

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN ANA BİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

KIERKEGAARD'DA
İMAN'IN PARADOKS OLUŞU MESELESİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ahmet BAYINDIR

BURSA 2006

**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN ANA BİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

**KIERKEGAARD'DA
İMAN'IN PARADOKS OLUŞU MESELESİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ahmet BAYINDIR

Danışman

Prof. Dr. Zeki ÖZCAN

BURSA 2006

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

..... Anabilim/Anasanat Dalı,
..... Bilim Dalı'ndanumaralı
.....'nın hazırladığı ".....
....." konulu
..... (Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik Tezi/Çalışması) ile ilgili tez
savunma sınavı,/...../ 20.... günü -saatleri arasında yapılmış, sorulara
alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının(başarılı/başarısız)
olduğuna(oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Sınav Komisyonu Başkanı
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye (Tez Danışmanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Ana Bilim Dalı Başkanı
Akademik Unvanı, Adı Soyadı

...../...../ 20.....

Enstitü Müdürü
Akademik Unvanı, Adı Soyadı

ÖZET

Yazar : Ahmet BAYINDIR
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : Din Felsefesi
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : XI + 83
Mezuniyet Tarihi : 27 /10 / 2006
Tez : Prof. Dr. Zeki ÖZCAN
Danışman(lar)ı

KIERKEGAARD'DA İMAN'IN PARADOKS OLUŞU MESELESİ

Kierkegaard felsefesi, bireyci yaşam felsefesidir. Kierkegaard için her şey varoluşla ilgilidir. İman meselesi de varoluşun bir parçasıdır. Kierkegaard düşüncesi, irrasyonel, paradoksal, varoluşçu ve bireycidir. İnsanla Tanrı arasındaki farklılık, paradoksal bir biçimde, Tanrı lehinde son bulur. Ama akıl bu sınıra varıp dayanmayı ister. Kierkegaard, bu düşüncüyü reddeder. Bundan dolayı, Kierkegaard, fideistlerin öncülerinden biridir. Aklın akıldışı olanı bilmesi imkânsızdır. Zira Enkarnasyon, İlk Günah, Tanrının varlığı, birer dogmalardır. Tanrı bilgisi dışındaki bütün bilgilerimiz, kesinlikten uzaktır. Birey, kendi varoluşundan kendisi sorumlu olmalıdır. Estetik, etik ya da dini yaşam küreleri birbirinden bağımsız alanlardır. İman bakımından da böyledir.

Anahtar Sözcükler

İman	Tanrı	Paradoks	Varoluş
Süje	Estetik	Etik	Din

ABSTRACT

Yazar : Ahmet BAYINDIR
Üniversite : Uludağ University
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : The Philosophy of Religion
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : XI + 83
Mezuniyet Tarihi : 27 /10 / 2006
Tez Danışman(lar)ı : Prof. Dr. Zeki ÖZCAN

THE PROBLEM OF THE BELIEF THAT PARADOX KIERKEGAARD

Kierkegaard's philosophy is individualist life philosophy. For Kierkegaard, every thing –that is connected with human– are interested in existence. The problem of faith is the piece of the existence. Kierkegaard's ideas are irrational, paradoxical, existentialist and individualistic. The difference between God and human being is ,paradoxically, to end in favour of God. But the reason wants to go to this boundary. Kierkegaard rejects this idea. Because of this, Kierkegaard is the initiator of the fideists. The reason is not possible to know unreason. So Encarnation, First Sin, The existence of God are dogmas. All our knowledge is uncertainty but not the God's knowledge. Individual have to be responsible for his existence. The areas of the aesthetic, etic or religious life areas are, each other, independent areas. The faith is also.

Key Words

Faith	God	Paradox	Existence
Suje	Aesthetic	Ethic	Religion

ÖNSÖZ

Kierkegaard, yalnız din görüşleri bakımından değil, hayat felsefesi açısından da derinlemesine incelenmelidir. Çünkü modern zamanların çoğul yalnızlığına bürünen insanoğlu giderek benliğini kaybetmiştir. Oysa Kierkegaardın, bireysel kategoriye öne alan bir yaşam felsefesi ortaya koyması ve bunu da üstün bir anlatım tekniğiyle dillendirmesi, onu önemsememizi gerektirmektedir. Yaşamı ve onu kuran bütün enstrümanları bir varoluşsal kurgu içerisinde algılayıp, bireyin “ben olma” bilincini ve bu bilinci mümkün kılan şartları, varoluşsal bir muhtevaya sokan ve insan yaşamının değerini ortaya koyan filozofumuz, kuşkusuz çağının bir adım önündedir. Ondan sonra yaşanan olaylar da göstermiştir ki, salt spekülâtif bilgi ile uğraşmak ve nesnelere bütününe işleyişinin genel ve evrensel kurallarını keşfetmek ve her şeyi bir rasyonel mantık dizgesi içerisinde algılamak, bireyi ve onun benlik bilincini dumura uğratmaktadır. İşte tam da bu noktada Kierkegaard, “gerçek, öznelliktir” diyerek, ilgileri dağılmış insanın bizzat kendisi üzerine tefekkürünü sağlayacak tezler geliştirmiştir.

İsa'nın tecessümü, ilk günah gibi dini meselelerden hareketle insan aklının sınırlarını ortaya koyarken din ya da Tanrı'nın bilgi nesnesi yapılamayacağını, hatta Tanrının ahlak kurallarından bağımsız olduğu görüşüyle Kierkegaard, neredeyse tartışmalarında iman konularının mahiyetini değil, değerini ele alan bir yaklaşımı benimsemiştir. Temel hareket noktası bireyi öne alan bir yaklaşım olunca, doğal olarak sistem kaygısından uzak, yaşamın somut gerçekliğini önemseyen bir felsefe ortaya koyduğunu söylemeliyiz. Gerek imanın paradoks olduğunu, gerekse Tanrının bilgi nesnesi olamayacağını söylerken kalkış noktasında teolojik tartışmalara yenilerini eklemek için değil, içerisinde yaşadığımız dünyaya düşürülmekle uğradığımız dramatik durumla ilgilenmiştir. Kendinden sonraki filozoflara bu bağlamda ışık tutan Kierkegaard, esasen günümüzün yaşayan filozofudur. Çünkü insanı anlamak için onun en uzağından değil; ona en yakından bakmasını bilmiştir.

Bizim Kierkegaard'ı tezimize konu etmemizin temel nedeni Kierkegaard'ın yaşam felsefesi ya da insan felsefesi olarak kurduğu paradigmasının insanın ruh dünyasının imarına yönelik oluşudur. Modern yaşamın içtenlikten uzak, bireye sırf gösteriş ve estetik yaşam biçimini salık veren yönünün farkına varan Kierkegaard, insan varoluşuna, bu keşmekeşten kurtuluşunun adresi olarak dini alanın kurtarıcılığını, yani iman alanını göstermiştir.

Tanrıya iman konusunda tarih boyunca çeşitli yönelişler olmuştur. Rasyonel teolojilerin yanında salt dogmatik teolojiler de hayat bulmuştur. İlimli fideist yönelişlerin yanında akla hiçbir rol biçmeyen katı fideist anlayışlar da olmuştur. Katı fideist gelenek içerisinde kabul edeceğimiz Kierkegaard ise inancı, var oluşsal bir zaviyeden ele alarak soyut teoloji tartışmalarının içinde fazlaca rol almaz. Onun için önemli olan, birey ve onun Tanrıya karşı inancını değerli kılan şeydir. İnsanın bu dünyaya geliş biçimi ve Tanrısal olana dönüş özlemi çekmesi, korku içerisinde, umutsuzca, hayal kırıklığı yaşayan, kısaca var olma mücadelesi veren tekil birey için sonsuz kurtuluşa duyduğu özlemdir.

İnsanı ve bütün varlığı bir bütünün içinde algılanabilir bir dizge olarak bireysel yanımızı hiçe sayan görüşlere karşılık bireyin bizzat kendisini ele alan Kierkegaard, evrenin tümel bilgisinin ancak Tanrı tarafından bilinebileceğini söylemiştir.

Ülkemizde yeni yeni tanınmaya başlayan Kierkegaard, din felsefesi açısından varoluşçu görüşleriyle ön plana çıkmıştır. Fideist bakış açısından hareketle dini dogmaların saçma ya da paradoks oluşunu akıl tartışmalarına malzeme yapmak yerine, inancın taşıdığı değer üzerinde durmuştur. Günümüzde teknolojik medeniyetin genel ve tümel kavramları içerisinde bireysel benliğini unutan, formalite bir yaşam içerisinde içtenlikten ve özden mahrum olan modern bireyin, Kierkegaard'ın yaşam felsefesinden öğreneceği çok şey vardır. Kierkegaard'ın din ve iman görüşleri, onun yaşam felsefesinin bütünlüğü içerisinde bir anlam taşımaktadır. Kierkegaard için merkezi bir kavram olan "Ya... Ya da..." seçmelerimizin yaşamda oynadığı roller üzerine oluşturulmuş bir kurgudur. Bu, iradenin sürekli sınanması anlamında dini yaşantıyı mı yoksa insan nefisini okşayan zevk hayatını mı tercih edip

etmediğinin göstergesi sayılır. Bireysel sorumluluğumuzu, toplumsal ödev anlayışına katmamız da yeterli olmaz. Kısaca insana düşen vazife, bu dünyada özgür bir atılımla iman alanına kendini akıl-dışı yollarla bırakmaktır.

Bizim burada imanın paradoks oluşunu ele alırken hareket noktamız, soyut teoloji tartışmalarına yenilerini eklemek değil, inancın insan hayatı açısından değeri üzerine yoğunlaşmak ve insanın da iman için yaratıldığı görüşünü anlamaya çalışmak olmuştur. Tanrı-insan ikilemini mutlak paradoksal varoluşçu bir ayrıma tabi tutan Kierkegaard, yerleşik inançları, ön yargıları ve genel kabulleri tartışma alanına sokarak onların tıpkı Sokrates gibi sorgulanmasını sağlamıştır. Her çağın bir Sokrates'i olması gerekiyorsa, yaşadığı yüzyılın Sokrates'i de mutlaka Kierkegaard olmalıdır. Gündelik yaşantımız içerisinde akıp giden hayata kendimizi kaptırıp değer ve manevi dünyadan uzaklaşan benliğimizi uyaran ve bir inanç refleksi aşıl原因an Kierkegaard, felsefesiyle aramızda sürekli yaşayacağına benziyor. Renkli ve iğneci üslubuyla Sokrates gibi sorular sorarak yerleşik düşünce dünyamızı sürekli teyakkuz halinde tutan Kierkegaard, yaşadığımız yüzyılın canlı filozofudur.

Yazım ve düzeltmelerde emeği geçen Yunus AKYÜREK'e ve Emin Yayınlarına da teşekkür etmeden geçemem. Böyle renkli bir şahsiyetin felsefesini tez konusu edinmeme vesile olan, tez danışmanım ve hocam Prof. Dr. Zeki ÖZCAN'a, geniş hoş görüşü ve yönlendirmelerinden dolayı sonsuz şükranlarımı sunmak istiyorum.

Ahmet BAYINDIR

Eylül-2006

İÇİNDEKİLER

TEZONAY SAYFASI.....	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	viii

GİRİŞ

BİRİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD VE VAROLUŞÇULUK

A-KIERKEGAARD'IN TEOLOJİK DÜŞÜNCELERİNİN SEYRİ	20
1-Kişisel Görüşlerinin Din Görüşlerine Olan Etkisi.....	24
2-Kierkegaard'ın Klasik Teoloji ve Dini Kurumlarla İlişkileri	28
B-KIERKEGAARD-SOKRATES BENZERLİKLERİ	30

İKİNCİ BÖLÜM

ÜÇLÜ DİYALEKTİK KATEGORİ

A - ESTETİK KATEGORİ.....	36
B - ETİK KATEGORİ.....	40
C - DİNİ KATEGORİ.....	43

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İMANIN PARADOKS OLUŞU

A - İMAN VE PARADOKS KAVRAMI.....	49
B - KIERKAGAARD'DA PARADOKS KAVRAMI	52
C - ETİK OLANIN TEOLOJİK ASKIYA ALINIŞI.....	59
D - İMANIN DOĞASI VE ÖZNELİK	62
E - KIERKEGAARD'IN PARADOKSU BİR FİDEİZM MİDİR?	66

F - HZ. İBRAHİM'İN KURBAN TECRÜBESİNDEN HAREKETLE PARADOKS MESELESİ	72
SONUÇ	76
BİBLİYOGRAFYA	80

GİRİŞ

Biz bu çalışmamızda Kierkegaard'ın iman konusundaki görüşlerini ele almak istiyoruz. Ancak bunun için önce filozofun dine ilişkin düşüncelerinin belirlenmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu görüşlerin de imanla bütünlük taşıyacak bir tarzda incelenmesinin doğru olacağı kanısını taşıyoruz. Öncelikle şunu belirtelim ki, Kierkegaard'ın din ve iman konularındaki düşünceleri, gerçekten de dikkate değerdir. O, kendisinden sonraki bazı filozoflara, özellikle var oluşçu felsefelere ilham kaynağı olmuştur. İleride göreceğimiz gibi, varoluşçu felsefelerin başlangıcını bazıları her ne kadar Sokrates'e kadar geri götürse de aslında bu, doğru değildir. Çağdaş düşüncenin antopo-sentrik diyebileceğimiz bir akımı olan varoluşçuluk, gerçek anlamda var oluşçuluk, Kierkegaard'la birlikte başlamıştır. Kierkegaard'ın genel olarak din ve özel olarak iman konularında ortaya koyduğu fikirler belli kavramlar etrafında örgütlenir. O nedenle söz konusu temel kavramları iyi anlamamız gerekmektedir. Bu anahtar kavramlar şunlardır: İç daralması, kaygı, estetik, etik, kesinlik (Certainty), seçme(ikilem), öznellik(subjektivite) ve nihayet paradoks. Bunlar sadece Kierkegaard'da değil; daha sonraki var oluşçu filozoflarda da taşıyıcı kavramlardır. Kierkegaard düşüncesinin kuramsal çerçevesini (paradigma) bu kavramlar oluşturur. Onlar sadece Kierkegaard'ın metafizik düşüncesini ifade etmeye yaramazlar; ayrıca dine ilişkin görüşlerinin de sınırlarını çizip yönünü belirlerler. Bu yüzden tezimizde onların ağırlıklı bir yeri olacaktır. Adı geçen kavramlara baktığımızda şunu görürüz: Bireyin var oluşunun dramatik ve gizemli bir yapısı vardır. Filozofumuz bu yapıyı renkli kişiliğiyle ve ironik belagatiyle ortaya koymuştur; son derece zengin bir retorikle anlatmıştır. Bireyin varoluş gizemine kendini kaptıran, sistem karşıtı bu filozof, metafiziğin bütün konularıyla ilgilenmek yerine sadece yaşam ve değer kavramlarıyla ilgilenmiştir ve bunu yaparken de renkli ve iğneleyici üslup kullanmıştır.

Kierkegaard, Tanrıbilim problemleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Ona göre insan, evrende sıkıntı çekmekte ve umutsuzluk içinde yalnız kalmaktadır. Tanrı, insan, evren, zaman, sonsuzluk gibi kavramların anlamları üzerinde bir uzlaşma yoktur. Bu durum,

ortaya belirsizlik çıkarmaktadır. Bu belirsizlik de kişiyi bunalıma sokmaktadır; hayatı bir kargaşaya dönüştürmektedir; sonuçta kişide bir iç daralması meydana getirmektedir. İç daralmasının sonunda ortaya çıkan sıkıntı, ruhsal anlamda kaygıya dönüşmektedir. Bireyi kaygıya düşüren bir diğer ve bize göre daha da önemli bir nokta ise Tanrı'nın ve inanca konu olan şeylerin bir öğretiye dönüştürülmek istenmesidir. Diğer bir deyişle inancı nesnel ve akla uygun hale getirme girişimleri şiddeti kişiden kişiye değişen kaygıya nedeni olabilmektedir. Kolayca görüleceği gibi Kierkegaard, sistem karşıtı bir filozoftur. Onun sistem karşıtlığı sadece William James gibi deyim yerindeyse ateolojik bir tutum takınmakla sınırlı değildir. O aynı zamanda metafizik konularda da sistemci düşüncenin karşısındadır. Bu özelliğiyle de biraz Kant'ı andırmaktadır. Ancak onun eleştirel düşüncesinden ayrıdır. Deyim yerindeyse, Kierkegaard, Kant'ın evrensel ahlak yasasının yerine yeni bir yasa, varoluş yasasını koymuştur. Bu özelliğiyle entelektüalist bir düşünümünden çok psikolojik bir tutumu temel almıştır. Ona göre evrenin tümünün bir akli izahını yapmak mümkün değildir. Bunu Kierkegaard temel bir ilke olarak kabul eder. Böyle bir ilke kabul edilince, kabul edilen doktrin zorunlu olarak bir sistem özelliği taşımamalıdır. Yukarıda dile getirdiğimiz iç daralması, ölümcül bir hastalığın verdiği acıyla, ölmek isteyip de ölemeyen kişinin durumuna benzetilmiştir. Birey, fizyolojik olarak ölme de psikolojik olarak her an ölür.

Devlet dininin (Hristiyanlığın), ortaya koyduğu çözümler sıkıntı ve kaygıyı ortadan kaldırmaz. Çünkü onlar sahtedir ve özden mahrumdur. Kurumsal din, karikatürize bir içeriğe bürünmüş, topluca yapılan bir aldatmaca oyununa ve Tanrıyla gerçek bir dalga geçmeye dönüşmüştür. İçerisinde tutkulu duygulanımların olmadığı, yüzeysel, içebakıştan yoksun her türlü ritüel, kişiyi kurtuluşa götürmez. Aksine bunalıma ve umutsuzluğa sevk eder. İç daralmasından kurtulmak için, devlet dinlerinin ya da kurumsal dinin istediği dindarlık tiplerinin dışına çıkmak gerekir. Çünkü bu dinler; bireyin özgür katılımının yerine, nesnel ve sıradan bir bağlanmayı istemektedirler. Bu durumdaki birey ise sıkıntıdan ve iç daralmasından kendini kurtaramaz. İçerisinde özgür öznel bir atılımın olmadığı, nesnel katılım süreçleri, sıkıntıyı gidermez, giderek sıkıntının kaynağı olur. Sıkıntı derinleştikçe umutsuzluk baş gösterir. "Umutsuzluk ise günahkârlıktır". Mümin, hem mümin kalarak ve hem de umutsuzluk içinde yaşayamaz. Bu umutsuzluk ve sıkıntılardan günümüzün bilimsel

argümanlarıyla da kurtulmamız söz konusu değildir. Kurtuluş, varoluşu eline alabilen mümin bireyin hakkıdır. “Ben“ olma cesaretini gösteremeyen, yani Tanrı karşısına çıkma cesaretini gösteremeyen mümin olamaz. Umutsuzluğa sürüklenen, benliğini kaybediyor demektir. Benliğini kazanmak için her şeyini kaybetmeyi göze alamayan, imanı da kazanamaz. Bıçağı çekemeyen İbrahim, İshak’a da kavuşamayacaktır.* İshak’a kavuşabilmenin ön şartı mümin olmanın şartlarını yerine getirmekten geçer. İbrahim, umutsuzluğa düşseydi, imanın atası olamazdı. İnsan, umutsuzlukla umudun sentezidir. İşte bu, diyalektiktir. Zıtların diyalektiği. Kendi kurtuluşunu, sonluluğunun karşısında Tanrının sonsuzluğunda aramanın diyalektiğidir. Umudunu aşkın olandan (Transandantal) kesen bireyin, Tanrısal olandan uzaklaştıkça bunalıma sürüklenmesi doğal bir sonuçtur. Kendi kurtuluşunu, Tanrının sonsuzluğu karşısında, kendi sonluluğunda aramalıdır.

Diğer merkezi kavram olan estetik durum, insan hayatının iptidai bir evresini teşkil eder. Birey, kendisi ve zevkleri için yaşamaktadır. Kierkegaard, estetiği farklı bir şekilde anlamaktadır. Onda estetik olan, güzel olan (aisthetikos) bir ideanın temasından çok, duyusal hazzı (hedone) harekete geçirir. Sanki bir tür Epikurosu özellik taşır. Kuralsız, bencilce ve hazzın duygulanımlarına hitabeden estetik durum, tehlikelidir de. İnsanı bencillik ve hazzın pençesine düşüren bu saf estetik düşünceler, temelden mahrumdur. Estetik evre; iptidai zevklerin kişiyi kısılcasına aldığı, bayağı bir noktadır. Tıpkı Faust’un serüveni, Don Juan’ın aşk destanı gibi. Kierkegaard, gençliğinin umursamaz dönemlerini estetik dönem olarak görür. Bireyi umutsuzluğa ya da iç daralması olarak ifade ettiği duruma, estetik durum sokar. Birey bunun farkına vardığında bu haller kendisinde tezahür eder. Estetik, insanın geçici bir oyalanma süreci olmalıdır. Çünkü hazzın ve kuralsızlığın egemen olduğu estetik durumun deymumeti, insan hayatının sarsıntılı ve sallantıda oluşuna işaret eder. Estetik, günaha yakınlık anlamı taşır. İnsan hayatında umutsuzluğun var olduğu, hem de ölümcül olarak daimi bir ıstırapın yaşandığı evre, estetik evredir. Bilinçli her seçimden mahrumiyettir. Aşkın(muteal) bir gayeye adanmış seçmeler değil, günahın ve erdem-dışılığın yoluna

* Kitab-ı Mukaddes’te kurban olarak sunulan İsmail değil, İshak olarak geçmektedir.

hizmet etmektir. İnsan hayatının daima bilinç içeren seçmelerden uzak kalmaya mahkûm olması, bunalımın tam da yer etmesi demektir. Bu durum uzadıkça ızdırap derinleşir ve umutsuzluk, ölümcül hastalık halini alır.

Estetik hazlar, bir çeşit maskeler olarak da kabul edilebilir. Hayatın gerçek acılarını maskeleyen hazlardır. İnsan, bu kuralsızlığın egemen olduğu estetik içinde gerçek acılara ve hayatın gerçeğine şahit olamayacaktır. İnsan hayatı Tanrıya adanmasıyla mutlak manada kurtulmuş olur. Yegâne hakikat de budur. Gerçekten de Tanrıya adanmış hayatlar mutlak şahitlerdir. Hakikatin şahitleri onlardır. Çünkü onlar Tanrıya karşı mutlak vazifeyi tam manasıyla yerine getirmişlerdir. İnsan ruhu ait olduğu mevkie kavuşmakla ancak sükûn bulabilir. Ruhumuz, haz maskesi altında gerçek acıyı kapatan bu sahtelik karşısında, Tanrıya kavuşmakla huzur bulur. Artık Tanrı katında işleyen nizam, yaşarken akıllarımıza hitap eden şekilde değil de mutlak kudretin adaletiyle hüküm sürer. Kısaca estetik hayat, kişiyi dünyevi yetersizliğin ve bağımlılığın kısılcasına alarak, gerçekleri görmesini engeller. Gerçeğin özü de Tanrıya adanmışlıktır. Tanrıya kendini adayan şehit de hakikate şahitlik yapmış bir iman eridir. İman şövalyesidir. İman gücü, estetik hayata müsaade etmez ve sıkıntıya, kaygıya yol açan maskeleri ortadan kaldırır. Bunu da akli olmayan unsurlardan örülü Tanrısal alanın gücüyle gerçekleştirir.

Etik evre ise iyi ve kötünün netleştiği, yani kuralların egemen olduğu evredir. Birey, burada normların tanımına dâhil olmuş bireydir. Bu ahlaki kurallar, evrensel ve nesnel bir içerik taşımaktadırlar. Kişi bunlara uymakla yükümlüdür. Nedensiz bir bağlanışın gerçekleştiği evredir. Ödev ve sorumluluk taşıyan birey, etik kuralların mutlak uygulayıcısı durumundadır. Bu durum bireyin üstünde ve onu aşan niteliktedir. Bireyin seçimine bırakılmış tercih imkânları(seçmeler) yoktur ve fakat toplumun veya tarihin dikte ettiği ilkeler vardır. Bu ilkeler dünyasının ötesine uzanarak Kierkegaard'ın gizli gündeminde "dini alanın" mutlak gerçek alan oluşunu söylemek istediğini hissetmekteyiz. O, gerek estetik ve gerekse etikle ilgili düşüncelerini, hep "dini alanın" mutlak kesinlik taşıyan yegâne gerçeklik alanı oluşunu ifadelendirmek için bu fikirleri ortaya koyduğunu düşünmekteyiz. Onun gayesi, dini olanın kurtarıcı özelliğini vurgulamaktır. Bireysel seçimin estetik ve etik yargılarla çelişmesinden kalkarak tutarlı

bir din görüşüne sıçramayı denemiştir. Temel sorun neye karşı sorumlu olduğumuzdur. Etik yargılar, toplumun, tarihin ve devletin bireylerden uymalarını beklediği mevzuları içerir. Devlet de toplum da bireyden hep itaat bekler, böylece uyumlu itaatkâr kişi kurtulduğunu zanneder. Zamanla bu durumun hiç de böyle olmadığını anlayan bireyin, bundan sonraki hikâyesini Kierkegaard; kendi yaşamından izler taşıyan örneklemelerle bize anlatmaktadır. Kısaca, saf ahlaksal görüşler, nesnel ve evrensel içerikli bağlantı biçimleri ya da sisteme uygunluk adına yapılan içtenlikten uzak roller, temelsizdir. Bireyi, diğerine karşı bağlayan bağın etiksel yönü yoktur. Bu bağ, ancak Tanrısal bağdır. Ve birey kendi var oluş endişelerinden hareketle “etik olan” la ilişki içindedir. Dolayısıyla birey, evrensel olanın üzerindedir, ondan yücedir. Bireyin kendi yaşamını anlamlandırma girişimi, onun etik dünyasını da meydana getirmiş olmaktadır. Seçmeler, etiğin içerikleri olarak bireyin kontrolüne bırakılmaktadır.

İnsanın içinde bir sürü cevap arayan nokta vardır, fakat bunların içerisinde en fazla “kesinlik” arayışı vardır ki bu çok can alıcı ve sahici bir durumdur. Çok temel bir noktadır. Düşüncelerinin temellerini inşa ederken Kierkegaard, seçme kavramına büyük vurgu yapmaktadır. Bütün mesele sorumluluğu üstlenip varoluşu yakalamaktan geçiyor. İbrahim in tam olarak yaptığı da budur. Kierkegaard’ın önümüze sunduğu şey, hep bir ikilem formunda sunulmaktadır. Ya/ya da şeklinde formüle ettiği şey, hep insanın yazgısının kalkış noktasıdır. Ya şu ya da budur seçmenin alternatifi. Daha da somutlaştırmak gerekirse demektedir ki Kierkegaard; ya estetik ya da etik bir hayatı seçebilirsin. Ama ne estetik ne de etik seni hakikate ulaştırmaz. Gerçek seçim tutkuyla Tanrıya adanmışlık yönündeki seçimdir. Bu bazen ahlak kurallarıyla çatışan bir noktada durmayı zorunlu kılsa da tanrısal olanın inayetiyle birey her türlü prensipten üstündür. Bu ancak bilinçli bir seçimle olmalı ve sorumluluk duygusuyla hareket edilmelidir. Burada varoluşun yakalanabilir bir şey olması varoluşçuluğun temellerinin Kierkegaard tarafından ortaya konulduğuna işaret etmektedir. Bilinçli bir seçimle nasıl bir kurtuluş sağlanabilir ve bu seçim, kişiye nasıl bir sorumluluk yüklemektedir. Seçme ediminin boyutları, dünyevi ve hazzal duygulanımlarla ahlaki normlar ekseninde cereyan eder. Ama yukarıda da söylediğimiz gibi ne estetik ne de etik bireyi bunalımdan kurtarmayacaktır. Dini evreye sıçrayamamışsa bir seçme edimi, kendi üzerine

kıvrılmakla kalır ve kesinlikten uzaklaşır. Bu ise sıkıntıya, kaygılı korkuya, iç daralmasına ve nihayet umutsuzluğa davetiye çıkarmaktır.

İç sıkılması ve kaygılı korku, insanın kendini Tanrı önünde hissetmesine ve var oluşunun uyanmasına vesile olacak bir kaynak şeklinde karşımıza çıkar. Her insanda yerleşik olan iç sıkıntısı, bu iç sıkıntısıyla yüzleşebilen kimselerin, varoluşlarının uyanık bir bilincinde olmalarını sağlar.¹ İnsanın çıkmazdan, bunalımdan, iç sıkıntısından kurtulması için tek çözüm, inanç sıçraması yani iman hareketini gerçekleştirmesidir. Bu gerçek bir özgürlük edimidir. Özgür edim de “özgür atılmaya, bilinmeyenin içinde ileri doğru bir sıçramaya benzer”. Bu ise düşünceyle bağlantılı bir şey olmayıp, bizzat düşünceye aykırılıktır. Düşüncenin olduğu yerde inanç olmaz. Ona göre dinlerin(Hıristiyanlık) öne sürdüğü kanıtlar geçersiz ve gereksizdir. Tanrı, tutkuyla yaşanılan bir varlık olduğu için bizim kanıtlarımız dayanaksızdır. Kesinliği, başka her şeyden daha kesin olan bir şeye inanç, kanıtlanabilir bir şey olamaz. Çünkü Tanrı kanıtlanmaya ihtiyaç duymayacak kadar kesindir. Tanrı düşüncesi, insanı bütün kesinsizliklerden kurtarır ve tinsel bir doyuma ulaştırır. Bu, kilise ve devlet gibi kurumların ortaya koyduğu bir çeşit karikatürize din anlayışlarıyla olacak şey değildir. Din ve devlet, yani resmi kilise ve telakkiler, bireye toplu bir katılımın şuarsuzluk gücüyle hareket etme ve sahte doyum sağlama peşindedirler. Tekil var oluşu atlayarak dini hayatı kotarmak için bir tümel bütünlüğe yönelmek, beyhude bir çaba ve istihzaya konu olacak bir şeydir. Birey, sübjektif yönüyle değerlidir. İnsan hayatı biriciktir ve Tanrı'ya adanması gerekir. Çünkü içerisinde kesinlik barındıran yegâne dinginlik yeri tanrısal alandır. Bu ise kişisel çabaları önemsemeyi gerekli kılar. Birey, tekil birey olarak önemlidir. Ama Tanrıya adanmış olmak ise onu bilinmeyenin içindeki bir sıçramayla kurtuluşa ermesi anlamına gelir.

Kierkegaard'ı önemli kılan şey; dini düşünceler bakımından ortaya attığı fikirlerin özgün ve çağcıl oluşudur. İnsan için dini kategorinin esas oluşunu çok ironik bir dille anlatmıştır. Belki de Kierkegaard'ın çağları aşarak sesini günümüze kadar duyurabilmesindeki başarı, ironik üslubunun etkili ve büyüleyici oluşudur. O, gerçek

¹ AKARSU Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 7. b. İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997, s.194.

ironinin, Hıristiyanlığın verdiği dini eğitimin bizzat kendisi olduğunu fark eder. Ona göre yürürlükteki Hıristiyan öğreti tam da idillik bir mitolojidir(mythologie idyllique). Sadeleştirerek söyleyecek olursak “kutsalla masumane dalga geçilen bir oyun”dur. İçtenlikten ve bireyi esas almaktan uzak klasik Hıristiyan ayinlerinin bir çeşit kutsalla alay etme olduğunu ilan etmesi ve adını koymadığı var oluşçu düşünceleri, bir bakıma onu Protestan varoluşçu ilahiyatçı kabul etmemizi gerektirmektedir.

Kierkegaard, bir sistemci filozof ya da rasyonel teoloji savunucusu değildir. Aksine Tanrı düşüncesinin akılla izah edilebilecek bir şey olmadığını ortaya koymaktadır. Akıl dizgesi başka, inanç evreni başka türlü işler. Düşünce ve gerçeklik birbirine karşıttır. Düşüncenin mantığında birbirini izleyen sebep sonuç bağlantıları ve bir tutarlık var olsa bile bu, yaşamla sürekli bir uyum göstermez. İnanç, gerçeğin ta kendisidir. İnanç gerçeği, akla aykırı unsurlar ihtiva edebilir. Hatta bu akla aykırılık olmasa inanç da olmaz. Gerçeklik karşısında akli sistemler kurmak beyhudedir. Çünkü yaşadığımız sürece, evrimsel süreçlerden geçeriz, bu da sürekli bir kesinsizlik yaşadığımız anlamına gelir. Akıl, insanın iç sıkıntılarının kaynağını çözebilecek çareler üretmek bir yana insanı daha da sıkıntılar içerisine sürükler. İç sıkıntılarımızın kaynağında kesinlikten yoksunluk vardır. Bu ise bizi kesinliğin mutlak olduğu kaynağa yani Tanrıya götürmeli ve tutkuyla ona bağlanmalıdır. Bu kesinlik arzusu bireyin Tanrıya doğru yönelmesini ve mutlak teslimiyeti gerekli kılar. Ancak hakikatin şahidi o zaman olabilir. Dramatik öğelerden ve tutkudan yoksun burjuva Hıristiyanlığı, hakikatin yanından bile geçirmez insanı. Korku ve titremeyi, günaha eğilimi (tentation), ruhsal çöküntüleri ve ahlaksal yıkıntıları yaşamış, fakir, sefalet yaşayan, hor görülen, dalga geçilmiş, aşağılanmış insan, hakikate şahitlik yapmıştır.

Bizim burada Kierkegaard’ın imanı bir paradoksal problem olarak ele almasını tez konusu yapmamızın bir nedeni, insan tekini direk ilgilendiren çok sahici ve temel bir problem olan, iman konusu olmasıdır. Ona göre İman, içinde özgür bir hamlenin gerçekleşmesiyle var olur. İçtenlikten uzak, topluca katılımların sağlandığı törensel edimler, imana layık olabilecek bir nitelik taşımazlar. Ayrıca dış dünyanın (toplumun) beklentilerinin determine ettiği belirlenimler, sahici ve tutkuyla yoğrulmuş bir mümini tatmin edecek şeyler değildir. O halde insan varlığını tanrısal olandan uzaklaştıran

birçok gereksiz şey vardır. Bu şeylerden, ruhumuzu Tanrısal dünyadan uzaklaştırmayı hedef edinmiş, bu faniliklerden kurtarıp, iman yoluna adanmak gerektir. Bu iman yolu, zahmet ve bedel yoludur. Tıpkı imanın atası olan İbrahim'in serüveninde gördüğümüz gibi. İman yoluna girmiş birey için artık sonsuzluğun, kesinliğin ve mutlaklığın özgüveni telkin olmuştur. Dış dünyanın kayıtsızlık kanununa karşı Tanrısal âlemin güven ve adalet duygusu ilham eden ilahi evrenine yaklaşmıştır. Tanrısal olana ait olmak isteyişin verdiği duygu(iman), tinsel olanın kurtarıcılığını da belgitler. “Orada artık sonu olmayan bir ilahi düzen hüküm sürer. Yağmur, hem haklının hem haksızın üzerine yağmaz, burada güneş hem hayır sahibinin hem de günahkârın üzerinde parıldamaz. Burada her şey yerli yerine oturur: Yalnızca çalışan ekmek kazanır, yalnızca muzdarip olan dinginlik bulur, yalnızca soyunu ruhtar diyarında sürdüren sevgilisinin imdadına yetişir, yalnızca bıçağı çeken, İshak'a kavuşur”.²

Öte yandan Kierkegaard, Tanrı-insan ikilemi konusunda kendi düşüncesinin bütünlüğü içerisinde bir anlamlandırmaya gitmiştir. Paradoks kelimesi onun için vazgeçilmezdir. Çünkü Tanrısal varlık alanıyla insani varlık alanının irtibatını sağlayacak zemin basit bir düzlem değildir. Dolayısıyla bu ikilemi ortaya koyabilecek olan kavram, paradoks kavramıdır. Bu kavrama ontolojik bir anlam yükleyerek paradoks kelimesinin manasına bir genişleme getirmiştir. Tanrı-insan ikilemi bir bakıma paradoksal kabul edilerek meselenin girift yanı sadeleştirilmek istenmiştir. Kısaca burada “anlama”ya ve Tanrısal olana katılmaya yönelik bir çabayı görüyoruz. Bireyin ansal varlığı ile Tanrının sonsuz oluşu gerçeği, paradoksal bir düzlemde ele alınmadığında ortaya daha başka meselelerin çıkması aşikârdır. Bu sebepten dolayı “paradoks”, bir can simidi gibi Kierkegaard'ın imdadına yetişmiştir.

Kierkegaard'ı iman görüşleri dolayısıyla ele almamızın yanında onun modern zamanların meşhur problemlerini de ele alması bizi böyle bir konuyu incelemeye sevk etmiştir. Var oluşçuluğa ilham veren, bireyin benliği yaratma ve kendini gerçekleştirme durumunda oluşunu yıllarca önce dile getirmesi, onun incelenmeye değer orijinal bir

² KIERKEGAARD, Soren, *Korku ve Titreme* Diyalektik Lirik, çev. N.Ekrem Düzen, Ara Yayınevi, Gülen Ofset, s.13.

düşünür olmasını sağlamıştır. Kierkegaard, insanın özgürlük ya da kurtuluş aracı olarak gördüğü üçlü evreyi diyalektik bir süreç şeklinde ortaya koymaktadır.

Estetik evre; iptidai zevklerin kişiyi kısılcasına aldığı, bayağı bir nokta; tıpkı Faust'un serüveni, Don Juan'ın aşk destanı gibi, etik evre ise iyi ve kötünün netleştiği yani kuralların egemen olduğu evre; üçüncü ve son evre ise Tanrısal bir deneyimi içerir. Bu evre insanı etik prensiplerin ötesine götürür. Böylece İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etme hikâyesinde sembolleşen iman ediminin dehşetengiz görüntüsü, bize imanın bir bedelle beraber kazanıldığını gösterir. Kierkegaard, "öznellik gerçektir, gerçeklik öznedir" derken varoluşun gerçekleşmesinin, insan bilincinin kendinden başlayarak yarattığını söylemesi, iman tecrübesinin bireyde nihai gerçekliğin kendisi olduğunu göstermesi bakımından çarpıcıdır. Burada öznel gerçeklik tecrübesinin gerçekleşmesinde rasyonel bir edimin yeri yoktur. Çünkü özgür edim "bilinmeyen içinde bir sıçramayla" gerçekleşir. Hegel'in gerçeği bütünü ile akılsal ilan etmesine karşılık Kierkegaard, gerçeğin irrasyonel oluşunu ilan eder. Ona göre inanç akla sığan bir olgusal gerçeklik değildir. Nesnel bir incelemeye tabi tutulamaz. Çünkü akıl dışı unsurların akılla uzlaşması çabası beyhude bir çabadır. İncanın nesnesi, bizzat akla aykırılıktır. İnanç, akli düzleme indirgenemez. İncanın paradoksal oluşu Tanrısal olanla fani oluşun paradoksudur. Paradoks, Tanrı-insan ekseninde var olmaktadır.

İnanç, ahlaki yargılarla da çatışabilir. Hâlbuki ahlaki prensipler, genel geçerdir ve tartışmaya konu olması dahi sakıncalıdır. Etik, evrenseldir ve birey ona tabi olmakla kurtulur. Fakat Kierkegaard bu noktada incanın gücünün, evrensel olanı rafa kaldıracak denli güçlü olduğunu ilan eder. Etik olan Teolojik olarak askıya alınabilir. Sürekli bir prensip olarak değil, geçici bir sürecin yaşanabilmesi için. Tıpkı Hz. İbrahim'in İshak'ı Tanrı adına bizzat Tanrı'nın emriyle kurban etme noktasında oluşu gibi. Bu dramatik olay, İbrahim'e imanın atası olma makamını bahşetmiştir. Çetin bir süreç ve varolma mücadelesi, insanı sonunda kurtuluşa götürmektedir. İman, paradoksal bir kalıpta ulaşılması gereken bir kutlu sondur. Ancak o zaman değer kazanır. Bıçağı çeken İbrahim İshak'a kavuşabiliyor. Her ne kadar insanın yeryüzündeki tarihi varoluş biçimine aykırılık teşkil ediyor görünse de iman, paradoksal bir içerik taşımaktadır.

Bütün hikâye'nin dayandığı temel; paradoks kavramında düğümlenir. Kierkegaard'ın paradoksu'nun özelliklerini şöyle sıralayabiliriz:

Paradoks, iki karşıt var oluşsal varlık arasındaki ortak ilişkiye gönderme yapan bir kategorik kavramdır.

Paradoks, göreliden ziyade mutlaklıdır.

Paradoks, geleneksel mantık anlamındaki akıl kavrayışının ötesindedir.

Paradoks, aklın nesnesinden çok inancın nesnesidir.³

İnsanın var oluş noktasında pasif oluşunu ve buna karşılık Tanrının belirleyici konumu karşısında uzlaşım bir noktanın var olup olmadığını anlamamıza yardımcı olacak kavram, paradoks kavramıdır. Bu çetin mesele başka herhangi bir kavramın içeriğine sığmazdı.

İnsanın bireysel varlığı çok önemlidir. Bireysel var oluşu yakalayabilmek ya da kendini gerçekleştirebilmek zor bir iştir. Hayat, daima ikilemleriyle bizi zora sokar. Bir sistem; sonsuza kadar bizi tatmin etmez. Gerçeklik önünde düşünce sistemi cılız çözümler üretir. Birey, daima evrimsel olarak değişir ve gelişir. Hayatı ileri doğru yaşarız. Akıl yeni durumlara karşı bize garanti veremez. İnanç, Tanrıyla mutlak bir ilişkiyi mümkün kılan özelliğiyle akli, saf dışı tutar.

Kierkegaard için “yaşayan” filozof tabirini kullanmak hiç de abartı değildir. Fikirleri canlı ve günümüze ışık tutar niteliktedir. Akla karşı tezler üretmesi bir yana, yaşamın, bireyin ve dini alanın değerini ortaya koyması bakımından çok önemlidir. Onun Din Felsefesine olan katkısı bu bakımdan çok dikkate değerdir. Nesnellik ve evrensellik kaygılarıyla toplumları, belli dini klişeler çerçevesine hapseden, gösteriş içerikli resmi din anlayışları, samimi ve sahicilikten uzak, bireyin seçmelerinin dikkate değer oluşunu atlayarak, onun “kendilik bilgisine” ve diğer tabirle söyleyecek olursak kendini gerçekleştirmesine karşı durmaktadırlar. Boş inançlarla halk, belli bir hizaya

³ TIAN MİN-LİN Timothy, “Kierkegaard'ın Yaşamı ve Düşüncesi”, *Kaygı Felsefe Dergisi*, çev. Metin Becermen, Görsel Medya, Mayıs, 2000, s.48.

getirilerek gerçek dini duyguları yaşamak yerine, karikatürize olmuş, bir toplu bilinç kaybına uğratılmaktadır. Bunu dile getirirken kullandığı iğneleyici, heyecan veren, sezgi dolu, deruni ve geveze üslubu, tepkileri üzerine çekmiştir. Fakat bize göre Kierkegaard'ın bu iğneli üslubu, onu renkli bir şahsiyet yapmış ve düşünce tarihinde orijinal bir kişilik olarak kalmasını sağlamıştır. Dini düşüncelerinde Tanrı-insan birliğini anımsatan, mistik öğeler ve dehşet anlarını tasvir etmede kullandığı üslup ile Kierkegaard, izlenmeye layık biridir.

Kierkegaard, ne on dokuzuncu yüzyılın idealizmine ne de materyalizmine yakın duruyordu, kendine özgü var oluşsal söylemiyle sanki yaşadığı yüzyıla ait değildi. Zaten sonraki dönem var oluşçu felsefelerine olan etkisi göz önüne alınca çağını aşmış bir yaşam felsefesi geliştirdiğini iddia edebiliriz. O adeta anlaşılmasın üzere yazmaktadır. Böylece kaçınılmaz olan yanlış anlaşılma riskini ortadan kaldırdığını düşünür. Buna uygun olarak anlatımında net önermeler ve söylemleri değil, paradoksları kullanmıştır.⁴

⁴ MOUNIER Emmanuel, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Rifat KIRKOĞLU, Alan yay, İstanbul, 1986, s.183.

BİRİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD VE VAROLUŞÇULUK

Varoluşçuluğun genel karakteri, tanımlanamayan bir var oluş, herhangi bir spekülâtif bilginin konusu haline getirilemeyen, tekil, bireysel kategorinin öne alınması olarak görülebilir. Bunun yanında bireyin tanımlanmasında soyut, nesnel, bilimci yaklaşımlar yerine varoluşsal bir yaklaşım sergilemek olarak da özetlenebilir. Yaşamı, şunu değil de bunu seçmekle baş başa bırakıldığımız bir ikilemler dünyası olarak yahut seçmeye bağlı olarak öznenen hareketle öznel değerlerin ehemmiyetini ortaya koymak olarak alırsak, varoluşçuluğun öne çıkardığı şeyleri daha iyi kavrarız. Hatta evrenin akıl verileriyle anlaşılır bir şey olmadığı, saçma bir içerik taşıdığı da söylenebilir. Aynı zamanda varoluşçuluğu bireyin ahlak kurallarından bile bağımsız kalabileceği gibi bir kuramsal düzlemde ele aldığımızı, Kierkegaard'ı varoluşçu felsefenin ilk nüvesini oluşturan kişi olarak kabul etmek durumundayız. Sistem karşıtı oluşu ve varoluşçuluğun temel argümanlarını daha önceden dile getirmiş olması onu, var oluşçu felsefenin fikir babası olarak kabul etmemizi zorunlu kılmaktadır

Sistem karşıtı oluşu ve var oluşçuluğun temel argümanlarını daha önceden dile getirmiş olması onu, var oluşçu felsefenin fikir babası olarak kabul etmemizi zorunlu kılmaktadır. Kierkegaard'ın varoluşsal dediği inancının temelinde, kendi kişisel tecrübelerinin tutku ve duygulanımlarının yattığını söyleyebiliriz. Ona göre, paradoks, hayatın diyalektiği ve aşkın halleri, iç âlemimizde ve insanın derinliklerinde yatan şeylerdir.⁵

Kierkegaard, varoluşu; tam da insanın varoluşu olarak algılar. Taşın ya da bir ağacın var oluşundan ayrı tutmaz. Ama ikinci anlamıyla varoluş; hayat ve hayatın anlamı demektir. Bir amaç olarak bu var oluş; “uğrunda yaşamam ve ölmem gereken bir hakikat bulma” gerekliliğinden ayrılmaz. Kendini anlamak ve tanımak için “ne yapmam gerek” ? diye soran bir kişinin yönelimidir bu var oluş.⁶

⁵ PEARCE-CHANING Melville, *Modern Christian Revolutionaries Soren Kierkegaard*, A Study London, 1945, s.29.

⁶ CAULY Olivier, *Kierkegaard*, çev. Işık ERGÜDEN, Dost Kültür Kitaplığı, Pelin Ofset, Ankara, 2006, s.55.

Hegel'in varoluşu, bir akli sistem bütünlüğü içerisinde, bir kavram olarak ele almasına karşılık Kierkegaard, varoluşun doğal mecrasını bulmasını sağlamak istemiştir. Varoluşu, spekülasyonun salt bir kavramı olmaktan kurtarmak istemiştir. Şöyle demektedir: "Spekülasyon düşünce, var oluşu bilmez; onun için 'var olmak', 'var olmuş olmaktır. Varoluş, sonsuzun salt varlığında (pure being) yiten ve yok olan bir şeydir. Spekülasyon, soyutlama olarak hiçbir zaman varoluşla eşanlı değildir, bu nedenle varoluşu asla varoluş olarak kavrayamaz, yalnızca geride kalmış bir şey olarak kavrayabilir. Spekülasyon için varoluş beyhude bir şeydir, onun için yalnız salt varlık vardır."⁷

Kierkegaard'ın din görüşlerinin de temel yaklaşımını belgitleyen bu görüşüne göre var oluş, bir bilgi konusu değil, varoluş; canlı, dinamik doğasıyla mantık örgülerine sığmayan, bilimsel tanımlamaların ötesinde bir şeydir. Bu yönüyle varoluş, bünyesinde çelişkiler, garibellikler(paradoks), akla karşı tezler barındırır. Nesnellik ve evresellik özelliği sergilemez. Varoluş, geriye doğru okunan bir şey değil, ileriye doğru yaşanan bir gerçekliktir. 'Şimdi ve şurada', karşımda duran, yüz yüze geldiğim somut gerçeklik, ancak 'ben'den kalkarak ele alınabilen bir gerçekliktir. Böylece varoluşun bir evrensel bilgiye dâhil edilemeyeceğinin de kanıtıdır.

Kierkegaard'ın özgün ve çağını aşan kişi olduğunu gösterir. Çünkü yaşadığı çağda yaygın sistemci görüşlere aykırı biçimde varoluşu sistem dışına çıkarmıştır. Buna benzer, varoluşun; çeşitli, birbirine benzemeyen ve her insan tekini ayrı ayrı ilgilendiren gerçekliklere sahip olduğundan anlıyoruz ki varoluş, belli bir düzenin kavramlaştırılmış, statik bir parçası olamaz. Ancak varoluş, kendi olanakları içerisinde anlaşılabilen bireysel kategoriye dâhil olması gereken bir gerçekliktir. Bir bilgi nesnesi değil bir uygulama alanıdır.

Varoluş, evrensel bir muhtevaya sahip olmamakla, bilimsel bilgi alanının da dışında tutulmuş olmaktadır. Bu, Kierkegaard'ın yürürlükteki Hegelyan telakkilere karşı geliştirdiği bir tepkidir. Yalnızca felsefi kaygılarla oluşturulmuş bir tepki değil, ileride

⁷ KIERKEGAARD Soren, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I, Princeton, New Jersey, 1992, s.571.

de işaret edeceğimiz gibi dini alanın insan hayatında işgal ettiği yer bakımından da yürürlükteki resmi din telakkilerine ve kurumsal otoriteye karşı bir duruştur. İçtenlik ve doğruluk değerlerinin öne çıkarılmasını kendine bir vazife kabul eden Kierkegaard, Hıristiyanlık dininin ya da Tanrı'nın bir spekülâtif felsefe konusu olmasına ciddi eleştiriler getirmiştir. Onun bu tepkisi, sadece otoriteye ve onun dikte ettiği paradigmaya değil, aynı zamanda kendi var olma tutkusunu yitirme aşamasına gelmiş, nesnel düşüncenin veya evrensel aklın bir parçası kabul edilmiş, kamusallaştırılmış ve kitleselleştirilmiş modern insan tipinedir. Bu tepkilerin toplamından, Kierkegaard felsefesinin temelini oluşturan var oluş düşüncesini ve bu düşünce etrafında ortaya çıkan bireysellik, içsellik ve öznellik gibi kavramları elde ederiz.⁸

Kierkegaard, var oluş alanları arasına kesin çizgiler koymak suretiyle hep bir "seçme" edimini karşımıza çıkarır. Ya/ ya da şeklinde kategorize ettiği varlık alanlarına bakış tarzı ile bir indirgemeciliğe de düştüğünü söyleyebiliriz. Ona göre birey ya estetik karşısında etik; ya da etik'e karşı dini hayat yaşıyordur. Bu kategorilerin sınırları kesin çizgilerle ayrılır. Bir varlık alanında bulunan insan, diğer varlık alanına kolayca girip çıkamaz. Bu indirgemecilik, onda bilmenin, anlamanın, farkına varmanın, düşünmenin değerini alçaltır, onların yerine usdışını, absürdü ve paradoksu koyar. Bu çok da gerçekçi görünmüyor. Absürd ve paradoks ne kadar hayatın gerçeği ise, akıl ve mantık da o kadar gerçeğidir.⁹ Buradan anlaşılıyor ki bireyi öne almak için ortaya konan uç görüş, toplum ve nesnelliğin alanı olan dışsal dünyayı hiçe saymaktadır. Bu da Kierkegaard için bir nakısa sayılabilir. İçsellik ve bireysellik adına dışsal olanı hesaba katmama ve nesnelliğe karşı duruş sergilemedir. Bu bir indirgemeciliktir. Hayatı idame ettiren temel unsurlar içerisinde akılı aşan, akıl-dışı şeyler olabileceği gibi, akıl dizgesi içerisinde anlamlandırılabilen, nesnel, objektif, evrensel doğrular da vardır. Esasen akıl alanı, akıl-dışına baskındır. Akıl-dışılık, arızı, ferdi ve geçici bir süreç olmalıdır. Hayatı kuran bütün unsurların akıl-dışı bir temel üzerine kurulu olduğu görüşü pek de isabetli görünmüyor.

⁸ TAŞDELEN Vefa, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Hece Yaymevi, Öncü Basımevi, Ankara, 2004, s.25.

⁹ *a.g.e.* s.289.

Kierkegaard'ı bu denli içsel maceraya sürükleyen şey, yaşadığı çağda her alanda olduğu gibi dini alanda da geçerli olan Hegel Felsefesine karşı ortaya koyduğu tepki olabilir. Çünkü İbrahim'in imtihan serüveninde gördüğümüz gerçek şu ki; söz konusu Tanrı olunca akıldışı, absürt veya paradoks gibi görünen şeyler dini form içinde akli aşan bir seviyeye yükselmektedir. Hegel dizgesinin veya Kilisenin, Tanrı'nın akli ispat ve bilgi konusu yapılmasına karşı Kierkegaard, var olmayı ya da varoluşu öne çıkarmayı istemiştir. O, şöyle demektedir: "Bilgiyle uğraşmak yüzünden, var olmak nedir unuttuk."¹⁰ Kierkegaard, bilgi karşısına varoluşu ve son tahlilde imanı koymaktadır. Çünkü o, varoluşun en derin hakikatini, Dünya ile Tanrı, gerçek ile ideal, anlık olan ile yaşam bütünü, zaman ile sonsuzluk, inanç ile bilgi karşıtlıklarının uzlaşmaz geriliminde bulmaktadır.¹¹ Hâlbuki Hegel dizgesinde her şey belli bir akli tanımlamaya dâhil edilmişti. Kierkegaard'a göre "varoluş dizgesi" var olamaz.¹² Varoluş biricik yanıyla öznel, bireysel kategoriye dâhil olan bir gerçekliktir. Bir dizgenin kavramsal bir parçası sayılamaz. Varoluş'un kendisi akli dizgelere karşı akıldışı özelliğiyle bir alternatif gibi gözüküyor.

Fakat Kierkegaard, sırf bir Hegel karşıtı söylem geliştirmek ve alternatif bir spekülâtif felsefe sistemi ortaya koymak gibi bir amaç için değil, dini alanın belirleyiciliğini ortaya koyabilmek için usavurma(reasoning) yerine, paradoks mantığını öne çıkarmaktadır. Çünkü inanç, içerisinde absürd ya da paradoks arz eden unsurlar barındırmış olsa da bu, akli olanın kavrayışını aşan şeylerdir. Varoluş, akılla kavranamayacak karakter içerir. Bir dizgeye varoluşu sıkıştırılamayız. Esasen Kierkegaard'ın gündeminde gizli olan şey dini kategori olarak oluşturmaya çalıştığı diyalektik evrenin son aşaması olan ve nihai kurtuluşun yeri olarak gördüğü, dini evre'nin bir insan için ne kadar önem taşıdığıdır. Bu dini evre de birey, akla sığmayan ve etik kurallara uymayan durumlarla karşılaşsa da dini olanın kurtarıcılığına ya da

¹⁰ WHALL, *Jean, Var oluşçuluğun Tarihi*, çev, Murtaza KORLAELÇİ, Erciyes Üni. Basımevi, Kayseri, 1994, s.9.

¹¹ SOYKAN, Ömer Naci, "Var oluş Yolunun Ana Kavşağında: Korku ve Kaygı Kierkegaard ve Heidegger'de Bir Araştırma", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, sayı, 6, 1999, s. 35.

¹² KIERKEGAARD Soren, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I, s.112.

sonsuzluğun yeri olan Tanrısal olana yapacağı inanç sıçraması sayesinde gerçek bir varoluş sergileyebilecektir. Kierkegaard, spekülâtif bir bilgi teorisi geliştirmek amacını taşımamaktadır. Onun amacı, tutkularından örülmüş varoluşsal süreçlerden geçirdiği yaşam felsefesine ulaşmaktır. Bu da bilinmezinde ileriye doğru bir “inanç sıçraması” ile başarılabilir. Böylece Kierkegaard’ın varoluşçuluğuna, inancın değerini ortaya koyan, hatta inanca varoluşsal bir muhteva katan özgün bir hayat felsefesi kurucusu gözûyle bakabiliriz.

Kierkegaard’da daima paradoksal bir şekilde ele alınan varoluşçuluk, hastalıklı bir özellik taşır. Bu hastalıklı yapı, varoluşun temelinde yer alır. Hem de ölümcül bir hastalıktır: İncil’de anlatıldığına göre, “Lazar adlı bir adam hasta idi”. (Yuhanna, 11) İsa’ya bu haberi verdiklerinde o, “Bu hastalık ölüm için değil.” demişti. Ama Lazar öldü. Demek ki İsa’nın sözünün aksine hastalık ölümcüldü. Fakat sonra İsa onu mezardan çağırdı ve Lazar dirildi. Şimdi bu hastalık ölümcül mü idi? Özetle; Kierkegaard’ın varoluşçuluğu hayatın çelişkilerinin gergin noktasında yer alır. Bu zıtlıkların bileşkesinden bir hayat felsefesi kurmuştur. Varoluşun en derin hakikat noktası bu paradoksal yapının uç noktalarıdır. Ona göre dünya ve Tanrı, gerçeklik ve ideal, anlık olan ile yaşam bütünü, zaman ve sonsuzluk, inanç ile bilgi’nin uzlaşmaz geriliminde varoluşun ta kendisi yer alır. Ona göre varlığın anlamı, bir çiftit çarşısı dediği bu dünyada değil, iç yaşamda yer alır. İç yaşamda ise korku, iç daralması ve umutsuzluk bulunmaktadır.¹³

Ya/ ya da formatında sunulan bu varoluş olanakları, biri diğerinin alternatifi olan var oluş kürelerinin zıtlığında ancak varoluş gerçekleşir. Seçme özgürlüğünü bilinçli bir tercihten yana kullanma mecalini gösteren tekil birey, varoluşun paradoksal yapısından bir diyalektiğe gidebilir. Daha doğrusu varoluşunu gerçekleştirip onu eline alabilmesi için bilinçli özgür seçimi yapabileceği atılımı gerçekleştirmesi gerekir. O, özgür atılımı, “bilinmezinde içindeki bir sıçramaya” benzeterak akıl dışı unsurların hayatta belirleyici konumuna işaret etmiştir. Burada Kierkegaard’ın şüphecî yönü ortaya çıkmaktadır. Çünkü ona göre yaşam, ileriye doğru gerçekleşir ve her zaman kesin sonuçlar

¹³ Soykan, s. 36,37.

doğurmaz. Bu kesinsizlik içinde birey absürd olarak ifadelendirilebilecek psikolojik haller içinde biri diğerine alternatif olan tercihlerden birini seçerek kendi varoluşunu kurar. Eğer Hegel sistemleri ya da herhangi bir spekülâtif dizgeye kulak verecek olsak, bireye bırakılmış ne bir özgürlük alanı ne de herhangi akıldışı bir sürprizle karşılaşmayız. Sonuçları ve sebepleri biri diğerini oluşturan, kesinlik içeren rasyonel çıkarımlar, Kierkegaard felsefesinde yer almamaktadır. Dolayısıyla Kierkegaard'ı bu sistem karşıtı yaklaşımından kalkarak, hayatı kuran unsurların ayrıntı yönünü ve kişiyi direkt olarak ilgilendiren bireysel kısımlarını önemseydiği için, varoluşçu filozofların ilk örneği olduğunu söylüyoruz.

Kierkegaard'a göre dizgenin göz ardı ettiği en önemli şey, benim seçim yapma ihtiyacımdır. Hegelin dizgesinde seçime yer yoktur. Çünkü her şey diyalektik-kurgusal olarak belirlenir. Hegel'in mantık bilimi her şeyi açıklıyor gibi görünür, ancak kendi yaşamını, yaşam-formunu seçen varoluşçu birey dizgenin dışında kalır. Bu durum Kierkegaard'a göre şaşılacak bir durum değildir, dizge ve varoluş bağdaşmaz.¹⁴

Kierkegaard felsefesinde varoluş tecrübesinden hareketle birey kendi yaşamının efendisidir. Kendisini anlama konusunda bir sanatçı gibidir. Bilim adamından farklı olarak, "varoluştan ve çelişkiden kendisini soyutlayamaz, onların içindedir."¹⁵ Varoluştan soyutlamak, zorluğu ortadan kaldırmaktır, fakat varoluşun içerisinde bir anda bir şeyi anlayacak şekilde kalmak, kendini anlamak değildir. Ancak uç karşıtları bir arada anlamak ve kendini onlar içerisinde anlamak için var olmak zordur.¹⁶ Yani bir dizge içerisinde kavramlaştırılmış bir şey, çözümünü kendi mantıksal örgüsüyle oluşturulan sebep sonuç ilişkileri, gündelik yaşamda yüz yüze geldiğimiz bir ikilem söz konusu olunca, çelişki dizgeyi ortadan kaldırmaktadır. Varoluşun derin sancılarını yaşayan birey, kıvrandırıcı seçmelerle karşı karşıya kalmıştır. Ne bir dizge ne de herhangi bir akli çıkarım ona yardımcı olamamaktadır. Hatta toplumsal, ahlaksal bir yargı, kurtarıcı yönü ne kadar güçlü olursa olsun bireyin düşebileceği bir seçim

¹⁴ KIERKEGAARD Soren, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, s.351.

¹⁵ Tom Rockmore, *Before&After Hegel. A Historical Introduction to Hegel's Thought*, Los Angeles, 1993 s.147.

¹⁶ *a.g.e.* s.354.

zorluğunda onu yalnız bırakabilmektedir. Buradan şu yargıya rahatlıkla ulaşabiliriz; estetik ya da etik değerler varoluşu bütün olarak kucaklayamazlar ya da varoluşun bireysel kategoriye dâhil oluşundan hareketle içsel, ruhsal olana dışarıdan önereceğimiz çözüm kalıpları yetersizdir.

İnsan denilen varlık, ancak varoluşun çelişkili dünyasında bir anlamlandırmaya gidilebilir. Bu, kurgusal bir akli çıkarımla olamaz, düşünce alanındaki paradokslar, kurgusal olarak çözülebilirler ancak bunlar pratik hayatın paradoksları gibi mutlak değildirler. Hegel dizgesinde ele alınacak bir paradoks geçmiş bir olay olarak incelenip yanıtlanabilir fakat 'şimdi ve şurada' karşısında duran bir mutlak seçmeye karşı bana bir şey söyleyemez. Temel problem, varoluşunu eline almak isteyen bireyin karşılaştığı paradokslar karşısında ortaya koyabileceği pratik bilgeliğe nasıl ulaşabileceğidir. Yoksa Kierkegaard'ın bir nesnel ya da evrensel bilgiye ulaşma ve buradan bir spekülâtif bilgi teorisi geliştirme amacı yoktur.

Kierkegaard, soyut düşünme ile varoluşçu düşüncenin kesin bir karşıtlığını ortaya koyar: Soyut düşünme, mantıksal teknikler aracılığı ile olanaklılık bölgesini keşfeder ve yalnızca varsayımsal bilgilerle ilerler, varoluşçu düşünme ise gerçek, somut birey üzerine ilerler.¹⁷ Bu varoluşçu doğruluk düşüncesi, giderek Tanrı düşüncesinin tek gerçek düşünce oluşuna ulaşacaktır. Çünkü varoluş kavramı, hayatın bütün seçmelerini kapsamaktadır. Dini ya da dünyevi olan ayrımı yapılmadan hayatı, bütüncül bir varoluşsal paradoksal problem olarak kabul ettiğini görüyoruz. Dini ya da imanla ilgili olan problematik, yaşam serüveninde dünyevi olandan bağımsız ele alınmamaktadır. En azında Kierkegaard'ın kendi kişisel tecrübesi açısından böyledir. O, Kendi çocuğunu kurban etme paradoksuna düşen İbrahim gibi büyük aşkla bağlandığı nişanlısını kurban ederek ona kavuşmayı denemiştir. Kierkegaard'ı varoluşçu felsefenin babası sayılmasını sağlayan şey spekülâtif akılcı ilkelerin karşısına paradoksal varoluşçu ilkeleri koymasıdır. Varoluş, her bireyde ayrı ayrı tezahür eder ve hiçbir sistem onu kurgusal hale getiremez. Varoluş akli süzgeçlerden akıp dökülmektedir sanki. Geçek olan da

¹⁷ THILLY Frank, *Felsefenin öyküsü*, çev. İbrahim ŞENER, cilt II, İzdüşüm yay, Kurtiş Matbaacılık, İstanbul, 2000, s.421.

varoluşsal olana koşuttur. Tanrının kendisi ve inanca konu olan her öge(Hristiyanlık açısından)paradoksal haliyle anlaşılmalıdır. Onu bir spekülâtif dizgenin aklileştirilmiş bir parçası saymak ona yapılmış en büyük yanlışlık olur. Gerek İsa'nın Tanrılığı ya da Tanrının varoluşunun ispatı veya herhangi bir dini ritüel, rasyonel bir izahın sınırlarına dahil olamaz. Bu ispat değil küfürdür. Çünkü akıl bizzat onu anlamamak üzere yaratılmıştır. Akla düşen, inanca tabi olmak ve sürüklediği serencama tutkuyla koşmaktır. İnanç gibi varoluşun bütün evreleri, akıl dışı talepleriyle bireyin karşısına çıkabilir, onu anlamaya değil ona tutkuyla bağlanmaya çalışılmalıdır. Tanrısal bir ödev, başka bütün ödevleri iptal eder. Varoluşun Tanrıdan aşağıya doğru birbirini takip eden silsilesi, bireysel kategorinin sınırlarında gerçekleşir. Tam bir özgür seçim yapabilen birey, varoluşunu da eline almış bireydir.

“Tanrı ahlak ulamlarının(*categories*) üstündedir” diyen Kierkegaard herkese benzemeyen bireyler için de durum aynıdır, ahlakın genel kuralları onlar için geçerli olamaz. İşte burada Sartre var oluşçuluğunun temel bir savının ilk taslağını buluyoruz. Herkes kendi olmak zorundadır, ona kendini zorlayabilecek genel bir öz ya da düzgü(*normes*) yoktur.¹⁸

A-KIERKEGAARD'IN TEOLOJİK DÜŞÜNCELERİNİN SEYRİ

Kierkegaard'ın teolojik düşüncelerini daha ilk çocukluk yıllarında aldığı karanlık ve acı Hristiyanlık eğitimiyle başlatabiliriz. Daha sonraları alay konusu edeceği bu acı ve karanlık eğitim, onda derin düşünce değişikliklerine sebep olacaktır. Gençlik yıllarında umursamaz bir hayat yaşamış, vaktini kahvelerde israf ederek geçirmiş ve ilginç fiziği ve kıyafetiyle hep alay konusu olmuş ve ahlak tartışmalarıyla kendisi alay etmiştir. Sorumsuzluk içinde geçirdiği yıllardan sonra Kierkegaard, “derin depresyon” olarak niteleyeceği kısa süren nişanlılık döneminin etkilerini bütün hayatı

¹⁸ FOULQUIE Paul, *Varoluşçunun Varoluşu*, çev, Yakup ŞAHAN, Toplumsal Dönüşüm yay. İst. 1998, s.102.

boyunca hissetmiştir. 1840 yılında Regine Olsen adlı sade bir kızla nişanlanmış ve derhal ayrılmıştır. Bu olay hayatında yaşadığı en şiddetli sarsıntıdır. Hayatının dönüm noktası bu ayrılık olmuştur ve bundan sonra kendini felsefe çalışmalarına adanmış ve ruhsal âlemde hep uç noktalarda dolaşmış fakat bu kısa süreli nişanlılığın etkileri, Kierkegaard'a göre en büyük yaşam çelişkisi, felsefesinin ve dolayısıyla teolojik düşüncelerinin de temelini oluşturmuştur.

Öncelikle Kierkegaard, babasından kendisine tevarüs eden dini düşüncelerin etkisini çocukluk döneminde yaşamıştır. Hıristiyan inançlarına dayalı bir eğitim görmüştür. Fakat düzenli bir şekilde eğitim ve öğretim ilkelerine bağlı bir öğrenci olmamıştır. Ruhsal bakımdan inanç bağlantılı bunalımlar yaşamıştır. Babasının bir sebepten Tanrı'ya lanet okumasının cezası olarak telakki ettiği, sırayla beş çocuğunu ve eşini kaybetmesinin derin ruhsal etkileri Kierkegaard'da görülmektedir.

Daha sonra "Kutsalla masumane alay edilen bir oyun" (mythologie idillique) olarak tanımladığı Hıristiyanlık, ona göre sıkı bir Hıristiyanlık değildir. Hıristiyanlığın sevimli yüzünü değil, insanın günahlarına şefaahat edecek olan, haç üstünde can veren İsa'nın Hıristiyanlığını tanımıştır. Karanlık imgelerden oluşan sırlarla dolu dramatik, esrarengiz gizlerle örülmüş bir Hıristiyanlığa tanıklık etmiştir. Beş çocuğunu ve eşini kaybetmiş bir baba'nın hırçın, asi ve doğaya olan bağlılığı hesaba katıldığında, Kierkegaard'ın nasıl bir duygu ve düşünce atmosferinde kişiliğini oluşturduğu daha iyi anlaşılabilir. İlerde de göreceğimiz gibi Kendini İshak'ın yerine, kısa sürede ayrıldığı nişanlısı Regine Olseni de kendisine doğru yine İshak'ın yerine koyacaktır. Kazanmak için bir kurban gerekir. Babası Kierkegaard'ı oğlu ise nişanlısını kurban etmek istemiştir.

Onun modern tabirle söyleyecek olursak bohem içinde geçirdiği, umursamaz, gençlik yaşantısını kesintiye uğratan şey, geçirdiği bir nişanlılık deneyimidir. Nişanlılığının ertesinde ayrılması kendi yaşamında yüz yüze geldiği en büyük çelişki ya da paradokstur. İleride ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi, yaşadığı bu evlilik paradoksu; İbrahim'i imanının atası kılan serüvenle, kendisi arasında bir benzerlik kurduğu paradokstur. Tanrı'nın ahlak prensiplerinden üstün oluşunu belgitleyen kurban hadisesi ile evlilik tecrübesinin ona verdiği duygu ve düşünceler arasında kurduğu bağ,

hayatında keşfettiği en derin paradokstur. Bu paradoks; tıpkı evlat sevgisiyle, Tanrının tartışmaya izin vermeyen emirleri arasındaki çelişik noktada kalan İbrahim ile etik açıdan evlenmenin doğru bir davranış oluşunu ve zorunluluk içeren bir temel yasa olarak dikte eden toplumsal, evrensel kanuna karşı gelmeyi içermektedir. Kierkegaard'ı İbrahim yerine koyan şey; toplumun bireyden beklediği şey evlilik yaşamı olmasına karşılık o sevdiği genç kızı bu uğurda feda etme ikilemiyle karşı karşıya bulmuştur. Bu vazgeçme(sacrifice) sayesinde ona kavuşmayı arzu etmiştir. Bu eylemi bir Tanrı ayartması olarak algılamış ve kendisi için sevgilisini kurban etmiştir. Talihsiz olan şu ki; sade ve sıradan bir genç kız olan Regine Olsen olanlardan hiçbir şey anlamamış ve kendisi üzerinden gerçekleşen metafizik tartışmalara bir anlam verememiştir.

Delikanlılığında, bir din bilim öğrencisiyken pek çalışkan sayılmazdı; garip bir yaratıktı, insanlarla birlikte yaşamak için yaratılmışa benzemiyordu. Bedeni çarpık çurpuktu, cırtlak sesi ve çirkinliği ile kendisi bile alay ederdi. Ruhsal bakımdan ise üstün olduğunun farkına varması onu alaycı, iğneleyici biri yapmıştı, eleştirileri hoş görmez ve saldırganlıkla karşılık verirdi. Zengin bir öğrencilik hayatı yaşamasının yanında bohem diyebileceğimiz bir yaşantıyı “kayboluş yolu” diye tanımladığı bu yolu bıraktı ve yep yeni bir kişiliğe büründü. Aşırılığı yaratılışının dengesizliğinden ileri geliyordu. Bundan sonra neden ileri geldiği bilinmeyen bir sebeple nişanlısından ayrılmaya karar verdi. Bu noktada Tanrı buyruğuna uyup oğlu İshak'ı kurban eden İbrahim'e benzetti kendini. Vicdan hesaplaşmaları hiç dinmeden devam etti.¹⁹

Bireyin genel ya da evrensel olarak niteleyebileceğimiz kurallara karşı paradoksal olan mutlak bir tercih yapmak zorunda oluşu onu paradoksa sürüklemektedir. Kierkegaard Felsefesinin en önemli kavramı belki de “seçme” kavramıdır. Kierkegaard, düşünce aşamalarının ilki olarak seçme kavramına vurgu yapmaktadır. Seçme'nin bireysel kategoriye ait bir şey oluşu yani mutlak manada bireyi ilgilendirdiği için, bireyin evrensel yasalara olan üstünlüğünü doğuracaktır. Seçme'nin bireyi karşı karşıya bırakacağı ikilemler, genel ve evrensel olana karşı paradoksal bir

¹⁹ a.y.

algılamayı zorunlu kılmaktadır. Bu paradoks, sıradan bir pratik seçme olabileceği gibi dini bir paradoks da olabilir.

Bu sebepten dolayı Kierkegaard'ın teolojik ya da genel olarak din konusundaki görüşleri, "paradoks" kavramıyla çözülebilmektedir. Zaten onun bilgi kuramından da bunu rahatlıkla çıkarabiliyoruz: "Düşünce ve gerçeklik derin bir zıtlık içerisindedir". Birbiriyle uyum içinde görünen düşünce sıralaması, gerçeklik söz konusu olunca, hayatta bunu destekleyen argümanların olmadığı bir çırpıda söylemektedir. Bu aşılması güç zıtlık, ancak paradoks'un yardımıyla aşılabılır. Teolojik düşüncelerinin ve hatta Kierkegaard felsefesinin mihreri paradokstur. Onun paradoksal görmediği husus hemen hemen yok gibidir. İnsan dünyaya gelişiyle, dünyadaki duruşuyla ve tekrar dünyadan gidişiyle tam bir paradoksal varlıktır. Paradoks, bireyin bütünüyle yaşamına arız olan bir niteliktedir. Bu, dinsel ya da dindışı ikilemi olmaksızın karşılaşılan bir mutlak hakikattir. Paradoks'u kendi olanakları içinde kavrayabilir ve saçma unsurlar içerse de ona mutlak bağlılık göstererek çıkış yolu bulabiliriz. Karşılaşacağımız dini ya da dinsel olmayan hayal kırıklıkları, beklentiyi boşa çıkarıcı unsurlar dogmatik inancın gereği olarak olduğu gibi kabul edilecektir. Onun için akli kılıflar yersizdir. Kierkegaard, daha çok ünlü, Tetullianus'a atfedilen "inanyorum, çünkü saçma" dogmatik klişesine yakındır. Burada saçma olan şey gerçeklik dışı değil, akıl sınırlarına sığmayıştır. Kabul edilen düşünce gerçeğin akıl dışı oluşundan kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle şöyle bir formülasyona gidebiliriz: Düşünce ve gerçeklik biri diğerini her zaman belirleyemez, düşüncenin ötesinde gerçekliği olan paradokslar vardır. Bu paradokslar da bireyin karşısına ani, şahsi, mutlak kalıplar içerisinde seçme formatında sunulmaktadır.

Seçme kavramıyla ulaştığı nokta'da Kierkegaard, yaşam kürelerinin birbiriyle olan bağlantısını keşfetmiştir. Estetik, etik ve dini evre; Kierkegaard'ın düşünsel filtresi bu üç aşamalı yaşam kavrayışının açıklamasından ibaret gözüküyor. Evrilen bir sistemci kavrayış yerine birbirinden mutlak manada ayrılan yaşam kürelerini karşımıza çıkarmaktadır. Bunlar arasında bireye bırakılan tercih özgürlüğü ona göre dikkatle ele alınması gereken bir şeydir. Buradan "seçmenin" özünde özgür ve mutlak oluş ve bireysel öznellik bulunur.

Öte yandan Kierkegaard, akli olana itibar etmez. İlerde ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi akılla inancın uzlaştırılması çabasını Kierkegaard'da göremeyiz. Tam tersine akılla inanç arasındaki yarığın önemine dikkat çeker. Kierkegaard'da; Tanrının mutlak oluşu karşısında kendi günahkârlığı ve sınırlı varlık oluşu itibariyle insan Tanrı'yı bilemez. Dini inancın insan aklına indirgenmesinin, inancı zayıflatacağını dile getiren teolojik 'fideizm' geleneğini canlandırır. Aklın ulaşabileceği en üst nokta, kendi sınırlarının bilincinde olmaktır.²⁰ Dolayısıyla insana yaraşan inancın sığınağına dâhil olmaktır. Hayat bütün birimleriyle paradoksal olduğu için paradokstan iman ya da dini inanç konuları da nasibini almıştır. Daha da ileri giderek diyebiliriz ki var oluş; Tanrı dâhil varoluşun bütün cüzleri bir paradoksal ilişki ile maluldür. O yüzden Tanrının ispatı da başka herhangi bir varoluş gibi ispata konu olamaz. Onu inkâr etmek ne kadar küfür ise ispat etmek de o kadar küfür mesabesinde algılanmıştır.

O, ispat edilen kavramsal bir ilke değil "tutkuyla yaşanan bir varlıktır." Buradan kalkarak Kierkegaard'ın Tanrı-insan birliğini savunan bir mistik olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü varoluşu bütüncül bir bakışla ele almaktadır. Tanrı mutlaklığıyla tartışmaların ötesinde ve mutlak olarak vardır. Bilginin nesnesi değil, "şimdi ve şurada" olanın öznesidir. Ona başka herhangi bir aracıya ihtiyaç duymadan, yaşayarak inanırım. Kurtuluşum, (çünkü Kierkegaard, yeryüzüne fırlatılmışlığı ve yalnızlığı dile getiren bir filozoftur) ait olduğum şeye olan dogmatik bağlılığımınla gerçekleşir. Bu "saçma olsa da inanıyorum" formülasyonunu doğurur. Böylece Kierkegaard, gerçek müminin nasıl bir Tanrısal olanda yol alan bir iman yolcusu olduğunu ortaya koymak istemektedir.

1-Kişisel Görüşlerinin Din Görüşlerine Olan Etkisi

Protestanlık içinde yetişen Kierkegaard bunu daha da derinleştirdi. Ona göre; çocuk, Hıristiyanlığın "sadece tatlılığına, sevimliliğine ve göksel yanına gereksinim duyar. Çocuk İsa ve meleklerle birlikte yaşar; karanlık gecede yıldızlar görür, Beytülhalm'de uzun yolculuklar yapar. Ancak bunlar ne kadar duygusal olursa olsun

²⁰ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet CEVİZCİ, Paradigma yayınları, Engin Yayıncılık, İstanbul, 1998, s.164.

asıl Hıristiyanlık olamaz; temiz ve katışıksız bir mitoloji, kutsal ile kötülük düşünülmeden yapılmış, bir şakalaşma bir oyundur.” Kierkegaard, bu sevimli dini tanımadan doğrudan doğruya, asıl Hıristiyanlık adını verdiği şeye giriverdi. Bu, insanı günahlardan kurtarmak için çarpmıha gerilmiş olan İsa'nın Hıristiyanlığı idi.²¹

Kierkegaard, uygunsuz görülen fiziğiyle, gençlik yaşantısının umursamaz yönü itibariyle, toplumsal ahlaki kurallara karşı kayıtsızlığıyla ve hatta bu kurallarla alay ederek geçirdiği anarşist denebilecek kadar sarsıntılı ve protest ruhsal yapısıyla, tam bir sistem karşıtı idi. Özellikle de “sistem” diye eleştirilerini yönelttiği kişi Hegel idi. Hegel sisteminin soyut bir idealizm oluşu ve gerçeğin bütününe cevap bulma girişimi olması, Kierkegaard'ın hedef tahtası olmasına yetmiştir. Ona göre gerçek, hiç de sistemin zorunluluğuna tabi olmayacak karakteriyle bireysel, anlık, mutlak ve pratik bir mülahazaya yönelik özellikler içerir. Tanrının varlığının ve dini dogmaların akılsal el ele vermişliği, onun hiçbir zaman kabul etmeyeceği bir şeydir. Sistem bütünlüğüne uydurabilmek için eğilip bükülen inanç konuları sonunda bir spekülâtif birliğin kavramsal bir parçası haline getirilerek, gülünç olunmaktadır.

Onun temel görüşü yaşamda doğru olan bilgiye erişebilmektir. Bu doğruluk “ben” den bağımsız, benim dışımda, soyut ve başkası tarafından tanımlanmış bir şey olamaz. Dolayısıyla birey, Tanrı ve evrene karşı bir duruş sergileyeceği zaman, bu duruşta bireye bırakılmış alan, Kierkegaard'da bir hayli geniştir. Seçme özgürlüğü, temel bir noktadır ve bireyin mutlak manada ihtiyarına bırakılmıştır. Böylece kendi benliğini önemseyen yönü itibariyle Kierkegaard, insan merkezli(antropo-sentrik) bir dünya görüşüne yönelmiştir Hegel ise, mantıksal idealizmiyle bireyin seçmelerine ve varoluşsal kaygılarına önem vermeden kavramsal bir insan tanımlamasına gitmekteydi. Varoluşu da sisteme bağlamaktaydı. Bireyi saf dışı tutan bu görüş tarzı, Kierkegaard için pek inandırıcı görülmemektedir. O, şöyle der: “Kişi birey olarak evrenselden yücedir ve evrensel ile mutlak ilişkidir.”²²

²¹ *Foulquie*, s.101.

²² KIERKEGAARD, Soren, *Korku ve Titreme*, s.71.

Kierkegaard'ın bir diğerkarşı çıktığı nokta ise Kant'ın ortaya koyduğu zorunlu ahlak yasasıdır. Ona göre varoluşsal kaygı, ahlaksal ödevi geride bırakır. Kant'ta akli bir zorunluluk olarak teşekkül eden ahlaksal yasa, Kierkegaard'da akli bir zorunluluk değil varoluşsal, kaygısal bir içerik taşır. Kierkegaard, bireyi genel ve evrensel olan bütün kategorilerin üzerinde görmekle Kant'tan ayrılır. Burada da birey kategorisinin öne alındığını görmekteyiz. Birey, estetik ya da etik prensiplerin sürekli önünde yer alır. Bireysel(sübjektif) kaygılar, genel ve evrensel olana baskındır.

Kierkegaard, İbrahim örneğine sarılarak kendinden bazı şeylerle bu ilahi ders arasında çıkış noktaları yakalayan benzeşimler bulmuştur. Tanrı söz konusu olunca, estetik ve etik olan değerli değildir. Eğer temelini kişinin birey olarak evrenselden yüce olmasından alan bir gizlilik yoksa İbrahim'in tavrı savunulamaz. Çünkü o, etik belirleyicilere önem vermez. Diğer yandan, böyle bir gizlilik durumunda, uzlaştırılmaz paradoksla yüz yüze geliriz, hele de bu uzlaştırmanın, kişinin birey olarak evrenselden yüce olduğu düşüncesine dayandığı, fakat evrenselin de uzlaşmanın ta kendisi olduğu düşüncesine dayandığı göz önüne alınırsa. Hegelci felsefe, mazur görülebilecek hiçbir gizliliğin, hiçbir ölçülemezliğin olamayacağını ileri sürer. Böylece İbrahim'i imanın atası olarak kabul etmeye yetkili değildir.²³ İbrahim'in kurban olayı ile yaşadığı paradoksun bir çeşidini kendi hayatıyla karşılaştırır. İbrahim'e bir bedelle verilen imanın sembolü oluşuyla kendisi arasında Kierkegaard, büyük aşkla bağlandığı nişanlısını kurban ederek(sacrifice) o, iman eri olmak istemektedir. Çünkü ahlaksal ödev, ona evlenmeyi telkin ederken o bunun yerine Tanrısal ödevi koymak istemektedir. Kendisi için nişanlısından vaz geçmek(sacrifice), işte paradoksal kıvrandırıcı seçim budur. Tanrısal imtihan sürecinden başarıyla çıkabilmesi için(tıpkı İbrahim gibi) iman hamlesini yapacağı bir imkâna kavuşmuştur. Tıpkı nasıl bir şeyin kendisini ilgilendirdiğini bilmeyen İshak gibi nişanlısı olan Regine Olsen ona bu iman hamlesini yapma imkânı verecektir. Sıradan bir Danimarkalı olan Regine Olsen, ise olup bitenleri hiçbir zaman bilememiş ve kendisi üzerinden gerçekleşen teolojik fırtınalara hayatı

²³ *a.g.e.*, s.73.

boyunca bir anlam verememiştir. Kierkegaard ise tamamen gençlik yaşantısından sıyrılıp iç âlemindeki iman yolculuğuna devam etmiştir.

Onun nişanı bozma kararı, kendince namuslu bir insanın kararıdır ve haklıdır da. Büyük ihtimalle, Regine gibi saf bir çocuğu, kendisi gibi üzüntü verici acayip bir varlığın arkadaşlığına zorlamak istemiyordu. Regine'nin masum ruhunun ondaki derin ızdırapları paylaşacak güçte olmadığını fark etmişti. İki tarafa da oldukça zor gelen bu ayrılık, Kierkegaard'ı yeni acılarla karşı karşıya getirmiş ve derinden sarsmıştır.²⁴ Kierkegaard hep derin zıtlıkları yaşamıştır. Kierkegaard'ın bütün yazıları, gerek felsefeyle ilgili olan diyalektik çözümlenmeleri, gerekse sanatla ilgili olan iç çöküşleri, onun kendi içindeki zıtlıkların ve karşıtlıkların bir belirtisidir.²⁵

Bundan böyle görevini yerine getirmek üzere Tanrısıyla baş başa kalan Kierkegaard, ölümüne kadar sürecek olan yoğun bir döneme girmiştir. Önce 1841 yılında bir buçuk yıl kalacağı Almanya'ya gitti. Berlin'de başta Shelling olmak üzere filozofları dinledi. Sonra tekrar Kopenag'a geri dönen Kierkegaard, felsefe çalışmalarına hız verdi.²⁶

Bizim burada iddia ettiğimiz temel tez şudur: Kierkegaard, Varoluşsal görüşlerini paradoksal ağlarla örerken dini alanın paradoksuyla dünyevi alanın paradokslarının bir ve aynı kaynaktan neşet ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı ya da evrensel bir yasa, bireyin karşı karşıya geldiği bir somut tercih konusudur. Birinin diğerinden düzlem bağlamında bir farkı yoktur. Bireyin varoluşu, onun özüne tegaddüm eder. Etik ya da estetik öğeler ne kadar da belirleyici olsalar, bireyin dinsel seçimi özgürlüğü söz konusu olunca bu varoluş kürelerinin birey için belirleyiciliği kalmaz. Her tür ahlaksal yargı ya da genel görüş kolayca askıya alınabilir. Bu ilahi olanın mutlak belirleyiciliğidir. En üst mahkemenin yerel bütün mahkemelerin kararını yeri geldiğinde askıya almasıdır. Bu şu demektir; askıya alınan ahlaki yasa tekrar yürürlüğe girer ve evrensel olmaktan dolayı da bir şey yitirmez. Tanrı karşısındaki

²⁴ *Foulque*, s.101.

²⁵ BİRAND, Karman, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, A. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, c. 10, 1962, s. 43.

²⁶ BAHADIRLI, Ayşe Serpil, *Soren Aabye Kierkegaard'ın Felsefesinde Estetik Varoluşun Anlamı*, İstanbul Üniv.Edeb. Fak. Basılmamış Doktora tezi, s.35,36.

varoluş, Tanrının emirlerinin dışındaki her türlü belirlenimi adeta iptal eder. İnsan benliği ait olduğu mutlak olana tam teslim olmayı gerektirir. Böylece bir tür Tanrı-insan birliğine doğru giden bir düşünce silsilesi var olur.

2-Kierkegaard'ın Klasik Teoloji ve Dini Kurumlarla İlişkileri

Kierkegaard'ın klasik teoloji sistemine bir tepki olduğunu peşinen söylemeliyiz. Teolojiye ve dini kurumlara bakışını ele alırken daha işin başında onun görüşlerinin Hegel sistemine bir tepki olduğunu peşinen söylemeliyiz. Çünkü Hegel sisteminde başka her şey gibi Tanrı da dizge içerisinde belli bir mantıksal, rasyonel temele oturtulmuştu. Dini kurumlar da dini semboller de rasyonel bir şekilde izah edilebilen konulardı. Hegel felsefesinde rasyonel bakış tarzı esas olduğu için kilise öğretileri de bu rasyonel açıklamalardan hareketle teolojinin ideolojisini(muhtevasını) kurmuşlardı. Dini inanç ve Tanrı'nın varoluşu, özü ve kanıtlanması meseleleri insan aklının kabul edeceği şekilde bir "öğreti" ye dönüştürülmüştü. Hegel'e göre "gerçek olan akli, akli olan ise gerçektir".²⁷ Dinin paradoksları da akıl süzgecinden geçirilerek bir açıklamaya tabi tutulmakta ve kesin, tartışmasız tarihi belgelerle doktrin halini almaktaydı.

Kierkegaard ise Dinin(Hristiyanlığın) rasyonalize edilerek ya da birtakım tarihi verilere dayandırılarak doktrin haline getirilmesine karşı çıkmaktadır. Bu itirazda kalkış noktası "bireysel seçim" e verdiği önem ve "kesinsizlik" gerçeğidir. Gerek İsa'nın Tanrılığı ve yeryüzüne inişi ve çarmıha gerilişi gerekse kilisenin otoritesinin meşruiyeti, kısaca dinin(Hristiyanlığın) hakikat oluşu, onun için aklın izah edeceği bir mesele değildir. Gerçek Hristiyan(mümin), Hegel'in de objektif, doktrinel hale getirdiği, herkes için bir ve aynı şeyi ifade eden bu nesnel, rasyonel öğretiyi kabul etmiş kişi değildir. Hristiyan olabilmek için kendini karanlığa atarak tehlikeyi göze alması gerekir.²⁸

Kierkegaard eski inanç ve öğretilerin put haline geldiklerinde ısrar ediyor ve bunlar kendileri için bir amaç olup Tanrı'nın kutsal gerçekliğinin yerine geçiyorlardı.

²⁷ DURANT, Will, *Felsefe'nin Öyküsü*, çev. Ender GÜROL, İz yayıncılık, Umut Matbaası, İstanbul, 2003, s.468.

²⁸ *a.g.e.*, s.469.

Gerçek Hıristiyan inancı bilinmeyenine içine, bu fosilleştirilmiş insan inançları ve modası geçmiş davranışlardan uzağa, dünyanın bir ucuna fırlatılmıştı.²⁹ “İnanç sıçraması”, bilinmeyen içinde, karanlığa doğru yapılan bir hamledir. Kierkegaard’da karşılaştığımız Tanrı; objektif, doğrulanabilen, nesnel, rasyonel kavramsal Tanrı değil, dehşete ya da endişe yüklü psikolojik hallere düşüren, tutku yüklü Tanrıdır. Birey, yalnızlığının derin dehlizlerinde bu tutkuyu yaşar. Din, benliğimizde yaşadığımız bu tutkudur. Bu kaygı ya da ilk günahın verdiği korku içeren tutku ya da duygulanım, aynı zamanda gerçek mümin olabilme imkânını sağlayan şeydir de. Dinde yaşanan ruhsal, psikolojik haller, varoluşun bir gereğidir. Bize göre bütün olarak varoluş gerçeğinin bir parçası kabul edilen Tanrı, Kierkegaard için gerçek bir kaygı ve korku noktasıdır. Yoğun ruhsal evrelerin, bireyi karşı karşıya bıraktığı endişe yüklü, ölümcül umutsuzluk içeren hastalıklı ruhsal haller aklın alacağı şeyler değildir.

Kierkegaard’ın belki de inanç birliğini bozabilecek içerikteki bu aşırı düşünceleri devlet(resmi), dini kurumların kabul edeceği cinsten şeyler değildir. O, inancın canlı, duygu dolu, dinamik, sorgulayan, bilinçli, ihlâs dolu, özelliklerini öne çıkarmak ve fakat bunun karşısında pasif, edilgen, duygusuz, bilinçsiz, samimiyet içermeyen, tutkularından arınmış, hayatın bütününe muhalif, ihtiyarlamış, donuk inanç sistemlerine karşı çıkmaktadır. Bize göre Kierkegaard’a ilham veren şey; gündelik yaşantımızın bizi yüz yüze bıraktığı gerçekliğin, bütün olarak insan hayatını hiçe sayan, umutsuzluk dolu, sıkıntı üreten, kaygı yüklü, şuarsuz katılımlar içeren tavrına karşılık; bilinci, benliği, refleksleri teyakkuz halinde tutacak bir dinamik inanca ulaşma arzudur. İçerisinde yaşadığı, dindarlıktan uzak Danimarka halkının şuarsuzca, salt törensel içerikli, din adına alışlagelmiş geleneksel alışkanlıklarına karşı bir tepki geliştirmek istemiştir. Ona göre inanç, bir çırpıda kazanılabilecek, değersiz, sıradan bir edim olmayıp, bir bedelle ancak sunulabilen ya da kazanılabilen bir temel tercih meselesidir. Böylece imanın değerini ortaya çıkarması bakımından Kierkegaard’ın bu görüşleri kıymetlidir. Fakat insanlık tarihi ya da dinlerin tarihsel süreç içerisinde geçirdiği evreleri göz önüne aldığımızda görüyoruz ki dinler, dogma ve amentü

²⁹ ARMSTRONG, Karen, *Tanrının Tarihi*, Ayraç yay, Onk Ajans, Ankara, 1998, s.441.

esalarıyla ayakta kalabilmektedirler. Rasyonel bir biçimde amentü esasları çerçevesine dâhil edilmeyen, insan aklının kavrayabileceği bir şekilde izah edilmeyen inanç içerikleri, kısaca dini ayakta tutan temel direkler, eğer belli bir biçimde(mezhepler gibi) sistemleşemezse, varlığını idame ettirmekten endişe edecektir. Kişilerin bireysel tecrübelerinin kaygan zeminine bırakılan din, birleştirici bir din olmaktan uzaklaşır. Bireysel tecrübenin belirsiz rotasındaki din, kavram ve inanç karmaşası yaşar. Kuşkusuz Kierkegaard'ın inanç konularına yaklaşımı inanca karşı yıkıcı bir taarruz olmaktan da uzaktır. O, inancın sahte boyutuna saldırır. Kandırmacaya tahammül edemez. Hristiyanlığın(ya da o zaman ki kilisenin) din adına yaptığı suistimaller, inancın toplu bir aldatmaca ürünü olmasını istemeyen Kierkegaard'ı karşı saldırıya zorlamıştır. Onun gerçekten de saldırdığı din; kurtarıcı, İbrahim'in, İshak'ın ve dini temsil makamında olan peygamberlerin getirdiği din olamazdı.

Klasik Teoloji Tanrı'nın ezeli, şuurulu, âlemi bilen ve onun yaratıcısı, varlık veren, irade sahibi varlık olduğunu söyler. Kierkegaard'ın Tanrı anlayışında içerik olarak Tanrı bir başka sıfatlarla yüklü değildir. Kierkegaard'ın konu ettiği meseleler hayatımıza giren Tanrıyla Kutsal Kitaplarda bize anlatılan Tanrı arasındaki uyumsuzluklardır. Kilisede başka Kilise dışında başka algılanan Tanrı anlayışının sahteliğine dikkat çekmektedir. O ezeli, ebedi her şeyi bilen Tanrı'nın gösteriş seremonilerine konu olacak biçimde topluca bir kandırmacanın içine çekilmesine karşı, gerçek dinin bireysel yönüne dikkat çekmek istemiştir. Bireysel açıdan, dinin insanı çekip çeviren ve tutkularından örülü dehşetengiz seçeneklerle baş başa bırakan anlık varoluşsal kaygılar içeren ikilemleri, dinin özüne dair bize ipuçları vermektedir. Din, paradokslarıyla dindir.

B-KIERKEGAARD-SOKRATES BENZERLİKLERİ

Kierkegaard felsefesinin düşünce sacayağı; doğruluk, seçenek ve Tanrı'dır. Kierkegaard'ın felsefi doğruluk doğası düşüncesi Sokrates'ten izler taşımaktadır. Doğruluk, bireyden kopuk bir şekilde değerlendirilemez, onunla birlikte ele alınması gerekmektedir. Varoluşçu düşünme, somut birey üzerine doğruluk konusunda ilerler.

Varoluşçu doğruluk, nesnel ve kuramsal olarak belirsiz bir şeyin içsel bir önsezisidir, varolan bir birey tarafından kazanılabilen en yüksek doğruluktur. Kierkegaard'ın doğruluğu, kendi tanımlamasına göre, inanca eşittir.³⁰

Kierkegaard, Sokratesi Hegelci tarzda ele alır: Sokrates dünya tarihinde, dünyevi ruhun daha yüksek bir gelişmişlik aşamasına doğru ilerlediği bir dönüm noktasını ifade eder. Kierkegaard'a göre de zaten böylesine bir atılım, bireyin feda edilmesini gerektirir. Bilinen şu ki; Sokrates'in vazifesi, Yunan ahlakını daha yüksek bir ahlaki gelişmişlik aşamasına kavuşturmaktır. Kierkegaard'ta özgün olan şey; onun ironiyi bu ahlaki dönüşümü yaratacak bir araç olarak saptamasıydı. Sokrates'in de kullandığı araç; ironidir. İroni düşsellik kışkırtmasının ta kendisiydi ve Sokrates'te bu gerçek bir tarih tutkusuna dönüşür.³¹

Kierkegaard, ironi ile cahillik iddiasını veya başkalarına karşı duyarsız olunmasını kastetmez. "İroni"ye, Hegel'den alınan "sonsuz, mutlak olumsuzluk" biçimindeki teknik bir anlam verilmiştir. Bunun anlamı ise, diyalektik süreçteki geri aşamanın, daha yüksek bir aşama lehine aşılmasıdır. Bunun kusursuz gerçekleşebilmesi için öznenin de kendi ironisinin bilincinde olması, verili gerçek durum hakkında söz sarf ederken ya da yargılamada bulunurken kendisini olumsuz olarak özgür hissetmesi gerekmektedir. Burada ironiyi öznelliğin ilk ve en soyut niteliği olarak görmekteyiz. Bu ise öznelliğin ilk defa ortaya çıktığı ilk tarihsel dönüm noktasına işaret eder ki bu da Sokrates'e işaret etmektedir.³²

Sokrates'in ahlakın gelişimine sağladığı katkı, daha önceki tüm ahlaki normların otoritesini bilinçli olarak reddetmek ve kendi özgürlüğünün farkına varmaktır. Bu normların varsayılan otoritelerinin yerini, onların birey tarafından öznel olarak kabul edilişi almıştır. Böylece ahlaki nihilizme değil, ahlaki öznelliğe tekabül etmektedir.³³ Sokrates'te daha yüce ahlaki gelişim yaşatmak istediği Yunan toplumu için geliştirmek istediği ironik ahlaki anlayış, halkı boş inançlardan kurtarmaya yöneliktir.

³⁰ *Thilly*, cilt II s.421.

³¹ TAYLOR, C.C.W, *Sokrates*, çev. Cemal ATILA, Altın Kitaplar, İstanbul, 2002, s.109.

³² *a.g.e.* s.110.

³³ *a.y.*

Kierkegaard'da ise ahlakın ironik ele alınış gayesinde inanca karşılık olarak ahlakın irdelendiğini görmekteyiz. Kierkegaard, kendi benliğini mutlak karşısında ironik olarak özgür hissederken varoluşunu ya da imanını kurtarmanın peşindedir. Sokrates'te ise Halkların boş inançlarından sıyrılmalarını, eskiyen ahlak anlayışlarını terk etmeyi salık veren ahlakçı kişiliğiyle özgür varoluşçuluğa ulaşmayı diliyordu. Yöntem ironik olunca, süjenin özgürlüğü hem Sokrates için hem de Kierkegaard için esastır. Daha yüce bir ahlaki erdemliliğe ulaşmak ve boş inançlardan sıyrılmak, bir özgürlük alanını ve ironik bakış açısını gerektirir.

Sokrates ile Kierkegaard benzeşmesinin bir yönü olarak “insani işlerle ve insanlar arasındaki olaylarla” uğraşmalarıdır. Hatırlanacağı gibi Sokrates'in “filozofların babası” oluşu doğa araştırmalarını bir yana bırakıp, felsefi düşünce üzerine yoğunlaşmasındandır. O zamanlar mesele edilen konular: sayılar, hareketler ya da gök cisimlerinin hareketleri, büyüklükleri, yörüngeleri idi. Genel olarak göksel olgularla ilgilenirlerdi. Sokrates, felsefeyi gökten yere, şehirlere indirmeye çağırır; felsefeyi evlerin içine kadar sokup doğrudan yaşamla, örf ve adetlerle, neyin iyi neyin kötü olduğuyla ilişkilendiren ilk kişidir. Kendisinden öncekiler vakitlerinin neredeyse tamamını doğa araştırmaları alanında derinleşmeye harcarlarken, Sokrates'in kendi bütünlüğü içerisinde ahlakın kurulup yerleştirilmesine yönlendirdiği hususunda herkes hemfikirdir.³⁴ Buna benzer olarak, Kierkegaard da bireyin bizzat kendisinden kalkarak bir yaşam felsefesini kurmayı hedef edinmişti. İnsandan uzaklaşan, sistemci ve şabloncu kavrayış biçimlerine karşılık; bireysel kategoriye öne alan, bizzat insan yaşamının psikolojik, dramatik, biricik, kısaca varoluşsal yönlerini önemsemiştir. Sahici ve değerli olanın bireye yakın olan ve birebir onunla ilişkili olan şey oluşunu, dürüst ve doğru olanın önemini vurgulamış olması Kierkegaard ve Sokrates'i birbirlerine yaklaştırmaktadır.

Platon felsefesi, düşünce ve varlığın dolaysız birliği ile başlamış ve bunda ısrar etmiştir. İdealizm'de yansımanın yansıması olarak kendisini gösteren eğilim,

³⁴ DORİON, Louis-Andre, *Sokrates*, çev. M. Nedim DEMİRTAŞ, Dost Yayınları, Pelin Ofset, Ankara, 2005. s.8.

Sokrates'in soruşturmalarında da ortaya çıkmıştır. Sonunda nesnel ile öznel arasındaki soyut ilişkiyi sorgulamak onun en başta gelen amacı olmuştur.³⁵

Sokrates tıpkı Kierkegaard gibi Tanrının var olduğunu varsayar ve bu varsayıma dayanarak doğaya yerindelik ve amaçlılık fikrini sokmaya çalışır. Bunu, arkasında Tanrının var olduğunun teminatı olmadan işe koyulmanın cesaretini kendisinde bulamamış olmasına bağlayabiliriz. Sokrates, deyim yerindeyse, yerindelik ve amaçlılık fikrini yakalamak için ağını Tanrının isteğiyle atar; zira doğanın kendisi, karışıklık çıkarmak üzere, birçok bahaneyle ve birçok korkunç araçla çıkıp gelir.³⁶ Kierkegaard insan tecessüsünün Tanrıyı bilmek istemekten, bu paradoksal tutkudan vazgeçmeyeceğini de söyler. Bunu gerçekleştirirken cevaplardan çok sorular bulunur. Tıpkı Sokrates gibi şüpheli ve doğru bilgiye ulaşmak isteyen bir Kierkegaard görmekteyiz. Sokrates de sokakta halkın içinde felsefe yapan bir filozof olarak Kierkegaard gibi şüpheli metotlar kullanmıştır."Sorular bazen cevapsız bırakılmıştır.

³⁵ KIERKEGAARD, Soren, *İroni Kavramı*, çev. Sıla OKUR, İş Bankası Kültür yay. İstanbul, 2004, s.40.

³⁶ KIERKEGAARD, Soren, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan ŞAHİNER. İş Bankası Kültür yayınları, Mart Matbaacılık, İstanbul, 2005, s. 42.

İKİNCİ BÖLÜM

ÜÇLÜ DİYALEKTİK KATEGORİ

“Allah, İbrahim’i deneyip ona dedi: Ey İbrahim ve o; işte ben dedi. Ben dedi: Şimdi oğlunu, sevdiğin biricik oğlunu, İshak’ı al ve Moriya diyarına git, ve orada sana söyleyeceğim dağların biri üzerinde onu yakılan bir kurban olarak takdim et.”³⁷

“Sakin bir akşamdı. İbrahim tek başına yol aldı ve Moriya dağına vardı. Ve yüzüstü yere kapandı . Günahını affetmesi için Tanrıya yalvardı. Çünkü İshak’ı sunmaya razıydı. Çünkü baba oğula karşı görevini unutmuştu. Bu yolu sık sık yalnız başına katetti ama dinginlik bulamadı. Sahip olduğu en değerli şeyi uğruna birçok kez kendi hayatını verebileceği şeyi Tanrıya sunmaya razı olmasının bir günah olduğunu kavrayamazdı. Ve bu bir günahsa, gerçeğin aksine İshak’ı sevmemiş olsa, bu günahın affedileceğini anlayamazdı. Hangi günah bundan daha dehşetli olabilirdi ki?”³⁸

Kierkegaard’ın varoluş alanları doktrininde hatadan hakikate doğru bir sıra takip ettiğini görüyoruz. Fakat bu alanların ard arda gelişi onların zamandaki sırası olarak anlaşılmalıdır. Bunlar daha çok “birlikte hazır olan sübjektif keyfiyetler” manasına anlaşılmalıdır.³⁹ Bu aşamalar ya da varoluş alanları kendiliğinden gelişecek, yumuşak geçişlerle atlanacak aşamalar değildir. Kierkegaard’a göre bir varoluşsal tarzdan diğerine geçiş; dolaysız, ani, beklenmedik ve hatta sarsıcıdır. Birey yaşamın çelişkili kutuplarının, sonlu ve sonsuzun duygusal olarak farkına varınca somut varoluşa ulaşır.⁴⁰

Kierkegaard’ın varoluş aşamaları Hegelin soyut düşünce yoluyla zıtların birleştirilmesi şeklindeki diyalektiğinin aksine, seçeneklerden ya da alternatiflerden birinin seçilmesi yoluyla yapılan bir sıçrama olarak, ani ve akıldışı olarak gerçekleşir. Bunun yanında varoluş alanları arasında vasita olmamasının yanında estetikten etiğe, etikten dini alana sıçramanın bir hazırlık süresi de vardır. Bu bir çeşit varoluşsal

³⁷ TEKVİN, Bâb, 22, s.22.

³⁸ KIERKEGAARD, Soren, *Korku ve Titreme*, s.13.

³⁹ MAGİLL, Frank, *Egzistansiyalizmin Beş Klasığı*, Çev. Vahap MUTAL, 2.b., İstanbul, Dergah Yay.1997, s.43.

⁴⁰ DEREN, Seçil, “Angst ve Ölümlülük”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 6. sayı, 1999, s.108.

diyalektiktir.⁴¹ Evre fikri, sürekli ve genel anlamda bir yol almayı ifade eder; yalnızca geçici anlamı var görünen varoluşsal bir konumdan çok, yola vurgu yapar. Yaşamın bir yol olduğu fikri, varoluşun, ilişkinin doğru yönelimi sayesinde oluşabilecek şekilde düzenlenmiş bir sentez biçiminde kavranışında temel bulur. Ama amacı var olduğu şeyi edimselleştirmek olan bir sentez, kendi olasılıklarının sürekli gelişimine gerekçe sağlamaz. Hiçbir evrenin içkin bir gelişim içinde bir başka evreye doğru kendini aşmasının içsel nedenini içermiyor olmasının nedeni, öncelikle Kierkegaard'ın *Felsefi Kıvrıntılar*' da söylediği gibi, her oluşumun "özgürlük yoluyla gerçekleşmesi ve geçişte bir zorunluluğun olmamasıdır. Bu üç alana iki sınır denk düşer: Estetik ve etiğin sınırında ironi; etik ile dinsel sınırında mizah bulunur.⁴²

A - ESTETİK KATEGORİ

Üçlü diyalektik kategori ya da üçlü varlık alanı olarak ele alacağımız bu bakış açısı aynı zamanda Kierkegaard'ın belki de zamanının modasına uyum göstererek, fikirlerini ortaya koyduğu temel kategorilerdir. Bu üçlünün ilk ayağı Estetik Kategoridir.

Estetiğin görkemi ve kutsallığı şudur: sadece güzel olanla ilişkiye girer. Edebiyat ve kadınlar dışında hiçbir şeyle ilişkisi yoktur.⁴³

Estetik Kategori, kendisi için ve zevklerine dayalı bir hayatı yaşayan bireylerin içinde bulunduğu evre olarak kabul edilebilir. Bunun, bizim için sıg bir evre olması da gerekmez. Aksine, kendine acı veren bir hastalığın pençesine düşmüş birisinin bile bu hastalığın tedavisi için kendini adaması ve bu meyanda verdiği bilimsel uğraşlar bile estetik kategoriye dâhildir. Estetik Kategori içinde olan bireyin var oluşu kendi kontrolünde değildir. Anlık yaşar ve zevk için harekete geçer. Hayatı, düzen hatta

⁴¹ VERNEAUX, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi, Kayseri, Erciyes Üniv. Basımevi, 1994, s.20.

⁴² *Cauly*, s.104.

⁴³ KIERKEGAARD, Soren, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, çev. Süha SERTABİBOĞLU, Ayrıntı yay. Ankara, 2002, s.134.

kesinlik eksikliği çekerken çelişki halinde olabilir. Daha planlı seviyede bile, Estetik Hayat deneysel olarak kalır. Estetik Kategori, insan hayatını kapsama bakımından yetersizdir. Çünkü dış dünyaya dayalıdır. Her şeyi dışardan bekler. Bu yüzden edilgen ve özgürlükten mahrumdur.⁴⁴

Estetik Kategori üçlü diyalektiğin iptidai ve neredeyse geçici bir sürecidir ya da öyle olmalıdır. Kesinlik ve anlam onda sözkonusu değildir. Henüz işin kabuk kısmı, öze dahil olmayan tesadüfi yönüdür. İş daha da yoğunlaştırmak için diyebiliriz ki, estetik kategori etik ve dini kategorilere geçişin bir ön hazırlık evresidir. Fakat bu evre kendinden sonraki evreye bir temel teşkil etmez. Evirilen bir kategorinin ilk aşaması sayamayız. Birey bütün hayatı boyunca estetik hayat yaşayabilir. Yani sonunda herkes bir yaşam diyalektiğine sahip olamadan sürekli bulunduğu mevkide saplanıp kalabilir. Zevklerin ve konformizmin insan nefisini okşayan ve sürekli günaha davetiye çıkaran estetik yaşam bir üst aşamaya sıçrayabileceği gibi kendi üzerine kıvrılıp kalabilir de. Estetik evreyi bireyin yaşamının çözümlemesini yapmaya kalkıştığımız zaman önemsiz saymalıyız; çünkü kesinlik ve anlamdan yoksundur. Şu da bir gerçek ki insan kendini salt bir ahlaki edim ve de salt dini yaşantı içinde bulmaz. İnsan hayatında daima tesadüfi öğelere rastlamak olasıdır. Ama geçici bir süre için bile olsa estetik evre, dini ve ahlaki olandan tam olarak sıyrılmış değildir. Fakat estetik evre insanı ruhsal manada doyuma ulaştırmaz. İnsanın ruhsal karmaşası ve düşünsel tecessüsü, estetik evreyi yetersiz hatta gereksiz bile kabul edebilir. Çünkü bu evreyi yaşayan birey, kendini tam bir özgürlük içinde varolmuş kabul edemez. Kısaca dışsal olana bağımlıdır. Tinsel açıdan Kierkegaard'a göre kurtarıcı olan dini evreyi başarıyla kazanmış olandır. Estetik hayatın çelişkilerinden bir yaşam diyalektiğine kavuşabiliriz. Ona göre bu evrelerin çelişkilerinden bir diyalektik kurulabilir. Bu anlamda geçici de olsa birey için estetik kategori değer taşır. Çünkü dini kategorinin ya da etik alanın manasını kavrayabilmek için bir diyalektik zıtlık taşıyan estetik kategori önem taşımaktadır. Birey kendini estetik yaşama göre kıyaslayabilecektir.

⁴⁴ STRATHERN, Paul, *90 Dakika'da Kierkegaard*, çev. Murat LU, Gendaş Yay. İstanbul, 1999, s. 34.

Estetik hayatı yaşayan birey, hafifmeşrep bir hayatın yani zevk ve sefanın içindedir. Böylece hayatında seçme sözkonusu değildir. Çünkü zevk ve hazzın nesnesi duyulardır. Estetik birey yani estet, duyularının peşinde koşan bir zavallıdır. Bu düzeydeki bir insanın evrensel ahlaki standartlara ilişkin ilgisi yoktur. Onun, özüne ve Tanrıya yabancılaşmışlığı en üst düzeydedir.⁴⁵

Tinin edimleri onda yoktur. Çünkü ahlaki, dini içerikli eylemler gerçekleştirmek aşkın kaygılar taşımaya öngörür. Daha açıkçası bağlanmayı ve iman hareketini gerçekleştirebilecek ruhsal yetkinliği gerekli kılar. Birey için bu dünyada yaşam gerçeğini kavramayı bilmek Kierkegaard için asıl olandır. Yaşamda varolan şeyler birey için birer veri kabul edilmelidir. Kader gibi ölüm gibi kavramların çözüme kavuşması için sorulması gereken soruları sormayı engelleyen estetik yaşamın cazibesine kapılmış birey için estetik haytan kurtulması ödevidir. Yaşamda çok temel sorular cevap beklerken estetik hayatın belirleyiciliği kişiyi bunalıma girmekten koruyamaz.

Estetik bireyin dini inancı da yoktur.⁴⁶ Çünkü kendini tanrı karşısında hissetmeyen bir bireyin estetik aşamadaki yaşantısı varoluşsal olarak hiçbir değer taşımaz. Bir hristiyan için estetik yaşam günahdır. Olmak yerine hayal kurmanın günahkarlığıdır, gerçek bir ilişkinin yerine, yaşamıyla bir ilişkiyi yaratmanın çabası yerine, iyi ve doğru ile bir estetik imgelem dışında bir bağlantısı olmamasının günahkarlığıdır.⁴⁷

Estetik yaşantının kendi içinde de üst düzeyi ve alt düzeyi vardır. Tabi ki en alt düzeyinde hazzın boyunduruğunda kişiliğini yitirmiş insan dururken; en üst düzeyde ise bu yaşantının boşluğunu anlamasına rağmen bunda direnen kişi bulunur. Fazla geçmeden bu durum bireyde bir iç sıkıntısına yol açacaktır. Gerçeklik bilincin olmadığı yerde barınamaz. Estetik birey bilinçten yoksundur. Bilinçli seçimle kendini yaratmak

⁴⁵ CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 2.b. Ekin Yay. Ankara, 1996, s.700.

⁴⁶ a.y.

⁴⁷ KIERKEGAARD, Soren, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakuboğlu, Ayrıntı Yay. Mart matbaacılık, İstanbul, 1997, s.48.

genellikle umutsuzluğa karşı tek alternatif gibi gözüküyor. Kierkegaard'ın da dediği gibi dipsiz kuyudan çıkış yolu, derinden ve içtenlikle dilemektir.⁴⁸

Özetle söyleyecek olursak, estetik birey sonsuzluk ile yani Tanrısal olan ile bağını kesmiş bireydir. Umutsuzluğunun kaynağı buradadır. İnsan sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir. Sonsuzluk karşısında estetiğin ağlarından kurtulamayan bireyin yaşayacağı durum, iç sıkıntısı ve sonuçta umutsuzluktur. Bu ölümcül hastalıktır. O, ölmeyi istemektedir fakat ölememektedir. Umutsuzluğun özü yaşamın hiçbir şey olmamasıdır. Estetik bireyin içinde bulunduğu durum da budur.⁴⁹ Haz duygusu estetik bireyi tam olarak ifade eder. Etik yaşamın bir gereği olan evlilik hayatını estet seçmez. Derinlikten yoksun, anı yaşamayı seçer ve bu gerçek bir seçim değildir. Hazzın duygulanımlarına kendini bırakmış birisi için seçim değil hazzı tercihtir. Hele özgür seçim hiç değildir. Gerçek bir özgür seçimden kaçıştır. Estetik kategori hazzı önerirken gerçek bir evlilik yaşamını öngörmez. Yani estet sever ama evlenmez. Bu da gerçek bir özgür seçim manası taşımaz. Bağlanma duygusu, estet için söz konusu olmaz. Bundan sürekli kaçır. İçtenlik, tutkuyla bağlanma ve samimiyet yoktur. Kierkegaard, bu durumu söyle dile getirir: “ İnsanlar en yüksek olana yirmi yaşlarında zaten ulaşmış oluyorsa var oluş sadece gülünecek bir şey midir?”⁵⁰ “Estetik bütün ilimlerin en hayırsız olanıdır, onu derinden seven herkes bir şekilde mutsuz olur”.⁵¹

Kierkegaard, gerçek varoluş amacı taşımayan soyut felsefi kurgulara kaptıran Hegelci ussalcıyı da bu sınıfa sokar. Bu tarz soyut düşünür mümkün olan her şeyi düşünmekte fakat var olamamaktadır. Gerçek olaylardan ve varoluştan uzak olarak kendi fildişi kulesinde yaşamaktadır. Onun düşüncesi sadece evrensel ve kuramsal bir dünyayı kurma gayretindedir. Nesnel ve eşyayı algılar gibi gözlem yapmaktadır.

⁴⁸ *Starthern*, s.38.

⁴⁹ KIERKEGAARD, Soren, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.10.

⁵⁰ KIERKEGAARD, Soren, *Korku ve Titreme*, s.87.

⁵¹ *a.g.e.* s.112.

Dolayısıyla bu soyut düşünürün ortaya koyduğu sistem, Kierkegaard felsefesiyle karşılaştırıldığında “düşünürü olmayan bir düşünce”⁵² gibi görünmektedir.

Bize göre dini varoluşun belirleyiciliğini ve tek gerçek oluşunu ortaya koymak isteyen Kierkegaard, bu durumu umutsuzluk olarak nitelemekte ve şöyle dile getirmektedir: “Kendini zihin olarak tanıyamayan veya Tanrı karşısında zihin olarak kendi bilincinde olmayan her insan, böylece saydam bir biçimde Tanrı’nın içine dalamayan ama bulanık bir şekilde herhangi bir evrensel soyutlamaya(devlet, ulus, vs.)dayanan ve ona indirgenen veya kendi hakkında bilgisiz olarak, yetileri içinde yalnızca açıklanamayan kaynaklara dayanan enerjileri görülebilen ve benliğini içebakışa düşman bir bilmece gibi kabul eden her insansal varlık, şaşırtıcı şeyler gerçekleştirse de, hatta evreni açıklasa bile, estet olarak yaşamdan ne kadar yoğun zevk alsada da, bu tür her varlık, bu haliyle bile umutsuzluktur.”⁵³

Dini yaşam alanından uzak olmayı simgeleyen estetik yaşam, umutsuzluğu ve iç sıkıntısını körükleyen özelliğiyle Tanrıya yabancılaşmayı doğurur. Estet, Tanrıya yabancılaşmışlığı nedeniyle de var oluşsal anlamda bir ben’e sahip değildir. Kierkegaard, tinsel olarak benleri; her şeyi tehlikeye atacak benleri, Tanrı karşısında mutlak olarak benleri yoktu... Ne kadar bencil olsalar da benleri yoktu.⁵⁴ Varoluş serüveni eğer ahlaki yaşam düzeyine erişmeden ya da etik kategoriye sığırma yapmadan kendi içinde kaldığı sürece birey varoluşunu yakalayamayacaktır. Gerçek kurtuluşun yeri olan dini hayata da ulaşamayacaktır.

B - ETİK KATEGORİ

Etik olan evrensel olandır ve evrensel olması nedeniyle herkes için geçerlidir. Kendi ereği (telos) kendisi olmaksızın hiçbir şeydir. Dışındaki her şey için kendisi erektir. Birey evrensel olanın karşısına kendisini tikel olarak öne sürdüğü anda günah

⁵² SAHAKIAN, William, *Felsefe Tarihi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay. İstanbul, 1997, s.308.

⁵³ KIERKEGAARD Soren, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.60.

⁵⁴ a.g.e. s.48.

işler. Ve ancak bunu kabul ederek evrensel olanla yeniden uzlaşabilir.⁵⁵ Evrensel olanı kabul eden birey bu noktada estetik duygulanımlarına ve haz merkezli davranış kalıplarına bir düzen getirmiş olur. Etik sınırlandırmalar ve düzenli bir yaşam seçilmiş olur. Örnekleme yapmak gerekirse evlenmeyi istemeyen estet etik kategoride artık evlenmeyi seçmiş bireydir. Duygularına bir genel ve evrensel form bulmuştur. Evlilikte mutluluğu iş ya da meslekte başarıyı arar.⁵⁶

Etik evre bir seçmeye bağlı olarak gerçekleşir. Bu özgür bir seçimdir. Toplumsal yaşantımızla ilişkilendirebileceğimiz etik kategori “varoluşun toplumsal boyutuna tekabül eder.”⁵⁷ “ Ahlaki alan tam olarak vazifenin gerçekleşmesine adanmış, ciddi bir hayattır. Bu plan üzerinde yaşayan ahlakçı, Kierkegaard’ın korkunç kelimesine göre bir bakıma Kantçı ahlakın Kant insanının kişileşmesidir. O normal evlidir. Her halükarda namuslu ve doğrudur. İyi davranır, ölümünü davranışının doğruluğunda bulur. İç barış, iyi vicdanın sevinci(...) O gerçek bir şekilde var oluyor zira vazifesini gerçekleştirerek, vazifesine sahip çıkarak, şahsi olarak üstlenerek, özel durumunu benimseyerek ortak mecburiyetleri seçiyor. O halde birey bir anlamda orta yolu seçiyor ve genel içerisine yerleşiyor. Ama aynı zamanda birey oluşunu ortaya koyuyor ve doğruluyor.”⁵⁸

İnsan, etik hayatın içinde olmayı kabullendiği anda estetik zafiyetlerden de kendini kurtarmış olur. Yalnız dış dünya değil; iç âlemin değeri kavranılmış olur. Kişi zevk hayatından prensipler dünyasına adım atmıştır. Bu adım, ona bir dinginlik ve evrensel olanda yoğrulma imkânı verir. Hayatının dominant unsurları doyum ve tutarlılık olarak özetlenebilir. Evrensel olanın genelliği içinde kendisine ayrılan yeri kabullenmiştir. Her hareketinin özle uyumu dikkat çekicidir. Prensipler birincil nedenlerdir. Etik evrede insan, ahlaki olarak kendine yeter. O, vazifeyi ilk sıraya koyan, olmazsa olmaz kabul eden Kantçı ahlak öğretisinin sanki somut bir numunesidir. Böylece kişi genelin içinde özel oluşunu kabullenmektedir.

⁵⁵ KIERKEGAARD, Soren, *Korku ve Titreme*, s. 48.

⁵⁶ *Cevizci* s.700.

⁵⁷ WEST, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet CEVİZCİ, Paradigma Yayınları, Engin Matbaacılık, İstanbul, 1998. s.173.

⁵⁸ *Verneaux* s.19.

Etik yaşam kategorisi varoluş hareketine katılan bireyin bulunduğu evreyi sembolize eder. Kişi hem bir aktör hem de bir kostüm vazifesi görür. Genel içerisinde özel yerinin bilincini taşır. Çünkü ilişkili olduğu prensipler tartışma yaratmaksızın, saf kategorik temellere dayanır. İnsanlığın ortak kabulü olan kıymetler kişinin de içinde bulunduğu topluca yapılan bir seremoniye dönüşür. Bu, varoluşun kesinlik kazanması anlamına gelmektedir. Yani inanç noktasına ulaşmayı hedeflemiş kişinin sıçrama yapabileceği bir noktadır. Adeta bu inanç noktasına gelebilmek için kişi ahlaki evrede toplumsal sorumluluklarını içselleştirir. Bu anlamda etik kategori törel kategoridir.

Estetik birey kendisini olduğu gibi kabul ederken, etik birey kendisini bilmeye ve kendi seçimiyle yaratmaya çalışır.⁵⁹ Etik birey ideal kendisi olmayı amaçlar. Bağımlı, tutarsız ve tesadüfi değildir.⁶⁰

Ya/ya da ikilemi Kierkegaard'ın bütün felsefesinin temelinde yer almaktadır. Bunun tanımlanmasını yapmak da zordur. Öğrenilmesi için denenmesi gerekmektedir. Seçeneğin yapısı, bireysel, öznel, anlık, mutlak, özgür, geri alınamaz olgularla anlaşılabilir.⁶¹ Ya estetik hayatın vurdumduymazlığını seçmek ya da etiğin evrenselliğinde varoluşu bilinç düzeyine çıkarmak, yani varoluşu evrenselin ya da genelin kontrolüne bırakmaktır; etik hayatın kişiye kazandırdığı işte budur. Böylece kişi bilinçli seçimle huzur ve güvende olmayı dolayısıyla toplumsal genellemede bireysel konumu tanımlamayı gerçekleştirmiş olur. Toplumun beklentilerine kendini uydurarak bir emniyet noktası keşfetmiş olmaktadır. Artık estet'in vurdumduymazlığı ve sorumsuzca yaşamasının karşısında dilediği gibi yaşayan bir kimse değildir. Kuralların ve de toplumun beklentilerinin belirleyiciliği esastır.

Ahlaki alanda birey mutlak ve somut olarak kendini seçip var etmeye daha doğrusu var olmaya başlar. Estetin yaşamı imkânlar ve çeşitlilikler arasında temelde değişmeden kalıyordu. Çünkü onun dünya ile bağlantısı yalnızca soyut düzlemde olup aslında o dünyanın içinde yer almıyordu. Dili de aynı şekilde estetik, yani sanatsal bir

⁵⁹ *Starthern*, s.38.

⁶⁰ *Starthern*, s.39.

⁶¹ *Thilly*, s.422.

oyuncak gibi şeylerin kendisine zarar veremeyecek bir olabilirlik düzeyinde kullanıyordu. Buna karşılık ahlaki bireyin yaptığı, sanatı ve duyarlılığı yaşama dönüştürmek olmuştur. Ahlaki bireyin kendisi ve dünyayla ciddi olarak ilgilenmesini sağlayan şey, onun kendi içine dönmesi, kendi kendisini tanınması olmuştur.⁶²

Etik kategori kişiler için değişiklik arz edebilir. Kimi ahlaklı olmaya ve içtenliğe bağlanır. Bu dünyada idealini ahlaklı olmaya adar ve bu idrak ile kalır. Kimi de ahlak idealini bu dünyada başaramayacağını anlamıştır. Çünkü bu dünyanın kendisine en uygun alan olmadığını anlamıştır.⁶³

Ahlaki basamağın en alt basamağındaki insan sonsuzluk isteklerini bu dünyada gerçekleştirebileceğine inanır. Ahlaklı davranışa ve doruluğa sarılır. En üst basamağındaki insan ise bu dünyada ahlak idealini gerçekleştirmeyi başaramayacağını idrakine varmış olan kimsedir. Artık bu aşamada birey bir üst basamağa(dini varoluş alanına) atlayabilmek için yeterli olgunluğa ulaşmış demektir. Ciddi, prensipli, ahlaklı yaşantısına rağmen ahlaki insan, bu alanın kendisine uygun alan olmadığını anlayacaktır.⁶⁴

C - DİNİ KATEGORİ

Dini varoluş alanı, sıkıntı ve umutsuzluk dolu ruhsal hallerden imana sıçrayışın gerçekleştiği alandır. Ahlaki yaşamın dinginliği bireyi mutlu ve başarılı kılsa da gerçek dinginlik ve emniyet alanı, iman(dini) alanıdır. Dini kategoride muhkem bir varoluş zemini sağlanmıştır. Çünkü Tanrının mutlak oluşu ona yakın olmaya ve mutlak itaat etmeye ulaşmış birey için gerçek bir emniyet alanıdır. Etik alanda bireyin sığınağı toplumsal yasalar iken dini alanda ise artık toplum kavramının da ötesinde her şeyin düzenleyicisi olan Tanrısal alanın telkin ettiği güven yatmaktadır. İnsan doğasında var olan sonsuzluk düşüncesinin bir dışavurumu olarak kabul edilebilen bağlanma ya da

⁶² *Deren*, s.104.

⁶³ HIZIR Nusret, *Felsefe Yazıları*, Çağdaş yay, İstanbul, 1976, s.71.

⁶⁴ *a.y.*

iman, dini alanın sembolüdür. Tersinden ele alacak olursak iman sıçrayışını gerçekleştiremeyen estet için geçerli olan sıkıntı, endişe, umutsuzluk gibi ruhsal tehditler imana ulaşmış birey için geçerliliğini kaybetmiştir. Ruhsal dinginlik yeri olan iman alanı, birey için aydınlık yeridir. Bireyin kendisini sıkıntı, endişe ve umutsuzluk gibi sarsıntı yapan şeylerin ayırtına vardığı noktada yani şuur düzeyine ulaşmışsa eğer o zaman imanın doğacağı belirtiler ortaya çıkmaya başlamış demektir. Talihsiz olan bu sıkıntı veren şeylerin şuur düzeyinde algılanamadığı estetik hayatın konforuna kapılıp gitmektir

Burada ahlaki alandan inanç sıçraması yapan bireyin ediminin taşıdığı anlamların ortaya çıkardığı ses, hiç de umursanacak gibi değildir. Çünkü birey, ahlakın erdemlerinden tatmin olamamaktadır. O, kendinden aşkın olanla mutlak manada hemhal olmayı dilemektedir. Aşkın olana doğru yönelmektedir. İman hareketini zorunlu kılan şey, Tanrıyı dilemektir. Burada kişinin kararını kendisinin vermesi gerekir. Tanrının var oluşuyla ilgili kanıt gösterilmesini isterse, inanmıyor demektir. Önemli olan kanıtlamaya ihtiyaç duymadan inançtır ve Tanrı, bireyin gönlünde, ondaki inanç sayesinde ortaya çıkar.⁶⁵

Estetik haz, etik kategoride, ödeve saygı belirleyici ilke iken, dini kategoride bu, yerini Tanrıya boyun eğme ve bağlılığa bırakır.⁶⁶ Bu da insanın yabancılaşmayı aştığı noktayı işaret eder. Yabancılaşma serüveni iman ve içtenlikle boyun eğme noktasında son bulur. Çünkü inanç, birey üzerinde hâkimiyetini kurmuştur. Bu süreçte bireyin inancına kanıt aramasına ihtiyacı yoktur. İman sıçrayışını gerekli gördüğü an; onu tutan bağlardan kurtulduğu andır. Atlayış, sıçrama bir kurtuluş için olabilir, yok oluş için değil.

Dini kategorinin paradigması, acı ve ıstırap, buna bağlı olarak aşktır. Tanrı inancı acı ve ıstırapın temelleri üzerinde yükselir. Aşk eylemi ve ibadet eylemi özdeşirler. Ve her ikisi de dünyadan el etek çekme de özdeşirler. Hıristiyan nefisini kaybederek ancak Tanrısını kazanır. Rölatif amaçlardan, zevk ve saadetten ve hatta

⁶⁵ *Cevizci*, s.700.

⁶⁶ *Sahakian* s.310.

ilimden el çekmesi nedeniyle onun hayatı zorunlu olarak ıstırap ve acıyla doludur.⁶⁷ Tanrıya iman sıçrayışı sayesinde benliğin onda yok oluşu, insanın kendi aslına dönüşüdür. Bu aslına dönüş insanın bütün varoluş “tarihiliğini” açıklar.⁶⁸

Dini kategori diğer kategorilerin sıradan erdemlerine karşılık nihai bir kurtuluş reçetesi vaat ettiği için estetik ve ahlaki kategorilerin üzerinde yer alır. Bir bakıma birey dini kategoriye ulaşabilmek için diğer evreleri atlayarak gelir. Bu evrede düşünce yer almaz. Hiçbir toplumsal determinizme burada yer yoktur. Çünkü dinin insandan öncelikle talep ettiği şey imandır. Bu iman sorgusuz ve akıl yürütme yöntemlerine başvurmaksızın gerçekleşmelidir ve özünde absürt de olsa hiçbir karmaşık akıl yürütmeye meydan vermez. Acı ve umutsuzluk içinde iç sıkıntısıyla kıvranan kişi, iman sıçrayışıyla savaşımını kazanabilir. İçinde taşıdığı sonsuzluk olmasa umutsuzluğa düşmeyecek olan birey, estetik ve etik kaygılardan sıyrılarak iman sıçrayışı sayesinde belini doğrultabilir.

Estetik hayat, bireyi umutsuzluğa, etik hayat ise iman ile noktalanmadığı sürece yabancılaşmaya götürüyordu. Buradaki yabancılaşma insan varlığının derinliklerinde var olan gerçek şeye Tanrısal öze yabancı olma halidir. Bunun nedeni giderek başkalarının isteklerine göre eylemesi, toplumsal kurumların baskısından kurtulamamasıdır. Kierkegaard’a göre yabancılaşmanın temel problemi, anlamsızlık ve umutsuzluğun hüküm sürdüğü bir dünyada insanın kendi benine anlam yükleyebilmesi, kendi özüne uygun bir kavrayışa ulaşabilmesi problemidir. Yabancılaşmayı aşma ancak ve ancak inanç sıçramasıyla, Tanrıya yönelmek suretiyle olabilir.⁶⁹ Kısaca dini alanın kurtarıcı özelliği ortaya çıkmaktadır. Estetik kategoride haz ön planda iken etik olanda ise bu yerini ödeve saygıya bırakmış iken dini alanda ise içtenlikle boyun eğme ve mutlak bağlanma söz konusudur.

Dini Kategori estetik ve etik olanın diyalektik bir sentezi olarak kabul edilebilir. Estetik olan kesinlikten yoksun idi. Etik ise kendi içinde kesinliğe kavuşmuş ve fakat

⁶⁷ Verneaux, s.19.

⁶⁸ ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları Etkileri*, Ülken, Yayınları, İstanbul, 1998, s.186.

⁶⁹ Cevizci, s.711.

son tahlilde kişiyi doyumuyordu. Bu nedenle dini olanın kabullenişiyile birlikte birey, bütün kesinliğin ötesine uzanmaktadır. Bu, ancak bir sıçrayışla gerçekleşebilir. İman sıçrayışı seçenekler arasında ikileme meydan vermeyen bir kesin kabullenişin görüntüsüdür.

Bu, dini bir ızdırabı da gerekli kılar: Kierkegaard, acı ve ızdırabı insan için bir kazanç olarak görür. Zira dini aşamadaki insan kendini Tanrıya karşı sorumlu hissederek acı ve günahın gerçek anlamını öğrenir. Acı ve günahın bulunmadığı yalancı bir güven hissi, insanı Tanrı'dan uzak tutan bir aldatmacadır. Çünkü acı ve ızdırap, Tanrı sevgisini tanımaya yol açacak bir araçtır.⁷⁰

Roger Verneaux, Kierkegaard'ın dini alanı için şunları söylemektedir: “Dini alan, iman onu tek ve günahkâr olarak Tanrı huzuruna koyduğu için daha yüksek noktada insanın var olduğu alandır(...) ‘sevmek ve tanımak bir ve aynı şeydir’. Tanrı kendisi hakkında taşıdıkları ve sadece eseri ile değil fakat hazır olduğu ile mevcut olan aşkla kendini sevenlere görünür. Aksine insanın Tanrıya benzer hale dönüşü, O'nun tarafından eritilişi yine aşk iledir. İbadet etme, ruhun bu emilmesi ve Tanrıda erimesinden başka bir şey değildir. İbadet Tanrı'yı bizim isteğimize dikkatli kılmaktan ibaret değil, fakat bizi Tanrı'ya dikkatli kılmaktan ibarettir. İbadet, sessizlikte ve tapınmada Tanrı'yı dinleme akdidir. Böylece aşk aktı ile ibadet aktı özdeşirler ve her ikisi de dünyadan el etek çekme de özdeşirler. Hıristiyan, nefisini kaybederek ancak Tanrısını kazanabilir. Şüphesiz O, ‘benimki’ ile ‘seninki’ arasında her fark yıkılınca veya yine bütün ‘benimkileri’, ‘seninkiler’ haline dönüştürünce, Tanrıda bulur ruhunu. Mutlak amacıyla kendini tehlikeye atmak için her relatif amaçtan, zevkten, saadetten, ilimden el çekmesi nedeniyle, bu dünyada onun hayatı zorunlu olarak ızdıraplıdır”.⁷¹

Dini kategorinin özünde Tanrıya tereddütsüz inanma ve bağlanma yatar. İnsan için ulaşılabilecek en üst seviye dini seviyedir. İman; insan olma noktasıdır. Burada Kierkegaard, imanın değerini ortaya koymaktadır. Varoluşsal diyalektik doktrin'in son

⁷⁰ SHINN, Roger L, *Egzistansiyalizm'in Durumu*, Çev: Şehnaz TİNER, Amerikan Bord Neşriyat Dairesi, İstanbul, 1963, s.37, 38.

⁷¹ Verneaux, s.19.

halkası olan dini alan, Hz. İbrahim'in oğlu İshak'tan kendi kurtuluşu için feragat etmeyi isteyerek ortaya koymaktadır. Bu dehşet, İbrahim'de yeni bir ikilem'e meydan vermeden kararlı bir biçimde iman hamlesini yapmasını gerektirir. Ne tür bir yargıyla çatışırsa çatışsın İbrahim, sonsuzluğun mutlaklığına karşı mutlak basamakta imanı tercih eder. Böylece dini kategorinin sembolü olur. Onun imanı o kadar nettir. Dini Kategori paradoksal olana sonsuz bağlantısın yeridir.

Dini kategori akıldışı olanın akılla girdiği tartışmayı keser, saçmanın inayetini belgelemeye çalışır. Hz. İbrahim'in kurban olayı bunu ortaya koyan en güzel örnektir. İbrahim örneğinde dini olanla ahlaki olanın paradoksal durumu ele alınmıştır. Bir cinayeti Tanrıyı memnun eden bir kutsal eyleme dönüştürebilen iman ne müthiş bir paradoks olduğunu ortaya koyması bakımından dikkatle incelemeye değer. Hiçbir entelektüel çaba, Tanrı'nın İbrahim'den talebini makul gerekçelere dayandıramaz. Çünkü iman başladığı noktada düşünceye yer yoktur. İbrahim de akla sığmayan bir emre karşı mutlak surette inanıyordu. İncancı ispatlaması için yani dini olana sıçrayabilmesi için iman hareketini yapması da gerekiyordu. Bir babadan istenebilecek en zor şeyle sınıdığının farkında olarak yapması gereken hamleden bir an olsun tereddüt etmedi. İman hareketi onun kurtuluşu için ön şarttı. Bu sıkıntı veren çelişkinin akılsal izahı, Kierkegaard için pek mümkün görünmüyor. Aksine bu çelişki imanın espirisini buluyor: "İmanın olduğu yerde düşünceye yer yoktur".

Dini hayatın özünde akılla çatışan unsurlar mevcuttur; Enkarnasyon gibi. Rasyonel teoloji Kierkegaard'ı tatmin etmemektedir. O, varoluşçu teolojii savunur. Varoluş elde edilebilen bir şey olmakla, kazanç anlamında bir büyük değerdir. Kierkegaard'ın ortaya koyduğu da budur. İmana gerçek değerini vermektir.

Kierkegaard, anlamsız(saçma) olsa da, hatta bilakis saçma olduğu için imanın gereğini ortaya koyuyor. İncancı doğasında saçmalık yatar bu da onun akıldışı oluşunu ortaya koyduğu gibi akla üstün olduğunu da belgitler. Böylece insanın varoluş macerası Tanrıya adanan bir kurban olur. Dini varoluş alanını saçma gibi görünen talepler içerse bile bu, Tanrısal olanın mucizevî ve mutlak kurtarıcı oluşuyla masum bir hale dönüşür. Dini olan estetik olanı ortadan kaldırabildiği gibi etik olanı da askıya alabilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İMANIN PARADOKS OLUŞU

A - İMAN VE PARADOKS KAVRAMI

Paradoks; görünüşte mantıksız ve çelişik, fakat çok defa gerçeğe uygun söz⁷² ya da yanlışlığı açık olduğu halde mantıksal olarak doğrulanabilen, yaygın düşünceye aykırı görüşü ifade eden bir özellik taşır. Mantıksal ya da fiziksel olsun, paradoksun temelinde bir yanlış koyum, ya da bir bilgi yoksunluğu, genellikle de diyalektik bilgidен yoksunluk yatar.⁷³

İman; duyan, düşünen, bilen ve irade eden süje ile düşünülen, şuurun kendisine yöneldiği, tasavvur edilen, düşünme konusu olan ve “ideal” olan bir şey olduğu gibi, şuurdan bağımsız olarak dış dünyanın bir parçası da olabilir.⁷⁴ Demek ki iman kavramını oluşturan unsurların tümünün bir arada bulunması gerekir. İman ne sadece bir ideal, ne de sadece bir irade. İmanın gerçekleşebilmesi için yukarıda sayılan özelliklerin uyum sağlamalarını gerektirmektedir. Kierkegaard, imanı kuran unsurlar içerisinde irade ve süje’ye geniş bir yer vermektedir. Hatta kişisel olarak yaşanan iman tecrübesi, bireysel iradi bir eylem olacağı için o, özellikle süjenin iman tecrübesini ve irade sergilemesini önemsemektedir. O halde süje ve obje arasında cereyan eden bu iman eylemini paradoks kılan nedir?

İman şu paradokstur: Tikel olan, evrensel olandan yücedir. Evrensel olanın içinde yer aldıktan sonra, tikel olarak kendini evrensel olandan daha yukarı koyar. Eğer iman buna yol açmıyorsa, İbrahim yitirilmiş, iman dünyada hiç var olmamış demektir.⁷⁵ Tekil olarak bireyin evrenselden daha yüce olması, ast değil üst olması, evrensele rağmen haklı çıkar. Tikel olarak evrenselin altına girdikten sonra, evrensel aracılığıyla, tikel olarak evrenselden daha üstün birey olan, tikel bireydir çünkü tikel konumdaki

⁷² FAHİR İZ and H.C.HONY, *The Oxford Dictionary*, çev. Fahir İz, “P” maddesi. İnkılap yay. 1978,

⁷³ HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, c.V Remzi Kitabevi, Evrim Matbaacılık, İstanbul, 1978, s.147.

⁷⁴ ÖZCAN, Hanifi, *Epistemolojik Açından İman*, Mar. Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı yay. No: 59, İstanbul, 1997, s.65.

⁷⁵ KIERKEGAARD, Soren, *Korku ve Titreme*, s.49.

birey mutlak ile mutlak bir ilişki içindedir. Bütün ebediyet boyunca bir paradoks olarak, düşünceye erişilmez olarak kalacaktır.⁷⁶

İman, bireyin yalnızca birey olduğu gerçeği üzerine kurulmuştur. Birey, mutlak görevini evrenselde ifade etmek istediği anda meydan okumakta olduğunun farkına varır. Birey, evrensel olandan yücedir; birey evrensel ilişkiyi mutlak olan ile ilişkisine göre belirler, mutlakla ilişkisini evrensel ilişkiyi göre değil. Paradoks, Tanrıya karşı mutlak görevin var olduğu söylenerek de ifade edilebilir. Çünkü bu görev ilişkisinde kişi birey olarak mutlakla, mutlak olarak ilişkiyi.⁷⁷

Birey mutlak olana iştirak ve itaatle görevini yerine getirir. Ama bu, genel ve evrensel olan toplumsal ahlak ve evrensel olana karşı gelmek anlamındadır. Tereddüt noktasında ise birey günah işliyordur ve kaybedilmiştir. Ancak Tanrının insandan istediği şey; estetik, etik, her türden yasaları boşa çıkardığında ortaya çıkan şey, dehşettir, paradokstur. Paradoks; her türden dünyevi kuralı alt üst eden ilahi bir emirdir. Bireyin kurtuluşunun tek çaresi olunca, cesareti olup bu hamleyi yapabilen kişi ancak imanı da kuşanmış olur. Nesnel bir akıl yürütme ve geriye doğru sağlama yapma girişimi batıl bir eylem olmaktan öteye gitmez. İman, bir doğrulama ameliyesinin malzemesi değildir.

Tikel birey, tikel olarak mutlak olanla mutlak ilişki içindedir. Bu durum uzlaştırılmaz; çünkü tüm uzlaştırmalar evrensel olanın yetkisindedir.⁷⁸ Buradan anlaşılacak şey, Tanrı insan ikileminin uzlaştırılmayan iki ayrı varoluş gerçeğini anlatıyor olmasıdır. Birey imanın gerçekleşmesi noktasında mutlakla mutlak bir ilişki içinde olduğuna göre insansal her türden kural bu ilişkide askıya alınabilir. Bu da imanın değerini anlamak bakımından önemli bir veridir. Çünkü Tanrı bizzat evrensel kaide olan ahlak kuralını belli bir sınamanın gerçekleşmesi için askıya almaktadır.

Bir varlığın özüyle ilgili dinsel bildirim, paradoksta ortaya çıkar. Bu kanıtlanabilir bir iddia olmayıp (böyle iddiada bulunan Teoloji daha çok şüpheli bir

⁷⁶ KIERKEGAARD, Soren, *Kahkaha Benden Yana*, Ayrıntı Yay. Mart matbaacılık, İstanbul, 2000, s.179.

⁷⁷ KIERKEGAARD, Soren, *Korku ve Titreme*, s.61, 62.

⁷⁸ *a.g.e.*, s.50.

felsefe türüdür), kendisini dinleyen insanın var oluşunun gizli bölgesine ve orada, yalnız orada tecrübe edilebilen şeye doğru bir işaret etmedir.⁷⁹ Bu paradoksal kabul edilen iman anlayışına göre, kişinin kendi tecrübe ve tanıklığı büyük önem kazanmaktadır. Burada süje inanç objesiyle dolaylı(indirekt) olarak değil, doğrudan(direkt) ilişki kurmaktadır. Yani inanan ile inanılan arasında başka herhangi bir vasıta bulunmamaktadır. Burada duyulan güven kişinin kendine olan güvenidir. Kesin tanıklık da denilebilir.⁸⁰

Kierkegaard'ın paradoks kavramına yüklediği mana esas alınmak istenirse, tikel bireyin içine düştüğü mantıksal çelişki olarak görülen şey paradoks değildir. Kierkegaard, paradoks kavramının çağrıştırdığı anlamdan faydalanarak onu yeni bir şekle sokmaktadır. Eğer paradoks, mantıksal çıkarımlara ya da genel kabul görmüş yargılara aykırı gibi gözükür ve fakat içerisinde doğruluk payı taşıyan gerçekler ise Kierkegaard paradoks kavramına bir genişlik katmış gözüküyor. Çünkü paradoks akli çıkarımlar dizgesinin bir terimidir. Kierkegaard, Tanrı-insan ikileminin çelişmesini paradoksun kavrayıcı mana genişliğine sokmak istemiştir. İman zihin faaliyetlerimizin doğal sürecinde gerçekleşen basit bir akıl işlemi değildir, aksine varoluşsal, ruhsal ve insan iradesinin sınanması olarak kabul edilebilecek bir büyük somut gerçekliktir. Birey iman süreci içinde aktiftir. Belirleyicidir. Böylesi bir inanç yolu iradeci bir iman anlayışının eseridir. Buna göre iradenin, insanı bir güven noktasına getirdiğini, dolayısıyla inancın, iradenin bir eseri olduğunu ileri sürer. İnsan sadece inanmayı istediği için inanabilir. Bu da iman sürecinde irade faktörünün önemine işaret eder.⁸¹

Kierkegaard'a göre iman, doğasında akıl ile yan yana gelemez. Tanrıyı bulmak için akla ihtiyacımız yoktur. Tanrı irrasyonel olarak kabul edilir. Kierkegaard daha da ileri giderek Tanrı bizzat irrasyonel olduğu için kabul edilir demektedir. Ona göre iman paradoks oluşu diğer paradokslar gibi değildir; paradoks ya da absürd(saçma), hem öğretici ve heyecan verici bir özellik taşır. Düşünce dünyamıza gerçek dokunaklı

⁷⁹ BUBER, Martin, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif TÜZER, Lotus, Ankara, 2000, s.57.

⁸⁰ ÖZCAN Hanifi, *Epistemolojik Açından İman*, s.65.

⁸¹ a.g.e. s.62.

duygular aşilar ve bütün düşüncemizi kucaklayan şeyden daha büyük bir özellik taşır. Kierkegaard, paradoks kavramına varoluşsal bir içerik katmıştır.

Nesnel sorgulamaya izin vermeyen bir kabul, yani itaat noktasında durur. Hatta tam tamına düşünmenin iflas ettiği yerde inanç, paradoks olarak kendini gösterir.⁸²

Bütün bunlar gösteriyor ki insan için önünde seçenek gibi duran varoluş alanlarından ne estetik ne de etik doyurucu bir varoluş imkânı sunamıyor. Gerçek varoluş, paradoksun (absürdün) öngördüğü varoluştur, bu da imanın kişi için son ve gerçek kurtuluş alanı olduğunu göstermektedir. Hatta burada Kierkegaard'ın gizli gündemi: Gerçek birey imana ulaşmış bireydir ve gerçek şey de imanın kendisidir.

B - KIERKAGAARD'DA PARADOKS KAVRAMI

Şu bir gerçek ki Kierkegaard'ın dine(Hıristiyanlığa) bakış açısının temelinde paradoksal bakış açısı vardır. Yani Kierkegaard, Hıristiyanlığı paradoksal kabul eder. Yazılarında sık sık paradoks kavramına başvurur. Kierkegaard için paradoks, pozitif anlamlarla yüklüdür. "Paradoks hakkında kötü düşünmemek gerekir; zira o düşüncenin tutkusudur, paradoksuz düşünür ise tutkusuz aşığa benzer. Düşünce için bu kaçınılmazdır. Öyleyse bütün düşüncenin nihai paradoksu(çatışkı), düşüncenin kendinin düşünemeyeceği bir şeyi keşfetmeyi dilemesidir. Bu, düşüncenin tutkusu olarak her zaman vardır. Birey düşünürken sırf kendi olmadığı ölçüde bireyin düşüncesinde de vardır. Ama alışkanlık yüzünden bunu fark etmeyiz."⁸³ Erotik aşk paradoksunda da aynı şey olur. Kişi kendi içinde sakince yaşar, sonra kendisine duyduğu aşk bir başkasına duyulan, yokluğu hissedilen birine duyulan aşk olarak uyanır. Her sevgide kendinin sevgisi temeldir ya da temele oturur: "Komşunu kendin gibi sev" derken de aynı paradoks vardır.⁸⁴

⁸² West s.174.

⁸³ KIERKEGAARD, Soren, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, s.42.

⁸⁴ a.g.e., s.44.

Kierkegaard'ın paradoks anlayışı: iki zıt var oluşsal varlık arasındaki ilişkiye gönderme yapan kategorik kavramdır. Buradaki bakış açısına yön veren şey; mutlak olarak Tanrısal varoluş ile insani var oluşun uzlaştırılmaz oluşu yatmaktadır. Bu zıtlık ontolojik bir zıtlıktır. Paradoks; saf bir düşünsel kavram değil, Tanrı-insan ikilemini tanımlayan ontolojik, varoluşsal bir tanımlamadır. Örneğin Enkarnasyon, ona göre mutlak bir paradokstur. Burada paradoksa konu olan Tanrının ve insanın paradoks oluşu değil bu iki varlık arasındaki ilişkidir.⁸⁵

Bireyi paradoksa sürükleyen şey, Tanrı'nın bilinmeyen olmasıdır. Bu bilinmeyenin (Tanrının) var olduğunu ispat etmeyi istemek, anlayışa uygun değildir. Diyelim ki Tanrı yoksa bunu ispat etmek mümkün değildir elbette. Ama eğer varsa, var olduğunu ispat etmeyi istemek aptallıktır; zira ispat başladığı anda, bunu kuşkuyla diye değil kesin diye var sayarım, çünkü aksi halde, tanrı var olmasaydı bütün bunların olanaksız olacağını hemen fark edip ispata başlamazdım. Ama "Tanrının var olduğunu ispat etmek" ifadesini bilinmeyenin –ki vardır- Tanrı olduğunu ispat etmeyi istediğim anlamında yorumlarsam, kendimi pek isabetli ifade etmiş olmam, bir kavramın tanımını geliştirmekte olurum. Araştırma nesnesinin var olduğunu varsayarak elde ettiğim sonuç tamamen başka bir şey olur. Akıl yürütme varoluşla sonuçlanmaz, ancak varoluştan yola çıkar. Mesela bir taşın var olduğunu değil, varolan bir şeyin taş olduğunu ispat ederim. Varoluşa ister bir *accessorium* (ek) ister ebedi *prius* (varsayım) demek istensin, o asla ispat edilemez. İspata kalkan kişi de gizliden gizliye riyakârca Tanrını kendi özünde var olduğu bilgisini taşımaktadır. Napolyon'un var olduğu yaptıklarından yola çıkılarak ispatlanmak istenseydi, bu çok tuhaf olmaz mıydı? Eğer bu yapılanlara Napolyon'un yaptıkları dersem, o zaman ispat fazlalıktır, zira Napolyon'un adı zaten kullanılmıştır. Bunu göz ardı edersem, yapılanlardan kalkarak bunları Napolyon'un yaptığını asla ispat edemem ancak bu yapılanların büyük bir general tarafından yapıldığını ispat edebilirim.⁸⁶

⁸⁵ *Tian-Min Lin*, s.46.

⁸⁶ KIERKEGAARD, Soren, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, s.45, 46.

Oysa Tanrı ile yaptıkları arasında mutlak bir ilişki vardır. Tanrı bir ad değil bir kavramdır; belki bu yüzden, onun *essentia involvit existentiam* (özü var oluşu içerir). Burada dehşet veren sınavlar karşımıza çıkmaktadır. Şeylerin düzeninden yola çıkarak Tanrının varlığını ispatlamıyorum; buna başlasaydım da asla sonunu getiremezdim. Bunu ancak ideal olarak düşünülen, doğrudan doğruya ve hemen görünür olmadıkları haliyle düşünülen olarak yapabilirdim. Ama bu durumda da Tanrının varlığını yaptıklarından kalkarak ispatlamakta olmazdım, varsaydığım idealliği geliştirmekte olurum yalnızca. Ama bu Tanrının var olduğunu varsaymaktan ve fiilen ona güvenerek işe başlamaktan başka nedir ki? Burada serbest bırakır bırakmaz tepesi üzere dönen bir haciyatmazla karşı karşıyayız. İspatlama sürecindeyken de ispatlamayı bıraktığım anda da varlık oradadır. Bu bir an meselesidir. Bir sıçramadır. Ne kadar kısa bir zaman dilimi de olsa hesaba katılmalıdır.⁸⁷

Tanrı bilinmeyen olunca nesnel bilgiye konu edilmesi de söz konusu olamaz. Onu bilebilsek de ifade edemeyiz. Bu ise insan tutkusunu tatmin etmez. Aradaki sınır(bilinmeyen) tutkunun işkencesidir ve ödülüdür aynı zaman da. İster olumsuzlama yoluyla ister idealleştirme yoluyla olsun bu bilinmezliği yarma harekâtı daha öteye gidemeyecektir. Bu bilinmeyen şey gelip gelip dayanılan sınırdır. O, mutlak olarak farklıdır. İnsan anlayışı mutlak olarak farklı olanı düşünemez. Yoksa anlayış kendi kendisini aldatma yoluyla en korkunç aldatıcı haline gelmiştir. Anlayış Tanrıya mümkün olduğunca yakındır, ama bir o kadar da uzaktır.⁸⁸

Bize göre Kierkegaard, varoluşçu düşüncelerinin bütünlüğü içerisinde hareket ederek ele aldığı meselelerde hep varoluşçu temelden hareket ettiğini görmekteyiz. Hareket noktasında sürekli bireyi ön plana çıkarmayı hedef edindiği için bireyden kalkıp yine bireyde yoğunlaştığını görüyoruz. Sistemciliğin karşısına akıl dışılığı, nesnel olana karşı öznelliği, dışsal olana karşı içsel olanı karşı karşıya getirmektedir. Hegelin Hıristiyanlık teolojisine ait Tanrının varlığı, günah, saçma, paradoks, masumiyet ve ölümsüzlük gibi konuları sistemin ussallaştırılmış zihinsel ya da

⁸⁷ a.g.e. s.48.

⁸⁸ a.g.e. s.51.

kavramsal parçaları haline getirip mantığın kategorilerine dâhil etmesine, dolayısıyla bireyi hesaba katmadan kurgulanan rasyonel teolojilere karşı varoluşçu, bireysel bakış açısını koymaktadır. İnsanın bizzat kendisi var oluşun ihmal edilemeyen olmazsa olmaz mihveridir. İman meselesi de gerek imana konu olan şeyler bakımından gerekse iman kavramının bizzat kendisi, bireyden bağımsız ele alınamaz. Kuramlaştırılmış bir ilahiyat, tahrif edilmiştir. İnancın içtenliğini yok etmiştir. Kısaca din akılsal bir sisteme sıkıştırılamaz. Bir doktrin(öğreti) şekline sokulan Hıristiyanlık, puta tapıcılıkla eş değer hale getirilmektedir. Böylece Hıristiyanlığın da Hıristiyan olmanın da anlamı ortadan kalkmaktadır. Hegel felsefesi bu işe yaramaktadır. O, Hıristiyanlığın özünü kaybetmesine yarayan bir spekülâtif bilgi konusu olan doktrinel bir teoloji geliştirmiştir.⁸⁹

Buradan şunu çıkarabiliriz: Dine dâhil olan meselelerle nesnel bilginin ya da spekülâtif bilgi olarak ele alınan bilimsel bilginin kendisi, incelenme gerekçesi ne olursa olsun kategorik olarak bir birinden taban tabana zıttır. Tanrı bir kere doğrulayıcı nesnel bilgi konusu olunca artık inancın yerini rasyon(akıl) almıştır. Dini hakikatlerin akla sığmayan konularının aklileştirilmesi çabası, akli memnun etse de imanın yeri olan kalbi dolduramamaktadır. Kierkegaardın ‘imanı bilinmeyene doğru veya bilinmeyen içinde bir sıçrama’ olarak tanımlamasından da anlıyoruz ki bu hareket ani ve paradoksaldır. Çünkü bilinmez olan Tanrıya ancak iman hareketiyle ve şüphe götürmeyen özelliğiyle bir sıçrama yapılabilir. Bu ani bir harekettir. Paradoksal ve varoluş sancısı içerir. Birey, iman noktasına kavramların akılsal incelemesinden yola çıkarak değil, sarsıcı ve dehşetengiz sınavlardan geçerek varır. İbrahim örneğinden çıkan sonuç da budur. O, Tanrının sınamalarını başarıyla kazanmış bir iman sembolüdür. Bunu kazanması için öz varlığı olan İshak’ı kurban etmesinin kendisinden istenmesi, imanın basit bir temelinin olmadığı sonucunu doğurur.

Nesnel şüphecinin tereddüt dolu akılsal tetkiki iman hareketini gerçekleştirmeyi ortadan kaldırır. Bir an için tereddüt mümini kâfir kılabilir. İnsan düşüncesi mutlak başkası olan Tanrıyı bilemez Paradoksun can alıcı noktası burasıdır. Gerçekten de

⁸⁹ *Taşdelen*, s.32.

sonsuz Tanrının sonlu değişebilen kavramlarla açıklanması imkânsız gibi görünüyor. En azından sır kavramının içeriğine zıtlık teşkil eden her akılsal çaba öğretiyeye dönüşmektedir. Ya da Jolivet'in deyimiyile böylesi aklileştirilme çabası "Hıristiyanlığı, Hıristiyanlık değil, Hıristiyanlığın karikatürüdür"⁹⁰ noktasına getirmektedir. Hıristiyanlıktaki Tanrının cisimleşmesi ve var oluşa dâhil olması aklın izah edeceği bir konu olamaz. O zaman bu Kierkegaard'a göre absürd ve paradokstur. Bilimsel bir kavramlaştırmaya konu olamaz.

Kierkegaard'ın absürd, paradoks, dogmanın bilinmezliği ve anlaşılamazlığı konularını varoluşsal görüşlerinin bütünlüğü içerisinde akıl dışılığı ön plana çıkarmasıyla felsefi olmayan(non-filosofical) bir söylem geliştirdiğini de söyleyebiliriz. Bu da onu bir 'istisna' kılmaktadır. Kierkegaard'ın bu tutumu kendisinden sonra da felsefenin daima felsefi olmayanla ilişki içinde olmasını doğurmuştur. Varoluş alanlarında, felsefi söylemin içerik açısından "varoluş", biçimsel açıdan da "felsefi dilin sanatsal kuruluşu" olarak ortaya çıkması, bu "felsefi-olmayanın özünü oluşturur. Dolayısıyla o, kaynakları felsefe dışında olan bir filozof olarak "istisna" dır.⁹¹

Paradoks, varoluşsal bir varlık ile dil ya da düşünce arasındaki ilişkiye dayanmaz. Tanrının "doğrudan" bilineceğini savunmak putperestlerin yaptığı gibi düşündürmektir. Tanrı sözcüğü insan düşüncesi ve konuşmasının yetersiz ortamında şekillendiğinden o çelişki içinde kaçınılmaz olarak yönünü değiştir.⁹² Dolayısıyla Kierkegaard'ın paradoksu sonsuz Tanrı ile sonlu insan düşüncesi ve dili arasındaki ilişkiye dayanır.

Kierkegaard için paradoks, göreliden ziyade mutlaktır. Paradoks, geleneksel mantık anlamında aklın kavrayışının ötesindedir. Çünkü geleneksel mantık sadece saf kavramlarla uğraşır, varoluşsal varlıklarla değil. Bu yüzden Kierkegaard ifade eder ki, "mantık gerçek anlamda varoluştan farklıdır". O, paradoksa saf bir kavram olarak değil,

⁹⁰ JOLIVET, R, *Introduction to Kierkegaard*, Trans. W.H Barber, M.A. Oxon, E.P.Dutton&Co.Inc New York, 1952, s.36.

⁹¹ RICOEUR, P, "Philosophy After Kierkegaard", *Kierkegaard: A Critical Reader*, Blackwell Publishers. Oxford,1998, s.12.

⁹² MAKHINTOSH, Hugh Ross, *Modern Teknoloji Örnekleri*, 1937, s.235.

paradoksu bir gerçeklik olarak ele alır. Onun inşa ettiği şey; düşünce sistemi değil, varoluşsal gerçeği inşa etme çabasıdır. Çünkü düşünce alanında olasılık, zorunluluk, soyutluk, değişmezlik, evrensellik ve kesinlik vardır, dolayısıyla aklın nesnesidir; varoluş alanında ise gerçeklik, özgürlük, somutluk, belirlilik ve değişebilirlik vardır, bu ise inancın nesnesidir. O, paradoksun insan aklı tarafından çözülemeyeceğini savunur. Saçma öyle bir yolda inşa edilmiştir ki; aslında akıl onu kendi gücüyle anlamsızla indirgeyemez ve onun boş olduğunu gösteremez. Akıl sadece bir muamma ile karşı karşıya olduğunu söyleyebilir. Akıl için paradoks anlaşılır değildir.⁹³

Tanrı somut olarak bireyin karşısına çıkar. Tanrıyla somut haliyle karşı karşıya gelen birey için soyut çözümler, varoluşsal paradoksun çözümüne katkı sağlamaz. Ontolojik olarak iki ayrı alanın karşılaşmasında aklın kılavuzluğu geçersizdir. Bireye düşen anlamak değil katılmaktır. Kendini bilinmez olanın isteğine salıvermektir. Akla aykırı olarak görülen şeyler birey için sır kategorisi içerisinde kabul edilmelidir. Birey için iman noktasına ulaşmak esas olmandır. Bunun için de akla düşen bilinmezin (Tanrının) düşünülemez oluşunu kabul etmek ve sonsuz teslimiyeti gerçekleştirmektir. Eğer bir insan bilinmeyen hakkında gerçekten bir şey bilecekse, önce onun (Tanrının) kendisinden farklı olduğunu, mutlak olarak farklı olduğunu bilmelidir. Anlayış bunu kendi başına bilemez, bu bir çatışkıdır (paradoks). Akıl mutlak olarak farklı olanı nasıl anlayabilirsin? Tanrının bir insandan mutlak olarak farklı oluşu insanın Tanrıya borçlu olduğu şeyde değil, insanın kendine borçlu olduğu şeydir. Öyleyse bu farklılık nedir? Günahın başka ne olabilir? Bu mutlak farklılığa birey kendisi neden olmuş olabilir. Birey, kendi kusuru yüzünden mutlak başkası olarak kalmaya mahkûm olmuştur.⁹⁴

Böylece ilk günah yüzünden insanoğlu Tanrıyla mutlak bir ayrılığa düşmüştür. Âdemin suç işlemesiyle dünyaya düşmesi ve âdemoğlunun da bu suçu dünyada var olmakla devralmış olması biçimindeki Hıristiyan inancı varoluşun suç kabul edildiği bir düşünceye dayanır. Kierkegaard bu suçu yalnız insana değil, tüm doğaya da yüklemiştir. Doğa da tıpkı Âdemin düşüşü gibi Tanrıdan düşmüş olmakla suçludur. İşte

⁹³ *Tian Min-Lin*, s.47.

⁹⁴ KIERKEGAARD, Soren, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, s.52.

bu suçlu oluş korkuyu doğurur. Korku varoluşun en temel en ilksel ortaya çıkış yeridir. İnsanın zamanda varolmaya devam etmesi-tanrı kendisini ilk günahını insandan almak için kendini İsa olarak kurban etse de- bu günahın sürekliliğini ortadan kaldırmamıştır. Günah insanda, onun varoluşunun, zamandaki varlığının bedeli olarak süregelmektedir.⁹⁵

Tanrı-insan birliğinden mutlak bir kopuş yaşandığının ifadesinde Tanrı-insan birliğinin yeniden inşasının ancak mutlak iman sıçrayışıyla olacağı ortaya çıkar. Bu mistik bir bakış açısıdır. Asıl paradoks da budur. Özünde Tanrısal varoluşu içeren insan, kendi kusuru yüzünden Tanrıyla mutlak başkası olma noktasına gelmiştir. Bu kopuşun yeniden birleşmesi için bireyin ait olduğu yere dönüş yapması gerekir. Bu kayıtsız şartsız iman hareketini gerekli kılar. Akılsal olmayan bu hareket, içtenlikle ve tutkuyla bağlanmayı gerekli kılar. Bize göre bu Tanrı-insan birliğinin mistik bir şeklidir. Özünde Tanrıyla bir ve aynı şey olan insan, kendi kusuru yüzünden mutlak bir başkası olmuş ve Tanrıya yabancılaşmıştır. İşte bu yabancılaşma onda ölümcül bir umutsuzluğa, sıkıntı ve iç daralmasına neden olmaktadır. Dini alanda yaşamayan birey Tanrıya yabancılaşmanın sıkıntısını, korku ve yalnızlığını yaşar. Kierkegaard'ın Tanrısal alanın kurtarıcı oluşunu söylemesi, bir bakıma bu varoluşsal öze dönüş projesinin doğal bir sonucudur. İman hareketini gerçekleştirmek için bilmeye gerek yok. Aklı aşan, aklın üzerinde bir konum teşkil eden iman alanı, bilgi alanı değildir. Tanrıya olan yabancılaşma, ancak tutkuyla ve içtenlikle yine ona dönmeyi arzu etmeyle gerçekleşir. Tabi ki bu eylem sıradan bir şey değildir. Ani ve sarsıcıdır. Bir sıçramanın neticesinde gerçekleşebilir. Akılsal öngörülerle ya da sistemci nesnel çıkarımlarla değil. Böylece anlaşılıyor ki, imanı kazanmak, bu öze dönüş macerasını kazanabilmektir. Tanrı insan ikileminde bireyin anlayışına bırakılmış bir alan mevcut değil. İman alanı tutkulu duygulanımların, korku ve titremenin, dehşet veren ruhsal evrelerin bulunduğu alandır.

⁹⁵ *Soykan*, s. 38.

C - ETİK OLANIN TEOLOJİK ASKIYA ALINIŞI

Etik kategoriye ortaya koyarken Kierkegaard, etik kategorinin kesinlik (Certainty), ve insan için evrensel geçerlilik taşıdığını söylemişti. Etik kendi ereği (telos) yine bizzat kendisi olan idi. Bireyin görevi, kendisini durmaksızın evrensel olanda ifade etmek, evrensel olmak için tikelliğini ortadan kaldırmaktır. Birey buna karşı çıkarsa günah işler ve meydan okuyor demektir. Sadece pişmanlıkla evrensel olanın içine kendini bırakarak belini doğrultabilir. Bu, onun sonsuza dek ereğidir. Bunun terk edileceğini söylemek, yani “teolojik olarak askıdadır.” demek bir çelişkidir (paradoks).⁹⁶ Evrensele girdikten sonra, tekil birey ne zaman kendisini öne çıkarmak için bir dürtü hissetse, kendisini pişmanlık içinde ancak evrensele teslim ederek kurtarabileceği bir ayartma (temptation) sınavıyla karşı karşıya demektir. Eğer bu en yüksek sınama ise, o zaman insanla varoluşu arasındadır. Bu durumda kişinin *telos*'unu teolojik olarak askıya aldığı söylemesi bir çelişkidir. Askıya almakla *telos* kaybedilmiş olacaktır. Ama etik olanın askıya alınışı daha yüksek bir hedefe varmak için olursa bu bir kayıp mıdır? Bu durumda İbrahim bir evlat katili olarak yargılanmak yerine imanın atası olarak şan ve şeref kazanmasını nasıl izah edebiliriz.

İmanın taşıdığı birinci paradoks, tikel olanın evrensel olandan yüce olmasıdır. Bu da iman sınavıyla doğrulanır. İbrahim'in öyküsü imanın doğasında var olan paradoksu (saçma) ortaya koyar. Burada etik olanın teolojik olarak askıya alınışını içeren ve imanın atası olan İbrahim'in saçmanın inayetiyle kurtuluşunu görmekteyiz.⁹⁷

“Şimdi oğlunu, sevdiğin biricik oğlunu İshak'ı al ve Moriya diyarına git, ve orada sana söyleyeceğim dağların biri üzerinde onu yakılan kurban olarak takdim et.”⁹⁸ Etik yargılarımıza tamamen ters düşen bu talep (Tanrının Talebi), mantığın emrettiği dizgeleri altüst etmektedir. Hâlbuki Etik Kategorisi, varoluşun toplumsal uzlaşmayla sonuçlanan erdemlerini barındıran, bünyesinde şaşkıncı seçeneklere yer vermeyen

⁹⁶ KIERKEGAARD Soren, *Korku ve Titreme*, s.48.

⁹⁷ KIERKEGAARD Soren, *Korku ve Titreme*, s.49, 50.

⁹⁸ TEKVİN, Bb. 22, s.22.

özellikler taşımaktadır. Etik olan evrensel olandır ve kişilerden üstündür. Birey ona tabi olmak durumundadır. Aksi halde birey günah işliyor demektir.

Kierkegaard'ın öne sürdüğü şey; Kesinsizlik içinde yaşayan bireyin yaşantısına anlam verebilmesi iman atlayışını yapmasına bağlıdır. Bu sıçrama ya da atlama olarak tanımlanan şey mutlak itaati içinde barındırır. Öyle ki birey muhatap olduğu emrin ne olduğuyula ilgilenmeden derhal ona uymayı tercih ederek bunu gerçekleştirmelidir. Tereddüt ve nesnel sorgulama burada geçerli değildir. Böyle bir taleple karşı karşıya kalan İbrahim, çekinmeden oğlu İshak'ın boğazına bıçağı dayadı. Ama aynı İbrahim Tanrının yine onu kendisine bağışlayacağını da biliyordu. Fakat iman hareketini yapması gerektiğinin de bilincinde olarak ilahi emre iştirak etti. Böylece birey, tikel olarak evrenselin üstüne çıkmış olmaktadır. Burada ödev, Tanrıya karşı üstlenilen ödevdir. Ereği yine kendisi olan etik, evrensel yönü itibariyle tikel bireyin bu sıçrayışıyla askıya alınmış olur. Görev tamamlandıktan sonra etik tekrar yürürlüktedir.

Bu askıya alınmış etiğin genelliğine ve kesinliğine bir şey kaybettirmez. Bireyi varoluşsal doyuma ulaştıracak bir hamle gerektirir. Bu iman hamlesi ya da iman sıçrayışı, kendini gerçekleştirmek isteyen kişinin Tanrıyla mutlak olarak yüz yüze gelmesini doğurur. Tanrıya olan mutlak bağlılık, etik yargıları nakzeden, onunla taban tabana zıt olan bir eylemi gerçekleştirerek, evrensel ve genel olanın üstüne çıkarak, bir cinayeti masum bir seremoniye çevirebilir.

İbrahim örneğinde kendisinden istenen kurban kendi öz oğludur. Ama bu sınav sonsuza dek sürmez. Bıçak çekilir ve dehşet biter. Çünkü İbrahim kurtulmuştur. Askıya alınan şey ya da rafa kaldırılanlar tekrar yürürlüktedir. Burada askıya alınış yine Tanrı'nın istediği bir şey olduğu için masumdur. Aklın kavrayamayacağı nokta, paradoksun can alıcı noktası, buradadır. Mutlağın sorgulanamaz oluşu, talep ne olursa olsun yerine getirilmesini gerekli kılar. Fakat bıçağın kesmemesi de yine paradokstur. O halde Tanrı yalnızca İbrahim'den bir hamle beklemektedir. Sonuçta etik olana aykırı olan bir şey fiilen gerçekleşmiş olmuyor. Bir bakıma sınavın kısmi yönü ve can alıcı noktası hesaba katılıyor ki, o da bıçağı çekebilme cesaretinin sınanmasıdır. Tanrının iradesi en derin ahlaki kanaatlerimize aykırı düşebilir. Dini küre ahlakın bir alternatifi

olmaz onunla taban tabana zıt noktalarda durabilir. Burada bir babanın doğal evlat sevgisine ve insan toplumunun temel ahlaki ilkelerine ters düşer.⁹⁹

Ahlak, birey için bir değerdir. Öyle ki toplumsal uzlaşmanın terk edilmez hususlarını içinde taşır. Değişik milletlerin bazı ortak hukuksal zeminini teşkil eder. Dünya değerini uzlaşmsal vazgeçilmezlerinden biridir. Bazen ortak dil, kültür ve inanç malzemesi dahi olabilir. Büyük ölçüde evrenseldir. Dini temelleri olduğu gibi tarihin bir ürünü olduğu da gerçektir. Hülasa genel ve evrenseldir. Terk edilmesi çelişkidir.

Fakat iş, teolojik bir gayeye matuf bir yol teşkil ediyorsa, o zaman masumlaşır ve hükmü geçici bir süre için ortadan kalkar. Kierkegaard, kendisini İbrahim ile özdeşleştirerek kişisel yaşantısında ortak noktalar tespit etmiş ve iman sınavında nişanlandığı Regine Olsen'i, tıpkı İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etmesi gibi, kurban etmiştir. Etik yaşam bireyden düzenli, topluma uyum sağlamayı öğütleyen, kurallara saygı duyan bir insan tipinin yaşamını öngörür. Bu toplumsal düzene uymamayı da günah sayar. Evlilik yaşantısıyla erotik aşk nesnel bir dizginlemeye uyarlanmıştır. Çok sevdiği nişanlısı Regine Olsen'den vazgeçmesinin Tanrının bir isteği, bir kurban (sacrifice) olduğunu düşünmesindedir. O nişanlısına kavuşabilmek için Tanrının onu sınıadığını düşünmüştür. Ve onu kurban etmiştir. Toplumun ya da etik prensiplerin bireyden beklediği şey düzenli bir evlilik hayatıdır. O bu toplumsal prensibi, Tanrı sınamasını geçebilmek için askıya almış ve daha yüce saydığı erek için ondan vazgeçmiştir. Bunu bir tanrısal talep sayıp iman sınavının bir ödevi kabul etmiştir.

Tikel birey, evrensel ve genel olana niçin üstün kılınıyor? Kierkegaard öznelliğe büyük vurgu yapmaktadır. İman konusu dahi olsa bu bireyden bağımsız ele alınamaz. Varoluşu ele geçirmek zordur. Bu zorluğu aşmak dini kategorinin gerekleriyle yüz yüze gelmeye bağlıdır. Sarsıcı sınamaları geçmek gerekir. İbrahim; mutlaka mutlak olarak yüz yüze geldiği imtihanı kazanmıştır.

⁹⁹ *West*, s.173.

D - İMANIN DOĞASI VE ÖZNEELLİK

Kierkegaard'a göre, doğru (*vérité*) öznedir: "Öznellik doğruluktur" diye tekrarlar. Ama sadece "Ben doğruyu ancak bende yaşam haline geldiği zaman bilirim" anlamında değil, aynı zamanda görelci (*relativiste*) anlamda da böyledir. "Bilinç, kendinden işe koyularak doğru olanı yaratır"; "Doğru özgürlük edimidir." Ancak Sartre için olduğu gibi Kierkegaard için de özgür edim, geleneksel felsefenin akla dayalı seçimi değildir; daha çok bilinmeyene doğru bir atlamaya, bir kör atılıma benzer: "Özgürlüğün özü, kesin olarak sonsuzluk tutkusu ile nesnel kesinsizliği seçen bir ataklık işidir." "Düşüncenin bir tutkusu olan, o aykırı düşünceyi" aşırılığa doğru iterek "tutkunun vardığı sonuçlar inanılmaya değer tek buluşlardır, tek onlardır doğru" diye diretir.¹⁰⁰ Kierkegaard düşüncesinin kalbinde yatan ünlü veciz halini almış ve eserlerinde çok sık tekrar edilen bir cümle vardır. "*truth is subjectivity*" yani gerçek öznedir. Buradan hareketle bireyin tutunduğu ve Tanrı olarak kabul ettiği "Allah" veya "God" ya da bir ateistin tavrı olan tanrı tanımazlığı, bireyin kendi seçimi olmasından dolayı doğrudur.¹⁰¹

Ona göre iki çeşit gerçeklik vardır. Biri dış dünyanın (Tarih ve Bilim) gerçekleri ki bunlar dış kriterlere başvurarak doğrulanabilirler. Nesnellik, gerçek ne? Sorusunun cevabını ararken; öznenlik ise nasıl sorusunun cevabını arar. Ve öznel gerçekliğin nesnel kriterleri de yoktur. Kierkegaard, dua eden iki adam örneği verir. Biri "Tanrı'nın doğru algılanışına" (Kierkegaard için Hıristiyan olan) dua etmektedir; ama yanlış bir ruhla, ikinci adam ilkel idoline, "sonsuz için tam bir tutkuyla" dua eden bir pagandır. Kierkegaard için en büyük öznel gerçeğin sahibi ikinci adamdır. Çünkü Kierkegaard için önemli olan varoluşumuzla temelden bağlantılı olan öznel gerçeklerdir.¹⁰²

Ancak Kierkegaard yukarıdaki sözleriyle yirminci yüzyılın varoluşçuluğuna ışık tutarken öznel gerçekliğe dini bir boyut eklemekle, kendisinden sonra gelip ondan ilham alanların bir adım önünde yürüdüğünü göstermektedir. Çünkü insan varoluşunu kuran

¹⁰⁰ *Foulquie*, s.103.

¹⁰¹ RUDD, Anthony, *Kierkegaard and The Limits of the Ethical*, Clarendon Press, Oxford, 1993, s. 54.

¹⁰² *Starthern*, s.47, 48.

bütün elemanlar benliği kuşatan bütün gerçeklikleri de içine almaktadır. Din de inkâr edilmesi mümkün olmayan bir insan gerçeğidir. Bireyin öznel yanının önemine vurgu yapan Kierkegaard, sistem kaygısıyla oluşturulmuş her türlü genellemeci görüşe de karşı çıkar. Ona göre varoluşu sistem düşüncesiyle ele almak, bütün Danimarka'yı çok küçük ölçekli bir Avrupa haritasıyla dolaşmaya benzer.¹⁰³ Ya da “bir devlet teorisi geliştirip bütün ayrıntıları tek bir bütünde toplamak ama içinde olmamak gibi bir duruma benzer”.¹⁰⁴

İmanın doğasında anlaşılmazlık yatar. İmanın nesnesi olan temelde Tanrının varlığı, Enkarnasyon, İlk günah gibi konuları akıl vasıtasıyla anlayamayız. İman doğası itibariyle güçlü bir iradeyle aktif bir seçimi gerektirir. Süje(inanan), iman sürecinde iradesiyle süreç içindedir. İman, varoluşsal olarak uzlaştırılması mümkün olmayan iki farklı varoluş küresinin birbiriyle olan münasebetiyle gerçekleşir. Bireyden beklenen şey tam bir teslimiyet hareketidir. Daha önce de dile getirildiği gibi İbrahim'in örneği etik olanın askıya alınışydı. Öyleyse imanın doğasında yatan özellik ne idi ki bireyi böyle ulvi bir gayeye ulaştıracak olanın sınır tanımazlığını gerekli kılsın. Kierkegaard bunu imanın paradoks oluşuna dayandırmaktadır.

Ahlak ilkesi yücedir ama iman noktası daha yücedir. Daha ileri bir gaye için hali hazırda önümüze konan gaye askıya alınabilir. İbrahim önüne konan seçeneğin neyi nakzettiğine bakmaksızın hareketi gerçekleştirdi. Çünkü ondan bunu isteyen mutlak olanın kendisiydi yani tanrı'ydı. Bir babanın çocuğunu sevmesinin doğallığı İbrahim'in handikaplarından biri olmasının yanında kendi kurtuluşu için kurbanın oğlu olması ayrı bir handikapı. Fakat iman gerçeği anlatılmaz bir düzlemde yer aldığı için paradokstur. Tanrı istediği hareketi yaptırdığı anda bu dehşete son verir. Bu da ikinci paradokstur. İbrahim'i imanın atası kılan şey; paradoks temeline dayanan öznel, tikel bir eylemdir. Özneliğin “nesnel kriteri yoktur” sözü burada kendini gösterir. Böylece iman nesnel yargılarımızın ötesinde irrasyonel düzlemde yer alır.

¹⁰³ ALPYAĞIL, Recep, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yay. İstanbul, 2002, s.71.

¹⁰⁴ KIERKEGAARD, Soren, *Kahkaha Benden Yana*, s.167.

Ona göre, insan varoluşunun olduğu yerde doğa bilimlerindeki gibi nesnel, evrensel, zorunlu doğruların yoktur, buna karşın hakikatin, öznel, tikel ve kısmi yönleri vardır.¹⁰⁵

Kierkegaard'ın eserlerinde özellikle Korku ve Titreme'de gizli bir gündemi vardır. Onun gizli gündemi, İbrahim'in hikâyesi arkasına sığınarak fısıldadığı şey, tek gerçek olan imandır. Tek gerçek kişi de iman sahibi mümindir. Fakat o bunu uluorta söylemektense Tanrının, bir cinayeti masum bir seremoniye çevirişiyle dillendirir. Çünkü kesin olanla olmayan, evrensel olanla olmayanın sınırında İbrahim durur. O ise bıçağı çeken ve İshak'a kavuşandır. Yani imanını, dehşete rağmen ortaya koyabilmiştir. Bu nedenle tek gerçekliğe ulaşmıştır. İman sahibidir çünkü bunun bedelini ödeyerek kazanmıştır.

“Teoloji, akıl ve sağduyudan öteye geçmeseydi, öğretileri kolay ve bildik görünürdü.”¹⁰⁶ Diyen Hume, Tanrıyı bu dünyanın olgusal gerçeklerine dayanarak ispatlamanın yanlışlığını ortaya koyarken; Kierkegaard da imanın irrasyonel, paradoksal (absürd) ve nihayet var oluşsal oluşunu iddia eder ve iman ilkelerinin nesnel dünyaya olan üstünlüğünü dile getirmiş olmaktadır.

Kierkegaard, öznel gerçekliği birebir varoluşumuzla ilişkilendirir. Bir kere daha “öznelliğin nesnel kriteri yoktur”. Bu yüzden öznel gerçek değerlerimizin temeliyle ilgilidir, bu değerlerin doğru olup olmamasıyla değil, yani onlara olan bağlılığımızın doğasıyla ilgilidir. Hume da bilgilerimizin kaynağını deneyimde (ampirizm) arıyordu. Böylece Kierkegaard ve Hume'un buluştuğu ortak bir nokta ortaya çıkıvermektedir. Fakat Kierkegaard'ın öznel gerçekliğin nesnel gerçekliğe üstünlüğüne olan inancı, Hume'un olgunun önceliği ile ilgili görüşünden şüphe duymasına yol açtı.¹⁰⁷

İçerisinde yaşadığımız sonlu varlık dünyasında sonsuz olan mutlak âlem ile bireyin edimi, tinsel bir edimdir. İman şövalyesi ancak bunu gerçekleştirebilir. Etik kategoride birey 'trajik kahraman' iken iman hamlesini gerçekleştiren birey artık bir

¹⁰⁵ CEVİZCİ, Ahmet, *Etîğe Giriş*, Paradigma yay. İstanbul. 2002, s. 276.

¹⁰⁶ HUME, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi, Zirve Ofset, Ankara, 1995, s.70.

¹⁰⁷ *Starthern*, s.37.

iman eridir. Çünkü o, en sevdiği şeyden feragat edecek kadar cesurdur. Dünyevi olarak sınanabileceği en korkunç ödevle karşı karşıyadır. 'Korku ve titremedir'.

İnancın doğasında varolan şey, umutsuzluğa karşıt oluşudur, bir tür sadakat ya da istikrardır; umutsuzluk bütünüyle sökülüp atıldığında benliğin durumunu betimleyen şey, benliğin iradesidir.¹⁰⁸

Kierkegaard'ın iman şövalyesi olarak tanımlamasında bir anlam bütünlüğü vardır. Şövalye cesareti çağırır. İman adamı da tıpkı şövalye gibi cesurdur. Varlığını mutlak karşısında derhal feda etmeye hazırdır. Sonuçta kazanacağı ödülün kıymetinin farkında olan bir bilgeliğe sahiptir. İman hamlesini yapan kişi için, bunu yaptığı andan itibaren prenses onun için kaybolmuştur. Çünkü onu ebedi anlamda hatırlamaktadır.¹⁰⁹ Tanrısal talep akıl dışı içerik taşısa da gerçekten Tanrıya ait bir istek olunca masumlaşır. Ahlaki ya da toplumsal kalıplarla çelişik bir durum olsa da tam bir masumiyet ifade eder. Çünkü Tanrı bütün kategorilerimizden üstündür.

Dedik ki, imanın doğasında merkezi yeri teşkil eden kavram paradokstur. Bu paradoksun ortaya çıkış noktasında iki ayrı varoluş alanının kesişme ya da buluşma noktası bulunur. Aynı zamanda bu, çatışma noktasıdır da. Bu bir ikilem doğurur; sonlu-sonsuz ikilemi. Sonsuzun müstağni oluşu, sonlunun bağımlı oluşu bu paradoksu doğuran yegâne saiktir.

Kierkegaard'ın ortaya attığı paradoks meselesi negatif değil pozitiftir. O, imanın nesnel çözümlenmeler dünyasından farklı bir dünyaya ait bir gerçeklik olduğunu ve fakat bu dünyadayken bu fırsatın verildiğini söyler. Fırsat zıtlarıyla birlikte verildiği için birey onu zıtlar arasından çekip çıkarır. O, iman hamlesini gerçekleştirerek bunu yapar. Bu hamleyi yapan gerçek kişiliğe ulaşır. Seçenekler arasındaki gidip-gelmeler, bu hareketle son bulur.

Kesinlik varoluşun merkezine oturur. Samimiyet ve doğruluktan uzak olan her edim iman hamlesini yapmaya zarar verir. Kierkegaard, zamanının kiliselerinin

¹⁰⁸ DEMİRHAN, Ahmet, *Kierkegaard ve Din*, Gelenek yay, İstanbul, 2003, s. 276.

¹⁰⁹ KIERKEGAARD, Soren, *Kahkaha Benden Yana*, s.190.

yürüttüğü din politikalarına karşı çıkmış ve özden mahrum dinsel törenlere, dini faaliyette bulunup kazanç sağlamaya karşı savaş açmıştır. Bu yüzden David WEST şöyle demektedir: “Aynı zamanda o, dini yaşamın önce içselliğini ve yerleşik kilisenin, sadece dışsal törenlerin beyhudeliğini ortaya koyan güçlü ve ateşli bir argüman sunar. Onun tarihsel delilleri yerleşik kiliseyi ve zahit Hıristiyanları ihtiva eden(Nesnel Hıristiyanlık) dediği şey tümüyle uygunsuz bir mahiyettedir.”

E - KIERKEGAARD’IN PARADOKSU BİR FİDEİZM MİDİR?

Tanrı hakkında ileri sürülen kanıtların veya rasyonel-felsefi araştırmaların sonuç verici olmaması olgusu, din konusunda imancılık(fideizm)olarak adlandırılan bir tutuma sürüklemiştir. Buna göre dini bilgilerimizin, akılsal veya doğal bilgiye değil, yalnızca imana dayanması gerektiğini söyleyen görüştür. Böylece din akılsal olmaktan çıkmaktadır. Bu akımın batıda en meşhurları başta Pascal ve ardından da Kierkegaard’ı sayabiliriz. Buradaki kalkış noktası dinin özgün vasıfları ve bireyin de katılım sağladığı özgür irade ve ruh hallerinin de içinde bulunduğu iman etme eylemidir.¹¹⁰ Fideizmin gerekçeleri bu temel üzerine kuruludur.

Fideizm’in iki türü vardır: “Saçma olduğu için inanıyorum.” Tezinden hareketle dini doğruların akla karşıt olduğunu, bu tür doğrulara rasyonel yollarla ulaşılamayacağını savunan görüştür ki, aşırı bir fideist anlayışı temsil eder. Buna göre dini doğruların bilgisine inanç tecrübesi ya da dini tecrübe yoluyla ulaşılabileceği savunan bu aşırı görüşe göre aklın hiçbir kesin doğruya ulaşamayacağını iddia ederler. Kierkegaard’da olduğu gibi akla aykırı ve saçma görünen unsurların inanç yoluyla kabul edilmesini isterler. İkinci ve ılımlı fideist anlayışa göre; dini doğruların ifadesi ve kabulü açısından inancı temel alıp akla karşı önceliğini belirtmesinin yanında akıl

¹¹⁰ ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi yayımları, Feryal Matbaacılık, Ankara, 1996, s.240.

yürütmenin ve deneysel bilginin, dini bilgilerin anlaşılması ve ifade edilmesi noktasında işe yararlılığına inanır. Akla düşen aydınlatma ve açıklama girişimidir.¹¹¹

Kierkegaard, paradoks kavramının anlamına bir genişleme getirmiş ve paradoksu göreliden ziyade mutlak olan olarak, saf düşünsel bir kavram değil, varoluşsal bir geçişi ifade eden ontolojik bir kavram olarak görüyordu. Paradoks, uzlaştırılması imkânsız iki varoluşsal varlığın (Tanrı ve insan) kategorik olarak işgal ettikleri varlık alanlarının başkalığını ve bu iki alan arasındaki ortak ilişkiyi ifade eden merkezi bir kavramdır.

Paradoks, düşüncenin bir bakıma motoru ya da düşünceye dinamizm sağlayan güçtür. Ona göre paradoks düşüncenin tutkusu ve bireyin bütün düşüncesinde var olan bir şeydir. Birey alışkanlık yüzünden bunu fark edemez. Paradoksuz düşünür tutkusuz aşığa benzer. Anlayış ya da düşüncenin tutkusu paradoksla devamlı çatışmayı arzu etmektir. Bu çatışma şu ya da bu şekilde, kaçınılmaz olarak, anlayışın(düşüncenin) çöküşünü getirecektir. ***Bütün düşüncenin en yüksek çatışması; düşüncenin kendisinin düşünemeyeceği bir şeyi keşfetmeyi dilemesidir.*** Anlayışın paradokslu tutkusu içinde çatıştığı, insanı ve onun kendi hakkındaki bilgisini altüst eden bilinmeyen şey; Tanrıdır.¹¹² Tanrı ‘bilinmez olan’ olunca, onun var olduğunu ispat etmeye kalkmak absürd(saçmadır). İmanın paradoksal oluşu budur. Yani Tanrı yoksa bunu ispat etmem mümkün değildir, ama eğer varsa ispata kalkışmam aptallıktır. Bilinmeyen bir şeyin var olduğunu ispat etmek için “Tanrının var olduğunu ispat” şeklinde ele alırsam, bilinmeyen var oluşunu ispat etmiş olmam ancak bir kavramın tanımını geliştirmiş olurum. Bütün ispat işlemi, sürekli olarak, tamamen farklı bir şey haline gelir. Dolayısıyla akıl yürütmem, varoluşla sonuçlanmaz ancak varoluştan yola çıkar. Örneğin mahkemede bir suçlunun var olduğunu değil; var olan sanığın suçlu olduğunu ispat ederim.¹¹³ Tanrının varoluşunu ispat, bir kavramın tanımlanması girişimidir. Bir varoluşun ispatı değildir. Tanrının varlığını ispat etmek için tanrının yaptıklarından yola çıkamayacaksam onun varlığını nasıl ortaya koyabilirim? Bunu ancak var saydığım

¹¹¹ Cevizci, s. 214.

¹¹² KIERKEGAARD, Soren, *Felsefe Parçaları ya da bir parça Felsefe*, s.42.

¹¹³ a.g.e. s.45.

idealliği geliştirerek. Bu ideallığe güvenerek, bütün itirazları, henüz ortaya atılmamış itirazları dahi reddederim. Demek ki, ispata başlarken, idealliği ve ispatı tamamlamakta başarılı olacağımı varsaymışımdır, ama tanrının var olduğunu var saymaktan ve fiilen ona güvenerek işe başlamaktan başka nedir bu? İşte burada doğrudan doğruya bir hacıyatmaz durumuyla karşı karşıyayız. Serbest bırakır bırakmaz tepesi üstüne dönen hacıyatmaz. O halde onu serbest bırakmalıyım. Bu ispat bile -ispatı sürdürdüğüm sürece- sırf ispat sürecinde olmam yüzünden dahi olsa tanrının varlığı ortaya çıkmaz, ama ispatı bıraktığım zaman varlık oradadır. Bu serbest bırakma eylemi bir iman sıçramasıdır. Kısa bir zaman dilimi içinde de olsa.¹¹⁴

İnsan düşüncesinin içinden atamadığı paradoksal ispat tutkusu, bilinmeyenle sürekli çatışır. Bu bilinmeyen (Tanrı) kesinlikle vardır ama aynı zamanda bilinmeyen olarak vardır. O bilinmeyenin tanrı olması onu bilemeyeceğimizin de kanıtıdır. Böylece Tanrının bir sır olarak tasavvur edildiğini görüyoruz. Buradan şu sonucu çıkarabiliriz: İnsan düşüncesi bütün zorlamalarına rağmen mutlak olanı bilemez. Böylece Tanrı insan ikilemi Kierkegaard'a göre uzlaştırılmaz ve uzlaştırma gayretleri de düşüncenin içinden atamadığı bir bitmeyen tutku olsa da bir şeyi ortaya koymuş değildir. Çünkü Tanrı zaten ortadadır.

İnsan düşüncesi mutlak olanı kavrayamayacağına göre iman hareketi; akılsal, düşünsel ya da kavramsal bir zihin işlemi değil; fiili, varoluşsal, ani, sarsıcı bir eylemi zorunlu kılar. İbrahim örneğinden de bunu anlıyoruz. Orada dehşet verici bir iman sınanmasıyla karşı karşıya kalmış bir insanın varoluşsal iman hareketini görüyoruz. Zihinsel bir akıl yürütme neticesinde ulaşılmış bir akli tanrı yerine, sarsıcı kararlardan geçerek bir sınanma sonucu kazanılmış bir iman serüveni söz konusudur. İbrahim'i imanın atası kılan gerçeklik bu açıdan ele alınca iman nasıl bir içerik taşıdığı da ortaya çıkmaktadır.

Kierkegaard'a göre inanç bir tutkudur, tutulmadır. Tutku, bütün insanlar için ortaktır. O halde hiçbir insan inanca kapalı değildir. Ama inanç, düşünmenin sona erdiği yerde başlar. Düşünme ve felsefe ise şüpheyile başlar. Şüphe düşünmenin iç hareketidir.

¹¹⁴ a.g.e. s.47, 48.

Şüphe inanç yoluyla aşılır. Şüpheyi meydana getiren de inançtır. İnsan bu ikisi arasında, şüphe ile inanç arasındaki gerilimdedir.¹¹⁵

Kierkegaard'a göre paradoks varoluşun temelinde yer alır. Lazar örneğinde de anlatılmak istenen bu şeydi. Paradoks bütün varoluşun temel özelliğiydi. Paradoksun çözülmesi için kesin, sağlam bilgi diye bir şey yoktur. Amaç aklın kılı kırk yararcasına bilgi edinmek değildir. “Bilgiyle uğraşmak yüzünden var olmak nedir unuttuk.” Kierkegaard, varlığa parmak atan bir filozoftur.” Nasıl bir toprakta olunduğunu, kokusundan almak için parmak yere sokulur. Ben parmağımı varoluşa sokuyorum. Hiçbir koku gelmiyor. Ben neredeyim? Ben kimim? Kim beni bu bütününe içine bıraktı. Niçin ilkin bana sorulmadı? Niçin bir uzva sokuldum? Yahu niçin ilginç olmam gerekiyor.¹¹⁶ Dolayısıyla her şey Kierkegaard için paradoksal bir nüve taşır. İman meselesi de imanın paradoks oluşu da varoluşsaldır. Fideizmi eğer inancını kanıtlayamama olarak yani “inaniyorum ama kanıtlayamıyorum”¹¹⁷ şeklinde özetlersek Kierkegaard'ın savını fideizmin de ötesinde kabul etmek durumundayız. Çünkü Kierkegaard kanıtlamanın gereğine inanmaz. Çünkü zaten ortalıkta olan bir varlığın kanıtlanmaya ihtiyacı olmadığını söyler. O zaten Tanrıya inanmış mümin olmalı. Tanrının varlığına inaniyorsa ispat gereksiz, eğer inanmıyorsa, Tanrının varlığını ispat etmek mümkün değil. Çünkü ispat bir varoluşla sonuçlanmayacaktır. Bir kavramın genişletilmesinden başka. Kierkegaard'ı fideist geleneğe sokan bu düşüncelerdir.

Ancak Kierkegaard'ın fideizmi sistematik bir yapıya sahip değildir. O bireysel yaşamın öne alınmasını sağlayacak argümanlar geliştirmiştir. Birey son derece önemlidir. İman sürecinde birey aktiftir. İmanını kazanır; hazır bulmaz. Çünkü mutlak olarak insandan farklı olan bir varlık ile yüz yüze gelmek ve içinde yaşadığımız dünyanın kıstaslarına aykırı istenen bir talebe tutkuyla boyun eğmek, basit bir zihin işlemi değildir. Dedik ki sistematik bir fideist olmamakla birlikte Kierkegaard, fideist gelenek içinde yer alır. Kierkegaard akli çıkarımlarla ispatlanmış dini inançların gereğine inanmaz. Tanrı akli çıkarımlarla varlığı kabul edilen Tanrı değildir. O

¹¹⁵ Soykan s.36.

¹¹⁶ a.y.

¹¹⁷ AYDIN Mehmet S, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fak. Vakfı yayınları. İzmir, 1999, s.233.

“inanıyorum çünkü saçmadır” (akla mantığa sımaz) görüşünü savunur. Bu şu demektir: akla saçma olarak görünmesi beni ilgilendirmiyor. Akıl sistemleri her şeyi akla mantığa uydurmak için zorlamaktadırlar. Sistem anlayışında bireyin özgür seçmelerinin değeri hesaba katılmaz. Sistem devamlı aynı sebeplerin aynı sonuçları olacağı öngörüsüyle bireysel, öznel tecrübelerin önemini atlamaktadırlar.

Kierkegaard, düşünceden daha çok gerçeğe önem vermiştir. O, düşünce sıralamasının belli bir düzende işliyor olmasına bakarak hayat üzerinde sistemler kurmanın faydasızlığına işaret eder. Ona göre “geriye doğru düşünür, fakat ileriye doğru yaşarız”. Gelecek şey daima kesinsizliktir. Elimizde geleceğin de geçmişe benzeyeceğini söyleyen deliller yoktur. Kierkegaard’a göre Hegel sistemleri veya herhangi bir sistem içinde birey, varoluşunun bütün haklarını bulamaz. Çünkü bütün gerçeklik özneliktir. Öznel bireyin hesap dışı tutulduğu bütün spekülâtif felsefeler bize gerçeğin hiçbir kriterini vermez. Burada insanı her şeyin ölçüsü sayan sofistlerin görüşüne benzer bir görüş bulunmaktadır. Başka her şey gibi inanç konuları da ölçü olarak insan tekini esas almaktadır.

Fideist anlayışa göre dini dünya görüşünün şu veya bu derecede içinde olmadığımız sürece onun ne mana ifade ettiğini kavrayamayız. Fideizmde dinin rasyonelliği konusuna da bu içinde olma açısından bakılır. Teorik deliller bunu başarmada zafiyet göstermektedirler.¹¹⁸ Maneviyatın yapısı, ne betimlenebilir bir olgu ve ne de fikirler ya da kişiler (özneler, gruplar v.b) arasında tefsir edilebilir ve yorumlanabilir bir ilişkidir; ama başarısı ve bağlamsal icapları sürekli olarak karanlıkta kalan paradoksal performatif bir edimdir.¹¹⁹

Hâlbuki delil ve ispat çabalarının dini inanç ve düşüncelerin temelde makul olduklarının gösterilmesine matuftur. Bir düşüncenin rasyonelliğini göstermek bazen açıklanması çok zor olan meseleler olduğunda onda bir hikmetin olduğunu ortaya koymak demektir. Zihnimizde yer alan kavramların yahut düşünce objelerinin mantıki bir sıralama içinde olması gerekir. İnsan zihni daima böyle bir sıralamaya ihtiyaç duyar.

¹¹⁸ *a.g.e.* s.25.

¹¹⁹ *Demirhan*, s.160.

Bu ihtiyacı gidermek için metodolojik bir takım tedbirlere başvururuz.¹²⁰ Tanrı, bir felsefe konusu olduğu zaman, problematik tarzda ele alınması gerekir. Fideistlerin, Tanrı kavramının özüne uymadığını söylemeleri isabetsizdir. Çünkü herhangi bir tasdik, ne kadar soyut olursa olsun, en sonunda anlamını, dünyadaki varlığa ve oradaki varoluş şartlarına başvurarak kazanır. Kısaca söylemek gerekirse, somutlaştırma Tanrı insan ilişkisinin kurulabilmesi için kaçınılmazdır. Bu ise iman içeriklerinin aklileştirilmesi diyebileceğimiz bir çabadır. Aklın en değerli çabalarından biri olan metafizik sayesinde Tanrıyı bilme konusunda olabildiğince mesafe kazanmamıza imkân verir.¹²¹ Gerçekten de aklı tamamen devre dışı bırakmak suretiyle dini salt 'esrarengiz' ve 'sır' kategorisi altında değerlendirmenin sakıncaları daha çok gibi görünüyor. İnsanoğlunun kavrayış ve anlama süreçlerini aklileştirmeye ve dolayısıyla tahkike ihtiyacı vardır. Ama Kierkegaard'ın önümüze paradoks olarak çıkardığı problem, tartışmaya izin vermemektedir. Tanrı salt irademizle seçtiğimiz ya da bireysel tecrübemize konu olan, ancak yaşanan bir Tanrı olması onun, dil'in imkânlarına da sığmayacağı anlamına gelmektedir. Bu bir çeşit lengüistik imancılığa benziyor. Yalnız burada özel bir din dili yok fakat sadece yaşanan bir inanç tecrübesi var. Ve bu tecrübe bireysel özelliğiyle dini olanla özdeş sayılmaktadır. Her dini tecrübe bir bakıma kişiselleştirilmiş din anlamına gelmektedir. Bu anlayışın Tanrısının dinler tarihinin Tanrısı kabul edilip edilemeyeceği şüpheli.

Kierkegaard'ı akıldışı'nın üstünlüğü noktasına götüren şey biraz da sosyal ve siyasal toplu durum (konjonktür) olabilir. Genel ve evrensel bütünlüğü savunan sistem çarkları içerisinde kendi benliğini kaybetme noktasına gelmiş modern insana yeniden öznelliğini ve sistem içinde kaybettiği özgürlüğünü yeniden kazandırmayı istemesine bağlayabiliriz.

"Ben tüm yaşadıklarımı, çelişme içinde yaşarım; çünkü yaşam çelişkiden başka bir şey değildir." Sığınılacak tek yer vardır, o da "inan"dır (*foi*). Ne var ki Kierkegaard'ın inanı, fideizmin en mutlağıdır: Tanrı tanıtlanan bir fikir değildir;

¹²⁰ Aydın s.25.

¹²¹ ÖZCAN Zeki, *Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa yay. İstanbul, 1999, s.13.

kendisiyle ilişki kurularak yaşanılan bir varlıktır. Tanıt aramaya hiç gerek yoktur; çünkü Tanrıyı yadsımak küfür ise, burnumuzun dibinde duran varoluşunu tanıtlamadan, aslında bize kendisi hakkında bir şey öğretmeyen tarihle, İsa'nın tanrısallığını tanıtlamaya yeltenmek de gene küfürdür. Çünkü "İsa konusunda hiçbir şey bilinemez; o, inancın aykırı konularındandır; salt inan için vardır." Hıristiyanlığı doğrulamaya çalışmak... Hıristiyanlığı yıkmak olur."¹²²

F - HZ. İBRAHİM'İN KURBAN TECRÜBESİNDEN HAREKETLE PARADOKS MESELESİ

Kierkegaard için imanın paradoksal oluşunun somut örneği İbrahim'in oğlu İshak ile sınanmasında görülür. Dini olanın kurtarıcılığını esas kabul eden Kierkegaard için bireyin iman sürecindeki rolünü önemser. Ona göre iman, varoluş meselesinin bir parçasıdır. Kendini sürekli estetik hazzın konforuna kaptırmış birey, kendi varoluşunu gerçekleştirilmede umutsuzdur. Kendisini toplumun genel ve evrensel beklentilerine uydurmuş trajik kahraman olan etik birey ise, iç sıkıntılarından ve umutsuzluktan yine de payını alıyor demektir. Burada söz konusu olan Tanrısal emrin kutsal zırhı altında dünyevi kurallarımızın gerektiğinde rafa kaldırılacağı meselesidir. İbrahim tecrübesinin temsil ettiği şey de bu askıya alma işidir. İlahi bir gaye, dünyevi bir ereği rafa kaldırmaktadır. Bir üst mahkeme ya da nihai mahkeme olarak etik olanı askıya alabilmektedir.

Birey bütün belirlenmişliklerin, beden hazzının, ahlak kurallarının ötesine geçip, varlıkla, Tanrıyla karşı karşıya geldiğinde imana ulaşır. Bu ise büyük çabaları, derin ızdırapları gerekli kılar. "İnanç, her şeyi kaybetmeyi göze almak demektir. Varoluş ancak paradoksun, akıl dışılığın tepe noktasında, inancın derin gelişimini hissedebilir. İnanç, varoluş deviniminin sonsuza vurmasıdır."¹²³

¹²² *Foulquie*, s.103.

¹²³ KIERKEGAARD, Soren, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.11.

Umutsuzluğun bilincinde olmak yine de kendini gerçekleştirebilmek için gereklidir. Benliğinin farkında olmak ise ancak tanrıya ulaşmakla sağlanabilir. “Umutsuzluk, ben bilincinin oranı ölçüsünde yoğunlaşır; ama ben, kendi ölçüsü oranında ve ölçü Tanrı olduğunda, sınırsız bir biçimde yoğunlaşır. “Ben” Tanrı fikriyle büyür, Tanrı fikri de “ben”le büyür. Somut bireysel benimizin, sonsuz bir “ben”e dönüşebilmesi ancak Tanrı karşısında olma bilinciyle mümkündür. Aksi halde “sonsuzluk eksikliği umutsuzca sıkılmakta ve sınırlamakta” olup bireyin gerçek bir varoluşa erişemediğinde ise ölümcül bir hastalık noktasında bulunur.¹²⁴

Mutlak yaratıcı karşısında, zavallı bir insanın eyleminin, onu, yaratıcısıyla doğrudan aracısız bir ilişkiye girdirmesi, işte akıl almaz olan budur ve birey buna inanmalıdır. “Tanrıyı kazanmak için aklı yitirmek”, inanç budur.¹²⁵

Kierkegaard Korku ve Titreme adlı eserinde İbrahim’in öyküsünü bir cinayeti, Tanrıyı memnun eden kutsal bir eyleme dönüştürebilen imanın ne müthiş bir paradoks olduğunu anlatır ve der ki: Öyle bir paradoks ki, hiçbir düşünce onu alt edemiyor. Çünkü imanın başladığı yer, düşünmenin terk ettiği yerdir. Çünkü İbrahim inanmıştı ve şüphe etmiyordu, o akıl almaz olana inanmıştı.¹²⁶ Bu onu keskin uçta tutan paradokstu. Bu ancak tikel birey olana dayanarak doğrulanabilir, evrensel olana dayanarak değil.¹²⁷

Böylesine çetin bir sınavla karşılaşan birey için mesajın doğru algılandığını bilerek bu Tanrısal talebi kabullenmek ve gereğini tereddütsüz yerine getirmek büyük bir ruhsal teslimiyeti gerçekleştirmeyi gerekli kılmaktadır. İbrahim’in büyüklüğü buradan gelmektedir. Onu imanın atası yapan da bu yüceliktir. İbrahim’in, oğlu İshak’ı kurban girişimi hem estetik hem de etik açıdan kabul edilemez.

Estetik açıdan ele alınınca bu estetiğe bir saldırıdır. Çünkü estetik gayet iyi anlayabilir ki, kendimi kurban edebilirim kendi uğruma başkasını kurban edemem.¹²⁸ Geçekten de estetik açıdan ne tür bir gayeye matuf olursa olsun bir cinayeti hiçbir şey

¹²⁴ a.g.e. s.99.

¹²⁵ KIERKEGAARD, Soren, *Korku ve Titreme*, s.52.

¹²⁶ a.g.e. s.31.

¹²⁷ a.g.e. s.55.

¹²⁸ a.g.e. s.97.

masum gösteremez. Normal insan hayatı ile inanç hayatı arasındaki yarığın klasik örneği, İbrahim'in İshak'ı kurban etmeye hazır oluşudur ki, burada insan hayatının en kutsal etik kesinliği, inancın belirsizliğine boyun eğmektedir; nefret uyandırıcı ve kişiyi acımasızca yaralayan ve aklın tamamıyla lanetlediği şey, onun doğru olduğunun kesinliğiyle değil, karar yoluyla yerine getirilir. Böylesi bir Hıristiyanlık, akıl hayatına bir müdahaledir. Toplum, her şeyden önce kurulu bir Hıristiyan toplumunu aksatmadır.¹²⁹

Etik açıdan ise “baba oğla karşı vazifesini unutmuştur.”¹³⁰ İbrahim'in İshak'a bağlılığı, etik açıdan bir babanın oğlunu kendisinden çok sevmesi gerektiği söylenerek ifade edilebilir kolayca¹³¹ Görülüyor ki İbrahim ahlaksal açıdan bu prensibi çiğnemiştir. Eğer etik içerisinde daha yüce bir erek olarak kabul etseydi bu etik olanın askıya alınmış olmazdı. Kierkegaard böylesi için ‘trajik kahraman’ ifadesini kullanır. Çünkü etikçi toplumsal benliğe sahiptir. Onun başlıca ödevi, ahlaksal olanı seçmek ve toplumsal yükümlülüklerini yerine getirmektir. İbrahim'in durumu ise başkadır. O kişisel olarak erdemliliğe ulaşırken trajik kahraman (mesela Agamemnon) ise etik olanda ısrar ettiği için ahlaki olanın erdemliliğini taşır. İbrahim'in varoluş koşulu ve yasası trajik kahramanunki gibi evrensel genel yasalar değildir, tekil ve bireysel kategoridir. Dehşet salan bir suskunluktur. Çünkü dehşetin sözle ifadesi mümkün değildir. Bu Tanrısal olana mutlak güvenin bir sonucudur. Bu durumu Kierkegaard, *Korku ve Titremede* şöyle dile getirir: Burada sonu olmayan bir ilahi düzen hüküm sürer. Burada yağmur hem haklının hem haksızın üzerine yağmaz, burada güneş hem haklının hem hayır sahibinin hem de günahkârın üzerine parıldamaz, Burada her şey yerli yerine oturur. Yalnızca çalışan ekmek kazanır, yalnızca muzdarip olan dinginlik bulur, yalnızca soyunu ruhlar âleminde sürdüren sevgilisinin imdadına yetişir, yalnızca bıçağı çeken İshak'a kavuşur.¹³²

İbrahim herkes için geçerli olan etik prensipleri ihlal etmiştir. Ama yine de imanın atası olmakla ödüllendirilmesi bir çelişkidir. İman, bu çelişik noktada hakikatini

¹²⁹ BLACKHAM H. J, *Altı Var oluşçu Düşünür*, çev, Ekin UŞŞAKLI, Ankara, 2005, s.13.

¹³⁰ a.y.

¹³¹ KIERKEGAARD, Soren, *Korku ve Titreme*. s.51.

¹³² a.g.e. s.23.

sergiler. İbrahim için dehşet veren şey, bu emrin sorgulanamaz oluşudur. Tanrı emri olunca ahlaki prensipler değerini yitirmektedir. O evladına karşı sorumluluklarını biliyordu ve onu kendisi için kurban etmesi akıl almaz bir şeydi. Fakat Tanrı emirleri her şeyin üstünde olmalıydı. “İbrahim bu noktada iki hareket yapar, önce teslimiyet hareketini yapar ve İshak’tan vazgeçer. Sonra durmaksızın iman hareketini yapar. Bu onun tesellisidir.¹³³ “İman sayesinde hiçbir şeyden feragat etmem, tam tersine her şeye sahip olurum; tıpkı ‘biber tohumu kadar iman olan, dağları yerinden oynatabilir’ sözünde olduğu gibi.¹³⁴

¹³³ A.g.e. s. 99.

¹³⁴ A.g.e. s. 43.

SONUÇ

Esasen Kierkegaard, zamanın şekilci din anlayışlarına karşı çıkan bir ironik şair, bir edebiyatçıdır. O ne sistematik bir filozof ne de bir sistemin yorumcusudur. Bu yüzden bazı Felsefe Tarihi kitaplarında adına rastlayamayız. Ama zaman göstermiştir ki Kierkegaard, kendi dönemini aşmış sonraki yüzyılları etkilemiş özgün bir düşündürüdür. O, insanın umutsuzluk, iç daralması, kaygı gibi kesinsizliğinden kurtuluşunun adresini göstermek için, dehşet örnekler vererek ve hor görülmeyle göze alarak yoğun tartışmalar ve yıpratıcı polemiklere girmiştir. Kurumsal kavramalara karşı adeta savaş açmıştır. Tek tek insan varlığının mutlak olan Tanrı'da birleştiğinde kurtuluşun gerçekleşeceğini ileri sürmüştür. Bireysel, özneliğiyle kişinin bizzat benliğinin bilincinde olmasının önemini vurgular. Bu vurgu bireyi hiçe sayan kurum ve sistemci yapılanmaların tümüne karşı duruştur. Velev ki dini kurumsal yapılanmaların da bu anlamda bir farkı yoktur. Tanrı, özü gereği tutku ve sonsuz sevginin içtenlikle coşması sayesinde kazanılan bir iman alanıdır. Bunu hesaba katmayan düşünce ya da sistem görüşleri, dinsel kılıf içinde dahi olsa, aynı makûs kader içindedir.

Ona göre değişken ve tutarsızlık sergileyen aklî kuramlar ve kanıtlamalarla Tanrı'ya ulaşılamaz. İman söz konusu olunca rasyonel bilginin ya da her türden spekülasyonun gereksiz ve yetersiz oluşuna işaret eder. Tanrıya iman, yürürlükteki din telakkilerinden bağımsız ele almaktadır. İman, bireysel kategoriye ait bir problem olarak ele alınmıştır. Dini kurumların empoze ettikleri rasyonel açıklamalı din anlayışlarını reddederek inancın özündeki paradoksun belirleyiciliğine işaret etmiştir. Tanrı'nın bir bilgi nesnesi olamayacağını, aksine Tanrı-insan ikilemi konusunda aradaki yarığın önemine vurgu yapmıştır. Bizim akli çıkarımlarımızla Tanrıyı bilgi konusu yapmamız düşünülemez. Sonsuzun mutlak paradoksal içeriği, bizim onu, bilgi konusu yapamayacağımızın kanıtıdır. Onun inanç formülasyonu; "anladığım için inanıyorum" değil; "saçma olduğu için inanıyorumdur".

O, paradoks kavramının anlamını genişleterek; mutlakla tikel birey, sonsuzla sonlu arasındaki ikilemi uzlaştıramayan dogmatik bir düzlemde ele almıştır. Bunu da akla karşı tezler üretmek suretiyle yapar. Çünkü aklın yer aldığı düzlemde inancın yeri yoktur. Bütün temel görüş aslında Tanrı'nın bilgi konusu ya da akli kategorilerin malzemesi olmasına karşı duruşa dayanmaktadır. Böylece yaşanan Tanrı yerine; ele alınan, belirlenen, sırlardan arınmış, yalın halde kavrayışa müsait hale sokulmuş, tutkularından arınmış, akli melekelerimize uydurulmuş bir tarihi Tanrı'yla karşı karşıya bırakılmaktayız. Kierkegaard'ın tepkisini çeken de bu türlü bir Tanrı anlayışı olmuştur. Çünkü birey bir defa Tanrıyı akli melekelerle uydurulmuş olarak kavrama alanına soktu mu, bundan sonra dini hayatını da tamamen akıl çerçevesinde algılayacaktır. Ama gerçek Dinin(Hıristiyanlık) hiç de bu kadar akli olmadığı görülmektedir.

Böylece Kierkegaard'ın karşımıza paradoks olarak çıkardığı dini sembol ve inançların(dogma), akli olanın kavrayamayacağı şeyler olduğunu da göstermektedir. Din; spekülatif bir bilgi nesnesi değil, yaşanan bir iman objesidir. İman, özü gereği bilinmeyen alanla ilgili olduğu için nesnel bilgi yollarıyla elde edeceğimiz sonuçlar, nesnel dünyayı ve onun geçici şartlarını aşamaz. Çünkü mutlak olanla mutlak manada karşılıklı ilişkiye girmek, dinin en büyük paradoksudur. İman gerçeği, bu paradoksal noktada gerçekleşir. Ona göre” *düşüncenin en büyük çatışması yine düşüncenin kendisinin düşünemeyeceği bir şeyi arzu etme çabasıdır*”. İnsan düşüncesi bu sınıra sürekli saldırır. Bu paradoksal tutum hiçbir zaman durdurulamaz. Bilinmenin sınırı aslında imanın da sınırınıdır. Bilinmeyen Tanrı bizim nesnel alanımıza hiçbir zaman sokulamaz. Kategorik olarak mutlağın alanına ancak iman sıçrayışıyla dâhil olunabilir. Aslında Kierkegaard'ın gizli gündeminde dini alanın kurtarıcılığı ve insan tekinin ait olduğu tanrısal alana dönüş macerası vardır. O bize göre Tanrı-insan ikilemini Tanrı-insan birliğiyle çözmüştür. Gerçek hakikat erinin “şehit” olduğunu söylemesinin nedeni de budur. Şehit, iman noktasında en aşırı şekliyle Tanrısal olanda kendini feda etmiştir. Umutsuzluğun baş gösterdiği noktada çare olacak şey iman edimidir. İman kurtuluş yeri ve sığınaktır. Kierkegaard'a göre iman, çağın sistem kaygıları ile ve bütünü kucaklamak isteyen ve bu arada bireysel benliğimizin değerini ortadan kaldıran özellikleriyle gerçek tutku ve içtenlikle yaşamamız gereken dini alana doğru bir hamle yapmaktır. Bu içeriğine uygun olarak tam bir teslimiyet içermelidir. Çünkü ona göre Âdem'in hatası

yüzünden dünyaya düşen insan, yalnızlığını ve terkedilmişliğini ancak düştüğü yere doğru bir hamle ile sıçrayabilir. Bu hamle akılsal değil; akıl-dışı ancak ani ve sarsıcı bir kararla gerçekleşebilir. Bu kararı verip sorumluluğu eline alan birey kurtuluşu hak etmiştir. Çünkü bireysel benliğimizin sübjektif kararı ancak bireysel yönümüzün biricik kararıyla gerçekleşir. Bu karar sarsıcı içerikte olabilir. Çünkü iman, özü gereği aklımıza uymaz. Akıl-dışının akılla izahı bizi komik duruma düşürmektedir. Şehitlik özlemi iman noktasında en aşırı sınırdaki bu gerçeğe yönelme hamlesidir. Mutlak olarak ait olduğu noktaya hızla dönmek istemenin bir dışavurumudur.

Kierkegaard, İbrahim'in muhatap olduğu kurban olayındaki dehşeti fark ederek kendi gerçekleriyle onun arasında bir benzerlik kurmuştur. Hikâyede dile getirilen şeyin, kendi öznelliğiyle benzeşmesi onun "bireyselliğin gerçekliği" fikrini benimsemesine neden olmuştur. "Öznellik gerçektir ve gerçek, öznelliktir." Böylece öznel gerçeklik, hayatımızı ileriye doğru yaşadığımız gerçeğinden hareketle, kesinsizlikle dolu oluşu karşısında ancak inanç bize bir sığınak olabilir, akıl değil. Aksi halde varoluşu gerçekleştirmek zordur. Yaşam sürekli değişkenliğiyle bize devamlı aynı sonuçları vermeyebilir. Bu kesinsizlikten kurtuluşun yolu da mutlak'ın içine kendini bırakmaktır.

Hayat, dini olanda karar kıldıktan sonra yani iman hareketini seçmesi sayesinde ancak var olur. Kişi ancak bu sayede varoluşunu ele alabilir. Dini alan kurtarıcının alanıdır. Bizim gündelik gerçeklerimize ya da genel yargılarımıza aykırılık içerse de dini gerçeklerin dogmatikliği esastır. Bizim akli melekelerimiz bir dinin hakikatini ifade edemez. Kategorik olarak insan aklı mutlağı ve ona dâhil olan sır dolu esrarengiz hakikatleri anlayamaz.

Kierkegaard, dogmatik teoloji'yi savunurken inancı, hem Tertillianus gibi "akıl dışı"(saçma) hem de Agustinus gibi "aklı aşan"¹³⁵ olduğunu belirtmektedir. Bütün olarak düşünüldüğü zaman negatif bir söylem gibi gelse de müminin şüphelerle kıvrınması ihtimalini ortadan kaldıran formüller geliştirmiştir. Bunların en meşhuru

¹³⁵ ÖZCAN, Zeki, *Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, s.120.

imanın paradoks oluşu, diğeri de öznelliğe yaptığı vurgudur. Mümin, ancak bu sayede durduğu yerin muhkem ve “kurtuluşu hak eden” olduğunu görür.

BİBLİYOGRAFYA

- AKARSU, Bedia, Felsefe Terimleri sözlüğü, 7. b. İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997.
- ALPYAĞIL, Recep, Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak, Anka. İst. 2002.
- ARSLAN, Ahmet, Felsefeye Giriş, Vadi yayınları, Feryal Matbaacılık, Ankara 1996.
- ARMSTRONG, Karen, Tanrının Tarihi, Ayraç yay. Ankara, 1998.
- AYDIN, Mehmet S, Din Felsefesi, İzmir İlahiyat Fak. Vakfi. Yay. Çağlayan A.Ş. İzmir, 1999.
- BAHADIRLI, Ayşe Serpil, Soren Aabye Kierkegaard'ın Felsefesinde Estetik var oluşun anlamı(İstanbul Üniv. Edeb. Fak. Basılmamış doktora tezi.)
- BİRAND, Kamran, Egzistansiyalizm Üzerine Dersler, s. 43 A. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi c. 10, 1962.
- BOLAY, Süleyman Hayri, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü 6. b. Akçağ yay. Ankara, 1996.
- BUBER, Martin, Tanrı Tutulması, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Ankara, 2000.
- BLACKHAM, H. J., Altı Varoluşçu Düşünür, çev. Ekin UŞŞAKLI, Ankara 2005.
- CAULY, Olivier, KIERKEGAARD, çev. Işık ERGÜDEN Dost Kültür Kitaplığı, Pelin Ofset, Ankara, 2006.
- CEVİZCİ, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, 2.b. Ekin Yay. Ank. 1996.

- , Etiğe Giriş, Paradigma yay. İst. 2002.
- DEMİRHAN, Ahmet, Kierkegaard ve Din, Gelenek yay, Kurtiş Matbaası, İstanbul, 2003.
- DESCARTES, René, Metot Üzerine Konuşma, çev. K.Şakir Sel, Sosyal Yay. 1984.
- DORİON, Louis-Andre, SOKRATES, çev. M. Nedim DEMİRTAŞ, Dost Yayınları, Pelin Ofset, Ankara 2005.
- DURANT, Will, Felsefe'nin Öyküsü, çev. Ender GÜROL İz yayıncılık, İstanbul, 2003.
- FOULQUİE, Paul, Varoluşunun Varoluşu, çev. Yakup ŞAHAN, Toplumsal Dönüşüm yay. İstanbul, 1998.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, Felsefe Sözlüğü, c.10, Remzi Kitapevi, Evrim Matbaacılık, İstanbul, 1978.
- HIZIR, Nusret, Felsefe Yazıları, Çağdaş Yay. İst. 1976.
- HUME, David, Din Üstüne, çev. Mete Tunçay, İmge Yay.Zirve Ofset, Ank. 1995.
- HONY, İZ Fahir, H.C. The Oxford English Turkish Dictionary, İnkılâp Kitabevi, 1978.
- JOLİVET, R, İntroduction to Kierkegaard, Trans, W.H Barber, M.A. Oxon, E.P.Dutton&Co.Inc. New York 1952.
- KIERKEGAARD, Soren, Korku ve Titreme Diyalektik Lirik, çev. N.Ekrem Düzen, Ara Yay. İstanbul, 1990.
- KIERKEGAARD, Soren, Kahkaha Benden Yana, Ayrıntı Yay.Mart Matbaacılık, İst. 2000.
- , Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, çev.M.Mukadder Yakuboğlu, Ayrıntı Yay. İstanbul, 1997.

- , Philosophical Fragments Princeton, Univercity Press, New Jersey
- , Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Princeton, New Jersey, 1992.
- , Felsefe Parçaları ya da bir parça Felsefe, çev. Doğan ŞAHİNER, Türkiye İş Bankası Yay, Mart Matbaacılık, İstanbul, 2005
- , Baştan Çıkarıcının Günlüğü, çev. Süha SERTABİBOĞLU, Ayrıntı yay, Mart Matbaacılık, İstanbul, 2002.
- , İroni Kavramı, çev. Sıla OKUR, İş Bankası Kültür yay. İstanbul. 2004.
- , Kaygı Kavramı, çev. Vefa TAŞDELEN, Hece yay. Ankara, 2004.
- KİTAB-I MUKADDES, TEKVİN, Bâb, 22, Fragments, Volume I,
- MAKHİNTOSH, Hugh Ross, Modern Teknoloji Örnekleri, 1937.
- MAGİLL, Frank, Egzistansiyalizmin Beş Klasığı, Çev. Vahap MUTAL, 2. b.İstanbul, Dergah Yay.1997.
- MOUNIER, Emmanuel, Varoluş Felsefelerine Giriş, çev. Rifat KIRKOĞLU, Alan yay. İst.1986.
- ÖZCAN, Zeki, Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma, Alfa Yay. İst. 1999.
- ÖZCAN, Hanifi, Epistemolojik Açıdan İman, Mar. Üniv. İlahiyat Fak. Vakfi yay. No: 59 İst. 1997.
- RİCOEUR, P, Philosophy After Kierkegaard, Kierkegaard:A Critical Reader, Blackwell Publishers. Oxford,1998, s.12.
- PEARCE-CHANİNG, Melville, Modern Christian Revolutioneries Soren Kierkegaard, A Study London, 1945.
- ROCKMORE, Tom, Before&After Hegel. A Historical İntroduction to Hegel's Thought, Los Angeles, 1993.
- RUDD, Anthony, Kierkegaard and The Limits of the Ethical, Clarendon Pres, Oxfort, 1993.

- SAHAKIAN, William, Felsefe Tarihi, çev. Aziz Yardımlı, 3.b. İdea Yay.İstanbul, 1997.
- SHINN, Roger L., Egzistansiyalizm'in Durumu, Çev: Şehnaz TİNER, İstanbul, Amerikan Bord Neşriyat Dairesi, 1963.
- SOYKAN, Ömer Naci, Var oluş Yolunun Ana Kavşağında: Korku ve Kaygı Kierkegaard ve Heidegger'de Bir Araştırma, Doğu Batı Düşünce Dergisi, sayı 6, 1999.
- STRATHERN, Paul, 90 Dakikada Kierkegaard, Gendaş Yay. İst. 1999.
- TAŞDELEN, Vefa, Kierkegaard'ta Benlik ve Var oluş, Hece yay. Öncü Basımevi Ankara 2004.
- THILLY, Frank, Felsefenin Öyküsü, Çev: İbrahim ŞENER I-II, Kurtiş Matbaacılık İzdüşüm Yay. İst. 2000.
- TAYLOR, Ccw, Düşüncenin Ustaları SOKRATES, çev. Cemal ATILA, Altın Kitaplar, Akdeniz Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- TIAN MİN LİN, Timothy, Kierkegaard'ın Yaşamı ve Düşüncesi Kaygı Felsefe Dergisi. çev. Metin Becermen, Mayıs, 2000.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları Etkileri, Ülken yayınları, İst. 1998.
- VERNEAUX, Roger, Egzistansiyalizm Üzerine Dersler, çev. Murtaza Korlaelçi, Kayseri Erciyes Üniv. Basımevi, 1994.
- WHALL, Jean, Var oluşçuluğun Tarihçesi, çev. Bertan ONARAN, Payel yay. İst.1999.
- WEST, David, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, çev. Ahmet CEVİZCİ Paradigma Yayınları, Engin Matbaacılık, İstanbul, 1998.

ÖZGEÇMİŞ

Doğum Yeri ve Yılı : 17.10.1973 Muş

Öğr.Gördüğü Kurumlar : Başlama Bitirme Kurum Adı
Yıl Yıl

Lise : 1984 1991 İmam Hatip Lisesi

Lisans : 1993 1998 Uludağ Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi

Yüksek Lisans : 1998 2006 Uludağ Üniversitesi Sosyal
Bilimler Enstitüsü

Doktora :

Medeni Durum : Evli

Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi: İngilizce, Arapça Bulgarca
iyi

Çalıştığı Kurum (lar) : 1999-2000 Milli Eğitim Bakanlığı
1. 2000-2006 Türkiye Diyanet Vakfı
...

Yurtdışı Görevleri : Bulgaristan Ruscuk İmam Hatip

Kullandığı Burslar :

Aldığı Ödüller :

Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Topluluklar :

Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri :

Yurt İçi ve Yurt Dışında katıldığı Projeler :

Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel Toplantular:

Yayımlanan Çalışmalar :

Diğer :

Tarih-İmza
Adı Soyadı

