

## DİN FENOMENOLOJİSİ II

F.A. ISAMBERT  
Çev.: Zeki ÖZCAN\*

### III- DİN FENOMENOLOJİSİNİN DALLANIP BUDAKLANMASI

#### 1- Jourdain'in Fenomenolojisi

Van der Leeuw haklı olarak, sadece Husserl'in değil; bunun yanında, Brentano, Spranger ve Jaspers'in genel fenomenolojik düşüncelerinden yararlanıp, Chantepie de La Saussaye'ın projesini bütünüyle gerçekleştiren din fenomenologu olarak kabul edilebilir. Fakat din fenomenolojisi, R. Otto, C.J. Bleeker, K. Kerényi, G. Dumézil, R. Caillois gibi şahısların, paralel veya birbirini izleyen çalışmalarıyla gelişip önem kazandı. Oysa, ileride göreceğimiz gibi, bu yazarlar arasında, birtakım farklar vardır; ama onların ortak görüşlerinin bulunduğunu da kolay kolay inkâr edemeyiz<sup>37</sup>. Bu yazarların eserlerini okuyan kişi, onlarda fenomenolojik yönelmenin ortak olduğunu; bu yönelişin ne bir epistemolojik düşünceye ne de özgün bir metodolojiye dayanmadığını kolayca farkedebilir; bununla birlikte kendini, açıkça fenomenolojinin alanına girmeyen dinî olgulara belli bir yaklaşma tarzı karşısında bulur; Jourdain'in yaptığı gibi fenomenolojiyi bir üslûp meselesine dönüştürür.

Şimdi Jourdain'in fenomenolojisinin robot resmini çizmeye çalışalım. Şüphesiz bu işte önce, Jourdain'in katkısını belirtmeye gayret etmeliyiz; ama, fenomenologlarda, gerçekten farklı problemlerin ortaya çıkışına neden olan ikincil anlamlar (équivoques) üzerinde durmamızın hiç de gereği yoktur.

---

\* Dr.; Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğr. Gör.

37 Krş. Brentano, Versuch Über die Erkennis, Leibzig, 1925. - E. Spranger, Lebensformen, Geisteswissenschaftliche psychologie und Ethik der Persönlichkeit, Halle, 1921. - K. Jaspers, Psychopathologie, Berlin, 1920.

Jourdain, fenomenoloji yapmak için, ilkin teolojik farazyelerini veya sadece değer yargılarını bırakmak zorundadır. Tanrı'nın fenomenolojik bilgisinin gerçekliği, ona göre, artık, gerçek Tanrı'nın bilgisiyle örtüşmez. Hatta, Hristiyanlığın gerçek bilgisi, gerçek Hristiyanlığın bilgisi değildir. Epochè ister açık ister zımnî olsun, dogmadan veya doktrinden, dikkatin objesi olan yaşanmış inanca geri gitmez. Fakat şunu da ısrarla belirtelim ki, bu tutum, R. Mehl'in<sup>38</sup> gösterdiği gibi, aslında her indirgemeciliği (réductionnisme) dışta bırakır. Fenomenoloğa göre dinî inanç, doğru olarak, sadece kendisiyle açıklanır. Eğer "Dinî hayatın iptidâî şekilleri"nin birçok pasajı, (özellikle kutsalın analiziyle ilgili olanlar) fenomenoloji metinleri olarak düşünülebilirse, Durkheim'in dinî tecrübeyi, toplum gücünün tecrübesiyle açıklama teşebbüsü, epochèye sırt çevirir. Durkheim sosyolojizmden\* daha az indirgemeci olmayan fonksiyonalist içinde aynı şeyler söylenebilir. Bununla birlikte, fenomenolojiye başvurmayan Ch. Glock, bizzat dinî objeyi gölgede bırakan fonksiyonalist\*\* din tanımlarının yetersizliğini göstermek zorundadır<sup>39</sup>.

O halde, nedenselciliği (causalisme)\*\*\* ve gayeliğini (finalisme)\*\*\*\* bir kenara bırakarak, bizzat dinin anlamını kavramak, her din fenomenolojisinin amacı olmalıdır.

Fakat, içeriklerin her zaman göz önünde bulundurmadığı dilin bazı niteliklerine Jourdain, fenomenolog olarak dikkat çeker. Sıfatları isimleştirme onun üslûbunun ayırdedici özelliğidir. "Profan" ve "Kutsal" sıfatlarının isimleştirilmesinin gerekliliği, ona özgü bir düşünce tarzıdır. "Korkunç" (terrible) ve "büyüleyen" (fascinant) sıfatlarını isimleştirdiği zaman Otto'da aynı zihni eğilim daha belirgin

38 R. Mehl, Op. Cit.

\* Sosyolojinin, psikolojiye başvurmadan, sosyal olayları izaha yeterli olduğunu; yahut, felsefi ve ahlâkî problemleri çözecek tek ilim olduğunu iddia eden doktrin.

\*\* Sosyolojide ve etnolojide kurumları evrime göre değil de, toplum içinde gördükleri görevlere göre inceleme taraftarı olan kişi. Örneğin ilkel ve ileri toplumlarda birçok dinî inanç ve ayinin bir toplumda gördükleri görevç göre açıklanabileceğini söyleyen Malinowski gibi.

39 Krş. R. Glock ve R. Stark, Religion and Society in tension, Chicago, 1965. Yinger'in, "belli bir grubu, insan hayatının önemli problemleriyle yüzyüze getiren inançlar ve uygulamaların bütünü" (Région, Société, Personne, tr. fr. 1964, p. 17) tarzında yaptığı tanımlı hareket noktası olarak alırsak, yazarlar, bu ölçüye uygun her dinî organizasyon şekline, başka bir terime müracaat eden hümanist bir organizasyon şeklinin uygunluğunu ispatta sıkıntı çekmezler.

\*\*\* Fizikçi filozof E. Meyerson'un doktrini buna göre ilmin görevi fenomenleri ve onların kendilerinden önceki değişmez tesirlerini açıklıkla tayin etmekten ibaret değildir; fakat kelimenin tam anlamıyla, onların nedenlerini bir cevher ya da eseri önden ihtiva eden bir varlık tavrını keşfetmektir. Bu anlayışa göre ilim, cevherleri ve sebepleri araştıran metafiziğe ilgisiz kalamaz ve onu inkâr edemez. Meyerson'un nedenciliği, pozitivistme karşı bir reaksiyon ve metafiziğe bir dönüştür.

\*\*\*\* Evrende her olayın, belli bir gayeye doğru geliştiğini, her varlığın bir gayeye göre meydana geldiğini, hiçbir olayın boş yere ve gelişigüzel meydana gelmeyip mutlak bir gayesi olduğunu kabul eden felsefi meslek.

biçimde ortaya çıkar. Şunda anlaşalım: Durkheim'e göre "kutsal", önce kutsal şeylerin bütünü demektir. Bu yüzden "Dinî Hayatın İkel Şekilleri"nde fenomenolojik unsurların bulunduğundan söz ettik. Aynı zamanda bu "kutsal", tanımının yapılmasına ve sonuçta öz olmaya elverişli, anlamlı bir yüklemidir. Caillois "İnsan ve Kutsal" adlı eserini yayınladığında "kutsal"ın anlamıyla oynama son haddine varır. Bu defa, bu eserde, obje olarak alınan kutsalın niteliği söz konusu edilir. Aynı şekilde Otto'nun "büyüleyen"i, semantik açıdan, "kadir-i mutlak" ile bir tutulamaz. Bu son durumda, sıfat niteliğindeki deyim, dille ifade edilemeyen; fakat işaret edilen bir ismi niteler. Tersine "büyüleyen", hayran bırakan şeyin niteliği dikkatli okuyucu tarafından farkedilir.

Şunu da ekleyelim ki, bu son durumda, iki yönlü bir değişikliğin gerçekleştiği açıktır. Bir taraftan büyülenen kişinin duygusundan yola çıkıp, oradan da büyüleyen şeyin özelliğini cevherleştiriyoruz. Bu küçük sözel cinnastik, bizim fenomenolojik özleştirme dediğimiz; aslında, "özün görülmesi"yle amaçlı yapının en olağan birleşmesinden ibaret olan şeyi, tam olarak içerir. Bir tasavvurun, bir sembolik objenin, bir rolün, bir fiilin bütün anlamı, onları yaşatan ifade tarzına başvurmakla anlaşılır. Fakat anlam, ifade tarzıyla yetinmeyip, nitelediği objeye geri döner. Çünkü obje, bilen süjenin, (Husserlci terimi kullanacak olursak noeman\*) amaçlı korrelatı olma statüsünü kazanmak ister. Bundan sonra anlam artık, ifade tarzından değil, objenin anlamı olur; o zaman objeleşir, cevherleştirilir. Ama bu cevherin varlığı olmadığından biz onu öze dönüştürürüz.

Bu, biraz da karikatürü andıran takdim, açıkça, böyle egzersizlerde, boş tartışmaların (Logomachie) bulunmamasını telkin eder. Uyuyan fazilet vasıtasıyla (virtus dormitiva) yapılmış sözde açıklamalara eş, noematik korrelatla yapılmış pek çok sözde yorumlar vardır. Bunu önlemede "çiğnenmiş kutsal" (sacr  de transgression) kavramının ne yararı olabilir?<sup>40</sup> Çünkü, bir defa, bayramın, törenin zorlayıcı gücüyle, insanı tabulardan kuracağını önceden kabul etmiş bulunmaktayız<sup>41</sup>. Bununla birlikte, dinî tezahürlerin anlamının özgünlüğünü ortaya koyan düşünce ve ifade şekillerinin bütün değerini inkâr ettiğimize pişman oluruz. Özet bile olsa, fenomenolojik bir analizle faktörü basitleştirmenin, dinî tutumlardan aldığı şeyi nasıl onlara geri verebildiğini başka yerde gösterdik<sup>42</sup>. Bi-

\* Noema: Düşünce içeriği. Husserl'in düşünme fiilinden (noesis) ayırmak üzere kullandığı kavram. Noema (düşünce içeriği) Husserl'de, noesisin (düşünme fiilinin) korelatıdır.

40 R. Caillois, L'Homme et Le Sacré, Paris, P.U.F., 1939, Ch. IV.

41 Krş. aynı yazar, Le Myte et Homme, P. 29. Bu yazarda, Kutsalın, dinî tutumu belirleyen aktif bir prensip olarak takdim edildiğini görüyoruz. "Kutsal, dinî duyarlılığın temel kategorisi olarak ortaya çıkar ve dinî duyarlılığa, duyarlılık kategorileri kazandırır. İnanan insana, hususî bir saygı duygusu empoze ederek, onun imanını araştırma düşüncesine karşı uyanık olmaya çağırır, tartışmaktan kurtaran, aklın dışına ve üstüne yerleşen şey kutsal duygusudur. "Kutsalın cevherî fiilini ifade eden aktif fiilleri gösterdik." Krş. Encyclopedie française t. XIX pp. 32-35.

42 "L'Analyse des attitudes religieuses", Archives de Sociologie des Religions, no: 11 (1961), pp. 35-52.

raz daha ileriye giderek diyebiliriz ki, anlamların nesnelleşmesi ferdi şuurların değişmesinden başka bir şey olduğu zaman da, bu anlamların, bütün özneler tarafından aynı şekilde anlaşılıp anlaşılmadığını sormak zorunlu olur. Şuur sayısı kadar şuur değişikliklerinin olduğuna işaretle yetinmek, sorunu basitleştirmektir. Fakat bütün öznelerce aynı tarzda anlaşılmanın nasıl gerçekleştiğini kendi kendimize sordüğümüzda, önemli bir problemi gündeme getirmiş oluruz. Fakat o zaman fenomenoloji karşımıza, çeşitli çözümler çıkarır. Örneğin, içgözlem (introspection) veya dışgözlem (observation); tekçi ya da çoğulcu; ilkörneği ya da kültürel amprist çözümler, onun önerdiği çözüm yollarıdır.

## 2- İçgözlem (Introspection) veya Dışgözlem (Observation)

Anlatılanların öznellerarası (intersubjektif) niteliği, doğru düşüncenin evrensel olması gibi evrenselidir. İçlerinde dinî tecrübenin de bulunduğu bazı temel tecrübeler, akılla birlikte, bütün süljelerde bulunur. Şüphesiz hiç bir fenomenolog, içgözlem macerasına tek başına atılmaz. Her fenomenolog, kendi tecrübesiyle, başkasının tecrübesinin birleştiği noktaları göz önünde bulundurur. Fakat sülje için son başvurulacak şey, kendi kişisel Tanrı tecrübesidir ve bu tecrübe, öznesi "ben" veya "biz" olan konuşmalarla ifade edilir.

"Duygularım ve zekâm, ancak kendilerini doğrudan doğruya etkileyen bedenimin "ben" olduğu kadar "ben" dirler. Beni o kadar şaşırtırlarken, onlara nasıl benim diyebilirim? Dışarıdan almadığımız neyimiz var? Görüldüğü gibi ben baştan başa bağlanmayım. "Ben" bedenden ibaret görüldüğü, ölçüde, bedenin hayatına katılmayı bırakalım. Kendimizi, ince oyunlar oynayan zekâdan (animus) ibaret de görmeyelim; ruh (pneuma) olduğumuzu keşfedelim"<sup>43</sup>.

Eğer bu pasaj bazı mistiklerin, özellikle de Guillaume de Saint-Thierry'nin analizinin bir özeti diye görülürse, (diğer tecrübe çeşitlerini göz önünde bulundurmadığı için) bize böyle bir tecrübeyi geçerli sayma izni vermez - bu, özdeşleşmeden (identification), şahsî, en azından hayalî bir tecrübeye geçmek demektir. Şayet, başkalarının tecrübelerini, benim geçici ruhsal durumlarıma bağlı olarak geçerli saymak zorunda olsaydı, böyle bir ölçü, çok açık bir keyfilik olacaktı. Bunun için fenomenoloji yolu, bütün tecrübeler aynı düzeyde olmadığı ölçüde, açık veya gizli olarak, gerçeklik meselesini ortaya çıkarır. Evrenselliğe, ancak görünüşleri aşmakla ve varlığın derin tabakalarına nüfuz etmekle ulaşabiliriz. Her içebakışçı fenomenoloji için doğru olan şey, dinî tecrübe söz konusu olduğunda daha bir önem kazanır. Dinî tecrübenin objesi; bu tecrübe tanımının gereği olarak, ilk tecrübenin ötesindedir; bunun için dinî tecrübe ilk tecrübenin aşılmasıyla gerçekleşir.

43 G. Berger "La Vie Mystique" Encyclopedie Française, L. XIX, p. 3162.

Böylece bu fenomenoloji, bir varoluşçu felsefenin parçası olur. Bundan dolayı, fenomenolojinin "époque"sini hiçe saydığımız söylenebilir mi? Bu tartışılabilir. Husserl bilimin gerçekliğinin kaynağını, dünyada değil de, özlerin dile getirilişinde arar. Aynı şekilde egzistansiyalist fenomenologlar da, naif inancı sonradan kazanılmış bir inanç olarak görmezler; fakat, onu geçerli saymaya izin veren gerçeklik ölçüsünü tecrübeye ararlar. Duanın kabulünün analizi hakkında da aynı şey söylenebilir.

"Duanın kabulü amprik değil; dinî bir olgudur. Bunun için nedensellik alanına girmez; hatta onun büyüyle ilgisi yoktur. İyileşmek isteyen hasta iyileşip iyileşemeyeceğini bilmediği gibi, ölüp ölmeyeceğini de bilemez. Şifa ve hastalık, Tanrı için, inayette bulunma veya imtihan etme vasıtasıdır. O zaman Tanrı'dan bir şey isteme, gerçekte, onun iradesine boyun eğme anlamına gelir"<sup>44</sup>.

Görülebilir tezahürlere dayanan fenomenoloji, açıkça, bir iç tecrübe fenomenolojisinin karşı kutbunda yer alır. Şüphesiz bu durum, Van der Leeuw'un içebakış metodunun imkânlarını önemsememesinden kaynaklanmaz. Gerçek neden şudur: Daha önce söylediğimiz gibi Husserl, evrensel olduğu söylenen bir şura kişisel tecrübeyi yansıtmamanın değil de; başkasını tecrübeye, başkasını anlama ve kişisel tecrübesini zenginleştirmenin peşindedir. Dolayısıyla onun metodu içebakışa zıttır.

Bu eğilim Joachim Wach'da daha açıktır. O, dinî tecrübenin niteliklerini gösterdikten sonra şunu açıklar: "Dinî tecrübe ifade edilmek eğilimindedir. Başkaları bizim tecrübelerimizi, anlattığımız kadarıyla ve anlatmamızla öğrenebilirler ve dinî tecrübenin yapılabilmesi için, bizim sanki dinler tarihçisi olmamız gerekmektedir. Bir başkasının dinî tecrübesi asla doğrudan doğruya anlaşılabilir"<sup>45</sup>. O halde, dinî anlamlara nüfuz etme, sadece aracıyla olabilir ve bu aracılığı da anlatım (expression), yani "anlam"a duyulur bir nitelik kazandırma yapabilir. Bir din biliminin "anlatım aracılığı"yla tanıma zorunda oluşunun kaynağı bu durumdur ve anlatımın da, teorik, pratik ve sosyal olmak üzere üç görünüşü vardır<sup>46</sup>. Özellikle, bu son görünüş, din sosyolojisi şeklinde geliştirilecektir<sup>47</sup>.

### 3- Tekçi (moniste) ve Çokçu (pluraliste) Çözümler

Fenomenoloji, görülmüş tecrübeye (expérience visible) dayanmak için, yine de "gerçeğe uygunluk" kavramını dışta bırakamaz, hatta şahsî tecrübeye başvuramazlık edemez. Önce şunu belirtelim: Gördüğümüz gibi, Van der Leeuw'a

44 P. Burgelin, "La Prière" Ibid, 36.9, (gösterdiğimiz bölüm).

45 J. Wache, "Problématique et Typologie del Experience. Religieuse", Archives de Sociologie des Religions, no: 14 (1962), p. 58 (tr. parj. Seguy du début "Types of Religius Experience, Christian and Non-Christian), Chicago, 1951.

46 Ibid, p. 59.

47 Kırş. Einführung in die Reliegienssoziologie, 1931, Sociology of Religion Londres, 1947, tr. fr. "Sociologie de La Religion" Paris, 1951.

göre anlama gücü (compréhension) tedrici olarak gelişir. Fenomenolog, bir rolün veya ayinin doğrudan kavranan anlamını yanlış yorumlamamalıdır. Bazıları bu bakış açısının mahzurlu tarafını göstermek için "kesinlik" ten (exactitude) söz edeceklerdir. Fakat Van der Leeuw, gizli olanı ortaya çıkarmaya çalışırken tezahürün ortak özünü meydana çıkarma amacı güder. Çünkü eğer ortak bir özleri olmasaydı, biz, sonsuz çeşitlilikteki tezahürleri anlayamayacaktık. Gerçeklik sorunu burada yine karşımıza çıkar. Çünkü, Van der Leeuw'un da eninde sonunda yapmak istediği şeyi; yani duanın, kurbanın özü gibi çok genel dinî özlerin hatta dinin özünün neden ibaret olduğunu söyleme sınırına iyice yaklaştık<sup>48</sup>. "Özü ve Tezahürleri İçinde Din" in varoluşçu yansımalarını bir kenara bırakırsak bu eser, çok çeşitli dinî tezahürlerden bazılarının yorumlanması üzere bina edilmiş bir yapı şeklinde görünür. Bu yapıda ara tiplerden ibaret bir kat vardır; o katta dinî hayat, duygular çeşitliliğinin azaltılmasından ibarettir. Yapının kuruluş amacı da bizzat dinin özünü ve onu karakterize eden temel ilişkileri sürdürmektir. Eğer Van der Leeuw gerçekten, genelleştirici soyutlamayı davranışının temeli yapma niyetini taşısaydı, tümevarımsal bir yöntemden sözdebilecektik. Fakat o, her aşamada, dinî ilişkileri; dinî sezgiden önce sezerek gizli olanı daha fazla ortaya çıkarmak niyetindedir. Gerçekte dinî tezahürlerin çeşitliliği konusundaki titizliği, Van der Leeuw'un, ayırmaya, birleştirmeden daha büyük yer vermesine yol açmıştır.

Buna karşılık birleştirici özleştirmeye doğru giden ve başkalarının da izlediği bir yol gösterilmiştir. Burada sadece, Roger Caillois'nın, ortak ve toplu coşku diye nitelenen bayramla ilgili yorumuna, tabuların kaldırılışına, başlangıçtaki kaosun törensel düzenlemesine işaretlerle yetineceğiz. Burada, tenkid etmeden, bakış tarzının klâsik tanım teşebbüsüyle olan farklarını belirtelim<sup>49</sup>. Durkheim, dini tanımlarken, dinin niteliği olarak tespit ettiği her özelliği belirtmeye çalışır. Oysa Callois, bayramlarda gördüğümüz nitelikleri gerçek bayramın nitelikleri kabul etmez<sup>50</sup>. Ona göre şimdiki bütün bayramlarımız gerçek bayramın bozulmuş şekilleridir. O halde problem, bayramların ortaklaşa sahip oldukları şeyi ortaya çıkarmak değil, yeterince zengin ve tutarlı bir bayram tipini teşkil etmektir. Böylece, hangi bayram gözönüne getirilirse getirilsin, bu aslı örneğin fakirleştirilmiş bir değişik şekli olduğunu görebiliriz.

#### 4- İlkörnekçilik (archétypisme) veya Kültürel Amprizm

Roger Caillois'da yorumun geçerliliği sadece onun verimliliğine bağlıdır. Bu ise anlamın özneliği meselesini yeniden ortaya çıkarır. Mircea Eliade buna şu postülatı ekler: "Kendi ilkörneğine mümkün olduğunca yaklaşmaya, yani tarihi

48 J. Wach hakkında da aynı şeyleri söyleyebiliriz. "Problématique et Typologie", Art. Cit. p. 56.

49 Caillois'ya göre bayram kavramı "Bayram ve Bayramlar" (Journal de Psychologie Normale et Pathologique) Juillet-Septembre, 1966, pp. 291-308, adlı makalemizde inceledik.

50 Krş. özellikle "de la Définition du Fait Religieux", Année Sociologique, 1897-1898.

alüvyonlarından ve tortularından arınmaya meyletmeyen hiçbir dinî şekli yoktur"<sup>51</sup>. Bu demektir ki, kutsalın tezahürleri ya da hierofaniler\* asfî özlerle açıklanır. İşte bunun için kutsalla ilişkinin özünü ilkel halklarda bulabiliriz. Eğer tarih için içine karışır, bu, bazı hierofanileri bir süre için gizlemek; insanlığın dinî hazinelerini zenginleştirmeye yarayan yeni hierofanileri ortaya çıkarmak içindir. Fakat her hierofani, kendisini ifadeye yarayan sembolik dil değişmek ve kültürel değişiklikleri izlemek zorunda olsa bile, ilk ve asfî şekliyle yeniden ortaya çıkma eğilimindedir.

Böyle bir durumun iki avantajı vardır. Eliade, bir taraftan tek ve zorunlu öz; öbür taraftan da çok ve zorunsuz tezahürler arasındaki zıtlığı aştığı için, iyiniyetle kutsalın özgün tezahürlerini çoğaltabilir ilk örneklerin sürekliliği postülatı, ona, özgün yapıları içinde, hierofaniler üzerinde dikkatini yoğunlaştırma; birliğe indirme kaygısından uzak fenomenolojik bir denge kurma izni verir. İkinci avantaj ise metodların kurala bağlanmasıdır: Formların değişmezliğini belirlemek, iyi tespit edilmiş bir amaç; sınırsız gözlemlerimiz esnasında ipucu görevi yapan bir karşılaştırmacılık kuralıdır. Fakat Platoncu esinlenmeye bir iman derecesinde bağlanmayı isteyen bu postülatın kabulünde açık bir güçlük vardır.

Bu güçlüğü, Eliade'ı red için bir neden yaparsak, geriye, ne teolojik ne de felsefî olmadığı varsayılan bir fenomenolojisinin "yönelme-sınır"ı (orientation-limit) olabilen saf bir deneysel bakış açısı kalır. Bu bakış açısına göre tezahürler gözlenecek objeler gibidirler. Sembolik karakterlerinden dolayı onları, gösteren görünüşleriyle (aspect signifiant) olduğu kadar gösterilen görünüşleriyle de (aspect signifié) tesfir etmek gerekir. Bu iddiaya kanmayalım; çünkü karşılaştığımız bütün güçlüğü ortadan kaldıramaz. Sosyoloji, belli bir kültür alanına ait ortak tasavvurlar ve anlamlar kavramına aşinalık kazandırsa da, kültürlerin birbirini karşılıklı olarak anlaması problemi tamamıyla yerinde kalır.

Diğer taraftan sonsuz gözlemlerin çeşidini kısmen azaltmak bir zorunluluktur. Bunun için yapacağımız örneklendirmenin temelini tespit gerekir. Bu iş için önümüzde bir yol, Max Weber'in yolu vardır. Weber'e göre ideal örneğin çatısı bütünüyle çatılmıştır. Onun değeri de anlatmasına, yani ham haliyle irrasyonel görünümlü bir olgunun aklî olarak yeniden teşkiline bağlıdır<sup>52</sup>. Protestan ahlakıyla kapitalist ruhun arasındaki ilişkilerin yorumu böyledir<sup>53</sup>. Hiçbir zaman açıkça söylenmese de, saf deneysel, fenomenolojik bir analizin en güzel örneği şüphesiz bir yorumdadır.

Yorumlamayı bir defa ölçü kabul edersek, o zaman tenkid dalgalarıyla karşılaşırız. Çünkü bu yorumun açıklamadığı, hatta ona zıt bağlamlar da

51 *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1953, p. 395.

\* Kutsalı tezahür ettirmek için yapılan tören. Bu töreni yöneten din adamına da hierofan denir. (çev.)

52 *Essai sur la Théorie de la Science*, tr. fr. Plon, 1965, no: 179-187.

53 *Ethique Protestante et l'Esprit du Capitalisme* tr. fr. Paris, 1964.

(Connexion) bulunabilir. Oysa harfi harfine Weberci anlamda kabul edilmiş bir örnek tanımı bu tür eleştirilerden zarar görmez.

Gerçekte Weber kendisine yöneltilen olgusal (factuel) eleştirileri bizzat cevaplandırmaya çalıştı. Şüphesiz kendisi için, bilim adamı sıfatıyla ideal örneği, bazı şartlarla ve deneysel olarak gerçekleştirilebilir bir hipoteze dönüştürmemek zordu. Deneysel, sosyal bir fenomenoloji sonuçlarının geçerliliğini, pozitif bir sosyolojiden başka şeyle sağladığını kolay kolay iddia edemez.

Din fenomenolojisinin şematik bir dengelemesi (blanço) pek de haklı olmayabilir. Din fenomenolojisindeki bir çok yönelimleri bir kenara bırakıp da, en genel fenomenoloji yönteminin elverişliliği hakkında yargıda bulunduğumuzda bu disiplinin somut katkısını yeterince gösteremeyiz. Kısacası din fenomenolojisi, ancak, bize sağladığı sezgilerin değeri kadar değerlidir. Rudolph Otto'nun bazı yerlere ait kutsal korku ve Van der Leeuw'un kutsallaştırmalar üzerine yazdıkları pasajların okunması, din fenomenolojisi yönteminin doğruluğunu ispat etmekten çok bu disiplinin imkânları lehine tanıklık eder.

Chantepie de La Saussaye'ın da yazdığı gibi, din fenomenolojisi aracıdan başka bir şey değildir.

Felsefe olarak fenomenolojinin güvenilirliğini tartışmaktan uzak dursak da, dinî olgular bilimi açısından, fenomenolojik analizin, ancak geçici bir aşama olduğunu da görmemezlikten gelemeyiz. Fenomenolojik analiz, iç tecrübe yorumu olarak, sonunda bir varoluşçu felsefeye dönüşür. Eğer o, dinî olgunun duyulanabilir tezahürlerini gözlemlemeye yönelecek olursa, o zaman, yorumun gerçeğe uygunluğu problemi çözülmenden kalır. Bu takdirde, ya sürekli olarak önceki duruma götüren sezgisel bir birleştirme bizi kendine çeker; ya da örneklerin çokluğunu koruyacak olursak Platoncu bir metafizik içinde yer alan ilk örnekssel bir dayanak görevini onlara verme eğilimi taşırız. Bununla birlikte bütünüyle pozitif bir bilim plânında kalmak istersek fenomenolojik evreyi uygun psiko-sosyolojik doğrulamalarla desteklenecek, yorumlayıcı bir hipotez evresi gibi görmek gerekir.

Bu ara evrede, din fenomenolojisi, zihnî bir tutum ve birkaç kavram-rehber (concepte-guide) önerir. Din fenomenolojisinin her fenomenolojiyle ortak yönünü teşkil eden zihnî tutum, anlama saygı göstermedir; yani her inançtan her değerini büyük göstermeden, hatta her şüpheden kurtulma amacı güden sezgidir. Anlamı yakalama güçlüğü, içtenliğin ve sürekli dikkatin gerekli oluşunu, doğrudan kazanılmış izlenimlerin yetersizliğini hissetmedir. Kavram-rehberler arasından din fenomenolojisine en uygun olanı, yani tezahür kavramını alıyoruz. Tezahür kavramı dinî fenomenler içinde süjeyle objenin ilişkisinin aldığı özgün formu ortaya koyar. Dinî objenin tanımında, kendini gizlemek, yani saklı olmak vardır. Ve dinî süjenin özelliği de, bakışın aradığı, fakat görünce de savunmadığı şeyi hem ortaya çıkarmak, hem de gizlemektir.