



SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

# TEİST VAROLUŞÇULARDA ANLAM ARAYIŞI VE TANRI

Yüksek Lisans Tezi

Nazire ÇAKIRÖZ

Sivas  
Aralık 2019

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

## TEİST VAROLUŞÇULARDA ANLAM ARAYIŞI VE TANRI

Yüksek Lisans Tezi

Nazire ÇAKIRÖZ

**Tez Danışmanı:**  
Doç. Dr. Hasan ÖZALP

Sivas  
Aralık 2019

## KABUL VE ONAY

**Üniversite:** : Sivas Cumhuriyet Üniversitesi  
**Enstitü** : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
**Ana Bilim Dalı** : Felsefe ve Din Bilimleri  
**Tezin Başlığı** : Teist Varoluşçularda Anlam Arayışı ve Tanrı  
**Savunma Tarihi** : 22.11.2019  
**Danışmanı** : Doç. Dr. Hasan ÖZALP

Unvanı - Adı Soyadı

İmza

**Jüri Başkanı** : Doç. Dr. Hasan ÖZALP

**Üye** : Doç. Dr. Rıza BAKIŞ

**Üye** : Dr. Öğr. Üyesi Erol ÇETİN

**Oy Birliği**

**Oy Çokluğu**

Nazire ÇAKIRÖZ tarafından hazırlanan Teist Varoluşçularda Anlam Arayışı ve Tanrı başlıklı tez, kabul edilmiştir. ..../..../.....

Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL  
Enstitü Müdürü

## ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

1. Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
2. Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
3. Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
4. Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

02/12/2019

Nazire ÇAKIRÖZ



## ÖNSÖZ

İnsan, dünyaya kendi isteği dışında gönderilmiş bir varlıktır. İnsanın, hayat serüveni doğum ile başlayıp, ölüm ile son bulmaktadır. Bu serüvende, acılar, hastalıklar, savaşlar da mevcuttur. İnsanın hem dünyayı hem de kendisini tanıması ve yaşananlara bir anlam vermesi, düşünen varlık olarak birey için önemlidir. İnsanın anlamı arama çabası ile ortaya çıkan varoluşçuluk akımının, özellikle günümüz dünyası için büyük bir önemi vardır. Bugünün şartları, para için çıkar savaşlarının dünyayı sardığı, kapitalizmin her şeyi madde gözüyle görüp, insanlara da bunu empoze ettiği acı bir hal almıştır. Anlamın ve değerlerin tekrar hayatın merkezine koyulması bu çağda daha da önemli hale gelmiştir. Varoluşçular bu konu üzerine eğilmiş, bir takım arayışlara girişip, çözümler ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu açıdan varoluşçuluktaki anlam arayışı önem arz etmektedir. Çalışmamız da bu bağlamda karanlıkta kalmış, anlamını kaybetmiş, umutsuzluk ve mutsuzluk içinde yaşayıp duran insana kendini bilmesi, bulması için bir nebze de olsun ışık tutmayı hedeflemektedir.

Bu çalışmayı ortaya koymama vesile olan tüm hocalarıma şükranlarımı sunuyorum. Özel olarak bu çalışma başlığını belirlememe vesile olan, bana bu çalışmada rehberlik eden danışman hocam Doç. Dr. Hasan Özalp'e de ayrıca teşekkürlerimi sunuyorum. Doktor Öğretim Üyesi Fatma Kurttekin arkadaşşıma da son düzenlemelerde tezimi okuyarak katkı sağladığı için teşekkür ediyorum. Bana bu çalışmayı nasip eden, bana güç, düşünme, yazma kabiliyeti veren Allah'a da ne kadar şükretsem azdır. Allah, bizlere insanların faydasına olacak daha nice çalışmalar yapmayı lütfetsin.

# İÇİNDEKİLER

|   |            |
|---|------------|
| <b>İÇİNDEKİLER</b> .....  | <b>i</b>   |
| <b>ÖZET</b> .....   | <b>iii</b> |
| <b>ABSTRACT</b> .....   | <b>v</b>   |
| <b>GİRİŞ</b> .....  | <b>1</b>   |
| 1.1. Varoluşçuluk Nedir?.....   | 1          |
| 1.2. Varoluşçuluğun Tarihçesi.....  | 5          |
| 1.3. Varoluşçuluğun Savunucuları .....  | 6          |
| <b>BİRİNCİ BÖLÜM</b> .....  | <b>13</b>  |
| <b>1. VAROLUŞÇULUKTA ANLAM ARAYIŞI</b> .....  | <b>13</b>  |
| 1.1. Anlam Nedir? .....   | 13         |
| 1.2. Varoluşçuluğa Göre Ben'in Anlamı .....   | 20         |
| 1.3. Varoluşçuluğa Göre Zamanın Anlamı .....  | 29         |
| 1.4. Varoluşçuluğa Göre Özgürlüğün Anlamı.....  | 33         |
| 1.5. Varoluşçuluğa Göre Bireysel ve Sosyal Varoluşun Anlamı .....                         | 38         |
| 1.6. Varoluşçuluğa Göre Hayatın Anlamı .....  | 53         |
| 1.7. Varoluşçuluğa Göre Ölümün Anlamı.....  | 64         |
| <b>İKİNCİ BÖLÜM</b> .....   | <b>71</b>  |
| <b>2. VAROLUŞÇULUKTA TANRI</b> .....  | <b>71</b>  |
| 2.1.Varoluşçuluktaki Tanrı Tasavvurları.....  | 71         |
| 2.1.1. Teist Varoluşçulara Göre Tanrı Merkezli Varoluşçuluk Yaklaşımı.....                | 71         |
| 2.1.2. Ateist Varoluşçulara Göre Tanrı'nın Reddi Merkezli Varoluşçuluk<br>Yaklaşımı ..... | 75         |
| <b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM</b> .....   | <b>81</b>  |
| <b>3. VAROLUŞÇULUKTAKİ ANLAM ARGÜMANININ TEMEL<br/>    UNSURLARI</b> .....                | <b>81</b>  |
| 3.1. Ahlak .....  | 81         |
| 3.2. Umut.....  | 83         |
| 3.3. Sevgi.....   | 86         |
| 3.4. Vicdan .....   | 89         |
| 3.5. Kaygı .....  | 92         |

|                           |            |
|---------------------------|------------|
| 3.6. Fırlatılmışlık ..... | 96         |
| 3.7. Düşmüşlük .....      | 98         |
| 3.8. Suçluluk .....       | 100        |
| 3.9. Cesaret .....        | 103        |
| 3.10. İyilik .....        | 106        |
| 3.11. Mutluluk .....      | 108        |
| <b>SONUÇ .....</b>        | <b>111</b> |
| <b>KAYNAKLAR.....</b>     | <b>113</b> |
| <b>ÖZ GEÇMİŞ .....</b>    | <b>117</b> |



## ÖZET

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Giriş, varoluşçuluğun tanımı, tarihçesi ve varoluşçu filozofların hayatına kısa bir bakıştan oluşmaktadır. Birinci bölüm, varoluşçuluktaki benin, zamanın, özgürlüğün, bireysel ve sosyal varoluşun, hayatın ve ölümün anlamlarını içermektedir. İkinci bölümde varoluşçuluktaki Tanrı tasavvurlarını ortaya koymaya çalıştık. Tezimize teist varoluşçuları almakla beraber ara ara ateist varoluşçulara da değindik. Bunun sebebi teist varoluşçular anlaşılırken bir yandan da ateist varoluşçulardan da haberdar olunmasıydı ve her iki grup arasındaki farkların az da olsa gündeme gelmesiydi. Üçüncü bölüm ise, varoluşçuluğun temel kavramları olan, ahlak, umut, sevgi, vicdan, kaygı, fırlatılmışlık, düşmüşlük, suçluluk, cesaret, iyilik ve mutluluk kavramlarını içermektedir.

**Anahtar Kavramlar:** Varoluşçuluk, Tanrı, anlam, hayat, ölüm, sevgi, mutluluk.





## **ABSTRACT**

Our work consists introduction of three parts. The introduction consists of a description of existence, its history and a brief glimpse into the life of existentialist philosophers. The first part contains the meanings of self, time, freedom, individual and social existence, life and death in existentialism. In the second part, we tried to put forward the imaginations of God in existentialism. The reason for this, while we focus on theist existentialists, make the readers aware of atheist existentialists and point out the differences. The third chapter includes the basic concepts of existentialism: morality, hope, love, conscience, anxiety, ejection, fallen, guilt, courage, goodness and happiness.

**Keywords:** Existentialism, God, meaning, life, death, love, happiness



# GİRİŞ

## 1.1. Varoluşçuluk Nedir?

Varoluş, bireyin kendisini ortaya koyması, bunu yaparken de cesaretini kullanması, kaygı ve korkularını göğüsleyebilmesidir.

“*Varoluş, bir şeyin ne olduğundan ziyade onun varlık alanında olduğunu ifade etmektedir.*” Varoluşçuluk, Latince’de “*existentia*” kelimesiyle ifade edilir. Latinedeki anlamları, dış dünyada var olma, ortaya çıkma, var olma şeklindedir.<sup>1</sup>

Var olmak ise, varoluşçu gelenek içerisinde, kişinin alternatif seçenekler içerisinde, özgür iradesiyle, kendisini gerçekleştirmesidir. Bu açıdan var olmak, kişinin grup ve zümrelerden sıyrılarak, birey olmasını, izleyici değil, aktif bir durumda olmasını ifade eder.<sup>2</sup> Burada birey kalabalıkların sürüsü içinde bir parça olmaktan çıkıp, kendi olarak var olur.

Varoluşçuluk, “*Anlamsızlık kaygısının ve bu kaygıyı kendi olarak var olma cesaretinin içine alma girişimidir.*”<sup>3</sup> Yani insanın hayatta varolması ölümün, yaşadıklarının anlamsızlığını kendi olarak cesaret ile yenme girişimidir.

Varoluşçuluk, varoluş karşısında duyulan hayretle başlıyor. Varoluşçuluğun müjdecisi olarak görülen, Pascal; “*Ötede olmayıp da burada bulunuşumdan hayret ve dehşet duyuyorum, zira ötede olmayıp da şimdi var olmam için ortada hiç sebep yok,*” diyerek varlığına dair hayreti bu şekilde ortaya koyuyor.<sup>4</sup>

Varoluş kavramını anlayabilmek için, güç kavramını da bilmek gerekir. Güç, bir potansiyelliği, gizli bir oluşu -ki bu henüz başkaları tarafından fark edilmeyen bir oluş- kapsar. Varoluş ise, işte bu potansiyelliğin dışa vurumu, ortaya çıkması durumudur. Bu nedenle varoluşun ortaya çıkması için güce ihtiyaç vardır.

Bazı varoluşçulara göre varoluş, özden önce gelir. Bunun anlamı önce insanın dünyaya gelmesi, varolması, sonra tanımlanması ve özünü ortaya çıkarmasıdır.<sup>5</sup> Yani her insanın kendine has özünü, bireysel seçimleriyle zaman

<sup>1</sup> Ramazan Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, Yarınlı Yayınları, İstanbul 2012, s. 98.

<sup>2</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1996, s. 697.

<sup>3</sup> Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, çev.: F. Cihan Dansuk, Okyanus Yayınevi, İstanbul 2014, s. 18-19.

<sup>4</sup> Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi, Hareket Felsefesi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2010, s. 30.

<sup>5</sup> Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, Say Yayınları, İstanbul 2018, s. 39.

içerisinde oluşturması durumudur.<sup>6</sup> Varoluşçulardan Heidegger'in anlatılarında bunu oldukça açık bir şekilde görüyoruz. İnsanın, olmak istediği şeyi yapabilmesi dışında bir özü yoktur. İnsan ne ise, onu oluşturur. Yaratıcılığını belirlemek için ona hiçbir şey verilmemiştir. Her ne kadar Heidegger böyle düşünse de, insan özünü seçerken bunu neye göre belirleyecek ve dünyada savrulmadan nasıl dosdoğru kalabilecektir? Bunun için akıl ve irade tek başına asla yeterli değildir. İnsan için, onun muhteşem yaratılışını, yine muhteşem bir şekilde ortaya koyacak bir vahye ihtiyaç vardır. Kişi, ancak bu sayede varoluşunu en mükemmel şekilde ortaya koyabilecektir. İnsan özünde mevcut olan potansiyelleri keşifle dünyada var olur.

Varoluşçulara göre, kendi olarak var olma cesareti de, kişinin ne olmak istiyorsa kendisini o yapma cesaretidir.<sup>7</sup> Bu cesaret sayesinde ki insan, kendisini bulup, ortaya koyabilme durumunu sergileyebilmektedir. Bu durumu sergilerken, içerisinde mevcut olan kaygıyı da cesurca göğüslemelidir.

Varoluşçulara göre, varoluşun en önemli özelliklerinden biri de, onun süreklilik arzemesi katilik kazanmış, gayeye ulaşmış bir halinin olmamasıdır. "*Varoluş, varolan her şeyin daima ötesine geçmektir.*"<sup>8</sup>

Varoluşun bir diğer özelliği de, insana has olması ve diğer varlıklar gibi önceden tayin edilmiş olmamasıdır. Yani bir tohumdan hangi bitkinin çıkacağı önceden tayin edilirken, insanın tam olarak nasıl bir varoluş ortaya koyacağı kesin olarak bilinmemektedir. Tabii ki buranın da eleştiriye açık olan bir tarafı mevcuttur. O da şudur ki, insan da hangi anne babadan dünyaya geleceği, hangi ırk ve dile sahip olacağı gibi meselelerde bir belirlenmişliğe sahiptir ve bunlar kendi elinde değildir.<sup>9</sup>

Kierkegaard varoluşu, insanın varoluşu ve diğer varlıkların varoluşu olarak ikiye ayırarak değerlendirmiştir. O, diğer varlıkların canlılık ve devinim olarak var olduklarını söylerken, insanın varoluş sayesinde sürekli bir oluşa tabi olduğunu vurgular.<sup>10</sup> Buradaki süreklilik eğitim ve öğretimle devam eder.

---

<sup>6</sup> Emel Koç, "Yunus Emre ve Egzistansiyalistlerde Zamansallık ve Ölüm", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 29/1: (1999), s. 35.

<sup>7</sup> Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 155.

<sup>8</sup> Nurettin Topçu, *a.g.e.*, s.32.

<sup>9</sup> *a.g.e.*, s. 32.

<sup>10</sup> Rıza Bakış, "Varoluş İrrasyonel midir?", *Bilimname Dergisi*, XXX/1:(2016), s. 299.

Varoluşçu yaklaşımın öğrenme ve öğretme yolu, zihinsel bir eğitimden ziyade, pratiğe dönük bir eğitim ve öğrenim sürecinden geçer.<sup>11</sup> Varoluşçuluk, kişinin halini önceler ve bilmekten ziyade olmak üzerine odaklanır.

Varoluş, doğal içgüdülerle başlar ancak ilgi, anlama/anlamlandırma, düşünme, seçme, karar verme ve eylem gibi diğer varoluşsal unsurların da işe katılmasıyla gittikçe artarak gelişimini devam ettirir.<sup>12</sup> Bu gelişim ölene kadar devam eder.

Varoluşçuluk aynı zamanda bir isyandır. Bu nesneleştirilmiş dünyaya karşı yapılan bir isyandır. 19. yy.'dan sonra varoluşçu isyan tecrübe edilen hakikatin aynası haline gelmiştir.<sup>13</sup>

20.yy.'da Batı dünyasının bütün ülkelerini etkisi altına alan bir akım olarak varoluşçuluk, anlamsızlık kaygısının ve bu kaygıyı kendi olarak var olma cesaretinin içine alma girişiminin ifadesi olmuştur.<sup>14</sup> İnsanın yaşanan ölüm, hastalık gibi sıkıntılara göğüs germesi, bu yaşananlara bir anlam vermesini sağlama konusunda çaba harcayanların oluşturduğu bir akımdır.

Varoluşçuluğu Tillich bakış açısıyla üçe ayırarak incelemek mümkündür. Bunlar: Bir bakış açısı olarak varoluşçuluk, isyan olarak varoluşçuluk ve ifade olarak varoluşçuluktur. Ona göre bir bakış açısı olarak varoluşçuluk, teoloji, sanat, felsefe ve edebiyatın çoğunda mevcut olan varoluşçuluktur. Bilinçli bir isyan olarak varoluşçuluk ise, 19. yy'ın son otuz yılında ortaya çıkan ve 20. yy.'ın kaderini büyük ölçüde belirleyen varoluşçuluktur. İfade olarak varoluşçuluk ise, dünya savaşları dönemindeki felsefenin, sanatın, edebiyatın ve her şeye nüfuz eden şüphenin ve anlamsızlık kaygısının oluşturduğu varoluşçuluktur.

Varoluşçuluğun bütün biçimlerinin gelişimlerinin en karakteristik ve aynı zamanda en belirleyici unsuru Platon'dur. Platon, insanın içinde bulunduğu duruma ilişkin tasvirler yaparak, insan ruhunun saf özler diyarından ayrılışını öğretir. İnsan böylece özüne yabancılaşır. Platon'un öz ve varoluş arasında yaptığı ayırım, ondan sonraki bütün gelişmeler için önemlidir. Günümüzdeki varoluşçuluğun altında dahi o yatar.

---

<sup>11</sup> Ramazan Ertürk, *a.g.e.*, s.126.

<sup>12</sup> *a.g.e.*, s. 44.

<sup>13</sup> Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 144-145.

<sup>14</sup> *a.g.e.*, s. 146.

Varoluşçuluğun diğer örneklerini varoluşçu filozofların çoğunun mensup olduğu Hristiyanlık dinindeki düşünüş, günah ve kurtuluş öğretilerinde görmekteyiz. Hristiyanlıkta da Platon'da olduğu gibi, insanın ve dünyanın temel niteliği iyidir. Çünkü ilahi bir yaratılışın sonucu olarak birey meydana gelmiştir. Günah ve düşünüş ile insanın özündeki ya da yaratılan iyilik yitirilmiştir.<sup>15</sup>

Varoluşçu yaklaşım, sujeyi en temel inceleme konusu yapar. Kişisel ilgi ve tutku varoluşçu yaklaşımın en önemli inceleme konularındandır.<sup>16</sup> İnsan kendi ilgilerini keşfedip, ortaya koyarak gelişim gösterir.

Varoluşçu filozoflar eserlerini ortaya koyarken sistematik bir tarzda yazmamışlardır. Şu edebi türleri kullanmışlardır: Tabii deneme, roman, hikaye, piyes, aforizma ve düz yazı.<sup>17</sup> Varoluşçulukta sanatsal türlerin kullanılmasının nedeni, kaygı ve sonluluk endişesinden kaçışta sanatın, Tanrı'ya ulaşamamış insanların sığındığı yer olmasındandır.

Varoluşçuluğun incelediği konular arasında varlığın ve hayatın anlamı, gerilim içinde olmak, ümitsizlik, ölümlülük, yabancılaşmışlık, özgürlük ve kendini gerçekleştirme sayılabilir.<sup>18</sup>

Varoluşçuluğun temel özelliklerini şöyle sıralamak mümkündür:

1) Varoluşçuluğun merkezinde insan vardır. İnsanın kendi içindeki cevherleri bulup ortaya koyması varoluşçuluğun en temel vasfıdır. Örneğin, Heidegger'in felsefesinde Dasein'in merkezi bir yere sahip olması gibi.

2) İnsan, dünyada bir çevre içinde vardır. İnsan bu çevreyi kendisi seçmez. Buraya varoluşçuların tabiri ile fırlatılmıştır. Ama burada nasıl olacağına kendi özgür iradesi ile karar verir.

3) Varoluşçuluğa göre birey, olası bir varlıktır. Yani insan, her daim kendisini aşma potansiyeline sahiptir.

4) Varoluşçulukta özgürlük vurgusu oldukça önemlidir. Özgürlük hem kendi varoluşunu gerçekleştirmede hem de diğerlerinin özgürlüğünü ortaya koymada kendisini dışa vurur.

---

<sup>15</sup> Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 136-137.

<sup>16</sup> Ramazan Ertürk, *a.g.e.*, s. 122-123.

<sup>17</sup> *a.g.e.*, s. 130.

<sup>18</sup> Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, s. 19-20.

5) Varoluşçuluğun temel özelliklerinden biri de bireyin otantik varoluşunu önemsemesidir. Otantiklik her bireyin özel ve biricik olduğunu ifade eder.

6) Varoluşçulukta sosyal varoluş da önemli bir yer tutar. İnsan bulunduğu çevrede gelişir, kendi varoluşunu ortaya koyar.

1) 7) Varoluşçular fenomenolojik yöntemi kullanırlar. Bu yöntem, bir şey kendisini nasıl gösteriyorsa, onu o şekilde görmeyi esas alır.<sup>19</sup> Varoluşçular, fenomenoloji yöntemini kullanmayı tercih etmişlerdir. Fenomen kelimesi, Yunancada, kendini açığa vuran şey, anlamına gelir. Fenomenoloji ise, Heidegger'e göre, "*şeyin kendisini ifade etmesine izin vermek*" demektir.<sup>20</sup>

## 1.2. Varoluşçuluğun Tarihçesi

Varoluşçuluk, II. Dünya savaşıdan sonra ortaya çıkan bir akımdır. Eski Yunan'ın özü merkeze alarak izlediği yolu, varoluşçular, var olan ve duyularla tanınandan yola çıkarak izlediler. Özcülüğü savunan Platon, Aristo, Saint Thomas, Saint Augustine, klasik felsefenin öncüleri olmuşlardır. Onlar özü merkeze alıp, ondan aldıkları çıkarımlarla hareketlere, hayata şekil vereceklerini ortaya koymuşlardır. Varoluşçular, varoluşu yakalayarak onda adım adım derinleşmeye odaklandılar. Hakikati bulup, oradan hareket etmek yerine, işe varoluşla başlayıp, hakikati tanımaya çalışarak yollarına devam etmişlerdir.<sup>21</sup>

Varoluşçuluk kendilerinden önceki rasyonalistlerin akla dayanan felsefesine, pozitivistlerin olguculuğuna bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Varoluşçular aklın karşısında duygulara önem vermişlerdir. Bu akımda kullanılan, "bulantı", "iç sıkıntısı", "belirsizlik", "yaşamın anlamsızlığı", "saçma", "yabancılaşma" gibi kavramlar savaşın etkilerinin insanlar üzerinde meydana getirdiği kötümserlik, umutsuzluk, hayal kırıklığı, yalnızlık ve bunalımın yansımaları olarak ortaya çıkmıştır. İnsanın bu şartlardan kurtulmasını, bunu yaparken özgürlük, irade, seçim konularının nasıl etkin olacağını düşünmüş ve çözüm yolları ortaya koymuşlardır.<sup>22</sup> Yani her akımda olduğu gibi varoluşçuluk akımında da bulunulan zamanın etkileri akımın şekillenmesinde etkili olmuştur.

<sup>19</sup> Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, Elis Yayınları, Ankara 2013, s. 19-20.

<sup>20</sup> William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, çev.: Salih Özer, Hece Yayınları, Ankara 2016, s. 217.

<sup>21</sup> Nurettin Topçu, *a.g.e.*, s. 13.

<sup>22</sup> Rıza Bakış, "Varoluş İrrasyonel midir?", s. 300.



Varoluşçuluk her ne kadar tam olarak II. Dünya savaşı sonrası ortaya çıkmış olsa da, ilk nüvelerine Ortaçağda rastlamak mümkündür. Ortaçağda varoluşçu bakış açısının en muazzam şiirsel ifadesi, Dante'nin İlahi Komedyası'dır. Burada cesaretin ve kurtuluşun en üstü kadar insanın kendisini imha edişinin ve umutsuzluğunun en derinlerine de girer ve şiirsel simgelere her şeyi kuşatan varoluşsal bir insan öğretisi verir.<sup>23</sup>

Bu felsefe Jean Paul Sartre ile, kendinden önceki sistemlere karşı koymak üzere ortaya çıkmıştır. 19. asra kadar klasik felsefedeki özün üstünlüğü yerini, varoluşun üstünlüğüne bırakmıştır.<sup>24</sup> Burada hayata, insana farklı bir bakış ile bir yenilenme meydana gelmiştir.

Modern Varoluşçuluk, Hristiyan felsefesinin kaynaklarından doğmadır. Varlık hissi, mesuliyet duygusu, akıl dışı karşısında sıkıntı ve hayret meseleleri hep bu felsefeden kaynaklanmaktadır. *“Mesela, hakiki Hristiyan, Tanrı ile içsel fakat şahsi temas halindedir. O, ilahi varlığı tam manasıyla bir varoluş halinde kendi hayatına karıştırır. Uluhiyetin İsa'da tecellisi, onun varoluş karakterini kuvvetlendirmektedir.”*<sup>25</sup>

Varoluşçu sözcüğünü bugünkü anlamında kullanan ilk kişi, Kierkegaard olmuştur. Ancak bazı varoluşçular bu kelimeyi kullanmaktan kaçınmışlardır. Heidegger ve Jasper'ı buna örnek olarak gösterebiliriz.<sup>26</sup> Heidegger kendisini varlık felsefecisi olarak tanımlamıştır.

### 1.3. Varoluşçuluğun Savunucuları

Konumuz açısından Varoluşçuların inanca yaklaşımı bakımından Teist varoluşçuların başında Kierkegaard, Paul Tillich, Karl Jaspers, Karl Barth, Gabriel Marcel, Martin Buber ve John Macquarrie gelmektedir. Ateist varoluşçular ise, Sartre, Nietzsche, Simon de Beauvoir, Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty ve Georges Bataille'dir. Heidegger ise, tam olarak Teist ya da Ateist olarak tasnif edemeyeceğimiz bir filozoftur. Şimdi varoluşçuları kısaca tanıyalım.

<sup>23</sup> Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, s.138.

<sup>24</sup> Nurettin Topçu, *a.g.e.*, s. 19-20.

<sup>25</sup> *a.g.e.*, s. 39.

<sup>26</sup> Jean Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihiçesi*, çev.: Bertan Onaran, Payel Yayınevi, İstanbul 1999, s.10,16,17.

Kierkegaard (1813-1855), Danimarkalı olup, babasının etkisiyle sıkı bir Protestan olmuştur. Hegel'in bütünsel akıl sistemine karşı çıkmıştır. Kierkegaard, insanın ruhsal derinliklerinde mevcut olan varoluşun gerçekliklerine Hristiyanca bir yorumla ulaşılabileceğini savunur. Kierkegaard'a göre insan, kaygı, umutsuzluk ve bunaltı duyan bir varlıktır. Aklın Tanrısal olanı kavraması yetersiz kaldığında bireyin, saçma da olsa Tanrısal inanca kendini doğrudan doğruya teslim etmesi gerekir.<sup>27</sup>

Kierkegaard, özel hayatında yaşadığı nişanlısından ayrılma olayı sebebiyle, birtakım iftiralara maruz kalmıştır. Bu durum onun toplumdan uzaklaşmasına sebep olmuştur. Felsefesinin de daha çok bireyselliğe yönelmesine yol açmıştır.<sup>28</sup>

Friedrich Nietzsche (1844-1900), Almanya'nın Röcken köyünde doğmuştur. Daha beş yaşında iken, köyün papazı olan babasını kaybeder. Altı ay sonra ise, kendisinden iki yaş büyük olan ağabeyini kaybeder. On dört yaşında iken, klasik eğitim veren ve öğrencilerini üniversiteye hazırlayan yatılı okulda okur. Sonra teoloji ve filoloji eğitimi veren bir üniversiteye başlar. Zamanla teolojiden uzaklaşıp, filolojiye yaklaşır. O, Batı uygarlığının kültürel bir kriz ve çöküş yaşadığını, bundan kurtulmanın Wagnerci müzik aracılığıyla olanaklı olabileceğini düşünür. Bu dönemde Nietzsche, Wagner ile yakın dosttur. Daha sonra o, bu düşünceden uzaklaşır.

Ona göre insan, birtakım soyut metafiziksel kavramlar arasında sıkışıp kalmıştır ve insanın eylemselliği bütünüyle görmezden gelinmiştir. O, kötümser bir yaklaşımla değer tanımaz bir tutum içerisinde, çağdaş toplumun tüm değerlerini, Hristiyanlığı, demokrasiyi, toplumculuğu yadsımıştır. "Güç istemi" kavramını ortaya koymuştur.<sup>29</sup> Ona göre her insan kendi değerini yaratmalıdır. Nietzsche, tek gerçekliği insan ve onun kendisini tecrübe etmesi üzerine kurmuştur.<sup>30</sup>

Nietzsche, kendisinden sonra gelen, Heidegger, Sartre ve Jasper gibi birçok filozofu etkilemiştir. Bu filozoflar gerek ondan istifade ederek gerek de onu eleştirerek varoluşçulukta ilerlemişlerdir.

<sup>27</sup> Kadir Çüçen, *Varoluş Filozofları*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 38-39

<sup>28</sup> Frank N. Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, çev.: Vahap Mutal, Hareket Yayınları, İstanbul 1971, s. 31.

<sup>29</sup> Kadir Çüçen, *a.g.e.*, s. 39,112-113.

<sup>30</sup> William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, s. 184.

Martin Buber (1878-1965), Yahudi filozof ve düşünürdür. Dinsel varoluşçulardandır. Viyana'da doğmuş, çocukluğunu büyükbabası yanında geçirmiştir. Viyana, Berlin, Zürih üniversitelerinde Felsefe ve Sanat dersleri almıştır. 1904'de, Viyana'da doktora ünvanını almıştır. Bu dönem geleneksel Musevilikten ayrılmış, yeni oluşan Siyonist harekette etkin rol almıştır. 1938'de Filistin'e göç etmiştir. Orada Felsefe profesörü olarak çalışmıştır. O, Filistin'de Yahudi ve Araplar arasında uzlaşmanın savunucusu olmuştur. 1965'te Kudüs'te vefat etmiştir.

Buber, düşünceleri ile, Paul Tillich, Gabriel Marcel, Irvin Yalom gibi düşünürleri etkilemiştir.<sup>31</sup> Onun en temel görüşü, Ben-Sen, Ben-O ilişkisi üzerine yaptığı ayırımıdır.

Ben-Sen, Ben-O ilişkisi üzerine yaptığı ayırım oldukça dikkat çekicidir. Buber, Ben-Sen ilişkisi gerçek bir ilişkidir, Ben-O ilişkisi ise, gerçek bir ilişki değildir. Ben-Sen ilişkisi doğal bir birlikteliği barındırır. Ben-O ilişkisi ise, ayrılığı içerir. Örneğin insanın Tanrı ile ilişkisinin Ben-Sen ilişkisi barındırdığını asla Ben-O ilişkisi içermediğini söyler. Çünkü Tanrı hem birliktelik ile ilişki kurulabilecek hem de nesne değil kişi olarak nitelenebilecek bir varlıktır.<sup>32</sup>

Karl Jaspers (1883-1969), Almanya'da doğmuştur. Lise eğitiminden sonra akciğer hastalığına yakalanmıştır. Bir yıl üniversitede hukuk eğitimi almış ardından hukuk eğitimini bırakıp, tıp eğitimine devam etmiştir. Doktorasını da tıp üzerine tamamlamıştır.

Jaspers, Heidegger ile bir süre dostluk etmiştir. Felsefeye yönelip, bir süre felsefe hocalığı yapmıştır. Hitler yönetime el koyunca görevinden uzaklaştırılmıştır. Nazi döneminin ardından tekrar göreve iade edilmiştir.<sup>33</sup> Bu muameleye karısı Yahudi olduğu ve Nazilerle işbirliği yapmadığı için uğramıştır. Jaspers da bu süreçte düzene aykırı olan tüm cesaret timsallerinin yaşadığı sıkıntıları yaşadı. Kendi ülkesinde terk edilmişlik, dışlanmışlık, sürekli tehdit altında yaşamak ve birkaç arkadaşı hariç herkesin kendisinden uzak kalması gibi birçok sıkıntıya göğüs germiştir.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, çev.: Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınları Ankara 2013, s. 7-8.

<sup>32</sup> a.g.e., s. 10,12.

<sup>33</sup> Kadir Çüçen, a.g.e., s. 168-169.

<sup>34</sup> Karl Jaspers, *Suçluluk Sorunu*, çev.: Emre Zeybekoğlu, İthaki Yayınları, İstanbul 2015, s. 11.

Jaspers'ın düşünce dünyasının şekillenmesinde çocukluğunda yaşadığı ortamın (denizle iç içe geçen bir çocukluk) etkisi büyüktür. O denizi seyreyleyerek, sonsuzluğu düşünmeden yaşadığını söylemiştir. Onun hayatında babası da önemli bir rol oynar ve babası onun çocukluğundaki örnek şahsiyettir. Annesinin sınırsız sevgisi de onun kişiliğinin gelişiminde önemli bir yere sahiptir.<sup>35</sup> O, Hitler döneminde hocaların yaklaşımlarını doğru bulmamış, rejime karşı olması sebebiyle yalnız kalmıştır. Bu dönemde Jaspers, toplum baskısının insanların özgür düşünüp, davranmalarına engel teşkil ettiğine şahit olmuştur.<sup>36</sup> Jaspers da tüm özgür düşünüp, doğruların peşinden giden insanların kaderi gibi düşünceleri uğruna bir takım bedeller ödemeyi kabul etmiştir. Doğruyu savunan herkes gibi sonunda zafer onun olmuş, Hitler yönetimden ayrılmış ve Jaspers yaşadıklarından düşünce dünyası zenginleşerek çıkmıştır.

Paul Tillich (1886-1965), Almanya'nın bir köyünde dünyaya gelmiştir. Babası Lutherci bir din adamıdır. Felsefe ve teoloji eğitimi almıştır. Profesör olarak bir süre hocalık yapmıştır. Din ile insan varoluşunun derinliklerinde bağ kurmayı önemsemiştir.<sup>37</sup>

Gabriel Marcel (1889-1973), Paris'te dünyaya gelmiştir. 4 yaşındayken annesini kaybetmiştir. Babası teyzesi ile evlenmiştir. Annesini küçük yaşta kaybetmesi sebebiyle hayata farklı bir bakış açısı geliştirmiştir. O, annesinin hayatta sırlı bir şekilde hep kendisiyle birlikte olduğunu söylemiştir.

İnsanın kendini öteki ile ilişki kurması sayesinde ortaya koyabileceğini belirtir. Ona göre *“hayat, sürekli kendini oluşturarak yürünen kutsal bir yol, varoluş ise, Mutlak Varlık'a katılmaya giden bir yolculuktur.”*<sup>38</sup>

Heidegger (1889-1976), Almanya'da dünyaya geldi. Papaz olmak için üniversitede teoloji eğitimi aldı. Daha sonra sağlık sorunlarını öne sürerek bu fikrinden vazgeçti. Felsefe bölümüne yöneldi. Beş yıl kadar üniversitede felsefe dersleri verdi. Nazilerle olan yakınlığı sebebiyle öğretim üyeliği elinden alındı.

<sup>35</sup> Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, çev.: İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul 2000, s. 15,17-18.

<sup>36</sup> *a.g.e.*, s. 24-25.

<sup>37</sup> Paul Tillich, *Aşk, Güç ve Adalet*, çev.: Ruhattin Yazoğlu, Bozkurt Koç, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004, s. 7.

<sup>38</sup> Fulya Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti*, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara 2008, s. 105.

O, Dasein kavramıyla varlık sorununu ele almıştır. Ona göre varlık, bir soyutlama ile değil, varlığın varoluşsal yapısı ortaya konularak çözümlenebilir. Varlık kendisini sahici/otantik varoluş ve sahici olmayan varoluşla açar. O, otantik varoluşu açıklamaya çalışır.<sup>39</sup>

Jean-Paul Sartre (1908-1980), Paris'te dünyaya gelmiştir. Annesi tarafından şımartılarak yetiştirilmiştir. Babasını çocukken kaybetmiştir. Onun yaratıcılığının gelişmesinde annesi ve büyük babasının katkısı büyüktür. Felsefe alanında Bergson'dan etkilenmiştir. Beauvoir ile uzun yıllar dostluk yapmıştır. 1964 yılında Nobel edebiyat ödülüne layık görülmüş ama o bu ödülü kendisine zarar vereceği düşüncesiyle kabul etmemiştir.

O, bireyin kaderi tarafından belirlenmediğini, kendi seçimlerini yapmak zorunda olduğunu belirtmiştir. Böylece sorumluluk bilincine ve özgürlüğe vurgu yapmıştır. Kullandığı roman ve tiyatro diliyle birçok insanı etkilemiştir.<sup>40</sup> O, insanın seçimlerinde hür olduğunu söyler. İnsan hür seçimleri ile ne yapıyorsa, o olur.<sup>41</sup>

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Fransa'da dünyaya gelmiştir. Heidegger, Bergson ve Husserl felsefeleri üzerine çalışmıştır. Bir süre felsefe öğretmenliği yapmıştır. 1941'de Nazi işgaline karşı durmuş. II. Dünya Savaşı'nda subaylık yapmıştır. Daha sonra üniversitede hocalık yapmıştır. Sartre ve Beauvoir ile Modern Zamanlar dergisinin kuruculuğunu yapmıştır.

Ona göre, insan bedenine kaybettiği statü yeniden verilmelidir. İnsanı dünyanın bir parçası olarak görmenin doğru olmadığını savunur. İnsanın dünyayı kendi gözleriyle gören bir varlık olduğunu belirtir. Onun nesneleşmesine karşı olduğunu gösterir.<sup>42</sup>

Simone de Beauvoir (1908,1986), Paris'te dünyaya gelmiştir. Ateist babası ve aşırı Katolik annesi onun görüşlerinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Ataerkil bir ailede büyümüş olması sebebiyle küçük yaşta olgunlaşmıştır. Babası onu her daim okumaya ve yazmaya teşvik etmiştir. Eğitimine Katolik eğitim veren bir kurumda başlayan Beauvoir, 14 yaşına kadar dini inanca sahip birisi olarak yaşamıştır.

<sup>39</sup> Kadir Çüçen, *a.g.e.*, s. 40,141-143.

<sup>40</sup> *a.g.e.*, s. 43,224,225.

<sup>41</sup> Frank N. Magill, *a.g.e.*, s. 83.

<sup>42</sup> Kadir Çüçen, *a.g.e.*, s. 44,262.

Sonradan babası gibi ateist görüşü benimsemiş ve ölene kadar da o görüş üzere devam etmiştir. Sartre ile uzun yıllar dostluk kurmuştur.

Onun felsefe alanına en büyük etkisi varoluşçu feminizm alanındadır. Kadının varoluşu üzerine düşünmüş, günlük hayatta kadının erkek karşısında bir öteki olarak ele alınmasını reddetmiştir. Kadınların sosyal düzende hak ettikleri statüye kavuşmaları için çalışmıştır.<sup>43</sup>

Albert Camus (1913-1960), Cezayir'in bir köyünde doğdu. İlkokuldaki öğretmeninin dikkatini çeken Camus, öğretmeni sayesinde burslu olan bir lisenin sınavlarına hazırlandı. 1930'da vereme yakalandı. Ailesinin yanından ayrılıp, amcasının yanına taşındı. 1934 yılında Komünist partiye girdi. 1937 yılında bu parti ile bağları koptu. Ardından Cezayir'deki bir üniversitede felsefe dersleri verdi. 1942 yılında tekrar verem hastalığı nüksetti. 47 yaşında trafik kazasında vefat etti.<sup>44</sup>

O, düşünür olmasının yanında aynı zamanda sanatçıdır. Saçma kavramı onun felsefesinin ana taşlarından. O Tanrı'yı reddederek insanı yüceltir. Böylece adaleti de sağlayacağını düşünür.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Kadir Çüçen, *a.g.e.*, s. 45,298.

<sup>44</sup> *a.g.e.*, s. 185-186.

<sup>45</sup> *a.g.e.*, s. 41,42.



# BİRİNCİ BÖLÜM

## 1. VAROLUŞÇULUKTA ANLAM ARAYIŞI

### 1.1. Anlam Nedir?

Anlam kavramı, dildeki işaretlerin ifade ettiği şey, mana, açıklama, bir şeyin niçin olduğunu gösteren neden olarak tanımlanmaktadır.<sup>46</sup> Burada bir şeyin niçin olduğu tanımı çalışmamız açısından oldukça önemlidir. Yani insan varoluşunun anlamı, niçin var olduğu sorusunu içermektedir. İnsanın kendisine atfettiği anlam, içinde bulunduğu ve deveren eden zamanın anlamı, irade ve akıl sahibi insanın özgürlüğünün anlamı hem bireysel hem de içinde bulunduğu toplumda varoluşunun anlamı ve kaçınılmaz bir son olarak ölümün anlamını sorgulamak da, anlam kavramının derin kapsamı içerisindedir.

Anlam kelimesini Tillich şöyle tanımlar: “*Anlam, kültürün teorik ve pratik alanlarının, bilimsel ve sanatsal, hukuksal ve sosyal gestaltların ortak özelliği ve nihai birliğidir.*”

Tillich, anlamın tapınmada, korku ve titreme anlarında ortaya çıktığını söyler.<sup>47</sup> Bu, kişinin en zor zamanlarında ve Allah ile yakınlaştığı zamanlarda ortaya çıkan bir durumu ifade eder. Günlük koşuşturmanın esiri olan, ibadetleri sadece şekli ve yüzeysel olarak gerçekleştiren insanlar için anlam meselesi pek de önem göstermemektedir.

Anamlı kelimesini, Türkçede değerli manasında da kullanırız. Anamlı demek, son derece yerinde, uygun, değerli, güzel, faydalı, durumu en iyi açıklayan ve en önemlisi bir amacı olan demektir. Anlam kavramıyla yüksek değerleri, peşine düştüğümüz idealleri ifade ederiz. Bu insan hayatının harici bir gerçeklikle ilişkilendirilme isteğinin ifadesidir.<sup>48</sup> Tillich de anlam kelimesini değer kelimesine alternatif olarak öğrenlerdendir.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Ahmet Cevizci, *a.g.e.*, s. 49.

<sup>47</sup> Aliye Çınar, *Varoluşçu Teolojide İnsan Ve Anlam*, Sentez Yayınları, İstanbul 2015, s. 106-107.

<sup>48</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, Elis Yayınları, Ankara 2014, s. 15.

<sup>49</sup> Aliye Çınar, *Varoluşçu Teolojide İnsan Ve Anlam*, s. 108.



Anlam kavramıyla kastettiğimiz diğeri bir kavram da amaç kavramıdır. Amaç kavramını iki anlamda kullanırız. İlki, ışığı açmanın bir amacı var mı, sorusunda olduğu gibi insanlar ve onların davranışlarına yönelik olan kullanımdır. Diğeri marketten aldığı bu aletin amacı nedir, sorusunda olduğu gibi aletin varlık nedenini öğrenmeye çalıştığımızda kullanılan şeklidir. Aristo felsefesinde de varlığı harekete geçiren şey, amaçlı olmaktır. En alt seviyedeki varlık türlerinden insana kadar bütün varlık bir üst forma geçme arzusu taşır ve bu arzu onları harekete geçirir. Tanrı bu durumda amaçların amacıdır. Varlık O'na ulaşma iştiağı içinde hareket etmektedir.

Gündelik hayatımızda geçici amaçlar ediniriz. O amaca ulaştıktan sonra ise, yeni bir amacın peşine düşeriz. Bu deveran eden amaçlar içinde insan kendine hakiki bir amaç bulma peşine düşer. Bazı insanlar ise, bu geçici amaçlar peşine ömürlerini tüketirler.

Anlamlı bir hayat derinlikli, ciddi ve bir amaca yönelik başarılı bir şekilde tasarlanmış bilinçlice yaşanan bir hayattır.

İnsan amaçlı bir varlıktır. Amacı olmayan bir hayat insani hayat olamaz. Amaçsız davranışları bu yüzden boşa harcanan zaman olarak değerlendiririz. İçgüdüsel davranışlarımızla amaçlı davranışlarımızı birbirinden ayırırız. İçgüdüsel davranışlarımıza örnek olarak reflekslerimizi verebiliriz. Reflekslerimiz sayesinde fiziki bütünlüğümüzü tehlikeler karşısında koruruz. Ancak bu tür davranışlarımızda iradenin hiçbir fonksiyonu yoktur.

Amaçlarımız bizi gündelik hayatta meşgul eden şeylerdir. Amaçsızlık, meşguliyetsizlik demektir. En tehlikeli insanlar meşguliyeti olmayan insanlardır. Çünkü amaçlar insanların hem kendileri hem çevreleri için faydalı işler ortaya koymasını sağlarlar. Amaçsızlık ise, nefis ve şeytana ortam sağlayan ve toplumda kargaşa ve kötülüklerin yayılmasına sebep olan bir durumdur.

Anlamlı hayat için hayatın amaçlı olması gerekir ya da hayatı anlamlı kılmak için değerli hedeflerin olması gerekir. Bu durumda yaşamın anlamı nedir sorusu, insanın amacı, hedefi veya maksadı nedir sorusuna dönüştürülebilir.<sup>50</sup> Anlam ve amaç kavramları her ne kadar birbirinin yerine kullanılan kavramlar olsa da, Göka, anlam ve amaç kavramları arasında farklılıklar olduğundan bahseder. Amaç; elde

---

<sup>50</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 18-19.

edilmek istenen nihai gaye, sonuç ve hedefdir. Anlam ise, tecrübeler ve yorumlara dayalı, olgu ve olayların oluş şeklinde gizlidir.<sup>51</sup>

Amaçlı olmanın insanı hayata bağlayan bir tarafının olduğu da bir gerçektir. Frankl, toplama kamplarında yazdığı kağıtların, elinden alınmasının ardından tekrar yazma amacı sayesinde, hayata anlamlı bakmaya başladığını söyler. Böylece yaşama tutunma gücü de artmaktadır.<sup>52</sup> İnsanın hayatta bir amaca sahip olması onu canlı, diri tutmakta ve insan bu sayede hayata daha güçlü devam edebilmektedir.

Bedenin ruha ihtiyaç duyması nasıl zaruri ise, ruhun da varlığı anlamlandırmaya yönelik güçlü bir ihtiyacı vardır. Bedenin canlılığı için ruh ne denli önemli ise, ruhsal varoluşun canlılığı için de anlamın işlevi o denli önemlidir.<sup>53</sup>

Hayatın anlamlı olması, insanın yaşama amacının, örneğin Allah'ın rızasına uygun yaşama hedefinin gerçekleşmesi için adanmış bir hayat gibi, Allah ve din ile bağlantılı olduğunda daha da önem kazanmaktadır.

Latif Tokat, anlam arayışı ile din ve Tanrı arasında kurulan bağlantı ile ilgili yaklaşımları üçe ayırır:

1) Anlam arayışı dini bir arayıştır, yani Tanrı arayışıdır.

2) Anlam arayışı bir Tanrı arayışı değildir. Tanrı arayışından farklı bir tabiata sahiptir. Agnostik ve ateistler bu görüştedir.

3) Anlam arayışına dini ve dini olmayan cevaplar verilebilir.

Hayatın anlamı nedir? Niçin yaşıyoruz? Sorularına verilen cevaplar bizi Tanrı fikrine götürmektedir. Heidegger, Sartre, Camus gibi düşünürler bunu kabul ederler.

Din ise, geleneksel olarak anlamın destekleyicisi olmuştur. Din, insanın varoluşsal sorunlarına cevap vermiştir. Yabancılaşma, kötülük, başarısızlıklarımız, ölüm, geleceğin belirsizliği gibi sorular bizi rahatsız eder. İnsan varlığının eksikliği sebebiyle bu sorular mevcuttur. Din tam da insanın bu sorularına cevap verir. Bu sebeple anlam arayışı dini bir arayış ya da Tanrı arayışı olarak, Mutlak arayışı olarak görülür, dolayısıyla cevap da ancak dinde bulunur.

<sup>51</sup> Erol Göka, *Hayatın Anlamı Var mı?*, Timaş Yayınları, İstanbul 2014, s. 133.

<sup>52</sup> Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev.: Selçuk Budak, Okuyan Us Yayınları, İstanbul 2019, s. 50.

<sup>53</sup> Hâbil Şentürk ve Selahattin Yakut, "Hayatın Anlamı ve Din", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33:(2014), s. 45-60.

P. Tillich gibi filozof ve teologlar anlam arayışını dini ya da metafizik bir arayış olarak tanımlamaktadırlar. Bu şu anlama gelir, anlam arayışına ancak dinde bir cevap bulunabilir. Tillich'e göre, dinin işaret ettiği tüketilemez anlam kaynağı olmaksızın anlamın yaşaması mümkün değildir.

Hayatımıza anlam veren şey, bizim dışımızda ve kişisel ilişki kurabileceğimiz şey olmalıdır, aynı zamanda bizi ayakta tutan şey olmalıdır. Para, iş, mal vs. bizi ayakta tutabilir ama bunlar kişisel bir ilişki kurabileceğim şeyler değildir. Bir ideal ve sosyal bir örgütte yer almak, bu da benim kişisel ilişki kurabildiğim bir yapıdır ama bu da beni ayakta tutan şey olmayabilir. Kişisellik ve beni ayakta tutan şey bir arada olmalı. Tanrı bunun en iyi cevabıdır.<sup>54</sup> Anlamı, Tanrı'ya ulaşma olarak nitelendiren ve insanın gerçek varoluşunun ve de kurtuluşunun bu sayede mümkün olduğunu düşünenlerden biri de Marcel'dır. Marcel "*Varlık Sırrı*" olarak adlandırdığı Tanrı'ya aşk, sadakat, güven ve umut ile ulaşarak anlama ulaşılabileceğini belirtir.<sup>55</sup>

Varlık sorunu ile Tanrı'nın varlığı birbirleriyle ilişkilidir. Varlığın kaynağı veya kökeni bir iradeye bağlanırsa farklı, tesadüfe bağlanırsa farklı bir varlık anlayışı ortaya çıkacaktır. İnsan tesadüfen var ise, anlam sorusu gereksiz bir soru olacaktır.

Anlam sorununda temel arayış Tanrı'nın muradını, maksadını anlama talebimizdir. Aleme Hak'kın gözüyle bakıp, büyük resmi görmek istiyoruz. Büyük resmin içinde yerimizin ne olduğunu anlamak istiyoruz. Böylece ne yapmamız gerektiğini nasıl yaşamamız gerektiğini daha iyi tespit edebiliriz. Allah vardır, diyorsak O'nun bizimle ilgili bir planı olmalıdır.

Allah'ı alemle ilişkilendirmede farklı bakış açıları da mevcuttur. Örneğin panteizmde, Tanrı alem ile içkindir fikri ile anlam arayışı gereğini kendilerince ortadan kaldırmışlardır.<sup>56</sup>

Anlam ve Tanrı ilişkisi konusuna yaklaşımlar üçe ayrılır. İlki, Tanrı'nın anlamlılığın önünde bir engel olduğu düşüncesi, diğeri, anlam sorununu Tanrı ile ilişkilendirmeden ele alan düşünce, üçüncüsü ise, Tanrı'nın olmaması durumunda hayatın anlamsız ve saçma olduğu düşüncesidir.

---

<sup>54</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 140-141.

<sup>55</sup> Fulya Bayraktar, *a.g.e.*, s. 105.

<sup>56</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 50-51.

İlk görüşte Tanrı her şeyi yaratan her şeyin sebebi ise, insanın iradesi ve özgürlüğünden bahsedilemeyeceğinin savunulduğu görüştür. İslami düşüncede Cebriyye'nin görüşünü buna örnek verebiliriz.

İkinci görüşteki yaklaşımda ise ölümün yokluk olduğu fikri vardır. Ölüm yokluk ise, hayat ne yaşamaya değerdir ne de anlamlıdır. Ateistlerin görüşleri buna örnektir. Onlar hayatın anlamsız olduğunu düşünür.

Tanrı'nın varlığının kabulü ile, varlığın, alemin, insanın bir değeri ve sebebinden yani anlamdan bahsetmek mümkündür.

Anlamsızlık fikrini ortaya çıkaran, bazı insanlarda hayatın saçma ve anlamsız olduğunu hissettiren şeyler: Ölümün yokluk olduğu düşüncesi, kötülüğün varlığı ve insanın acı çekmesidir. Günümüzde bunlara ilaveten, bilimsel gelişmeler, dünya gezegeninin alem içindeki yerinin ve öneminin kozmolojik anlamda küçülmesi, yaşam şartlarındaki değişiklikler ve modern toplumsal yapılarıdır.<sup>57</sup>

Nietzsche gibi filozoflar kaderci ve dünyayı aşağılayan inanç yapısına sahip dini yorumların sebebi olan Tanrı ve ahiret inancının, anlamsızlığın asıl nedeni olduğunu iddia ederler.<sup>58</sup>

Anlamsızlık olgusuna tarihte “kinik”lerde rastlıyoruz. Onlar hiçbir şeyi kendilerine dert etmeden, mutluluk içinde (bunun gerçek bir mutluluk olması imkansız) çağımızdaki anın tadını çıkar mantığıyla yaşıyorlardı. Yani hayvani bir varlık gibi, geleceği nereden gelip nereye gittiklerini, hayatın, ölümün anlamının ne olduğunu düşünmeden yaşıyorlardı.

Dürüstlüğü, ahlakın, dinin ve diğer değerlerin araçsallaştırıldığı bir dünyada, artık hayatı anlamlı kılan değerlerin buharlaşması ve anlamsızlığın gittikçe derinleşmesi söz konusu olmuştur.<sup>59</sup>

İnsan anlamsızlık ve değer kaybının sonunda hafıza kaybı yaşamaktadır. Viktor Frankl'ın ifadesiyle; “*günümüz insanı köklerini o kadar kaybetmiştir ki, hiçbir içgüdü ve hiçbir gelenek ona ne yapacağını söylemez, o bazen neyi*

<sup>57</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 85-86,59.

<sup>58</sup> Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev: Levent Bakaç, Koridor Yayınları, İstanbul 2018, s. 23.

<sup>59</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 76,77.

*arzuladığını bile bilmez. Bunun yerine diğer insanların yaptığı şeyleri arzular ya da diğer insanların kendisinden yapmasını istedikleri şeyleri yapar.”<sup>60</sup>*

Anlam konusunu gereksiz gören yaklaşımlardan biri de natüralistlerin yaklaşımıdır. Onlar, insanı tabiatın bir parçası görürler, anlama dair soruları ise cevaplandırılmaz ve gereksiz görürler. Onların hayattaki amacı tabiata uyum sağlamak ve tabiat varlığı olmaktır.<sup>61</sup>

Anlam sorusuna pragmatik cevap ve Platon’ dan gelen idealist cevap olmak üzere iki şekilde cevap verilebilir. Platoncu yaklaşım insanı, sonsuz imkanları düşünen tanrısal varlıklar olarak tanımlarken, pragmatik yaklaşım, insanın amaçlı saydığımız davranışlar gösterdiğinde neyin ortaya çıktığını araştırmayı önerir. Pragmatik yaklaşımda, hedefe ulaşana kadar çabalama devam eder. Kişi ona ulaştınca artık rahatlar. Burada amaçlılık ise, sadece arzuları tatmin için gerekenleri yapmaktır. Pragmatizm, tek geçerli hakikat düşüncesinin onun başarılı oluşu, işe yararlılığı, sorun çözücü olmasına dayalı bir felsefedir.

Pragmatizm açısından cevabı verilemeyecek soruların peşine düşmenin bir anlamı yoktur. Zira onlara göre, anlam sorusunun standart bir cevabı yoktur ve olmayacaktır da. O halde madem böyle bir sorunun cevabını vermek mümkün değil, o zaman daha işe yarar ve fonksiyonel olan “*Ne yapmalı?*” sorusunun cevabının peşine düşülmelidir. Birtakım metafizik spekülasyonların, belirsizliklerin, cevabı işe yaramaz soruların peşine düşmenin ve bunlar için zaman ayırmanın hiç gereği yoktur.

*“Pragmatizm, metafizik belirsizlikleri, tartışmaları ve umutsuzluğa, pesimizme yol açacak her türlü spekülasyonu reddederek bir bakıma hayatı oyun, olarak değerlendirmiş olur. Onlara göre hayat, aktiviteler ve eylemler demektir. Eğer ona anlam katmak istiyorsak birtakım aktiviteler aramak zorundayız. Aslında bu aktivitelerin tamamına oyun diyebiliriz. Oyunda oyunun dışından bakıldığı zaman hiçbir amaç yoktur. Sadece kendi içinde birtakım amaçları vardır.”<sup>62</sup>*

Hayatın bir oyun olduğu teorisinin pratik yansımaları Amerikan pragmatizminde bulmak mümkündür. Amerikan dünya görüşünde oyun son derece

<sup>60</sup> Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 120.

<sup>61</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 91-92.

<sup>62</sup> a.g.e., s. 132-133.

ciddiye alınır. Oyunun ne olduğu, niçin olduğu sorgulanmaz, oyundan maksimum seviyede haz almanın yollarına bakılır. Oyunu geliştirmenin, daha kaliteli kılmanın çarelerine bakılır. Oyunun içine girdiğiniz zaman sizi öyle çeker ki, bunun tek gerçeklik olduğunu sanırsınız. Oyunu sorgulamanın ve dışarıdan bakmanın da bir anlamı yoktur. Oyunda biz kendimizi kaybederiz, eğer metafizik bir gerçeklik varsa bile onu hiç görmek istemeyiz.

Sanat da bilim de bir oyundur. Bazılarımız sadece bu oyunu oynar, bazılarımız oyundan zevk alır, bazılarımız da oyunun kendisini sorgular. Bu durum Pythagoras'ın üç tip insan sınıflamasına benzer. 1) Hazların peşinde koşanlar 2) Eylemi, işi sevenler 3) Hikmeti sevenler.

Oyun metaforunda insanlardan bir kısmı oyunu sadece seyreder, bazıları da oyunu sadece alkışlar ama bu durumda insanın kendisini gerçekleştirme arzusu depresir. Bu durumda insan bir oyun kurmak ister. Çok profesyonel olmasa da bu oyun insanı tatmin edebilir. Bazıları da oyunu zenginleştirir ve oyun kahramanı olur. Başarılı oyuncular da bu tür insanlardır. Bu insanlar oyunda bütün yeteneklerini sergilerler. Hatta bazen oyunu yeniden şekillendirirler. Bir de oyunu oynamak istemediği, ona değer vermediği halde orada olan insanlar vardır. Onların orada bulunma maksadı sadece olan biteni anlama isteğidir.<sup>63</sup> Bu yaklaşımlar bize, Kur'an'da geçen: "*Hayat, oyun ve eğlenceden ibarettir*"<sup>64</sup> ayetini hatırlattı. Evet, hayat oyundan ibarettir ama tek hedef oyun oynamak değildir. Aslıolan gerçeğin bilincinde oyuna devam etmektir.

Günümüz dünyasını saran en büyük tehlikelerden biri de, insanın hayatı haz, hız ve arzuların esaretine bağlamasıdır. Bu durum insanın Tanrı'dan habersiz yaşaması, kendinden uzaklaşması sonucunu doğuruyor. Sonuçta insan, kendi değerinin altına düşmek riski ile karşı karşıya kalıyor. İnsanı bu duruma sürükleyen en önemli etmenlerden bir tanesi de, insanın merak ve hayret duygusunu yitirmesidir. Bunun için de insanın varlığa, başta kendi varlığına sonra doğaya tekrar derinlemesine yönelmesi gerekmektedir.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 135-137.

<sup>64</sup> 29/Ankebut 64

<sup>65</sup> Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum*, Külliyat Yayınları, İstanbul 2019, s. 12,13.

## 1.2. Varoluşçuluğa Göre Ben'in Anlamı

İnsandaki ben'in anlamı, onun bulunduğu mevcut şartlara isyan edebilen ya da bulunduğu şartları benimseyen bir iradenin onda varoluşudur.<sup>66</sup> Yani insan bulunduğu yeri, benliğini ortaya koymadaki farkla, güzel, sevimli bir hale getirebilirken, çirkin, sevimsiz bir yer de kılabilir.

Eşya kendiliğinden varken, insan kendisi için vardır. Kendisi için oluş da şuuru ifade etmektedir. Sartre şuuru, tanıdığı şey olmadığının şuuru olarak tanımlıyor. Yani insan bitkiyi tanıyıp bitki olmuyor. Bitki olmadığının şuurunu elde ediyor.<sup>67</sup> İnsanın diğer varlıklardan en büyük farkı kendini sürekli belirleyebilme gücüne sahip olmasıdır. İnsan bu minvalde varolup biten bir varlık değil sürekli varolan gelişen bir varlıktır.<sup>68</sup> Bunun için onun kendisinin ve bulunduğu dünyanın farkında olması gerekmektedir.

Benin gerçekleşmesi için insanın içinde yaşadığı dünyanın farkında olarak galip gelmesi yani onu yönetmesi gerekmektedir. Aksi takdirde insan dünyanın elinde tabiri caizse bir oyuncuğa dönmektedir. Bu durum da insanı, günlük yaşantılarından ibaret bir oyalanma içinde, Nietzsche'nin de deyimiyle sürüden biri olarak yaşamaya sürüklemekte ve böylece insan otantik olmayan bir varoluş ortaya koymaktadır.<sup>69</sup>

İnsandaki ben, hem maddi hem manevi boyutu içerir. Maddi boyut içinde, duyar yer alır. Örneğin dokunma duyusu bizi, ateş gibi zararlı şeylerin etkisinden koruduğu gibi, bebeğimize sarıldığımız zaman huzuru ve sükutu da hissetmemizi sağlar. Bu, insana sunulan büyük bir nimettir. Ancak insan duyarlarla sınırlı bir varlık değildir. Duyular insanla beraber hayvanlara da lütfedilmiştir. İnsanı ulvi bir varlık kılan onun manevi tarafıdır. Örneğin insan, birisine aşık olduğunda, Allah aşkına yaklaşabilmekte, tamamen huzur ve manevi lezzetler sunan Allah aşkıyla, dünya ve içindeki sıkıntılardan kurtulabilmektedir.

İnsanın ayrıca akli boyutu da mevcuttur. Bu boyut kişinin hesaplar yapmasını ve böylece geleceğe dair doğru kararlar vermesini sağlayan boyutudur. Bu da insana

---

<sup>66</sup> Nurettin Topçu, *a.g.e.*, s. 33.

<sup>67</sup> *a.g.e.*, s. 38.

<sup>68</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 145.

<sup>69</sup> Ramazan Ertürk, *a.g.e.*, s. 142.

lütfedilmiş olan çok değerli bir nimettir. Ancak akıl, ölçülü kullanılmadığında yani ifrat ve tefrit şeklinde kullanıldığında kişi için oldukça zararlı bir hale dönüşebilmektedir. Tefriti yani az kullanılması kişiye yanlış kararlar aldırma, diğer insanlar tarafından zarara uğramasına sebep olmakta, ifratı ise, insanı soğuk bir robota dönüştürmektedir.<sup>70</sup> Jaspers insanın akli boyutunu, varoluşun sayesinde aydınlatıldığı şey olarak ifade eder.<sup>71</sup> Yani insan varoluşunu gerçekleştirirken aklını kullanıp, akli boyutunu ortaya koymaktadır.

Marcel ise insanın bedeni kısmını birinci refleksiyon, duygu kısmını ise ikincil refleksiyon olarak nitelendirir. İnsanın bedeni onun varoluşa katılması, diğer insanlarla etkileşimi için birincil önem arzeder. Ama insan sırf bedenden oluşan bir varlık da değildir. Onun içsel tarafı da oldukça önemlidir. Beden ile birey, varlık sırrına katılma kapısından girer, ikincil boyutu ile de varlık sırrına katılma imkanı bulur.<sup>72</sup> Sadece beden ile ona odaklı yaşama ile insan hakikate kavuşma imkanından uzaklaşmakta, değerinden aşağı bir hale düşmektedir.

Marcel, bireyin varoluşunun kendi mülkiyeti olmadığını onun varoluşunun bir ihsan olduğunu belirtir. Bu ihsanın karşılığında ise insana düşen şeyin şükür ve fedakarlık olduğunu belirtir.<sup>73</sup> İnsanın nankör olmaktan kurtulması ancak bu şekilde mümkündür. İnsan şükrünü artırdıkça benliğinin zirvesine çıkma imkanını yakalamaktadır.

Tillich insanın benliğinin zirvesine çıkabilmesi için, manevi boyut olan Tanrı ile karşılaşmayı şart koşar. Benlik, Tanrı ile karşılaşma sayesinde sınırlı ve verili durumunun ötesine geçebilir. Bu ahlak, din ve kültür alanlarında yansımaları bulur.

Tillich insanı, dini bir varlık olarak görür ve insandaki dinamik, vital ve yaratıcı gücü de dini bir yapıda ele alır.<sup>74</sup> Bunun sebebi, insanın varlığını Allah'a borçlu olmasıdır.

Nietzsche insanı, hayvan ve üstinsan arasına gerilmiş, altında uçurum olan bir ipe benzetir.<sup>75</sup> İnsan bir taraftan hayvan ile ortak unsurlar taşıırken, diğer taraftan da

---

<sup>70</sup> Ramazan Ertürk, *a.g.e.*, s. 173.

<sup>71</sup> Haluk Erdem, *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset*, Ebabel Yayınları, Ankara 2007, s. 14.

<sup>72</sup> Fulya Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti*, s. 32,38-40.

<sup>73</sup> *a.g.e.*, s. 68.

<sup>74</sup> Paul Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, çev.: Aliye Çınar, Elis Yayınları, Ankara 2014, s. 20,21.



aklı, vicdanı ve ruhu ile yüce bir varlıktır. İnsan, hayvani tarafını besledikçe, hayvandan aşağı bir hale düşecek, rahmani tarafını besledikçe de meleklerden üstün bir hale bürünecektir.

İnsan en ağır şartlar altında dahi, benliğinin derinliklerindeki güçle acılara göğüs gerebilir ve bu şartlarda dahi yaşamına daha derin anlamlar yükleyerek hayvani seviyeden insanın onuruna yakışan bir seviyeye çıkabilir.<sup>76</sup>

Jaspers, insanı duyu varlığı olarak hayvanların en yücresi, ruh varlığı olarak da meleklerin en aşağısı olarak tanımlar. O, insanın, her iki varlığa da yapısının bir kısmıyla yakın olduğunu, bu iki varlığın sahip olmadığı vasıflar sebebiyle de her iki varlıktan da üstün olduğunu belirtir. İnsan bu yapıya Tanrı'nın yaratılışı sebebiyle sahiptir.

Jaspers da, insanın sonluluğa sahip olduğunu ama olasılıkları kullanma bakımından sonsuzluğa da aynı anda sahip olduğunu belirtir. Bu durumda insanın, zor bir bilmece halini aldığını belirtir.<sup>77</sup>

Hayatta mevcut olan kötülükler ve acıları anlamlandırma, bizi ya çok güçlü kılacak ya da bir harabeye çevirecektir. Frankl'ın da ifade ettiği gibi, bizi dehşete düşürecek şey esas olarak, bütün yaşadıklarımızın ve çektiğimiz acıların boşuna olma ihtimalidir. O, hayatta bir anlam varsa acıda da bir anlam olmalıdır,<sup>78</sup> der.

İnsanın sonluluğunu, çevreye ve besinlere bağlı olması, başka insanlara ve tarihsel dünyaya da bağımlı olması sebebiyle açıklar. İnsanın sonsuzluğunu ise, aşkın olan Tanrı'nın ışığı sayesinde, ölümsüzlük bilincine sahip olması durumunda elde edeceğini belirtir.<sup>79</sup> Yani insan, maddeden soyutlanıp -ki insan bunu ancak dünyada elindeki nimetlerden bir kısmından kurtulunca anlıyor- hakikate, acılarının açtığı yoldan yürümesi sayesinde ulaşıyor. İkinci dünya savaşı sırasında toplama kamplarında kalan Viktor Frankl da bu gerçeği iliklerine kadar hissetmiş birisidir.

---

<sup>75</sup> Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 17.

<sup>76</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 82.

<sup>77</sup> Karl Jaspers, *Felsefi İnanç*, çev.: Akın Kanat, İlya Yayınları, İzmir 2005, s. 48-49.

<sup>78</sup> Viktor Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 82.

<sup>79</sup> a.g.e., s. 60,61.

Frankl, o günlerde ellerinden her şeylerinin alındığını ve böylece gerçek varoluşa giden yola girebildiklerini ifade eder.<sup>80</sup>

Sartre ise, *Bulantı* romanındaki ifadesiyle; “*Gövdemden başka bir şeyim yok.*”, diyerek insanı sadece bedenden ibaret görmüştür.<sup>81</sup> Bu durum hiç de doğru değildir. Çünkü insan gövdesinden ibaret olamayacak kadar yüce bir varlıktır. Bu iddia doğru olsaydı insan bitki ve hayvandan farksız olurdu, halbuki insan başta aklı ile diğer varlıklardan ayrılır.

Tillich, insan aklının sürekli rahatsız edici karşıtlıklar ve çelişkiler içinde olduğunu, insanın bu durumdan kurtulmasının ancak vahiy ile mümkün olduğunu savunur. Aklın işlevini iki boyutta ele alır.

Tillich aklın, ontolojik akıl ve teknik akıl olarak iki boyutundan bahseder. Ontolojik akıl, teknik aklı da içine alan ve aklın bütün fonksiyonlarını içeren kapsamlı bir kavramdır. Teknik akıl ise, özellikle modern dönemde Alman idealizminin gerilemesi ve İngiliz empirizminin ilerlemesi ile daha baskın halde yaşamı sarmış durumdadır ve Tillich bu akla karşı çıkmıştır. Bu akıl anlayışı, sonuç çıkarma, hesap etme kapasitesiyle sınırlandırılmıştır ve insan rasyonelliğinin tek makul, kapsayıcı ifadesi olarak kabul edilmiştir. Ontolojik akıl, “*zihnin gerçekliği kavramasını ve dönüştürmesini sağlayan yapısıdır.*” Buradaki akıl, sadece bilişsel bir fonksiyonla sınırlanmaz o aynı zamanda zihnin estetik, pratik ve teknik aktivitelerini de içerir. Ontolojik aklın teknik akıldan farkı, insanın tutku ve duygu dünyasını içgüdüsel ve irrasyonel olarak görmemesidir. Ontolojik akıl sadece sonuç çıkarmakla sınırlı değildir, insanın amaçlar, değerler ve normlar dünyası ile de ilgilidir.

Ontolojik aklın kavrama ve şekillendirme, reaksiyon gösterme olmak üzere iki temel aktivitesi vardır. Ontolojik akıl, kavrama özelliği ile kavradığı şeyin derinliğine dalar sonra da onu ifade eder. Aklın kavrayan yönü onun bilişsel ve estetik boyutunu teşkil eder. Bilişsel fonksiyonda sujenin soyutlama ve formlaştırma aktivitesi etkin iken, estetik fonksiyonda duygu ve formun ön planda olduğu söylenebilir.<sup>82</sup>

<sup>80</sup> Viktor Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 29-30.

<sup>81</sup> Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 103.

<sup>82</sup> Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, s. 77-79.

Tillich teknik aklın ürettiği bilgiyi denetleyici bilgi, ontolojik aklın ürettiği bilgiyi ise, kuşatıcı bilgi olarak sınıflandırır. Ona göre kuşatıcı bilgi ile ancak insan bir bütün olarak yaşam, ruh, kişilik, toplum, anlam, değerler gibi gerçeklik alanları ile ilgili doğru bir fikre gidebilir. Denetleyici bilgi ile ise, insan ancak hastalıklı sonuçlara ulaşabilir.

Tillich'e göre modern dönemdeki romantizm ve varoluşçuluk gibi akımlar denetleyici bilginin toptancı ve insanı şeyleştiren ve sıradanlaştıran tarafına hep itiraz etmişlerdir.<sup>83</sup>

İnsan varoluşunda duyular, akıl ve duygular çok değerlidir. Bunların ölçülü ve yerinde kullanılması ise, insanı mahlukatın en değerlisi kılacaktır. İnsan aklını kullanırken, merhamet ve diğergamlıktan ayrılmadığında, duyularını kullanırken, örneğin gökyüzünü temaşa ederken, bunu Allah'ın kendisi için gönderdiği bir güzellik olarak hissedip mutlu olduğunda insan kemale doğru yol almaya başlayacaktır. Varoluşçuların tabiriyle otantik varlık olarak gerçek potansiyelini ortaya koyabilecektir.

Kierkegaard, insanın ben'liğini gerçekleştirirken seçeceği üç pozisyondan bahseder. Bunların ilki, bireyin tüm yaşamını duygularının yönettiğini varsayan estetik katmandır. Diğeri, tüm yaşamın başkalarıyla karşılaştırmalı olarak kavranabileceği ve tümel ahlakın kamusal alanda dışa vurduğu etik katmandır. Üçüncü pozisyon, insanın tüm yaşamını Tanrıya karşı sorumluluğunun yönettiği dinsel katmandır.<sup>84</sup> Estetik katmanı yaşayan kişi için her şey ıslıl ıslıl, hoş ve geçici iken, etik katmanı yaşayan kişi için her şey sert, köşeli ve bitmez tükenmez bir sıkıcılıktan ibarettir.<sup>85</sup> Kierkegaard'ın, estetik katmana verdiği örnek, Don Juan, etik katmana verdiği örnek, Sokrates ve dinsel katmana verdiği örnek ise, Hz. İbrahim'dir.<sup>86</sup> Kierkegaard'ın estetik katmanını Heidegger'in otantik olmayan varoluş şekline benzetebiliriz. Burada kişi, zevk ve eğlence peşinde, gündelik ilgilerle gününü gün eden, dünyaya dalmış durumdadır. Etik katmanı ise, gündelik

---

<sup>83</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology*, The University of Chicago Press, Chicago, 1963, s. 97,98.

<sup>84</sup> Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev.: Nur Beier, Pinhan Yayınları İstanbul 2017, s. 12.

<sup>85</sup> Soren Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Araf Yayınları, İstanbul 2013, s. 80.

<sup>86</sup> Mirpenç Akşit, "İbn Sina İle Kierkegaard'ın Ölüm Anlayışının Karşılaştırması", *Akademik Bakış Dergisi*, 39: (2013), s. 10.

yaşama kapılmadan kişinin yaşamı tamamen rasyonel olarak gördüğü bir katmandır. Dini katmandaki kişi ise, kaygı yaşantısının sonucu umutsuzluktan dönen, iman ile otantik varoluşu seçen kişidir. Kierkegaard, dinsel varoluş alanını asıl varoluş alanı olarak görür. Diğer varoluş alanlarında kalan insanlarda umutsuzluk, endişe ve kaygı hali devam eder.<sup>87</sup> Tillich'in bireyin benliğinin, Tanrı ile karşılaşmasında kendinin en yüksek düzeyleri ile karşılaşacağını ifade etmesi,<sup>88</sup> Kierkegaard'ın benliğin dinsel katmanına benzerlik göstermektedir. Bu durumu, dağın eteğindeki insanın etrafa bakışı ile, zirveye tırmanan, bu sebeple çok meşakkat çeken ama etrafı en güzel şekilde görebilen insana benzetebiliriz. Dinsel katmandaki insan da hayatın zorluk ve imtihanlarına göğüs gerip, ağır bedeller ödeyebilir ancak iman ve tevekkül ile, zirvede olmanın güzelliği, huzuru bir başkadır ve çekilen acılara da değerdir.

Kierkegaard ben bilincini, 'kendini bil'mek derinliğinde meydana geldiğini söyler.<sup>89</sup> O, kendi olmayı gerçekleştirmenin ancak Tanrı'ya bağlanmakla mümkün olduğunu belirtir. Bunu, "*Tanrı'dan yoksun olmak ben'den yoksun olmaktır,*" şeklinde ifade eder.<sup>90</sup> Kendini bilmek, terimi çok önemlidir. Yunus Emre'nin şu dizeleri de kendini bilmeye atıfta bulunur:

*İlim ilim bilmektir*

*İlim kendin bilmektir*

*Sen kendin bilmezsen*

*Ya nice okumaktır.*<sup>91</sup>

Yunus Emre bu şiirinde ilmin başının da kendini bilmek olduğunu vurgular. İnsan hayatta kendini bulmak ve bilmek üzere yolculukta aslında. İnsan keşfedilmesi gereken çok değerli bir varlıktır. Her insan parmak uçlarının özgün olması gibi iç dünyasıyla da özgün ve derin bir yapıya sahiptir. Kişinin kendi derinliklerini keşfetmesi, oradaki olumlu ve olumsuz yönleri bulması oldukça önemlidir ve bu aynı zamanda zor da bir iştir.

<sup>87</sup> Mirpenç Akşit, *a.g.m.*, s. 11.

<sup>88</sup> Aliye Çınar, *Varoluşçu Teolojide İnsan ve Anlam*, s. 55.

<sup>89</sup> Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, çev.: Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017, s. 74.

<sup>90</sup> Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev.: M. Mukadder Yakuboğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2017, s. 39,50.

<sup>91</sup> Faruk Timurtaş, *Yunus Emre Divanı*, Tercüman Yayıncılık, İstanbul 1971, s. 75.

İnsanın kendisini keşfi, kendisi ile yüzleşmesi çok önemlidir. Kierkegaard'ın da ifadesiyle, insan kendisi ile yüzleştiği zaman kendisini değiştirme imkanını bulacaktır.<sup>92</sup>

Kierkegaard insanın ruh ve beden bir sentezi olduğu gibi zamansal ve sonsuzluğun da bir sentezi olduğunu söyler.<sup>93</sup> Başka bir ifade ile, “İnsan, sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir.”<sup>94</sup> İnsanın kendinin farkına varması ve özellikle ona sonsuzluğun kapısını aralayacak arayışların içine girmesi gerekir.

Nietzsche'ye göre kendini onaylama, hayatın ve hayata ait olan ölümün onaylanmasıdır. Yani ölüm gerçeğini de görmezden gelerek değil de, her an onun yakınımda olduğunun farkında olacak cesareti göstermek kendini onaylamak anlamına gelmektedir.

Benlik konusunda önemli bir nokta da şu: benlik kendisi vardır ancak aynı zamanda benlik kendisine ulaşmaya çalışır.<sup>95</sup> Her insan birey olarak vardır ama her birey ağaçlar gibi farklılık gösterir. Kimisi elma, kimisi kiraz ağacıdır. Kişi potansiyelindeki cevherleri keşfettiğinde, kendini tam olarak ortaya koyacak, lezzetli meyveleriyle hem kendi güzelleşecek hem etrafına da bu güzelliklerden sunabilecektir.

Kierkegaard benliğin keşfedilip yüceltilmesini dahillik kavramıyla açıklar. Ona göre dahi, genel geçer olanın dışında kalandır. O, yazığıya olan inancı nedeniyle kazansa da yitirse de inancını korur. Dahi ile sıradan insanın kaygı sırasında ve sonrasında yaşadığı duygular da farklıdır. Sıradan insanlar tehlikeden önce ve sonra kendilerini güvende hissederler. Dahi ise, tehlike anında her zamankinden daha güçlüdür.<sup>96</sup>

Sartre “Ben” in sürekli değişen bir durumda olduğunu belirtir. Birey bunun farkında olmasa da o sürekli değişim halindedir.

---

<sup>92</sup> Kierkegaard, *Kendinizi Sevmeyi Unutmayın*, , çev.: Emre Murat Bozer, Aylak Adam Yayınları, İstanbul 2017, s. 11.

<sup>93</sup> Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 81.

<sup>94</sup> Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 21,42.

<sup>95</sup> Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 53.

<sup>96</sup> Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 97-98.

Sartre ayrıca ben'in yalnız olmasının kendi ile yüzleşmesine sebep olduğunu ve insanların onları hayata bağlayan örneğin çok sevdiği insanların yokluğu durumunda kendi iç sesleriyle yüzleştiklerini vurgular.<sup>97</sup>

Sartre, ben'den kaçmak ve iç seslerin sebep olduğu bulantı'yı ortadan kaldırmak için müziğe sığınmıştır.<sup>98</sup> Her insanın iç sesi onu hakikate yöneltme uyarısında bulunur. İnsan yanlış yoldaysa ve doğru yola girme niyeti yoksa bu ses ona rahatsızlık vericidir.

Ben'i anlamak için inananlar olarak, Hz. Adem'i insanlığın atasını iyi tanımak ve onu iyi okumak gerekir. Hz. Adem'in cennetteki yasak meyveyi yemesi ve cennetten kovulması özelde onun genelde ise, insanın hata işler kapasitede olduğunu gösterir. Hz. Adem'in pişman olması, tevbesi insan için bir örnektir ve birey hata yapabilen, sonrasında pişman olabilen bir varlıktır.<sup>99</sup>

Heidegger düşüncesinde ben'i anlayabilmek için onun kullandığı "Dasein" tabirini iyi analiz etmek gerekir. Heidegger insanı diğer varlıklardan ayrı tutmak için vorhanden ve dasein ayırımına gitmiştir. Vorhanden'i insan dışındaki varlıklar için kullanılır. Örneğin ağaç daima başka ağaçlara benzer bir haldedir.<sup>100</sup> Ama insan ikiz kardeşler de dahil, herbiri ayrı bir dünyadır. Dünyada milyonlarca insan ve milyonlarca farklı karakter vardır.

Dasein kelimesindeki Sein, şeyler anlamındadır. Bu kelime insan dışındaki varlıklar için kullanılır anlamı, varlıkta olmaktır. Da- ekiyle oluşturulan Dasein ise, sadece insan için kullanılır anlamı ise, olmakta oluştur. Dasein, biricik, bireysel ve tarihseldir, bitmemiştir, özgür varlıktır. Dasein'in biricik olması bireycilik vurgusu gibi görünse de o aynı zamanda başkalarıyla da birlikte olan bir varlıktır. Heidegger'deki bireysellik özsel değil, arizi bir bireyselliktir.<sup>101</sup> Dasein, Almanca'da orada olmak, demektir. Heidegger bu tabiri, insanın dünyaya gönderilen, dünya içinde bulunan bir varlık olması sebebiyle vermiştir.<sup>102</sup>

---

<sup>97</sup> Jean-Paul Sartre, *Bulantı*, çev: Selahattin Hilav, Can Yayınları, İstanbul 2019, s. 20,23.

<sup>98</sup> *a.g.e.*, s. 44.

<sup>99</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 149.

<sup>100</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*, çev.: Joan Stambaugh, State University of New York Press, Albany 1996, s. 41.

<sup>101</sup> Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, s. 61,92.

<sup>102</sup> William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, s. 220.

Dasein' in varlık şekli ise anlama üzerinedir. Buradaki anlama, tanımak, bilmek manasında değil de, yapabilmek, yöneten anlamındadır. “Varoluş, bir olanaktır, yapabilmedir. Kendini tanıma salt düşünceyle değil de kendini ve gücünü denemek suretiyle ne kadar yapabileceğini anlamakla ve denemekle olur.” Dasein aynı zamanda kendi kendini yorumlayan bir varlıktır.<sup>103</sup>

Dasein, bir tarihe, bir topluma sahiptir. Dasein dünya içine fırlatılmıştır. O, diğer insanlarla birlikte var olandır. Dasein, kendi varoluşunu ortaya koyarak otantikliğe ulaşma özelliğine sahiptir yani Dasein potansiyel bir varlıktır.<sup>104</sup> Dasein, potansiyelini keşfetmediğinde “*hergünlük*” içinde kendini kaybetme yani otantik olmayan bir varoluşla düşmüşlük durumuna sürüklenebilen bir yapıdadır. Dasein aynı zamanda da ölüme doğru varlıktır.<sup>105</sup>

Heidegger, insan varlığının modern dönemde teknolojik gelişmeler ve bunun yol açtığı bir takım problemler sebebiyle içinde kendini kaybetmesi, unutulması tehlikesiyle yüz yüze kaldığını düşünür. Modern dönemde insan varlığının uçurumun kenarında olduğunu söyler. Bu dönemde Batı dünyasını “*Tanrı'dan yoksun*” olarak tanımlar.<sup>106</sup> Tanrı'dan yoksunluk insanları bencillığe sürüklemekte ve ilahlık taslamasına yol açmaktadır.

Ben'liğin bencillikten farklı olduğunu Kierkegaard çok güzel bir şekilde ifade eder. Özellikle günümüz insanının para yığına, dünyaya adanma, yeteneklerini sonuna kadar kullanma ile ortaya çıkan bencilliğinin olduğunu ama ben'lerinin olmadığını savunur.<sup>107</sup> Bu çok doğru bir yaklaşımdır. Benliğin derinliğinden korkan insan, maddenin bencilliğe sürükleyen yolunda kaybolmuştur.

Kierkegaard, hiçbir beden mükemmel olmaması gibi hiçbir ben'inden mükemmel olmadığını belirtir.<sup>108</sup> Her ben, yaratılmış olması sebebiyle noksandır.

---

<sup>103</sup> Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, s. 68-69.

<sup>104</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 42,182,225.

<sup>105</sup> *a.g.e.*, s. 404,516.

<sup>106</sup> Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, s. 190.

<sup>107</sup> Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 44.

<sup>108</sup> *a.g.e.*, s. 65.

### 1.3. Varoluşçuluğa Göre Zamanın Anlamı

İnsanın varoluşunun düşünmeye değer en önemli unsurlarından biri de zamandır. İnsan varoluşunu gerçekleştirmek için uğraşırken, zaman hızla akıp gitmektedir. İnsan için zaman da ölümlle sınırlanmıştır. Yani insan varoluşu belli bir zaman diliminde gerçekleşmektedir.

İnsanın varoluş sürecini geçmiş, şimdi ve gelecek oluşturmaktadır.<sup>109</sup> Jaspers, şimdiki zamanı aşır, ebedi mevcudiyete ulaşmayı önemser.<sup>110</sup> Bu, bir tarafı sonsuzluk ile bağlantılı olan insan için ulaşılması istenen, ruhun her vakit özlem duyduğu durumdur. Geçicilik, zamanın zapt edilemezliğini ifade eder. Bu durum insanı huzursuz ederken, ebediliğe içinde bulunduğu zamanda ulaşabilmesi, insanı mutluluğa ulaştırır.

Zamanı “*nesnel zaman*” ve “*öznel zaman*” olarak ikiye ayırmak da mümkündür. Nesnel zamandan kasıt, herkes için aynı olan farkına varmadan akıp giden zamandır. Öznel zaman ise, bu zamanda her bireyin kendisine has olarak oluşturduğu zamandır. Nesnel zamanda anlar birbirine eşitken, öznel zamanda anlar birbirine eşit değildir. Yaşamımızın anlamlı olması, nesnel zamandan çok öznel zamanlarımızın durumu ile alakalıdır. Öznel zamandaki “*egzistansiyel an*” lar anlamlı bir hayat için önemlidir. Burada şimdiki zamanın önemi ortaya çıkmaktadır.

Şimdinin önemi, geçmiş, yaşanmış şimdilerden oluşurken, gelecek, yaşanacak şimdilerden meydana gelir.<sup>111</sup> Kierkegaard’a göre, ebedilik, şimdiki zamanın kendisidir. Düşünce için ebedilik yok edilmiş bir ardışıklık olarak şimdiki zamandır. Şimdiki zaman da eksiksizdir. Şimdi ile bağlantılı olarak zamana dair kavramlardan birisi ‘an’dır. An, mecazi bir terim olduğu için açıklanması zordur. Hiçbir şey bir göz kırpması kadar hızlı değildir, der Kierkegaard.<sup>112</sup> An sahip olduğumuz, emanet olarak bize sunulan yegane vakit olduğu için çok değerlidir.

<sup>109</sup> Ramazan Ertürk, *a.g.e.*, s. 160 .

<sup>110</sup> Karl Jaspers, *Felsefi İnanç*, s. 142.

<sup>111</sup> Emel Koç, , “Yunus Emre ve Egzistansiyalistlerde Zamansallık ve Ölüm”, s. 35-36.

<sup>112</sup> Soren Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, s. 82-83.



Sartre zamanı, “geçmiş ve geleceğin şimdi de birleştiği an” olarak tanımlar. Geçmiş, varlığın bölünmez bir parçasıdır. Şimdi ise, olduğu varlıktan olacağı varlığa kaçış, yöneliştir. Gelecek ise, kendisi-içinin olması gereken varlık yönüdür.<sup>113</sup>

İnsanın hayvandan ayrılan en önemli tarafı da geçmişi hayal gücüyle bugüne taşıyabilen, geleceği de projeleriyle, içinde bulunan imkanları gerçekleştirmesiyle oluşturabilmesinde yatar. İnsan şu ana sahip olan ama onunla sınırlı olmayan geleceğe dönük imkan ve projelere sahip bir varlıktır. İnsan bu sayede sürekli bir yükseliş ve kendini aşma gayreti içindedir.<sup>114</sup>

Sartre geçmiş zamanı, “uçsuz bucaksız bir delik olarak,” tanımlar.<sup>115</sup> Burada zamanın anlamsızlığı bakış açısının meydana getirdiği boşluğu net bir şekilde görebilmekteyiz.

Ertürk, insanın zamansal bir varlık olarak kendi varoluşunu üç şekilde ortaya koyabileceğini söyler. İlki, kolay olan ve bu sebeple de yaygın olan varoluş tarzı, kişinin şimdi'nin hakimiyetinde bulunduğu varoluş şeklidir. Kişi bu varoluş şeklinde geçmiş ve geleceği dikkate almadan, günü kurtarma ya da gününü gün etme derindedir. Günümüzde, anı yaşa sloganlarıyla, özellikle gençlerin bilinçaltına empoze edilen fikir bu varoluş şeklinin yansımasıdır. Bu varoluş şekli, kişinin kendisini tam olarak gerçekleştirmediği, günün koşullarına göre şekillendiği, bitki ve hayvanlardan pek de farklı olamadığı bir varoluş şeklidir.

İkinci varoluş şekli ise, kişinin daha çok geçmişin etkisi altında kalarak kendini gerçekleştirdiği varoluş şeklidir. Geçmişin hükümran olduğu bu varoluş şeklini gerçekleştiren kişiler, statik, aşırı sakin, değişimden uzak kişilerdir. Bu kişiler yaşam tecrübeleri ile yıpranmış, yaşam sevinçleri azalmış, gelecekte ümitsiz, olgun kişilerdir. Bu daha çok yaşlı bireylerin varoluş şeklidir. Bu varoluş şeklinin diğer bir tezahürü de, kişiler geçmişlerinde önemli işler yapmış olurlar ve daha sonra kişi o zaman yaptıklarına sığınır ve geleceğe dair kararlar almaktan kaçınır.

Üçüncü varoluş şeklinde ise kişi, geleceğe dair ideal hedefleri olan ve bu sebeple hayata bağlı kişilerdir. Bu kişilerin özellikleri, yaşam sevinciyle dolu, gözü kara olup, cesur davranışlar sergileyen, daima değişim ve yenilik peşinde olan

<sup>113</sup> Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, Elis Yayınları, Ankara 2004, s. 122.

<sup>114</sup> Emel Koç, , “Yunus Emre ve Egzistansiyalistlerde Zamansallık ve Ölüm”, s. 36.

<sup>115</sup> Jean-Paul Sartre, *Bulantı*, s. 102.

kişilerdir. Bu varoluş şekli de pozitif ve negatif şekilde ortaya çıkabilir. Pozitif hali, değişim, yenilik, keşif, icatı içerirken, negatif hal, dünya savaşları, atom bombaları, çevre katliamlarını içerir.<sup>116</sup>

Geleceğe dair bir hedefi olmayan, kendini çöküşe bırakan kişi geçmişte yaşamaya kaçarak bugünün ona hissettirdiği acıdan da kurtulmaya çalışmaktadır. Bu durum insanın içinde bulunduğu zamanı etkin şekilde değerlendirmesine engel olup, her şeyin değersizleşmesine ve yaşamın da anlamını kaybetmesine sebep olabilir. Frankl bu durumu esir kamplarındaki insanları gözlemleyerek ortaya koymuştur. Frankl insanları bu durumdan kurtaracak şeyin onlara uygun hedefler ortaya koymak olduğunu belirtir. Ayrıca insanın bugün yaşadığı şeylerin gelecekte bir değer taşıyabileceğini düşünmek de yaşadığı her şeyin bir anlamı olduğu fikrini kişiye verecektir.<sup>117</sup>

İnsan, sürekli değişen dinamik bir varlık olması sebebiyle bu üç varoluş şeklini dönem dönem yaşamaktadır. Bazen, geçmişe dönük, bazen geleceğe dönük bazen ise, şimdiye yönelik yaşamaktadır.

Sartre, bireyin şimdinin içine fırlatıldığını, insanın istese de geçmişe dönmesinin mümkün olmadığını söyler. İnsanın şimdi'ye adeta tutsak olduğunu dile getirir.<sup>118</sup>

Zamana yaklaşımın bir çeşidi de lineer ve döngüsel tarih anlayışlarıdır. Lineer yani çizgisel tarih anlayışında alemin bir başlangıcı vardır ve alem bir hedefe doğru gitmektedir yani alemin var olmasının bir amacı vardır. Döngüsel tarih anlayışında ise, alemin bir başlangıcı yoktur. Bu durumda alemin varlığı amaçsızdır.

Nereden geldiğimizi biliyorsak nereye gideceğimizi de biliyoruz demektir. Köken ve gelecek sorunu bizi zorunlu olarak varlığın kaynağı konusuna götürecektir ve anlamın bu köken tarafından belirlenip belirlenmediğini de açıklığa kavuşturacaktır.

Tarih döngüsel olabilir ama insan döngüsel olamaz. Her insan yeni bir varlık tarzını sergileme potansiyeline sahiptir. Sanat, din ve ahlak bu yeni varlık tarzını sergileme alanlarıdır. Dindar, sanatkar ve fedakarken yeni bir insan ortaya koyarız.

---

<sup>116</sup> Ramazan Ertürk, *a.g.e.*, s. 61-163.

<sup>117</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 87-88,97.

<sup>118</sup> Jean-Paul Sartre, *Buluntu*, s. 59.

Sanatkarlıkta yaratıcılık, dindarlıkta adanış, ahlakta fedakarlık yoluyla yeni bir insan tipi ortaya çıkar. Hayatı döngüsel olmaktan çıkararak da bu zenginliklerdir.<sup>119</sup>

İnsanın zamanla sınırlı bir varlık oluşu, bunun farkında olarak yaşaması, ona her şeye gücü yeten Allah'a sığınarak ancak güçlü olabileceğini öğretir. Bu da insanın haddini bilmesi ile mümkündür. Bir gün öleceğinin farkında olarak yaşaması kişiyi, ölçülü olmaya sevk eder, böylece insan, bu dünyayı elinden geldiği kadar hayırlarla geçirir, ebedi alemde kurtuluşa, gerçek mutluluğa kavuşur.

Heidegger'in felsefesinde zaman önemli bir yere sahiptir. Zaman, Dasein'in varoluşunun asli temelidir.<sup>120</sup> Varlığın anlamını zaman mefhumundan ayrı düşünmek imkansızdır.

Dasein, doğum ile ölüm arasındaki zamanda bir dizi yaşantıların bir araya gelmesi sürecini katetmektedir. Bu süreçteki yaşantılarda, şimdi, geçmiş ve gelecek ilişkisi şöyledir: Şimdi, mevcut, sahil ve gerçekten varken, geçmiş ve gelecek artık veya henüz gerçek değildir.<sup>121</sup> Bu noktaya biraz açıklık getirmekte fayda var. Şimdi insanın elindeki, değerlendirebileceği tek zaman dilimidir, muhtemelen bu sebeptendir ki, Heidegger bu zaman dilimin sahil, gerçek olarak nitelendiriyor. Geçmiş elimizden kayıp gitmiş, artık o zaman dilimine müdahil olma imkanını elden kaçırmış olduğumuzdan gerçekliği bu anlamda yoktur. Gelecek ise, henüz gelmediği ve belirsiz olduğu için aynı durum bu zaman dilimi için de geçerlidir.

Heidegger, zaman konusunda tarih ve zaman ayırımına gider. Ona göre zamansal olmak, geçmiş, şimdi ve gelecek içinde var olmaktır. Tarihsel olmak ise, geçmişin izlerini ve etkilerini içinde barındırarak var olmaktır. "*İnsan zamansal olduğu için tarihseldir.*"<sup>122</sup> Heidegger, tarihselliği birincil ve ikincil tarihsellik olarak ikiye ayırır. Birincil tarihsellik ise, insanın bizzat kendisi yani Dasein'dir. İkincil tarihsellik ise, geçmişten kalan tarihi eserler ve tarihi mekanlardır.<sup>123</sup>

Tillich zamanı sonluluğun temeli olarak görür. İnsan zamana mahkum olarak yaşar. Zaman bireyin varlıktan yokluğa gidişinin göstergesidir ve bu derin bir yokluk

<sup>119</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 55-56.

<sup>120</sup> Heidegger Martin, *Varlık ve Zaman*, çev.: Kaan Ökten, Alfa Yayınları, İstanbul 2018, s. 352.

<sup>121</sup> a.g.e., s. 551.

<sup>122</sup> Heidegger Martin, *Varlık ve Zaman*, s. 555.

<sup>123</sup> a.g.e., s. 561,562.

kaygısına sebep olur. Zira insanın aradığı “sonsuz şimdi”dir. Birey kendisine verilen zaman içinde gelecekte bir iz bırakmak ister. Bu süreçte kişi umutsuzluğa düşebilir. Kişiyi bu umutsuzluktan kurtaracak olan ise, vahiydir.<sup>124</sup>

Tillich, insan tabiatının tarihsel süreç içinde sürekli değiştiğini düşünür. İnsan varlığı bu anlamda dinamiklik içerir. İnsanın bu dinamiklikte zamanın kıymetini bilerek yaşaması da çok önemlidir.

Heidegger, zamanı dakik kullanmanın öneminden bahseder. Zamanın geri dönüşü olmayan şekilde akıp gittiğine şahit olan Dasein, zamanın kıymetini o derece iyi anlar.<sup>125</sup>

#### 1.4. Varoluşçuluğa Göre Özgürlüğün Anlamı

Varoluşçuluk yaklaşımının vurguladığı en temel öğelerden biri de özgürlüktür. Tillich özgürlüğü, “dış dünyadaki kölelik durumlarının dışında bulunan kişinin, içsel üstünlüğü”, olarak tanımlar.<sup>126</sup> Bu üstünlüğe ulaşma kişiden kişiye farklılık gösterir. Özgürlüğün gerçekleşmesinin koşulları varoluşçu filozoflar arasında farklılık arz eder. Kimi, özgürlüğün toplumdan çekilerek gerçekleşeceğini savunurken kimi de özgürlüğün toplumla birlikte iken gerçekleşebileceğini vurgular. Bir kısım varoluşçu düşünür ise, özgürlüğün Tanrı ile kuvvetli bir bağ kurularak gerçekleşebileceğini düşünür. Jaspers bu düşünürlerden biridir.

Jaspers özgürlüğü, aşkın olan Tanrı’dan kaynaklanan bir armağan olarak tanımlar. Bu özgürlük ona göre, hedefe yönelik olma, hesaplanmış olan bir gerekliliğe karşı itaat, zorunlu davranış değil, her türlü zorlamadan serbest olan bir istektir.<sup>127</sup> O, iletişime dayalı hakikat arayışının özgürlüğü oluşturduğunu söyler. İnsanın özgürlüğünün iletişim sayesinde gerçekleştiğini belirtir. O, insanın kendi özgürlüğünü gerçekleştirdiği bu iletişime, “varoluşsal iletişim” adını vermektedir.<sup>128</sup> İnsan varoluşsal iletişimi içsel bir şekilde gerçekleştirir.

<sup>124</sup> Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, s. 99.

<sup>125</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 613.

<sup>126</sup> Paul Tillich, *Aşk, Güç ve Adalet*, s.71.

<sup>127</sup> Karl Jaspers, *Felsefi İnanç*, s. 137.

<sup>128</sup> Haluk Erdem, *Karl Jaspers Felsefesine Hakikat, İletişim ve Siyaset*, s. 25.

Frankl, özgürlüğün çevresel şartlar ne olursa olsun içsel bir kararlarla gerçekleşebilecek bir şey olarak tanımlar. O, esaret şartlarında dahi insanın ne olacağına kendisinin karar verebileceğini belirtir.<sup>129</sup>

Marcel ise özgürlüğü, sahip olunandan varlık olana yükselmek olarak ifadelendirir. Varlık olana ise, bağlanarak ulaşılır. Bu sayede özgürlüğün gerçekleşmesi mümkündür.<sup>130</sup> Özgürlüğün, aşkın varlık olan Tanrı'ya bağlanmakla gerçekleşeceğini düşünenlerden biri de Jaspers'dır.<sup>131</sup> Yani insan dünyada sahip olduklarından sıyrılıp, gerçek varlık olan Allah'a yöneldikçe özgür olur.

Marcel'a göre bağlanma, bir zorunluluk değil, bir sorumluluktur ve bu sayede bağlanma bağımlılık olmaktan uzaklaşır. İnsan, bağlanma sayesinde zorunlu fiillerden kurtulup, hür fiillere sevk olur.<sup>132</sup> Günümüz dünyasına ışık tutması açısından bu ibareler çok büyük önem arz etmektedir. Çünkü günümüz insanı, para, ev, araba, çocuk... gibi sahip olduğu maddi şeylerin esiri olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. İnsanı bu bağımlılıklardan kurtaracak olan Allah'a hakkıyla bağlanmak yani kul olmaktır.

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerden birisi de özgür bir iradeye sahip olmasıdır. Özgürlük, bu yetinin farkında olunması ile iradenin faal olarak kullanılmasıyla ortaya konur.

Topçu'ya göre; *"Hürriyet, birtakım engelleri yenmektir. Tayin edici sebeplere karşı gelmektir. Sartre ise hürriyeti, hiç bilmeden, sonradan bizi idare edecek sebepleri sebepsiz olarak ortaya koymak olarak tanımlar."*<sup>133</sup>

Özgürlük, insanın etrafını saran parmaklıklardan kurtulup, istediği ve seçtiği istikamette, inandıklarının desteğiyle yoluna devam etmesidir. İnanan kişi için Allah'ın yardımıyla bulunduğu yerin esaret zincirlerinden kurtulup, kuşlar kadar özgür yol almasıdır.

*"Gerçek varoluş, hürriyete muhtaçtır ve bu sebepten insana has bir imtiyazdır. Fakat her insan bu imtiyaza sahip ve gerçekten varoluş sahibi değildir. Sartre, Jaspers ve Heidegger bu noktalarda anlaşmış bulunuyorlar: Ancak kendi*

<sup>129</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 81-82.

<sup>130</sup> Fulya Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti*, s. 6,85.

<sup>131</sup> Karl Jaspers, *Felsefi Nedir?*, s.71.

<sup>132</sup> a.g.e., s. 84,86.

<sup>133</sup> Nurettin Topçu, a.g.e., s. 36.

*kendisini serbestçe seçen, kendi varlığını yapan, kendi kendinin eseri olan insan varoluş sahibidir.*'<sup>134</sup>

Özgürlüğün/varoluşun özünü, seçmek ve eylemek oluşturur. Seçmek ve eylemek, bilinçsiz alelade yapılan seçim, bilgi ve düşünceye dayalı olarak yapılan bilinçli seçim olmak üzere ikiye ayrılır. Bilinçsiz seçimler, özgürlüğün tam olarak hissedilip yaşanmadığı, hayatın rutin seyrinde gerekli olan seçimlerdir. Hem aç, hem uykusuz olan kişinin uykuyu tercih etmesi gibi seçimlerdir. Bu seçimlerde sorumluluk ya hiç yoktur ya da çok sınırlıdır.

Bilinçli seçimlerde ise, kişi yapacağı seçimin sonuçlarını dikkatlice düşünüp, onun sorumluluğunu alarak seçim yapar. Bu seçimlerde özgürlük tam olarak hissedilip yaşanır. Bu seçimler iyice düşünülüp, araştırılarak doğru bilgiye ulaşmanın kolay olmadığı seçimler olduğu için, sıkıntılı ve zahmetli seçimler olmakla beraber, kişiye sıkıntı ve korku verebilen seçimlerdir. Bu sıkıntı ve korkunun arka planında kişinin aldığı risk yatmaktadır. Yani kişi gelecekle ilgili doğru bilgiye ulaşma sürecinde hata etme riskini de göğüslemek zorundadır.<sup>135</sup>

Her seçim kişinin kendini seçmesi, kendi varoluşunu ortaya koymasıdır. *'Kişi seçim ve kararlarının ürünü olarak ortaya çıkmaktadır.'*<sup>136</sup> Bu süreçteki sorumluluk da kişinin sıkıntı, korku, kaygı yaşamasına yol açmaktadır.

Her bir seçim somutluğu, belirlenim ve statikliği içerirken, aynı zamanda değişim, yenilenme ve dinamizmi de içerisinde barındırır.

Özgürlüğün gerçek manada yaşanması düşünme, seçim, karar verme süreçleri sonucu eylemde tam olarak ortaya çıkar. *"Eylem bu sürecin gayesi, yani ağacın meyvesidir."* Yani eylem olarak ortaya konmamış zihinsel boyutta kalmış özgürlük, yarıda kalmış bir özgürlüktür. Kişi bilinçli eylemleri ile özgürlüğünü tam olarak açığa çıkarır ve kendisini de. Kişi eylemlerinden ibarettir de diyebiliriz.<sup>137</sup>

İnsan dünyaya geldiği zaman potansiyel olarak özgürlüğü içerisinde barındırır. Ancak bu potansiyel durumu olaylar karşısında aktif olarak harekete geçerek gerçekleştirebilir. İnsan çocukken özgürlüğü zirvede yaşar. Bunun sebebi

<sup>134</sup> Nurettin Topçu, *a.g.e.*, s. 31.

<sup>135</sup> Ramazan Ertürk, *a.g.e.*, s. 146-147.

<sup>136</sup> *a.g.e.*, s. 148.

<sup>137</sup> Ramazan Ertürk, *a.g.e.*, s. 149.

insanların, aile ve çevrenin etkisiyle baskılanmışlık ve engellenme gibi sebeplerle özgürlükten kendi esaretine doğru yol alması sorunudur.

İnsan, özgürlük konusunda her ne kadar doğuştan mevcut potansiyeli kullanma durumunu daha sonra sınırlandırır da, aslında özgürlük bir erişkin/yetişkinlik işidir. Çünkü gerek çocuklar gerek yetişkinlik düzeyinde gelişmemiş insanlar yığın olarak kolayca etki altına alınabilmektedirler. Bu seviyedeki insanlar, hayatları boyunca rutinle yetinirler, bu insanlar asgari varoluş düzeyinin ötesine geçmeden dünyadan geçip giderler.

İnsanın kendi özünü seçmesi onun hür olması ile alakalıdır.<sup>138</sup> Ancak kişinin bu özgürlüğünün idraki ve farkındalığı neticesinde kendini ortaya koyması mümkün olacaktır.

Hayata razı olmak da işte bu hür seçimin ve imanın eseridir.<sup>139</sup> İnsan bu sayede, başına gelen her türlü sıkıntıya doğru bir şekilde bakıp, onlara göğüs gerebilmek cesaretini göstermektedir.

Niyetlilik, anlamlı içeriklere yönelmek anlamına gelir. İnsan, mantık, estetik, ahlak ve din açısından anlamların içinde yaşar. Öznelliğinin içinde nesnellik de vardır. Hakikatle her karşılaşmasında benliğin ve dünyanın yapıları birbirlerine bağlı olarak mevcuttur. Bu gerçeğin en temel ifadesi dildir. Dil bireye, somut olarak verilenden anlam soyutlama, anlamı soyutladıktan sonra ona geri dönüp, onu yorumlama ve dönüştürme kudreti verir. En canlı varlık sözü olan ve söz sayesinde, verilmiş olan esaretinden kurtulandır. Hakikatle her karşılaşmasında insan zaten bu karşılaşmanın ötesindedir. Onu bilir kıyaslar, başka olasılıklar onu cezbeder, geçmişini hatırladığı gibi geleceğe dair beklentileri olur. Bu onun özgürlüğüdür ve bu özgürlükte hayatının gücü bulunur. Canlılığın kaynağı budur.

Cesaret kişinin, niyetli oluşu kadar canlı oluşunun da ifadesidir. Aynı zamanda insanın yaşam gücü, canlılığın ve niyetliliğin içinde birleştiği özgürlüğü ve maneviyatıdır.<sup>140</sup>

İnsanın hayatta özgürlük peşinde olması onun otantik varoluşunu ortaya koymasını sağlar. Ancak kişi aynı zamanda, kaderi de dikkate alarak yaşamak

---

<sup>138</sup> Nurettin Topçu, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>139</sup> *a.g.e.*, s. 40.

<sup>140</sup> Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 100-102.

zorunda olan bir varlıktır. İnsan özgürlüğü sayesinde hayatın anlamı, ölümün anlamını sorgulayabilirken diğer taraftan onu çevreleyen kader ile de karşı karşıyadır. Burada bir gerilim meydana gelebilmektedir.

İnsan varoluşsal olarak özgür olsa da Tanrı, insanın iradesini elinde tutar. Tillich buna, “*iradenin tutsaklığı*” der.<sup>141</sup>

Sartre ve Camus gibi düşünürler Tanrı inancıyla özgürlüğü ilişkilendirmiş ve Tanrı'nın varlığı durumunda özgürlüğe yer olmadığını iddia etmişlerdir. Özgür olmayan bir varlık için ise, anlamlılıktan bahsetmek mümkün değildir.<sup>142</sup> Camus, özgürlüğün gerçekleşmesinin, akli tek gerçek olarak görerek, diğer tüm tinsel ve toplumsal önyargılardan kurtularak mümkün olduğunu savunur. Bunun ise, tam olarak gerçekleşmesinin mümkün olmadığını, bu durumda bireyin gerçekten özgür olamayacağını söyler.<sup>143</sup>

Bize göre, insan sadece Allah'a inandığı ve sadece ona kul olduğunda özgürleşir çünkü bu durumda O'nun dışında hiç bir şeye kul olmamaktadır. Diğer durumda insan Allah'a kul olmamakta ama onun dışında çok sayıda şeye kul olarak esaret altında yaşamaktadır. Kierkegaard da bu durumu, kişinin kendini sınırlandırması gerektiğini ve böylece ancak gerçek zevklere ulaşılacağını belirtir.<sup>144</sup>

Jaspers da aşkın olan Tanrı'ya ancak özgürlükle ulaşılacağını belirterek, Tanrı dışındaki tüm esaretlerden kurtularak kişi hem özgür olmakta hem de Tanrı'ya ulaşmaktadır.<sup>145</sup>

Sartre, insanların sosyal varoluşta bir arada olurken, bu durumun onlara mutluluk verdiğini hep birlikte aynı düşüncede olmanın onlar için çok önemli olduğunu aralarına farklı düşünen birinin gelmesi halinde hemen huzursuz olduklarını söyler.<sup>146</sup>

Sartre, özgürlüğü insanın doğası olarak tanımlar. İnsanın özgürlüğünün bilincine ise, ancak çektiği sıkıntılar aracılığıyla varabileceğini düşünür.<sup>147</sup> Kanaatimizce de insan, sıkıntı anlarında içinde bulunan cesaret ve özgürlük

---

<sup>141</sup> Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, s. 98.

<sup>142</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 81.

<sup>143</sup> Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev.: Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul 2018, s. 71.

<sup>144</sup> Soren Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, s. 33.

<sup>145</sup> Karl Jaspers, *Felsefi İnanç*, s. 62.

<sup>146</sup> Jean-Paul Sartre, *Bulanık*, s. 25.

<sup>147</sup> Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, s. 79.



durumlarını ortaya çıkarma fırsatı bulur. Bundan dolayı sıkıntılı durumlar insan için aynı zamanda bir fırsattır.

Sartre insanın özgürlüğünün iradesi ile görünür olarak ortaya çıktığını belirtir. İrade de düşünce ve kararlar oluşur.<sup>148</sup> İnsanın özgürlüğü için düşünme, karar fonksiyonlarını etkin hale getirmesi ve iradesi ile özgürlüğü ortaya koyması gerekmektedir.

Sartre bireyin özgürlüğünü gözetebilmesinin, başka insanların özgürlüğünü gözetmekten geçtiğini belirtir.<sup>149</sup> Bu, özgürlüğün hem kabulünü içerir; hem kendi özgürlüğünü hem diğer insanların özgürlüğünü.

İnsanın özgür olması çok önemli bir nitelik iken, Tillich'in de ifade ettiği gibi, insanın sayısız kararlar verme zorunluluğunu yaşadığı hayat yolculuğunda anlamlı bir şekilde eylemde bulunmasını sağlayan verili yapılara da ihtiyacı vardır.<sup>150</sup> Bizim için bu, muhteşem bir rehber olan İslam'ın hayatın her alanını kuşatan yapısıdır.

### **1.5. Varoluşçuluğa Göre Bireysel ve Sosyal Varoluşun Anlamı**

Varoluşçulukta birey, merkezi bir yere sahiptir. Jaspers bunu, tek önemli varlığın insan olduğunu, insanın her şeyin ölçüsü olduğunu söyleyerek belirtir.<sup>151</sup> Yani insanın doğadaki her şeyden değerli olduğunu çünkü her şeyin insan için yaratıldığını buradan ifade edebiliriz. Doğadaki renkler, bitkiler, meyveler, hayvanlar her şey insan için vardır. Aynı zamanda her insan da birbirinden farklı bir yapıya sahiptir. Her insanın bu farklılıkları en iyi şekilde bilmesi ve ortaya koyması gerekir.

Jaspers, insanı, “nesne varlık” ve “ben varlık” olarak ayırır. Aslolanın ben varlık olduğunu belirtir. İnsanın maddi tarafı onun nesnel tarafını ortaya koyar. Önemli olan ben varlığa ise, nesne olmayan varoluşla, insanın asıl kendisi ve aşkın ile ilişkisi sayesinde ulaşılabilir. Jaspers, özgürlük, iletişim, sınır durumlar gibi belirli işaretlerle varoluşun gerçekleşeceğini belirtir. O sınır durumları, savaş, suç, ölüm gibi durumlar olarak ifade eder. İnsanın bu sınır durumlara karşı gözlerini kapatmaması aksine onların içine girip, mümkün varoluşunu gerçekleştirmesi

<sup>148</sup> Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, s. 92.

<sup>149</sup> a.g.e., s. 94.

<sup>150</sup> Aliye Çınar, *Varoluşçu Teolojide İnsan Ve Anlam*, s. 149.

<sup>151</sup> Karl Jaspers, *Felsefi İnanç*, s. 47.

gerekir. Bu sınır durumlarda insan mutlak bir başarısızlığı deneyimler, bu sayede insan olmaya giden yolda adımlar atar ve niçin insan olduğunu da bu sayede temellendirir.<sup>152</sup>

Jaspers insanın kendisi olmasını hakikate yönelmesi, onu bulmaya çalışması ile bağlantılı olarak görür. Hakikate ise, düşünce ve yaşamın birlikteliğinden ulaşılır. Burada akıl ve iletişim devreye girer. Onun kastettiği hakikat, sürekli devinim halinde olan ve gelişen bir durumdur. O hakikati ayrıca insanın yolu olarak da tanımlar. İnsanın hakikati elde etmesi için kendi dönüşümünü gerçekleştirmesi gerekmektedir.

Jaspers insanın kendi olma bilincine felsefi mantık ile varabileceğini belirtir. Felsefi mantığı, kişinin kendi olmasının özgürlüğünü gerçekleştirmesi olarak ifadelendirir. O, insanı, hem ihtiyaç ve ilgileri olan, hem “*genel bilinç*” olarak ifadelendirdiği, bilme yetisi olan, hem de bütünü anlaşılmamasının aracı olan idelerin taşıyıcısı olarak tanımlar. İnsanın idelerle bağlantılı olan tarafı tin olarak adlandırılır. Tin’in fonksiyonu idelere katılmadır. Bu da, eylemler, çalışma, araştırma ve bilmeye mümkündür.<sup>153</sup>

Hayatın amaçsızlığını savunan Sartre ise, insanın ancak kendini gerçekleştirmesi ile bulunduğu hiçlikten kurtulabileceğini düşünür. Anlamsızlığın oluşturduğu hiçlik, kişiyi umutsuzluk, yaşama sıkıntısına sürükler. Birey ise, bu durumdan kurtulmak için, kendini bir şeye bir kimseye adanmalıdır. İşte kişi burada kendini gerçekleştirmiş olmaktadır.

Frankl insanın kendini gerçekleştirmesinin hizmet edeceği bir davaya ya da seveceği bir insana kendini adayarak kendi unuttukça mümkün olduğunu söyler.<sup>154</sup> Bu, o kadar önemli bir tespit ki, insan kendine odaklı yaşadıkça mutsuz olmakta can sıkıntısı ve bunaltı her yanını sarmaktadır. Ama bir insanın yarasına merhem oldukça, kendini Hakka adadıkça mutluluk denizinde yol almaktadır.

Jaspers’a göre, bireyin bireysel varoluşunu sergilerken yanlışa düşmesine sebep olan durumların başında devingenlik, eleştiri ve özeleştiri açısından eksiklikler

<sup>152</sup> Haluk Erdem, *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset*, s.13,62-63; Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s. 54,55.

<sup>153</sup> Haluk Erdem, *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset*, s. 35,38,42.

<sup>154</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 125.

gelmektedir.<sup>155</sup> Bu durumda insan, olduğu kanaatine varır ve varoluşunu tamamladığı yanılığına kapılır. Oysa Jaspers, insanın Tanrı ile bağlantısının derinliği ile sürekli gelişme gösterme durumunda olması gerektiğini söyler.<sup>156</sup>

Sartre, bireyin dünyaya amaçsız gelmesi ile ilgili olarak, *kendisiyle dünyaya hiçliğin geldiği varlık*, ifadelerini kullanır. *Kendisi-için-varlık (pour-soi)* olarak tanımladığı insan bilincinin de aslında bir yokluktan ibaret olduğunu belirtir. Kendisi-için-varlığın aynı zamanda eksik, donuk değil, akıcı olduğunu belirtir.<sup>157</sup>

Sartre, kendisi-için-varlığın aynı zamanda bir özünün olmadığını da belirtir. Yani insanın bomboş olduğunu ve bu yüzden onun sürekli doldurulması gereken bir varlık olduğunu belirtir. O, kendisi-için-varlığı, Tanrı olmak isteyen varlık, boşuna bir tutku olarak da tanımlar.<sup>158</sup> Bu yaklaşımda, insanın tam olarak tanınmamasının sonucudur. Çünkü insan başına gelenleri engellemeye, hastalıkları ve ölümleri ortadan kaldırmaya güç yetiremeyecek bir varlıktır. Böyle iken nasıl Tanrılık iddiasında bulunabilir ki? Tokat, insanın Allah'ın yarattığı varlık olması açısından şöyle tanımlar:

*“İnsan Allah'ın özel bir eseridir ve riskli bir varlıktır. Bu riskli varlık aynı zamanda halifedir. Allah'ın özel olarak yarattığı donanımlı bir varlıktır, özgürdür, bireydir; o kadar özel bir varlıktır ki, kendi yaratıcısına itiraz dahi edebilir. Allah insandan kendisi karşısında köle olmasını değil, özgür bir varlık olmasını istemektedir. Ama bu insanın kendi iradesi ve yönelimlerine bağlıdır.*

*İnsan aslında potansiyel bir varlıktır. Heidegger'in ifadesiyle bir projedir, ne yapıp yapamayacağına kendisi karar verecektir, tıpkı bir sanatçı gibi ne tür güzel ve iyi işler üreteceği onun hayatına anlam verecektir.”*<sup>159</sup> Burada insanın bireyselliği önem arz etmektedir.

Kierkegaard, bireysel varoluşu sağlamak için Allah'ın yardımına ihtiyaç olduğunu söyler.<sup>160</sup> Allah'ın yardımı olmadan insan, parmağını dahi hareket ettiremez. Bunun için insanın varoluşunu gerçekleştirirken Allah'la her daima

<sup>155</sup> Karl Jaspers, *Suçluluk Sorunu*, s. 48.

<sup>156</sup> Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s. 87.

<sup>157</sup> Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, s. 74,78,85.

<sup>158</sup> *a.g.e.*, s. 97,119.

<sup>159</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 151-152.

<sup>160</sup> Soren Kierkegaard, *Kendinizi Sevmeyi Unutmayın*, s. 8.

iletişim halinde olup, dua ile O'nun yardımına dayanarak yoluna devam etmesi gerekir.

Kierkegaard, bireyselliği ana gerçek sayan bir varoluşçudur. Bireyin toplumdan, kamudan sıyrılması ile ancak varlığını koruyabileceğini söyler. Yalnızlık, boğuntu, kaygı ve umutsuzluk içinde bireyciliğin belirip, korunup, derinleşeceğini belirtir.<sup>161</sup> Birey aynı zamanda kendi potansiyellerini eyleme döktükçe bunlar basitleşecek, onun için kolay bir hal alacaktır. Bireyselliğin gerçekleşmesi için toplumdaki diğer insanlarla bir arada olmak da önemlidir.

Jaspers ise insanın bireyselliğinin gerçekleşmesinin ancak toplumdaki diğer insanlarla iletişime geçerek mümkün olabileceğini vurgular. O kişiyi “*ben varlık*” ve “*başkalarıyla varlık*” olarak ayırır. Ben varlık, bireyin yalnızlığına yani kendi olmasına işaret eder. İletişime girerek de kişinin kendisi olması mümkün olmaktadır. Bunu: “*İletişime girmeden kendim olamam, yalnız olmadan da iletişime giremem.*”, ifadeleri ile açıklar.<sup>162</sup> Tillich de insanın sosyal ilişki ile, kendi ben'liğini kazanabileceğini söyler.<sup>163</sup> İnsanın karşıdaki kişiye yani sosyal hayata yöneldikçe, kendi hayatını fark edebileceğini söyleyenlerden biri de Buber'dır. Buber, insanın “*Ben*” olabilmesi için, “*Sen*”e ihtiyacı olduğunu söyler.<sup>164</sup> Bu, oldukça yerinde bir düşüncedir. İnsan çok renkli bir varlıktır. Güzel bir resim ise ancak birçok rengin bir arada kullanılmasıyla ortaya çıkabilir. İnsan da diğer insanlardaki güzellikleri fark edip, kendi ihtiyacı olanları kendisine katıp, kendiliğini de kaybetmeden ancak varoluşunu en iyi şekilde gerçekleştirebilir.

Jaspers insanın yalnız kalmasının onu kapanmışlığa sevk edeceğini, diğer insanlarla birlikte olduğunda ise, açık olmayı başarabileceğini söyler.<sup>165</sup> Jaspers sosyal olarak varılmada insanın dört çeşit iletişim halinde olabileceğinden bahseder. Bunların ilki, varolmanın iletişimidir. Bu iletişim şeklinde insanlar, “*benmerkezci bir ilgililikle*” davranmaktadırlar. İnsanlar kendi varlıklarının isteklerini yerine getirmek için iletişim kurarlar. Bu iletişim şeklinde insanlar birbirlerine hile ve düşmanlık ile

---

<sup>161</sup> Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 11.

<sup>162</sup> Haluk Erdem, *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset*, s. 4,66-67.

<sup>163</sup> Paul Tillich, *Aşk, Güç ve Adalet*, s. 88.

<sup>164</sup> Martin Buber, *Ben ve Sen*, çev.: İnci Palsay, Kopernik Yayınları, İstanbul 2017, s. 80.

<sup>165</sup> Haluk Erdem, *Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset*, s. 54.

yaklaşabilmekte, kandırma, telkinde bulunma, güç kazanma, karşısındakini zayıflatma eyleme biçimleriyle hareket etmektedirler.

Diğer iletişim şekli ise, genel bilincin iletişimidir. Bu bilinçte insanın mantıksal düşüncelerinin gelişmiş olması gerekmektedir. Bu iletişim, rasyonel ve nesnel amaçlılık içerir. Burada “*anlama yetisinden anlama yetisine olan*” bir iletişim söz konusudur. Burada açık, zorunlu ve genel geçer mantıksal düşünceler ön plandadır.

Üçüncü iletişim şekli ise, tinin iletişimidir. İnsan hiçbir zaman gerçekleştiremeyeceği bütüne ulaşma çabası içindedir. “*Bütün bir idedir.*” Bu üç iletişim, “*sosyolojik iletişimi*” oluşturur.

Varoluşsal iletişim ise asıl olması gereken, kişinin kendi varoluşunu tecrübe etmesiyle ortaya çıkan iletişim şeklidir.<sup>166</sup> Bu iletişimde insanlar, olanak olarak özgür olduklarının farkındadırlar. Bu iletişimde her iki kişi de kendisi olmak ister ve karşılıklı yaratıcılık süreçleri içinde iletişim kurarlar. Jaspers, varoluşsal iletişimin adımlarını yalnızlık, açık oluş, sevenlerin mücadelesi, eşit düzeylilik olarak sınıflar. Yalnızlık, iletişime girmek için gerekli ve iletişimde kişinin kendisi olması için cesaret etmesi gereken bir durumdur. Aksi halde kişi, başkasının varlığında ebedi olarak ortadan kalkar. Açık oluş ise, kişinin iletişimde yalnızlıktan çıkıp, başkalarına kendini açmasıdır. Bu durum aynı zamanda kendilik bilincinin de gerçekleşmesidir. Sevenlerin mücadelesinde ise, kişi kendini gerçekleştirmek için mücadele verdiği gibi karşısındaki insanın da kendini gerçekleştirmesi için mücadele verir. Bu iletişim mücadelesinde dayanışma oldukça önemli bir yer tutar. Eşit düzeylilikte ise, kişi kendisini başkalarıyla karşılaştırmadan, eşit düzeyde iletişimi aradığında gerçekleşir.<sup>167</sup> İnsanların etkin bir iletişimle kendilerini geliştirmesi ve diğer insanlarla bir bütün oluşturabilmesinin önündeki engellerden biri bireylerin gerçekten düşünüp taşınmadan slogan ve itaat peşinde olmalarıdır.<sup>168</sup> Bu durumdan sıyrılınca insanlar birbirlerinin çeşitli renkte birer çiçek misali olduğunu görüp, güzellikleri artırma yoluna gideceklerdir.

---

<sup>166</sup> Haluk Erdem, *Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset*, s. 57,59-60.

<sup>167</sup> *a.g.e.*, s. 66-69.

<sup>168</sup> Karl Jaspers, *Suçluluk Sorunu*, s. 29,30.

Varolmayı birlikte olmak olarak tanımlayanlardan biri de Gabriel Marcel'dır. Marcel, bireyin ötekinin varlığına kendini açması ile kendi varoluşunu gerçekleştirebileceğini savunur. Bireyin ancak birlikte olarak kendi şahsiyetini bulabileceğini söyler.

Marcel bireyin var olurken, diğerlerini “*sahip olduklarım*” ve “*var olanlar*” olarak ikiye ayırdığını belirtir. Bireyin sürekli sahip olduklarına odaklı yaşaması durumunda tüketilme tehlikesi ile karşı karşıya kaldığını belirtir. Böyle bir dünyayı “*kırık dünya*” olarak nitelendirir.<sup>169</sup> İnsanın içinde bulunduğu kırık dünyayı aşır, bulunduğu yeri aydınlık bir dünyaya çevirmesi için, sahip olduklarını sahip oldukları olarak bir kenara koyup, onu yüceltip güzelleştirecek olan var olanlara yönelmesi gerekmektedir.

Marcel, bireyin var olurken kendi kendisini gerçekleştirme ve kendini hep daha üst bir düzeye taşıması gerekliliğinden bahseder. Kişinin kendi benliğini ise, bağlanma hamlesi ve aşkla aşabileceğini belirtir.<sup>170</sup> Ona göre insan, Tanrı'ya bağlanarak varolabilir.<sup>171</sup> Bu, o kadar önemli bir noktadır ki, insan ya sürekli kendini geliştirip yenileme yolunu seçecek ya da biriken bir su gibi çamurlaşmaya ve çirkinleşmeye yüz tutacaktır.

Heidegger, “*care*” ifadesini, insanın atılmışlık, bitmemiş bir proje ve düşünüş halinde olması anlamlarında kullanır. Yani insanın dünya-da-varlık olmasını *care* (ilgi, endişe, kaygı, merak) ile ifade eder.<sup>172</sup> Nietzsche de insanı, üstinsan olarak tanımlamış ve onu bitmemiş bir projeye benzer olarak, aşılması gereken bir şey olarak ifadelendirmiştir.<sup>173</sup> İnsanın bitmeyen bir proje olması onun kendini sürekli yenilemesi ve geliştirmesi ile mümkündür. Ancak Jaspers'da da ifadesini bulduğu gibi, insan kendini beğenmişlik duygusuna kapıldığı zaman varacağı en uç noktaya vardığı zannını yaşadığında, gelişmesini de kendi elleri ile durdurmuş olacaktır.

Marcel, kendi varlığının derinliğinde kaybolanları, kendilerini harcamış olanlar olarak değerlendirir.<sup>174</sup> Yani varlığın gelişmesi, olgunlaşması diğerlerinin

<sup>169</sup> Fulya Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti*, s. 3,25,86.

<sup>170</sup> *a.g.e.*, s. 69,92.

<sup>171</sup> Emel Koç, “Yunus Emre ve Egzistansiyalistlerde Zamansallık ve Ölüm”, s. 43.

<sup>172</sup> Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, s. 117.

<sup>173</sup> Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 14.

<sup>174</sup> Fulya Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti*, s. 72.

katkısına ve zenginliğinden istifade etmeye de bağlıdır. Bundan istifade etmek için ise, ilişkilerde birbirini dinleme önemli bir yer tutar.

Jaspers sosyal varoluşta insanın ötekini dinlemesini, kendi fikrini tekrarlamaktan kaçınmasının sağlıklı iletişimde gerekli olduğunu belirtir. Buradaki iletişimden maksat insanlar arasındaki farklılıklara odaklanıp, sohbetin faydalarından uzaklaşmak yerine, çelişik gibi görünen fikirlerden ortak olan durumları, görüşleri yakalayarak, gelişimi ve beraberliği devam ettirmektir. Sosyal varoluşun etkin ve faydalı bir şekilde devam edebilmesi için dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da insanın sosyal varoluşta, gurur, ümitsizlik, öfke, dik kafalılık, intikam ve hor görü duygularından uzak bir şekilde gerçeği görmeye çalışmasıdır.<sup>175</sup> Bunu sağlamanın en önemli yollarından biri de sosyal ilişkilerde adaleti tesis etmeye çalışmaktır.

İnsan ilişkilerinin sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi için adalet önemli bir yere sahiptir. Tillich'e göre bunu gerçekleştirmenin yollarından biri aşkı ve sevgiyi dikkate almaktır. Diğer de, vermektir.<sup>176</sup> Kişiler arası ilişkide sevgi temel öğedir. Adalet ile de kişilerarası ilişki sağlıklı bir şekilde devam eder.

İnsanın kendini sürekli geliştirebilmesi, ya kendi yaptıklarını yargılaması ile ya da diğer insanların kendi için yargıda bulunmalarını değerlendirmeleri ile, asıl önemlisi de Tanrı'nın yargısının sesine uyup, sürekli hayra ve iyiye gelişme şeklinde mümkün olabilmektedir. İnsan tüm bunlar sayesinde kendi hatalarını görme, düzeltme imkanına sahip olur.<sup>177</sup>

Bireysel varoluş, teizmde cennette başlamıştır. Teizmde insan, Allah'ın suretinde yaratılmış varlık olarak alemde önemli bir yere sahiptir. Hayvanlardan üstün olan insan aynı zamanda ölümsüz bir ruha da sahiptir. Yeryüzü ve içindeki varlıklar insanın hizmetine sunulmuştur. İnsan cennette yaşarken yasaklanmış meyveyi yemiş, yeryüzüne indirilmiştir. İnsan doğruyu ve yanlışı seçmekte özgür bırakılmıştır. Yapacağı seçimlere göre adil bir şekilde yargılanacaktır. Bu dünyadaki acılar ve imtihanlar birer fırsattır. Sonunda biz sonsuz mutluluğu kazanacağız ya da sonsuz acıyla karşı karşıya kalacağız. İnsan bu kozmik planı anladığı zaman hayatın anlamını da kavramış olacaktır.

<sup>175</sup> Karl Jaspers, *Suçluluk Sorunu*, s. 21-22.

<sup>176</sup> Paul Tillich, *Aşk, Güç ve Adalet*, s. 95.

<sup>177</sup> Karl Jaspers, *Felsefi İnanç*, s. 66-67.

İnanan açısından Cennet mutluluğunu kazanmanın yolu, Allah'ı tanımak, sevmek ve O'na hizmet etmekten geçer.<sup>178</sup> Kişi, bireysel varoluşunu böylece tam olarak gerçekleştirebilecektir.

Jaspers da inancın bireyin varoluşu için vazgeçilmez olduğunu belirtir. Ona göre birey, dünyada aşkın olan Tanrı ile birlikte yaşadığı zaman kendini insan olarak görür. İnançsızlık durumunda ise insan, başta yok olmanın kötümserliği olmak üzere birçok olumsuzluk içinde iflas eder ve sözde varoluş içinde boğulur.<sup>179</sup> O, ayrıca insanın kalıplarının dışına çıkmasını da Tanrı'ya olan bağlılığının derinliğiyle bağlantılı olarak görür.<sup>180</sup>

Varoluşçu yaklaşıma göre, birey gelecekle ilgili kararlar alma gibi konularda, irade ve özgürlüğünü etkin kılarak kendini ortaya koyma ve bu yönde eylemde bulunma şeklinde bireysel varoluşunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda bireysel varoluşun özünü; özgürlük, sorumluluk, karar verme gibi konular oluşturmaktadır.<sup>181</sup> İnsan, bireysel varoluştaki bu unsurları ortaya koyarken kendi olarak varolma cesaretini göstermelidir.

Kendi olarak var olma cesareti, akli açıdan kendini onaylama cesaretidir. Yani kendini onaylayan salt birey değil, akıl sahibi bireydir. Buradaki var olma cesareti, boyun eğen, vazgeçen bir var olma cesareti değildir. Yalnızca kaderin getirdiği değişimlerle ve ölümün kaçınılmazlığıyla yüzleşmeye değil, aynı zamanda kendisini aklın taleplerine göre dönüşen hakikat olarak onaylamaya cüret eder. Bu, mücadele eden gözü pek cesarettir. Cesurca hareket etmesi sayesinde anlamsızlık tehdidini yener. Sosyal ve bireysel hayattaki hataları, kusurları, kötülükleri- kaçınılmaz olarak ve aynı zamanda eğitimle yenilebilecek şekilde- kabul ederek suçluluk tehdidini yener. Buradaki tehlike insanın akıldan ibaret bir varlık olarak görülmesi, kalbi yönü olan merhametin göz ardı edilmesiyle vahşileşme tehlikesiyle karşı karşıya kalmasıdır.<sup>182</sup>

<sup>178</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 153.

<sup>179</sup> Karl Jaspers, *Felsefi İnanç*, s. 69.

<sup>180</sup> Hasan Özalp, "Karl Jaspers'in Yaşamı ve Din Felsefesi Üzerine Düşünceleri", *Gök Medrese İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2019, s. 21.

<sup>181</sup> Ramazan Ertürk, *a.g.e.*, s.119.

<sup>182</sup> Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 127-128.



İnsan varolma cesaretini iki şekilde ortaya koyar. İlki, kişinin kendi benliğini onaylaması, ikincisi ise, kişinin kendi benliğini katılım yoluyla onaylama cesaretidir. Benliğin, benlik olarak onaylanması yani ayrı, benmerkezci, bireyselleşmiş, benzersiz, özgür kendi geleceğini tayin eden varlık olarak onaylamasıdır. Birey, hem ait hem ayrı olduğu dünyaya katılır ve böylece de var olma cesaretini ortaya koyar. Yalnızca başka insanlarla sürekli temas halinde olan insan, insan olur ve insan kalır. Bu temasın mekanı da toplumdur.<sup>183</sup> Yardımlaşma, diğergamlık gibi önemli değerlerin ortaya konması toplum içinde mümkündür. Kişi bu sayede kendisini gerçekleştirerek yüce bir yolda hızla ilerleme imkanı bulur.

Günümüzde birey benzersizliği ile vurgulanır. Bu, benliğin özünün ve öneminin ifadesidir. Bu çeşitlilik Allah'ın yaratış üslubunun sonucudur. Kişinin bireyselliğinin ve benzersizliğinin gerektirdiklerinin kabul edilmesi, var olma cesaretinin doğru yansımasıdır. Bireye yapılan bu aşırı vurgu sebebiyle birey fazlasıyla yüceltilmiş ama içi boşaltılmıştır. Bireyin artık herhangi ciddi bir şeye dahil olması gerekli değildir. Bu aynı zamanda katılımın tamamıyla ihmal edilmesine sebep olmuştur. Bohemlik de denilen gününü gün eden sadece ana odaklanan, geleceğe tamamen kayıtsızlığı da beraberinde getirmiştir.

Newton sonrası bilimsel anlayışta her şey bir sebepler zinciri içerisinde tanımlanmıştır. Bu durumda her olay önceden kestirilebilir. Biz yaptıklarımızdan sorumlu değiliz. Zira biyolojik salgı bezlerimiz bizi kontrol etmektedir. Biz, çevrenin, kalıtların ve tarihsel mirasın ürünleriyiz. Yapılması gereken şey, eğitim yoluyla hata yapmamızın engellenmesidir.<sup>184</sup> Akli yücelten bu söylemlere benzer şeyleri Camus'ta da görüyoruz. O, aklın egemen olduğu uyanıklığın değerler basamağını gereksiz kıldığını söyler.

Camus aynı zamanda bu dünyaya yüzeysel bakmayı bütün derin anlamlardan uzaklaşmayı salık verir.<sup>185</sup> Yüzeysellik ise, insan gibi derin bir varlığı sıkı, huzursuz eden bir durumdur. Yüzeysellik insan için adeta yüzeysel bir su gibi basit ve zamanla kirlenen bir durumu ifade eder. Derinlik ise bir deniz misali, insanı güzelleştiren derinliklerindeki çeşitliliği açığa çıkaran bir durumdur. Bu sebeplerden

---

<sup>183</sup> Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 103,107.

<sup>184</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 49.

<sup>185</sup> Albert Camus, *a.g.e.*, s. 75,88.

insan yüzeysel halinden derinleşmeye doğru her daim yol almalıdır. Bunun için de okumalı, gezmeli ve derin insanlardan istifade etmelidir.

Varoluş bireyden bireye farklılık göstermektedir. Bazı bireyler kalıtsal ve ailesel faktörlerin pek de dışına çıkmayan varoluş şekli ortaya koyarken bazıları, kendisini keşfedip, ailenin ve çevrenin yanlışlıklarını görüp, inançları çizgisinde kendine daha doğru, kemale giden bir varoluş oluşturabilirler.

Ne şekilde olursa olsun varoluşun Spinoza'nın ifadesiyle en sefil hali dahi var olmamaya tercih edilir. Nietzsche de her ne kadar mutsuzluğun mutluluktan daha fazla olduğunu düşünse de yaşamın varoluşunun olmamasından daha iyi olduğunu savunur.<sup>186</sup> Yaşamak var olmak her şeye rağmen çok güzel bir duygu. Var olmak, var olduğunun farkında olmak, diğer tüm varolanların senin için olduğunu bilmek mutluluk verici bir hal. Tüm var olanlar ifadesini açacak olursak, ağaçlar, bitkiler, gökyüzü, dağları örnek olarak verebiliriz. Hepsi insan için, en sevgili Yaraticısından ona sunulan güzelliklerdir. İnsan sadece kendisini kuşatan var olanlara değil aynı zamanda geçmiş bilincine de sahip bir varlıktır.

İnsan geçmişten haberdar olacak bir tarih bilgisine sahiptir. Bu onun için bir lütuftur. Bu sayede insan, geçmişteki insanların benzer durumlarda yaptığı benzer hatalardan dersler çıkarıp, aynı hatalara düşme riskinden kurtulmuş olacaktır.

Kierkegaard'a göre birey hem kendi hem de türün kendisidir. Bu insanın hem mükemmelliği, hem de çelişkisidir. Çelişki bir ödevin ifadesidir, ödev de bir devinimdir.

Her birey varoluşsal olarak, ötekilerin tarihine kendi tarihine olduğu kadar bağlıdır. Bireyin kendi mükemmelliği bütünden kusursuz biçimde pay almasına dönüşmüştür. Hiçbir birey türün tarihine kayıtsız kalamayacağı gibi, tür de bireyin tarihine kayıtsız kalmaz. Türün tarihi ilerledikçe, birey de sürekli yeniden başlar, çünkü aynı anda hem kendi, hem türün kendisi, hem de türün tarihidir. Buna teizmdeki ilk insan ilk Peygamber olan Hz. Adem'i örnek olarak verebiliriz.

Adem (a.s.) ilk insandır. O aynı zamanda hem kendi hem de türün kendisidir. Onunla ilişki kurmamızın nedeni, Hz. Adem'i açıklayan her şey insan türünü de

---

<sup>186</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 73.

açıklayacağı için ona tür olarak uzanan bağımızdır.<sup>187</sup> İnsan kendini gerçekleştirirken, yaşadıklarını da doğru anlamlandırmalıdır.

İnsan, bireysel varoluşunu sergilerken yaşadıklarını doğru anlamlandırıdığı ölçüde etrafı ne derece acı ve sıkıntılarla dolu da olsa, bulunduğu şartlardan mutluluk duyabileceği bir kapı bulabilecektir. Tıpkı Frankl'ın toplama kamplarında yaşadıkları, insanları soğuk suyun altında toplu halde bir eşyayı yıkar gibi yıkamalarına rağmen, bu durumda birbirleriyle dalga geçip, eğlenmeyi seçtikleri, içinde buldukları trajik hali, eğlenceli bir hale dönüştürdükleri gibi.<sup>188</sup> Yani insanın bulunduğu şartlar ne derece kötü olursa olsun insan, bu şartları olumlu şekilde anlamlandırıdığı ölçüde güçlü ve mutlu kalabilecektir. İnsanın yaşadıklarını anlamlandırması da sosyal oluş içinde seyreder.

Varoluşçu yaklaşımın en temel özelliklerinden bir tanesi de sosyal varoluştur. Sosyal varoluş ile bireyler kendi varoluşlarını gerçekleştirme imkanı bulurlar. İnsan dünya içinde diğer insanlarla birlikte gelişir ve kendini gerçekleştirme imkanı bulur. Buradaki en önemli husus, bireyin kendini ben olarak bilmesi, diğerlerine de ben olarak değer verebilmesidir. Ancak sosyal olarak varoluş çeşitlilik arz etmektedir.

Ertürk, sosyal oluşun, üç şekilde ortaya çıktığını belirtir: İlki, bireyin kendi ben'ini ortaya koyarak, diğer ben'leri şey olarak anlamlandırmasıyla, ben-şey türü ilişkiler kurması. İkincisi, kişinin toplumla ve diğer ben'lerle ilişkilerinde, gerçek bir ben olamayışı/şey konumuna düşmesidir. Üçüncü sosyal varoluş şekli ise, varoluşun en sağlıklı gerçekleştiği, kişilerin birbirlerine şey olarak değil, bir birey olarak anlam verdikleri oluş şeklidir.

İlk sosyal oluş şeklinde, kişi kendi ben'ini dünyanın merkezine koyarak, diğer ben'lerle baskın ve hükmedici olarak tek yönlü ve egoist bir ilişki kurar. Çoğu zaman pragmatik bir karaktere bürünen bu ilişki şekli, daha ileri bir boyutta diğer kişileri şey olarak gören totaliter bir boyut kazanır. Burada kişi, diğer bireylerin ben'lerini gerçekleştirmelerine izin vermediği için, -gerçekleşmeleri durumunda- ona katacakları varoluş zenginliklerinden de mahrum kalacaktır. Bu varoluş şeklinde kişi diğer bireylere, baskı uygulayarak onlara zarar verir gibi görünürken, aslında en

---

<sup>187</sup> Soren Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, s. 21-22.

<sup>188</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 30.

büyük zararı kendi vermektedir. Bu varoluş, aslında tam olarak sosyal bir varoluş değildir; çünkü sosyal varoluş, gerçekte var olan bireyler arasında cereyan eden bir varoluştur. Bu varoluş şeklinde ise, bu durum gerçekleşmemektedir.

İkinci varoluş şekli, ilk şeklin tam tersidir. Bu tür varoluş şeklinde, kişi pasif ve edilgen durumdadır. Kendisini şey konumunda anlamlandırmıştır. Kişi, bireysel sorumluluk ve varoluş bilincine sahip değildir. Bireysel varoluş irade ve cesaretini gösteren eylemler de sergileyememektedir. Burada kişi ontolojik olarak gerçek bir birey değil, diğer benin dünyasında yer alan bir nesneden ibarettir. Böyle bir birey kendi olamayan, Nietzsche'nin tabiriyle, yığının akıntısına kendisini bırakan bir haldedir. Bu kişilerin özellikleri şunlardır: Kendi varoluşlarını ve dolayısıyla hayatı ciddiye almazlar. Zamanlarının çoğu, günlük hayatın alelade işleriyle uğraşmakla geçer. Sorumluluk almaktan kaçan, böylece risk de alamayan rahatlarına düşkün konformist kişilerdir. Toplumsal normların dışına çıkmazlar. Tavizkar ve silik bir şahsiyete sahiptirler. Bu yüzden buldukları ortama kolay uyum sağlarlar. Bu varoluş şekli, sahte bir varoluş tezahüründen ibarettir. Burada da ilk varoluş şeklinde olduğu gibi gerçek benler arası bir varoluş söz konusu değildir.<sup>189</sup>

Üçüncü varoluş şekli, gerçekten var olan kişiler arasında gerçekleşen varoluştur. Burada en az iki kişiden oluşan kendini gerçekleştirmiş bireyin varoluşu söz konusudur. Bu varoluş şeklinde her iki taraftan hiçbirisi diğeri için şey ya da alet değildir. Birey hem kendisi ben olarak vardır, hem de diğer benlerin var olmasına izin verir. Burada kişi her daim diğer ben'e açık ve her an onunla sosyalleşmeye hazırdır. Bu varoluş şeklinde fedakarlık, diğergamlık, empati durumları da devreye girer. Yani kişi gerektiğinde karşısındaki birey için fedakarlık yapabilen, kendisini gerektiğinde onun yerine koyarak empati yapıp, onu anlamaya çalışan bir hale girer. Fedakarlıkta aşırıya gidilmesiyle birey karşısındaki bireyin varoluşuna aşırı müdahale ederek sınırları aşarsa, bu karşısındaki bireyin varoluşunu engeller bir pozisyona düşebilir.<sup>190</sup> İnsana düşen, ölçülü olmak, aşırılıklardan olabildiğince uzak durmaktır. Bu şekilde kendi varoluşunu ortaya koyan toplumun bireylerinde, güven, sadakat, sözünde durma gibi ahlaki özellikler gelişir.

---

<sup>189</sup> Ramazan Ertürk, *a.g.e.*, s. 152-153.

<sup>190</sup> *a.g.e.*, s. 154-155.

Bu üç sosyal oluş şekli, tekdüze gerçekleşmemektedir. Örneğin, ben-şey ilişkisi ile başlayan bir sosyal oluş, zamanla ben-sen olarak sağlıklı bir hale evrilebilmektedir. Bunun aksi de mümkün olabilmektedir. Yani, sağlıklı bir ben-sen ilişkisi yerini ben-şey ilişkisine de bırakabilmektedir.

Allah insanları çok çeşitli yeteneklerle yaratmıştır. İnsana düşen hem kendi yeteneklerini keşfedip, bencilliğe kaçmayan bir ölçüyle bunu ortaya koyması, hem de diğer insanların da farklı yeteneklerine kendisini açıp, onlardan da istifade edip, varoluşunu sürekli geliştirip, kemale doğru yol almasıdır. Günümüzde bu süreç oldukça zor bir hal almıştır. Bu zorluğun en büyük müsebbibi ise sosyal medyadır.

Günümüzde sosyal medya, insanları yığın olarak yönlendirebilmekte, bireyler sahil varoluşlarını ortaya koymaktan uzaklaşabilmektedirler.<sup>191</sup> Kierkegaard'da insanların kalabalıklar içinde kendi olmaya cesaret edemediklerini, bunun yerine taklitçi olmayı, yığın içinde kaybolmayı daha güvenli bulduklarını belirtir.<sup>192</sup> Günümüzdeki sosyal medyayı yönetenlerin insanı bu zaafi ile uçurumlara sürüklemesi de oldukça acıdır. Karşılıklı olarak birbirleriyle, bireysel varoluş çerçevesinde etkin bir iletişimden de uzaklaşmakta, varoluşsal gelişimleri bundan çok yönlü olarak olumsuz bir şekilde etkilenmektedir.

Benlik ortaya konulurken bencillikten de uzak durulması gerekir. Ben olarak birey sadece kendi özgürlüğüne odaklı yaşayan, diğer benlerin özgürlüğünü tanımayan, insanın yüce yaratılışına uymayan, diğer insanları yok sayıp, hayatın merkezine kendini koyan davranışlar, bencil yaklaşımlar, insana hiç yakışmamaktadır.

İnsan kendini iyi tanımalı içindeki potansiyeli bir tohum gibi keşfetmeli ve o tohum hangi şartlarda büyümeye müsait ise, o şartlara olabildiğince ulaşmaya çalışıp, içindeki tohumun gelişip büyümesi için uygun ortamlarda olabildiğince bulunmalıdır.

İnsanın toplum içinde varoluşu, onun kendini gerçekleştirmesine engel olmamalıdır. İnsanın kendini gerçekleştirmesine dayalı otantik varoluş, Sokrates'in ifadesiyle, kendini bil'erek gerçekleşebilir. Kendini bilme; kendini tanıma, başkası

---

<sup>191</sup> Ramazan Ertürk, *a.g.e.*, s. 156,158.

<sup>192</sup> Soren Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 43.

gibi olmama, taklit etmeme, potansiyellerini kullanma, özgür olma, birey olma, ne yaptığının bilincinde olma, kendini tesadüflere ya da akıntıya bırakmama en önemlisi de kim olduğunu, nasıl ve niçin yaşadığını bilme anlamındadır. Kişinin bunu yapabilmesi Heidegger felsefesinde otantik yaşam olarak ifade eder.

Dasein bireysel varoluşu ile hem otantik yaşam sergiler hem de başkalarıyla birlikte vardır. Başkaları derken, Dasein'in de onlarla olduğu, onlardan ayırt olmadığı, Dasein'in de aralarında olduğu kimselerdir. Dasein'in başkalarıyla birlikte olma özelliği onun en temel özelliğidir.<sup>193</sup> Başkalarıyla birlikte olmak insanın varoluşu için kaçınılmaz bir durumdur. Ancak başkalarıyla birlikte olmanın olumlu ve olumsuz tarafları mevcuttur.

Heidegger'e göre, "*hergünkü birlikte olmak*", şeklinde ortaya çıkan başkalarıyla birliktelikte Dasein kendisi olarak varolmaktan uzaklaşıp, başkalarının tabiyeti altına girer. Herkes kendi olmama ve otantik olmama minvali içerisine girer.<sup>194</sup>

Bireysel varoluşu dinden uzakta kabul edenler bu boşluğu sanat, estetik değerlerle doldurmaya çalışmışlardır. Örneğin, Nietzsche bir sanat hayramıdır, Schopenhauer flüt çalarak dinlenmeyi tercih etmiştir.<sup>195</sup>

Tillich ise, insanın bireysel ve sosyal varoluşuna daha farklı bir bakış sunar. Tillich'e göre her varlık hem kendisi için vardır hem de kendisi dışındaki varlık alanı için vardır. Birey bu varlık alanına bilinçli veya bilinçsiz, doğrudan veya dolaylı olarak iştirak eder. "*Bireyselliğin mükemmelleştiği durum kişiliktir. İştirakin mükemmelleştiği durum ise, topluluktur.*"<sup>196</sup>

Sartre ise, başkalarıyla varolmayı oldukça farklı bir şekilde ortaya koyar. Ona göre, "*başkaları cehennemdir.*" O, bunun sebebini insanların birbirlerini özgür varlıklar olarak değil de objeler olarak görmeleri olarak açıklar.

Başkalarıyla birlikte olmanın insanı otantik olmayan varoluşa götürme riski taşıdığı söylenebilir. Örneğin başkalarıyla ilişkide ben artık tam olarak ben değilimdir, benim hakkımdaki kararları başkası verebilir. Heidegger buna, "*das*

<sup>193</sup> Heidegger Martin, *Varlık ve Zaman*, s. 188,198.

<sup>194</sup> *a.g.e.*, s. 200,

<sup>195</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 172.

<sup>196</sup> Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, s. 93.

man” demektir. Bu kavram İngilizce’ye öznenin belirsizliğini ifade etmek için, herkes, halk olarak çevrilmiştir. Bu tanımlamayı Kierkegaard da kullanmıştır. Heidegger Das man’ın kendisi değil de başkası olduğunu ifade eder. Yani o, halkın hoşlandığı şeyden hoşlanan, halkı etkileyen şeylerden etkilenen bir haldedir. O hayata halkın baktığı şekilde bakar.

Kierkegaard toplumda olmanın otantik olmayan varoluşa sürükleyeceği riskiyle olsa gerek bireyselliği tercih etmiş ve kalabalıklardan kaçmıştır. Ona göre kalabalık insanı pişmanlık duymayan ve sorumsuz davranan bir hale sokmaktadır.

Toplum içinde kendi varoluşunu kaybeden insan, günlük yaşamın akıntısında kendini kaybetmiş, düşünülmeden edinilmiş alışkanlıklara sahip olmuştur. Bu durumda her türlü sıradışılık bastırılmış, orijinal düşünceler gizlenmiş, insanlar varoluşsal kaygılarını bastırmışlardır.<sup>197</sup>

Toplum içinde kaybolmuş insanın temel karakteri boş konuşma şeklinde yansır. Bu tür konuşmada amaç gerçekliği ortaya koymak değil, daha ziyade halkın söylediğini kabul etmektir. Bu durumda insan kendini kaybetmiştir. Olması gereken ise, halk içinde kendisini kaybetmeden ortaya konulan bir varoluşla var olmaktır.

Sosyal varoluşun bir takım problemlere sebep olduğunu kabul etsek de kişi ancak toplum içinde kendini gerçekleştirip, geliştirebilmektedir. Tillich bu durumu şöyle ifade eder: “Başkalarıyla karşılaşma olmaksızın kişi olunamaz.”<sup>198</sup>

Sartre’da sosyal varoluşta insanların kendilerini güvende hissettiklerini söyler. İnsanlar sosyal varoluşla acılarını unuttur, rahatlarlar.<sup>199</sup> İnsanlar sosyal varoluş sayesinde kendilerinden kaçmış olurlar.

Nietzsche, insanların, sosyal varoluşa kendilerinden kaçtıkları için sığındıkları yer olarak baktığını söyler. İnsanın yalnızca doğru yol alması gerektiğini, böylece insanlardan, onların zararlı etkilerinden korunabileceğini savunur. Ona göre insanlar arasında olmak, hayvanlar arasında olmaktan daha tehlikeli bir durumdur. Yalnız olmanın ayrıca kişiyi olgunlaştıran bir tarafının olduğunu da vurgular.<sup>200</sup>

---

<sup>197</sup> Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, s. 95.

<sup>198</sup> a.g.e., s. 95-96.

<sup>199</sup> Jean-Paul Sartre, *Bulantı*, s. 51.

<sup>200</sup> Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 62,71,171,212.

## 1.6. Varoluşçuluğa Göre Hayatın Anlamı

Hayatın anlamı meselesine verilecek standart bir anlamdan bahsetmek pek de mümkün değildir. Her insanın eşsiz olduğu kabul edilirse, bu soruya verilen yanıtlar da kişiden kişiye değişim gösterebilir. Frankl, “önemli olanın genelde yaşamın anlamından ziyade, belli bir anda bir insanın yaşamının özel anlamı” olduğunu söyler. Bundan dolayı insanın yapması gereken, yaşamın anlamını sormaktan ziyade bu sorunun muhatabının kendisi olduğunu bilmesi ve bu sorunun cevabını kendi içinde sorgulayıp, bunun sorumluluğunu alarak yaşamda aktif olarak varolmasıdır.<sup>201</sup> Bu durum aynı dine inananlar, aynı dünya görüşünü savunanlar için elbette ortak taraflar da barındırabilir.

Kierkegaard da hayatı, çözülmesi gereken bir sorun değil, tecrübe edilmesi gereken bir yer olarak tanımlar.<sup>202</sup> Tillich de hayatı tecrübe edilmesi gereken bir yer olarak tanımlar. İnsanlar eylem olarak içlerindeki gücü ortaya çıkarmazlarsa, herkesin, her şeyin varlığının içindeki gücü gizli kalır.<sup>203</sup> Böylece yaratılıştaki potansiyeller kullanılmaz ve hayat tecrübesi yeterince değerlendirilmemiş olur.

Hayatımı niçin devam ettirmeliyim? sorusu yaşamımıza bir anlam verme çabası içinde olduğumuzun ifadesidir.

Bir sanat eseri karşısında nasıl her insan farklı bir algıya sahipse, hayatın anlamına dair de herkesin farklı bir bakış açısı mevcuttur. Yani bu soruya standart bir cevap vermek mümkün değildir. Albert Camus anlam sorununu hayati bir sorun olarak görmekte ve hayatın anlamı nedir, sorusunu hayat anlamlı mıdır, sorusu ile bir adım öteye taşımaktadır.

Sokrates ise, “sorgulanmamış bir yaşam, yaşamaya değer değildir”, diyerek hayatı insanın şerefine uygun şekilde yaşamının ancak onu sorgulayıp, ona uygun anlam vererek ve bu anlamı hayata uygulayarak yaşandığında mümkün olacağını ortaya koymuştur. Marcel da bu konuda Sokrates ile aynı kaniya sahiptir. O da

<sup>201</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 93,123.

<sup>202</sup> Soren Kierkegaard, *Kendinizi Sevmeyi Unutmayın*, s. 13.

<sup>203</sup> Paul Tillich, *Aşk, Güç ve Adalet*, s. 53.



insanlık şerefine uygun bir yaşam sürmenin gerekliliğini ve bunun da diğer insanlara ama asıl Tanrı'ya bağlanma ile gerçekleşeceğini belirtir.<sup>204</sup>

Hayat yaşamaya değer mi, eğer yaşamaya değer ise hayatı yaşamaya değer kılan nedir? sorusu da hayata anlam verme sürecinde oldukça önemlidir.<sup>205</sup>

Hayatın anlamı nedir sorusu, şu soruları da içerir: Alem niçin vardır? Neden bir şeyler vardır da yok değildir? Alemin nihai gayesi var mıdır? İnsanoğlu niçin vardır? Onun bir amacı var mıdır? Daha özel olarak ben niçin varım? Varlığımın amacı nedir?

Hayatın anlamını düşünürken, Heidegger'in metafizik görüşünde olduğu gibi var olanı bir bütün olarak –dünya, insan, Tanrı- ele almak daha isabetli olacaktır.<sup>206</sup> Çünkü içinde yaşanılan dünya, insan ve diğer varlıklar ve Tanrı birbiriyle her daim iletişim ve etkileşim halindedir.

Tokat'a göre, anlam sorununa verilen cevaplar dört ana başlık etrafında toplanır: 1) Teistik cevap 2) Ateist cevap 3) Böyle bir sorunun anlamsız olduğu şeklindeki cevap 4) Her şeyin saçma olduğu şeklindeki cevap

İlk yaklaşımda varlığın anlamı ancak Allah'ın varlığı ile ve O'na inanmakla mümkündür. Zira her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve aşkın olan Allah alemi ve insanı yaratmıştır ve insanla ilgili de bir amacı/planı vardır.

Teizm, günlük, haftalık, yıllık ibadetleri ve gelenekleriyle hayata zengin bir anlam vermekte, insanı tatmin eden anlamlı bir sistem sunmaktadır.

Dindar, dini düşüncenin hayatına kattığı anlam sebebiyle başına gelen olumlu olumsuz şeyleri daima olumlu yönden görme ve yorumlama eğilimi gösterecektir. Öyle ki, başa gelen her olay, her felaket, her hastalık, her kötülük ya bir ceza ya bir günahattan kurtulma fırsatı ya da bir imtihan olarak değerlendirilecektir. Dindar açısından bu son derece anlamlıdır.

Bazı teistlere göre, alem mümkün alemlerin en iyisidir. Dolayısıyla hayatı trajedi olarak yorumlamak doğru değildir. Dünyayı aşağılamak, insan hayatını küçümsemek bu temel ilkeyle bağdaşmaz. Bu ilke alemi yaratanın en mükemmel

<sup>204</sup> Fulya Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti*, s. 6.

<sup>205</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 9-11.

<sup>206</sup> Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, s. 11.

olması sebebiyle en güzel alemdir. Bu da insana önemli ve değerli olduğu hissini vermektedir.

Allah alemi, insanı yüce ve asil bir amaç için yaratmıştır. Bu yüzden hiçbir insanın yaşamı anlamsız değildir, her yaşam önemlidir, değerlidir ve Allah karşısında her insan biriciktir. İnsan yaşamını anlamlı kılan onun sadece değerli olması değil aynı zamanda kendisini aşan büyük planı gerçekleştirmeye yaptığı katkıdan dolayı da anlamlıdır. Bu sebeple çektiği sıkıntılar ve acıların hepsi anlamlı hale gelir. Çünkü her biri Allah'ın amacına iştirak etmektedir.<sup>207</sup>

Hayatın anlamına dair arayış dini bir arayıştır. İnanılan din, kişiye hayatın ölümün anlamını verecektir. Dinin kişinin aradığı anlama ilişkin cevaplar sayesinde huzura kavuşması sakin ve mutlu bir hayat yaşaması mümkün olmaktadır.

Güçlü bir yaşam için inanca ihtiyacımız vardır. İman ise, aklın karşısında değildir. Zira biz inanırken makul olduğu için inanırız. Bu aklın manevi aydınlıkla parlayan bir akıl olması gerekir. St. Augustine'in ifadesiyle, bu hayatta bütün işimiz, sayesinde Tanrı'nın görülebileceği kalp gözünü sıhhate kavuşturmak.<sup>208</sup> İşte bu aydınlık kalp gözüyle ancak hakikati görebiliriz.

Marcel da hayatı Tanrı'ya hizmete adanması gereken bir yolculuk olarak tanımlar. Bu hizmet aslında insanın varoluş lütfuna şükrünü, özgürlüğü ve mutluluğu da barındırmaktadır. Ona göre hayat, Tanrı'ya giden ve Tanrı ile beraber olan bir yolculuktur. Marcel bu bağlamda insanı, "*homo viator*" yani "*yolcu insan*" olarak tanımlar.<sup>209</sup> Tillich'de anlamlı bir hayat için kutsal olan Tanrı ile kutsal tecrübeye ihtiyaç olduğunu söyler.<sup>210</sup> Allah ile beraber oldukça huzurlu olan bu yolculuk, Allah'tan uzaklaşıldıkça huzursuz bir hal almaktadır. Allah ile bir olmaya devam etmeyi sağlayan en önemli şeylerden birisi insanın kendisine etrafına faydalı olmasıdır.

Hayata anlamlı bakmanın bir yolu da insanlara faydalı olmaktan geçer.<sup>211</sup> Çok zor şartlarda dahi insan, diğer insanlara faydalı olduğu müddetçe onları mutlu

---

<sup>207</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 153-155.

<sup>208</sup> *a.g.e.*, s. 146,148.

<sup>209</sup> Fulya Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti*, s. 73,98,101.

<sup>210</sup> Aliye Çınar, *Varoluşçu Teolojide İnsan Ve Anlam*, s. 105.

<sup>211</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 64.

etmenin huzurunu ve gücünü yaşamaktadır. Bu açıdan insan hayattan beklentiye girmek yerine ona daima ne katabileceğine odaklı yaşmalıdır.

Hayatın anlamına dair bizim hayattan ne beklediğimizden ziyade hayatın bizden ne beklediğine odaklanmakta fayda vardır.<sup>212</sup> Çünkü insani ilişkilerde dahil insanın beklenti içine girmektense, her zaman elinden gelenin en iyisini yapıp gerisini Allah'a bırakması en doğru olanıdır.

Ateist yaklaşıma göre, Tanrı'nın varlığı için yeterince kanıt yoktur. Varoluşun da objektif bir anlam ve amacı yoktur. Dolayısıyla eğer yaşamın bir anlamından bahsedeceksek, bunu alemin kendi doğal yapısı içinde aramalıyız. Yani bu durumda objektif değil subjektif bir anlamdan bahsedebiliriz. Her birey kendi yaratıcılığını ve bilincini kullanarak kendi yaşamına bir anlam kazandırabilir.

Hayatın saçma ve anlamsız olduğunu savunan filozoflardan biri de Camus'tur. Camus ve Sartre hayatın saçma, anlamsız ve bulanık olduğunu savunur. Hayatın sadece bir kendini gerçekleştirme olduğunu savunurlar.<sup>213</sup> Sartre, "*hayatın kendisine verdiği yeteneklerin, gereksiz ve nedensiz olduğunu düşünür.*"<sup>214</sup>

Camus hayatta bilgiyi tek gerçek olarak görüp, anlama dair hiçliği benimsemiş, çaresiz umutsuzluğu tutum olarak benimsemiş olmakla büyük bir karanlığın ortasında bulunmaktadır. O, burada açıklamak ve çözmeyi bir kenara bırakıp, duymak ve betimlemeyi ön plana almıştır.<sup>215</sup> Camus, sadece akli ile bu dünyayı kavramaya çalışmıştır. Aklın sınırlı olmasını dikkate almaması sebebiyle Camus, kanaatimizce karanlığın içindedir.

Analitikler ve pozitivistler linguistik açıdan, hayatın anlamına dair sorunun anlamsız ve sahte bir soru olduğunu iddia ederler. Onlar kelimelerin ve cümlelerin dil açısından anlama sahip olduğunu ama objelerin ve olayların anlamlılığında bahsedilemeyeceğini söylerler.

---

<sup>212</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 92.

<sup>213</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 12-13.

<sup>214</sup> Jean-Paul Sartre, *Bulanık*, s. 94.

<sup>215</sup> Albert Camus, *a.g.e.*, s. 41,112.

Pozitivistler, 20.yy.'da bütün metafizik söylemlerin anlamsız olduğunu savunurlar. Çünkü onlar için iki doğrulama ilkesi vardır. Bunlar analitik yol ve empirik yoldur. Bu iki yolla doğrulaması yapılamayan önermelerin anlamı yoktur.<sup>216</sup>

Hayatın anlamı sorusuna hayatın amacı nedir, şeklinde bakabileceğimiz gibi hayatımızın bir değeri var mı, şeklinde de bakabiliriz. Bu soruyu hayatta değerli olan ve uğruna yaşanabilir olan nedir, diye de sorabiliriz. Burada insanın bizzat varoluşunun değerli olduğunu söyleyebiliriz. İnsan öncelikli olarak varoluşuna bir değer atfeder. Nasıl var olduğundan ziyade varoluşun bizzat kendisi değerlidir. Yokluk insan için büyük bir karanlıktır. Bu yüzden var olmak bizzat değerlidir ve insan hayatın anlamını var olmanın değerine dahi atfedebilir.

Ateist düşünür K. Baire'e göre, eğer bir hayat zahmete değerse ve önemliyse anlamlıdır. Zahmete değer bir hayat ortalamanın üstünde olan bir hayattır. Değerli bir hayat aynı zamanda anlamlı bir hayattır. Ama Hitlerin yaşamı gibi kendilerince anlamlı olan bir hayat asla değerli değildir. Çünkü değer zarar vermemek faydalı olmakla da paraleldir.<sup>217</sup>

Pesimistlerin çoğu hayatın anlamlı olması ile değerli olması arasında bir ayırım yapmazlar ve hayatın boş ve beyhude olduğunu savunurlar. Dolayısıyla onlar için hayat ne değerli ne de anlamlıdır.

Hayatın anlamı sorusunu iki şekilde düşünmek mümkündür. İlki, bireysel olarak hayatımın anlamı nedir, diğeri insan var oluşunun anlamı nedir? İlk sorunun cevabı bireysel olarak önemli görülen şeylerdedir. Örneğin ihtiyaçlar ve arzularının karşılanması kişinin hayatının anlamı olabilir. Filozoflar ise ikinci sorunun cevabı peşindedirler.

Hayatın anlamına bireysel olarak verilecek cevaplar subjektiflik de objektiflik de içerebilir. Anlamın subjektifliği, bireyin kendisi için saçma olmayan bir takım amaçlara sahip olmasını içerir. Anlamın objektifliği ise, insanın hem ulaşılabilir hem de herkes tarafından istenen birtakım amaçlara sahip olmasını içerir.

Hayatın anlamına dair objektif bir cevabın verilebileceğini savunanlar olduğu gibi bu soruya objektif bir cevabın verilemeyeceğini savunanlar da vardır. Hayatın

---

<sup>216</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 26,27,28.

<sup>217</sup> *a.g.e.*, s. 20-21.

anlamına objektif bir cevap verilebileceğini savunanlar teistleri içerirken, bu soruya olumsuz cevap verileceğini savunanlar genelde ateistlerdir.<sup>218</sup>

Yaşadığımız hayatı sorgulamamıza sebep olan durumların en başında ölümümüzün yaklaştığını somut olarak hissetmek gelir. Aslında etrafımızda şahit olduğumuz ölümleri içsel olarak okuduğumuzda da bu soruyu sık sık sorarız kendimize. Tolstoy da hayatının ölüme yakın evresinde ya şimdiye kadar doğru yaşamadıysam diye hayatını sorgulayanlardandır.

İnsanoğlu hayatı işler yolunda gitmediğinde, sıkıntılı zamanlarda zor imtihanlardan geçtiğinde ölümü andığında ya da yakınlarından biri öldüğünde sorgular. Her şey yolunda gittiğinde anlamı sorgulamak insanların aklına pek de gelmez.

Varlığın niçin var olduğu sorusuna verilecek cevaplar dört başlık altında toplanabilir. Bunlar:

1) Teistik Cevap: Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mutlak iyi ve mutlak sevgi sahibi Allah, ezeli hikmetiyle alemi ve içindekileri yaratmaya karar verdi. Allah'ın kosmos ve insana dair bir amacı vardır. Allah insanı kendi suretinde yaratmıştır ve ona ölümsüz olan kendi ruhundan vermiştir. Sonuçta insan O'na dönecektir.

2) Kozmolojik Cevap: Varlığın neden var olduğu ile ilgili cevabı fiziğin vereceğini savunurlar. Yaşamın yeryüzünde nasıl ortaya çıktığını araştırmalıyız, fikrini savunurlar.

3) Kozmos anlamsızdır ama insan yaşamının bir anlamı vardır. İnsan kendi yaratımlarıyla bu anlamı oluşturur.

4) Kozmos anlamsızdır aynı zamanda insan yaşamının da bir anlamı yoktur.<sup>219</sup>

Hayatın anlamı nedir, niçin yaşıyoruz, sorusunu da barındırır. Ateistler ise, niçin sorusunu reddederler. Çünkü niçin sorusu insanın kendisiyle yüzleşmesi ve teolojiye giden bir yolun başlangıcıdır.

---

<sup>218</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 22-23.

<sup>219</sup> *a.g.e.*, s. 37.

Modern bilim ise, nasıl sorusuyla ilgilenmekte ve niçin sorusuna yer vermemektedir. Evrenin niçin var olduğu değil, nasıl var olduğu ile ilgilenmişlerdir. Bu sorunun yanıtı da örneğin, big bang ile evren var olmuştur, cevabına götürebilir.

Ancak bugün Heidegger gibi 20. yüzyıl filozofları bilimi eleştirmiş ve bilimin hiçbir zaman insanın varoluşunun anlamını çözmeye hizmet etmediğini, aksine sorunu daha da büyüttüğünü düşünmüşlerdir. Bilim sadece dış dünyayı açıklamakla yetinmemiş, insanı da bir bakıma “şey”leştirmiştir. Bu yüzden bilim, insan için bir tehdit unsuru olarak durmaktadır. Bilimin sonucu olan teknoloji insanın kendini unutmamasına ve kendine yabancılaşmasına sebep olmuştur. İnsanın fiziksel varlığının nasıl çalıştığına dair çok şey biliyoruz ama insanın niçin sorusunun konusu olan kısmı hakkında pek bir şey bilmiyoruz. Bilim ve teknoloji insanı nesnelere bir nesneye dönüştürmüş gibi görünüyor.

Modern bilimdeki gelişmeler göstermiştir ki, bilimin sağladığı açıklamaları anlamamız arttıkça, insan yaşamının amaçsız ve anlamsız olduğu yolundaki kanaatlerimiz de artmıştır.

Bugün artık evreni büyük oranda çözdük. Newton, Galileo ve Kopernik’ten sonra evren korkunç derecede büyüdü ama insan ve dünya gezegeni ise o oranda küçüldü. İnsan ve dünya evrenin merkezi olmaktan çıktı. Bu gelişmelerin en önemli sonucu, evren hakkındaki bilgilerimizin artmasından ziyade, insanın ve dünya gezegeninin değersizleşmesi gibi bir metafizik sonuca yol açmasıdır.<sup>220</sup>

Günümüz teknolojisindeki gelişmeler ile de insanın anlam kaybı yaşaması ve değersiz şeylere odaklanıp kendini de değersizleştirmesi durumu meydana gelmiştir. Marcel, teknolojinin insan yaşamını kolaylaştıran bir araç durumundan çıkıp, bir amaç halini aldığını söyleyerek buna dikkat çeker. Sonuç olarak da insan, sahip olduklarına bağlandıkça kendisine yabancılaşmaktadır. Sahip oldukları ona sahip olmaya başlamaktadır.<sup>221</sup> Bu Jaspers’in da ifade ettiği gibi teknik dünyanın insanın kendini unutmamasına yol açtığını gösterir. O, bu durumdan kurtulmanın yollarını ise şöyle sıralar: İlki, kişinin kendi kendini analiz etmesi. Yani insan, nerede yanlışlar yaptığını, nerede doğru yaptığını bilir. Böylece unutulmuşluktan kurtulur. Diğer,

---

<sup>220</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 41-42.

<sup>221</sup> Fulya Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti*, s. 108.

insanın aşkın varlık olan Tanrı ile derin düşünme yoluyla kurduğu iletişimidir. Burada insan, Tanrı'yı tanıma yoluna girer ve böylece varlığın kapalı kapılarını felsefe, şiir ve sanatın da yardımıyla açar. Diğeri ise, insanın yaşadığı süre içinde ne yapması gerektiği üzerine derin düşünmesidir.<sup>222</sup> Burada insanın manevi alemine yolculuk etmesi, maddeden bir miktar uzaklaşması şarttır. Çünkü madde ve onu merkeze alan bilim, temel sorulara cevap veremez.

Niçin evren var da yok değil, sorusuna fiziğin ve bilimin cevap vermesi pek mümkün değil. Bu durumda metafizik devreye girer ve niçin sorusuna cevaplar verir. Dini söylem bir takım sembol, metafor, şiirsellik ve kıssalar kullanarak bu soruyu yanıtlar. Bilim fiziğin dilini kullanır, olan “şey”ler dünyasının açıklamasını yapar ve şiirsel ifadeye yer vermez. Metafizik yani dini söylemin dili ise spiritüeldir.

Alemin var olma sebebine Aristo'nun dört neden teorisi de ışık tutmaktadır. Maddi neden, bir şeyin meydana gelmesi için ihtiyaç duyduğu maddesel nedenlerdir. Örneğin, bir bitkinin meydana gelmesi için, hava, su, ısı ve ışık gibi ihtiyaç duyulan maddi nedenlerdir. Formel neden, bir şeyin şeklini ve türünü belirleyen nedendir. Örneğin çınarın da çamın da birer ağaç olması ama ikisinin şeklinin birbirinden farklı olmasını sağlayan nedendir. Fail neden bir şeyin arkasındaki gücü söyler. Örneğin tohumun tohumluktan çıkıp, ağaç olmaya giden yolda ona bu hareket sürecini başlatan nedendir. Gayesel neden, bir şeyin yöneldiği hedefi ve amacı söyler. Aristo'ya göre, alemdeki her şey bir amaca doğru gitmektedir. Alemin tamamının bir amacı vardır ve her şeyin asıl ulaşmak istediği gaye ise, Tanrı'dır.<sup>223</sup>

İnsanın ve alemin varlığını mümkün varlık olarak kabul edersek bu durumda bir amaç beklentisi içine girmiş oluruz. Ancak insan ve alemin zorunlu varlık kabul edersek bu durumda nedensel bir açıklamaya başvurmak durumundayız. Zira zorunluluk varsa amaçlılıktan bahsedilemez. Örneğin Allah'ın zorunlu varlık olduğunu kabul ettiğimizde O'nun varlığı ile ilgili bir sebep arayışına girmeyiz.<sup>224</sup> Alemin ve insanın mümkün varlık olduğunu kabul edenler teistlerdir. Ateistler ve naturalistler ise alemin zorunlu varlık olduğuna inanırlar.

---

<sup>222</sup> Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s. 128-130.

<sup>223</sup> H. Ömer Özden, Osman, Elmalılı, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 156,157.

<sup>224</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 46.

Amaçsız alem düşüncesi özellikle T. Hobbes felsefesi sonrasında güçlenmeye başlamıştır. Bu düşünce temel değerlerin sarsılmasına yol açmıştır. Hobbes'a göre alemde bir amaç yoksa değer de yok demektir. Temel değer alanlarından biri olan ahlaktaki iyi ve kötü, bizim arzuladığımız ve hoşlandığımız şeyleri gösteren birer addır.<sup>225</sup>

Hayatı boyunca zorunlu ihtiyaçlarını gidermek üzere meşgul olan ve hayatın anlamını bu ihtiyaçları karşılamada bulan, bu sayede de mutlu olabilen insan için, kötülüğün, acının ve sefaletin defedilmesi hayatın anlamı olmaktadır.

Ateistlere göre eğer hayatın anlamı Tanrı tarafından belirlenmişse, insan bir araç konumuna düşmüştür. İnsan, hayata isteyerek gelmediği gibi, yaşama amacını da kendisi belirleyemeyecekse, pasif bir haldedir, derler. Bu çok karamsar bir düşüncedir. İnsan çok değerli bir varlıktır ama acziyetini ve sınırlarını bildiği ölçüde daha mutlu bir hayat yaşamaktadır. Ayrıca Allah insana akıl ve irade vererek seçme özgürlüğü sunmuştur. Kader çizgisi vardır ama biz bu çizgiye esir olarak değil, kendi seçimlerimiz ve manevi yönelimimiz ile ölçüyü bulup, kendimizi gerçekleştirmiş oluyoruz.

Nietzsche'nin: *"Doğmuş olmak insanın en büyük suçudur."*, ifadesinde kendini bulduğu görüş, Hristiyanlıktaki düşmüşlük, Tanrı'ya karşı suçluluk hissi, dünyada evde olmama, atılmışlık, terk edilmişlik görüşlerini içerir.<sup>226</sup> Bu görüşler insanlarda karamsarlık ve anlamsızlık hissi oluşturmuştur. Oysa İslamiyette Hz. Adem günah işlemiş ama tevbe etmiştir ve Allah onun tevbesini kabul etmiştir. Bu durumda insanın suçluluk duyması durumu ortadan doğal olarak kalkmıştır.

Nietzsche, Tanrı'yı reddetmiş ve hayatın anlamına da üstinsanı yerleştirmiştir. Hayatı sadece dünya hayatından ibaret kabul etmiştir. Şu ifadesinde bu durumu rahatlıkla görebiliriz: *"Dünyaya sadık kalın ve tabiatüstü umutlardan bahsedene inanın!"*<sup>227</sup>

Nietzsche'nin, Tanrı'yı reddederek, anlamsızlığa sürüklendiğinin en iyi ifadelerinden biri de şudur: *"Yaşamak, kendini ateşe vermek ve yine de"*

<sup>225</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 48.

<sup>226</sup> *a.g.e.*, s. 83.

<sup>227</sup> Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 14-15.



*ısnamamaktır.*”<sup>228</sup> Bu ifade, Hakk’ın sıcaklığından mahrumiyetin nidalarını duyuyoruz.

Nietzsche hayatı, güç istenci olarak tanımlar. Hayatın anlamı ve amacını da bu minvalde güç istenci olarak tanımlar. Buradaki güç istenci ile insanın kendisini aşmasını ve yaratmasını kasteder.<sup>229</sup>

Hayatın anlamının güç istemi olarak kabul edilmesi sonucu şu üç tavidan biri ile hayata devam etmek gerekir: İlki, ya bu güç oyununu kabul edip, biz de oyundaki yerimizi alacağız. Ya da böyle bir yaşamı redederek nihilizm ve intiharı seçeceğiz. Son seçenek ise, hayatın güç istemi olmasına rağmen buna karşı duracağız.<sup>230</sup>

Hayatı beyhude bir çabadan ibaret olarak görenlerin arka planına baktığımızda inandıkları kitapların etkisini görüyoruz. Örneğin Kitab-ı Mukaddes’ te geçen şu ibareler oldukça dikkat çekicidir: “*Bütün şeyler yorgunlukla dolu; insan onu söyleyemiyor; göz görmekle doymuyor ve kulak işitmekle dolmuyor... Güneş altında yapılan bütün işleri gördüm; işte hepsi boş...*” Kanaatimize göre bu inanışın yansıması olan pesimizm bazı insanları çok etkilemiştir. Schopenhauer’ a göre, hayat istemektir, istediğimiz şeylerin hepsi fanidir, bu istemenin sonucunda ya acı ya da can sıkıntısı çekeriz ardından hayal kırıklığına uğrarız, sonuçta bu olan bitenin beyhude bir çabadan başka bir şey olmadığını anlarız.<sup>231</sup> Anlamsızlık içinde olanlar için bu dünya anlamsızlıktan ibarettir.

Camus’a göre, varoluş ve insan yaşamı anlamsızdır. Ona göre, anlamı olmayan, saçma bir hayatı yaşıyoruz. Saçma ise, amaç, anlam ve değer olmamasıdır. Saçma fikrini D. Hume’ a kadar götürebiliriz. O’na göre, hiçbir şey zorunlu olarak var değildir. Objelerin ve olayların var olması ya da var olmaması için içsel bir sebep yoktur. Onlar objektif bir plana sahip değildir, varoluşları bir ön varlığa dayandırılarak açıklanamaz, dolayısıyla hayatın anlamı yoktur.

Saçma fikrinin temelinde, insanın metafizik, dini, aşkın köklerinden ayrıldığı zaman kaybolup gitmesi yatar. Dolayısıyla bütün eylemleri anlamsız, yararsız ve

---

<sup>228</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 236.

<sup>229</sup> a.g.e., s. 134,142.

<sup>230</sup> a.g.e., s. 104-105.

<sup>231</sup> a.g.e., s. 111-112.

saçma olur. “Şey”ler dünyası da, insanın anlam vermesinden uzaklaştığı için de saçma haline gelir. Sartre Bulantı romanında bundan bahsetmiştir.

Anlamsızlık, sonsuz amaçsızlık demektir.<sup>232</sup> Amaçsızlık ise, insanı rüzgarın önündeki yaprak misali, oradan oraya savuran, savruldukça yaralar alan, sonra paramparça olan bir hale koyar. Kişiyi bu şekilde anlamsızlığa sürükleyen şey, yapılan işin hiçbir sonuç doğurmayacağına olan inançtır.

Anlamsızlığa, Frankl’ın deyimiyle ”*varoluşsal boşluğa*” düşen insan için yaşamı ne gelenekler ne de herhangi bir değer yönlendirir. Bu durumda olan kişi ya diğer insanların yaptığını yapar ya da onların kendisinden yapmalarını istedikleri şeyi yapar.

Varoluşsal boşluk içindeki insanlarda beliren hal can sıkıntısıdır. Buna sebep olan şeylerden biri de otomasyonun artmasıyla insana kalan boş zamanın artması ve insanın bu zamanda ne yapacağını bilemez bir hale gelmesidir.<sup>233</sup> Birey bu boş vakti ya hayır, ilim ve ibadetle doldurulup, birey huzuruna huzur katacak ya da hayvani taraflarına odaklanıp, hayvandan aşağı bir varlığa dönüşüp, huzursuzluk ve mutsuzluğun karanlığında kaybolup gidecektir.

G. Marcel, K. Jaspers, P. Tillich, R. Nieburh, A. Einstein, G. Sorokin gibi filozof, teolog ve bilim adamlarına göre, bugünün dünyasında ciddi bir felaketle karşı karşıyayız. Bu felaketin temelinde belirleyici ilkelerin zayıflaması, belirleyici bağın dağılması, belirleyici tutkunun kaybolması, nihayetinde belirleyici nihainin reddi yatmaktadır. Buradaki nihai, bireyin çeşitli eğilimlerini, arzularını ve amaçlarını dengede tutmaya yarayan birleştirici ve kontrol edici güçtür. Bireyleri ve kültürleri yıkımdan kurtarmak ve bir anlam birliği sağlamak için böyle bir nihainin farkında olmak ve onunla hayatı ilişkilendirmek zorunludur.

Bugün özellikle Batı dünyasında birçok yazar ve düşünür insanların artık giderek böyle bir nihai gerçekliği reddettiğini düşünmektedir. İnsanlar artık naturel, otorite kabul etmeyen, kendi kendine yeten, dünyevi amaç ve prensipler yoluyla dengeyi ve birliği bulmaya çalışıyorlar. Bu yazarlara ve kanaatimize göre, bu umut boşunadır, çünkü Aşkın Nihai’ye olan güven bittiği zaman parçalanma başlayacaktır.

<sup>232</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 119-120.

<sup>233</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 120-121.

Bireylerin bütünlüğü bugün Aşkın Nihai' ye olan inancın kaybolması ve yerine sonlu şeylere güvenin geçmesi sebebiyle tehdit altındadır. Tek çare, dünyanın ötesinden bir boyut olan bu belirleyici ilkelerin tekrar kabul edilmesidir. Çünkü ancak bu sayede varoluş bir anlama ve değere sahip olabilecektir.<sup>234</sup>

Yaşama anlam katarak bakmanın yollarını Frankl şöyle sıralar:

*“1) Bir eser yaratarak ya da bir iş yaparak, 2) Bir şey yaşayarak ya da bir insanla etkileşerek, 3) Kaçınılmaz acıya yönelik bir tavır geliştirerek”.*<sup>235</sup>

Bir eser ortaya koymak hem zor ama bir o kadar da insanı hayata bağlayan bir etkinliktir. O kişi ölse dahi eserinden faydalanan insanların duası o kişiyi ebedi kılacaktır. Bir insanla sevgi ve iyilik temelinde etkileşmek de insanı hayata bağlayan ve onu mutluluğun zirvesine çıkararak diğer bir faaliyettir. Acıya karşı doğru anlamlandırılmayla kişi acıyı içindeki potansiyelleri gerçekleştirmeye vesile kılıp, acıyı göğüsleyerek hayatına anlam katabilecek daha güçlü bir şekilde hayatına devam edebilecektir.

Frankl hayattaki ölüm, acı ve suçluluk duygularının insanda anlamsızlığa yol açmasını engellemenin yollarını, bunların doğru anlamlandırılmasıyla mümkün olabileceğini söyler. *“Acıyı insan başarısına dönüştürme, suçluluk hisseden kişinin kendini daha iyiye yönelik olarak değiştirme fırsatını kazanmasına, yaşamın geçiciliğinden ise, sorumlu bir tavır almaya yönelik girişim gücü kazanılmasına olanak verilmelidir.”*<sup>236</sup>

## **1.7. Varoluşçuluğa Göre Ölümün Anlamı**

Ölüm insan için doğum kadar tabii bir durumdur. Ölüm kelime olarak, *“hareketsizlik ve sükunet”* anlamlarına gelir.<sup>237</sup> İnsan ölüm ile hayatın koşturması, gürültüsünden kurtulup tam sekinete varabilmektedir. İnananlar için buna ulaşabilmek ancak doğru ve hayırlı bir hayat ile mümkündür. Ölüm bu çerçevede hayatın anlamı ile bağlantılıdır, ancak hayatın anlamına da, ölüme de yaklaşımlar kişiden kişiye farklılık arz etmektedir. Yani ölümü anlamlandırma durumumuz

<sup>234</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 142-143.

<sup>235</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 125.

<sup>236</sup> *a.g.e.*, s. 150.

<sup>237</sup> Mirpenç Akşit, *a.g.m.*, s. 2.

aslında hayatı nasıl yaşayacağımız konusunda bize bir rota belirlemektedir. Tokat, ölüm ve anlam konusu arasındaki ilişkiye yaklaşımları, şu şekilde sıralar:

1) Ölümün anlam sorunu ile herhangi bir ilgisinin olmadığı iddiası. Epikür ve Lucretius gibi düşünürler, ölümün hayatın anlamı ve değeri ile bir ilgisinin olmadığını savunurlar.

2) Ölüm hayata anlam verir düşüncesi: Bu düşünceye göre, yaşam sonsuz olsaydı hayat sıkıcı bir yer olurdu. Ölümlülük hayatımıza bir uyum kazandırıyor. O halde, eğer ölüm hayatımıza anlam kazandırıyorsa, bu durumda ölüm kötü bir şey değildir.

3) Ölümün hayatı anlamsızlaştırdığı iddiası: Sartre gibi düşünürler ölümün hayata anlam vermemizi engellediğini savunurlar. Kendi ölümlerini asla tecrübe edemeyeceklerini başkalarının bunu tecrübe ettiğini savunurlar.

4) Ölüm bir geçişir düşüncesi: Klasik teizmin temel iddiası budur. Hepimiz bir gün öleceğiz ve yaptıklarımızın karşılığı olarak belki kısa bir cezanın ardından ebedi mutluluğa erişeceğiz. Ölüm bir yok oluş değildir.

Epikür gibi düşünülere göre, ölüm varsa ben yokum, ben varsam ölüm yok, düşüncesi hakimdir. Bu durumda aslında hayata dair pek de bir şey kalmıyor.<sup>238</sup>

Karl Popper gibi düşünürler ölümü anlamlılık için gerekli gören düşünürlerdir. Hayatın sonunun olması yaşamamıza bir anlam vermemizi sağlar.

Ölümsüzlük inancı bu yaklaşımların en önemlisidir. İnsana bir ideal sunarak onu canlı, aktif tutmaktadır. Her insana, komşusuna, arkadaşına hatta düşmanına dahi iyi davranma gücü vermektedir. İnsan yaşamını kendisinin seçtiği ve değerli sandığı şeylere esir olmaktan kurtararak özgürleştirir ve bunların aradığı şeyden çok daha önemsiz olduğunu öğretir. Ölümsüzlük inancı insana kendisini anlama imkanı verir.<sup>239</sup>

Varoluş dünyada olmak olarak tanımlandığı için, insan da dünyada zaman ve mekanla mukayyet bir varlıktır.<sup>240</sup> Ölüm, bizim belirlediğimiz değil, ne zaman başımıza geleceği konusunda maruz kaldığımız bir gerçektir. Fani dünya, yalan dünya ifadeleri bu gerçeği yansıtmaktadır.

<sup>238</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 61,63.

<sup>239</sup> *a.g.e.*, s. 64,68.

<sup>240</sup> Ramazan Ertürk, *a.g.e.*, s. 159.

Heidegger'e göre ölüm, başkalarına vekalet olarak verilemeyen kişinin birebir üstlendiği bir durumdur.<sup>241</sup> İnsan hayatta bazı vazifelerini başkalarına devredebilir ancak ölüm asla başkasına devredilemez. Ölümü insan yalnız tecrübe eder. Bu yüzdendir ki, İslam tasavvufunda, insanlar sizi terk etmeden siz onları ara ara terk edip, hakikate yönelin düsturu önemlidir.

Heidegger ölüme, insanın tamamlanması olarak da bakılabileceğini belirtir. İnsan, bir tabloya son fırça darbesiyle şekli verip, onu tamamlandığı gibi, ölüm de insanı tamamlar.<sup>242</sup> Dasein'in ölümlülük vasfı burada gerçekleşmiş olmaktadır. Ölüme doğru varlık olan Dasein, ölüm ile dünyadaki son varış yerine ulaşmış olmaktadır. Dasein, artık ölüm ile, "Dasein-olmama" durumuna geçer. Dasein son varış yerine her gün adım adım gitmektedir.<sup>243</sup>

Heidegger, diğer canlıların ölümü ile insanın ölümünü de ayırır. Diğer canlıların ölümü "telef olma" olarak nitelenirken, insan ölüm ile hayatını kaybeder.<sup>244</sup> Bu insanın yaratılanların en yücesi olma durumuyla yakından alakalıdır. Tüm kainat; bitkiler, hayvanlar..., insan için, insana hizmet için vardır. Bu sebepten diğer canlılar ile insanın ölümü arasında fark vardır.

İnsan diğerlerinin ölümüne şahit olur ve ölümün varlığını da bilir ancak ölüm sanki hep başkalarının başına gelebilecek bir şeymiş gibi davranır. İnsan, herkesin ölümlü olduğunun farkındalığını yaşar ama kendi ölümünün düşüncesine girmekten hep kaçır. Ölüme doğru sürekli bir yolculukta olan insan, hep ölümden kaçmaya çalışma eğilimindedir. Bunun en önemli sebebi ise, ölümün ne zaman geleceğinin belirsiz olmasıdır.<sup>245</sup> Bu kaçış, insanın kendi gerçeğinden kaçmadır. Ancak ölüm, ansızın insanı yakalayıp, götürebilmek için gün saymaktadır.

Kierkegaard ölümü, subjektif ölüm ve objektif ölüm olarak ayırmıştır. Subjektif ölümü, insanın kendi hastalıklı taraflarını tedavi etmesi olarak tanımlar. Bu düşünce, İslam tasavvuf düşüncesindeki ölmeden önce ölmek, nefsini terbiye etmek ifadelerine de benzerlik arz etmektedir. Objektif ölüm ise, bütün canlılar için bir

---

<sup>241</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 364.

<sup>242</sup> *a.g.e.*, s. 368.

<sup>243</sup> Adile Arslan, *Öznelci Düşünceyi Sanat İşiyile Aşmak*, Patikalar, Martin Heidegger ve Modern Çağ, Yayıma Hazırlayan: H. Ünal Nalbantoğlu, Ankara, 1997, s. 138.

<sup>244</sup> *a.g.e.*, s. 371,358.

<sup>245</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 379,381,386.

gerçek olan, kalp atışlarının durması ve bedeni varlığın sona ermesidir. Subjektif ölüm ile insan, ölüme, yaşamını değiştirecek derecede bağlanmalı ve varoluşsal bir bakış ile bakarak her seçim ve kararı değerli hale getirmelidir.<sup>246</sup>

İnsan ölüm ile sınırlanmış bir varlıktır. Bu sınırlılığı Tillich, “*varlık, yoklukla sınırlanmıştır.*” diyerek belirtir. Dasein, ölüm ile oradaki varlığını yitirir. Dünya-davamlık olma durumu biter. İnsanın olanaklılığı sona erer.<sup>247</sup> Bütün varlıklar yoklukla sınırlı olmasına rağmen, sadece insan bu yokluk durumunun farkında olarak yaşar, bu durumu tefekkür eder.

Ölümlülük farkındalığı ile insan, bazen sonluluğun acısını hissederken, bazen de sonsuzluğu hayal edebilen bir huzuru da yaşar.

Heidegger: “*Kişi dünyaya geldiği andan itibaren ölecek yaşadadır.*” der.<sup>248</sup> Bu ifade ölümün ötelenecek bir şey değil de, her an bize yakın olan bir hakikat olduğunun bir delilidir. Oysa çoğu insan, ölümün yaşlanınca başa gelecek olan bir durum olduğunu, gençlerin bu gerçekten uzak bulunduğunu sanarak ölümü pek de dikkate almadan yaşamaya devam eder. Ta ki bir yakınının kaybıyla bu gerçek adeta bir tokat gibi ona çarpıp, onu sarsana dek.

Ölümü anlamlandırmadaki farkların hayata yansması ise, çeşitli şekillerde ortaya çıkmaktadır. Kişi dünyaya dalıp, ölümü unutarak yaşadığında, daha hırslı, bencil bir hal alıp, mutsuzluğun pençesine düşerken, ölümü anarak yaşadığında, kanaatkar, diğergam olarak huzurlu bir şekilde hayatını devam ettirir.

Ölüm insana sonsuz ve her şeye gücü yeten ütöpik Allah olma arzusuna karşı onun sınırlı bir varlık olduğunu öğretir.<sup>249</sup> Kişi böylece haddini bilerek, hayatta gereğinden fazla yükün altında ezilme tehlikesinden de kendini korumuş olur. Kişide ölüm ile alakalı korkuyu yenmenin yolu da Allah’a teslimiyetten geçer.

Sartre da kişinin hayatının sona ermek için başladığını hayata anlam veren şeyin ölüm olduğunu belirtir. Ölüm sayesinde kişinin an’ı en iyi şekilde değerlendirmesinin mümkün olduğunu savunur.<sup>250</sup> Bu oldukça yerinde bir

<sup>246</sup> Mirpenç Akşit, *a.g.m.*, s. 11-13.

<sup>247</sup> Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, s. 102-103.

<sup>248</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 369.

<sup>249</sup> Ramazan Ertürk, *a.g.e.*, s. 169.

<sup>250</sup> Jean-Paul Sartre, *Buluntu*, s. 65.

yaklaşımıdır. Tatile kısıtlı bir süre için çıkan kişinin oradaki tarihi ve doğal güzellikleri en iyi en hızlı şekilde değerlendirmek istemesi gibi, insanda kısıtlı bir süreliğine geldiği dünyayı en doğru en hayırlı şekilde geçirmenin yollarını aramalıdır. Ölümün varlığı burada insanı harekete geçiren bir vazife görevi görmektedir.

Epictetus şöyle der: “*Korkunç olan ölüm ya da zorluk değildir, ölüm ve zorluk korkusudur.*”<sup>251</sup> Ölüm korkusu insanları saran hatta insanlarda hastalık boyutuna varan bir korku meydana getirebilir. Bu korkunun sebepleri arasında ölüm anının belirsizliği, ölüm sonrasındaki akıbetin tam olarak bilinmemesinin doğurduğu sıkıntı mevcuttur. Ölçülü bir yaşam, hayatın amacının tam olarak belirlenmesi, iman ve Kutsal kitapların (özellikle Kur’an’ın insanlara dünyada rehberliği ve ölüm sonrası hayata dair açıklamaları ile) insana rehberliği ile bu korku yerini bir okyanusa kavuşmak için can atan kişinin huzur, sevinç ve rahatlığına bırakabilmektedir.

Stoacı düşünürlerden birisi olan Seneca: “*Korkularla tedirgin edilmeyip zevklerle şımartılmayınca, ne ölümden ne de tanrılardan korkarız.*” der.<sup>252</sup> Yani ölçülü bir yaşamla insan duygularını kontrol altına alarak korkulardan uzak bir yaşam sürdürebilmektedir.

Ölüme karşı kaygı iki şekilde karşılanır. İlki ölüm gerçeği günlük yaşamdan olabildiğince uzak tutulur. Yani ne ölüm hatırlanır, ne de ölüme dair tek bir söz edilir. İkincisi, ölümlü başa çıkmanın en doğru yolu ise, ruhun ölümsüzlüğü de denilen ölümden sonraki hayatın devam ettiğine dair inançtır.<sup>253</sup> Bu inanç sayesinde kişi ölümün bir son olmadığını, ölümlü yok olup gitmediğini, sadece başka bir aleme geçiş yaptığını bildiği için, daha rahat ama temkinli ve doğru yaşamaya çalışacaktır. Ölüme böyle yaklaşan birey, ölümlü doğum kadar doğal karşılamaktadır. Kaygı ve korkular da ya yok olmakta ya da en aza inmektedir.

Tillich insanın ölüm kaygısından ancak cesaret ile kurtulabileceğini vurgular. Bu cesaret, Tanrı’ya imandan da kaynaklanabilir, herhangi bir dini kaynaktan gelmeyen cesaret de olabilir.

---

<sup>251</sup> Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 39-41.

<sup>252</sup> a.g.e., s. 43.

<sup>253</sup> a.g.e., s. 122.

Ölüm yokluk olarak değerlendirildiğinde bu durum anlamsızlığa yol açacaktır. İnsanın bütün yapıp etmeleri, acıları ve sevinçleri ama daha da önemlisi benliği yok olup gidecekse, hayat ne acılara ne de sevinçlere değmez bir hal alacaktır. Bu da insanı karanlık ve karamsarlığa sürükleyecektir.<sup>254</sup>

Ölümü çokça anınız, hadis-i şerifi bize çok önemli mesajlar verir. Ölümün çokça anılmasıyla kişi, her an kendisi ve yakınları için gelecek bu gerçeği kabullenir, hayatını ona göre şekillendirir, anlamsızlık ve yokluk duygusundan böylece kurtulur.

Diğer türlü ölümden ya günlük meşgalelere dalarak kaçır (kaçtığını zanneder.) ya da oyun, eğlence ve uyuşturucu gibi sarhoş edici şeylerle kişi bir gün maruz kalacağı ölümden kurtulmaya çalışır.<sup>255</sup> Jaspers, dünyaya dalarak geçirilen bir hayatın, anlamsızlığa kapı aralayacağını belirtir.<sup>256</sup> Bu yüzden insana düşen, dünyaya dalmadan vazifelerini en iyi şekilde yapıp, dünya yolculuğunu tamamlamaktır.

Heidegger, modern dönem insanının ölümden kaçtığını ve onu görmezden geldiğini düşünür. Aynı zamanda modern dönem insanı ölümlülüğünü de unutmuş gibidir. Ona göre, “*çağımız sadece Tanrı öldüğü için yoksun bir çağ değil, ölümlüler ölümlülüklerinin farkında olmadıkları için yoksun bir çağdır.*”<sup>257</sup> Marcel da çağdaş dünyada insanların ölümün ciddiyetini inkar ettiklerini söyler. Oysa ölüm olmasa idi, hayat bir kukla oyunundan ibaret olurdu.<sup>258</sup> Bu durumdan kurtulmanın yolu, kişinin ölümü bir fırsat olarak görüp, ona verilen zamanı en güzel şekilde geçirmesi, kendini keşfedip, her daim daha iyi olma niyetiyle yol almasıdır.

Heidegger, ölümün insanın kendi varoluşunun hiçliğini göstermesi gibi bir fonksiyonunun olduğunu belirtir. Bu sayede insan intihara başvurma ya da karamsarlığa savrulmaktan ziyade, ölümü düşünmesi sayesinde dünya ilgilerinden uzaklaşacak, halk baskısından kurtulacak ve dünyada kalıcıymış gibi yaşamaktan vazgeçecektir. Kişi böylece kendi olabilme imkanına kavuşacak, dünyanın cazibesi ve tuzaklarından kurtulmuş olacaktır.<sup>259</sup> Jaspers da ölümün olumlu fonksiyonuna dair

<sup>254</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 170.

<sup>255</sup> Ramazan Ertürk, *a.g.e.*, s. 167.

<sup>256</sup> Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s. 99.

<sup>257</sup> Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, s. 104.

<sup>258</sup> Emel Koç, “Yunus Emre ve Egzistansiyalistlerde Zamansallık ve Ölüm”, s. 42.

<sup>259</sup> Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji, a.g.e.*, s. 118-119.



bir takım tespitlerde bulunur: ölümün, gelecek korkusuna, insanın elinde olan nesnelere korku dolu bağlılığına, korku dolu olanaklara duyulan korkuya karşı da güven sağlayabileceğini düşünür.<sup>260</sup> Ölüme bu şekilde yaklaşım, insanın özgür olmasının getirdiği mutluluk ve huzura sebep olmaktadır.

Ölüm insanda şok edici bir etkiye sahiptir. Tillich ölümlülüğün “*yokluk şoku*” ve “*aşk şoku*” olarak iki şoka yol açtığını belirtir. Yokluk şoku insanın Tanrı ile karşılaşmasını sağlayan şoktur.

Tillich yokluk şokunun ancak Tanrı’ya iman ile ortadan kalkacağını savunur. Ölümden sonraki yaşam için ise, sonsuzluk ibaresini doğru bulmaz. Çünkü sonsuz olan tek şey Tanrı’dır.<sup>261</sup> İnsan Allah’ın sonsuzluk denizine kendisini bıraktığı zaman, ölüm korkusundan kurtulabilecektir.

Ölüme yaklaşımın başka bir şekli de, Camus’un kişiyi başkaldırı, tutku ve özgürlüğe sürükleyen bir tarafının olmasıdır.<sup>262</sup>

Ölüm aynı zamanda aşılabilecek bir yoldur. Marcel, ümit, aşk ve iman sayesinde insanın ölümü aşabileceğini söyler.<sup>263</sup> Bunun için insanın güçlü bir iman ve Hak aşkına sahip olması gerekir. Böylece ölüm, sevgiliye kavuşma durumuna dönüşür ve ölüme bakış da çok daha olumlu bir hale döner.

---

<sup>260</sup> Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s. 92.

<sup>261</sup> Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, s. 170,172.

<sup>262</sup> Albert Camus, *a.g.e.*, s. 77.

<sup>263</sup> Emel Koç, “Yunus Emre ve Egzistansiyalistlerde Zamansallık ve Ölüm”, s. 43.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. VAROLUŞÇULUKTA TANRI

#### 2.1.Varoluşçuluktaki Tanrı Tasavvurları

##### 2.1.1. Teist Varoluşçulara Göre Tanrı Merkezli Varoluşçuluk Yaklaşımı

Varoluşçuluktaki Tanrı inancı, varoluşa dair sorunları ortadan kaldıran merkezi bir yerdedir. Ancak buradaki Tanrı fikri, varoluşçuluğun başlangıç konusu değil, varoluşsal arayışın sonunda ulaşılan fikirdir.

Teist varoluşçuların tarihini Kierkegaard, Sokrates'a kadar götürür. Tillich de teistik varoluşçulardan bir tanesidir. Tillich, “*Olmak Cesareti*” kitabında, varolmak cesaretinin, imanın bir ifadesi olduğunu belirtir. İmanı ruhun sonlu olandan sonsuz olana yükselip, varlığın temeli ile birleşmesinde mevcut olan şey olarak tanımlar. Yine iman, varlığın kendisinin kudretine kapılmak, tutulmak olarak ifadelendirir.<sup>264</sup>

Tillich Tanrı'yı bizzat varlık olarak tanımlar yani hakikaten gerçek olan her şeyin aslı, temeli olarak görür. Tanrı aynı zamanda sevgidir. Tanrı, Kadir-i Mutlak yani her şeye gücü yeten ve adildir.<sup>265</sup>

Jaspers, Tanrı'yı, düşünülüp, tasarlanamayan, görülemeyen bir varlık olarak tanımlar. Tanrı'nın benzeri yoktur yani O, örneksizdir.<sup>266</sup> O, özgürlüğünün bilincine varan insanın kesinlikle Tanrı'ya ulaşacağını belirtir.<sup>267</sup> Ayrıca tersinden düşünmek de mümkündür. Yani, Allah'ı tanımak, insanın özgür olmasına kapı aralar.

Tillich'e göre Tanrı'ya iman, insanın sonlu olması nedeniyle ortaya çıkan sorunlara en iyi cevaptır. Buradaki iman kişiyi özgür kılar, günahı ortadan kaldırır. İman ile kişi, Allah'a yakarır ve bu yakarışın karşılığı olduğunu bilir.

Frankl da Allah'a yakarmanın umudunu ve bu yakarışın, bağlanmanın onu karşılıksız bırakmadığını ifade eder.<sup>268</sup> İman ile kişi geleceğe umutla bakar. İnanan

<sup>264</sup> Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 173.

<sup>265</sup> Paul Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, s. 113,114.

<sup>266</sup> Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s. 73,74.

<sup>267</sup> Hasan Özalp, “Karl Jaspers’in Yaşamı ve Din Felsefesi Üzerine Düşünceleri”, s. 21.

<sup>268</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 105.

kişi, yaşadığı her sıkıntının, hastalığın, zorluğun bir anlamının, bir karşılığının olduğunu bilerek örneğin cennet umuduyla hayatta daha güçlü, daha mutlu yaşar.

Fransız varoluşçu Gabriel Marcel'in, annesine çiçek götüren çocuğun annesine sevgisini göstermesi yanında aynı zamanda onun kendisini görmesini, varlığının farkına varmasını istemesi örneğinde olduğu gibi insan da yetişkin olsa dahi, kendisini gören, bilen, dikkate alan, önemseyen ve ciddiye alan birini umut etmektedir.<sup>269</sup> Bu da Yüce Yaratıcıdır.

Marcel Tanrı'yı "*Mutlak Sen*", "*sır*", kavramlarıyla açıklar. Ona göre Tanrı, Mutlak bir varlıktır. Sır kavramı ise, Tanrı'nın asla tam olarak bilinemeyeceğine ve O'nu düşünmekten ziyade insanın Tanrı'ya kendisini açmakla O'na katılabileceğine işaret eder.<sup>270</sup> Marcel, Tanrı'ya iman ile aşk kavramlarını bir arada kullanır. Mutlak Sen olan Tanrı'ya açıklık, O'na katılma aşk ile gerçekleşebilir. Buradaki aşk, Tanrı'nın aşkınlığını ortaya koyan bir durumu ifade eder. Aşk ve sevgi kavramları Tanrı ile ilişkide Marcel'in temele aldığı bir kavramdır. Yani Tanrı ile ilişki itaate dayalı değil, sevgiye dayalı olmalıdır.<sup>271</sup> Bu nokta çok önemlidir; insan itaate dayalı olarak bir davranışı hem çok istekli hem de devamlı olarak yapmakta zorlanmaktadır. Gerek hayatta herhangi bir işi yaparken, gerek okul hayatında bir sınava çalışırken olsun insan sevindiği şeyi daha güzel, isteyerek, uzun süre yapma sabrını gösterebilecektir.

Heidegger, ilk döneminde varoluşu açıklarken Tanrı'yı dikkate almadan bunu yapmıştır. Bu yüzden onun bu dönem felsefesi, "*heroic nihilizm*" olarak adlandırılmıştır. Son dönemde ise, "*Son Tanrı*" fikriyle Heidegger düşüncelerini inşa etmiştir. Burada genç Heidegger'in dini düşünceye bağlılığı yansımıştır. Buradaki Tanrı, Hristiyanlığın Tanrısına karşı olarak ortaya konur. Son Tanrı fikri insanın kaybolmuşluğunu, evsizlik, temelsizlik sorununu yani nihilizmi bertaraf eder.

Heidegger, ancak bir Tanrı fikriyle insanın anlamsızlıktan kurtulabileceğini düşünür. Yani varlık aşkın Varlıkla ilişkilence anlam kazanıyor. Ona göre Son Tanrı fikri, Dasein'in ihtiyaç duyduğu ve kurtuluşa ermek için ulaşabileceği bir Tanrı'dır. Son Tanrı da insan varlığı sayesinde fark edilir. Son Tanrı ve insan varlığı

<sup>269</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 173.

<sup>270</sup> Fulya Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti*, s. 5,27,31.

<sup>271</sup> a.g.e., s. 59,121.

birbirlerinden hem ayırdırlar hem de birbirleriyle ilişkilidirler. Son Tanrı, yüce bir varlık da değildir, kişi de değildir. O varlığın yaratıcısı da değildir. Tanrı gizlidir, gerektiğinde düşüncede ifşa olur. Son Tanrı post-monoteisttir. Yani Son Tanrı, Hristiyanlığın Tanrısı da dahil olmak üzere tüm teist Tanrılardan farklıdır.<sup>272</sup>

Heidegger, Nietzsche gibi bulunduğu dönemin Hristiyanlığına karşı çıkmıştır. Ancak Heidegger Nietzsche'den farklı olarak kendi iç sezgileri ile Son Tanrı'ya varmıştır. Ancak Nietzsche isyanının ardından bir savrulma yaşamış ve tamamen Tanrı'dan uzaklaşmıştır. Kanaatimize göre İslam ile tanışmamış, onu iyi bir şekilde tanımamış olmaları ile savrulma yaşamışlardır. İslam'ı ve onun dünya, ahiret ile ilgili düşünceleri, Allah fikri'nin muhteşemliği ile karşılaşmamış olmaları onları savurmuştur.

Teistik varoluşçular arsında da Tanrı tasavvurları farklılık gösterir, Heidegger Son Tanrı fikri ile farklı bir Tanrı profili çizerken Tillich Tanrı'ya daha farklı yaklaşır.

Tillich Tanrı'yı felsefi görüş ve dini görüşe göre farklı sınıflandırır. Tanrı'nın felsefi görünüşüne, "*Bizzat-Varlık*" derken, dini görünüşüne, "*Nihai İlgî*" der. Bizzat-Varlık, her zaman var olan, açıkça düşünülen, her varlığın O'ndan pay aldığı varlıktır. Var olan her şey Bizzat-Varlığın gücünden pay alır. Bizzat-Varlığın diğer temel özeliği de, bir varlığın var olmaması düşünülebilirken, Bizzat-Varlığın var olmaması düşünülemez.<sup>273</sup>

Tillich Nihai İlgî ile, Tanrı'nın Kitabı Mukaddes'te geçen vasıflarına atıf yapar. Allah'ın birliği, insanın O'nu bütün ruh ve zihni ile sevmemesi gibi Kitabı Mukaddes ifadeleri merkezdedir. İnsan hayatta, para, sosyal statü, bayrak gibi şeylere de nihai ilgi olarak bakabilir ama asıl buna layık olan Tanrı'dır. Çünkü her varlık, var olma gücünü O'ndan alır.<sup>274</sup>

Tillich Tanrı'nın dünyayı yarattığını, halen yaratmakta olduğunu ve gelecekte de yaratacağını belirtir. Yaratma olarak, "*ortaya çıkan yaratma*", "*muhafaza eden yaratma*" ve "*yöneten yaratma*" dan bahsedebiliriz.

<sup>272</sup> Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, s. 152-153,155.

<sup>273</sup> Aliye Çınar, *Varoluşçu Teolojide İnsan Ve Anlam*, s. 213,220.

<sup>274</sup> a.g.e., s. 201.

Ortaya çıkan yaratma ile var olan her şeyin ilahi yaşamın yaratıcı temelinden çıktığını kasteder, yani yoktan yaratmayı. Muhafaza eden yaratma ise, tabiat kanunlarının korunmasıdır. Tanrı hem içkindir hem aşkındır. Yöneten yaratma ise, ilahi takdir olarak her şeyin bir gaye çerçevesinde var olmasıdır.

Tillich Tanrı'yı her şeyi bilen olarak tanımlar. Her şeyi bilen Tanrı'ya iman sayesinde insan, varlığındaki karanlık, gizli ve bilinçsiz olan her ne varsa onu bertaraf eder. Aynı zamanda insanın sonluluğu ve anlam hakkındaki şüphesi de ortadan kalkar.<sup>275</sup>

Kierkegaard Tanrı'yı bulmak için aklın değil inanma eyleminin etkin olması gerektiğini belirtir. Akli bir kenara bırakıp, iman ile Tanrı'yı bulmanın mümkün olduğundan bahseder.

İnsanın kurtuluşunun da Tanrı'ya iman ve teslimiyetle mümkün olduğunu ortaya koyar. Bu iman insanı sıkıntı anında kurtuluşa götürür, onu mahvolmaktan, kahrolmaktan korur. Çünkü mü'min kişi bilir ki, Tanrı vardır ve her sıkıntı anında kendisinin yardımına koşacaktır. Mü'min, her zaman O yüce varlıkla konuşabileceğini ve sözlerinin de O'nun tarafından dinleneceğini bilir.<sup>276</sup>

Jaspers da, Tanrısal olana yaklaşmayı, onu dolaysız olarak yaşamayı, dünyadayken tecrübe etmeyi insanın içindeki bir arzu olarak tanımlar.<sup>277</sup> İnsan bu varlığa ulaşabilmek için “*varoluş aydınlanması*” içinde eylemlerde bulunup, dünya sayesinde ve başkalarıyla birlikte olarak kendisinin farkına varır. Ardından aşkın varlığa ulaşma imkanına kavuşur. O aşkın varlık olan Tanrı'yı “*kuşatıcı varlık*” olarak da tanımlar. Kuşatıcı varlık, bizi ve dünyayı çepeçevre saran varlıktır.<sup>278</sup>

Jaspers, “*Tanrı vardır*” önermesinin bilimin değil, inancın konusu olduğunu belirtir.<sup>279</sup> Bilim nesnelere dünyası ile ilgilidir deneysel, gözlemsel yöntemleri kullanır. Allah'ın varlığı ise, görünenler alemini aşan, gönül gözünün devreye sokulması gereken inançla ilgili bir alandır.

---

<sup>275</sup> Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, s. 164,166.

<sup>276</sup> Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 47-49,95.

<sup>277</sup> Karl Jaspers, *Felsefi İnanç*, s. 110.

<sup>278</sup> a.g.e, s. 313.

<sup>279</sup> Haluk Erdem, *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset*, s. 13,22., Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s. 71.

İnsan hayatta yaşanan acılar, sıkıntılar, zulümlerin hepsinin bir sonu olduğuna şahit oldukça, Allah'tan başka hiçbir şeyden korkmaması sadece Allah'tan korkması ve ona göre yaşaması gerektiğini anlayacaktır.<sup>280</sup> Çünkü her şey yok olsa da Tanrı baki kalacak olandır.<sup>281</sup>

### 2.1.2. Ateist Varoluşçulara Göre Tanrı'nın Reddi Merkezli Varoluşçuluk Yaklaşımı

Sartre'a göre, gerçek zaten manasızdır. Yine Sartre'ın ifadesiyle, "*Varlık sebepsizdir, illetsizdir, zaruretsizdir. Var olan her şey sebepsiz olarak doğuyor, iktidarsızlığıyla varlığını devam ettiriyor, tesadüfle ölüyor.*"<sup>282</sup> Aslında bu ateist varoluşçuların derin bir boşluk ve huzursuzluk içinde olduğunun da bir kanıtıdır.

Sartre gibi Allah'ın varlığından kendini mahrum bırakarak yaşayanlarda boşluk ve karanlık onları kendi varlığını ortadan kaldırmaya sürükleyecek düşünceler içine sokmuştur. Bunu: "*Hiçbir şey gerçek değil gibi; bir anda kaldırılacak bir karton dekorun ortasındayım sanki*"<sup>283</sup> diyerek ifade etmektedir.

Sartre'ın Tanrı'yı reddetme düşüncesinin geri planında dünyanın *kendisinde-varlık* olduğu fikri vardır. O, dünyayı, yaratılmamış, varlığını kendinde bulan, başka bir varlıktan almayan olarak tasarlar. Bu sebeple Tanrı'nın varlığını reddeder. Burada dünyanın ne ise o olduğunu söyler. Dünyanın yani kendisinde-varlığın kendi kendisiyle özdeş ve nedensiz olduğunu savunur.<sup>284</sup>

Camus, Tanrı'yı reddederken bir muamma içinde bu sonuca varmıştır. Özellikle kötülüklerin varlığı, Tanrı ve insanın özgürlüğü konularına yaklaşımı bunu gösterir. O bunu şöyle ifade eder: "*Ya özgür değiliz ve her gücü elinde tutan Tanrı kötülükten sorumludur; ya da özgür ve sorumluyuz, ama Tanrı her gücü elinde tutmamaktadır.*"<sup>285</sup> Camus bu değerlendirmeden sonra insanın üç yol izleyebileceğini savunur. 1) Dini veya felsefi teizm; ki bu durumda insan otantik olamaz ve zayıf olur. 2) İntihar; ki bu korkaklıktır. 3) Hiçliğin nefesini hissederek yaşamak, isyan ederek, meydan okuyarak; bu Camus'un tercih ettiği yaşama şeklidir.

<sup>280</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 108.

<sup>281</sup> Karl Jaspers, *Suçluluk Sorunu*, s. 150.

<sup>282</sup> Nurettin Topçu, *a.g.e.*, s. 38.

<sup>283</sup> Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 118-119.

<sup>284</sup> Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, s. 60-61,64.

<sup>285</sup> Albert Camus, *a.g.e.*, s. 70.

Camus, tabiatüstü veya başka türlü hiçbir varlığa sığınmadan yaşamak zorunda olduğumuzu savunur. Camus yakarışlarımıza sağır olan dünyaya yumruk sallayarak ve ona rağmen yaşamayı seçer. Bu şekilde saygınlık ve onurumuzu kurtarabiliriz, der. Ancak bu, hayatımızı saçma olmaktan kurtaramaz, ona tam bir saygınlık verir.

Camus gibi hümanist varoluşçular, intiharı bir seçenek olarak kabul etmezler. Onlar ilahi bir varlığı, yüce bir anlamı da kabul etmezler. Ama tek alternatifin sorumsuzluk olduğunu da kabul etmezler. Evren hiçbir anlama sahip değilse, hayatım yaşamaya değmez, fikrini doğru bulmazlar. Onlara göre, hayat ne kadar saçma olursa olsun, yine de yaşamaya değerdir.

Camus, Tanrı'yı reddederek, kişinin bu boşluğu kendisi ile dolduracağını savunur. Kutsal kitaplardaki ölümsüz yaşam ise, bu dünyada gerçekleştirilebilir.<sup>286</sup> Bu kadar adaletsizlik, acı ve hastalıklarla dolu dünyanın nasıl ebedi olabileceği ve en ufak bir hastalık sebebiyle parmağını dahi kıpırdatamayan insanın bu gücü nereden bulacağı sorusu ise cevaplanmayı bekleyen sorulardır.

Tanrısız dünya ile Camus, açık düşünen ve artık umut etmeyen bir insan profili oluşturur.<sup>287</sup> Açık düşünmekten maksat, sadece görünenlerle yetinmektir. Umudun olmaması ise, cennet ve bağışlanma umuduna gereğin ortadan kalkmasıdır.

Camus, *Sisifos Söyleni* eserinde şu pasaja yer verir: “*Tanrılar Sisifos’u bir kayayı durmamacasına bir dağın tepesine kadar yuvarlayıp çıkarmaya mahkum etmişlerdi; Sisifos kayayı tepeye kadar getirecek, kaya tepeye gelince kendi ağırlığıyla yeniden aşağı düşecekti hep. Yararsız ve umutsuz çabadan daha korkunç bir ceza olmadığını düşünmüşlerdi, o kadar haksız da sayılmazlardır.*”<sup>288</sup> Burada Camus, Tanrı'nın insanları sürekli bir yükün altına soktuğunu ve o yük bitince yine başka bir yükün insana yüklendiğini ve bunun böyle sürüp gittiğini söyler. Elbetteki hayatta bir takım yükler vardır. İnananlar için imtihan olarak verilen bu sıkıntılar insanları zorlamak için değil onlara adeta oduna şekil verilip, onun güzel ve faydalı hale getirilmesi gibi, onu güzelleştirmek için Allah bireyi sınava tabi tutmaktadır.

<sup>286</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 122-124.

<sup>287</sup> Albert Camus, *a.g.e.*, s. 108.

<sup>288</sup> *a.g.e.*, s. 137.

Sartre'a göre, var olan hiçbir şey var olmak için ontolojik bir zorunluluğa sahip değildir. Dolayısıyla hiçbir şeyin varlığı haklı çıkarılamaz veya başka bir şeyin varlığına ihtiyaç duyduğu söylenemez. Bu sebeple Sartre, her şeyin bir olasılık olduğunu kabul eder. Ben bir olasılık olduğum için ben olsam da olmasam da dünya olmaya devam edecektir, der. Benim varlığım ve yokluğum arasında hiçbir fark yok, fikrini savunur. Bu bir yandan beni hiçleştiriyor, diğer yandan ise, potansiyellerimi ortaya koymam için beni tetikleyici bir fonksiyon ortaya koyuyor.<sup>289</sup> Var olan her şeyin temelsiz ve nedensiz olarak var olduğunu savunur.<sup>290</sup>

Sartre yaratıcı fikrinin özgürlüğün önündeki en büyük engel olduğunu savunsa da, “*Tanrı olsaydı daha iyi olurdu.*” demektedir.<sup>291</sup> Bu da gösteriyor ki, insanda inanma ihtiyacı fitraten mevcuttur ve kişi onu inkar etse dahi, kendi içinde o gerçek her daim canlı durmaktadır.

Ateist varoluşçulardan Sartre, kumsalda duran taş parçasının varoluşu ile insanın varoluşu arasında fark yokmuş gibi görünüyor, der. Bu durum kaygı vericidir, “*bulantı*” ve “*saçma*” kaçınılmaz olabilir. Bütün bu düşüncelerin ardında tek bir gerçek yatmaktadır. İnsan kendisini kollayan birinin olmasını umut ediyor. Onu gören, ürettiği değerleri dikkate alan, varoluşunu önemseyen varlığı ile yokluğunun önemsiz olmadığını söyleyecek birinin olmasını ümit ediyor. Aksi halde her şey anlamsızlaşacaktır.<sup>292</sup>

Nietzsche'yi Tanrı'yı reddetmeye götüren sebepleri anlamak için onun Hristiyanlığa karşı tepkilerini bilmek gerekir. Nietzsche'nin Hristiyanlığa tepkilerinden birisi, masum birisinin suçlu kişinin günahları için kurban edilmesi öğretisinin vicdan ve akla aykırı olmasıdır. Buradaki masum kişiden kasıt Hz. İsa'dır ve olay onun kendisini insanlığın günahı için kurban etmesidir. Hristiyanlığa diğer tepkisi de, Hristiyanlığın akla ve bilime karşı olmasıdır. O, Hristiyanlığın, kişiyi düşünmemeye sorgulamamaya götüren tarafına itiraz etmiştir.<sup>293</sup> İnsan düşünen, eleştiren bilmek isteyen bir varlıktır. Böyle yapıdaki bir inanışa itiraz oldukça

---

<sup>289</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 126.

<sup>290</sup> Jean-Paul Sartre, *Bulantı*, .s. 195.

<sup>291</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 139.

<sup>292</sup> *a.g.e.*, s. 171.

<sup>293</sup> Friedrich Nietzsche, *Deccal*, çev: Ayça Kaya, Say Yayınları, İstanbul 2017, s. 52,63.



yerindedir. İnsan iman yolcuğuna gönül ile başlasa da, akletmeye de her daim devam edip, akli ve gönlü birleştirdiği zaman huzuru yakalayabilmektedir.

Nietzsche'nin Hristiyanlıkla bu derece uğraşmasının sebebini, Hristiyanlığın insanın gönlündeki arayışa karşılık olacak bir ilah anlayışından yoksun olmasında bulabiliriz. Bu durumdaki yönelim ahlaki kendini avutma ve maskeleyedir.<sup>294</sup>

Nietzsche'nin “Tanrı öldü” ibaresiyle ortaya koyduğu huzursuzluğu şu ifadelerinde görmek mümkün: “Öldürdük onu, siz ve ben. Hepimiz onun katilleriyiz. Ama bunu nasıl yaptık? Denizi nasıl içebiliriz ki? Bütün ufku silmek için bu süngeri kim tutuşturdu ki elimize? Yeryüzünü güneşinden ayırırken ne yapıyorduk ki biz?” Bu durumda her şey nesneleşmiştir. Burada güç iradesinin değer ortaya koyuculuğu sadece bir bakış açısından ibarettir.<sup>295</sup>

Nietzsche'nin “Tanrı öldü”, ifadesi ile Martin Buber'in “Tanrı tutulması” fikrini bir arada değerlendirebiliriz. Buber bu ifade ile, güneş ile yeryüzü arasında bir şey girdiğinde insan güneşi nasıl göremiyorsa, insan ile Tanrı arasında da bir takım şeyler girdiğinde insanın Tanrı'yı göremediğini<sup>296</sup>ya da Nietzsche gibi Tanrı'nın öldüğünü zannettiğini söyler.

Nietzsche Tanrı'yı reddederken, “isimsiz tanrı”, “bilinmez tanrı”, “kavranılamaz tanrı” ibarelerine sahip olan Tanrı'yı reddeder. “Ah sen, kavranılamaz olan... Seni bilmek ve sevmek istiyorum.”,<sup>297</sup> diyerek de, aslında reddettiği Tanrı'ya muhtaç olduğunu ve Tanrı'yı arayıp, bulamayan bir halin üzünlüğü içinde olduğunu görebiliriz.

Kanaatimize göre, Nietzsche'nin çıkışı, isyanı oldukça yerindeydi ama vardığı sonuç yanlıştı. Nietzsche, asli günah, Hz. İsa'nın Tanrısal bir varlık oluşu, ekmek şarap ayini gibi insan akli ve vicdanına uymayan Hristiyan öğretilerine isyanında haklıdır. Sonrasında Tanrı'dan tamamen uzaklaşması ise nefis mücadelesine yenilme ve boşluktan savrulmanın bir sonucu olsa gerektir. Nietzsche

<sup>294</sup> Ahmet Demirhan, *Nietzsche ve Din*, Nirengi Kitap Yayınları, Ankara 2012, s.28.

<sup>295</sup> a.g.e., s. 10,109.

<sup>296</sup> Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, s. 143.

<sup>297</sup> Ahmet Demirhan, a.g.e., s. 213.

böylece karanlığa doğru sürüklenmiştir. Kendisi bu durumunu, “*bir orman ve karanlık ağaçlarla dolu bir geceyim*, şeklinde tanımlar.<sup>298</sup>

Nietzsche, Tanrı, tin, ruh gibi kavramları hayali varlıklar olarak tanımlar.<sup>299</sup> O, tanrı başta olmak üzere sonsuz olan her şeyi sanı olarak tanımlar.<sup>300</sup> Yani onların gerçeklikle ilgili bir taraflarının olmadığını iddia eder.



---

<sup>298</sup> Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s.124.

<sup>299</sup> Friedrich Nietzsche, *Deccal*, s. 20.

<sup>300</sup> Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 99.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. VAROLUŞÇULUKTAKİ ANLAM ARGÜMANININ TEMEL UNSURLARI

#### 3.1. Ahlak

Ahlak, insana has, onu diğer canlılardan ayıran en önemli vasıflardan biridir. İnsan ahlaklı olma sayesinde, ahlaklı olma yolunda çaba harcaması ile kemale erebilmekte, insanın ulaşabileceği en yüce mertebeye bu sayede varabilmektedir.

Ahlakın kelime anlamına bakacak olursak, ahlak mutlak olarak iyi olduğu düşünülen ya da belli bir yaşam anlayışından kaynaklanan davranış kuralları bütünüdür.<sup>301</sup> Ahlakın diğer tanımları ise şöyledir: “*Huy, yaratılıştan gelen özellik, karakter, yapı, mizaç, kişinin yaratılıştan sahip olduğu veya terbiye ile kazandığı niteliklerdir.*”<sup>302</sup> Ahlak kavramı ile bağlantılı etik kavramını da tanımlamakta fayda var.

Ahlakın daha çok eylem ve davranışlarla bağlantısı olduğu söylenirken, etik daha teorik olup, doğruluk, dürüstlük ve adalet konularıyla alakalıdır. Bunun yanında her iki kavramın da örf, adet, karakter anlamlarını taşıdığı da belirtilir.<sup>303</sup> Tillich’e göre etik, “*ahlaki buyrukların kökenini, gerçeklik kriterlerini, içeriklerinin kaynaklarını ve gerçekleşme güçlerini sorgulayan, insanın ahlaki varoluşunun bilimi*” olarak tanımlar.<sup>304</sup> Tillich’in ahlakı diğer tanımında ise, “*kişinin kendi kendisiyle karşı karşıya kalması anlamında benin tam bir odaklanmasıdır.*”<sup>305</sup> ifadelerini görüyoruz. Tillich etiği, aklın belirlediği ve imanın belirlediği etik olarak da sınıflandırır.<sup>306</sup> Kanaatimize göre, Allah yarattığı kulunu en iyi bilen olduğu için, onun sunduğu ahlak ile saf aklın sunduğu ahlak arasında farklılık yoktur.

<sup>301</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 16.

<sup>302</sup> Ramazan Adıbelli, “Dinlerdeki Kozmogonik ve Eskotolojik Bağlamında Ahlakı Anlamlandırmak”, *Bilimname Dergisi*, XXI/2: (2011), s. 37.

<sup>303</sup> Ramazan Adıbelli, “Dinlerdeki Kozmogonik ve Eskotolojik Bağlamında Ahlakı Anlamlandırmak”, s. 38-39.

<sup>304</sup> Paul Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, s. 20.

<sup>305</sup> Aliye Çınar, *Varoluşçu Teolojide İnsan Ve Anlam*, s. 144.

<sup>306</sup> Paul Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, s. 29.

Tillich de ahlaki buyruğun dini boyutu olduğunu söyler ve ahlak yasası ile insan doğasının da bu bağlamda çelişmediğinin kabul edilmesi gerektiğini belirtir.

Tillich, ortalama bir varoluşun gerçekleşebilmesi için yeterli miktarda ahlaki alışkanlığın zorunluluğundan bahseder.<sup>307</sup> Yani her insanın içinde gizli olarak bulunan ahlak nüvelerini keşfedip, geliştirmesi ile de insan, varoluşunu gerçekleştirme imkanı bulmaktadır.

Tillich'e göre ahlaki edim, parçalayıcı güçlere karşı kazanılmış bir zafer, insanın kendisini özgür kişi olarak gerçekleştirmesidir.

Ahlakın karşısına Tillich ahlak karşıtı edimi koyar. Ahlak karşıtı edim, kişinin tutkulara, arzulara, korku ve endişelere üstünlük vererek bireyin odaklanmışlığını altüst eden bir durumdur. Burada irade köleşir ve zorunluluk özgürlüğün yerini alır.<sup>308</sup> İnsana düşen tutku, arzu, korku ve endişelerinin tutsaklığından ahlakın yüceltici özgürlüğüne yönelmesidir.

Ahlaksızlığın göstergesi olarak insanların diğer insanlara sözlü ve fiziki şiddet uygulamasını da sayabiliriz. Frankl toplama kamplarındaki esirlere her türlü fiziki ve sözel şiddeti kullanan görevlilerden bahseder.<sup>309</sup> Bu insanların ahlaki tamamen yitirmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda Frankl insanların “soylu insan ırkı”, “soysuz insan ırkı” olarak ayrılabilceğini belirtir. Her toplumda iki irka ait insanların da bulunabileceğinden bahseder.<sup>310</sup> Bu kanaatimizce oldukça doğru bir yaklaşımdır. İnsanları şuralılar şöyledir, buralılar böyledir, diyerek genelleme yaparak kategorize etmek oldukça sıkıntılıdır. Çünkü her grup ahlaklı, iyi insanları içerdiği gibi, kötü, ahlaksız insanları da içermektedir. Ahlaksızlığın bir takım yansımaları mevcuttur.

Jaspers her şey hakkında canımızın istediği gibi keyfi bir şekilde konuşmayı da ahlaksızlığın yansıması olarak görür.<sup>311</sup> Bu nokta da çok önemlidir. Çünkü insan keyfi konuştuğunda karşısındakini kırmakta, ne dediğini bilmeden değerinin altında bir tavır ortaya koymaktadır.

Frankl ayrıca insanın hayvandan aşağı bir ahlakta ya da çok yüce bir ahlakta da olabilme potansiyeline sahip olduğunu belirtir. İnsanın bunu seçmesinin ancak

---

<sup>307</sup> Paul Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, s. 43,46,57.

<sup>308</sup> *a.g.e.*, s.34,35.

<sup>309</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 65.

<sup>310</sup> *a.g.e.*,102.

<sup>311</sup> Karl Jaspers, *Suçluluk Sorunu*, s. 33.

hangi yöne ağırlık verip, geliştireceğine karar vermesi gerektiği ile alakalı olduğunu belirtir.<sup>312</sup>

Nietzsche ise, alemin amaçsız olduğunu ve ahlakın da gereksiz olduğunu savunmuştur. Ona göre ahlaka bir temel arama çabası gereksizdir.<sup>313</sup> Böyle bir durumda insanlar savrulmalar yaşar, kabalık, saygısızlık artar ve insan hayvanda aşağı bir duruma düşer. Bu aslında Nietzsche'nin de kendisiyle çeliştiğinin bir kanıtı olur.

Sartre, ahlakı insanın seçtiği bir şey olarak tanımlar. İnsanın ahlakı seçerken aynı zamanda kendini de kurduğunu söyler. Her insan da bir bağlanma ve yükümlülük altına girme içinde tanınabileceği için, her insanın ahlak seçmesi zaruridir.<sup>314</sup>

Ahlaklı bir yaşam, özgürce gösterilen bir çabayla kendini yeniden tesis ederek, huzurun gerçekleştiği bir durumun oluşmasını sağlayacaktır.<sup>315</sup> Huzurlu bir ortam ise herkesin istediği bir ortamdır. Bunun sağlanması için herkesin çaba harcaması elzemdir.

### 3.2. Umut

Umut insanın yaşama gücünü, yaşama sevincini canlı tutan yegane güçlerden biridir. Kişi umut sayesinde, başına gelen sıkıntılardan kurtulacağını, onu daha güzel zamanların beklediğini umut ettikçe güçlü ve mutlu olabilmektedir.

Kierkegaard insanın ne yaşarsa yaşasın hayata devam etme arzusunu kaybetmemesi gerektiğini belirtir.<sup>316</sup> Bu çok doğru bir yaklaşımdır. İnsan hayatta ne kadar zor imtihanlarla karşılaşsa da, sonunda bir çıkış kapısına ulaşabilecektir. Yeter ki Allah'a olan umudunu kaybetmesin.

Yeis ve ümitsizlik geçici bir şaşkınlıktır. Ümit, hayatın şartıdır. Nefes almak nasıl beden için zaruri ise, ümit de ruh için zaruridir. Ümitsiz ruh, susuz bir çiçek gibi solmaya mahkumdur.<sup>317</sup> Bitkinin gelişip, büyümesi için güneş ve suya ihtiyaç duyması ne denli gerekli ise, insanın manevi olarak canlı kalıp, gelişmesi ve

<sup>312</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 148.

<sup>313</sup> Latif Tokat, *a.g.e.*, s. 48.

<sup>314</sup> Talip Karakaya, *a.g.e.*, s. 93.

<sup>315</sup> Karl Jaspers, *Suçluluk Sorunu*, s. 158.

<sup>316</sup> Kierkegaard, *Kendinizi Sevmeyi Unutmayın*, s. 8.

<sup>317</sup> Nurettin Topçu, *a.g.e.*, s. 41.

büyümesi için de umut, o derece önemlidir. Ayette de geçtiği üzere, Allah'tan ancak kafirler ümidini keserler.<sup>318</sup> İslam'da kişinin Rabbine karşı korku ve ümit halinde olması düstur buyrulur. Bu ise, kişiyi canlı tutan bir unsurdur.

Frankl da toplama kamplarındaki zor şartlarda dahi insanların umut sayesinde ayakta durduklarını, kendilerini bu sayede bırakmadıklarını belirtir. Bunun sebebi umut ile insanın bağışıklık sisteminin bağlantılı olmasıdır. Umudun bir anda yitirilmesi, insanı ölümcül bir duruma dahi sürükleyebilir.<sup>319</sup>

Klasik Teizm'de, Allah ve ahiret inancı en temel inanç ilkeleridir. Bu iki yüce değer aynı zamanda hayatın anlamına imkan sağlar ve umudun birer ifadesidirler.<sup>320</sup>

Tillich'e göre, umutsuzluk durumunda insan, olanaklarının sonuna gelmiştir. Sartre'in deyimiyle, "çıkış yok" denilecek durumdadır. Umutsuzluk derin bir çatışma halidir.

Tillich yaşamı, yokluk, anlamsızlık, boşluk, suçluluk ve kınanma kaygılarının sebep olduğu "umutsuzluktan kaçma" olarak değerlendirir.<sup>321</sup> İnsan bunu başardıkça umutla dolu bir hal alacaktır.

Kierkegaard umutsuzluğu, buna bağlı acı çekmeyi, insanı hayvandan üstün kılan, bir özellik olarak tanımlar. Bu durum, insanın varlığının Tanrı'dan kaynaklı olduğunu ortaya koyar.<sup>322</sup> Umut kavramını Tanrı ile bağlantılı olarak düşünen filozoflardan bir tanesi de Marcel'dir.

Marcel umudu, Mutlak Varlık ile insanın arasında kurduğu bir bağ olarak tanımlar. Umut, bu hayatta yolcu olan insanın yolunu kaybetmemesi için gerekli olan bir husustur.

Marcel imanın umuda yol açtığını belirtir. Umut ile insan, madde, mekan ve zamanın esaretinden kurtulur.<sup>323</sup> İman ile insan, Allah'a güvenir, başına gelen her türlü sıkıntının bir sebebi olduğunu bilir ve onu kendisinden daha çok seven, düşünen Allah'ın onu bu sıkıntılardan kurtaracağına dair umut ile dolu olur.

---

<sup>318</sup> 12/Yusuf 87.

<sup>319</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 91.

<sup>320</sup> Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, s. 154-155.

<sup>321</sup> Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, s. 138,140.

<sup>322</sup> Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 23-24.

<sup>323</sup> Fulya Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti*, s. 100-101,116.

Frankl da bunu, toplama kamplarında ölüm ile her an burun buruna olan insanların dua ve iman ile umudun oluşturduğu büyük bir güç ile ayakta durduklarını belirtir.

Frankl insanın umudunu tekrar kazanabilmesi için geçmişte yaptığı, yaşadığı güzellikleri de ara ara hatırlaması gerektiğini düşünür. Geçmişteki bu varoluşun ışığı bugünü de aydınlatmaya sebep olabilecektir.<sup>324</sup>

Kierkegaard, umutsuzluğu ölüm ile bağlantılı olarak ele alır. Umutsuzluğu, ölüme yol açan bir hastalığa benzetir. Ama ölüm, hastalıktan kurtulma ve yeni bir hayata başlama iken, umutsuzluk, kendisinden sonra hiçbir şey bırakmayan ölüme varan bir hastalıktır.

Kierkegaard bakış açısıyla umutsuzluğun insanda belirme sebeplerine baktığımızda, bireyin kendi ben'i ile yüzleşmesi ve kendi ben'inden kurtulmasının bu duruma yol açtığını görmekteyiz. Umutsuzluğun diğer bir sebebi de, “*insanın tinsel yazgılarının farkında, bilincinde olmamasıdır.*”<sup>325</sup> Umutsuzluğun bir kısmı da insanın kendini düşündüğünde ölümcül olması, hastalıklarla yerle yeksan olabilen tarafı ya da her şeye hükmedemeyen tarafını fark ettiğinde ortaya çıkar, Allah'ın varlığı ve takdirine kendini bırakması gerektiğini bilip, bunu yapmazsa, umutsuzluğun pençesi altına girer. Ama Allah'ın takdir denizine kendini bırakırsa, bu durumda suyun yüzeyine çıkan ve boğulmaktan kurtulan kişi gibi umutsuzluktan emin bir hal alacaktır. Kişi tevekkül ile umuda sarılmazsa sonsuzluktan uzaklaşmaktadır.

Kierkegaard'a göre umutsuzluk, sonsuzluğu kaybetmedir, geçici olanı kaybetme ise, umutsuzluk değildir ama insanlar geçici olanı kaybettikleri zaman umutsuzluğa kapılmakta, sonsuzluğun kaybının ise farkında dahi olmamaktadırlar.

Kierkegaard, umutsuzluğun sadece gençlere has bir hal olmayıp, hayatın her döneminde bizi yakalayabilecek bir durum olduğunu söyler. Gençlerin gelecek ile ilgili düşüncelerinin, kendi olmak istememelerinin bu duruma yol açtığını, yaşlıların ise, geçmişten dolayı, umutsuzluğa kapıldığını belirtir.<sup>326</sup>

<sup>324</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 49,98.

<sup>325</sup> Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 26-27,34.

<sup>326</sup> a.g.e., s. 62,68,70.



### 3.3. Sevgi

Sevgi, insana lütfedilen onu canlı tutan en değerli nimettir. İnsan sevgi sayesinde hayat yolculuğunda mutluluğa doğru yol alır. Sevginin yoğun olarak yaşanması kişiyi aşka götürür.

Alem aşk üzerine inşa edilmiştir. İnsanda da bunu görebilecek gönül gözü mevcuttur. İnsanın alemdeki aşkı görebilmesi için gönül aynasını her daim pak tutması gerekmektedir. Böylece mutluluğun ışığı her daim insanın hayatını aydınlatacaktır.

Sevgi, mutluluktur, tutkudur.<sup>327</sup> Sevgi, hayatın sıkıntılı, zor anlarında güneş gibi insanı ısıtan ve rahatlatan bir mutluluk kaynağıdır. İnsan için vazgeçilmez bir tutkudur. Sevgi ile insan hayatta mutluluk ve tutku ile güzel bir çiçek gibi parlak, ıslık ışık kalabilmektedir.

İnsan kendisini severse diğer insanları da sevebilir ama insan, hayatta en çok kendisini sevmeyi ihmal eden bir varlıktır. Kierkegaard'ın da ifadesiyle, "*kendinizi sevmeyi unutmayın.*" ibaresini unutmamak gerek.<sup>328</sup> İnsan, kendisini sevdikçe etrafa da sevgi ışıklarını yaymayı başarabilecektir. Böylece insanlar arasında sevgiden yapılı sağlıklı ve huzurlu ilişkiler yayılacaktır.

Kişiyse sevgi bahşedildiğinde tüm dünyaya sevgi ile bakabilmektedir.<sup>329</sup> Sevgi güneş ışığı gibi insanı ısıtan ve etrafını ısıtıp, aydınlatan bir özelliğe sahiptir. Bunun için insanın sevgiyi yakalama hedefi olmalıdır.

Frankl da sevgiyi, "*insanın özleyebileceği nihai ve en yüksek hedef*" olarak tanımlar. İnsanın sıkıntılardan içinde bulunduğu acı durumlardan sevgi ile kurtulabileceğini söyler. İnsanın bulunduğu ortam ne derece yıkıcı, üzücü, parçalayıcı olursa olsun birine karşı duyduğu sevgi sayesinde, insan o ortamın tüm karanlığından kurtulma imkanı yakayabilmektedir. Sevilen varlığın fiziksel olarak yaşayıp yaşamaması da bu durumda çok önemi değildir. Önemli olan onunla kişinin iç benliğinde mutluluğu yakalamasıdır.<sup>330</sup> Burada Allah sevgisini örnek olarak verebiliriz. Allah'ı gözlerimizle göremesek dahi, O'nun sevgisini bize lütfettikleri ile

<sup>327</sup> Aliye Çınar, *Varoluşçu Teolojide İnsan Ve Anlam*, s. 156-157.

<sup>328</sup> Soren Kierkegaard, *Kendinizi Sevmeyi Unutmayın*, s. 10.

<sup>329</sup> Soren Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, s. 43,117.

<sup>330</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 52,53.

öyle derinden hissederiz ki, bunu her daim canlı tutarak dünyanın en mutlu insanı olabiliriz.

Frankl sevgiyi, diğer insanları tanımak ve onlardaki potansiyelleri ortaya çıkarıp, onları desteklemek için gerekli bir şey olarak tanımlar. Birey karşındaki insanı severek onu daha yakından tanıma fırsatı bulur. Onun eksik yönlerini ve ondaki güzellikleri de böylece keşfetme imkanı bulur.<sup>331</sup> Bu da insanlar arasındaki iletişimin daha sağlıklı bir şekilde devam etmesini sağlar. Sevginin, insanlar arası ilişkileri etkileme tarafı olduğu gibi, kulun Allah ile ilişkisinde de yeri büyüktür.

Tillich sevgiyi, iman ve adaletle bir olarak görür. O, “*Tanrı sevgidir.*”<sup>332</sup> der. İnsanın ilahi sevgide kök salması, varlığın merkezine yaklaşması ve ona katılması anlamına gelir. İnançsızlık, Tanrı’dan yabancılaşma ve sevgisizlik anlamına gelir. O, etiğin temeline de sevgiyi koymayı önerir. Ona göre sevgi, aynı zamanda hayatı devindiren güçtür. İnsanlar arası sevgi bağları güçlendikçe, insanların ahlaki olarak gelişmeleri, kötülüklerin azalması, iyiliklerin artması da mümkün olmaktadır. Hayat, sevgi sayesinde çok daha güzel, akıcı ve huzurlu bir hal almaktadır.

Tillich, Tanrı’yı, sevginin merkezine koyar ve insanın sadece yukarıdan yani Tanrı’dan gelen sevginin ışığı ve gücünde bizzat kendini sevebileceğini belirtir.<sup>333</sup> Bu durumu, güneşin ışığını alıp, çiçekler açan, meyveler veren ağaca benzetebiliriz. İnsan da bir ağaç gibi güneşten aldığı sevgiyle güzelleşip, etrafına da güzellikler saçabiliyor.

Tanrı’yı reddetmek insanı sevgiden uzaklaştıran onu kuru bir çiçek gibi solmaya götüren bir haldir. Örneğin Sartre, Tanrısızlığı sebebiyle, insanlara tiksinti, nefret ve bulantı ile bakmıştır.<sup>334</sup> Hayat bu halde çekilmez bir yere dönüşmektedir.

Tillich sevgiyi, değişmekte olan dünyanın her safhasına uyabilen ve hayatın hareket ettirici gücü olarak işlev gören bir şey olarak tanımlar.<sup>335</sup> Yani dünya ne kadar değişirse değişsin, sevgi güzelliği, huzuru ve insanları birbirine yakınlaştırması

---

<sup>331</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s.126.

<sup>332</sup> Paul Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, s. 22-23,26.

<sup>333</sup> *a.g.e.*, s. 122.

<sup>334</sup> Jean-Paul Sartre, *Bulantı*, s. 232.

<sup>335</sup> Paul Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, s. 95,105.

ile her daim baki kalacaktır. Burada insanlar birbirlerine yakınlaşırken bir değişime de uğrarlar.

Sevgi Kierkegaard'ın da dediği gibi, insanı değiştiren bir işleve de sahiptir.<sup>336</sup> Jaspers sevgi sayesinde insanın, yalın benlikten ayrılıp, öfkesinden kurtulmasına sebep olduğunu belirtir. İnsan sevgi sayesinde kırıcı olmanın kendini beğenmişliğini de kontrol altına alabilir. Ayrıca insan, sevdiği insanlar sayesinde başarıyı daha kolay yakalar.<sup>337</sup> İnsanın sevginin gücüyle başarı elde etmesi kendisini ve çevresini değiştirmesi çok daha kolaydır. İnsan sevince her şeye daha aydınlık bakabilmekte, nefretin karanlığından kendisini kurtarabilmektedir. İnsanın sevgiyi başkalarına yönlendirip, karanlıktan kurtulması, önce kendisini sevmeye yönelmesiyle mümkündür.

Jaspers ise, başkalarını sevmeyen insanın kendisini de sevemeyeceğini söyler.<sup>338</sup> Gerçekten de çevremizi gözlemlediğimizde çevresine sevgi ile yaklaşan insanların aslında kendisini seven, kendisiye barışık insanlar olduğunu görebiliriz. Sevgi dağıtıldıkça çoğalan ve insanın kendisini de ısıtan ve ısıtan bir hal almaktadır. Sevgiyi dağıtmak için diğer insanların varlığını kabul etmek gerekir.

Marcel da sevginin başkalarının varlığını onaylama ile bağlantılı olduğunu belirtir. İnsanlar arasındaki paylaşımın da ancak sevgi yoluyla olduğunu belirtir. Bu durum aynı zamanda sevilen kişinin, seven için ebedi olarak varlığının onaylanması da demektir.

Marcel sevgi sayesinde içinde bulunduğumuz dönemdeki teknoloji ve bilimin sebep olduğu yanlış anlamlandırmaya da engel olunacağını ve insanın tekrar doğru anlamı bulmasının mümkün olacağını belirtir.<sup>339</sup> Sevgi insana yol gösteren bir pusula işlevi görmektedir. İnsanın hatalarından dönüp, doğruyu bulmasına yardımcı olmaktadır. Bu da insanının sorumluluk altına girmesi ile mümkün olabilmektedir.

Buber, sevgiyi, “*bir Ben'in, bir Sen'e karşı sorumluluğu olarak tanımlar.*”<sup>340</sup> Sevgi sorumluluk gerektirir. Seven ya da sevdiğini iddia eden birey bunun

<sup>336</sup> Soren Kierkegaard, *Kendinizi Sevmeyi Unutmayın*, s. 7.

<sup>337</sup> Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s. 30,312.

<sup>338</sup> Haluk Erdem, *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset*, s. 63.

<sup>339</sup> Fulya Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti*, s. 114.

<sup>340</sup> Martin Buber, *Ben ve Sen*, s. 85.

gerektirdiği şekilde üzerine düşenleri en iyi şekilde yerine getirmelidir. Böylece sevgi ateşi canlı olmaya devam edecek, sevenler arasında mutluluk devamlı olacaktır.

Sartre'da *Bulantı* romanında, sevginin insana mutluluk verdiğini, sevgi sayesinde insanın hayata daha farklı baktığını hatta insan aşık olduğu zaman hayatın durduğunu ifade eder. Sevgisizlikle insanın bomboş kaldığını söyler.<sup>341</sup> İnsan boşluğun huzursuzluğu içinde yaşama isteğini dahi kaybedebilir. Bu yüzden sevgi ile kişi kendini ortaya koyup, hayata daha sıkı tutunabilmelidir.

Sartre sevgiyi, insanın öznelliğinin başarıma biçimi olarak tanımlar.<sup>342</sup> Kişi öznelliğini ortaya koydukça kendini gerçekleştirebilmekte böylece kendine ve etrafa sevgiyle bakabilmektedir.

Nietzsche ise sevgiyi, güç istenci ile bağdaştırır. Nietzsche'ye göre, sevginin olduğu yerde, efendi olma istenci de vardır. Ona göre daha zayıf olan, güçlü olanın kalbine sevgi vesilesiyle girer ve oradan gücü çalar.<sup>343</sup> Sevginin insanı güçlendirdiği doğrudur ama karşı tarafı sömürüp, onu güçsüz bırakarak bunu yaptığını söylemek pek mümkün değildir çünkü sevgi, seven ve sevilenin her ikisini de güçlü kılma özelliğine sahiptir.

### 3.4. Vicdan

Vicdan insandaki en önemli, insanı insan yapan özelliklerden birisidir. Vicdanını kaybeden insanın insan olma vasfını da büyük ölçüde kaybettiğini söyleyebiliriz. Vicdan, kişinin kendi kendini yargılaması ve kendi kendini gözlemlemesi ya da bilinçlilik olarak tanımlanabilir.<sup>344</sup>

Vicdan bireyi diğer bireylerden ayıran en temel vasıflardan birisidir. Varoluşçulardan özellikle Heidegger'in felsefesinde de bu kavram önemli bir yer tutar. Vicdan, ona göre, "*birinin bir şeyleri şu ya da bu minvalde anlamasını sağlar.*" Vicdan, icra edilen ya da ihmal edilen bir eylemin ardından ortaya çıkar. Dasein vicdan sayesinde, kendini duymazdan gelişin kaybolmuşluğundan kurtulup, kendini bulur. Dasein böylece herkese kulak verip, düşmüşlük durumundan vicdanın

<sup>341</sup> Jean-Paul Sartre, *Bulantı*, s. 90-91.

<sup>342</sup> Talip Karakaya, *a.g.e.*, s. 136.

<sup>343</sup> Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 133.

<sup>344</sup> Aliye Çınar, *Varoluşçu Teolojide İnsan ve Anlam*, s. 163.

sesine kulak vererek kurtulabilir.<sup>345</sup> Böylece Dasein, kendi olma olanağını yakalamış olur. Vicdan sayesinde birey, herkesin içindeki kaybolmuşluk durumundan çıkar, Dasein bu şekilde benliğe çağrıda bulunur. Vicdanın sesi ile Dasein adeta, “Kendine gel!” çağrısını işitir.<sup>346</sup> Bu sese kulak verip vermeme konusunda herkes aynı düzeyde duyarlı ve farkında değildir. Bazıları bu sese kulak vererek “*otantik varoluşunu*” gerçekleştirir, bazıları da belki ömrünün sonuna kadar içinde bulunduğu toplumun arasında kaybolup gider.

Vicdanın sesi, suskunluk içinde çağıran bir sestir.<sup>347</sup> Bunu iki şekilde anlamak mümkündür. İlki, insan, kalabalıklardan sessiz bir halde kendi içine döndüğü zaman bu sesi dinleyip, anlayabilir. Diğeri, vicdanın sesi sessizce insanın iç alanında yankılanır.

Vicdanın sesi ile suçluluk arasında da bağlantı vardır. Heidegger, vicdanın sesinin insana suçluluktan söz ettiğini belirtir. İnsan vicdanın sesi ile yaptığı hatayı anlar, bu hatayı telafi etme için harekete geçer. Vicdan bu yönüyle bakıldığında eleştirel bir işlev görmektedir.<sup>348</sup> İnsanın ise, bu eleştiriye açık olması sayesinde vicdan olumlu bir işlev görebilir.

Kişi aynı zamanda vicdanının sesine öyle iyi bir şekilde kulak vermelidir ki, bu suçluluk ile Kierkegaard’ın da ifadesiyle, gözyaşıyla bu suçluluk ateşini söndürmelidir.<sup>349</sup> Böylece insan, suçluluğun yakıcılığından kurtulup, vicdanın huzurlu ferahlığına yol alabilecektir.

Heidegger insandaki vicdanın iyi ve kötü yönde telkinde bulunduğunu ifade eder. Yani, insanı suçlayan, onu davranışını düzeltmeye yönlendiren vicdanın sesi, nefse hoş gelmemesinden olsa gerek, kötü olarak nitelenir. İyi vicdan ise, kişiyi, yaptığı iyi, doğru davranışlar sebebiyle ortaya çıkar. Yani Heidegger’in tabiriyle, “*Dasen’in iyi olmaklığıdır.*” Bu ses sayesinde insan, “*ben iyiyim*” diyebilmektedir.<sup>350</sup>

Vicdan insana farkındalık oluşturan bir ayna gibidir. Bu sayede insan kendini görür. Vicdanın saf akılla da bağlantısı vardır ama vicdan sadece akılla da sınırlı

---

<sup>345</sup> Heidegger Martin, *Varlık ve Zaman*, s. 403-404,431.

<sup>346</sup> *a.g.e.*, s. 409-410.

<sup>347</sup> *a.g.e.*, s. 439.

<sup>348</sup> *a.g.e.*, s. 416,420,431.

<sup>349</sup> Kierkegaard, *Kendinizi Sevmeyi Unutmayın*, s. 32.

<sup>350</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 431,433.

değildir. Heidegger vicdanı insanın bütün yapısıyla ilişkilendirir. Vicdanın anlama, ruhsal durum ve kaygı ile de bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz.

Vicdanın sesi herkese aynı oranda ulaşmaz. Bazıları bu sesi garip, yabancı ve kendisine uzaktan gelen bir ses olarak duyar. Bu durumda olanlar otantik olmayan var oluştaki bireylerdir. Birey bu durumda düşmüşlük halindedir. Ancak vicdanının sesini dinleyerek bu halden kurtulma imkanına sahiptir.

Vicdan insanı yanlış davranışlara karşı uyarıcı bir fonksiyon görür. *O, bir iç uyarıcı, iç denetleyicidir.*'' Heidegger'e göre alışılmış sesler vicdanın sesi değildir. Bu sesler Das man'ın sesidir. Oysa vicdanın sesi kaygı anında iştilir. Bu ses, insanın kalabalıklardan uzaklaştığı kendisiyle baş başa kaldığı zaman ortaya çıkar.

Vicdan günahın aksine doğru hareket eder. Kişiyi uyarıcı bir şekilde davranır. Kişinin bu sese uyması sonucu kendini en güzel şekilde geliştirmesi, kötülük, fenalıklardan, günahlardan uzak durması eşrefi mahlukat olması mümkündür.

Tillich, vicdanı, *“insanın kendi asıl doğasının sessiz sesi, aktüel varlığının yargılayıcısı”* olarak tanımlar.<sup>351</sup> Bu yargılayıcının her daim uyanık ve aktif olması ile birey kendini o derece gerçekleştirmiş olacak ve insan varlığına uygun bir varoluş sergileyecektir.

Tillich, *“ahlak ötesi vicdan”* kavramıyla vicdana farklı bir bakış sunar. Vicdan, ahlaki bir yasaya itaat edip etmeme konusunda bir hükümde bulunmayıp ahlaki fiilleri, ahlaki emirler sahasını aşan bir gerçekliğe katılıma göre yargıda bulunursa bunu *“ahlak ötesi vicdan”* olarak tanımlar. Burada Tillich, *“agape(aşk)”* ve *“kairos(doğru)”* kavramlarıyla ahlak ötesi vicdanın ahlaki rölativizmin üstesinden gelebileceğini belirtir.<sup>352</sup> Birey içinde bulunan vicdana kulak verdikçe vicdan bir ağacın fidesinin gelişip büyüdüğü gibi gelişip, kocaman bir ağaç olup, güzel meyveler vermeye başlayacaktır. Yani ebedi aşk olan Allah ile ilgili bir bağ kurup, en yüce varlık mertebesine yükselebilecektir.

Tillich, agape'nin epithymia (sevginin libido özelliği), philia (sevginin arkadaşlık niteliği) ve eros (sevginin mistik niteliği) diye tarif edilen öğelerle iç içe olduğunu belirtir.<sup>353</sup>

<sup>351</sup> Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, s. 132-134.

<sup>352</sup> Paul Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, s. 25,29,47.

<sup>353</sup> a.g.e., s. 52.

Jaspers, sahte bir vicdanın mevcut olabileceğinden bahseder. Örneğin bir askerin vatansızlıktan dolayı, açıkça kötü olan eylemler yapmasını, bunu da yaparken vicdanının rahat olmasını düşünmesi gibi.<sup>354</sup> Bizce burada sahte bir vicdandan ziyade kişinin vicdanının sesini tamamen kapatmış olması ve nefsinin esiri olup, kötülüklerin kişiye artık iyi olarak görülmesi söz konusudur.

Jaspers da bu insanların vicdanı bir kenara bıraktığını söyler ve bizim nefis dediğimiz şeyi de içgüdüsel davranış olarak ifadelendirir. Kişi için bu vicdan dediği şey, “aldatıcı vicdan”dır.<sup>355</sup> Kişinin bu konuda dikkatli olması ve kendini iyi bilip, kendi kendini kandırmaktan kaçınması gerekir.

Vicdanın etkili olması için kişinin her daim karşı karşıya kalabildiği saflık ve bulanıklık yol ayrımında arınma ve saf kalma yolunu seçmesi ve böylece özgürlüğünü de ortaya koyması söz konusudur.<sup>356</sup>

### 3.5. Kaygı

Kaygının sözlük anlamı, endişeyle karışık tasaya, bir isteğin amacına ulaşmayacak gibi görüldüğü durumlarda ortaya çıkan tedirginlik haline verilen isimdir.<sup>357</sup>

Kaygı Kierkegaard’a göre, iki anlama gelir: Kişinin nitel sıçramayla işlediği günahdaki kaygı ve günah ile taşınan, taşınmayı sürdüren, bir kişinin her günah işleyişiyle yeryüzüne inen kaygı.<sup>358</sup>

Kierkegaard’da göre, kaygı, mevrus günahın sonucu ya da tek bir kişideki mevcudiyetidir. Hz. Adem ile beraber günah kaygının içine girmiş, onu kendisiyle birlikte yeryüzüne indirmiştir.<sup>359</sup>

Heidegger kaygıyı, objesi tamamen belirsiz bir durum olarak tanımlar. Kaygının objesi dünyada bir şey değildir. Ona göre kaygı, Dasein’in dünyanın hiçliğinin farkına varması onunla karşı karşıya gelmesinin sonucudur. Dasein fırlatılmış olarak gönderildiği dünyada “var-olabilirliğinin” kaygısını yaşamaktadır. Bu durum insanın dünyada iken evde olmadığının adeta bir misafir olduğunun

<sup>354</sup> Karl Jaspers, *Suçluluk Sorunu*, s. 94.

<sup>355</sup> a.g.e., s. 95.

<sup>356</sup> a.g.e., s. 147.

<sup>357</sup> Ahmet Cevizci, a.g.e., 404.

<sup>358</sup> Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 49.

<sup>359</sup> a.g.e., s. 46,47.

göstergesidir. O, kaygının anlamsızlığa sebep olduğunu ve bu durumun ise insanı hiçliğe sürüklediğini söyler. Kaygının neden olduğu anlamsızlık durumunu “*tekinsizlik*” olarak tanımlar. Tekinsizlik Dasein’in evde olmadığının da göstergesidir. Heidegger bunu “*evsizlik*” olarak ifadelendirir. İnsan bu durumla uzun süre karşı karşıya kalmaya dayanamaz çünkü bu durum insanda büyük bir huzursuzluğu da beraberinde getirir. Bu durumu aşmak için insan, var olduğu durumdan kaçma, onu görmezden gelme eğilimi gösterir.<sup>360</sup> İnsanın ruhu ebediliği arar, insanın ebediliği bulamaması onu huzursuz eder.

Kierkegaard’a göre kaygı, özgürlüğün kendini kaybettiği bir zayıflıktır. Günah da her zaman zayıflık halinde işlenir.

Kaygıya kadınlar erkeklerden daha yatkındırlar.<sup>361</sup> Bunun sebebi fitridir. Kadın anne olma potansiyeline sahip olması sebebiyle, hormonal açıdan farklılık arzeder bu da onun erkeğe göre daha kaygılı olmasının sebeplerinden biridir. Ancak kadın da kendisini geliştirdiği, duygularına aklı ile ve iman gücü ile yön verdiği zaman kimi zaman birçok erkekten daha az kaygı duyar hale gelebilir.

Kaygı, bir varlığın kendi muhtemel yokluğunun farkında olması halidir. Kaygı var olmamaya yani yokluğa dair varoluşsal farkındalıktır. Sadece insan türüne özgü bu farkındalık insana bazen ağır gelebilmektedir. İnsan, bu farkındalığı doğru anlamlandırdığı takdirde rahat etmekte aksi halde bu farkındalık onun için ağır bir yük olabilmektedir.

Kaygıyı üreten; evrendeki her şeyin fani olduğunun farkına varılması hatta başkalarının ölümlerinin tecrübe edilmesi de değildir, bu yaşanan olayların üstü örtük olarak bir gün bizim de tecrübe edeceğimize dair farkındalıktır.

Kaygı ve korku arasındaki farkın da bilinmesi önem arz etmektedir. Kaygı ve korkunun ontolojik kökeni aynıdır ama gerçekte aynı değildir. Korkunun yüzleşilebilen, katlanılabilen, üstesinden gelinebilen bir nesnesi vardır. Kaygının ise böyle bir nesnesi yoktur. Kaygı, bilinmeyen korkusudur. Buradaki bilinmeyenden kasıt, asıl özü bilinmeyen –çünkü bu yokluk olan- bir bilinmeyendir.

<sup>360</sup> Heidegger Martin, *Varlık ve Zaman*, s. 412,424.

<sup>361</sup> Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 56,61.



Korku, ölümden bir şeyin kaybindan, topluluk tarafından reddedilmekten kaynaklanır. Örneğin ölüm korkusunda kişide kaygı meydana getiren şey, varlığın ortadan kalkmasının (sadece bu dünyadan) ortaya çıkardığı mübhemlik durumudur.

Kaygı, özel bir durum tehdidiyle başa çıkamamanın hissettirdiği acıdır.<sup>362</sup> Ölüm ile insan, tek başına başa çıkamamakta, yüce bir varlığa sığınarak bu durumu aşabilmektedir.

Heidegger korkuyu, incitici ve daima bir olasılık olarak tanımlar. Ona göre Dasein, öncelikle kendisi ile ilgili veya kendisi hakkında korkar Heidegger'e göre korku, otantik olmayan bir varoluşun göstergesidir. Korkunun objesi daima dünya ile ilgili bir şeydir. Kişi dünyaya ne kadar çok dalarsa o denli korku ve güvensizlik yaşamaktadır.<sup>363</sup>

Korkunun elbette olumlu işlevi de vardır. Camus, korkunun uyanık kişinin iklimi olduğunu, bunun ise bireyi sürekli canlı tutan ve varoluşunu, kendini bulmasını sağlayan bir işlevi olduğunu söyler.<sup>364</sup>

Macquarrie, insanın kaygı durumundan kurtulmak için iki yola başvurabileceğini söyler. Bunlar kişinin ya nihilizme karar kılması ya da varlığının temeli olarak Allah'a yönelmesidir. İnsanda evsizlik, anlamsızlık, huzursuzluk durumlarının yol açtığı ruh halinden Allah'a yönelmekle kişi en mükemmel şekilde kurtulabilir. "Dikkat edin! Kalpler, ancak Allah'ı anmakla huzura kavuşur."<sup>365</sup> ayeti de bunu en güzel şekilde ortaya koyar.<sup>366</sup>

Tillich'e göre kaygı çeşitleri şunlardır: Kader ve ölüm kaygısı, boşluk ve anlamın yitirilişi (anlamsızlık kaygısı), suçluluk ve kınanma kaygısı.

Ölüm kaygısı, en kaçınılmaz, en temel şeydir. Ölüm kaygısı, bireyselleşmenin artışıyla artmış, kolektivist kültürlerdeki insanların ise bu kaygıya pek açık olmadıkları gözlemlenmiştir.

Kader kaygısı, sonu olan varlığın kişinin rastlantısal olduğunun (yani başka bir yerde değil de burada olmamız gibi) farkında olmasıdır. Bu rastlantısallık birey açısından söz konusudur elbette. İnanan için Allah'ın yarattığı her şeyin bir sebebi

<sup>362</sup> Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 60-62.

<sup>363</sup> Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, s. 66,120.

<sup>364</sup> Albert Camus, a.g.e., s. 41.

<sup>365</sup> 13/Ra'd,28.

<sup>366</sup> Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, s. 124.

muhakkak ki mevcuttur. Hastalıklar, kazalar yoluyla kader bizleri sarar ve insan yokluk kaygısına kapılabilir bu imtihanlara verdiği anlam ile.<sup>367</sup>

Modern kişi için din, inanılmaz olana inanmaya indirgenmiştir. Darwin, Freud ve Marx, ilahi varsayım olmadan bunu yapmanın mümkün hatta arzu edilir olduğu bir dünya ortaya koymuşlardır. Sonuç mutluluğu ya da özgürlüğü değil, kaygı ve korkuya esir düşen bireyleri doğurmuştur.<sup>368</sup> Modern dönemde insanlar daha çok depresyona girmekte, manevi tarafını ihmal etmenin verdiği sıkıntı ile, daha huzursuz bir halde hayatını kendi gerçeğiyle yüzleşmeden devam ettirmektedir.

Tillich'e göre modern ruhu altüst eden kaygı üç çeşittir. Bunlar: Kader, suçluluk ve ölüm korkusunun meydana getirdiği kaygıdır.

Kader ve ölümün meydana getirdiği kaygının en büyük ilacı, "*Takdiri İlahi*" olarak isimlendirilen, Allah'a güvenmeye ve tam teslimiyete dayalı cesaretin dini simgesidir.<sup>369</sup> Bu duygu, insanı kaygı ve korkularının cesaretinden kurtararak, onu özgürleştiren, ona huzur veren bir kaledir.

Tillich kaygıyı, patolojik ve varoluşsal kaygı olarak da ikiye ayırır. Varoluşsal kaygının ontolojik bir yapısı vardır ve yok edilemez ancak varoluşsal cesarete dahil edilebilir. Patolojik kaygı ise, benliğin kaygıyı üstlenme konusundaki başarısızlığının bir sonucudur. Patolojik kaygıda kişi, sınırlı, sabit ve gerçek dışı olan bir öz olumlamaya bunu sıkıntılı bir şekilde savunmaya geçer. Patolojik kaygı bir kez yerleştikten sonra tıbbi tedavinin bir nesnesidir. Varoluşsal kaygı ise, dini yardımın bir nesnesidir.

Korku ve kaygı aynı zamanda insanı koruyan bir işleve de sahiptir. Kişinin kendini onaylaması, cesaret ve korku arasındaki dengeyle mümkün olabilmektedir. Kişi hayatta böyle bir dengeye sahip olabildiği ölçüde yokluğa ve boşluğa karşı direnebilir. Bu denge aynı zamanda yaşam gücü de sağlayan bir özelliğe sahiptir.<sup>370</sup>

Kader, suçluluk ve şüphe kaygılarının üstesinden anlamların farklı dereceleri yoluyla en yüksek, evrensel sürece dair felsefi sezgiye yükselmek ile gelir.<sup>371</sup>

Suçluluk kaygısına kapılan kişi kuru bir yaprağın hıştırtından dehşete düşer. Bu nedenle suçluluk kaygısının yenilmesi, kader kaygısının da yenilmesidir. Güvene

<sup>367</sup> Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 66-68.

<sup>368</sup> a.g.e., s.17.

<sup>369</sup> a.g.e., s. 21.

<sup>370</sup> a.g.e., s. 96-97.

<sup>371</sup> a.g.e., s. 142.

dayalı cesaret, kader kaygısını ve suçluluk kaygısını içine alır. Her ikisine de size rağmen, güçlüyüm, mutlu ve huzurluyum, der. Takdiri ilahi inancının gerçek anlamı budur. Kader ve ölüm açısından güvene dayalı cesaretin dini simgesidir. Zira güvene dair cesaret, ölüme dahi, “*sana rağmen*”, der.<sup>372</sup> Yani ölümün varlığına ve bu gerçeğin farkında yaşamasına rağmen, panik ve kaygıdan uzak, derin bir huzura kavuşma sebebidir, bu his.

Kierkegaard kaygıyı öznel ve nesnel olarak da ikiye ayırır. Öznel kaygı, işlediği günahın sonucu olarak bireyde meydana gelen ve bireyin masumiyet durumunda bulunan kaygıdır. Öznel kaygı Hz. Adem’ in kaygısına karşılık gelir. Nesnel kaygı ise, günahın yeryüzünün tümüne vuran yansımasıdır. Nesnel kaygı, insanın dışındaki varoluşa ilişkin etkisidir.<sup>373</sup> Öznel kaygı bu açıdan bakıldığında insanı her daim uyanık tutan kendisinin yaptığı günahın farkında olmasını sağlayan bir işleve de sahiptir. İnsan bu kaygı sayesinde kirlerden arınmak üzere temizlenme yoluna girebilecektir.

Çocukları gözlemlediğimizde kaygının belirli olarak mecraya, korkunç, esrarlı olana yöneldiğini görüyoruz. Bu çeşit kaygının hayvanda olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü tin sığlaştıkça kaygı da azalır. Kaygı derinleştikçe toplum da derinlik kazanır.<sup>374</sup>

Kierkegaard, geçmişte yaşadığımız bir sorunla ilgili yaşanan kaygının sebebinin bu yaşanan şeyin geçmişte olmasından değil de gelecekte bu durumun yineleneyeceğini düşünmemizden kaynaklandığını savunur.<sup>375</sup>

### 3.6. Fırlatılmışlık

Fırlatılmışlık, insanın dünyanın hangi bölgesinde, hangi aileye mensup olarak dünyaya geleceğine kendisinin karar verememesini açıklar. Fırlatılmışlık ifadesi, her ne kadar itici bir tını verse de, insanın bu dünyaya elinde olmadan, isteği dışında gelmesini ifade eder.

İnsan dünyada olma durumunu onaylayarak bu aleme gelmemiştir.<sup>376</sup> İnsanın özgür bir varlık olması başta bu dünyaya isteği dışında gelmesiyle sınırlanmıştır.

<sup>372</sup> Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 169.

<sup>373</sup> Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 51,52.

<sup>374</sup> a.g.e., s. 36.

<sup>375</sup> a.g.e., s. 88.

İnsanın bilgi ve isteği dışında dünyaya gönderilmesi onun doğuştan özgürlüğünü sınırlandıran bir durumdur. İnsan kendisinde bulunan potansiyel özgürlük ile bu sınırlılık arasında sıkışmışlık yaşar. Varoluş bu sebeple sıkıntılı ve sancılı bir süreçtir.<sup>377</sup>

Heidegger, fırlatılmışlık durumunda olan Dasein'in, evinde olmayışı, dünyanın hiçliği ile sarılı olmasının oluşturduğu kaygıdan kaçma eğilimi gösterdiğini belirtir. Bu durumun yansıması olarak Dasein, kaçıştan sahte bir özgürlüğe sığınır. Böylece huzur bulmaya çalışır.<sup>378</sup> İnsan, hayatta karşılaştığı problemlerden kaçmak, onları görmezden gelmek eğilimine sahiptir. Ancak bu yaklaşım var olan sıkıntıyı ortadan kaldırmamaktadır. Aksine, var olan sorun görmezden gelindiği için, soruna çözüm aranılmamakta ve durum daha da vahim bir hal almaktadır. İnsanın fırlatılmışlık durumuna yaklaşımı da bu halde olduğu zaman insan için sahte bir huzur ama derinlerde hep bir huzursuzluk mevcut olmaktadır.

*"Dasein, fırlatılmış olarak varolur yani kendi şuradalığına kendi eliyle taşınmış değildir."*<sup>379</sup> Ancak Dasein aynı zamanda bu fırlatılmışlığın içerisinde kendi tasarlama özgürlüğü ve gücüne de sahiptir. Dasein bu varlık durumuyla yüzleşmeli, kendini iyi tanımalı, bu huzursuzluktan çıkma yollarını aramalıdır.

Dasein, fırlatılmış olarak, bir dünyaya gönderilmiştir ve bu dünyada diğerleriyle birlikte var olmaktadır.<sup>380</sup> İnsan bir sıkıntıyı tek başına yaşayınca kendini büyük bir karanlıkta hissetmektedir ancak aynı sıkıntıyla karşı karşıya olan diğer insanları da görünce, karanlıktan çıkabilecek yolları bulma ümidi yaşayabilmektedir. Bunun sebebi herkesin yaşadığı sıkıntıya gösterdiği tepki aynı değildir. Bazı insanlar yaratılış itibariyle, sıkıntılardan daha kolay çıkış yolu bulabilme eğilimindedirler. İnsan fırlatılmışlık durumuyla da, diğer insanların da aynı durumda olduklarını gözlemleyip, onları dikkatle inceleyerek bu durumla yüzleşip, bu girdaptan çıkma imkanı bulabilir ancak çıkış için bu yeterli bir durum değildir. Karmaşık olan dünya ve kendi yapısını vahiy olmadan çözmeye imkanı pek de mümkün değildir.

---

<sup>376</sup> Seyit Ahmet Atak, "Varoluşçularda Ölüm problemine Genel Bir Bakış", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, V/10,(2007) s. 87.

<sup>377</sup> Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 160.

<sup>378</sup> Heidegger Martin, *Varlık ve Zaman*, s. 412.

<sup>379</sup> *a.g.e.*, s. 423.

<sup>380</sup> *a.g.e.*, s. 423-564.

### 3.7. Düşmüşlük

İnsanın otantik var oluşundan uzaklaştığı, sıradanlaşma durumunu ifade eder. Buradaki düşüş kavramının Hristiyanlıktaki cennetten düşüş ile alakası yoktur. Düşüş, kişinin otantik olmaktan uzaklaştığı veya otantikliği terk ettiğini gösterir.

Heidegger, insanın doğuştan bu düşmüşlüğü yaşadığını düşünmez. Ona göre insan doğuştan ne masum ne de bozulmuş olarak dünyaya gelir. Bu durumlar onun seçimi ile ilgili olasılıkları içerir.

Heidegger'e göre dünya-da-varlık olmanın getirdiği bir sonuç durumu olan düşmüşlük, iki anlama gelir: 1) Dasein'in varlık yapısı otantik olsun ya da olmasın düşüş yapısındadır. 2) Dasein, otantik olmayan var oluş şeklidir.

Heidegger, varoluşsal düşmüşlüğün üç şekilde kendini göstereceğini vurgular: İlki; boş konuşma, ikincisi; anlamak için olmayan sadece bakmak ve görmek için olan boş merak, üçüncüsü ise; herkesin her şey hakkında konuştuğu ama neyin anlaşıldığının belli olmadığı belirsizlik durumudur.

Düşüş, gündelik hayat içinde kişinin kendini, varoluşsal yapısını, ölümlülüğünü düşünmeden yaşaması, boş konuşmalar, boş meraklar içinde savrulup gitmesi olarak tanımlanabilir. Düşüş aynı zamanda otantik olmayan var oluş şeklinin en sert karakteridir.<sup>381</sup>

Düşmüşlüğün olması durumunda kişi kalabalıkların içinde adeta kaybolur. Bu durumda birey, sorumluluklarından kaçır ve kendisi için karar vermekten uzaklaşır, hiçbir vicdan azabı duymaz çünkü herkesin yaptığı doğrudur.

Heidegger'e göre, düşmüşlük şu durumları beraberinde getirir: Bunlar: 1) Günahkarlık, kışkırtma, ayartma 2) Memnuniyet 3) Yabancılaşmadır. İnsan dünya tarafından kuşatılmıştır yani düşmüşlük içindedir ve olgusal olduğunun farkındadır. Ancak insan, dünyaya da meyleder çünkü dünya ayartıcıdır. Bu durumda kendisinden kaçmak ve dünyaya düşmek ister. İnsan şeylere dalınca kaygıdan kurtulmuş gibi görünse de aslında bu kaçışın sahte yansımasıdır. İnsan dünyaya daldıkça kendisine yabancılaşmaktadır.<sup>382</sup> İnsan düşmüşlük içinde ne dediğini bilmeden konuşup, davrandığı için günah sarmalında sürekli dönüp durmaktadır.

<sup>381</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*, s. 164,167,204, Heidegger Martin, *Varlık ve Zaman*, s. 270.

<sup>382</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 273.

Düşmüşlük durumunda insanlar dopdolu ve sahici bir yaşam yaşıyor sanısına düştükleri için sahte bir memnuniyet içindedirler. Burada dünyanın ayartıcılığı ve bunun yol açtığı huzur ön plandadır. Aynı zamanda insan düşmüşlüğün yol açtığı kendine yabancılaşma ile de karşı karşıya kalır. Burada Dasein, düşmüşlüğün ayartıcı ve huzur verici yabancılaşmasına o denli kendini kaptırmıştır ki, sonunda Dasein kendi kendine dolanma halini yaşar. Dasein'in düşmüşlüğünün özellikleri olan ayartma, huzur verme, yabancılaştırma ve kendine dolanma sonrası yaşadığı şey, “çakılma” olarak nitelendirilir. Dasein burada, “otantik olmayan bir varoluş ile, kendinden çıkıp, hergünlüğün zeminsizlik ve hiçliğine düşer.”<sup>383</sup>

Dasein, düşmüşlük ile, her şeye sahip olduğu yanılgısına sahip olmakta, otantiklikten çok uzak olduğu halde otantik bir varoluş sergilediği hissine kapılıp, sahte bir huzur yaşamaktadır. Durum böyle olunca Dasein, bu hareketlilik halinde bir “girdap” içinde dolanıp durmaktadır. Hergünkü Dasein benliğini Heidegger, “herkes benliği” olarak nitelendirir. Bu otantik olmayan benliktir. Burada herkes içine saçılmış bir benlik mevcuttur. Dasein burada kendini bulmak zorundadır.<sup>384</sup>

Tillich, düşmüşlüğü öz'den varoluş şartları altına düşme olarak açıklar. O düşmüşlük öncesi durumu rüyadaki masumiyet olarak görür.<sup>385</sup> İnsan yaratılış itibari ile, çok önemli potansiyellere sahiptir. Aklı, ruhu onu yüce bir varlık kılmaktadır. Ancak insan, bu yönünü geliştirmeyip, hayvani yönüne yönelirse, varoluş şartlarındaki seviyenin altına düşmüş olur.

Düşmüşlük ile insan varoluşsal kaygılardan, (örneğin, ölüm, doğru yaşayamama), kurtulmak istemekte, böylece yüzeysel bir yaşam sürerek, gerçeklerden kaçmanın sahte huzuruna sığınmaktadır. Bu durum gündelik hayatı idama ettirirken insanları rahatlatmaktadır. Ancak bir ölüm haberi alındığında, insan varoluşunu yitirdiği düşmüşlük uykusundan uyanmakta ve acı gerçeği hissedebilmektedir. Ancak Heidegger'in ifadesi ile, “dünya-içinde varolmanın ayartıcılığı”<sup>386</sup> sebebiyle bu şok etkisi kısa sürmekte ve insanlar çok kısa süre içerisinde tekrar düşmüşlük durumuna sürüklenmektedirler.

<sup>383</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 273,274

<sup>384</sup> *a.g.e.*, s. 204.

<sup>385</sup> Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, s. 110.

<sup>386</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 272.

### 3.8. Suçluluk

Suçluluk bireyin dünyada kendi elinde olmayan şekilde var olmasının sonucunda hissettiği bir duygudur. İnsan kendi kendini yaratan değildir, varlığını başkasına borçludur. Bu durum onda borçluluk ve suçluluk duygusu meydana getirir.

Kierkegaard suçluluğu, Tanrı'ya karşı bizim hep suçlu olduğumuz şeklinde anlatır. Çünkü O, insanın Tanrı'ya karşı hep yanlış içinde olduğunu ifade eder. Bu görüşün temelini Hz. Adem' in günahı ile cennetten çıkarılması, bu günaha kefaretiler olarak Hz. İsa'nın yeryüzüne inip, diğer insanların günahı için acılara katlanması yatmaktadır. Bu da insanları sürekli suçluluk psikolojisi içine sokmaktadır.

Suçluluk, insanın özgür olması ile de alakalıdır. Kişi özgür olduğu için, her daim daha iyisini yapma ihtimalinin açık olması sebebiyle suçluluk hissini barındırır.

Heidegger, Dasein'in atılmışlığı, düşmüşlüğü ve suçluluğunun vicdanı mümkün kıldığını söyler. Vicdan varlığımızın kendi elimizde olmadığının bir göstergesidir. Vicdana rağmen vicdanın aksi şekilde davranmak suçluluk yaşantısının sebepleridir.<sup>387</sup>

Frankl suçluluk duygusunu insanın fırsata dönüştürebileceğinden bahseder. Suçluluk hisseden kişi kendini daha iyiye doğru değiştirme fırsatını yakalamıştır.<sup>388</sup> Heidegger, suçluluğu, kişinin kendini sorumlu hissetme durumuna yönlendirdiğini ifade eder. Suçluluk, birinin hakkını ihlal etme sebebiyle ortaya çıktığı için, bunun farkına varıp, sorumluluğun beraberinde gelmesi kişiyi harekete geçirir. Burada kişi, kendi yüzünden başkasının varoluşunun tehlikeye girdiğini, yanlış yönlendirildiğini düşünür. Bu yanlışlıktan çıkma yollarını arar. Burada vicdan da devreye girer.<sup>389</sup> Kişinin bunun farkında olup, kendini olumlu yönde değiştirmeye açık olması gerekmektedir.

Jaspers insanların kendilerini temize çıkarmak ve birbirine karşıt olarak birbirini algılayarak birbirini suçlama eğiliminde olduklarını söyler. İnsanları birbirinin yargııcı olmak yerine herkesin hem sanık hem yargıç olduğunu bilmesi gerekmektedir.<sup>390</sup> Çünkü her insanın eksik tarafları hataları mevcuttur. Ayrıca insan, bir sıkıntı halinde, kendini de az da olsa suçlu olabilecek şekilde düşününce bu,

<sup>387</sup> Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, s. 111

<sup>388</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 150.

<sup>389</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 420.

<sup>390</sup> Karl Jaspers, *Suçluluk Sorunu*, s. 23.

insanın hem kendi gelişimine katkı sağlayacak hem de iletişimi daha sağlıklı bir hale sokacaktır.

Jaspers suçlanan kesimin genelde zayıf, güçsüz, başarısız olanlara atfedildiğini başarılı olanların ise haklı olarak tanımlandığını söyler. Bu ise, doğru değildir ve bu durum hakikate karşı kör olmanın beraberinde getirdiği derin adaletsizlikle alakalı bir durumdur.<sup>391</sup>

Jaspers suçu dörde ayırır. Bunlar: cezai suç, siyasi suç, ahlaki suç ve metafizik suçtur. Cezai suç, nesnel ve kanıtlanabilir bir suçun karşılığında yargının ceza kararı verdiği suçtur. Siyasi suç ise, devlet bazında işlenen suçlardır, burada suçlular suçlu olduğunu kabul etmezler, önemli olan galip olmaktır. Metafizik suç, insanoğlu üyesi olduğu tüm insanların maruz kaldığı suçlardan herkesin sorumlu olması ile alakalı suçtur. Diğer insanlar zulme uğrarken sessiz kalmak en büyük suçtur. Bu suçun cezası Tanrı'ya aittir. Ahlaki suç ise, birey olarak ben'in eylemlerinden sorumlu olması ile kişi her eylemine dikkat etmelidir. Bu sorumluluk yerine getirilmediğinde ortaya çıkar. Ahlaki suç işleyen için yargı mercii kişinin kendi vicdanıdır. Jaspers insanların metafizik suçtan uzak durabildikleri ölçüde melekler gibi yüksek derecelere ulaşabileceğini ve diğer üç suç şekline de kurtulabileceğini söyler.<sup>392</sup> Burada konumuzla alakalı olarak ahlaki suç konusunda bireyin dikkatli olması bir üst basamak olarak metafizik suça ortak olamayarak meleklerin seviyesine hatta iradesini kontrol edip, iyiye ve hayra yönlendirdiği için meleklerden üstün bir hale erişmeye çalışmalıdır. Bunun için kişinin aktif olması gerekmektedir.

Jaspers, pasif olmayı da bir suç olarak tanımlar. *“İnsanların yaşadığı felakete karşı körlük, insanın kalben hayal gücünden yoksun olması ve şahit olunan felakete karşı takınılan kayıtsızlık da ahlaki suç”*<sup>393</sup> olarak tanımlanır.

Ahlaki suçu biraz daha ayrıntılı incelemekte fayda var. Çünkü bireyin gelişimi için en önemli şeylerden birisi kendisini, eksikliklerini, yanlışlıklarını da bilip ona göre hayatına çeki düzen vermesidir. Jaspers ahlaki suçu, *“kendi kendini analiz eden bireyin suçluluk sorunu”* olarak tanımlar. Ahlaki suçun kapsamına

---

<sup>391</sup> Karl Jaspers, *Suçluluk Sorunu*, s. 23.

<sup>392</sup> a.g.e., s. 56-59.

<sup>393</sup> a.g.e., s. 99.



vicdan ve pişmanlığa yer veren herkes girer.<sup>394</sup> İnsan vicdanını susturmuş, ve pişmanlığı unutmuşsa, o insan için artık ahlaki suç da gelişme de söz konusu değildir.

Jaspers, suçların doğurduğu sonuçları da şöyle ifade eder: Cezai suçun sonucunda yargı cezai yaptırım uygular. Siyasi suçlarda ise, siyasi iktidarların değişmesi sonuç olarak meydana gelir. Ahlaki suçun sonucunda kişinin suç işlediğinin farkına varması ve harekete geçmesi sonucu kişide basiret ve ferasete yolculuk başlar. Metafizik suçun sonucunda ise, kişi Tanrı karşısında özgüvenle durur ve gurur çığnır. Bu durumda kişide Tanrı önünde her şeye katlanan bir tevazu belirir.<sup>395</sup> İnsanın ulaşması gereken esas konum budur. Yoksa insan sürekli kendisini ya da etrafı suçlayıp huzursuzluğun denizine dalmayı seçmemelidir. Suçu hayra yönlendiren bir yol seçmelidir.

Suçun yöneltileme şekli de önemlidir. Jaspers, dışarıdan yöneltileme suçlamaların, cürüm ve siyasi suçlar için anlam ifade ettiğini söyler. İçeriden yöneltileme suçlamalarda ise, kişi kendisini ahlaki ve metafizik zayıflıkla suçladığını hisseder ve bu durum canilik ve siyasi suçlara da sebep olduysa kişi kendini bunlarla da suçlar.<sup>396</sup> Burada aslolan kişinin içten kendisini bilmesi ve suçunu kendi kendisine itiraf edip doğruya yönelmesidir.

Jaspers, bir grubun ya da toplumun tamamını suçlamanın da oldukça yanlış bir yaklaşım olduğunu belirtir. O ahlaki açıdan sadece bireylerin yargılanabileceğini grupların yargılanamayacağını belirtir.<sup>397</sup> Bu çok doğru bir yaklaşımdır. Çünkü her grubun ahlaki olarak iyi durumda olanları vardır, aynı zamanda çok kötü ahlaka sahip olanları da vardır. Bundan dolayı genellemeler bir zan sebebi olu ve özellikle de inanan için asla taşınmaması gereken bir vasfi içerir.

İnsanların suçluluk ile yaklaşımı daha çok karşı tarafı suçlama yönündedir. Jaspers'ın ifadeleriyle, *“kimse gücenmek istemez, ama başkalarını ahlaki açıdan yargılamak konusunda herkes heyecanlıdır.”*<sup>398</sup> Bu ise hiç de doğru bir yaklaşım değildir ama insanlar için kolay bir yoldur. Kendini suçlamak değişme, düzelme

<sup>394</sup> Karl Jaspers, *Suçluluk Sorunu*, s. 92.

<sup>395</sup> a.g.e., s. 61-62.

<sup>396</sup> a.g.e., s. 65.

<sup>397</sup> a.g.e., s. 66.

<sup>398</sup> a.g.e., s. 135.

cesaret göstermeyi gerekli kılan bir zorluğu, aynı zamanda güzelliği de içinde barındırır.

Suçluluk konusundaki iki uç nokta ise, ya insanın sürekli kendini suçlayarak, küçük düşürmesi ya da kendini tamamen suçsuz gören bir hal ile kendini dünyaya kapatan bir dik kafalılık şeklindedir.<sup>399</sup> İnsanın iki uç noktadan da sıyrılıp, gerektiğinde kendini suçlaması, gerektiğinde kendine gereken değeri vermesi en doğrusudur.

### 3.9. Cesaret

Cesaret, ahlaki bir hakikattir, kökleri insanın varoluşuna ve kendi olmanın yapısına uzanır.<sup>400</sup> Cesaret, ölüm gerçeğine rağmen, varlığın kendini onaylamasıdır.<sup>401</sup>

Cesaret, bir şeye rağmen yani benliğin kendini onaylamasını önleme eğilimine rağmen, kendini onaylamaktır. Cesaret aynı zamanda zihnin korkuyu yenme gücü olarak tanımlanır.<sup>402</sup> Bu bağlamda cesaret, insanın kendi içindeki olumsuz sesi yenme becerisidir.

Modern zamanda insan, çok çalışıyor, eğleniyor, ancak bu atalarından daha çalışkan ve eğlenmeye meraklı olduğu için değil, kendi kaygı ve korkularının sesinin altında ezilmemek için durma cesareti gösterememesindedir.<sup>403</sup> İnsanın ara ara etrafındaki kalabalık ve gürültüden sıyrılıp, vicdanının sesini dinlemesi ve yanlışlarından uzaklaşıp, dosdoğru bir halde olmak için cesaret göstermesi gerekmektedir.

Tillich cesareti, Tanrı ile bağlantılı olarak ele alır. Ona göre, “*Varolma cesaretinin kökleri, Tanrı, şüphe kaygısında yok olduğu zaman ortaya çıkan Tanrı'ya uzanır.*”<sup>404</sup> Cesaret, kader ve ölüm kaygısında, boşluk ve anlamsızlık kaygısında ve suç ve aşağılanma kaygılarında da mevcuttur. Bu kaygıların üstesinden gelmek için ancak Tanrı'nın gücüne ihtiyaç vardır.<sup>405</sup> Bu güç ile insanlara, dünyaya yönelmek yerine Allah'a yönelip, insan Allah'tan aldığı güç ile tüm kaygılarından kurtulma cesaretine kavuşur. Bu durumda insan, bir davranış sergilediğimde diğer insanlar ne

<sup>399</sup> Karl Jaspers, *Suçluluk Sorunu*, s. 136.

<sup>400</sup> Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 12.

<sup>401</sup> Aliye Çınar, *Varoluşçu Teolojide İnsan Ve Anlam*, s. 89.

<sup>402</sup> Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 57,59.

<sup>403</sup> *a.g.e.*, s. 16.

<sup>404</sup> *a.g.e.*, s. 29.

<sup>405</sup> Aliye Çınar, *Varoluşçu Teolojide İnsan Ve Anlam*, s. 91.

der diye kaygılanmak yerine, Allah katındaki değerini ve yerini düşündükçe, hayattaki varoluşunu cesur bir şekilde göğüsleyebilecektir.

Güvene dayalı cesaret, kişinin kendi dışında hiçbir şeye bağlı değildir. Cesaretin bu şekli, yalnızca Tanrı'ya bağlıdır. Bu tecrübe Tanrı ile eşi benzeri olmayan ve birebir olan bir karşılaşmada yaşanır.

Varolma cesareti, günahların bağışlanmasını kabul etme cesaretidir, soyut bir sav değildir, Tanrı ile karşı karşıya gelmenin (yüzleşmenin) temel unsurudur. Suçluluk ve kınanma kaygısına rağmen kendini onaylama, benliğini aşan bir şeye katılmayı, dahil olmayı gerektirir.<sup>406</sup>

Olmak cesareti, cesaret kavramının ahlaki ve varoluş açısından iki anlamını bir araya getirir. Bir insan eylemi ve değer biçme unsuru olarak cesaret, ahlaki bir olgudur. Kişinin kendi benliğini evrensel ve asli olarak onaylamasıdır. Cesaret aynı zamanda varoluşsal olgudur. Varolma cesareti, kişinin kendi özünü onaylaması ile çelişen varlık öğelerine rağmen, benliğini onayladığı ahlaki bir eylemdir.

Cesaretli kişi övgüye değer bir şey yapar, hakir görülmesi gerekeni reddeder. Bunu yaparken, benliğin kendi gizil güçlerini tatminkar ölçüde kullanması ya da mükemmeliyetine ulaşması takdir edilir.

Cesaret aynı zamanda içinde fedakarlığı da barındırır. Fedakarlık, zevkin, mutluluğun feda edilmesine, hatta kendi varlığını feda edişe kadar gidebilir. İyinin ve güzelin gerçekleşmesini sağlayan cesaretin güzelliği ve iyiliğidir. Bu yüzden cesaret soyludur.<sup>407</sup>

Cesaret hep bir riski göze almayı içerir. Cesaretin varolma gücüne ihtiyacı vardır; kaygı ve ölüm kaygısında yaşanan, boşluk ve anlamsızlık kaygısında mevcut olan, suçluluk ve kınanma kaygısında etkili olan yokluğu aşan bir güçtür bu. Bu üç yönlü kaygıyı içine alan cesaretin kökleri, kişisel güçten ve kişinin dünyasının gücünden daha büyük bir varolma gücüne dayanmalıdır. Cesaretin bu biçimlerini temsil edenler kendilerini ve dahil oldukları dünyayı aşmaya çalışırlar.<sup>408</sup> Bunu da kişi, yüce, tek ve benzersiz güç olan Allah'ın varlığındaki güce yaklaşmakla elde edebilir.

---

<sup>406</sup> Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 166-167.

<sup>407</sup> a.g.e., s. 32,34.

<sup>408</sup> a.g.e., s. 159.

Nietzsche hayatın pek çok özelliği olduğunu ve muğlaklığını ifade eder. Cesaret bu muğlaklığa rağmen hayatın kendisini olumlama gücüdür, hayatın kendisinin olumsuzluğu yüzünden hayatın olumsuzlanması bir korkaklık ifadesidir. Hayatta bizi mutlu edecek durumlarla karşılaştığımız gibi canımızı sıkan, bizi üzen olumsuzluklarla da karşılaşabilmekteyiz. Önemli olan sıkıntılardan ders çıkarıp, bu imtihanların bizi daha iyiye, kemale doğru götürmesini sağlamaya bir vesile kılıp, elimizdeki güzelliklere odaklanıp, şükürümüzü artırıp, mutluluğu yakalayabilmemiz.

Kaygı bizi cesarete yönlendirir, aksi halde kişi umutsuzluğa düşer. Cesaret umutsuzluğu içine alarak, umutsuzluğa adeta siper olur. Kaygısını cesurca üstlenemeyen kişi, umutsuzluk eşliğinde nevroza tutulabilir. Nevroz, varolmaktan kaçınarak yokluktan kaçınmanın yoludur. Varolmanın gerçekleşmesi demek, yokluğun ve kaygının kabul edilmesi demektir.<sup>409</sup>

Varolma cesareti, Tillich'e göre, günaha ve suça rağmen değil de, kadere ve ölüme rağmen kendini onaylama cesaretidir.<sup>410</sup> Yani insan, ölümü ve Allah'ın kader çizgisinde bize layık gördüğü imtihanları göğüsleyip, onlardan ders çıkarıp manevi olarak daha da güzelleşerek bunlara göğüs germe cesaretini göstermeli. Bunu gerçekleştirebilmek insan için hem zor hem de sonuçları itibariyle çok da güzel bir yolculuktur.

Tıp kaygıyı iyileştirmenin kendi görevi olduğunu, zira bütün kaygıların patolojik olduğunu iddia eder. Bu durumu tedavi etmedeki tek merciin kendisi olduğunu iddia eder. Ancak insan karmaşık ve çok yönlü bir varlık olduğu için kaygının tedavisi de tek bir meslek grubunun değil birçok meslek grubunun işbirliği ile gerçekleştirilebilecek bir meseledir.<sup>411</sup>

Platon hayvanların cesareti olduğunu reddeder. Cesaret neden kaçınıp neye cüret edileceğini bilmekse bu akli bir varlık olan insan hastır.

Canlılık kendini kaybetmeden kendinin ötesinde bir şey yaratma gücüdür.<sup>412</sup> Kişi sürekli gelişme, yenilenme içinde olmalıdır ki duran su misali kokuşmasın,

---

<sup>409</sup> Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 87.

<sup>410</sup> a.g.e., s. 45.

<sup>411</sup> a.g.e., s. 90,91.

<sup>412</sup> a.g.e., s. 99.

daima akan denizlere karışan bir akarsu misali güzelliğine daima güzellik katsın. Bu da kişinin sürekli cesaretini ortaya koymasıyla ilişkilidir.

Tillich'e göre, varolma cesareti, kendi olumlamanın gücü, bir kader meselesidir. Bu bir inayet meselesidir.<sup>413</sup> Buna kısmen katılmakla birlikte, insanın içinde bulunan az ya da çok cesaretinin farkında olarak onu geliştirebilmesi de mümkündür.

Kierkegaard insanların tevazu içinde Tanrı'yı memnun ettikleri zannına kapılıp, cesaretlerini sergilemekten uzak durduklarını belirtir. Halbuki bu durum ne gerçek bir tevazudur ne de Tanrı'yı memnun eden bir şeydir. Tanrı insandan kötülöklere karşı koyma cesaretini göstermesini beklemektedir. İnsan ancak bunu yapınca Tanrı'yı memnun etmiş olacaktır.<sup>414</sup>

### 3.10. İyilik

İyilik insana lütfedilen, ona yöneldikçe insanın güzelleşip, huzuru bulduğu, çok değerli bir yetidir. Aristo'ya göre iyi, kendisi amaç olan, mutluluğun da sebebi olan bir şeydir.<sup>415</sup> Bu yüzden insanın her daim içindeki iyiyi keşfedip, onu ortaya koyma yollarını arayıp, varoluşunu en iyi şekilde gerçekleştirmesi gerekmektedir. Bunun için sosyal çevre faktörü de etkilidir.

Kierkegaard'a göre çocukların çoğu ne iyi ne de kötüdür. Çocuklar, yetişkinlerin onlara sunduğu iyi ortamlar ve yönlendirmelerle iyi, diğer türlü ortamlar ve yönlendirmelerle kötü olmaktadır.<sup>416</sup> Aslında insan iyiye de kötüye de yönelecek potansiyele sahip bir varlıktır. İçindeki iyiliği besleyecek yönelimlerle çok yüce bir yere sahip olabilir. Aksi durumda kötülöklere yönelip, içindeki kötülük potansiyelini çoğalttığı zaman da varlıkların en acımasız, en vahşisi olabilir. Allah insanı bu halden uzak tutmak için iyilerin sevaplarının çoğalarak, mükafatlandıracağını vaat eder. Kötülerin ise, günahlarının çoğalıp, ceza ile karşı karşıya kalacaklarını buyurur. İnsanın kötülökten uzak kalması için kötülüğün ne olduğunun tam olarak ortaya konması gerekir.

<sup>413</sup> Paul Tillich, *Olmak Cesaret*, s. 102.

<sup>414</sup> Soren Kierkegaard, *Kendinizi Sevmeyi Unutmayın*, s. 50.

<sup>415</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2017, s. 17.

<sup>416</sup> Soren Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, s. 71.

Jaspers kötülüğü, “*bu dünyanın tadını çıkarmaya, ondan sağlanan mutluluğa, böyle bir varoluşa doğrudan doğruya ve sınırlandırılmamış bir bağlılık*” olarak tanımlar. Böyle bir insan yaşamının, hayvanların yaşamı gibi devam edeceğini belirtir. Kötülüğü, insanın içinden gelen ve onu acı çektirmek, yok etmeye yönelik bir hale sürükleyen güdü olarak tanımlar.<sup>417</sup> İnsana düşen bu güdülerini hakimiyet altına alıp, içinden gelen bu seslerin aksini yapmaktır. Böylece zamanla bu sesler duyulamayacak bir kısıklıkta çıkmaya başlayacak ve insan artık bu seslerden etkilenmeyecektir.

Kierkegaard da günahı iyilikten uzaklaşmak olarak tanımlar.<sup>418</sup> Bu yüzden inanan insanlar iyilik yapmakta daha isteklidirler. Bu durum onlara hem dünyada mutluluk vermekte hem de ahirette büyük mükafatlara sebep olmaktadır. Kötülük ise hem insanı dünyada mahvetmekte hem de kişi ahretini bu sebeple kaybetmektedir. Aynı zamanda kötülüğe maruz kalanların da kötülük yapmasına yol açabilmektedir.

Uzun süre kötülüğe maruz kalan insanların bu durumdan ötürü ellerine fırsat geçtiğinde kendilerinin de kötülük yapmaya yatkın oldukları bir gerçektir. Ancak Frankl’ın da ifade ettiği gibi, insanlar kendilerine kötülük yapılırsa dahi, kötülük yapma hakkına sahip olmadıklarını bilmeliler.<sup>419</sup> Çünkü kötülük, yapan kişiyi karanlığa sürükler. Bu yüzden insan iyilik yolundan ayrılmamayı seçerek aydınlıkta kalabilir. İnsanı kötülükten uzak tutma yolları ise çeşitlidir.

Kierkegaard insanların üç sebeple kötülükten uzak durabileceklerini söyler. Bunların ilki, kişinin cezalandırılma korkusuyla kötülükten kendini alıkoymasıdır. İkincisi, ödül ümidiyle kişi kötülükten uzak durmayı seçebilir. Diğer de Tanrı sevgisiyle insan, kötülükten uzak durabilir.<sup>420</sup> Bunların en ulvisi, insanın Allah’ın sevgisinden mahrum olmamak için kötülükten uzak durmasıdır. İnsan bu sebepten kötülükten uzak durunca, aynı zamanda hem ceza almaktan kurtulur hem de ödül almayı da hak eder.

Nietzsche’nin iyiliğe yaklaşımı ise, güç istenci tanımını üzerindedir. Ona göre iyilik, “*İnsanda güç duygusunu, güç istencini, gücün kendisini artıran şeydir.*” Kötüyü ise, zayıflıktan doğan şey, olarak tanımlar.<sup>421</sup> Manevi olarak zayıf insanlar

<sup>417</sup> Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s. 82,83.

<sup>418</sup> Soren Kierkegaard, *Kendinizi Sevmeyi Unutmayın*, s. 28.

<sup>419</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 107.

<sup>420</sup> Kierkegaard, *Kendinizi Sevmeyi Unutmayın*, s. 41.

<sup>421</sup> Friedrich Nietzsche, *Deccal*, s. 10.

güçlü görünmek için kötülüğe yönelmektedirler. Kötülük yaparak aşağılık hislerinden kurtulma yolunu seçebilmektedirler.

Sartre ise, kötülüğü meydana getiren kötü niyetliliği, kişinin kendini aldatması olarak görür. Burada insan, doğruyu kendinden gizler ve kendi kendini kandırmış olur.<sup>422</sup> Bu da insan için çok acı bir haldir. Hakikatten uzaklaşan insan ise karanlığın içindedir.

### 3.11. Mutluluk

Arzulara ve kaygılara rağmen kişinin öz varlığının onaylanması, mutluluk doğurur.<sup>423</sup> Yani kişi kendisini arzularıyla ve kaygılarıyla kabul edince mutluluk meydana gelir. Kişinin eksikliklerini ve yeteneklerini bilmesi kendisine dair adil bakış açısıyla ancak mümkün olabilecektir. Oysa insan mutluluğu dışarıda arar. Ancak mutluluk, Kierkegaard'ın da belirttiği gibi insanın iç dünyasında gizlidir ve insan iç dünyasına yolculuk ettikçe mutluluğu bulma imkanına kavuşacaktır.<sup>424</sup> Bu yüzden insan, mutlu olmak için etraftan medet ummak yerine içindeki güzellikleri keşfedip, onları uygulamaya koymalıdır.

İnsanın hayatta mutlu olmak için bir nedene ihtiyacı vardır. Bu neden varolduğu zaman mutluluk insana kendiliğinden gelecektir.<sup>425</sup> Örneğin, gökyüzünün, rengarenk çiçeklerin insan için Yaratıcı tarafından gönderildiğinin bilinmesi insanı tarifsiz bir şekilde mutluluğa sevkedecektir.

Kierkegaard insanın mutluluğun peşinden koştuğu zaman mutluluğu kaybettiğini söyler.<sup>426</sup> İnsan bu bağlamda kendisine etrafına faydalı, iyiliği merkeze alan bir hayat yaşayınca mutluluk kendiliğinden gelecektir.

Kierkegaard, insanın nefesine düşkün olup, tamamen bedensel olanın tutsağı olduğunda, tını, gerçeği boşladığında gerçek mutsuzluğa sürüklendiğini belirtir.<sup>427</sup> Bu arzular insanı hep daha fazlasını elde etmeye yani açgözlülüğe sürüklediği için, hep mutsuz ve huzursuz bir hal almasına sebep olacaktır. İlk İslam filozoflarından Kindi'de de benzer ifadeleri görmekteyiz. Ruh yöneten, beden yönetilendir. Ruh

---

<sup>422</sup> Talip Karakaya, *a.g.e.*, s. 87,95.

<sup>423</sup> Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 42.

<sup>424</sup> Soren Kierkegaard, *Kendinizi Sevmeyi Unutmayın*, s. 40.

<sup>425</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 150.

<sup>426</sup> Soren Kierkegaard, *Kendinizi Sevmeyi Unutmayın*, s. 19.

<sup>427</sup> Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 52.

ebedi, beden çürüyüp giden olduğu için, ebedi olanı kollamak, onu geliştirmek, tabiatı bozulan, çürüyüp gidene kollamak, geliştirmekten daha önemlidir. Yani ruhu iyileştirip, şifaya kavuşturmak, bedeni iyileştirmekten daha önemlidir.<sup>428</sup>

İnsan, yaşadıklarını doğru anlamlandığı ölçüde acılar ve yaşadığı sıkıntılar ona mutsuzluk vermemeye başlayacak ve her halükarda mutlu olmanın yolunu bulabilecektir. Örneğin Frankl, toplama kamplarında yaşadıklarını anlatırken yaşadıkları sıkıntılara rağmen, birbirleri ile buldukları zor durumlarda dahi eğlenip mutlu olabilecekleri bir taraf bulduklarını belirtir.

Frankl, insanı maddi acılardan ziyade haksızlık ve mantıksızlığın sebep olduğu manevi, ruhsal sıkıntıların mutsuz ettiğini de belirtir.<sup>429</sup> Bu, o kadar doğru bir ifade ki, insan bir yeri yaralanıp, acıdığı anda bir süre acı çekmekte, sonrasında ise o yara iyileşince acıları sanki hiç yaşanmamış gibi geçip gitmektedir. Ancak manevi olarak yara alındığında ise, zaman geçtikçe acının şiddeti azalmakta ama yaranın varlığı asla yok olamamaktadır.

Jaspers'a göre, "*insanın hayatta yaşadığı sıkıntılar, acılar ne derece yoğun ise, kişinin en hayati ihtiyaçları olan ruhunu arındırması ve hayatı hiçliğin hemen yanı başındaki hakiki bir kökenden hareketle kavrayabilmek için doğruyu düşünmesi ve doğru davranması o derece güçlü bir şekilde mümkün olur.*"<sup>430</sup> Kierkegaard da sıkıntıların insanı zayıflatmadığını aksine insanın sahip olduğu gücü açığa çıkardığını söyler.<sup>431</sup> Yani acılar ve sıkıntılar başlı başına kötü değildir. Hepsi bir hayra hizmet etmektedir.

Frankl, "*zengin entelektüel yaşama alışmış olan insanların çok acı çekmiş olmalarına rağmen iç özlerinin maruz kaldığı hasarın daha az olduğunu söyler. Bunun sebebi ise, çevrelerindeki dehşet verici dünyadan kopup, içsel zenginlik ve tinsel özgürlükten oluşan bir dünyaya çekilebilme durumundan kaynaklanır.*"<sup>432</sup> Bunun sonucunda ise, insan her durumda mutlu olma yolunu bulabilir. Burada imtihanın büyüklüğü ile de insan kendi varlığını yüceltme fırsatı yakalama imkanı da bulabilecektir.

<sup>428</sup> Kindi, *Felsefi Risaleler*, çev.:Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014, s. 298.

<sup>429</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 30,38.

<sup>430</sup> Karl Jaspers, *Suçluluk Sorunu*, s. 54.

<sup>431</sup> Soren Kierkegaard, *Kendinizi Sevmeyi Unutmayın*, s. 22.

<sup>432</sup> Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, Okuyan Us Yayınları, İstanbul, 2019, s. 29-30.



Nietzsche, mutluluğu, gücün çoğalmakta olduğu duygusu olarak ifadelendirir.<sup>433</sup> Ona göre insanda güç ne denli çoğalıyorsa, kişi o kadar mutludur. Bu ifadeler pek de doğru gözüküyor. Çünkü güç sahibi insanlar, güçlerini diğer insanlara zulmetmek adına kendi çıkarları için kullanıyorsa, bu insanların kendi derinliklerinde diğer insanların mutsuzluklarının sebep olduğu acı ve hüznü vardır. Ayrıca gücü elinden kaybetmemek, hep daha fazlası için uğraşmak kaygısı mutluluktan ziyade insanları mutsuzluğa sürükleyecektir.



---

<sup>433</sup> Friedrich Nietzsche, *Deccal*, s. 10.

## SONUÇ

Günümüz dünyasında insan paraya, maddeye önem odaklı yaşamaya dalmış, hayatın, ölümün anlamını sorgulamaktan uzaklaşmış ve bunun sonucunda karanlığın içine sürüklenmiştir. Bu dönem insanları, ayrıca sevgi, saygı, ahlak, vicdan, iyilik gibi değerlerden de yoksunluk içinde bulunmaktadır. Varoluşçuluk akımı ile insan en azından bu karanlığın farkına varma durumunu yakalayabilir.

Varoluşçuluk akımı, günümüz dünyasında savaşlar, ölümler ve acılar ile çok fazla muhatap olan insanların, yaşadıklarına anlam verme çabası olarak karşımıza çıkmaktadır. Hayatın merkezinden para ve madde çıkarılmış, hayatın merkezine tekrar insan ve anlam alınmıştır. Varoluşçulukta insanın kendisini bilmesi -bunu varoluşçular, insanın kendisini ortaya koyup, gerçekleştirerek yapacaklarını düşünürler- çok önemli bir yer tutar. İnsan kendini, onda mevcut olan potansiyellerini, özgür iradesini kullanarak gerçekleştirir. İnsan bu iradeyi ortaya koyarken hatalar da yapabilir. İşte burada vicdan devreye girer. İnsanın içinde bulunan bu sese de kulak vermesi gerekir. Böylece insan, varoluşunu, yaratılışındaki mükemmelliği en güzel şekilde ortaya koyabilecektir. Bu mükemmelliğin yansımaları, güzel ahlakta da kendini bulur. Güzel ahlak ile insan, kendini ve etrafını mutlu edebilmektedir. Etrafa bu sayede iyilik tohumları ekmekte, sonunda da muhteşem çiçek bahçelerinde gezinmektedir. İnsan bunları yaşarken, Yaratıcısı ile her daim bir arada bulunmaktadır.

Varoluşçulukta Tanrı kavramı da önemli bir yere sahiptir. Yaşanan her sıkıntının Tanrı'ya umut beslenerek çözüleceğine olan inanç, insanı hayatta güçlü kılan en temel unsurdur. Ancak hayatı anlamsızlık üzerine düşünen ateist varoluşçularda büyük bir umutsuzluk ve karamsarlık hakimdir. Bu durumun sebeplerinin başında insanın dünyaya kendi isteği dışında gönderilmiş olması gelmektedir.

Varoluşçulukta insanın kendi elinde olmadan dünyaya gönderilmesi de önemli bir yere sahiptir. Onlar fırlatılmışlık ifadesini bu durumu açıklamak için kullanırlar. İnsan bulunduğu yere, kültüre, aileye, çevreye kendi isteği dışında gönderilmiştir. Ancak bu çevreyi istediği gibi özgürce şekillendirme fırsatına da sahiptir. Bunu yaparken bireysel varoluşunu gerçekleştirir.

Varoluşçulukta bireysel ve sosyal varoluş da önemli bir yer tutar. Kierkegaard gibi filozoflar bireysel varoluşa odaklanırken, Jaspers gibi filozoflar, sosyal varoluşun önemi üzerinde dururlar. Kanaatimizce insan ara ara bireysel varoluşunu gerçekleştirmek için kendi içine çekilmeli ancak bu geçici bir süreç olmalıdır. Sosyal varoluş ile kendi varoluşunu geliştirip güzelleştirme fırsatlarını da kaçırmamalıdır. Bu süreçteki en büyük tehlike kişinin düşmüşlük ile karşı karşıya kalmasıdır.

Düşmüşlük sosyal varoluşta kişinin bulunduğu ortamda adeta hiçleşmesi, ortamın akıntısında kendisini kaybetmesidir. Bu durum tüm varoluşçuların karşı olduğu durumdur. İnsandan beklenen özel yaratılışına uygun varoluş sergilemesidir. Bu, elbette hiç de kolay değildir ama insan otantik olmayan bir düşmüşlük halini yaşadığında hemen bunu fark edip, otantik olma yolunu seçmelidir.

Her insan otantik varoluş sergileme yeteneğine sahip, çok özel bir varlıktır. Bu durum, insanın kendini yüceltmesine değil, aksine her şeyi kendini Yaratan'a borçlu olduğu bilincine yönlendirmelidir.

Varoluşçuluk akımı ile İslam tasavvufunun bazı noktalarda benzerlik oluşturması, bize aynı kaynaktan yayılan ışığın herkesi aynı şekilde aydınlattığını gösterdi. Örneğin, Marcel'ın yolcu insanı ile tasavvuftaki seyr-ü sülük yolu çok benzeşiyor. Yani Hak'tan bir nüve taşıyan her insan, temiz fitratıyla Hakk'a yol almakta benzerlikler taşıyor.

Varoluşçuluğa bir eleştiri yapmak faydalı olabilir. Varoluşçuluk insanın varolarak kendini ortaya koyduğunu savunur ve özden yani insanın doğuştan getirdiği fitri yapıdan çok bahsetmez. Bize göre her insanın saf, temiz bir özü vardır. İnsan, hakikatten bir pay taşıyan bu özü, keşfedip varolurken, bu özle ahenk içinde olmalıdır. Böylece hakiki varoluş, huzur ve mutluluk gerçekleşecektir.

## KAYNAKLAR

- ADIBELLİ Ramazan, “Dinlerdeki Kozmogonik ve Eskotolojik Anlatılar Bağlamında Ahlakı Anlamlandırmak”, *Bilimname Dergisi*, XXI/2: (2011), s.(34-53).
- AKŞİT Mirpenç, “İbn Sina ile Kierkegaard’ın Ölüm Anlayışının Karşılaştırması”, *Akademik Bakış Dergisi*, 39: ( 2013), s.(1-18).
- ARİSTOTELES, *Nikomakhos’a Etik*, Çev.: Saffet Babür, Bilgesu Yayınları, Ankara 2017.
- ARSLAN Adile, “Öznel Düşünceyi Sanat İşiyile Aşmak”, (Patikalar Martin Heidegger ve Modern Çağ), Yayına Hazırlayan: H. Ünal Nalbantoğlu, İmge Yayınları, Ankara 1997.
- ATAK Seyit Ahmet, “Varoluşçularda Ölüm Problemine Genel Bir Bakış”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 10: (2007), s.(83-93).
- BAKIŞ Rıza, “Varoluş İrrasyonel midir?” *Bilimname Dergisi*, XXX/1, (2016), s. (297-323).
- BARET William, *İrrasyonel İnsan*, Çev.: Salih Özer, Hece Yayınları, Ankara 2016.
- BAYRAKTAR Fulya, *Bağlanma Hürriyeti*, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara 2008.
- BUBER Martin, *Tanrı Tutulması*, Çev.: Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınları, Ankara 2013.
- BUBER Martin, *Ben ve Sen*, Çev.: İnci Palsay, Kopernik Yayınları, İstanbul 2017.
- CAMUS Albert, *Sisifos Söyleni*, Çev.: Tahsin Yücel, Can Sanat Yayınları, İstanbul 2018.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1996.
- ÇINAR Aliye. *Varoluşçu Teolojide İnsan Ve Anlam*, Sentez Yayınları, İstanbul 2015.
- ÇÜÇEN Kadir, *Varoluş Filozofları*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2015.
- DEMİRHAN Ahmet, *Nietzsche ve Din*, Nirengi Kitap Yayınları, Ankara 2012.

- ERDEM Haluk, *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim, Siyaset*, Ebabel Yayınları, Ankara 2007.
- ERTÜRK Ramazan, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, Yarn Yayınları, İstanbul 2012.
- FRANKL Viktor, *İnsanın Anlam Arayışı*, Çev.: Selçuk Budak, Okuyan Us Yayınları, İstanbul 2009.
- GÖKA Erol, *Hayatın Anlamı Var mı?*, Timaş Yayınları, İstanbul 2014.
- GÖRGÜN Tahsin, *Anlam ve Yorum*, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2019.
- HEİDEGGER Martin, *Being and Time*, İng. Çev.: Joan Stambaugh, State University of New York Press, Albany 1996.
- HEİDEGGER Martin, *Varlık ve Zaman*, Çev.: Kaan Ökten, Alfa Yayınları, İstanbul 2018.
- KARAKAYA Talip, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, Elis Yayınları, Ankara 2004.
- KARL Jaspers, *Suçluluk Sorunu*, Çev.: Emre Zeybekoğlu, İthaki Yayınları, İstanbul 2015.
- KARL Jaspers, *Felsefe Nedir?*, Çev.: İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul 2000.
- KIERKEGAARD Soren, *Kaygı Kavramı*, Çev.: Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017.
- KIERKEGAARD Soren, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Çev.: Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2017.
- KIERKEGAARD Soren, *Korku ve Titreme*, Çev.: Nur Beier, Pinhan Yayınları, İstanbul 2017.
- KIERKEGAARD Soren, *Kendinizi Sevmeyi Unutmayın*, Çev.: Emre Murat Bozer, Aylak Adam Yayınları, İstanbul 2017.
- KİNDİ, *Felsefi Risaleler*, Çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2014
- KOÇ Emel, “Yunus Emre ve Egzistansiyalistlerde Zamansallık ve Ölüm”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 29/1: (1999), s. (35-46.)

- MAGİLL Frank, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, Çev.: Vahap Mutal, Hareket Yayınları, İstanbul 1971.
- NIETZSCHE Friedrich, *Deccal*, Çev.: Ayça Kaya, Say Yayınları, İstanbul 2017.
- NIETZSCHE Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev.: Levent Bakaç, Koridor Yayınları, İstanbul 2018.
- NIETZSCHE Friedrich, *Nietzsche ve Din*, Çev.: Ahmet Demirhan, Nirengi Kitap Yayınları, Ankara 2012.
- ÖZALP Hasan, “Karl Jaspers’ın Yaşamı ve Din Felsefesi Üzerine Düşünceleri”, (Ed. Dursun Ali Aykıt, Ali Yılmaz), *Gök Medrese İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, Asitan Kitap Yayınları, İstanbul 2019, s.(9-24).
- ÖZDEN Ömer, ELMALI Osman, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2012.
- SARTRE Jean-Paul, *Bulanıtı*, Çev.: Selahattin Hilav, Can Yayınları, İstanbul 2019.
- SARTRE Jean-Paul, *Varoluşçuluk*, Çev.: Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul 2018.
- SCHELER Max, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Çev.: Harun Tepe, Bilge Su Yayınları, Ankara 2015.
- ŞENTÜRK Habil ve YAKUT Selahattin, “Hayatın Anlamı ve Din”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33:(2014), s.(45-60).
- TILLICH Paul, *Olmak Cesareti*, Çev.: Cihan Dansuk, Okuyan Us Yayınları, İstanbul 2014.
- TILLICH Paul, *Ahlak ve Ötesi*, Çev.: Aliye Çınar, Elis Yayınları, Ankara 2014.
- TILLICH Paul, *Aşk, Güç ve Adalet*, Çev.: Ruhattin Yazoğlu, Bozkurt Koç, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004.
- TILLICH Paul, *Systematic Theology*, The University of Chicago Press, Chicago 1963.
- TİMURTAŞ Faruk, *Yunus Emre Divanı*, Tercüman Yayınları, İstanbul 1971.
- TOKAT Latif, *Anlam Sorunu*, Elis Yayınları, Ankara 2014.
- TOKAT Latif, *Varoluşçu Teoloji*, Elis Yayınları, Ankara 2013.

TOPÇU Nurettin, *Varoluş Felsefesi, Hareket Felsefesi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2010.

WAHL Jean, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, Çev.: Bertan Onaran, Payel Yayınevi, İstanbul 1999.



## ÖZ GEÇMİŞ

### KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Nazire ÇAKIRÖZ  
Uyruğu : T.C.  
Doğum Tarihi ve Yeri : 1986/sivas  
e-posta : nolgun1986@gmail.com

### EĞİTİM

| Derece        | Kurum                         | Mezuniyet Yılı |
|---------------|-------------------------------|----------------|
| Lisans        | Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | 2016           |
| Yüksek Lisans | Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | 2019           |

### İŞ TECRÜBESİ

| Tarih | Kurum            | Görev              |
|-------|------------------|--------------------|
| 2005- | Sağlık Bakanlığı | Anestezi Teknikeri |

### YABANCI DİL BİLGİSİ

Yabancı Dilin Adı YÖKDİL (65)