukuk doktrininden, ahenkli bir mantıktan ve pozitif bir ilmî düşünceden mahrumdu. Bu yapıların

çinlinin günlük hayatı üzerindeki tesirini incelerken Weber, bu zahirî harmoniyi veya «derin uyuşukluğu» yırtıp atan çalışmalara işaret etmektedir. Bunlar, bir yandan Taoizmin heterodoksluğu, az veya çok mistik özelliğe sahip mezhepler ve diğer taraftan haricî tesirler, bilhassa Budizmin etkisi olmuştur.

Aynı sıkı sosyolojik düşünce düzeni içerisinde Weber Hintteki dindarlığı inceliyor. O, Hinduizmi, onun akidesi ve menasikini, brahmanların durumunu, kast teşkilatı ve disiplinini ayrıntılarıyla tedkik ediyor. Ve bu eser aynı zamanda dinlerin karşılaştırmalı bir sosyolojisi olmak iddiasında olduğundan O, brahmanlar tabakası ile Çinli ve Yunanlı entellektüel tabakalar arasında münasebet kuruyor. Fakat burada da, kişilerin ahlâkî davranışını ve aynı zamanda onların istek ve arzularını daha iyi kavramak amacıyla Onu ilgilendiren şey heterodoksdir. O, Jainizm, Budizm olaylarını veya Mahayanizm, Lamaizm, Vişnuizm yahut hattâ guru mistagojisi gibi mezheplerin önemini derinliğine araştırmaktadır. Antik Yahudilik hususunda da Weber benzeri bir şekilde davranmaktadır. Coğrafya ve iklim şartlarının bir analizini müteakip O, şehirleri, köylülerin vaziyetini, hukukî müesseseleri, ibadeti, kurbanları, Levi ruhanileri meselesini inceliyor. O, Sürgünden önceki ve sonraki durumları teferruatıyla tahlil ediyor. Sürgünden sonra, Farizilerinki ve Essenîlerinki gibi mezheplerin zuhuru sebebiyle ve bilhassa diyasporanın kadrosu içerisinde hahamların artan nüfuzu dolayısıyla, derin iç değişiklikler vukû bulmuştur. Yahudi dininin mümeyiz vasfı, onun büyüye olan düşmanlığı olmuştur ki, şayet tasarladığı eseri kaleme alabilseydi, Weber İslâmiyeti de aynı ölçüde dikkate inceleyecekti.

Her şeye rağmen, bizi ilk planda ilgilendiren şey, Weber'in bütün bu sosyolojik tahliller hakkında, kendi kendine sorduğu sorulardır. Hakikaten, bu dinler hakkında ve aynı şekilde dinlerin karşılaştırmalı sosyolojisi konusunda çoğunlukla dikkate değer olan başka eserler de mevcuttur; ancak, Weber'in adlandırdığı hayatın hal ve gidişini yönlendiren ahlâk manâsında, bu tarihî tezahürlerin kültürel anlamının küllî meselesini nüfuzla va'zedenler nadirdir.

Başlangıçta Weber'in amacı çift yönlü imiş gibi görünüyor. Bir yandan, Protestanlıktan başka dinlerin ışığı altında, maddî durumun dinî düşünce ve kanaatlar üzerindeki ve aksi durumda bu sonuncuların ahlâkî davranış ve dolayısıyla da ekonomik yönelim

üzerindeki tesirini derinlemesine araştırmak (Burada Weber'in analizlerinin teferruatına dalmak çok uzun olacaktır). Diğer taraftan, sadece Batı Medeniyeti rasyonalize olmuş bir ekonomi, rasyonel bir hukuk, rasyonel bir san'at, vs. hasıl ettiğinden, dolaylı olarak onun benzersizliğini gerçeklemek. Şüphesiz, aklılaşma öteki medeniyetlerde eksik değildi; fakat o, teknik aletler icat etme ve daha büyük bir gelişmenin manevî vasıtalarını kendine sağlama gücünü gösterememiştir. Budist keşifliğinde ve hattâ, faydacı görüş açısından düşünülürse, son derecede rasyonel bir doktrin olan Konfüçyanizm örneğindeki tradisyonalizmde büyük bir aklilik mevcuttur. Böyle olduğu halde, Batı rasyonalizmi ile bazı benzerliklere rağmen, bu çeşitli doktrinler ekonomik gelişmeyi frenlemişlerdir. Bunu ifade ederken, bilhassa kıymet takdirinin tuzağına düşmemek gerekir. Weber Batı rasyonalizminin hususiliğine işaret ederken, hiçbir şekilde onun mutlak üstünlüğünü tasdik etmeyi kasdetmemektedir. Gerçekten de, aklılık kavramı yalnızca görünüşte basittir. Hakikatta, hiçbir şey kendiliğinden değil, fakat münhasıren belli bir rasyonel görüş noktasına nisbetle irrasyoneldir. Hedonizm nazarında riyazatçılık irrasyoneldi, ve tersine riyazatçılık için de hedonizm öyledir. Daha doğrusu, burada rasyonelliğin, onu her seferinde belli bir irrasyonelliğe karşıt tutularak açıklanması gereken bir «tarihî kavram» şeklinde düşünülmesi gerekir; zira hayatın gidişatı en mütenevvi nihaî görüş noktalarına uygun olarak ve aynı şekilde gayet çeşitli istikametlere göre aklıleştirilebilir.

Sosyolojik tahlilde mesafe katettikçe Weber, bazıları çağdaş felsefenin meşgalelerini haber veren başka olayları gün ışığına çıkarmaya götürülmüştü. İstirabın teodisesini araştıran Weber, mutlu insanın oldukça nadir surette saadete malikiyetle iktifa etmesi sebebiyle, bu problemin nasıl suçluluk duygusu peyda ettiğini açıklıyor; zira mutlu insan üstelik kendisinin mutluluğa olan hakkını ispat etmek ve meşrûlaştırmak ihtiyacını duyar. Meşrûlaştırma sadece dinî saikleri değil, fakat ahlâkî ve bilhassa hukukî amilleri de yardıma çağırdığına göre, o bu ispatı genellikle ait olduğu sosyal tabakanın tasavvurlarında bulur. Buradan, hakîm tabakaların sadece toplumsal çıkarları değil, fakat manevî servetleri de inhisarları altında tutmaya ve güçlerini takviye etmek için, başkalarına muayyen bir ahlâkî tavır ve hareket tipini ve daha genel olarak hayat içerisinde bir davranış tarzını empoze etmeye temayül gösterdikleri neticesi çıkar.

Binaenaleyh, evrensel mücadele hadisesi, başlangıçtaki akîdenin veya kanaatin niyetleri ne kadar halis olabilirlerse olsunlar, dinî alanda aynı şekilde yerlerini bulmaktadırlar. İşte bu şekildedir ki, üstünlük ve itibarlarını muhafaza ve idame ettirmek için, konfüçyanist edipler büyücülerle, Taoizmin mistikleriyle ve budist keşişlerle mücadele etmek; brakmanlar Jainizmin, Budizmin ve öteki mezheplerin iddialarına karşı durmak; keza yahudi peygamberler nebiler, kâhinler ve bazı Levi gruplarına karşı savaşmak zorunda kalmışlar; bütün bu çeşitli mezhepler ve dinî gruplar, farklı bir dinî kanaatin ötesinde, başka maddî ve manevî menfaatlerin savunucuları olmuşlardır. Meşrûluğun inhisarı için bu mücadele, kuruluş dinlerinde daha da karakteristiktir; çünkü «neden dolayı» (Wovon) ve «hangi maksatla» (wozu) müminlerin kurtarıldıkları veya öyle olabileceklerini açıklamak söz konusudur. Bütün bu gizli veya açık çatışmalar, dinî kanaatin faaliyet gösteren, mücadele eden, inkıyat eden ya da daima başka bir şeyi talep ve iddia eden insanların hizmetinde olduğunu göstermektedirler. Açıkçası, işte bu mücadele vasıtası ile ki, dünya, dinî görüş noktasından bir manâ kazanmakta ve hayatın gidişatını aklileştirmeyi denediklerinde, çeşitli sosyal tabakaların aydınları işte onu takviye etmeye çalışmaktadırlar. Böylece Weber, dinlerde, kendisinin siyasi telâkilerine ve tarih görüşüne kuvvet veren neticelerin paradoksunun trajedisini bulmaktadır : Dinî kişilerin eriştikleri sonuç ekseriya ilk niyetle çelişki halindedir. Her seçim bir şeye «malolur», o, muteber değerlere aynı ölçüde öyle olan başkalarını kurban eder. Konfüçyanizm geleneğinin ibadeti ekonomik gelişmeyi frenlemiştir; Protestanlık, temelde mahkûm ettiği daima daha büyük bir zenginlik hasıl etmiştir. Sonuçların bu paradoksu her mücadeleye mündemiçtir; onun vukû bulduğu alanın pek önemi yoktur. Nihayet, mücadelenin gelişmesi, savunduğunu öne sürdüğü değerlerin anlamını değiştirir. Çünkü o, bir ön iştiraki gerektirir; onun gelişimi bazan insanları kanaatlarıyla çelişkili veya ilk niyetten farklı bir tutumu takınmaya götürür. Hakikaten onlar, şampiyonları oldukları mecburiyetleri, oldukça nadir olarak mantikî sonuçlarına kadar götürürler ve her ne kadar pratikte ekseriya farkına varmadan onların itibarını sarsarlarsa da, prensip olarak kanaatlarının gerçekliğini korumak için onlar uzlaşma bulmaya çalışırlar.

Nihayet, Weber bizzat dinî faaliyetin kendi içinde derin bir gerilim keşfetmektedir. Tecrübi anlamda gerçek olmayan servetlere doğru yönelmesi ve başvurduğu güçlerin ne tabii ve ne de alışıl-

miş olması sebebiyle o olağanla olağanüstüyü karşı karşıya koymakta ve günlük hayat ile dinî hayatın müstesna tezahürleri arasında bir ayırım yapmaktadır. Bu gerilim, bütün insanların, kurtuluşun gerektirdiği optimal şartlara kendini yerleştirmeye aynı ölçüde ehil olmaması dolayısıyla daha da artmaktadır; o şekilde ki, çoğu zaman alelâde müminlerin dinî uygulamaları ile virtüzyonları (zahitler, mistikler ve dinî karizma ile mücehhez diğer şahıslar) arasında geniş bir uçurum mevcuttur. Buradan, daha önce gördüğümüz gibi, olağan hayat ile dinî mecburiyetler arasındaki mesafe daha çok genişleyecek şekilde, kişilerin dinî tavsifinde bir farklılık intac eder. Oysa ki, ekonomik faaliyet açık olarak günlük alana aittir ve virtüzyonların bazan onu günah ve sükûtun kaynağı olarak görece kadar ekonomiyi neden yerdikleri daha iyi anlaşımaktadır.

Bu şartlar içersinde, olağan dünyada dinî olayın gerçek etkisi ne olabilir? Bazan virtüzyonlar başkalarından ziyade bizzat kendileriyle meşgul oldukları intibainı (belki de sahte) vermiyorlar mı? Şüphesiz, karizma da dinî hayat kadar aslıdır ve elbette ki ona daıma refakat edecektir. Bununla birlikte, onun carî hayat ile dinî tecrübe arasında tesis ettiği ayırım, din davranışın ahlâkî bir rasyonalizasyonu şekline dönüşmediği müddetçe, hiç olmazsa kısmen pek çok kimselerin dinî kayıtsızlığını açıklamaktadır. Fakat bu ancak, iç âlemini temaşada kurtuluşun en yüksek hayrını görmemek ve inâyet vasıtalarına onların sıhrî ve ayinî özelliğini kaybettirmek çifte şartı ile mümkündür. Bu, bazı protestan çevrelerin züht ve takvasının işi olmuştur. Keza, işaret etmek gerekir ki, bu züht ve takva dünyevî olmakta, mistiğin örneğinde olduğu gibi dünyadan kaçmamakta, orada tamamen hazır kalarak, onun ancak bazı yönlerini terk etmektedir. Dünyevî zahitlik günlük hayatı kabul etmekte ve münhasıren ilâhî emirlere doğrudan doğruya aykırı olan lüksü kaldırmaktadır. Tanrı'ya şükür her seçim gibi, bazı beşerî değerleri ötekilere kurban eden bir rasyonalizasyona vesile teşkil etmektedir.

Mümkün hal tarzları ne olursa olsun, her çeşit intikal ve uyumaları için içine sokma imkânı ile birlikte, dinî hayat olağan ile olağanüstü arasında oynamaktadır. Bu, insanların sadece mantikî veya hattâ psikolojik varlıklar değil, fakat bilhassa tarihî varlıklar olmalarındandır. Kendi ön faraziyelerinin bütün neticelerini kabul eden bir rasyonel davranış kaideden ziyade istisna teşkil eder. Virtüzyonların karizmatik yönlerine imtiyaz tanıyan kurtuluş dinleri

için de bu aynı şekilde geçerlidir. Bu sebepten ötürü, bir din sosyolojisi ampirik gerçeği tam olarak dile getiremeyecektir; o, girişilen araştırmanın tabiatının empoze ettiği tek taraflı görüş noktasına göre, olayların zorlaması dolayısıyla bazı tezahürleri tipik tarzda karakterize etmeye mecburdur. Tarih daima bütün sistemleştirmelerden daha zengindir; o tarzda ki, burada seçilmiş bulunan görüş noktası olan dünya dinlerinin ekonomik ahlâkı, dinî olayı sosyolojik bakımdan ele almanın sadece bir türüdür.

