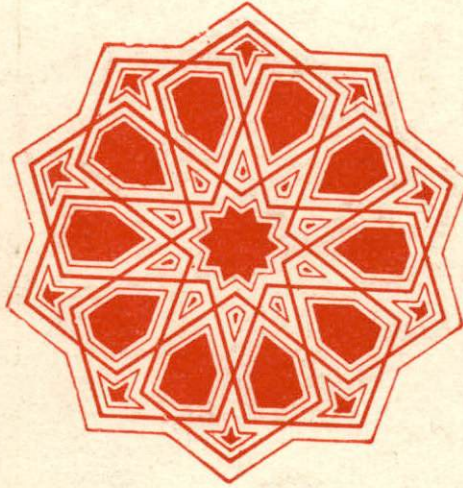


A. Ü. İLÂHIYAT FAKÜLTESİ
Kütüphanesi

İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHIYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
ÜÇ AYDA BİR ÇIKARILIR



I - IV

1957

DOĞUŞ LIMITED ŞİRKETİ MATBAASI — ANKARA

1 9 5 9

YIL : 1957

Cilt : VI Sayı : I-IV

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
ÜÇ AYDA BİR ÇIKARILIR

A. Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
Kütüphanesi

I - IV

1957

DOĞUŞ LİMİTED ŞİRKETİ MATBAASI — ANKARA

1 9 5 9

İ Ç İ N D E K İ L E R

	Sayfa No.
Prof. M. b. Tavit et TANCI	: Gâzzâliye Göre Kur'an'ın Tefsiri 1
Ali Himmet BERKİ	: İslâm'da Vakıf 19
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: Fârâbî ve İbn Sina'nın Garp Orta- çağ Düşüncesi Üzerinde Tesirine Dair Yeni Bazı Münakaşalar . . . 27
Prof. Dr. Şakir BERKİ	: İslâm Hukukunda Adalet Esasları ve Adalet Teşkilâtı 35
Prof. I. H. BALTACIOĞLU	: Din'e Doğru 44
Dr. Necati ÖNER	: Türkiye'de Yeni Mantık Ceryan- larının İlk Habercisi : Ali Sedad 60
E. W. F. TOMLIN	: Doğu ve Batı Hikmetleri. Çev. : H. G. YURDAYDIN 70
Hüseyin ATAY	: İslâmdan Önce Arap Yarımada- sında Putperestlik ve Yayılışı . . . 80
Doç. Dr. Kâmuran BİRAND	: Hinwendung zur Europäisierung in der Türkischen Weltanschauung 90
Doç. Dr. Kâmuran BİRAND	: Türk Düşüncesinde Avrupalılaş- ma Hareketleri 96
Doç. Dr. M. TAPLAMACI- OĞLU	: Sosyolojinin Kural ve Kanunları (Metod) 103
Doç. Dr. Kâmuran BİRAND	: Dinin Mahiyeti Üzerine 120
N. DANIŞMAN - TUĞ	: Eş'arilik Neden Batımlığa ve Hu- lûl'e Karşı Cephe Almıştır? 135
N. DANIŞMAN - TUĞ	: Pourquoi L'Ash'arisme Combat-il l'Esoterisme et l'idée de la trans- fusion spirituelle? 153
N. DANIŞMAN - TUĞ	: Fusus'ul-Hikem Kitabının Türkçe ve Fransızca Tercümeleri 157
 <u>Kitap Tenkitleri :</u>	
Dr. Yaşar KUTLUAY	: Doç. Dr. Neş'et Çağatay, İslâm- dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı 159

DİNİN MAHİYETİ ÜZERİNE

Dr. K. BİRAND

Gelişmelerinin belli bir safhasına gelen bütün münferit ilimler, felsefî düşünceye konu olur ve felsefî problematik alanında belli bir yer alırlar. Bunlar, gelişmelerinin bu belli safhasında, metafizikle ve bilgi teorisi ile ilgili olan esaslarının sistemli bir şekilde ele alınıp incelenmesini ve felsefî düşüncenin tenkitçi süzgecinden geçirilmesini gerektirirler. Bu durum, insan bilgisinin mahiyeti ve insan düşüncesinin gelişme gidişi ve ilerleyişi ile ilgili olan bir kanundur. Bütün bilgi alanları için geçerliği olan bu kanunun elbet de din alanı için de geçerliği vardır. Bundan dolayı, dinle ilgili olan soruların incelenmesinde, ister istemez, felsefî problemler ortaya çıkar. Meselâ ilkin, dinin başlıca hususiyetlerinin belirtilmesi ve din alanının öteki alanlardan ayrılması sorusu ortaya çıkar.

Gerçekte din problemi, insanın kendi varlığı hakkındaki soru kadar aslî bir problemdir. Bu soru, insanın, kendi öz varlığı hakkındaki şuurla birlikte meydana çıkar ve bu şuurla birlikte gelişir. İçgüdü şemasını aşarak kendine göre bir dünya kuran insanın, insanlıkla ilgili olan ilk başarısını din olgusu meydana getirir. İnsanlığın manevî hayatının verimi olan bütün öteki başarılar, dinden sonra ortaya çıkarlar ve ilk kaynaklarını dinde bulurlar. Dinin tarihi insanlık tarihi kadar eskidir. Din, insanlığın temel problemi olarak her vakit var olagelmıştır.

İnsan, kendi varlığı ile tabiat arasına bir aralık koyup tabiat kadrosu dışına çıktığı ve tabiat çevresi üstüne yükseldiği anda kendi benliği hakkındaki aydınlık şuura sahip olur. İnsan, bu kendi benliği hakkındaki şuurla sayesinde öteki varlıkları kendisinden bağımsız olarak kavrar. Bu suretle, insana öz olan olgu, düşünme (*reflexion*) ortaya çıkar. Ancak, düşünen insan, yalnız kendisine verilmiş olan, kendi çevresinde bulunan şeyler üzerinde düşünmekle kalmayıp, kendi üstünde ve kendi varlığını aşan tasarımlara da ulaşır. Müşahhas olanda kalmayıp, zihnin mahsulü olan mücerret ve ideal objeleri de tasarlar. Bu suretle insan, kendinde, bu dünya ile ilgili olan yani zaman ve mekânla belirlenmiş bulunan varlık tarzlarından daha üstün bir nüvenin, bu dünya kadrosu üstüne yükselen manevî bir özüne varlığını keşfeder. Şimdi o, bu manevî varlığı, kendisindeki bu manevî merkezi, tabiatın karşısına koyar. Bu seviyeye ulaşan insan, bir yandan kendi varlığının, öteyandan kâinatın varlığının şuurla varır.

Kendi varlığının ve kâinatın varlığının şuurla varan insan, içten bir zorunlulukla, Tanrı'nın varlığı şuurla da ulaşır. Çünkü, kâinatın varlığı ile kendi varlığı üzerine düşünen, bu iki varlık tarzlarının sebebinin araştırılan insan, içten bir zorunlulukla, kâinattaki bu ahenk ve düze-

ni yaratan bir Tanrı tasavvuruna varır. Bu suretle, manevî varlığı gelişen, yani kendi varlığı hakkındaki şuur ile âlemin varlığı hakkındaki şuura ulaşan insan, kendiliğinden, Tanrı'nın varlığı şuuruna da ulaşır. Bundan dolayı, düşünen insanlık dünyası her vakit Tanrı'nın varlığına inanmıştır. Tanrı'nın varlığına inanan bu manevî dünyada zorunlu olarak her vakit bir de bu varlık inancına dayanan din mevcut olagelmıştır. Dinle birlikte ortaya çıkan sorular ise düşünceye ayrıca konu olmuştur.

Böylece, "Düşünen ve mesuliyet şuuruna sahip olan insanlar arasında din mevcut olduğu müddetce, din ve din problemleri üzerine düşünme, yani, din felsefesine hareket noktası teşkil edecek esaslar da mevcut olmuştur. Batı düşünce dünyasında Xenophanes ve Anaxagoras, Sokrates, Eflâtun ve Aristoteles din felsefesi sorularını ele almışlar ve kısmen de derin bir surette münakaşa etmişlerdir. Yeni Eflâtunculuk sisteminde bu sorulara daha geniş bir yer ayrılmıştır." (Albert Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, München 1957 s. 3) Gerçekten, Batı düşünce dünyasında mitolojinin ve dinî geleneklerin tenkit edilmesi ile birlikte ilmi ve sistematik bir din şuru da doğmaya başlamıştır. Yunan dünyasında, geleneğin tanıttığı yunan Tanrı'larına karşı duyulan inanç, M. Ö 6. yüzyılda sarsılmıştır. "Teognis, geleneğe dayanan Zeus Tanrı tasavvurunu ilk tenkit edenlerden biridir. Tanrı'ların hakkaniyetini söz konusu eden bu ilk tereddüt ve sorularda daha hakikî din ilmi söz konusu olmamakla birlikte, daha sonra, 6. yüzyılın yarısında, Xenophanes'de din için belirecek ilmi gayretlerin, ilk esasını görürüz... Heraklit de dinle, ilmi bir şekilde meşgul olan ilk din ilmi mümessillerinden biridir." (Gustav Mensching, *Vergleichende Religionswissenschaft*, Heidelberg 1949 s. 10) Antik Çağda din felsefesi ile ilgilenen düşünürler arasında Heraklit'in çağdaşı olan Parmenides'i de zikretmek gerekir.

Ortaçağ hristiyan felsefesi, yalnız hristiyanlıkla ilgili olan soruları ele almış ve hristiyanlık dışındaki dinlere kapalı kalmıştır. Bundan dolayı "Hristiyan kilisesinin hâkim olduğu ortaçağda bir din ilmi söz konusu olamaz." (Gustav Mensching, adı geçen eser. s. II) ancak, Mensching'in sözünü etmediği Augustinus, din ve dinle ilgili olan sorular hakkında esaslı ve derin araştırmalar da bulunmuş olan bir Ortaçağ hristiyan ilâhiyatçısıdır. Mensching'e göre "Modern din ilmi, 17. yüzyılda İngiltere, Fransa ve Almanya'da kat'i bir manevî kudret olan ve dinin ilmi bir şekilde kavranılması için de istikamet çizen, Aydınlanma'nın bir çocuğudur." (Adı geçen eser, adı geçen yer).

Gerçekten Aydınlanma, din problemini, belli bir dinin tesirine kapılmadan, objektif bir şekilde ve devrine hâkim olan ilim metodları ile incelemeye girişen ilk çığır olmuştur. Bu bakımdan, Mensching haklıdır. Ancak, Aydınlanma'nın din anlayışı ve dinde kullandığı metodla, modern din anlayışı ve dinde kullandığı metod arasında, çok esaslı ve derin ayrılıklar vardır. Geleneğe ve peşin hükümlere karşı savaş açan aydınlanma kültürü bir akıl kültürüdür. Ancak, burada akıl, sonsuz bir bilgiler hazinesi (Descartes) değil, tersine, empirik gerçekliğin verilerini düzen-

liyen ve bunları kendi kalıplarına göre yoğuran bir kuvvettir. (Newton, Voltaire, Kant).

Aydınlanma'nın her alanda olduğu gibi din alanında da görüşü genişlemiş ve din problemini kendi bağlı olduğu dinin sınırlarını aşarak incelemek imkânını bulmuştur. 15. yüzyıldan beri girişilen büyük deniz seferleri meydana o zamana kadar bilinmiyen yeni dinî dünyalar çıkarılmıştır. Bu yeni ortaya çıkan dinlerin de bilinen büyük dinler kadar gelişmiş oldukları şaşılacak görülmüştür. Bu suretle, bu dinlerin incelenmesine başlanmış, bunlarla, bilinen büyük dinler arasındaki benzerlik ve yakınlıkların araştırılmasına girişilmiştir. Din olgusunun rasyonel bir şekilde kavranılmak istenilmesi gayreti, bir *religio naturalis*, tabii din, daha doğrusu bir akıl dini kavramının doğmasına sebep olmuştur. Bu tabii dinin, bilinen bütün dinlerin esasında bulunduğu kabul edilmiştir. Bu esas, âlemi ve insanları yaratan ve idare eden bir Tanrı'nın varlığına inançtır. Ancak, insan Tanrı'nın varlığını doğma yoluyla değil, Tanrı'nın kendi eserinden kalkarak kavrar. Bu âlem ve bu âlemdeki ahenk ve nizam bize Tanrı'nın varlığını bildirir. Tarihi değişiklikleri içinde ortaya çıkan bütün dinlerin esasında tabii dinin insan aklında kaynağı bulan bu esas prensibi mevcuttur. Tabii din doktrinin başlıca temsilcileri, İngiltere'de Herbert Cherbury, Berkley, Locke, Hume ve Fransa'da Voltaire dir.

Tabii din görüşüne bağlanan Aydınlanma, tarihi gerçeklikleri içinde meydana çıkan dinleri, kendi fertlik ve hususilikleri içinde göz önünde tutmayarak zorlamış ve neticede aklın mahsulü olan bir din kavramı meydana getirmiştir. Halbuki modern din ilminin konusunu empirik tarihi görünüşü içinde ortaya çıkan gerçek dinin kendisi meydana getirir. "Burada tenkidî bir surette araştırılacak olan konu, gerçek dinden başka bir şey değildir - hepimizin tanıdığı ve yaşadığı din - sözde doğru felsefi bir din, yani felsefe yoluyla yaratılmış bir din değil. Gerçek hukuka *hakiki ve doğru* hukukun karşı konulduğu tabii hukuk devri geçmiş olduğu gibi, felsefe de artık Yeni Eflâtuncuların ve aydınlanmacı Deistlerin denedikleri gibi, ilimden bir din meydana getirmeyi düşünmüyor... Şu halde konu, yalnız gerçek dindir. Hayatın bütün sferlerine ait olan ama aynı zamanda, yeni ve kendine mahsus bir şey olarak bunların üstüne yükselir gibi görünen bütün gerçekliği ve kuşatıcılığı içindeki dindir." (Wilhelm Windelband, *Das Heilige*, Tübingen 1916 s. 296).

Aydınlanma kültürüne tabiat ilminin bilgi ideali hâkimdi. Aydınlanma, her bilgi alanına uyguladığı tabiat ilmi metodunu manevî ilimler alanına da aktarmıştı. Tabiat dünyasındaki olguların değişikliği ve çeşitliliği nasıl tabiat kanunları yoluyla yenilebiliyorsa, insanlık dünyası ile ilgili olan olguların değişikliği ve çokluğu da, insan aklında kaynağını bulan bir kaç prensip yoluyla yenilebilecekti. Bu suretle Aydınlanma çağrı içinde insan aklında kaynağını bulan bir tabii hukuk, bir tabii ahlâk ve bir tabii din kavramlarının varlığına inanılmıştı. Ancak, Aydınlanma dan sonra ve Aydınlanma'ya bir reaksiyon olarak doğan *Romantisme* Aydınlanma'nın biricik bilgi metodu olan aklın karşısına, gerçekliği bütün zenginliği ve bütün çeşitliliği içinde kavrayan sezgiyi koydu. *Roman-*

tisme böylece bilginin, yalnız şuurun aydın çevresinde yeraldığını kabul eden Aydınlanma görüşüne karşı, şuur altından, şuurun karanlıklarından ve derinliklerinden çıkan yeni bir bilgi ideali ileri sürmüştü. Böylece, bir yandan irrasyonel kavramı ortaya çıkmış, öte yandan, gerçekliğin fertliliğinin ve bir kereliğinin farkına varılmıştı. Aydınlanma'nın tarih karşısındaki anlayışsızlığına ilk defa Lessing karşı koydu. Lessing'e göre Aydınlanma, çok sevdiği "tecrit metodu" ile tarihî dinleri hırpalarken, onların canlılıklarını savsıyor ve gerçek dinin kendini kavrayamıyordu. Lessing'den sonra Herder ve Schleiermacher Aydınlanma'nın din ilmi anlayışına karşı yeni bir din ilmi ortaya koydular. "Bu yeni din ilminin ödevi, münferit dinlerin kendilerine öz olan "Geist"lerini araştırmaktır" (Gustav Mensching, *Vergleichende Religionswissenschaft*, s. 13).

Gelişmekte olan bu yeni din ilminin bilgi teorisi ile ilgili olan esaslarının 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ele alınıp incelendiğini ileri sürebiliriz. Gerçi, sözünü ettiğimiz devirde, din ilmi daha bilgi teorisine doğrudan doğruya konu olmamıştır. Ama bu devirde, manevî ilimlerin tabiat ilimlerinden ayrı bir gurup halinde incelenmesi isteği ortaya çıkmıştır. "Manevî ilimler, insanlık hayatının, topluluk, hukuk, âdet eğitimi, ekonomi, teknik gibi kurumlar içindeki düzenlenmesi ve dünyanın din, sanat, ilim, mitos gibi oluşumlar içindeki yorumlanması ile ilgilenen ve bunları kendilerine konu yapan ilimlerdir." (*Dilthey ve Rickert'de manevî ilimlerin temellendirilmesi*, Ankara, 1954) Manevî ilimlerin temellerini ve metodlarını inceleyerek, bu ilimler arasında bir birlik kurmak ve bu ilimlerin bağımsızlığını sağlamak yolunda gayretlere girişilmiştir. Bu gayretlerin tepe noktasında W. Dilthey'i ve onun yanı başında da, Yeni Kantçı Güney - Batı Alman mektebinin kurucuları olan W. Windelband ile H. Rickert'i zikretmek zorundayız. Gerek Dilthey, gerek Güney - Batı Alman mektebi, manevî ilimlerle ilgili olan olguların, sorumluların ve kıymet hükümlerinin bağlılığında, bu ilimlere öz olan ve onları tabiat ilimlerinden ayıran bir karakteristik olduğunu belirtmek ve bu ilimleri sağlam bir temel üzerine yerleştirmek istediler. Gerek Dilthey'in, gerek Rickert'in üzerinde durdukları esas, historik ve sosyal gerçeklikle ilgilenen manevî ilmin, tabiat ilmi gibi açıklayıcı bir kanun ilmi olmadığıdır. Tabiat ilmi, tek tek varlıkları ve tek tek olguları yalnız bir cinsin örneği olarak göz önünde tutar. Bu ilmin dünyası, umumilikle, cinsle ve kanunla belirlenir. Buna karşılık, manevî ilmin alâkası, ferdi şekillenmelere ve bir kerelik oluşumlara çevrilmiştir. Dilthey'a göre manevî ilmin hedefi, ferdinin ve hususinin şekillenmesindeki aynılıkları ve hususilikleri belirtmek, bunların bağlı oldukları kaideleri ortaya koymaktır. Buna karşılık, Rickert'e göre historik ilmin hedefi, ferdi olguları, yeni baştan bir daha meydana gelmeyecek bir kerelik şekillenmeleri, öteki objektlerden ayrı olan hususî çizgileri içinde tasvir etmektir. Bu suretle "Metodoloji'de, bütün hususî disiplinler için aynı şekilde geçerliği olması gereken bir üniversal metod hayalinden vazgeçilmiş, çeşitli konuların, çeşitli ilmi çalışmayı gerektirdiği kabul edilmiştir." (W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1914 s. 242) İşte bu anlayış modern din ilminin takip edeceği metodu da belirlemiştir.

Gerçekten bu gün, din denildiği vakit, aklın mahsulü olan mücerret bir kavram değil, tersine, bize, empirik gerçekliği içinde sunulmuş olan reel olgunun kendisi, ve din ilmi denildiği vakit de bu olgu ile ilgili olan historik ve sistematik çalışmalar anlaşılmaktadır. "Din ilmi denilince, araştırma alanını empirik gerçeklikleri içindeki dünya dinlerinin meydana getirdiği hem historik, hem de sistematik ilmi anlarız. Historik din ilmi, münferit ilimlerin oluşmasını kavramayı ve tasvir etmeyi denerken, sistematik din ilmi, esas itibarıyla, din dünyası içindeki kanunların ve paralelliklerin bilgisi ile, dinlerin tarihî gerçeklikleri içinde kendisini gösteren dinin iç hayatındaki gelişmelerin ve tipik yapıların meydana çıkarılması ile ilgilenir." (Gustav Mensching, *Vergleichende Religionswissenschaft*, s. 9)

Din ilminin verileri ve ortaya koyduğu sorular ise felsefî araştırmaların konusu olur. "Din felsefesinin başarmak zorunda olduğu bir sistematik, bir de spekülatif düşünce ödevi vardır; din felsefesi de her felsefî araştırma gibi, kendi konusunun yapı bağılılığını ve mahiyetini kavramak, bilgi teorisi ile ilgili olan esaslarını ortaya koymak ve axiologik muhtevasını meydana çıkarmak ister. Din felsefesi, dini meydana getirmez, tersine, hayatta ve tarihte mevcut olan dinle, tıpkı olduğu gibi ilgilenir. Bununla birlikte, din felsefesi, ne belli bir münferit dinle, ne bütün dinlerin hepsi ile, ne de dinin çeşitli değişik formları ile ilgilenir. Tersine, din felsefesi, felsefî bilgi vasıtalarının uygulanması yoluyla, dinin bu tarihî formların dışındaki zaman üstü olan özünü, umumî geçerliği olan esas mahiyetini göstermek zorundadır. Din felsefesi dinle, dinin bütün dinler için önemli olan ve bütün dinlerin esasında bulunan özü bakımından ilgilenir. Dinin esasını meydana getiren bu öz, açıktan açığa meydana bulunmaz. Din felsefesinin ödevi de zaten bu esası meydana çıkarmaktır. Dinin mahiyetinin ne olduğu sorusu, din felsefesinin esas problemidir." (Albert Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, s. 10)

Şu halde din felsefesine başlarken, ilkin, dinin mahiyetinin ne olduğunun gösterilmesi gerekir. Mensching'e göre, "Din kavramının ne olduğu hakkındaki sorumuz, metodik olarak, ilkin dinler tarihi araştırıldıktan sonra cevaplandırılabilir. Bu cevap, -Pascal'ın yaptığı gibi- bir tek dinin mahiyetinden tecrit edilemez. Daha ziyade, Tanrı - insan münasebetiyle her hangi bir şekilde ilgili olan bütün tarihî tasavvur ve eylem komplekslerinin mukayese edilmesi lâzım gelir. (*Allgemeine Religionsgeschichte*, Heidelberg, 1949 s. II).

Şu halde, Mensching'e göre, dinin mahiyetinin belirtilmesi, dinler tarihine dayanan mukayeseli bir din ilminin ortaya konması ile mümkün olacaktır. Netekim, "Vergleichende Religionswissenschaft" bu görüş açısından meydana getirilmiş bir eserdir. Mensching bu eserinde, din ilmi üzerinde de büyük tesir uyandıran Dilthey'in adını anar ve bu düşünürün manevî ilimler için ortaya koymuş olduğu anlama metodundan söz eder. (s. 24). Din ilminde, anlama metodunun da mukayese kadar önemli olduğunu kabul eder. (s. 26). Dilthey'a göre, gerçek olan her şey, bir kerelik ve ferdidir. Manevî ilmin hedefi, "Ferdinin ve hususinin şekillen-

mesindeki aynılıkları belirtmek ve bunların bağlı oldukları kaideleri ortaya" koymaktır. Aynılıkların belirtilmesi ve bunlarla ilgili olan kaidelerin ortaya konması zorunlu olarak bir tipléstirmeye götürür. Netekim, Mensching'e göre, "Gerçek olan her şey, kuşatıcı umumî bağılıklar ve tipik yapılarla ilgili olmasına rağmen ferdi ve bir kereliktir." (Vergleichende Religionswissenschaft s. 25). Bundan dolayı, mukayeseli din ilminde takip edilecek metod, bir yandan, bir kerelik olanı ve canlıyı kavrayacak olan anlama, öte yandan, umumî bağılıklarla tipik yapıları ortaya çıkaracak olan mukayesedir. "Din ilminin ödevi, din tarihi ile ilgili olan müşahhas fenomenleri, dinî muhtevaların mümkün tezahürleri olarak anlamaktır." (aynı eser s. 28).

Dilthey'a göre, manevî ilimlerle ilgili olan bütün problemlerin, bütün "Bu mücerret teorilerin özü, ancak, toplulukla ilgili bütün ilimler için ortaklaşa olan metodu, yani tarihî tahlille psikolojik tahlili birleştiren metodu kullanmak suretiyle ilmî bir şekilde incelenmiş olabilir." (W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* 1. Bde. Leipzig - Berlin, 1933 s. 79). Psişik hayat, "bütün tarihî başarılar içinde objektifleşmiştir." Bundan dolayı "insan ne olduğunu kendi üzerine düşünmekle yahut psikolojik tecrübeler yapmakla değil, tersine, tarihle öğrenilir." (W. Dilthey, *Ideen über eine Beschreibende und Zergliedernde Psychologie, Gesammelte Schriften, v. Bde. Leipzig - Berlin 1924 s. 199*). Böylece, Dilthey'da tarihî metodla anlayıcı tasvirî psikologinin metodu birbirine bağlanır ve birbirini tamamlar.

Netekim, Mensching'e göre de, dinler tarihine dayanan mukayeseli din ilminin kullanacağı mukayese metodunun bir anlama ile tamamlanması gerekir. "Her din, kendi canlı denemesini, bildirilen bu denemenin kendisi statik ve intellektüel bir hale gelmeksizin, statik kavramlara ve formlara çevirmek problemi ile mücadele eder... Dinler, organik bütünlükler meydana getirirler, bunları, bu bütünlükleri içinde kavramak, bütünden ve bütünün canlı manasından ferdiyi anlamak mukayeseli din ilminin vazifesidir." (Vergleichende Religionswissenschaft, s. 28). Dilthey, tarihî olguların kavranılmasını sağlayacak tahlil ve tasvir edici bir psikoloji kavramı ortaya atmıştır. Manevî ilimlere bir destek bulmak ihtiyacından doğan bu kavram, "anlayıcı ve tipléstiricidir. Bunun ödevi, ruh hayatını bütün gerçekliği içinde olduğu gibi tasvir etmek, ruh hayatını birlikli bir doku, birlikli bir ana yapı olarak anlamaktır. İmdi, bu umumî psişik yapı, hususî psişik yapıların, hususî psikolojik tiplerin meydana çıkarılması için bir hareket noktası ve temel olacaktır. Bu yapıdan hareket edilerek bulunacak ana tipler, ayrı ayrı istidatlar taşıyan insan tipleri, psikolojik ırk ve halk tipleri, ruhî birer bütün olarak gözönünde tutulacak ve doğrudan doğruya yaşadığımız kendi varlığımızın mümkün değişiklikleri olarak sonradan duyulabilecek ve yaşanabileceklerdir. Böylece, umumî psişik yapıdan ve bu yapı yoluyla elde edilen çeşitli tiplerden hareket edilerek, historik ve sosyal gerçeklikle ilgili olan olguların ve tarihî şahsiyetlerin anlayışına ulaşılacaktır." (Dilthey ve Rickert-de manevî ilimlerin temellendirilmesi, s. 22).

Mensching'in, Dilthey tarafından programı çizilen bu anlayıcı ve

tiplendirici psikoloji kavramına göre hareket ettiği açıktır. Netekim, "Vergleichende Religionswissenschaft" adlı eserinin ağırlık merkezini dinlerin tiplendirilmesi ve bunların arasındaki yakınlık ve ayrılıkların belirtilmesi sorusu meydana getirir. Historik olgular, tiplendirilerek anlaşılırlar. Anlama "Historik olguların iç hayatını yani ifade ettikleri manayı kavramak için, insanın, bunları, kendi hayatına aktarması ve kavram yoluyla duygu ve şuur haline getirmesidir." (Vergleichende Religionswissenschaft s. 29.) Mensching tarafından ortaya atılan bu anıma da, Dilthey'in ortaya koyduğu anlama kavramına uygundur. Dilthey'a göre, manevî ilimlerin metodu olarak "anlama, kendi yaşantımızın sübjektif sınırları içinden dışarı taşmak, kendi hayat imkânlarımızı, kendi varlığımızı aşarak, başkalarını içten yaşamak, insanlık dünyasının bilgisini yaşayarak kavramaktır. Yaşantının sırrı ve başarısı, bu kendi dışına çıkma, kendi dünyasının dar sınırlarını aşmadır. Burada kendi benimiz içinde bir başka benlik meydana getirmemiz ve yaşamamız göz konusudur. İşte, kendi benimizin başka bir beni yaşayarak anlaması alelâde anlamadan ayrılır ve bir ardından yaşama olur. Bu, başkasına ait olan bir hayat görünüşüne düşünerek dalma ve onu kendinde yeni baştan meydana getirmedir." (Dilthey ve Ricket'de manevî ilimlerin temellendirilmesi s. 29).

Mensching'e göre de din tarihçisi, olguların canlı iç mahiyetlerini anlama yoluyla kavrayacaktır. Bu yoldan giden araştırmacı, sathî benzeşlere bakarak aldanmayacak ve acele hüküm vermekten sakınacaktır.

Bu suretle Mensching, dinin mahiyetini, anlama metoduna dayanarak, ama, aynı zamanda, induktif bir yoldan gitmek suretiyle belirtmeyi deniyor. Dinler tarihinin sunduğu empirik materyali karşılaştırarak dinleri tiplere ayırmak, sonra da bunların müşterek hususiyetlerini meydana çıkarmak istiyor. Mensching'e göre, dinin mahiyetini meydana getiren şey, bütün dinlerde ortaklaşa olarak mevcut olan, bütün dinlerde verilmiş bulunan şeydir. Dinin mahiyeti, Mensching'in yukarıda teklif ettiği usulle, yani, induktif yoldan ve "Tanrı-insan münasebetiyle her hangi bir şekilde ilgili olan bütün tarihi tasavvur ve eylem komplekslerinin mukayese edilmesi" suretiyle tesbit edilmeye kalkılırsa, o vakit, din kavramının sınırlarını çok geniş tutmak, dinin, gerilemiş, çökmüş ve bozulmuş, yani din olmaktan çıkmış olan şekilleri ile belki de daha tam manasıyla din sayılamıyacak olan, din haline gelmemiş bulunan şekillerini de işin içine katmak gerekecektir. Ancak, dinin en aşağı ve en primitif şekilleri göz önünde tutularak elde edilecek olan böyle bir tarif, din kavramının muhtevasını boşaltmış ve hayat gücünü ortadan kaldırmış olacaktır.

Dilthey, metafiziğe düşman olan pozitif bir devirde yetişmiş, bu devrin pozitif bilgi idealini ve "metafizik düşmanlığını" benimsemiştir. Bu sebepten, insanlığın manevî hayatına ve tarih dünyasına ilim yoluyla nüfuz etmek istemiştir. Aynı şekilde, Mensching de pozitif bir yoldan gitmekte ve tamamiyle empirik olan materyel üzerinde karşılaştırmalı araştırmalar yapmak suretiyle dinin mahiyetini kavramayı denemektedir. Induktif bir yoldan giderek, bütün dinlerde ortaklaşa olan hususiyetleri

belirtmiye çalışmakta ve bütün dinlerde mevcut olan ortaklaşa esasın dinin mahiyetini meydana getirdiğini kabul etmektedir. Ancak, bu çeşit bir induktif çalışmanın, din kavramının muhtevasını belirtmekten ziyade, muhtevassız boş bir kavram ortaya koyması tehlikesi mevcuttur.

Gerçekten, induktif metod, dinî hayatın iç yönü ile ilgili olan psişik yaşantıları, yani, dindarlığın psişik hususiyetini de kavramaya elverişli değildir. Çünkü burada da, yeni baştan, yalnız gerçek dinî duyguların değil, ama sadece dinî bir renk taşıyan duyguların da işin içine karışması ve bu sebepten dolayı dindarlık duygusu kavramının sınırlarının da gerçek dindarlık duygusunu aşarak genişlemesi ve vuzuhsuzlaşması tehlikesi mevcuttur. Şu halde, positif bilgi idealine dayanan induktif metod, bizi dinin ve dindarlığın mahiyetine ulaştıramaz.

Filozoflar, yahut, din felsefesi ile sistematik bir şekilde uğraşan din felsefecileri de öteden beri din kavramının mahiyetini belirtmeye çalışmışlar, çok yönlü ve çok çeşitli olan bir çok tarifler ortaya atmışlardır. Bunlar, din kavramının mahiyetini, çok kere, deduktif yoldan belirlemek isteyen denemelerdir. Bütün bu denemelerde, din, evvelce sahip olunan bir felsefi görüş yahut bir dünya görüşü açısından belirlenir. Gerçekliğin bütününi, manevî hayatı yahut da kültür hayatını "Duyularla olduğundan daha doğru bir şekilde" kavramak isteyen kavram sistemleri içinde, din de, kendisi için ayrılmış olan yeri alır. Dinin manevî hayattaki yeri gösterilir ve mahiyeti belirtilirken, daha önceden sahip olunan bir felsefi görüş veya bir dünya görüşü açısından hareket edildiğinden denemeye önem verilmez. Dinin mahiyeti hakkında ortaya atılan bu çeşit hükümlerin değeri, içinde yer aldıkları felsefi sistemlerin değeri ile ilgilidir.

Burada biz, bu hükümlerden bir kaçını saymakla yetineceğiz. Kant'a göre din, "Ödevlerimizin Tanrı buyruğu olarak kabul edilmesi" demektir. Fichte'ye göre din, "Aslı, mutlu ve iyi olan bir hayatın zorunlu gelişme gidişinin tanınmasıdır." Schelling'e göre din, "Tanıtlanmış objektif görüş haline gelen spekülasyon"dur. Hegel'e göre din, "Sonsuz Geist'in mutlak Geist olarak kendi mahiyetinin şuuruna varması" demektir. Schleiermacher'e göre din, "Duygu ile sonsuzluğun zamandaş oluşudur." Simmel ve Natrop'da din, "Duygunun sonsuzluğudur." August Comte'a göre din, "İnsanlık kültü"dür. Feuerbach'a göre din, "İnsandaki saadet hasretinin meydana getirdiği bir tasavvurdur." Schopenhauer'e göre din, "Halk metafiziği"dir. E. Durkheim'a göre din, "dinî bir cemaatin meydana gelmesini sağlayan ayın ve inançlar sistemidir." Dilthey'a göre din, "Görünmeyenle münasebet"dir. O. Gründler'e göre ise din, "Ben'in Tanrı'ya yönelmesidir."

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, din üzerine bir çok tarifler ortaya atılmıştır. Bizim burada saydığımız bunlardan ancak bir kaçındır. Bu tariflerden her biri, dinin kendisi için olmasa bile, içinde meydana çıktığı devrin umumî karakteri ve bu devre hâkim olan temayüller bakımından önemlidir. Dinin bu çeşitli tarifleri arasındaki ayrılık, bir yandan din probleminin çetrefilliğinden, öteyandan, bu tarifleri ortaya atan kimse-lerin sübjektif görüş ve duyularındaki ayrılıklarla, sahip oldukları dün-

ya görüşleri ayrılıklarından ileri gelmektedir. Din, insanlık varlığının köklerine kadar işleyen bir manevî olgudur. Bu olgunun, insanların düşünce ve eylemleri üzerinde, çok derin ve çok köklü tesirleri vardır. Din hakkında ortaya atılan her tarifde, insanlıkla ilgili olan bilgi, istek ve duygular saklanır. Din, çok değişik şekiller içinde görünen ve çok geniş bir alanı kaplıyan çapraşık bir olgudur. Bu olgu hakkındaki araştırmalar, günden güne gelişmektedir. Ancak, dinin herkes tarafından kabul edilecek bir tarifine varmak da bu araştırmalar geliştiği ölçüde güçleşmektedir. Bütün bu tariflerin hepsinin birden tek bir sistem içinde kavranmasına imkân yoktur.

Gerçekte, din alanı, büyük zıtlıkların çarpıştığı bir alandır. Bu alanda, dualist ve monist görüşler, transcendent immanent anlayışlar, polytheist, monotheist ve pantheist sistemler mevcuttur. Dünyaya yönelen ve açılan iyimser inançlarla, dünyayı inkâr eden kötümser inançlar vardır. Yalnız bir şehir halkına hitap eden "polis" dinleri ve bütün dünya insanlarına hitap eden beynelmilel dinler mevcuttur. İptidaî mana inancının yanı başında, gelişmiş kültür dinleri vardır. Bundan dolayı, ilkin, geniş bir alanı kaplıyan bu din kavramını sınırlamak, dini, soysuzlaşmış ve artık din olmaktan çıkmış şekilleri ile öteki benzer görünüşlerden ayırmak lâzımdır.

Din hakkında geçerliği olacak doğru bir tarife nasıl varılabileceği ve din kavramının mahiyetinin nasıl belirtileceği sorusu, ancak, din kavramının sınırları kesin bir şekilde belirtildikten sonra söz konusu olur. Bu hedefe ulaşmak için, bir yandan tarihin, öte yandan felsefenin yardımından faydalanılmalıdır. "Tarih ve felsefe Theologinin iki ilmî gözüdür." (Gottlieb Söhngen, *Philosophische Einübung in die theologie*, München 1955 s. 1.). Dinin mahiyeti hakkında geçerliği olacak bir tarifin, dinler tarihinin sunduğu empirik materyel üzerine temellendirilmesi lâzım gelir. Bu empirik materyele dayanacak olan tarihî çalışmanın hedefi, dinin sonsuz olan aslı "idee"sini kavramak, yani, tarihle ilgili olan dinî formların "Aslında ve dışında" bulunan sonsuz "idee"ye nüfuz etmektir. Bu iş, statik çalışmalara dayanan induktif yoldan gidilerek başarılamaz.

İnduktif verilere işaret etmek ve kaideler formüllemeye yetinen induktif metod, ancak, mekanik tabiat kanunlarının hâkim olduğu alanda güvenilir sonuçlar verebilir. Ama bu metod, insanlar tarafından şekillendirilmiş olan ve insanlar tarafından kabul edilmiş bir değerle canlanan manevî ilimler alanına aktarılamaz. İnsanlığın manevî hayatı ile ilgili olan başarıların tepe noktasında yer alan din, insanlığa öz olan bir takım normlarla belirlenir. Bu normlar, insanlar tarafından her vakit göz önünde tutulan, ama hiç bir vakit, tam olarak gerçekleştirilemeyen ideallerin ifadesidirler. Bütün tarihî din şekillerinde, insanlar tarafından ideal olarak göz önünde tutulan, bir norm saklıdır. "Manevî ilimler alanındaki her mahiyet tarifi, zorunlu olarak, ideal tipin belirlenmesini hedef tutar." (Albert Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion* s. 26). Her mahiyet belirlenmesi, ideal olanla yahut normla ilgili olan bir belirlenmedir. Burada "idee", empirik materyelin değerlendirilmesine yarayan as-

li bir ölçüdür. Ancak bu ölçü de gerçekte, bu materyelin kendi içindedir. Çünkü, empirik dinî materyel, gerçekleştirilmesi gereken ideali kendi içinde taşır. Bu ideal, belki de hiç bir vakit tam bir surette gerçekleştirilmeden yalnız bir ideal olarak kalır. Bununla birlikte, bütün dinî yaşantı ve eylemlerin hedefi, bu idealin gerçekleştirilmesidir. Bütün dinî gayretler, bu ideale göre şekillenirler. İmdi empirik dinî materyelin şekillenmesini sağlayan bu idee, induktif metodla elde edilemez. İnduktif yoldan elde edilemeyen, dolayısıyla empirik bir kavram olmıyan bu idee, olgular materyelinin kendisinden yalnız derin bir metafizik görüşle çıkarılabilir. Böylece, dinî materyeli şekillendiren norm kavramı, metafizik bir mahiyet kavrayışı yoluyla elde edilebilir. Din hakkında verilecek doğru bir tarif, ancak, böyle bir kavrama dayanılarak verilebilir. Empirik materyelin kendisinden çıkan bu norm kavramı, aynı zamanda, düşünce ile ilgili olan ve insan şuurunda kaynağını bulan bir kavramdır. Bu insan zihninde *a priori* olan öncesiz ve sonsuz hakikatlerden biridir. Bu hakikat, tanrılık olanın kendisi ile ilgilidir. "Hakikatler hem insan zihninde hem insan zihninin üstündedirler." (Gottlieb Söhnngen, *Philosophische Einübung in die Theologie* s. 26).

Şu halde dinle ilgili olan norm kavramı, bir yandan, empirik dinî materyelin kendisinden çıkarılmalı, öteyandan, bu kavramın, düşüncenin de yardımıyla belirlenmesine girişilmelidir. Şu halde, dinin mahiyeti ile ilgili olan kavramın, aynı zamanda düşünce yoluyla da belirlenmesine yarayacak bir metot bulmak söz konusudur. Gerçekte bu metot, "Şimdi bulunacak bir yol değildir, çünkü canlı varlığın, ilmî olan ve ilmî olmıyan bütün bilgisi, her vakit bu yoldan gitmiştir. Ancak, bu yolu tam bir şekilde tesbit etmek şimdiye kadar bilgi teorisine nasip olmamıştır." (A. Pfänder, *Die Seele des Menschen*, Halle 1933 s. 281). Bununla birlikte Husserl, "Logische Untersuchungen" adlı eseri ile bu yolu göstermek bakımından önemli bir denemeye girişmiştir. Husserl, bu eserinde, "psikologizm" ile ilgili olmıyan "saf" bir mantığın temellendirilmesine çalışmıştır. Bu deneme, "phenomenologie" adını alır. Ancak, burada fenomen kavramı, Descartes ve Kant'da olduğundan büsbütün ayrı bir anlam kazanır. Phenomenolog'lara göre fenomen, sübjektif konstrüksionlarla değişmemiş "aslı" olarak verilmiş olan şeydir. Bu hareket, belli bir takım felsefi hakikatlerden söz eden bir sistem değildir. Daha ziyade, bir metot olmak iddiası ile ortaya çıkmıştır. Hedef, varlıkları, kendilerini algıya sundukları ilk aslı şekilleri içinde kavramak objektif olarak verilmiş olanı bulmaktır.

Phenomenologie, kendilerini şuura sunan varlıkların, daha düşünce yoluyla şekillenmeden önceki, ilk canlı şekilleri ile ilgilenir ve varlıkları bu ilk canlı aslı şekilleri içinde kavramak ister. Burada, verilmiş olan varlıkların, düşünce ile ve bilgi ile ilgili her çeşit şekillenmeden önceki ilk aslı şekillerinin kavranılması söz konusudur. İlk aslı şekilleri ve ilk gerçeklikleri içinde kavranan varlıkların, kendilerine göre bir anlamları ve kendilerine göre bir ölçüleri vardır. Varlıklar, kendilerine öz olan bu anlamlarını, yalnız, hadsî bir görüşe açıklarlar, İşte fenomenologi, var-

lıkların şuurumuzdaki bu ilk aslı görünüşlerini, böyle bir hadsi görüş yoluyla, kavramıya çalışır.

Bu metot, "intentionel" bir karakter taşıyan, yani bir objeye yönelmek suretiyle öteki iç durumlardan ayrılan manevî yaşantıların incelenmesi için elverişli olan bir metottur. Dışardaki her hangi bir objeye yönelmiş olan ruhî yaşantılar, kendilerini şura sundukları ilk aslı şekilleri içinde göz önünde tutulurlar ve şuurun tahlil edilmesi yoluyla da muhtevalarının belirlenmesine çalışılır.

Şuurun tahliline dayanan bu metot, bir bakıma, din felsefesi için de elverişli metottur. Çünkü gerçekte, din felsefesinin konusu da, yalnız, din şuurunun tahlili yoluyla kavranılabilir. Çünkü din, "Dindar kişinin tarih ve felsefe yoluyla arınmış olan şuurunun din olarak kavradığı şeydir." (Albert Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, s. 14). Bundan dolayı, fenomenologik metot, din felsefesine de uygulanabilir. Gerçekte din denildiği vakit, dinî şuur ve dinî yaşantının kendisi anlaşılır. Nettekim, G. Wunderle'ye göre, "umumiyetle, bir kere dinî yaşantı geçirmiş olan kimse, gerçek denemeye dayanarak, neyin dinî olduğunu ve neyin dinî olmadığına bilir" (*Religionsphilosophie*, Paderbon 1924 s. 9). Böyle olunca, dine uygulanacak metodun da, dinî şuurun kendinden kalkması lâzım gelir. Ancak, dine uygulanacak metot, yalnız, dinî şuurun tahlilinden ibaret kalmamalı, yani, yalnız dinin şuurdaki aksi ile meşgul olmamalıdır. Dinin mahiyeti, yalnız, dinî şuurun tahlili yoluyla kavranılamaz. Dinin mahiyeti hakkında doğru bir tarife de yalnız dinî şuurun tahlili yoluyla varılamaz. Dinî şuurun tahlili ile yetinmek ve dinî şuur içine kapanmak, gerçekte, dinî konunun kendisine giden yolu kapamak demektir. Bundan dolayı, din felsefesine uygulanacak olan fenomenologik metodun, tenkitçi bir realizmle tamamlanması gerekmektedir.

Böylece, dinin mahiyeti hakkında doğru bir tarife varmak için, ilkin, *dinî yaşantının şuurdaki aksini, yani, şahsî deneme yoluyla elde edilmiş olan dindarlık kavramını tahlil etmek ve elde edilen sonucu empirik dinî materyelin kendisi ile karşılaştırmak lâzımdır. Dinin mahiyeti hakkında doğru bir tarife ancak bu yoldan ulaşılabilir. Dinî şuurun fenomenologik tahlilinin, yani, dinî yaşantının, hadsi bir görüşle elde edilmiş olan şuurdaki ilk verilerinin, daha sonra, düşüncenin ışığı altına serilmesi ve empirik verilerle karşılaştırılması, dinin mahiyeti ile ilgili olan norm kavramının meydana çıkmasını sağlayacaktır. Duyular üstü dünyaya ve dinî varlığa giden köprü bu suretle kurulabilir.*

Empirik dinî materyal, dinî olmak sıfatını kendi içinde taşıdığı norm kavramı sayesinde elde eder. Dinle ilgili olan bu aslı norm kavramı, dinî gerçekliğe dinî olmak imkânını verir. Dinle ilgili olan bu norm kavramı, aynı zamanda, insan zihninin de, "a priori" olan bir kavramdır. Bu aslı kavram, insan şuurunda ve insan düşüncesi ile ilgili olan gelişmenin belli bir devresinde açık ve seçik bir şekilde beliren Tanrı kavramından başka bir şey değildir. Belli bir medeniyet derecesine ulaşmış ve tarihte yer almış olan bütün uluslar, bu kavramı tanırlar. İlkin, dinî yaşantılar için-

de gerçekleşen bu kavram, büyük dinlerin ortaya çıkması ile şuurlaşır ve umumî geçerliği olan mutlak bir hakikat olarak yerleşir.

Empirik dinî materyeli, bir norm, bir "idee" olarak şekillendiren bu kavram, dinle ilgili olan bütün aslı yaşantı ve eylemlerin kendisine yöneldiği hedefi meydana getirir. Din felsefesinin başlıca ödevi, dinî yaşantılar içinde gerçekleşen ve empirik materyal içinde objektifleşen bu idee'nin kendisini kavramaktır. Bu görüş açısından göz önünde tutulan dinî hakikat, hem insan zihninde hem de insan zihninin dışında yani dinî alanı meydana getiren gerçeklik dünyası içindedir.

Böyle olunca, din felsefesine uygulanacak metodun, ne yalnız induktif metot, ne de dedektif metot olamayacağı kendiliğinden anlaşılır. Dinî gerçeklikle ilgili olan tarihî materyelin araştırılmasında, elbetteki induktif metodun yardımından da faydalanılacaktır. Ama bu yardım, bir takım şemalar elde etmek maksadıyla değil, tersine, empirik dinî gerçeklik içinde bulunan "idee"ye nüfuz etmek maksadıyla kullanılacaktır. Bu idee'ye nüfuz etmek imkânını ise gerçekte ancak metafizik bir görüş, ve dinî materyelin mahiyetini kavrayan metafizik bir anlayış sağlayabilir. Böyle bir anlayışa da, bir yandan, derin bir metafizik sezginin, öteyandan, manevî ilimlerde kullanılan ve daha önce sözünü ettiğimiz, (Dilthey) anlama metodunun yardımıyla ulaşılabilir.

Bundan dolayı, din araştırmacısının, "iki ilmî gözü olan tarih ve felsefe"nin, "Tabiat üstü gözün ve Tanrı inancının ışığı ile canlanmış olması gerekir." (Gottlieb Söhngen, Philosophische Einübung in die Theologie, s. 1) Empirik dinî gerçekliğin mahiyetini kavrayan araştırmacı, sonra yeni baştan, daha keskin bir anlayışla kendi şuurunun müşahedesine dönecek ve dinî şuurun kendisinden çıkan dinî hakikatle, empirik gerçeklik dünyasından elde edilen dinî hakikati birbirleri ile karşılaştıracaktır.

Ancak, gerçek din alanı, gerek iç dinî yaşantı formları ve iç aktlar, gerek dış dinî ifade formları ve dış eylemler bakımından büyük bir değişiklik ve çeşitlilik gösterir. İlkin, bütün bu çeşitli dinî yaşantı ve eylemleri besliyen ana yaşantının, aslı olan ilk dinî aktın ne olduğunun meydana çıkarılması lâzım gelir. Dinin mahiyetinin doğru bir şekilde belirlenebilmesi, bütün dinî yaşantı ve eylemlerin ilk kaynağı olan bu aslı yaşantının meydana çıkarılmasına bağlıdır. Bundan dolayı, ilkin, ilk ana aktın gösterilmesi gerekmektedir.

Dinî şuurun tahlilinden elde edilen temel dinî yaşantı, ilk dinî akt, insanın Tanrılık ve mukaddes olan varlıkla karşılaşmasıdır. Böylece, dinî şuurla ilgili olan ilk akt, Tanrı'nın kendisine, yani dünya üstü alana yönelmiş olan akttir. Bu akt, Tanrı şuuruna eren insanın, bu kadir varlığa korku ve niyazla yönelmesi, Tanrı'nın buyruk ve çağırışlarına nedamet ve sevgi ile karşılık vermesidir. Gerçek dinî yaşantı içine girmiş ve gerçek dinî aktı yaşamış olan insan, Tanrı ile çok içten ve çok şahsî bir münasebete girmiş olan insandır. Bu, Tanrı sevgisi ile tutuşmuş ve Tanrı'ya açılmış olan dindar kişinin, gerçek dinî yaşantısıdır. İşte, dinin psişik yönünü, yahut başka bir deyimle iç yönünü, bu ilk dinî yaşantı meydana getirir.

Şuurumuz bize, duyular üstü bir âlemin "transcendental" bir varlığın mevcudiyetini haber verir. Duyular üstü olan bu varlık, ne şuur tarafından meydana getirilmiş olan, ne de şuurla ilgili bulunan bir varlıktır. *Şuurun kendisi, kendi dışında ve üstünde olan bu varlığa yönelmiştir.* Bundan dolayı, "Din her vakit, bu dünya ile ilgili olan denemenin dışına ve üstüne çıkar. Din, gerçek gerçekliğin en iç özü ve esası ile, yüksek kuvvetlerle bir münasebettir. Tanrı ile birlikte ve Tanrı'da bir hayattır." (W. Windelband, *Des Heillinge* s. 296) Dinî akt, tanrılık ve mukaddes olanla karşılaştıktan sonra şekillenir ve gerçek dinî akt olmak sıfatını kazanır.

Dinî yaşantı, dinî objeye yani Tanrı'ya yönelmesi ile öteki iç yaşantılardan ayrılır. *Bundan dolayı, dinî yaşantıda, bir sübjektif olan iç yaşantı yönü, bir de objeye yönelmiş bulunan ve obje ile ilgili olan muhteva vardır.* Dinî yaşantının bu iki yönünün birbirinden ayrılması lâzım gelir. Dinî yaşantı tahlil edilirken, bir yandan, psişik yapının, öte yandan objektif muhtevanın gösterilmesi gerekir.

Aslî dinî aktın dinî objeye yönelmesi ve dinî obje ile ilgili olması eylemi, bütün dinlerde, dinî hakikatlerin ortaya çıkması, ayın formlarının ve sosyal formların teşekkül etmesi ile objektifleşmiştir. Objektifleşen bu dinî muhtevalar, ancak, dindar insanın, kendilerini, içten bir imanla kavraması ve şahsî dindarlık duyguları ile canlandırması sayesinde dinî konu olurlar.

Böylece, "Objektif din ve sübjektif dindarlık, birbirlerini karşılıklı olarak şart koşar ve talep ederler. Dinin mahiyetine nüfuz etmek isteyen kimse, dinin bu iki yönünü de değerlendirmek ve bunların içten bağlılıklarını ortaya çıkarmak zorundadır." (Albert Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, s. 39).

Dinler tarihi, öteden beri, dinin objektif muhtevasını göz önünde tutan ve bu muhteva üzerinde düşünen din bilginleri ile sübjektif dinî duyguyu ön plâna alan düşünürler arasındaki mücadeleye sahne olmuştur. Gerçekte, dinî hayat için, dinin bu iki yönü de aynı derecede önemlidir. Gerçek dinî akt, ne yalnız aklın ne de yalnız duygunun eseridir. Dinî akt, ne Tanrı üzerine bir düşünmedir, ne de insanın ruhî melekelerinden yalnız birinin Tanrı'ya yönelmesidir. *Bu, insanın canlı bir sentez ve bir birlik içinde kaynaşan bütün ruhî kuvvetleri ile Tanrı'ya dönmesi, derin bir tutkunlukla ona bağlanmasıdır. Aslî dinî akt, insan benliğinin yeni bir şekillenmesidir.* Bu şekilleniş, Tanrı karşısında takınılan şahsî ve sübjektif bir tavır sonucunda ortaya çıkar. Bu tavır, insanın bütün manevî kuvvetlerinin yardımı ile meydana gelir ve insan benliği ile ilgili olan sentezlerin en kuşatıcısıdır. Bu, bir yandan, heyecan ve dindarlık duyguları ile canlanmış, öteyandan düşünce ile aydınlanmış bir eylemdir. Bundan dolayı, esas dinî akt söz konusu olduğu vakit, "elemanter psişik olgulardan kalkan kimse yanılır." (Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern 1954 s. 244). *Esas dinî akt, ben'in bütün fonksionları ile birlikte bir bütün olarak Tanrı'ya yönelmesidir.*

Ancak, bu bütünün kendisi de sürekli bir ikiliğin ve gerginliğin ifadesidir. Bu ikilik, Tanrı'ya rasthyan insanın duyduğu iki aslî duygudan,

Tanrı'ya karşı duyulan hasretle Tanrı karşısında duyulan dehşetten ileri gelir. Bir yandan, "Dindar insan, Tanrı karşısında kendisini, zavallı, güçsüz, küçük ve Tanrı'ya bağlı hisseder. Bu onda dehşete kadar varan bir korku uyandırır." (Albert Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, s. 50) "Dinî aktda biz, mahiyetini bilemediğimiz bir korku yahut da bir saygı yaşarız. Dinî korku-empirik alanda- asılsız ve hedefsizdir." (Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, s. 246).

Ancak, dinî korku, esas dinî yaşantının yalnız bir yönüdür. "Tanrılık olan yalnız "Maiestas tremenda" olarak yaşanmaz.. O, hasret ve istek uyandıran, sevgi ve itimat telkin eden ve ruh üzerinde karşı konulamaz bir cazibe kuvveti ile tesir ederek insanı tam teslimiyete zorlayan "Fascinosum" mukaddes değer olarak da yaşanır." (Albert Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion* s. 50). "Kudretli ve rahim olan Tanrı karşısında saygı ile itimat duyguları birleşir" (Th. Steinbüchel, *Religion und Moral*, Frankfurt 1951 s. 41).

Dinî aktın bu iki kutbu arasındaki sürekli gerginlik, dinî hayatta bir muvazene meydana getirir. Çünkü, bu ikilik, dinî, sürekli surette canlı tutarak donmasına engel olur.

Bu kutuplardan her hangi birinin ağır basması, dinî davranışın bütününe öteki kutup da tesir ettiği müddetce, dinî hayattaki muvazeneyi sarsmaz ve dindarlığa zarar vermez.

Dinî akt, manevî bir dinamizmle öteki ruhî aktlardan ayrılır ve bütün ruhî hayatın üstüne yükselir. İnsan, bunun sayesinde dinî bir tavır alır ve tanrılık olana bağlanır. Dinî aktda, insan ruhuna Tanrı tarafından serpilmiş olan, dinî bir "a priori" rol oynar. "Bu dinî kabiliyetin kökleri aslı bir derinliğe varır. Dinî güdü, intellektüel bir açıklamanın sınırları içine girmeyecek bir kuvvet ve canlılıkla belirir." (Albert Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, s. 55). Dinî aktda temelini bulan din, insanı bütünlüğü ile kavrar. İnsanlık hayatının bütün alanlarına tesir ederek, şahısları ve devirleri şekillendirir. Aslı dinî yaşantıda temelini bulan dinî değer, bütün öteki değerlerin kendisine yöneldiği bir norm ve hedeftir. Dinî aktın bu üstünlüğü ve kendi hedefini kendinde bulan bu son geçerliği, onun, psişik yaşantı ile ilgili olan sübjektif yönünde değil, dinî objeye yönelmiş olan objektif yönünde temellenir. Dinî akt "en yüksek ve en kudsî değere yönelmiş olduğundan dolayı en son ve mutlak bir geçerliğe sahiptir." (Albert Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion* s. 56).

Dinî aktın yöneldiği mukaddes değer, insanlıkla ilgili olan manevî başarı alanlarına, mantık, etik ve estetik alanlarına hâkim olan normları belirler. Bu normlar, ne münferit şahısların ortaya koyduğu bir kaidedirler ne de topluluk hayatının meydana getirdiği birer formdurlar. Bunlar, en üstün saf akılla ilgili olan ve Tanrı tarafından insan ruhuna serpilmiş bulunan hakikatlerdir. İnsanlar, bu suretle, en yüksek aklın hakikatlerinden bir pay almış ve bu en yüksek hakikatlerden bir parçayı yaşamış olurlar. Bu yaşantı, insanlığın üstün başarılarında objektifleşir ve bu başarılarla tanrılık bir değer verir.

Dinî akta obje olan Tanrı, insanlık üstü ve dünya üstü bir gerçekliktir. Dindarlık duygusu, dinî objenin, bir yandan dünya üstü, öte yandan gerçek olması esasına dayanır." Dinî aktda Tanrı, her vakit, insanlık üstü ve dünya üstü olarak kavranır, aksi takdirde o, dünyadan bir parça, belki de insanlığın idealize edilmiş bir parçası olur, ama Tanrı olamazdı." (Th. Steinbüchel, *Religion und Moral*, Frankfurt 1951 s. 30). Tanrı, "transcendental" ve zaman üstü olan bir gerçekliktir. Dinî aktı yaşayan insan, kendi şuurunun dışında ve dünyanın üstünde olan güçlü, kahîr, korkutan ve sevindiren bir kudretle karşılaşır.

Tanrı ile dünyayı aynılaştıran ve dolayısıyla Tanrı ile insan arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmış olan pantheist ve monist görüşlerde hakikî bir dinî tavır mevcut olamaz. Tanrı, ne ideal bir muhteva, ne sübjektif bir arzu formu, ne de heyecan formudur. *Bu, şuurun ve dinî yaşantının üstünde bulunan bir gerçeklik formudur. Bu gerçeklik, yalnız dinî yaşantı içinde kavranır. Dindar insanın şuurunda, dinî yaşantı içinde belirgen bu gerçeklik, aynı zamanda, mukaddes bir değer olmak sıfatını da taşır.* Bu mukaddes değer karşısında bulunan insan, kendisini küçük ve önemsiz bulur. Tanrı ile kendisi arasındaki mesafenin sonsuzluğunun şuuruna varır. Mukaddes değer, yalnız dinî akt içinde yaşanan bir değer olmakla kalmaz, bu insanı, bir takım ödevlerle de yükümlü kılar.

İnsanlar, başlangıçtan beri, mukaddes olanda, kavranılamayan tehlikeli bir kuvvet bulunduğunu sezinlemişler ve bu kuvvete karşı koymak çarelerini araştırmışlardır. İptidai insanlarda, Tabu kaideleri, ayinler, temizlik şartları şeklinde ortaya çıkan bu korunma tedbirleri; yüksek dinlerde, dinî ahlâkın kurulması, günah kavramının ortaya çıkması, şeklinde gelişmiş, nedamet, niyaz, işlenen suçun cezasını çekmek gibi yaşantı ve eylemlerle belirmiştir.

Tanrılık olan mukaddes değer, dünya ile ilgili olan bütün değerlere norm verir ve bunları düzenler. Değerlilik kavramı, bu mukaddes değer içinde gerçekleşmiştir. *Mukaddes değer, gerçekleşmiş değerlerle dolu olan bir mutlak değerdir.* Halbuki, dünya ile ilgili olan değerlerin gerçekleşmesi izafidir. Gerçi, insanlık dünyası ile ilgili olan her başarı alanında belli bir idee'nin gerçekleştirilmesine çalışılır. Ancak, bu "idee" belki de hiç bir vakit tam bir surette gerçekleştirilemez. İnsanlık dünyası ile ilgili olan başarılar, bu ideal numuneye mümkün olduğu kadar yaklaşmaya çalışırlar. Tanrılık bir kaynaktan gelen norm kavramı, böylece, dünya yüzünde de az çok gerçekleşmiş olur. Bu gerçekleşme, ayrı ayrı alanlarda, ayrı çaba çeşitlerini şart koşar. Meselâ ahlâkla ilgili olan değer, ahlâkî eylemler içinde gerçekleşir. Sanatla ilgili olan değer, sanat şekillenmeleri içinde belirir. Mantıkla ilgili olan değer ise hakikatın araştırılmasına yönelmiş olan düşünce çabaları içinde kendisini gösterir. Böylece, manevî alandaki "yüce" başarılar, mutlak değerle ilgili olan belli bir norm kavramının gerçekleştirilmesine yönelmiş olan çabalardır.

NOT : Metinde adı geçen eserlerin sayı ve baskıları, yalnız, ilk zikredilişlerinde verilmiştir.