

**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**Hüsnü AYDENİZ**

**TEİST VAROLUŞÇULARDA İMAN-AHLÂK İLİŞKİSİ**  
**(KIERKEGAARD, JASPERS VE G. MARCEL)**

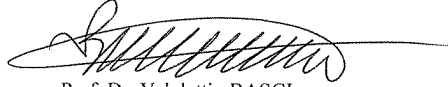
**DOKTORA TEZİ**

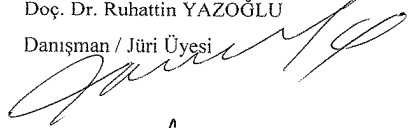
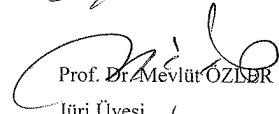
**TEZ YÖNETİCİSİ**  
**Doç. Dr. Ruhattin YAZOĞLU**

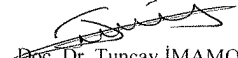
**ERZURUM-2010**

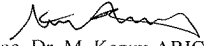
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu çalışma, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Din Felsefesi Bilim Dalı'nda jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

  
Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI  
Jüri Üyesi

Doç. Dr. Ruhattin YAZOĞLU  
Danışman / Jüri Üyesi  
  
Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER  
Jüri Üyesi  


  
Doç. Dr. Tuncay İMAMOĞLU  
Jüri Üyesi

  
Doç. Dr. M. Kazım ARICAN  
Jüri Üyesi

Yukarıdaki imzalar, adı geçen öğretim üyelerine aittir. 16/06/2010

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM  
Enstitü Müdürü

## İÇİNDEKİLER

<b>ÖZET</b> .....	<b>III</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>IV</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>V</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>VI</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
1. Varoluşçuluk, İman ve Ahlâk Kavramlarına Genel Bir Bakış .....	1
1.1. Varoluşçuluk .....	1
1.2. İman Kavramı .....	8
1.3. Ahlâk Kavramı.....	15
1.4. İman-Ahlâk İlişkisi .....	18
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b>	
<b>1. KIERKEGAARD DÜŞÜNCESİNDE İMAN-AHLÂK İLİŞKİSİ</b> .....	<b>23</b>
1.1. Kierkegaard'ın Kurumsal Din Eleştirisi.....	26
1.2. Kierkegaard'a Göre Tekil Birey Kavramı ve Öznellik .....	31
1.3. Kierkegaard'da İman Kavramı .....	35
1.4. Kierkegaard'a Göre Aklın İman Boyutundaki Yeri .....	43
1.5. Kierkegaard'ın Ahlâk Anlayışı .....	47
1.6. İman-Ahlâk İlişkisinin Genel Bir Değerlendirilişi.....	53
<b>İKİNCİ BÖLÜM</b>	
<b>2. JASPERS DÜŞÜNCESİNDE İMAN-AHLÂK İLİŞKİSİ</b> .....	<b>69</b>
2.1. Jaspers Düşüncesinde İnsan .....	71
2.2. Jaspers ve Kurumsal Din Eleştirisi.....	75
2.3. Jaspers'e Göre Özgürlük ve İletişim .....	82
2.4. Jaspers'e Göre Şifre Kavramı ve Tanrı .....	85
2.5. Jaspers'te İman Kavramı .....	92

2.6. Jaspers Düşüncesinde Ahlâk .....	99
2.7. İman-Ahlâk İlişkisinin Genel Bir Değerlendirilişi .....	107
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM</b>	
<b>3. MARCEL DÜŞÜNCESİNDE İMAN-AHLÂK İLİŞİSİ.....</b>	<b>113</b>
3.1. Marcel ve Kurumsal Yapı .....	116
3.2. Marcel'e Göre Bilim .....	119
3.3. Marcel'e Göre İnsan, Katılım ve Umut.....	123
3.4. Marcel'e Göre Sır Kavramı .....	127
3.5. Marcel'de İman ve Tanrı .....	129
3.6. Marcel'in Ahlâk Anlayışı .....	136
3.7. İman-Ahlâk İlişkisinin Genel Bir Değerlendirilişi .....	145
<b>DÖRDÜNCÜ BÖLÜM</b>	
<b>4. KIERKEGAARD, JASPERS VE MARCEL'İN GÖRÜŞLERİNİN</b>	
<b>KARŞILAŞTIRILMASI .....</b>	<b>150</b>
4.1. Düşünsel Altayapıları Bakımından .....	150
4.2. Bireysellik ve Özgürlük Düşünceleri Bakımından.....	153
4.3. Kurumsal Yapılara Yaklaşımları Bakımından .....	156
4.4. Tanrı Düşünceleri Bakımından.....	163
4.5. İman Anlayışları Bakımından .....	167
4.6. Ahlâk Anlayışları Bakımından .....	175
<b>SONUÇ.....</b>	<b>181</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>185</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>194</b>

## ÖZET

## DOKTORA TEZİ

TEİST VAROLUŞÇULARDA İMAN-AHLÂK İLİŞKİSİ  
-KIERKEGAARD, JASPERS VE MARCEL'LE SINIRLI OLARAK-

Hüsnü AYDENİZ

**Danışman** :Doç. Dr. Ruhattin YAZOĞLU  
2010-Sayfa: 193 +VII

**Jüri** : Doç. Dr. Ruhattin YAZOĞLU  
Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI  
Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER  
Doç. Dr. Tuncay İMAMOĞLU  
Doç. Dr. M. Kazım ARICAN

Düşünce tarihi, insanın merkezî bir konumda olduğu problemlere yönelik birbirinden farklı eğilimlerin tartışmalarıyla zenginleşen bir yapıya sahiptir. Bu tartışmalar daha çok idealizm ve rasyonalizm yahut materyalizm ekseninde cereyan etmekle birlikte, kimi zaman her iki anlayışın da eleştirildiği alternatif görüşler ortaya konulmaktadır. Kuşkusuz bunlar arasında varoluşçu olarak isimlendirilen düşünürlerin görüşleri son derece dikkat çekicidir. Özellikle toplum karşısında bireye atfedilen önem ve özgürlüğe verilen ağırlık, üzerinde durulması gereken bir konudur.

Bu çalışma, insanın anlam arayışı içinde ortaya çıkan önemli felsefî akımlardan biri olan varoluşçuluğun teist kanadının en önemli düşünürlerinden Søren Kierkegaard, Karl Jaspers ve Gabriel Marcel'in iman-ahlâk ilişkisine yönelik görüşlerini ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmada, varoluşçuluğun tarihî arka planı ve her düşünürün görüşleri ayrı ayrı bölümler halinde ele alınarak incelenmiş ve son olarak genel bir karşılaştırma yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Varoluşçuluk, İman, Ahlâk, Kierkegaard, Jaspers, Marcel.

**ABSTRACT**

**Ph. D. THESIS**

**THE RELATION BETWEEN FAITH AND MORAL IN THEIST  
EXISTENTIALISTS  
-LIMITED BY KIERKEGAARD, JASPERS AND MARCEL-**

**Hüsnü AYDENİZ**

**Supervisor : Assoc. Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU  
2010-Pages: 193+VII**

**Jury : Assoc. Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU  
Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI  
Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER  
Assoc. Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU  
Assoc. Prof. Dr. M. Kazım ARICAN**

History of thought has a contexture that getting rich with discussions of different movements about the problems that human has being central position there. These discussions are usually happening in the axis of idealism and rationalism or materialism; but sometimes alternative paints of view that critising both of them have revealed. Certainly among them, views of thinkers called as an existentialist are conspicuous. Especially, the attributed importance to individual opposing society and given value to the freedom is a matter that has to being deliberated.

This study is aiming to deal with Søren Kierkegaard, Karl Jaspers and Gabriel Marcel's views about faith-moral relationship. Whom are ones of most important thinkers in teist side of existentialism that is an important philosophical movement appeared in way of searching the meaning of human. In this study, the historical background of existentialism and viwes of all thinkers one bye one were examined and finally compared in generall manner.

**Key Words:** Existentialism, Faith, Moral, Kierkegaard, Jaspers, Marcel.

**KISALTMALAR**

A.g.e.	: Adı geçen eser
A.g.m.	: Adı geçen makale
A.g.t.	: Adı geçen tez
A.Ü.İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A.Ü.S.B.E.	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
D.İ.B.Y.	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
E.Ü.İ.F.D.	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
E.Ü.S.B.E.D.	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
Ed.	: Editor
Intr.	: Introduced
M.U.S.B.E.D.	: Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
M.Ü.İ.F.V.Y.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
No.	: Number
S.	: Sayfa
S.D.Ü.F.E.F.S.B.D.	: Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi
T.D.V.Y.	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Trans.	: Translator
U.Ü.S.B.E.	: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Uy.	: Uyarlayan
Vd.	: Ve devamı
Vol.	: Volume

## ÖNSÖZ

Son yıllarda en çok dile getirilen ifadelerden birinin, dünyanın küresel bir köy haline geldiği şeklindeki bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Bunun, gelişen bilim ve teknolojinin doğal bir sonucu olduğu göz ardı edilemez bir gerçektir. Ancak küreselleşme, insanlık için önemli imkânların kapılarını açmakla birlikte, beraberinde bir dizi ciddi sorunun da ortaya çıkmasına neden olmuştur. Günümüz dünyasında, sorunlar yumağıyla kuşatılmış olan birey, yalnızlaşma ve yabancılaşma girdabında kendini kaybetmeye başlamıştır. Bu da, en temel insanî niteliklerin büyük oranda erozyona uğramasının başlıca sebebi haline gelmiştir. Bu sorun, genelde bir insanlık sorunu olmakla birlikte, Batı medeniyetinin oluşturduğu hegemonya ve dayatmacı anlayış, alternatif çözüm önerilerinin yeterince yankı bulmasını engellemektedir. Bu anlamda, sorunun çözümüne her şeyden önce Batı dünyasından başlanması gerektiği söylenebilir. Dolayısıyla, modern dünyanın temellerinin atıldığı kültürel altyapı ve ortamın kavranması bir zorunluluktur.

Modern Batı düşüncesi, idealizm ve rasyonalizm ikileminde kalmak suretiyle, karşılaştığı sorunları çözmek yerine, içinden çıkılmaz bir hale sokmuştur. İnsanın evrendeki konumunun belirlenmesinde yönelinen dinsel eğilimler ne yazık ki zaman zaman insanın ciddi bir değer kaybına uğratılmasının gerekçesi haline gelmiştir. Ortaçağ serüveninin ardından, insanı hak ettiği konuma ulaştırma iddiasıyla öne çıkarılmaya çalışılan felsefî ve bilimsel anlayışların çatışması ve kimi değerlerin ikinci plana atılması veya yok farz edilmesi, başka bir neden olarak görülebilir.

Skolastisizm ve modernizm kıskancında kalan insanlığın kurtarılmasına yönelik olarak Batı düşüncesinde kimi zaman farklı çözüm önerileri sunan bazı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bu anlayışların en önemlilerinden birisi de *Varoluşçuluktur*. Özellikle I. ve II. Dünya Savaşları'nın ardından buhran evresine giren Batı insanının kurtuluşuna yönelik olarak varoluşçu düşünürlerin ortaya koyduğu anlayışların kayda değer düşünceler oldukları inkâr edilemez.

Hazırlanan bu çalışma, varoluşçuluğun teist kanadının önemli düşünürlerinden olan Kierkegaard, Jaspers ve Marcel'in iman-ahlâk ilişkisine yönelik görüşlerinin ele alınmasını öngörmektedir. Çalışmanın hazırlanmasında,



bu düşünürlerin eserleri esas olarak alınmıştır. Bu eserler, Almanca, Fransızca ve Danca dillerinde hazırlandığından dolayı, İngilizce çevirileri kullanılmıştır. Aynı zamanda, bu yazarların eserleri arasında Türkçeye çevirisi yapılanlar, kimi noktaların daha iyi anlaşılması için gözden geçirilmiş ve kaynakça bölümünde belirtilmiştir.

Çalışma sırasında, Kierkegaard, Jaspers ve Marcel'in görüşleri ayrı ayrı bölümler halinde ele alınmış ve bu düşünürlerin fikrî alt yapıları ile iman ve ahlâk görüşlerine temel oluşturan yaklaşımları vurgulanmıştır. Son aşamada ise, bu üç düşünürün anlayışlarının genel bir değerlendirmesi yapılmıştır.

Bu çalışmanın hazırlanmasında ve doktora eğitimim boyunca hiçbir zaman desteğini esirgemeyen; ufuk açıcı ve yol gösterici tavırlarıyla, maddî ve manevî motivasyonu beni cesaretlendiren hocam Doç. Dr. Ruhattin YAZOĞLU'na teşekkürü bir borç bilirim.

## GİRİŞ

### 1. Varoluşçuluk, İman ve Ahlâk Kavramlarına Genel Bir Bakış

#### 1.1. Varoluşçuluk

Günümüzde karşı kaşıya olduğumuz en büyük problemlerden birinin, bilim ve teknolojinin oluşturduğu hegemonya içerisinde yok oluşa doğru yol alışımız olduğu söylenebilir. Tarihin eski dönemlerinden beri insanı “kendi olma” arayışından uzaklaştıran pek çok etken bulunmakla birlikte, modern çağın bu duruma ivme kazandırdığı açıktır<sup>1</sup>. Dolayısıyla insan, kendisini bekleyen tehlikelere karşı adeta “dalgın” bir konuma kendisini yerleştirmektedir. Bu durumdan kurtulmanın en geçerli yolu ise, felsefe yapmak olup, bu felsefe yapmanın da ufuk açıcı bir mahiyet arz etme zorunluluğu vardır. Dalgınlıktan kurtuluş, ancak varoluşla ilgili konular üzerine eğilmekle yapılacak olan felsefeden geçmektedir<sup>2</sup>. Buradan hareketle, çalışma konusunun temelini oluşturan “varoluşçuluk” kavramının ana hatlarıyla ele alınmasının büyük bir önem taşıdığı açıktır.

İnsan üzerine yapılan felsefenin çok eski dönemlere dayanan bir geçmişi olduğu söylenebilir. Varoluşçuluğa ilişkin incelemeleriyle ön plana çıkan Mounier’e göre, köken itibarıyla varoluşçu olmayan hiçbir felsefe yoktur. Çünkü bilim görüşlerle, sanayi yararlılıklarla, felsefe ise “varoluşu ve var olanları ortaya çıkarmakla”<sup>3</sup> uğraşır. Ancak varoluşçuluğun önemli bir katkı yaptığı sistematik anlamda bir “insan felsefesi”nden söz edilmesinin yirminci yüzyılın ikinci yarısına denk geldiği düşüncesi göz ardı edilemez. Özellikle çağın başlarında yaşanan buhranlı dönemlerin ardından, insanın önemine vurgu yapıldığı gözlerden kaçmamaktadır. Bu aşamada rol alan filozofların büyük çoğunluğunun varoluşçu düşünürler olduğu ifadesi, doğru bir ifadedir. Buradan hareketle varoluşçuluğun bir “insan felsefesi”<sup>4</sup> olarak nitelendirilmesi yanlış olmayacaktır.

Köken itibarıyla çok eski dönemlere dayanan varoluşçuluğun, bir düşünce yapısı olarak ortaya çıkmasının temellerini Ortaçağ felsefesinin anlayışı üzerinde inşa etmek mümkün görünmektedir. Ortaçağ düşüncesine alternatif oluşturmaya

<sup>1</sup> Erich Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, çev. Şemsa Yeğin, Payel Yayınları, İstanbul, 2008, s.15-17.

<sup>2</sup> William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer, Hece Yayınları, Ankara 2003, s.9.

<sup>3</sup> Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefesine Giriş*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Alan Yayıncılık, İstanbul 1986, s.44.

<sup>4</sup> Hasan Çiçek, “Mevlana ve Karl Jaspers’in Benzeşen İnsan Anlayışı”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 39, ss.159-169, s.159; ayrıca bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s.17.

çalışan modern dünyada, empirizm ile rasyonalizm arasında var olan çatışmanın, farklı eğilimler arasında geçmişten günümüze kadar uzanan bir sürece işaret ettiği göz ardı edilemez. Aslında bu düşünsel çatışmanın kökenini İyonya Okulu ile Sokrates arasındaki mücadeleye kadar götürmek mümkündür. Bu mücadelenin isimlendirilmesi de materyalist ve idealist düşüncenin mücadelesi şeklinde ifade edilebilir<sup>5</sup>. Yunan düşünce geleneğinin bir uzantısı olarak görülebilecek olan Ortaçağ düşüncesi teosantrik bir yapıya sahiptir. Tarihsel süreç içerisinde, bu yapının değişime uğraması, öznenin önemini geri plana itmiş ve doğal olarak alternatif düşüncelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Rönesans ve Reform hareketleriyle şekillenen modern düşünce, öznenin kaybettiği itibarı ona tekrar verme çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bu yaklaşım da, öznenin mekanik bir anlamda ele alınması ve nesneleştirilmesi sonucunu doğurması bakımından, beraberinde ciddi sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu anlamda modern düşüncenin en önemli hatasının, “anlamdan” ziyade “açıklama”ya dayanan bilimi, genel geçer bir unsur olarak görmesi olduğu söylenebilir<sup>6</sup>. Batı düşünce geleneğinde ve modern bilim anlayışında, belirli şartların her zaman belirli durumları doğuracağına yönelik bir algının egemen olduğunu gözlemlemekteyiz. Ancak tarihsel veriler, durumun her zaman böyle olmadığını göstermektedir. Aynı şartlar içerisinde bulunan insanların, aynı olaylara her zaman eşit bir tepki vermediği açıktır. Bu nedenden dolayı, her şeyi belirlenmiş ve objektif verilerle açıklama imkânından yoksun bir yapıyla karşı karşıya kalınmaktadır. Aynı zamanda, bütünüyle objektif bir bakış açısının hegemonyası altında kalan insan, en basit durumlarda bile özgürlüğünü kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. “Felsefeciler artık, Locke ve Hume benzeri İngiliz empiristlerin yaptığı gibi, insan tecrübesini basit fikir ve duyumlardan hareketle inşa etmeye kalkışamaz. İnsanın psişik yaşamı, öyle zihinsel atomlardan oluşan bir mozaik değildir.”<sup>7</sup> Dolayısıyla, farklılıkların korunması bakımından bu düşünceye alternatif bir bakış açısının varlığını savunmak, insana belirli bir alan

<sup>5</sup> Adam Schaff, *Marksizm, Varoluşçuluk ve Birey*, çev. Evinç Dinçer, De Yayınevi, 1966, s.6-7.

<sup>6</sup> Emel Koç, “Gabriel Marcel’e Göre İnsan Teknoloji İlişkisi”, *idc.sdu.edu.tr/tammetinler/bilim/bilim.9.pdf*, 04.04.2010, ss.1-11, s.3.

<sup>7</sup> Barrett, a.g.e., s.23.

oluşturmak açısından büyük bir önem taşımaktadır<sup>8</sup>. Bu anlamda varoluşçuluk Ortaçağ düşüncesi ile ona alternatif oluşturan modern anlayışın çatışmasının bir ürünü olarak görülmektedir.

Ortaçağ Batı düşüncesinde iki temel anlayışın egemen olduğu gözlemlenmektedir. Bunlardan birincisi, Plâtoncu anlayışı benimseyen St. Augustine, diğeri ise Aristotelesci anlayışı benimseyen St. Aquinas'tır. Bu anlayışlar, düşünce sürecinde rasyonalizm ile empirizmin mücadelesinin yoğunlaşmasına neden olmuşlardır. Ancak her iki eğilimin ortak bir buluşma noktasının bulunması, bunun da dinin temelini oluşturan vahiy olması, çatışmanın şiddetlenmesini engellemiştir. Ancak Descartes'le birlikte, iki farklı eğilimin ortak noktası olan dinî unsur geri plana itilmiş ve bir süre sonra neredeyse ortadan kaldırılmıştır. Böylesi bir durumda da çatışmanın boyutları son derece ileri noktalara ulaşmıştır. En son nokta ise, akla gereğinden fazla bir yer verdiği ifade edilen Hegel tarafından konulmuştur<sup>9</sup>. İşte varoluşçuluk, böylesi bir ortamda gelişmeye başlamıştır.

Varoluşçuluk şeklinde bir nitelendirme, bu başlık altında isimleri sayılan düşünürler tarafından bile benimsenmeyen<sup>10</sup> ve sınırları tam olarak belirlenmemiş bir düşünme biçimi olması nedeniyle, varoluşçu olarak kabul edilen düşünürler üzerinde tam bir mutabakat söz konusu olmamıştır. Dolayısıyla varoluşçuluk, belirli bir felsefî sistemi ifade etmez. Bu düşünce akımı içinde yer aldığı düşünülen filozofların kendilerini tanımlamalarında bile büyük farklılıklar bulunmaktadır. Bütün bu farklılıklara rağmen, Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel, Abbagnano, Merleau-Ponty, Bardyaev ve Camus gibi düşünürlerin genel yaklaşımları ele alındığında, egzistansiyalist bir düşünce yapısından ve geleneğinden söz etmek mümkün görünmektedir<sup>11</sup>.

Varoluşçuluk, bu düşünce anlayışı içerisinde olduğu varsayılan düşünürlerin, birbirlerinden oldukça farklı görüşler ileri sürmeleri nedeniyle, tanımlanması oldukça zor bir anlayıştır. Örneğin, Gabriel Marcel Katolik bir

<sup>8</sup> Bkz. John Wild, "Existentialism as a Philosophy", *The Journal of Philosophy*, Vol.57, No.2, 1960, pp.45-62, s.51-53.

<sup>9</sup> Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1994, s.1-2.

<sup>10</sup> John Macquarrie, *Existentialism*, Penguin Books, New York 1972, s.86.

<sup>11</sup> Frederick S. J. Copleston, *Contemporary Philosophy Studies of Logical Positivism and Existentialism*, The Newman Press, Westminster-Mayland 1966, s.125.

Fransız, Nicholas Berdyaev Ortodoks bir Rus, Martin Buber Yahudi bir teolog olup, varoluşçu olduğu düşünülen birçok düşünür de Protestanlığı benimsemiş insanlardır. Bununla birlikte agnostik olduğu söylenebilecek olan Heidegger, ateist olan Sartre ve din konusunda çok belirgin bir görüşe sahip olmayan Jaspers de varoluşçu düşünürler arasında kabul edilmektedir<sup>12</sup>. Buradan hareketle bütünüyle özdeş bir “varoluşçuluk” akımından söz etmekten ziyade, farklı “varoluşçuluklar”dan söz etmek daha doğru bir yaklaşım olarak görülebilir<sup>13</sup>. Varoluşçuluk, var olanı varoluşun karşısına çıkarmakla ve bütün insanlar için genel geçer olan her türlü teoriyi reddetmekle<sup>14</sup> birlikte, süreç içerisinde belirli bir başlık altında toplanmaya ve tanımlanmaya çalışılmıştır. Problemin tanımlanması ve daha anlaşılabilir olması için, onu, “dünyada bir insan varlığı olarak var olmanın ne olduğunu açıklama çabası içine giren, bir okul ya da sistemden ziyade belli ortak ilgileri ve ön kabulleri olan filozoflar tarafından oluşturulan felsefe hareketi ya da akımı”<sup>15</sup> olarak tanımlamak mümkündür.

Varoluşçuluğu ele alan bazı düşünürlerin karşı çıkmalarına ve görüşlerinde kısmen haklı olmalarına rağmen<sup>16</sup>, varoluşçular genel anlamda iki grup altında toplanabilir. Birinci grup, kurumsal anlayışlara karşı yönelttiği bütün eleştirilere rağmen, Tanrı düşüncesinden tam anlamıyla bağımsızlığını ilan edemeyen düşünürlerin oluşturduğu “teist varoluşçular”; ikinci grup ise, kurumsal dinî yapılarla çok açık bir şekilde karşı çıkan ve “Tanrı öldü” sloganıyla görüşlerini temellendiren “ateist varoluşçular”. Birinci gruba şu veya bu şekilde Tanrı’ya inanan ve O’nunla bireysel tecrübeye dayalı bir anlayışı benimseyen Kierkegaard, Jaspers ve Marcel’i; ikinci gruba ise Nietzsche, Heidegger ve Sartre’i örnek verebiliriz<sup>17</sup>. Bu bağlamda, çalışmanın konusunu da, teist varoluşçular olarak

<sup>12</sup> David E. Roberts, *Existentialism and Religious Belief*, Oxford University Press, New York 1959, s.3-4; Jean Whall, *Existentialisme’in Tarihi*, çev. Bertan Onaran, Elif Yayınevi, İstanbul 1964, s.7; F. C. Copleston, “Existentialism”, *Philosophy*, Vol.23, No.84, 1948, pp.19-37, s.19; W. James Davis, “Existentialism: A Reaction to the Age of Organisation”, *The Western Political Quarterly*, Vol.16, No.3, 1963, pp.541-547, s.545.

<sup>13</sup> Mikel Dufrenne, “Existentialism and Existentialisms”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.26, No.1, 1965, pp.51-62, s.51.

<sup>14</sup> Jacques Colette, *Varoluşçuluk*, çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi, Ankara 2006, s.9.

<sup>15</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s.975.

<sup>16</sup> Örneğin, bir Hıristiyan olarak kabul edilen Kierkegaard’ın Hıristiyanlığının; buna karşın ateist olarak görülen Heidegger’in ateistliğinin tartışmalı olması vb. gibi. Bkz. Macquarrie, a.g.e., s.19.

<sup>17</sup> Mounier, a.g.e., s.46-47; Swami Akhilananda, “Existentialism”, *Journal of Bible and Religion*, Vol.17, No.4, 1949, pp.236-239, s.236.

nitelenen Kierkegaard, Jaspers ve Marcel'in iman-ahlâk düşüncelerinin ele alınması oluşturmaktadır.

Varoluşçuluğun vurgu yaptığı en önemli konulardan birinin, özgürlük olduğu açıktır. “Yirminci yüzyılın ilk yarısında yaygınlık kazanan *varoluşçuluk* birçok bakımdan yeniçağın özne merkezli felsefelerinin bir uzantısı olarak görülebilir.”<sup>18</sup> Bu özne merkezlilik, ister istemez özgürlük fikrinin ön plana çıkarılmasını zorunlu kılmıştır<sup>19</sup>.

Varoluşçuluğun, aklî değerlendirmelere yönelik olarak ortaya koyduğu yaklaşımların temelinde, akılcılığın kendisini aşan, insan varlığının temeli olarak kabul edilmeyi öngören ve bu noktada bir tekel oluşturmaya çalışan bir anlayışı benimsemesinin yattığını söylemek mümkündür<sup>20</sup>. Buradan hareketle varoluşçuluğun eleştiri yönelttiği en önemli hedefin rasyonalizm olduğu söylenebilir. Çünkü rasyonalizm, insan zihnini ön plana koyarken, bu zihnin sahibinin önceliğini arka plana atmış gibidir<sup>21</sup>. Dolayısıyla varoluşçuluk, insanın her türlü konunun ele alınmasından önce, kendine yönelmesini öngören bir yaklaşımı benimsemektedir. Öznel düşünce, içsel bir yönelimi gerçekleştirebildiği sürece benimsenebilir olan bir durumdur. Bu ikisinin birbirinden tamamen ayrı olduğu bir yapıda, gerçek bir varoluştan söz etmek mümkün değildir. Örneğin Sokrates “ruhun ölümsüzlüğü sonucuna bir koşuldan yola çıkarak varmış, ancak bu koşula da varlığını bağlamıştır.”<sup>22</sup> Ancak bu içsel yönelim, bireyin çevreden kopması ve mutlak anlamda bağımsız bir varlık haline gelmesine neden olmamalıdır. Kendisini sorgulayan ve çevresinden bağımsız olmayan insan, çevreye de duyarlı olarak, onu sorgulamak durumundadır<sup>23</sup>.

Geleneksel Batı felsefesinin en temel sorunlarından birisi de, bireyi toplum açısından sadece nicel bir değerlendirmeye tabi tutmasıdır. Ancak birey gerçekte, nitel anlamda toplumdan farklılıklar gösterebilir. Niceliğe dayanan, bireyi toplum içinde eritmeyi hedefleyen ve adeta mekanik bir varlık haline getirmeyi öngören bir eğilim yerine, onun farklı niteliklerine vurgu yapan ve toplumla ilişkisine önem veren bir yapının oluşturulmasına gayret göstermenin daha tutarlı bir

<sup>18</sup> Doğan Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2004, s.111.

<sup>19</sup> Bkz. Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara 2004, s.115 vd.

<sup>20</sup> Mounier, a.g.e., s.52, 69.

<sup>21</sup> Hasan Çiçek, *Karl Jaspers'in Siyaset Felsefesi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2008, s.111.

<sup>22</sup> Mounier, a.g.e., s.58.

<sup>23</sup> Whall, a.g.e., s.19.

anlayışı yansıttığını söylemek gerçekçi bir yaklaşım olarak görülebilir<sup>24</sup>. Dolayısıyla “varoluşçu felsefe, mekanist dünya tablosu karşısında eleştirel bir tavır alır. Bu anlayışa göre hakiki bilgi duyulur bilgi değildir. Hakiki bilgi, felsefî bilgi, “ben”in varlığından hareket eden ve dünyanın varlığını pozitif doğa bilimlerinin aksine, ben’in temel bir ‘dünya yaşantısı’ olarak kavrayan bir bilgidir. Böyle bir anlayış, anti-pozitivist, anti-mekanist ama hümanist bir anlayıştır.”<sup>25</sup>

Varoluşçuluk düşüncesinin, günümüzde ciddi bir önem kazanmasının temelinde iki önemli etkenin bulunduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, insan hayatında merkezi ve egemen bir konuma sahip olan dinin gerilemesi; ikincisi ise, bu gerilemeye bağlı olarak toplumun bütünüyle rasyonel bir tarzda dizayn edilmeye çalışılması ve seküler kültürün egemen bir konum elde etmeye başlamasıdır<sup>26</sup>.

Varoluşçuluğun bir anlayış olarak ortaya çıktığı ve yayıldığı dönemin, kaosa dayalı bir yabancılaşmanın egemenliğiyle belirlenen bir zaman dilimi olduğu görülmektedir. Sanayi devrimi sonucunda meydana gelen geniş toplumsal değişim ve ortaya çıkan ekonomik, siyasî ve ahlâkî kargaşa ortamı, insanların “değer” anlayışlarında derin bir değişim ve dönüşüm meydana getirmiştir. Bu dönüşümün olumsuz yanlarının ağırlıkta olması, alternatif bazı yaklaşımların geliştirilmesini zorunlu hale getirmiştir<sup>27</sup>.

Alternatif bir düşünce tarzı sunmaya çalışan varoluşçuluk, entelektüel alanda büyük bir ilgi uyandırmakla birlikte, onun bazı eksik yanlarının bulunduğu açıktır. Bu nedenle de çeşitli şekillerde eleştirilerle karşılaşmıştır. Örneğin, varoluşçuluk, insanı temel alan bir yapı taşımaktadır; ancak, aklın çabası desteklenmeden sağlam bir felsefe inşa edilmesi mümkün değildir. Bütün çekiciliğine rağmen, fenomenolojik yaklaşımlar, felsefî bir sistem oluşturmakta yetersiz kalmakta, başlangıç noktası olarak sübjektivizmi esas almakta ve ona teslim olmaktadır<sup>28</sup>. Yine varoluşçuluğun, kendi doğası gereği, ontoloji, bilgi teorisi, ahlâk, politika, sanat, kültür ve din felsefesi gibi alanların hiçbirinde belirgin bir tavır ortaya koymaması, varoluşçu olarak nitelendirilen düşünürlerin

<sup>24</sup> Bkz. Wild, a.g.m., s.55 vd.

<sup>25</sup> İsmail Tunali, *Tasarım Felsefesine Giriş*, Yapı Yayın, İstanbul 2004, s.57.

<sup>26</sup> Barrett, a.g.e., s.30 vd.

<sup>27</sup> Colette, a.g.e., s.152; Talip Karakaya, *Jean Paul Sartre ve Varoluşçuluk*, Elis Yayınları, Ankara 2004, s.15.

<sup>28</sup> Copleston, “Existentialism”, s.37.

hiçbiri tarafından sistematik bir düşünce olarak benimsenmemesi açısından<sup>29</sup>; geleneğe yönelik sert eleştiriler yönelttiği tutumu, bazı filozofları abartılı bir şekilde eleştirmesi, bilimselliği ve objektifliği gereğinden fazla küçümsemesi ve insanın zihni ile özü arasında ayırım yapması ve eylemleri özün önüne geçirmesi gibi konularda eleştirilmektedir<sup>30</sup>.

Varoluşçuluk, modern dönemlerde ciddi bir otorite kaybına uğratılan dine ve onun kurumlarına yeniden bir alan oluşturmayı öngörmesine rağmen, bu konuda da ona yönelik bazı önemli eleştirilerle karşılaşmaktadır. “Varoluşsal yorumun getirdiği risk, dinin toplumsal boyutunu ihmal edecek derecede kişiyi öne çıkarmasıdır. Egzistansiyel yaklaşımda tabiata sadece insanın dramını oynayacağı bir sahne olarak ihtiyaç duyulmakta, Tanrı’nın aktüelleştiği alan olarak ise benlik alanı kalmaktadır. Dinin alanını Tanrı ve insan’a, tabiatı da bilime terk eden bir zihniyetin kuracağı ilişkiler ağı daha başından sakat doğmaktadır. Teolojinin bireysel yaşama öncelik verdiği tartışma götürmez, ama bunun *anlamli bir kozmosu dışlaması düşünülemez.*”<sup>31</sup>

Varoluşçuluğun, bireyselliğe yaptığı vurguda aşırıya kaçılması, ciddi bir belirsizlik oluşturacağından dolayı, belki de onun en temel zaaf noktalarından birisidir. Bu anlamda nesnelliğin kuşatıcı yapısından kurtulmak istenirken, kaos olarak nitelendirilebilecek bir yapıyla yüz yüze gelinir<sup>32</sup>.

Varoluşçuların özgürlük konusunda kimi zaman aşırıya kaçan bazı görüşler taşıdıkları söylenebilir. Bu konuda verilen “mahkûm” ve “garson” örneği oldukça açıklayıcıdır. “İnfazını bekleyen bir mahkûm mu, yoksa masanın yanında hizmet etmeyi bekleyen garson mu özgürdür?” sorusuna, genel yaklaşımın aksi bir şekilde mahkûmun özgür olduğu şeklinde bir cevap verilmesi<sup>33</sup>, bu aşırılığı açıklayıcı bir mahiyet arz eder. “Mahkûmun sadece bedensel olarak sınırlandırıldığı, garsonun ise ruhsal olarak sınırlandırıldığı” şeklindeki bir cevapla, görüş temellendirilmeye çalışılsa da, her iki durumda da bir sınırlandırma vardır. Ayrıca böyle bir yaklaşım, insanı sadece ruhsal bir varlık olarak görme

<sup>29</sup> Colette, a.g.e., s.11; Alasdair MacIntyre, *Varoluşçuluk*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, s.9-10.

<sup>30</sup> Çiçek, a.g.e., s.115.

<sup>31</sup> Şaban Ali Düzgün, “Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dinî Tecrübenin Teolojik Yorumu”, *Kelam Araştırmaları Dergisi 2:1*, 2004, ss.27-46, s.42.

<sup>32</sup> Mounier, a.g.e., s.107-108.

<sup>33</sup> Bkz. Killinger, “Existentialism and Human Freedom”, *The English Journal*, Vol.50, No.5, 1961, pp.303-313, s.303-304.



gibi eksik bir anlayışa bağlı kalma sonucunu doğuracaktır. Dolayısıyla, mutlak özgürlük iddiasına dayanan bu anlayışın ciddî bir yanılğı olarak görülmesi mümkündür.

Teist ve ateist olmak üzere genel olarak iki ana kısma ayrılan varoluşçulukta, iman kavramının belirleyici bir yere sahip olduğu söylenebilir. Hatta böyle bir ayırım yapılmasının temel dayanağının, iki farklı bakış açısına sahip olan düşünürlerin, imana bakışlarındaki farklılıklar üzerinde temellendirildiği sonucuna ulaşmak mümkündür.

## 1.2. İman Kavramı

Dinî bir bakış açısıyla ele alındığında (özellikle Tanrı inancının belirgin olduğu dinler), imanın, özellikle Tanrı'ya imanı ifade eden bir kavram olduğu söylenebilir<sup>34</sup>. Ancak ilk bakışta dinî bir çağrışım yapmakla birlikte, bütünüyle belirli bir dinî anlama sahip bir kelime olarak görülmemelidir. Zira onun seküler bir boyutta kullanılması da mümkün olabilir. Böylece iman, herhangi bir şeye veya kişiye bağlılığı veya güveni de ifade edebilir<sup>35</sup>. Dolayısıyla sekülerleşen dünyada, imanın bütünüyle kayb olduğu şeklindeki bir yargının doğru olduğunu söylemek zor görünmektedir. Burada imanın kaybından ziyade, farklı anlayışların eğilimlerine paralel olarak ciddi bir dönüşüme uğradığı söylenebilir. Başlangıçta sakramental olan iman, bir süre sonra feodalizmin etkisinden sıyrılarak, burjuvazinin veya geniş halk kitlelerinin aydınlanması için mücadele edenlerin imanına dönüşmüştür<sup>36</sup>.

İmanın, süje ile obje arasında bir akt olduğu şeklindeki bir kabulden ve insanlık tarihi boyunca en ilkel topluluklardan en modern topluluklara kadar geçerli olduğu gerçeğinden hareketle, insanlığın en temel yapı taşlarından biri olduğunu söyleyebiliriz. Ancak buradaki bağın iman olarak nitelendirilebilmesi, sıradan bir yönelimle açıklanamaz. Dolayısıyla süjenin objeye yönelik mutlak ve yoğun bir ilgi ve yönelim içinde bağlılık duyması zorunludur<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> C. Stephen Evans, *Faith Beyond Reason*, Eerdmans Publishing Company, Michigan 1998, s.3.

<sup>35</sup> Evans, A.g.e., s.1; Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s.99.

<sup>36</sup> Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan-Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s.67; ayrıca bkz. John B. Jr. Cobb, "Existentialism", *Buddist-Christian Studies*, Vol.14, 1994, pp.35-41, s.38.

<sup>37</sup> Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 1997, s.12, 18, 23; Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s.17.

İmanın çift kutuplu bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Buna göre iman ilk boyutu bireyle inanılan arasındaki bireysel ilişkiyi gösterir. Bu ilişkide esas olan bireyin kişisel yönelimi ve tecrübesidir. İkinci boyut ise, inanan insanların aynı konuya yönelik paydaş bir inancı yansıttığıdır ki, bu durum imanın sosyal yansımasıdır ve dinlerin oluşumu da buradan kaynaklanır. İmanın psikolojik boyutu ele alındığında, farklı kaynaklardan beslenen insanın farklı yönelimlere sahip olmasının temel gerekçesi daha anlaşılır hale gelmektedir<sup>38</sup>.

İman, hem önermesel hem de önermesel olmayan boyutlara sahip olması bakımından karmaşık bir yapıya sahiptir. “İmanın bu karmaşık yapısı onun epistemolojik analizini zorlaştırmaktadır. İman bir taraftan içerdiği bilişsel öğeler nedeniyle, önermesel bir tutuma benzemekte iken, içerdiği önermesel olmayan unsurlar nedeniyle de önermesel olmayan bir tutuma benzemektedir.”<sup>39</sup>

Gerek önermesel iman anlayışı, gerek önermesel olmayan iman anlayışı bir kısım eleştirilerle yüz yüze kalmaktadır. Önermesel iman anlayışının, bütünüyle ikna edici bir anlayış ortaya koyamaması ve yetersiz bazı delillerden hareketle, mutlak bir sonuca ulaşmayı hedeflemesi, bu eleştirilerden en belirgin olanıdır<sup>40</sup>. Önermesel olmayan iman anlayışı ise, akli dışlayan ve ‘saçma’ olsa da inanmanın gerekliliğini vurgulayan bir fikri ileri sürmektedir. Ancak “bir kişi imanı önermesel olmayan bir anlamda dahi anlıyor olsa, yine de bu sorulara cevap bulmak zorundadır. Zira Kierkegaard ve Tertullian gibi düşünen biri bile, kendisinin saçma olan her şeye inanmak zorunda olduğunu düşünemez. Öyleyse ‘saçma olduğu için inanıyorum’ ya da ‘saçma da olsa inanıyorum’ diyen birinin, neden bir başkasına ya da hepsine değil de sadece belli bir ‘saçma’ya inandığını ve dahası inanması gerektiğini açıklayabilmesi gerekir.”<sup>41</sup>

İman konusunda ön plana çıkan tartışmaların başında, onun akli bir mesele olup olmadığına yönelik yaklaşımlar gelmektedir. Kimi düşünürler, şu veya bu şekilde imanın temellendirilmesi ve açıklanmasında akli bir dayanağa sahip olunmasının zorunluluğunu savunmaktadırlar. Bu anlamda, inanç mutlaka rasyonel temellere dayanmalıdır. Onlara göre herhangi bir rasyonel temel bulunmadan benimsenecek olan bir inanç, anormal, gayri ahlâkî ve kaba bir tutum

<sup>38</sup> Bkz. Alper, a.g.e., s.78.

<sup>39</sup> Ferit Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s.75.

<sup>40</sup> Uslu, a.g.e., s.375.

<sup>41</sup> Uslu, a.g.e., s.29; Evans, a.g.e., s.10-11.

olarak nitelendirilmeyi hak etmektedir. Özellikle kimi insanlar dinsel inançlarını rasyonel bir dayanak olmadan benimser ve ortaya koyarlar. Hâlbuki böyle bir yaklaşım kesin olarak yanlış bir değerlendirmedir<sup>42</sup>. Örneğin, yeterli bir delile dayanmadan kabul edilen bir inancın kişiye zevk vermekle birlikte, bu zevkin belirli bir çaba sonucu elde edilmemiş olmasının, insanı aslî görevlerinden uzaklaştıran bir unsur taşıdığı söylenebilir. Hatta böyle bir düşünce tarzı, diğer insanlara kötü örnek olma ve onları aldatmaya yönlendirme gibi bir işleve de sahip olduğu için gerçekte bir günahkârlık olarak görülebilir<sup>43</sup>.

İmanın akıl karşıtı olduğu şeklindeki bir iddianın geçerli olduğunu düşünmek, imanın, insanı, insanî niteliklerden uzaklaştırmaya çalışması gerektiği düşüncesine götürür. Bu durum ise, imanın kendi kendisini yok etmesiyle aynı anlama gelir. Çünkü ancak akıl sahibi olan bir varlık, imanın kutsal kabul ettiklerini anlayabilir ve bu çerçevede ortaya çıkan gerekleri yerine getirebilir<sup>44</sup>. Özellikle İslam kelimcileri ve batıdaki doğal teoloji geleneğine mensup düşünürlerin bu yönde bir uğraş içinde oldukları söylenebilir<sup>45</sup>. “Her dinde imanın bilgiyle uzak veya yakın bir ilişkisi vardır. İnanç nesnesi şu veya bu şekilde bilgi temellidir. Bu bilgi, nesnesine gidilebilen doğrulanmış bir bilgi değildir. Öyle olsaydı inanç olmaktan çıkar, bilgi olurdu. Olsa olsa inanç nesnesi ‘hakkında’ bilgiden bahsedebiliriz. Her iman bilgiyle az veya çok, sağlam veya zayıf temellendirilmiş bir ‘inanç’a dayanır. İnanç ise, bir olanağın, belirli bir durumda gerçekleşme(me)si, ya da bir şeyin gerçek olma(ma)sı hakkında kesin bir hükümdür. Kesin hüküm inancın belirleyici en temel unsurudur. Bunu belirleyen şey ise, inanç nesnesi hakkındaki çeşitli yollardan elde edilmiş bilgi ile birlikte iradedir.”<sup>46</sup> İmanın akli bütünüyle dışlaması kendi temelini ortadan kaldırmak anlamına gelecektir. Çünkü iman her şeyden önce evrendeki düzen üzerine düşünen ve bu düzenin sosyal hayata yansımalarını öngören bir aklî çıkarıma yönelik inanç üzerine temellendirilmiştir. Bu inanç olmaksızın insanın herhangi bir şeyi düşünmesi söz konusu olamaz. Bu nedenle iman, herhangi bir şeyi körü

<sup>42</sup> Hanifi Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik İmanlık”, A.Ü.İ.F.D., C.XL, ss.157-166, 1999, 158.

<sup>43</sup> Özcan, a.g.m., s.161.

<sup>44</sup> Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s.72.

<sup>45</sup> Uslu, a.g.e., s.22-23.

<sup>46</sup> İlhami Güler, “Kur’an’da İmanın ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri”, *İslâmiyat Dergisi*, Sayı:1, 1998, ss.7-24, s.8.

körüne kabul olarak görülemez. Ayrıca onun tecrübe ve bilgiye karşıt olan herhangi bir otoriteye yönelik bir inanma kapasitesi olduğunu söylemek doğru değildir. Aklın gerekliliğini reddeden bir anlayışın, sosyal hayatı düzenleyen bir değer üretmesi mümkün değildir. Çünkü böyle bir anlayış, her şeyden önce imanın iletişimsel boyutunu ortadan kaldıracaktır<sup>47</sup>.

İmanı rasyonel bir temele dayandırmaya çalışan bu anlayışlarla birlikte, hiçbir aklî dayanağın iman için gerekli olmadığını, hatta böyle bir eğilimin imanın özüne aykırı olduğunu savunan ‘fideist’ anlayışlar da, düşünce tarihinde önemli bir yer edinmişlerdir<sup>48</sup>. Özellikle Batı düşüncesinde, imanın rasyonel bir şekilde açıklanmaya çalışılmasına yönelik olarak ortaya çıkan yaklaşımların karşısına fideizmle çıkmıştır. Fideizme göre iman, akılla belirlenen ve yönlendirilen bir kavram olarak görülmemeli ve akıldan bağımsız bir kavram olarak kabul edilmelidir. Hatta akıl, imanla doğrulanmalı ve imana itaat etmelidir. Çünkü akıl sınırlı ve noksan olup, bazen de farklı şekillerde zarara uğrama ihtimali olan bir yapıya sahiptir<sup>49</sup>. İman doğası gereği zihnin dinî bir durumu olup, süjenin, bir dizi doktrinin hakikatine inancını içerir. Bu inanç, kendisini sınavan bazı sorular ve durumlar karşısında gösterdiği dirençle niteliğini ortaya koyan, teslimiyeti ifade eder. İman eden kişi, inandığı şeylerin doğruluğundan mutlak olarak emin değildir; hatta bu noktada ortaya konan bazı kanıtlar, kesin bir sonuca ulaştırmasa da, o imandan vazgeçmez<sup>50</sup>.

Radikal imancılığa göre, iman ile akıl asla bir arada bulunamazlar. Bu kavramlar bir arada olmaktan ziyade birbirine son derece zıt kavramlardır. İmanın kayıtsız şartsız boyun eğmeyi ve tam bir teslimiyeti gerektirmesi, objektiflik ve tarafsızlık gibi özelliklere uygun hareket etmek zorunda olan aklın sağlıklı bir şekilde kullanımı için ciddi bir engel oluşturmaktadır. Dolayısıyla iman noktasında değerlendirici bir unsur olarak aklın kullanılması, gerçek imanın ortadan kalkması için yeterli bir neden olacaktır<sup>51</sup>. Ancak, iman konusunda rasyonellikten en uzak olduğu düşünülen mistik imanda bile, aklın bütünüyle

<sup>47</sup> Mary Gilliland Husband, “Philosophic Faith” *International Journal of Ethics*, Vol.7, No.4, 1897, pp.464-474, s.467-468.

<sup>48</sup> Uslu, a.g.e., s.28.

<sup>49</sup> Evans, a.g.e., s.9; Herbert W. Schneider, “Faith”, *The Journal of Philosophy*, Vol.21, No.2, 1924, pp.36-40, s.36.

<sup>50</sup> Terence Penelhum, “Introduction”, *Faith*, ed. Terence Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York 1989, pp.1-12, s.2.

<sup>51</sup> Özcan, a.g.m., s.166.

ötelendiğini söylemek doğru değildir. Çünkü “mistisizm, irrasyonel değildir. Asya ve Avrupa’daki en büyük mistiklerden bazıları, aynı zamanda açıklık, tutarlılık ve akılcılıkta göze çarpan bazı büyük filozoflardır. Fakat onlar fark ettiler ki bir nihaî kaygıya olan imanın hakiki muhtevası, ne sakramental imanın istediği gibi realitenin bir parçasıyla özdeşleştirilebilir, ne de rasyonel bir sistemin diliyle ifade edilebilir. O, coşkusal bir tecrübe meselesidir ve bir kimse ancak aynı zamanda onun hakkında konuşma imkânını inkâr eden bir dille onun hakkında konuşabilir. Mistik imanın kendisini ifade edebileceği tek yol budur<sup>52</sup>.

Bu iki düşüncenin de kendini haklı çıkarma noktasında makul delillere dayandığı söylenebilir. Ancak herhangi birinin mutlak hakikatin bir yansıması olarak kabul edilmesi zor görünmektedir. Dolayısıyla iman, ne bütünüyle bir duygu, ne de bütünüyle aklî bir tavidir. O, kendine mahsus bir anlamının söz konusu olduğu özel bir kavram olarak anlaşılmalıdır<sup>53</sup>. İmanda esas olan “coşkusal” bir yapıya sahip olmasıdır. O, hem rasyonel olmayan bilinçaltını hem de rasyonel olan bilinci kuşatmıştır. Ancak bütünüyle bunlara indirgenemediği gibi, bunları ortadan kaldırmayı da hedeflemez. İmanın coşkusunun dayandığı duygusal boyut inkâr edilememekle birlikte, duygu imanın bütünü değildir. İmanın bilişsel içeriğinin bu noktada göz ardı edilmemesi gerekir. Çünkü iman, iradenin bir eylemidir<sup>54</sup>.

İmancılığa yönelik eleştirilerde bulunan düşünürlerin haklılık payı bulunsa da, zaman zaman katı değerlendirmelere yol açan çeşitli yönleri, günümüz bilimsel uğraş alanları için bile mutlak anlamda doğru değildir. Nitekim bu yaklaşımı en sistemli bir şekilde uygulayan Descartes’in değerlendirmeleri bile bugün ciddi eleştirilere maruz kalmaktan kendisini koruyamamıştır. David Hume’un da belirttiği gibi, dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığı şeklindeki temel bir dinî düşünce bile tam anlamıyla ispatlanabilir değildir. Bu durum aksi bir iddia için de geçerlidir. İşte bu noktada devreye giren kurtarıcı unsur “iman” olmak durumundadır. İman söz konusu olunca akla gelebilecek en küçük bir rasyonel yaklaşım bile, diğer insanları bütünüyle inanmaya yönlendirebilecek bir güce

<sup>52</sup> Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s.61.

<sup>53</sup> F. H. Bradley, “Faith”, *The Philosophical Review*, Vol.20, No.2, 1911, pp.165-171, s.165.

<sup>54</sup> Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s.19-20; Bradley, a.g.m., s.167.

sahip olmadığı için, rasyonel bir temel bulma arayışları doğal olarak sonuçsuz kalmak durumundadır<sup>55</sup>.

İmanda, temel olan unsur inanılan olmakla birlikte, imanın mahiyetinin ve sınırlarının belirlenmesinde inanan daha etkin bir role sahip olmak durumundadır. Bu durum, imandaki sübjektif rolün ağırlıklı bir hale gelmesini daha anlaşılır bir düzeye çıkarır. Ayrıca inanma sürecinde göz ardı edilemeyecek olan tekâmül fikri, iman her ne kadar sosyal boyutu olan bir olgu olsa da, bireyselliğin önemini gösteren başka bir dayanak noktasıdır<sup>56</sup>.

İmanı ele alan iki farklı anlayışın uzlaşım noktası olarak kimi düşünürlerce “felsefî iman” kavramının kullanıldığı söylenebilir. Bu anlamda onun, evrende var olan her şeyin bilimsel ölçütler ve aklî verilerle anlaşılabilir ve açıklanabilir olduğu şeklindeki bir anlayışa karşı “teist imanın bir refleksi” olarak kabul edilmesi mümkün olabilir<sup>57</sup>. Bu kavram daha çok, varoluşçu düşünürler tarafından kullanılmış ve genel anlamda imanın daha iyi anlaşılmasında yardımcı olacağı düşünülmüştür. “Kutsal kitapların insana ulaşacak kavramsal yapısını kurmanın yolunu açan, varoluşsal tecrübî yorumdur. Bu yorum, insanın kendini anlamasına, sınırlarını bilmesine götüren bir perspektif sağlar. Teolojik olan içinde antropolojik olanı keşfetme de diyebileceğimiz bu perspektifte teolojinin insanî yönü vurgulanmaktadır, teolojinin antropolojiye indirgenmesi söz konusu değildir. Böyle bir yorum, Aristotelyen gelenekten devralınan ve etkisini St. Thomas kanalıyla Orta Çağ Hıristiyanlığında ve Fârâbî yoluyla da İslâm düşünce sisteminde gösteren düalist evren tasarımının getirdiği ve Yaratan ve yarattıkları arasına kapanmaz bir boşluk koyan Allah-insan ilişkisinin yerine yenisinin ikamesi demektir.”<sup>58</sup>

İman konusunda fikir beyan eden düşünürlerin, ağırlıklı olarak vurguladığı konulardan birinin de, imanın bütünüyle bir bilgi, en azından bilimsel bir bilgi konusu olmadığıdır. İmandaki bilgi ile bilimsel bilgi arasındaki en temel farkın, imandan bahsedildiğinde bilginin değer ifade etmesi olduğu söylenebilir. Bunun aksine bilimsel bilgi, yeni deneyimlerle aksi yönde bile değişime açık olan bir

<sup>55</sup> Özcan, a.g.m., s.162-164.

<sup>56</sup> Özcan, a.g.e., s.31-32.

<sup>57</sup> A. Campbell Fraser, “Philosophical Faith”, *The Philosophical Review*, Vol.5, No.6, 1896, pp.561-575, s.575.

<sup>58</sup> Düzgün, a.g.m., s.40.

yapıya sahiptir. Hâlbuki imandaki bilgi, değişime karşı ciddi bir direniş gösterebilir<sup>59</sup>. “Dünyamızın bilgisi (dünyanın bir parçası olarak kendimiz de dâhil), bizim tarafımızdan veya kendilerine güvendiğimiz kişiler tarafından yapılacak bir araştırma konusudur. Bu, bir iman meselesi değildir. İmanın boyutu, bilim, tarih ve psikolojinin boyutu değildir. Bu alanlardaki muhtemel hipotezlerin kabulü iman değil, bilakis ilmî metotlarla test edilecek ve her yeni keşifle değiştirilecek geçici bir inançtır. İman ve bilgi arasındaki hemen hemen tüm mücadele, imanın düşük dereceli kanıtı olan, ancak dinî otorite tarafından desteklenen bir bilgi çeşidi olduğu şeklindeki yanlış iman anlayışından kaynaklanmaktadır.”<sup>60</sup>

İman söz konusu olduğunda, üzerine vurgu yapılan konulardan birisinin de irade olduğu görülmektedir. Hangi bakış açısından ele alınıralsa alınsın, imandan söz edildiğinde iradenin etkin bir role sahip olduğu gerçeği inkâr edilemez. Herhangi bir zorlayıcı otoritenin yönlendirmesiyle elde edilecek bir imanın, gerçek bir iman olmayacağı açıktır. Aynı zamanda bu iradenin, çeşitli etkilerle yüz yüze kalması, özgürlük boyutunu ortadan kaldırmamalıdır<sup>61</sup>. İmanın gerekliliğini savunan birçok düşünürün, inanma ile inanmama kavramlarının eşit bir düzleme sahip oldukları gerçeğini açık veya örtülü bir şekilde ifade etmeleri, onların da imanda söz konusu olan en temel unsurun irade olduğu gerçeğini kabul etmek zorunda kalmış olduklarını göstermektedir<sup>62</sup>. Bu anlamda insanî eylemleri değerlendiren davranışçı psikolojinin iradeyi reddetmesine karşın, özellikle varoluşçu anlayışı benimseyenlerin, iradeye attıkları önem dikkat çekicidir<sup>63</sup>.

İradî bir eylem olarak iman, bu iradenin özgürlüğünü zorunlu kılmaktadır. Özgür olmayan bir irade, gerçek anlamda sahibinin kendini ifade ettiği bir yaklaşımı ortaya koyamaz. Dolayısıyla özgürlük ile iradenin ve iman ile özgürlüğün birbirinden ayrılmayan, hatta birbiriyle özdeş olan kavramlar<sup>64</sup> olduğu söylenebilir.

<sup>59</sup> Alper, a.g.e., s.80; ayrıca bkz. İlhami Güler, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s.19.

<sup>60</sup> Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s.39.

<sup>61</sup> Bkz. Uslu, a.g.e., s.73.

<sup>62</sup> Özcan, a.g.m., 165; Güler, a.g.m., s.17; Alper, a.g.e., s.127 vd.

<sup>63</sup> Alper, a.g.e., s.124.

<sup>64</sup> Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s.18.

İmandan bahsedilirken, vurgu yapılan en önemli noktanın sadakat ve güven olduğu söylenebilir. Buradaki sadakat ve güvenin temel unsuru ise, Tanrı'yla ahitleşmek ve O'na güvenmek olarak ifade edilebilir. İman aynı zamanda Tanrı'nın rehberliğini kabul etmeyi ve bu rehberliğe güveni de gerektirmektedir<sup>65</sup>. İman duygusunun oluşumunda etkili olan güven ve kaygı unsurlarından söz edildiğinde, bunların dayanması gereken daha önemli bir başka temelin varlığını da vurgulamak gerekir. Bu da, sevgidir. Sevgi temeli üzerine inşa edilmeyen bir güven ve kaygılı oluşun, kuşatıcı ve sürekli olan bir imanı doğuramayacağı söylenebilir<sup>66</sup>.

Sonuç olarak, imanı sadece bir yönüyle ele almak doğru bir kanaate ulaşmakta yeterli değildir. “İman ne sadece duygudan, ne iradeden, ne fiilden ve ne de başka herhangi bir şeyden ibarettir; ancak o, onların hepsinin bir toplamıdır.”<sup>67</sup>

### 1.3. Ahlâk Kavramı

Günümüz dünyasının baş döndürücü bir hızla gelişmesi ve bu gelişime bağlı olarak küresel iletişimin son derece etkin bir konum kazanması, beraberinde yoğun bir değişim ve dönüşüm sürecini getirmiştir. Bu durum da, insanın anlam arayışını ve geleneksel toplumsal kurumların yeniden anlamlandırılmasını ve yorumlanmasını zorunlu hale getirmiştir<sup>68</sup>. Bu konuların başında da ahlâk kavramının ele alınması ve yorumlanması gelmektedir. Özellikle, imanın soyut bir anlamla sınırlandırılması ve dolaylı olarak bireyin hayatında somutlaşmasının engellenmiş olması, iman ahlâk ilişkisinin daha farklı bir düzlemde ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Varoluşçuluğun teist kanadını oluşturan düşünürlerin en önemli uğraş alanlarından birinin de bu olması, düşünsel sürecin doğal bir yansımasıdır.

Düşünce tarihi içinde, insanın rasyonel yönüne işaret eden düşünürler olduğu gibi, onun duygusal yanına vurgu yapan düşünürler de bulunmaktadır. Bunlara göre, içerisinde, sevgi, nefret ve seçim yapma gibi nitelikleri barındıran

<sup>65</sup> Cobb, a.g.m., s.36.

<sup>66</sup> Bkz. Alper, a.g.e., s.112-113.

<sup>67</sup> Özcan, a.g.e., s.22.

<sup>68</sup> Ruhattin Yazoğlu, “Paul Tillich Teolojisinde Değişen Dünya, Etik ve Etik Çözümler”, *Ekev Akademi Dergisi*, S.28, ss.99-106, 2006, s.100.



bu duygusallık, insandaki değer anlayışının temelini oluşturmaktadır ve dolayısıyla ahlâk, insanın duygusal boyutu üzerinde inşa edilmektedir<sup>69</sup>.

İnsanlık tarihi boyunca ahlâkın toplumsal boyutuna yapılan vurgunun ön plana çıkarıldığı söylenebilir. Ancak süreç içerisinde bireydeki özgürlük ve sorgulama mantığının, insana kendi yaşadığı toplumsal değerler konusunda eleştirel bir bakış açısı kazandırdığı söylenebilir. Böylece insan, ahlâkî bir tavır, dışsal bir unsurun baskısından ziyâde, içsel bir sâikle gerçekleştirmeye başlar. Bu da onun, dogmatik bir düzlemden bir nebze olsun kurtularak, daha özgün bir düzeye sıçramasına zemin hazırlar<sup>70</sup>.

Ahlâkın farklı kültürlerde yaşanan ve tarihsel olan bir yapıya sahip olması, farklı şekiller almasına ve değişik adlarla nitelendirilmesine neden olmuştur. Bu anlamda, ahlâkın dinsel boyutunu öne çıkaran “Yahudi, Hıristiyan, İslam veya Budist ahlâkî” gibi isimlendirmelerin yanında, sosyal yönünü öne çıkaran “aristokrat, burjuva, köle, iş ve meslek ahlâkî” gibi isimlendirmelerle de karşılaşmaktadır. Bunlara ek olarak “hümanist, ödev, hoşgörü ve bilim ahlâkî” gibi ayrı türden bir nitelendirme de söz konusudur. Bu durum, “ahlâklar çokluğu”yla yüz yüze gelinmesinin temelini oluşturmaktadır. Ahlâkî alanda ortaya çıkan bu çokluk, sofistler gibi ahlâkî rölativizmi benimseyenlerin yanında, bütün insanlar için genel geçer bir ahlâkî yapıyı oluşturmayı hedefleyen üniversalizm yanlısı düşüncelerin de başlangıç noktası olarak görülebilir<sup>71</sup>.

Din ile sosyal kültür arasında var olan ayrılığın ortadan kaldırılmasına yönelik anlayışlara bakıldığında otonominin, evrensel aklın taşıyıcısı olarak gördüğü insanı din ve kültürün taşıyıcısı olarak kabul ettiği; heteronominin ise, evrensel akla göre hareket edebilen insanın, kanun karşısında nesneleşmesi gerektiğini ve kanunun insandan daha güçlü ve öncelikli olması gerektiğini düşündüğü görülmektedir. Bu durumda otonom kültür, nihaî ve şartsız bir şeye referansta bulunmaksızın ve sadece teorik ve pratik aklın gereklerine uyarak bireysel ve sosyal bir hayatı öngörmekte; heteronom kültürün ise, aklılığın yapılarını yıkmaya pahasına, düşüncenin form ve yasalarını nesneleştirdiğini ve kurallaşmış dinin güvenilir ölçütlerine göre hareket etmeyi öngörmektedir. Bunun

<sup>69</sup> Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s.3.

<sup>70</sup> Bkz. William Frankena, *Etik*, çev. Azmi Aydın, İmge Kitabevi, Ankara 2007, s.26-28.

<sup>71</sup> Özlem, a.g.e., s.18 vd.

aksine teonomiye dayalı kültür ise, zorlayıcı olmayan, fakat manevî bir temel oluşturan nihaî ilgiye ve aşkın bir anlama işaret eder<sup>72</sup>.

Birbirinden farklı ahlâk anlayışlarının olmasının temel nedenlerinden birinin, ahlâkî konuların sadece belirli bir zümreyi ilgilendiren konular olmaması, aksine her insanın bu konular üzerinde düşünmesinin gerekliliği olarak görülebilir<sup>73</sup>. Sistematik olarak kökleri sofist Protagoras'a kadar uzanan 'ahlâkî rölativizm'in, kendi içinde bir çelişkiye düştüğü şeklindeki bir yargının doğru olduğunu belirtmek gerekir. Buna göre, her şeyin ölçüsünün birey olduğu şeklindeki bir anlayış, ahlâkî öğreten bir kişinin, her şeyden önce böyle bir öğreticilik görevinde bulunmaya hakkı olmadığı şeklindeki bir itirazla karşı karşıya kalacaktır. Çünkü her birey hakikati bir şekilde yansıttığı iddiasındadır ve kendi anlayışının yanlış olduğu şeklindeki bir düşünceyi reddetme hakkına sahiptir<sup>74</sup>. Protagoras ve onun gibi düşünen kişilerin, ahlâkî rölativizme yaptıkları vurgunun doğal sonucunun nihilizm olduğu söylenebilir. Çünkü nihilizm, bireyin kendi dışındaki otoriteler tarafından sınırlandırıldığını ve bunun da gerçeği yansıtmayan bir durum oluşturduğu iddiasındadır<sup>75</sup>.

Ahlâk kurallarının, herhangi bir toplumsal hayatın inşâsında oynadığı rolün önemi, genel olarak inkâr edilmemekle birlikte, toplumsal hayatın değişmesiyle birlikte, ahlâkın da bütünüyle değişime uğrayacağına yönelik doğrudan veya imalı her açıklama<sup>76</sup> bir noktadan sonra ahlâkın evrensel boyutunun görmezden gelinmesi veya bunlara ikincil bir konum verilmesi şeklindeki yanlış bir yaklaşıma sebep olabilir.

Düşünce tarihi boyunca, ahlâkın temellendirilmesi konusunda genel anlamda birbirinden farklı dört anlayış bulunduğu söylenebilir. Bunlar; evrendeki düzen ile toplumsal düzen arasındaki bir ilişkinin varlığını öngören ve bunlar arasında öz ve nitelik anlamında herhangi bir fark görmeyen ve ahlâkî kozmolojik

<sup>72</sup> Paul Tillich, "Religion and Secular Culture", *The Journal of Religion*, Vol.26, No.2, 1946, pp.79-86, s.79; bkz. Paul Tillich, "Sistematik Teolog İçin Dinler Tarihinin Önemi", çev. Aliye Çınar, A.Ü.İ.F.D., C.XLIV, 2003, ss.337-346, s.339-340, 344; Paul Tillich, *Aşk, Güç ve Adalet*, çev. Ruhattin Yazoglu-Bozkurt Koç, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004, s.86-87.

<sup>73</sup> Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman- Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994, s.22.

<sup>74</sup> Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, s.20.

<sup>75</sup> Bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, s.43; Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, uy. Vural Okur, İm Yayınları, İstanbul 1999, s.106, Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. Sedat Umran, İz Yayınları, İstanbul 1997, s.121-123.

<sup>76</sup> MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s.5-6.

açından temellendiren *kozmozolojik temellendirme*; ahlâkî verileri herhangi bir dinin veya metafizik bir anlayışın verilerine dayandıran *dinsel/teolojik temellendirme* ve ahlâkî düzeni insandan yola çıkmak suretiyle temellendirmeye çalışan *antropolojik temellendirme* ve ahlâkın temelinde toplumsal bir sözleşmenin bulunduğunu savunan *sosyolojik temellendirme* olarak sıralanabilir<sup>77</sup>.

#### 1.4. İman-Ahlâk İlişkisi

Ahlâkı dinî bir temele dayandırmayı öngören anlayış, konuyu ele alış tarzı bakımından iki farklı şekilde isimlendirilebilir. Buna göre, ahlâkî tecrübeden hareketle Tanrı'nın varlığına ulaşmaya çalışan anlayış 'Ahlâk Teolojisi (Moral Theology veya Ethical Theology)'; Tanrı'nın varlığından hareketle ahlâka ulaşmaya çalışan anlayış ise 'Teolojik Ahlâk (Theological Ethics)' olarak isimlendirilebilir<sup>78</sup>. Ancak "Tanrı hakkındaki bilgimizden, yani teolojiden hareket ederek Tanrı-ahlâk ilişkisini açıklaya çalışmanın tarihi ise, ahlâk teolojisine nazaran çok daha gerilere, hatta felsefenin ilk dönemlerine uzanmaktadır."<sup>79</sup>

Dinin öngördüğü ahlâkî yapıda, herhangi bir davranışın gerçekleştirilmesinin gerekçesi, Tanrı'nın böyle istiyor olmasıdır. Tanrı'nın isteğine boyun eğmenin gerekçesi olarak, farklı ifadeler kullanılabilir. Ancak verilecek her türlü cevap, dinin kalıpları içerisinde kalınmayı gerektirecektir<sup>80</sup>. Dolayısıyla dinin öngördüğü ahlâkın, ne kadar rasyonel olunmaya çalışılırsa çalışılırsa, nihaî anlamda, bütün sorgulamaların ötesinde kalan bir imana dayanması gerektiği sonucuna ulaşılabilir.

Teolojik ahlâkın, birbirinden farklı olan türleriyle karşı karşıya kalınmakla birlikte, temelde tartışılan problemin, 'herhangi bir şeyin Tanrı'nın iradesi doğrultusunda mı iyi veya kötü olarak nitelendirildiği, yoksa bizatihi iyi veya kötü olduğu için mi Tanrı'nın iradesinin bu doğrultuda tecelli ettiği' şeklindeki bir sorun etrafında sürdürülen tartışmalar olduğu söylenebilir<sup>81</sup>. Ancak her iki durumda da, dikkat çekilen ve merkezi noktaya yerleştirilen unsur, 'Tanrısal irade' olarak görülmektedir.

<sup>77</sup> Bkz. Özlem, a.g.e., 24-27; Cevizci, *Etiğe Giriş*, s.17-20.

<sup>78</sup> Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, T.D.V.Y., Ankara, 1991, s.1; Ruhattin Yazoğlu, *Leibniz'de Tanrı ve Ahlâk*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2005, s.9.

<sup>79</sup> Yazoğlu, a.g.e., s.10.

<sup>80</sup> MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s.127, 130-131; Frankena, a.g.e., s.61.

<sup>81</sup> Yazoğlu, a.g.e., s.11-12.

Ahlâkın, teolojik açıdan temellendirilmeye çalışılması, başka herhangi bir temellendirme anlayışını ortadan kaldırmaz. Çünkü ahlâkî bir eylemde bulunmanın gerekliliği noktasında, herhangi bir teolojik geleneğe bağlı olmayan bir insanın da bu gerekliliği kavraması zorunludur ve bu insanî bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır<sup>82</sup>.

Modern dönemlerde, özellikle Kant'ın ahlâk anlayışından etkilenerek, ön plana çıkan bir diğer ahlâk anlayışı ise, varoluşçuluk üzerine temellendirilen ahlâk anlayışıdır. Varoluşçu ahlâk anlayışı, insanın akıl sahibi bir varlık olmasının ötesinde irade sahibi bir varlık olduğu vurgusunu yapar. Bu çerçevede ortaya konan eylemler, gerçek ahlâkî eylemler olarak görülür. Bu durum ise, öznel ve bireysel bir anlayışın gerekli olduğu sonucunu doğurmaktadır<sup>83</sup>. Varoluşçu düşünürler, eserlerinde doğrudan bir ahlâkî öneride bulunmamaktadırlar. Ancak onların eserleri dikkatli bir şekilde incelendiğinde, bir kısım ahlâkî öngörülerle karşılaşmaktadır. Bu ahlâkî özellikler, onların felsefî düşünceleri için, normatif bir ana yapı işlevi görür<sup>84</sup>.

Ahlâkın özgürlüğü zorunlu kıldığı açıktır. Çünkü herhangi bir eylemin ahlâkî olarak nitelendirilebilmesi için, bireyin onu özgür bir şekilde gerçekleştirmesi gerekir. Ancak bu özgürlük sınırsız bir özgürlük olarak düşünülmemelidir. Birey, kendi özgürlüğünü, daha iyi bir varlık olmak adına, kendi dışındaki değerlerle sınırlandırma yolunu tercih edebilir<sup>85</sup>. İnsanın özgür bir varlık olması, ahlâk karşısında da kısmi olarak özgür tavırlar sergilemesini gerekli kılmaktadır. Çünkü belirli bir toplum tarafından benimsenen herhangi bir ahlâk ilkesinin, mutlak anlamda doğru olduğu şeklindeki bir yargı gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Bu noktada, bireyin, yanlış gördüğü bu ahlâk ilkesine karşı çıkması veya alternatif sunması gerekir. Ancak, burada, bireyi bütünüyle toplumun dışına itecek ve belki de ahlâka duyulan gereksinimin geçerliliğini ortadan kaldırmaya yönelik, mutlak bir özgürlükten söz etmek de söz konusu değildir. Zira böyle bir düşünce, her şeyden önce toplumsal çözülmenin başladığı bir noktaya dönüşebilir<sup>86</sup>.

<sup>82</sup> Pieper, a.g.e., s.113.

<sup>83</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.975; Karakaya, a.g.e., s.79.

<sup>84</sup> Kurt Salamun, "Moral Implication of Karl Jaspers Existentialism", *Philosophy of Phenomenological Research*, Vol.49, No.2, 1988, pp.317-323, s.317.

<sup>85</sup> Alan Carter, "Morality and Freedom", *The Philosophical Quarterly*, Vol.53, No.211, 2003, pp.161-180, s.161-162.

<sup>86</sup> Bkz. Pieper, a.g.e., s.48.

Din ahlâk ilişkisi söz konusu olduğunda, genel olarak ahlâkı dine dayandıran, ahlâkî olguların nesnelere bizzat kendisinde bulunduğunu belirtmekle birlikte dinin destekleyici bir rolü bulunduğunu düşünen ve ahlâkî olguların nesnelere bizzat bulunduğunu, herhangi bir dinsel bağlantıya ihtiyaç duymadığını savunan farklı eğilimlerle de karşılaşmaktadır<sup>87</sup>.

Din ile ahlâk veya iman ile ahlâk arasındaki ilişkinin karmaşık bir tartışma konusu haline gelmesinde, doğa ve insana yönelik yorumların mekanik bilim ve materyalist ontolojinin kontrolüne bırakılma çabasının olduğu söylenebilir. Bu anlayışa göre ahlâkî ele alan etik, biyoloji, psikoloji ve sosyolojinin bir problemi olarak görülmüştür. Dolayısıyla “her ‘var olan değer’, bir ‘olgu’ya; her norm, bir gerçeğe; her fikir, bir ideolojiye dönüştürülmüştür.”<sup>88</sup>

İman ahlâk ilişkisinin bozulmasının temel nedenlerinden birinin, ahlâkın dinî köklerinden uzaklaştırılması olduğu söylenebilir. Ancak bunun, dışarıdan gelen bir eleştirinin ortaya çıkardığı bir durum olmaktan ziyade, bizzat dinin dindarlarca tahrif edilmesinden kaynaklandığı söylenebilir<sup>89</sup>. “Temelinde bir nihaî kaygı olmaksızın her ahlâkî sistem, nihaî olarak doğrulanmış olsun olmasın sosyal taleplere ayak uydurma metoduna dönüşür. Ayrıca hakiki bir imanı karakterize eden sonsuz tutku uçup gider ve bir putperest imanın saldırılarına dayanamayan bir hesapçılıkla yer değiştirir. Bu Batı medeniyetlerinde çok geniş ölçekte vuku bulan şeyin tasviridir.”<sup>90</sup>

İmanın, herhangi bir değer taşıdığıının ortaya konması açısından ‘varoluşsal katılım’ olarak isimlendirilebilecek bir tutumun ortaya çıkması, zorunlu bir durum olarak görülebilir. Örneğin, kendisine verilen sevinçli bir haber karşısında, sadece söylem düzeyinde bu haberi getiren kişiye inandığını ortaya koyan bir kişinin tavrında herhangi bir ciddi değişiklik olmaması, kendisine getirilen habere karşı yeterince ilgili olmadığını düşündürecektir. Dolayısıyla, herhangi bir şeye inandığını ifade etmekle birlikte, inandığı hususun gerektirdiği

<sup>87</sup> Tuncay İmamoğlu, “Paul Tillich Felsefesinde Din Ahlâk İlişkisi”, *Ekev Akademi Dergisi*, 2006, Sayı: 28, 2006, ss.107-126, s.108.

<sup>88</sup> Tillich, *Aşk, Güç ve Adalet*, s.84.

<sup>89</sup> Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s.107.

<sup>90</sup> Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s.106.

şekilde uygulamalara yönelmeyen bireyin, gerçek anlamda inandığını söylemek oldukça zor bir durum olsa gerektir<sup>91</sup>.

İnsanın sosyal bir varlık olması, onun diğer insanlarla ve bütün çevresiyle iletişimini zorunlu kılmaktadır. Bu iletişimin algı alanına yansması ise ancak bireyin davranışlarıyla olabilir. Kendi dışımızdaki birine veya bir şeye yönelik olarak sahip olduğumuz duygularımızı ancak davranışlarımızla ortaya koyabiliriz. Dolayısıyla davranışa yansımayan bir duygunun somutlaşması söz konusu olmadığından, mutlak anlamda bir değer ifade etmesi mümkün olamaz<sup>92</sup>.

Varoluşçuluk ve ahlâk kavramlarının kullanılmasında, bir hususun belirtilmesi önem taşımaktadır. Buna göre, varlık, varoluş ve varoluşçuluk kavramını ifade ederken, çoğunlukla bu kavramların Türkçeleri kullanılmakla birlikte, bazı durumlarda egzistans veya egzistansiyalizm kelimelerine de başvurulmuştur. Aynı durum, etik ve ahlâk kelimeleri için de geçerlidir. Günümüz Türkçesinde kullanılan “ahlâk” kelimesinin Batı dillerindeki karşılığı “etik” ve “moral” kelimeleridir. Her üç kelime de, “töre, gelenek, alışkanlık, huy, karakter, mizaç” vb. anlamlara gelmektedir. Daha sonra ahlâk ve moral kelimeleri aynı anlama işaret etmeye devam ederken, etik, ahlâk bilimini ifade etmek için kullanılır hale gelmiştir<sup>93</sup>. Etik ve ahlâk kelimelerinin kullanımında çoğunlukla ahlâk kelimesi tercih edilmekle birlikte, kimi zaman etik kelimesi kullanılmıştır.

Bilindiği gibi, *İman* ile *inanç* kavramları gerek dini alanda gerek dindışı alanda çoğu zaman birbiri yerine kullanılan kavramlar olarak kullanılmaktadır. Ancak özellikle din felsefesi açısından bu kavramlar arasında bir farklılığın bulunduğu görülmektedir. Buna göre inanç, delile dayanan genel bir yapıyı ifade etmekle birlikte; iman, delilden ziyade teslimiyeti esas alan bir kavram olarak görülebilir. İmanın delillendirmeye dayanma ihtiyacı duymamakla birlikte, teslimiyetin devreye girmesiyle, inançtan daha ağırlıklı ve ileri bir boyut taşımaktadır<sup>94</sup>. Bu açıdan, iman ve inanç kavramlarının kullanımında, ifade edilen bu ayırım esas alınmıştır. Bu nedenle, düşünürlerin kendi eserlerinde bu

<sup>91</sup> Bkz. Alper, a.g.e., s.148; Uslu, a.g.e., s.79; Düzgün, a.g.m., 40.

<sup>92</sup> Bkz. Alper, a.g.e., s.141; Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s.105.

<sup>93</sup> Bkz. Özlem, a.g.e., s.23; Pieper, a.g.e., 31; Cevizci, *Etîğe Giriş*, s.3; Frankena, a.g.e., s.20 vd.; Lokman Çilingir, *Ahlâk Felsefesine Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s.1-12.

<sup>94</sup> Bkz. Özcan, a.g.e., s.88-89; Uslu, a.g.e., s.18, 36 vd; F. R. Tennant, “Faith”, *Faith*, ed. Terence Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York 1989, s.99.

kavramları kullanım şekillerine sadık kalınmış ve bu kavramlara, anlam farklılıkları dikkate alınmak suretiyle başvurulmuştur.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. KIERKEGAARD DÜŞÜNCESİNDE İMAN-AHLÂK İLİŞKİSİ

Danimarkalı ünlü düşünür Søren Kierkegaard (1813-1855), görüşleri ve hayat tarzıyla kuşkusuz Batı düşünce geleneğinde çok önemli bir yer edinmiştir. Ona atfedilen önem gün geçtikçe daha büyük bir boyut kazanmaktadır<sup>95</sup>. Kendisinden söz edildiğinde ele aldığı görüşler nedeniyle ilk akla gelen alan teoloji olsa da, felsefe, psikoloji ve sosyoloji gibi alanlarda da dikkate değer düşünceler taşıdığı gözlerden kaçmamaktadır.

Kierkegaard, çocukluk ve gençlik dönemlerinden itibaren yoğun bir dinî hayat yaşamış ve ilerleyen dönemlerde de bunun etkileri yaklaşımlarında önemli bir unsur haline gelmiştir. Çok kuvvetli bir dinî etki alanıyla yüz yüze kalmasına rağmen, ilk çağ düşüncesinin etkisiyle oluşturduğu ironik üslubuyla Hıristiyanların inançlarını ve kültürel anlayışlarını yoğun bir şekilde eleştirmekten uzak kalamamış ve bu eleştirilerde gösterdiği kararlılık, onun “normal bir içsel mutluluk”tan ve çağdaşlarıyla uyumlu olmaktan kopmasına neden olmuştur<sup>96</sup>. Hegel, onun düşünce yapısında çok önemli bir yere sahiptir. Ancak bütün bu etkileşime rağmen, onun uzlaştırma ve senteze dayalı anlayışı Kierkegaard tarafından ciddi eleştirilere konu edilmiş ve uzlaşım yerine “gerilim, tutku, kurban etme ve bireysellik ihtiyacına dayalı” bir anlayış ortaya konulmaya çalışılmıştır<sup>97</sup>. Onun eleştirilerinin temelinde Yunan Felsefesine duyduğu tepkinin yer aldığı ifade edilmiştir. Muhtemelen bunun nedeni de, Yunan düşüncesinin akla atfettiği büyük önemdir<sup>98</sup>. Kierkegaard’ın gerek geleneksel dinî yapı gerek felsefî sistemlere yönelik eleştirilerinin genel bir değerlendirmesini Blackham’ın şu ifadelerinde bulabiliriz: O, “muhafazakâr (fundamentalist) bir Hıristiyan olduğu kadar, düşünce ve iradenin temel geçerliliğiyle ilgilenen ve sadece Hıristiyan imanını koruma altına aldığı için değil, yanlış ve tehlikeli bir hiyerarşi ile ahlâkî iradeyi tarafsız bir zekânın altına yerleştirerek, tüm hayati kararlara yönelik aldatıcı görüşler belirleyerek kategorileri birbirine karıştırdığı için de

<sup>95</sup> J. G. Robertson, “Søren Kierkegaard”, *The Modern Language Review*, Modern Humanities Research, Vol.9, 1914, pp.500-513, s.500.

<sup>96</sup> H. J. Blackham, *Six Existential Thinkers*, Harper Torchbooks The Academy Library Harper and Low Publishers, New York 1959, s.1; Verneaux, a.g.e., s.9.

<sup>97</sup> Bkz. Blackham, A.g.e., s.1-2; Copleston, *Contemporary Philosophy Studies of Logical Positivism and Existentialism*, s.148-149.

<sup>98</sup> Walter Kauffman, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, çev. Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s.14.



spekülatif felsefeyi reddeden bir filozoftur...”<sup>99</sup> Buradan hareketle Kierkegaard’ın geçmiş döneme yönelik olarak ortaya koyduğu tepkileri genel olarak üç kısımda ele almak mümkün görünmektedir: 1. Hegel felsefesi ağırlıklı olmak üzere, spekülatif felsefeye yönelik tepki; 2. Spekülatif felsefenin etki alanında kurumsallaşmış olan Hıristiyanlık; 3. Bireyin varoluşunun göz ardı edilmesi suretiyle nesnel bilgi, nesnel düşünce ve nesnel inancın ön plana çıkarılması<sup>100</sup>.

Kierkegaard’ın kategorik bir sınıflandırmaya tabi tutulması zor olan ve kendine özgü bir düşünür olduğu söylenebilir. Ancak bireyselliğin ön plana çıkarıldığı, sistem karşıtlığından söz edildiği ve varoluşçuluğun bu eksende değerlendirilmesinin doğru olduğu kabul edildiğinde, Kierkegaard’ın, bireyin ahlâk kuralları karşısında bile bağımsız olması gerektiği görüşünden hareketle, onun varoluşçuluğun kurucuları arasında sayılması yanlış olmayacaktır<sup>101</sup>. Burada şu noktanın da gözden kaçırılmaması gerekir; her biri görüşleriyle düşünce tarihinde ön plana çıkan ve özgün yaklaşımlara sahip olan varoluşçu düşünürlerin homojen bir yapı oluşturduklarını söylemek oldukça zordur. Bu nedenle varoluşçu düşünürler arasında da ayırım yapılması gerektiği fikrî göz ardı edilmemelidir. Ayırım noktaları da dikkate alınmak kaydıyla, bu düşünürlerin birbirlerini bir şekilde etkiledikleri gerçeği, her ne kadar sistematik bir düşünce yapısı oluşturmadıkları ifade edilse de, bizi onların “doğal bir aile” şeklinde nitelendirilmesini kabul etmeye yönlendirmektedir<sup>102</sup>. Kierkegaard’ın, kimi düşüncelerini ifade ederken pragmatik bir anlayışı benimsediğine de rastlamaktayız. Her ne kadar Pascal, Kant ve William James gibi tam bir pragmatizme yöneldiğini ifade etmek zor olsa da, dinî düşünce bağlamında pragmatist bir düşüncenin içinde yer aldığı şeklindeki bir ifadenin mutlak anlamda reddedilmesi imkansız görünmektedir. Zira gerek İncil’in öğretileri<sup>103</sup> gerek buna

<sup>99</sup> Blackham, a.g.e., s.5; Maximilian Beck, “Existentialism, Rationalism and Christian Faith”, *The Journal of Religion*, Vol.26, No.4, 1946, pp.283-295, s.285-286.

<sup>100</sup> Taşdelen, a.g.e., s.24.

<sup>101</sup> Ahmet Bayındır, *Kierkegaard’da İmanın Paradoks Oluşu*, U.Ü.S.B.E., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 2006, s.13.

<sup>102</sup> Blackham, a.g.e., s.V; Akhilananda, a.g.m., s.236.

<sup>103</sup> “Sonra İsa, öğrencilerine şunları söyledi: "Ardımdan gelmek isteyen kendini inkâr etsin, çarmıhını yüklenip beni izlesin. Canını kurtarmak isteyen onu yitirecek, canını benim uğruma yitiren ise onu kurtaracaktır. İnsan bütün dünyayı kazanıp da canından olursa, bunun kendisine ne yararı olur? İnsan kendi canına karşılık ne verebilir?", (Matta, 16:24-26)

bağlı olarak Kierkegaard'ın kurtuluş arayışı içinde olan kişiler için öngördüğü yaklaşımlar, bu düşüncenin doğruluğu için dayanak oluşturmaktadır<sup>104</sup>.

Kierkegaard, soyut düşüncelerin ifade edilmesiyle gerçek anlamda hakikate ulaşılmasının mümkün olmadığını savunmaktadır. Özellikle mutlak bir hakikatin teorik gerçekliği kabul edilse bile, herhangi bir insanın veya kamuoyunun onun bilgisine sahip olduğunu iddia etmesi imkân dâhilinde değildir. İnsanlar mutlak hakikatin kısmî yansımalarına ulaşma imkânına sahip olsalar bile, bütünüyle böyle bir iddiada bulunma hakkına sahip değillerdir. Çünkü böyle bir iddia, her şeyin bilgisine sahip olan Tanrı'nın yerine kişinin kendisini koymasına anlamına gelebilir<sup>105</sup>. Onun eserlerinde ifade ettiği yaklaşımların bir kısmının yansımalarını kendi hayatında görmek mümkündür<sup>106</sup>.

Kierkegaard'ın incelenmesinde araştırmacıların düştükleri en büyük yanılgılardan biri, eserlerini onun hayatından bağımsız bir şekilde ele almaları olarak nitelendirilebilir<sup>107</sup>. Bu nedenle düşünürlerin ortaya koydukları yaklaşımların en doğru şekilde belirlenebilmesi için, onların sahip oldukları düşünsel alt yapının irdelenmesinde büyük bir yarar olduğu açıktır. Her ne kadar bu zorunlu bir bağlantıyı ifade etmese de, barındırdığı yararları inkâr etmek de mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Kierkegaard'ın düşüncelerinin de bu bağlamda ele alınmasının faydalı olduğu söylenebilir<sup>108</sup>. Örneğin, felsefesine bütüncül bir bakışla yaklaşıldığında, varoluşun evreleri olarak adlandırılan bu evrelerin her birinde onun bunları bizzat yaşadığı veya yaşamaya çalıştığı sonucuna ulaşılabilir. Bu anlamda kendi hayatını “nihilizmin deneysel felsefesi” olarak gören Nietzsche ile benzeştğini ve “dinsel varoluş yolundaki tinsel gelişimin deneysel felsefesi” şeklinde nitelendirilebilecek bir düşünce seyrine sahip olduğunu ifade etmek, doğru bir tespit olarak görülebilir<sup>109</sup>.

Onun, özgür seçime yaptığı önemli vurgulara rağmen, zaman zaman yaşadığı sıkıntılı hayatın etkisiyle kaderciliği benimseyen ifadeler kullandığına da

<sup>104</sup> Steven M. Emmanuel, “Kierkegaard's Pragmatist Faith”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.51, No.2, 1991, pp.279-302, s.292.

<sup>105</sup> Taşdelen, a.g.e., s.139; MacIntyre, *Varoluşçuluk*, s.11.

<sup>106</sup> Paul L. Holmer, “Kierkegaard and Ethical Theory”, *Ethics*, Vol.63, 1953, pp.157-170, s.158.

<sup>107</sup> Kauffman, a.g.e., s.13.

<sup>108</sup> Kamuran Gödelek, “Kierkegaard'ın İnsan Görüşü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/5, 2008, ss.357-371, s.358. Kierkegaard'ın, dönemin bazı ileri gelen din adamlarıyla çok ciddi tartışmalar girişmesi, Regine Olsen adlı nişanlısından ayrılma kararı alması ve bunun dayandığı gerekçeler vb. gibi konular, onun anlaşılmasında önemli bir kaynaklık değeri taşımaktadır.

<sup>109</sup> Bkz. Taşdelen, a.g.e., s.56.

rastlamaktayız. Ona göre kadercilik, tıpkı bir karıncayiyenin gevşek bir toprağa burnunu sokarak oradaki karıncaları kuşatması gibi, dinî inanç duygularının içine sızmaktadır. Bu nedendir ki, dünyada meydana gelen “düşüşler” temelde ilk düşüğe dayanmaktadır<sup>110</sup>. Ancak bu sözlerinden hareketle onun bütünüyle kaderciliğe teslim olmuş birisi olarak değerlendirilmesinin tutarlı olmayacağı açıktır. Vurgulanmak istenen konu, yaşadığı hayatın, kişinin düşüncelerinde oluşturduğu gelgitleri gösterme çabasıdır.

### 1.1. Kierkegaard’ın Kurumsal Din Eleştirisi

Batı düşünce geleneğinde, Rönesans ve Reform hareketlerinden itibaren güçlü bir din eleştiri geleneğinin oluştuğu gerçeği gözlerden kaçmamaktadır. Bu geleneği sürdüren düşünürlerin homojen bir yapı oluşturdukları söylenemez. Ancak, farklı şekillerde gerçekleşse de, kurumsal dinî yapıya yönelik olarak eleştirel bakış açısının onların ortak tavırlarını oluşturduğu söylenebilir. Bu durumdan Kierkegaard da büyük oranda etkilenmiştir.

Kierkegaard’ın iman ve ahlâk hakkındaki görüşlerinin incelenmesine geçmeden önce, doğumundan itibaren yüz yüze kaldığı dinî atmosfere ilişkin eleştirel bakış açısının tespiti, onun daha iyi anlaşılmasına ve sahip olduğu sıra dışılığın keşfedilmesine imkân tanıyacaktır. Çünkü yaşadığı dönem göz önüne alındığında, düşünürlerin ya din ve ahlâk konusunda pozitivist bir eğilime sahip oldukları; ya çok katı bir dinsel yaklaşımı benimsedikleri; ya da uzlaştırmaya dayanan bir anlayışa yöneldikleri gözlemlenmektedir. Kierkegaard’ın özgünlüğünün, bu üç seçenekten her biriyle bağlantılı olmakla birlikte, hiçbirinin aidiyeti altına girmemiş olmasında yatmakta olduğu söylenebilir.

O, özellikle babasının ve içinde doğduğu çevrenin etkisiyle, yoğun bir dinî hayatı gözlemleyerek büyümüştür. Yaşadığı dönemde özellikle Protestan dinî akımların çok önemli bir etkinliğe sahip oldukları görülmektedir. Böyle bir ortamda Kierkegaard babasının kendisini yönlendirdiği gibi güçlü bir dinî eğitim almıştır. Ancak birçok araştırmacının da ifade ettiği gibi, babasına karşı sevgi hisleri beslemediğinden dolayı, sonraki dönemlerde aldığı eğitimin açtığı ufukla

<sup>110</sup> Søren Kierkegaard, *Papers and Journals: A Selection*, trans. Alastair Hannay, Penguin Books, London 1996, s.10.

birlikte, geleneksel dinî kurumlarla ciddi bir mücadele içine girmiştir<sup>111</sup>. Böylesine sorgulayıcı ve eleştirel bir tarz edinmesi, sadece kurumsal dinî yapıya değil, incelediği bütün sistematik yaklaşımlara karşı önyargısız bir bakış açısı kazanması ve farklı alanlarda dikkate değer görüşler ileri sürmesi imkânını doğurmuştur<sup>112</sup>.

Kierkegaard, kurumsal dinî yapılanmanın eleştirisinden önce yaşadığı dönemin en etkin düşünce biçimi olan spekülâtif felsefeye yönelik güvensizliğinin bir sonucu olarak nesnel bir sistem kurma anlayışına tepki göstermeye başlamıştır. Ona göre böyle bir düşünce ve yaşayış biçimi “bireysel varoluşun gerçek sorunlarından” kaçmaya neden olmaktadır. O, kurumsal Hıristiyanlığı ve spekülâtif felsefeyi reddetmekle, inanç ve akıl arasındaki tutarsızlığı ortaya çıkarmış bulunmaktadır. Bu sayede de Hıristiyanlığın sürekli olarak bir anlam yenilenmesi yaşaması gerektiği üzerinde durmuştur. Kierkegaard, Hıristiyanlığın gerçek anlamda var olabilmesi için, kültürel bir mirasa dönüştürüldüğü ve tarihle uzlaştırıldığı bir ortamdan uzaklaştırılması gerektiğini; aksi takdirde onun “çaresiz bir saçmalık” ve “kalıcı bir saldırı” olması ve bir seçim dayatması gerektiğini savunmaktadır. Ancak tarih boyunca Hıristiyan inançları felsefileştirilmiş ve doğal teolojiye yönelik bir vahiy dayatması söz konusu olmuştur. Bu durum da Hıristiyan inançlarının zaman zaman ciddi eleştirilere maruz kalmasına neden olmuştur. “Böyle bir düşünce hareketi septik akıl ve dinî vicdan arasındaki gerilimden kaynaklanabilir, fakat aynı zamanda Hıristiyan dogması ve seküler kültür arasında var olan gerilimi de ortaya koymaktadır.”<sup>113</sup>

Kierkegaard, insanın kendi dışındaki otoritelerin dayatmasıyla ortaya çıkan dogmatizmin karşısında bir konuma sahiptir. Dogmatikler, Tanrı’nın kimi zaman insanlara müsamaha gösteren kimi zaman da gazap eden bir varlık olmadığı ve gerçekte değişenin Tanrı değil de kendileri oldukları düşüncesine ulaştıklarında, Kopernik’in güneş merkezli sistem keşfine benzer bir keşifte bulduklarını söyler<sup>114</sup>. Hıristiyanlığa yönelttiği eleştirilerde, Hıristiyanlığın, mensuplarına güç vermek yerine, onları bir anlamda kendi gerçekliklerinden uzaklaştırdığı sonucuna

<sup>111</sup> Mark C. Taylor, “Søren Kierkegaard”, *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, ed. Lindsay Jones, Thompson-Gale, USA, Vol.8, pp.5140-5143, s.5140; Robertson, a.g.m., s.501 vd.

<sup>112</sup> Walter Kauffman, “Kierkegaard”, *The Kenyon Review*, Vol.18, 1956, pp.182-211, s.183.

<sup>113</sup> Blackham, a.g.e., s.3.

<sup>114</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.12.

ulaştığını ve bunu birçok örnekte gördüğünü belirtir<sup>115</sup>. Yaşadığı toplumda egemen olan Hıristiyanlık anlayışını bu haliyle benimsediğini söylemek imkânsız görünmektedir. Hatta kimi zaman kurumsal Hıristiyanlık ve Hıristiyan âlemi hakkında sarf ettiği sözlerin hakaret boyutuna ulaştığı bile söylenebilir<sup>116</sup>.

Kierkegaard'ın dogmatik sistemle ilgili yaklaşımlarının temel gerekçelerini iki ana maddede ifade etmek mümkün görünmektedir;

1- Kierkegaard, Hıristiyanlık açısından dogmatik bir sistemin lüks olduğunu, bunun olabilmesi için, nüfusun büyük bir kısmının gerçek anlamda Hıristiyan olması gerektiğini, ancak bunun hiçbir zaman gerçekleşmediğini savunmaktadır.

2- Kierkegaard'a göre dogmatik bir sistem, imanın kavranmasını sağlamak yerine, onun kavranamayacağını kavranmasına dayanmaktadır. Rahip ve profesör aynı şeyleri söylüyor olsalar da, öncelik, disipline yönelik uğraş veren rahibin olmalıdır. Disiplini kabul eden bireyin, bazı noktalarda profesörden bilgi alması, onun ikincil bir konuma sahip olmasının göstergesi olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla iman, bilgiden öncelikli bir konuma sahiptir<sup>117</sup>.

Kierkegaard'a göre toplumda çok ciddi bir ahlâkî yozlaşma vardır ve bunun önüne geçmek için din adamlarının ahlâkî bir etkiye sahip olan bir hareket başlatmaları gerekmektedir. Bu tutum gerçek Hıristiyanlıktan uzak olsa da yine de bir etkiye sahip olacaktır. Ancak din adamlarının böyle bir görevi kabullenmeleri çok zor görünmektedir. Bu da, toplumun Hıristiyanlığın özünden ne kadar uzak olduğunun en önemli göstergelerinden biridir<sup>118</sup>. Kierkegaard şöyle demektedir; "Din adamlarının toplumda yönetsel bir güç olduğu sanılır; bundan dolayı din adamlarının eğitimci olması muhtemelen en büyük hatadır... Din adamları yönetsel bir güçtür. Kargaşanın tam resmini çizebilmek için, polislin hırsızlığı önlenmek yerine ders vermeye başladığını düşünün..."<sup>119</sup> O bu ifadeleriyle, din adamlarının kurumsal bir yapı ve kimlik altında sadece vaazlar vermek ve soyut ahlâkî ilkeleri topluma anlatmak şeklindeki bir işleve sahip olmalarını eleştirmektedir. Çünkü uygulamaya geçmeden salt soyut ifadelerle sunulan

<sup>115</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.96.

<sup>116</sup> J. Martin Heineken, "Kierkegaard As Christian", *The Journal of Religion*, Vol.37, 1957, pp.20-30, s.24.

<sup>117</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.401-402.

<sup>118</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.572.

<sup>119</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.513-516.

prensiplerin insan davranışlarında istenilen düzeyde bir karşılık bulamayacağı, inkâr edilemeyen bir gerçektir. Ancak Kierkegaard'ın din adamlarından eğitimci olmaktan bütünüyle uzak bir tavır sergilemelerini isteyen bir düşünceye sahip olmadığı açıktır. Çünkü kimi ifadelerinde dinî ve ahlâkî kuralların aktarım yollarından en önemlisinin eğitimden geçtiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla din adamlarına atfetmek istediği rolü, istemeyerek de olsa, bu yönde kabul etmek zorunda kalmıştır.

Dinî yapının bu şekilde eleştirisini yapmakla birlikte, benzer eleştirileri başka bir kurumsal yapı olan devlet için de ifade etmekte ve devletin ahlâkî eğitim söz konusu olduğunda, sorgulanması gerektiğini iddia etmektedir. Hatta devletin bu alanda faaliyet göstermesini, bir saatçi yahut gravürçünün dalgalı bir denizde yol alan bir gemide çalışmalarına benzetir. Bundan dolayı da Hıristiyanlık, kendisine bağlı olan insanları ahlâkî olarak geliştirmek için siyasî bir topluluk içinde kalmamalıdır. Çünkü kişinin içinden gelmeyen saygınlık ve ahlâklı olma durumu, onu gerçekte bu konuma ulaştırmaz. Ayrıca devletin ahlâksızlığı önlemesi, dışsal görünümün aldatmasına yol açma riski taşımaktadır<sup>120</sup>. Çünkü insanlar herhangi bir otoritenin yönlendirmesi ve uyarması karşısında kimi zaman reaksiyon gösterebilirler. Kierkegaard, belki de insanlık tarihi boyunca süregelen, insanları doğruya yönlendirme ve buna karşı olma tutumunu açıklamaya çalışırken, uyarılmayı hoş görmeyen hatta buna büyük bir tepki gösteren kişinin, kendisini uarmaya çalışanı düşman gibi algıladığını ve onun kendi mutluluğu için bir tehdit olduğunu düşündüğünü ifade eder. Hâlbuki uyarılan kişi gerçek anlamda mutlu değildir. Böyle birisi gerçeği göz ardı etmekte ve nefsinin isteklerine boyun eğmektedir<sup>121</sup>.

Kişinin bireysel olması ve yerleşik düzene karşı çıkması, mutlak bir karşı çıkış olarak değerlendirilmemelidir. Ancak kendi geçim kaynağını ve kariyerini yerleşik düzenin korunmasına bağlayanlarla, bunu ideal olarak gerçekleştirmek isteyenler arasında, ahlâkî bir farklılık olduğu göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla

<sup>120</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.622.

<sup>121</sup> Søren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, trans. Wolter Lowrie, Princeton University Press, New York 1954, s.176.

buradaki savunmalar arasındaki benzeşim sadece şekilsel bir benzeşim olarak kabul edilmelidir<sup>122</sup>.

Kierkegaard, dinin, aktüel hayata yansıtılması sayesinde sahip olunabilecek bir şey olduğunu varsaymakta ve dinin eğitim ve bilinçlendirme dışında aktarılabilmek imkânına sahip olmadığını düşünmekte; bu yüzden dinin, sanat, edebiyat, spekülasyon, araştırma ve dogmayla ele alınmasının günah olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır<sup>123</sup>. Nitekim günümüz din anlayışında imanın alabildiğine içsel bir hale getirilmesi, ciddi bir sapma olup, iman fiilen ortadan kaybolmaktadır. İnanca dayalı bir yapı yerine seküler bir anlayış öne çıkarılmakta ve imanın yerine imanın varlığı bir teminat olarak kabul edilmektedir<sup>124</sup>.

Kierkegaard kendi dönemindeki Hıristiyanlık anlayışını ciddi bir şekilde eleştirirken, Hıristiyanlığın ilk zamanlardaki halini ise özlemle anmakta ve şöyle demektedir; “Hıristiyanlığın eski dogmatik terminolojisi, içinde en sevimli prenslerin ve prenseslerin derin bir uykuda olduğu büyü bir şatoya benzer; bütün ihtişamıyla ayağa kalkması için sadece uyandırılması ve hayata kavuşturulması gerekir.”<sup>125</sup> Yine kimi zaman Mesih’in insanlık için tek model olduğu şeklindeki söylemi, onun Hıristiyan anlayıştan bütünüyle uzak olmadığı sonucuna bizi ulaştırmaktadır<sup>126</sup>. Bu anlamda onun, otantik Hıristiyanlığın ihyasına dayalı bir anlayışı benimsediği şeklindeki bir sonuca ulaşmak mümkün görünmektedir. Kierkegaard’ın düşünce sisteminde İncil’e çok büyük bir önem atfedildiği de görülmektedir. Ona göre İncil tamamen ahlâkî olanla ilgilidir. Onun kavranması uygulanmasından sonra gelen bir husustur. Bir kişi anlaşılması en kolay olanı hemen yerine getirmeye çalışmalıdır. Gerçek anlamda kavrama uygulamadan sonra gelecektir<sup>127</sup>. Kierkegaard’ın asıl vurgulamak istediği nokta, günümüz dünyasında tam anlamıyla anlaşılmadığı iddia edilen hususların ileri sürülmesiyle, ahlâkî sorumluluğun bir anlamda arka plana itilmesini önleme çabasıdır. Burada “kavrama”nın tahkik düzeyi olarak değerlendirilmesi yerinde

<sup>122</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.529.

<sup>123</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.400-401.

<sup>124</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.444.

<sup>125</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.86.

<sup>126</sup> Heineken, a.g.m., s.30.

<sup>127</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.497.

olacaktır. Aksi takdirde “uygulama”nın mutlak anlamda “kavrama”dan önce geldiğini söylemek, bütünüyle anlamsız bir iddia olacaktır.

Kierkegaard’a göre İncil’e dayalı iman, bir felsefe olmasa bile, felsefe arayışıdır. Onun varoluşçuluğu da, İncil’e dayalı bir imana bağlıdır. Kendi bakış açısının da böyle olduğunu düşünmekte ve buradan hareketle, hakikatin, insanların kendi arayışlarıyla buldukları cevaplarda değil, İncil’in Tanrısının onlardan istek ve emirlerine verdikleri cevaplarda bulunduğunu savunmaktadır<sup>128</sup>.

Kierkegaard, açıkça Hıristiyanlığın gerçekliğini kabul etmenin imkânsızlığını göstermekten ziyade, bunun objektif ve entelektüel yaklaşımlarla açıklanmasının imkânsızlığını ortaya koymaya çalışır. Her ne kadar Hıristiyan inancı absürd olsa da, burada yer alan iman olgusu onu diğer bayağı "absürd"lerden ayrı kılmaktadır<sup>129</sup>.

Kierkegaard’ın genel anlamda sistem karşıtı bir filozof olduğu söylenebilir. Ancak onun sistem karşıtlığının sadece teolojik planda ortaya çıktığını söylememiz doğru olmaz. Aynı zamanda metafizik konularda da sisteme karşı olduğu söylenebilir. Buradan hareketle, entelektüalist bir yaklaşımdan ziyade psikolojiye dayalı bir varoluş yasası benimsediğini söylemek doğru olacaktır<sup>130</sup>. Onun Hıristiyanlığa yönelttiği ironik eleştiriler ve varoluşçu olarak nitelendirilebilecek söylemleri, “Protestan, varoluşçu bir ilâhîyatçı” olarak tanımlanmasına imkân vermektedir<sup>131</sup>.

## 1.2. Kierkegaard’a Göre Tekil Birey Kavramı ve Öznellik

Din, devlet, sistematik felsefe gibi bütün kurumsal yapılanmalara karşı temkinli bir yaklaşım sergileyen Kierkegaard, bunların yerlerini doldurmak üzere “tekil birey” kavramına vurgu yapmış ve özneliğin hakikate ulaştırmada en etkili ve hatta tek yol olduğunu savunmuş, İncil’in insanî bir varlık olmak için ortaya koyduğu ölçütün tekil birey olmaktan geçtiğini belirtmiştir<sup>132</sup>. Bu bakımdan iman ve ahlâk kavramlarının anlaşılmasına temel oluşturmak amacıyla konunun bu boyutunun da irdelenmesinde yarar görünmektedir.

<sup>128</sup> Edmund Perry, “Was Kierkegaard a Biblical Existentialist”, *The Journal of Religion*, Vol.36, No.1, 1956, pp.17-23, s.17.

<sup>129</sup> Emmanuel, a.g.m., s. 284-285; Roberts, A.g.e., s.84-85.

<sup>130</sup> Bayındır, a.g.t., s.2.

<sup>131</sup> Bayındır, a.g.t., s.7.

<sup>132</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.574, 576.



Kierkegaard estetik bir yazar olarak kamuoyunda yer edinmek üzere yola çıktığını ve toplum içinde kendi yaşam tarzını yansıtmaya çalıştığını ifade eder. Ancak bu henüz tamamlanmamış bir hareket olup, nihaî olarak kamuoyundan tekil bireye geçişle tamamlanmaktadır. Onun arzusu kırsalda bulunan bir papaz ve evinde tekil birey olarak sonlanan bir hayattır. Ona göre bu düşünceye ulaşmasındaki en kuvvetli dayanağı ise Tanrı'nın inayetidir<sup>133</sup>. Ancak durum Kierkegaard'ın arzusunun tam tersi bir yönde ilerlemektedir. Çağının dünyası, birbirinden farklı yansımalar taşıyan farklı insan modellerinin yerine, hepsi birbirine benzeyen insan grupları oluşturmayı tercih etmektedir. Hâlbuki mevcut yapılanmanın tek tip insan üretmeye çalışmak suretiyle heterojenliğe karşı mücadele etmesi son derece yanlış bir durumdur. Çünkü insanları homojenleştirmek suretiyle eğitmeye çalışmak, gerçekte bireyleri yok etmek anlamına gelmektedir<sup>134</sup>. Kierkegaard sonrası Batı düşüncesinde ortaya konan çoğulcu yaklaşımların, belki de onun arzu ettiği düzeye ulaşmada önemli bir adım oluşturduğu ifade edilebilir. Bu sayede, birbirinden farklı olan bireylerin, bu farklılıklarının birer zenginlik olarak kabul edilmesi mümkün olacaktır. Ancak Kierkegaard'ın çağdaş eğilimlerle bütünüyle paralel bir anlayışa sahip olduğunu söylemek için elimizde yeterince veri bulunmaması, daha sağlıklı değerlendirmeler yapılması imkânını engellemektedir.

Kierkegaard, kurumsal yapı tarafından sayıların çokluğuna dayandırılmaya çalışılan üstünlük anlayışının gerçek dindarlık olmak bir yana, ahlâkî yozlaşmanın başlangıcı olduğu düşüncesindedir. Ona göre, çağının insanları, bireyselliğin egemen olduğu ve bu sayede gerçek üstünlüğün elde edildiği bir anlayışı terk ederek, sayılara dayalı üstünlüğü öne çıkararak bir gücün yardımıyla yüce olan şeylerden kurtulmaya çalışmakta ve ilerlemeyi çoğunluğun egemenliğiyle elde etmeyi arzulamaktadırlar. Bunun sonucunda ise, ölümsüzlük ve Tanrı'yla ilişki gibi değerler saçma (ridiculous) bir şey olarak kabul edilmeye başlanmaktadır<sup>135</sup>. Hâlbuki gerçek Hıristiyanlık ruh'tur. Sayı ise hayvanî yöne ait olan bir şeydir. Dolayısıyla sayının yönünde ve onun yardımını kullanarak Hıristiyanlık için çaba göstermek, ruhu hayvanî olana dönüştürmek demektir.

<sup>133</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.432-433.

<sup>134</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.598-599.

<sup>135</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.573.

Ancak Hıristiyan dünyasının büyük bir kısmı, bu yönde bir çaba göstermektedir. Burada asıl sorumluluk, sıradan insanlara değil, “tüccar din adamlarına (trader clegy)”<sup>136</sup> aittir. Hıristiyanlığın asıl amacı ve insanları ulaştırmayı hedeflediği kutsama, bireyin içsel yoğunlaşmasıdır. Birey bilinçlenme yönünde çaba göstermeye başlayıp, bunun bilincinde olarak ve fanî bir amaç için çalışmadığı zaman içe dönük bir hale gelir. Bu, insanî bir durum olup, her şeyin Tanrı’ya atfedilmesi sonucunda nihaî hedefe, yani olgunlaşmaya varılacaktır<sup>137</sup>. Bunu çok çarpıcı bir şekilde şöyle ifade eder; “Hıristiyanlık her tekil olanı Tanrı’yla birleştirmek için, insanları birleştirmez; bilakis onları ayırır. Bir insan Tanrı’ya ait olduğunda, birleşen insanlardan ayrı hale gelir.”<sup>138</sup>

Kierkegaard bir adım daha ileriye giderek, tekil bireyin, evrensel olan değer yargılarından üstün bir konuma sahip olduğunu belirtir. Ancak burada kişinin imana dayalı eylemlerini herhangi bir ahlâkî izahla ortaya koyma çabası söz konusu olmamalıdır. Yani bir gizleme söz konusudur ve bu durum paradoksa neden olur. Zira bu paradoks olmadan, gerçek anlamda iman gerçekleşemez<sup>139</sup>. Nitekim “imanın babası” (father of faith) olarak isimlendirdiği Hz. İbrahim’in, oğlunu kurban etmesi isteği karşısındaki suskunluğu, bunun en güzel örneğidir. Zira o, konuştuğunda bile kendisini anlayabilecek bir zihin yapısı karşısında bulunmamaktadır<sup>140</sup>.

Çoğunluğun gücünün önemine inanan insanlar, tekil birey karşısında bireysel olarak değil de topluluk olarak hareket ederler. Onların bu tavırlarının temel nedeni, güçlü gördükleri tekil birey karşısında toplu bir şekilde hareket ederek onu baskı altına almaya çalışmaktır. Tekil bireyin topluluk karşısında başarısız olmasının da kendi yaklaşımlarından kaynaklandığını düşünürler<sup>141</sup>. Hâlbuki böyle bir anlayışta sayının gücünden başka sahip olunan herhangi bir fikrî temel bulunmamaktadır. Hatta kamuoyunda var olan bu fikirsizlik, fikirsizlikten öte, fikre zıt bir konuma sahiptir<sup>142</sup>. Buradan hareketle Kierkegaard’ın bunu bir başarı olarak görmediği sonucunu elde etmekteyiz.

<sup>136</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.601; Beck, “Existentialism, Rationalism and Religious Belief”, s.291.

<sup>137</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.434-435; Killinger, a.g.m., s.307.

<sup>138</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.574.

<sup>139</sup> Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, trans. Walter Lowrie, Princeton University Press, New York 1954, s.91;

<sup>140</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.122.

<sup>141</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.490.

<sup>142</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.615.

Çünkü mücadelede adil bir ortam söz konusu değildir. Kaldı ki, tekil bireyin burada geri adım atması, mutlak anlamda bir başarısızlık olarak kabul edilmemelidir.

Kierkegaard'a göre insanlar içlerinde taşıdıkları umutsuzluğu, dünyada yaşadıkları geçici hazlar nedeniyle göz ardı etmektedirler. Aslında bu durum onları gerçeğe ulaşmaktan engelleyen bir durumdur. İnsanlar bu nedenle kendi varlıklarını da bir anlamda unutmakta ve yığınlar halinde hareket etmekte yahut ettirilmektedirler. Hâlbuki bireyler, tek başlarına bu yığınlardan kurtulmak ve en yüksek amaca ulaşmak için gayret göstermek zorundadırlar. İnsanlar, geçici hazları bir kenara bırakarak, kendilerine gerçek hayatı sağlayacak olan bu en yüksek iyiye ulaşmayı hedef edinmelidirler<sup>143</sup>.

Kierkegaard, tekil bireyin önemini ortaya koyan göreceliliği anlatmak için, elinde camlarından biri görüntüyü küçültürken diğerinin büyüttüğü bir gözlük bulunan bir adamın içinde yer aldığı bir hikâye yazmak istediğini belirtir. O, böylece adamın her şeyi son derece göreceli bir şekilde algılayacağı bir örneği anlatma arzusu taşımaktadır<sup>144</sup>. Çünkü doğru olanın, öznel bir bakış haricinde belirlenmesi kesinlikle mümkün değildir. Bu da sosyal, kolektif bir hayat ilkesinin reddedilmesi sonucunu doğurmaktadır. Ayrıca, bilim de dâhil olmak üzere herhangi bir kurumsal yapı tarafından öngörülen ve önerilen (buna dayatma da denilebilir) bir yaklaşım tarzı, kesinlikle kabul edilemezdir. İnsanların, haricî bir güç tarafından belirlenen ilkeleri benimsemeleri ve hayatlarını bu ilkeler etrafında sürdürmeyi kabul etmeleri, her şeyden önce sorumluluktan kaçışın ifadesi olarak nitelendirilebilir<sup>145</sup>. Ayrıca, Kierkegaard'a göre, tekil birey kavramı, sorumluluk ve yargılanma bağlamında da çok büyük bir öneme sahiptir. Bu dünyada yaptığı eylemlerden dolayı sonsuzlukta yargılanmakla karşı karşıya olan kişi, toplu bir yargılanmaya değil, bireysel bir yargılanmaya muhatap olacaktır. Çünkü toplu bir yargılamanın adalete dayanır bir yanı yoktur. Kişi eğer bir birey olmayı başarmışsa gerçek anlamda bilinçli bir eylem yapmış demektir. Toplu bir yargılanmadan söz etmek, hayvanların yargılanmasıyla aynı anlama gelecektir<sup>146</sup>.

<sup>143</sup> Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s.159-160.

<sup>144</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.95.

<sup>145</sup> Gödelek, a.g.m., s.360-361.

<sup>146</sup> Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s.253-254.

### 1.3. Kierkegaard'da İman Kavramı

Kierkegaard'ın iman kavramına bakışının ele alınmasından önce, insanda bulunan bazı özelliklerin bilinmesinde yarar bulunmaktadır. Bu özelliklerin başında umutsuzluk kavramı yer almaktadır. Ona göre umutsuzluk, insan olmanın en belirgin özelliğidir. Doktorların ifadelerine göre, dünyada tam anlamıyla sağlıklı bir insanın bulunmadığı olgusu gibi, içinde endişe, korku ve umutsuzluk bulunmayan bir insan da yoktur. Aslında içinde umutsuzluğu taşımayan bir insan, ister Hıristiyanlığın içinde ister dışında olsun tam anlamıyla yaşıyor olarak nitelendirilemez. Gerçek anlamda insan olmak Hıristiyan olmak anlamına gelmektedir ve bu noktaya ulaşmanın en temel yolu, içinde taşıdığı umutsuzluğu bilmek ve onunla mücadele etmektir<sup>147</sup>. İnsanda var olan bu umutsuzluk, bilinçli veya bilinçsiz olabilir. Ancak bu durumda içsel bilinç ön plana çıkar ve belirleyici bir etken olur. Bilinç ise ben'in ölçüsü olup, bilinç ve ben arasında doğru bir orantı bulunmaktadır. Bilincin gelişmesi istenci artırır, istenç de ben'i geliştirir. Nitekim istenç taşımayan bir insanda ben'den söz etmek mümkün değildir; ben'in olmadığı bir insanın ise kendi'nin bilincinde olması söz konusu değildir<sup>148</sup>.

Kierkegaard, umutsuzluğun bir avantaj mı yoksa bir eksiklik mi olduğunu sorguladıktan sonra, onun her ikisi de olabileceği yanıtını verir. Ona göre umutsuzluk yalnızca soyut bir fikir olarak ele alındığında bir avantaj olarak değerlendirilebilir. Çünkü umutsuzluk acısını çekmek, insanı hayvandan ayırt eden en önemli unsurlardan biridir. Yani insanı hayvandan üstün hale getiren, bu acıyı çekmesinin gerekliliğidir. Tanrı insanda var olan umutsuzlukla, âdeta onu kendisine bağlamaktadır. Bu sayede insan düşünceye yönelir ve umutsuzluk var olduğu sürece insan kendini sorumlu hisseder<sup>149</sup>. Kendi ben'inin farkında olan insanın, umutsuzluktan gerçek anlamda kurtulması, Tanrı için var olduğunu anlamasına bağlıdır. Aksi halde, Tanrı'nın varlığına inanmakla birlikte Tanrı için var olduğunu kavrayamayan bir insan, gerçek anlamda umutsuzluktan kurtulamayacaktır<sup>150</sup>. Kierkegaard, insanın içinde bulunduğu durumdan duyduğu rahatsızlığı, aklı kullanmak suretiyle açıklamaya çalışmasını gereksiz bir çaba olarak nitelendirmektedir. Çünkü insan ne kadar gayret gösterirse göstürsün,

<sup>147</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.153.

<sup>148</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.162.

<sup>149</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.147-148; Roberts, a.g.e., s.116-117.

<sup>150</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.165.

bunun hakikatini ortaya koymakta başarısız olacak ve ortaya koyduğu açıklamaların yetersiz olduğu açığa çıkınca, bir sonraki açıklamasında ilk açıklamasının tam aksini iddia etmek durumunda kalacaktır. Hayat bir bulmacaya benzemektedir. Böyle bir bulmacanın çözümü konusunda hırs göstermek yerine, bulmacayı hazırlayanın bir süre sonra onu açıklayacağını düşünmek ve bunu beklemek gerekir. Zaten kişi bulmacayı çözse bile, adının bulmacayı hazırlayan gazetede yazılmasından fazla bir şey elde edemeyeceği gerçeği göz ardı edilmemelidir<sup>151</sup>.

Kierkegaard'ın iman görüşünün anlaşılmasında yardımcı olacak olan bir diğer insanî özellik özgürlük ve buna bağlı olarak ortaya çıkan iradedir. Çünkü özgürlük, insanı dönüştürmekte ve “sonlu kişiliği, sonsuz olarak seçim içinde sonsuz hale”<sup>152</sup> getirmektedir. “Bir kimsenin ruhsal anlamda doğum yapması, iradenin yaratıcı gayreti ile olur ve bu da insanın kendi elindedir.”<sup>153</sup> Bu sürecin son aşamasında ise insanın sorumlu bir varlık olduğu gerçeğine ulaşılmaktadır. Kierkegaard, Tanrı'nın insanı özgür bir varlık olarak yarattığını düşünmekte ve bu durumu felsefenin tam olarak anlayamayacağını ve âdeta çarpmıha gerilmiş bir kişi gibi bunu anlama sürecinde ıstırap duyacağını söyler<sup>154</sup>. Yani Tanrı'nın karşısında özgür bireylerin bulunması akılla kavranması mümkün olmayan bir durumdur. Anlaşılabilir nitelikte olan tek nokta, iyi ve kötünün var olmasının özgürlüğün var olmasına bağlı olması, özgürlüğün olmaması halinde bu kavramlardan söz etmenin mümkün olmamasıdır<sup>155</sup>.

Kierkegaard'a göre, İncil'deki gerçek Hıristiyanlık insanın iradesine odaklanmıştır ve temel amaç o iradenin dönüştürülmesidir. Ancak Hıristiyan dünyada bu durum, entelektüelliğe çevrilmiş ve bir doktrin haline gelmiştir. Bu durum nesilden nesile aktarılarak da sürdürülmektedir. Bundan kurtuluşun tek yolu ise İncil Hıristiyanlığına yeniden dönmektir<sup>156</sup>. Nitekim insanın kurtuluşunun kendi çabaları sonucunda belirleneceğine yönelik itirazda bulunan ve kurtuluşu sadece Tanrı'nın inayetine bağlayan Lutherci anlayış, Hıristiyanlığın değerini

<sup>151</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.190-192.

<sup>152</sup> Søren Kierkegaard, *Etik-Estetik Dengesi*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009, s.68.

<sup>153</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.48.

<sup>154</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.115.

<sup>155</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.187.

<sup>156</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.618-619.

düşürmektedir. Kierkegaard ise, ilkesel olarak Tanrı'nın inayetini kabul etmekle birlikte, kişinin kurtuluş için elinden gelen çabayı göstermesi gerektiğini düşünmektedir<sup>157</sup>. İnsanın bireyselliğinin önemine vurgu yapan ve toplumun bireyi yargılar bir tavır takınmasını eleştiren Kierkegaard, ironik bir üsluba sahip olmasına ve bu doğrultuda yaptığı yorumlara rağmen, Hıristiyanlığın temel öğretilerinden uzaklaşmaz. Ancak bu konularda bile, bireyselliği öne çıkaran tavrından vazgeçmez. Örneğin, bireyin ebedî hayatta eylemlerinden dolayı hesaba çekileceğini ifade ederken bile kimi zaman düşünceli bir şekilde, bireyselliği de öne çıkararak görüşlerini dile getirmektedir; “Bütün ruhların yeniden dirildiği ve yalnız başına, hiç kimse tarafından tanınmadan, tek kaldığı Hesap Günü ne kadar korkutucudur: Tamamen yalnız kaldığı ve hiç kimse tarafından tanınmadan, hem de hiç kimse tarafından...”<sup>158</sup>

Kierkegaard'a göre iman kavramı paradoksal ve absürd olarak nitelendirilebilecek bir kavramdır. Bu nedenle, herhangi bir entelektüel çabayla onun anlaşılması söz konusu olamaz. İmanın anlaşılması konusunda bir öğrenci gibi değerlendirilebilecek olan insanın, imanı anlamaya çalışmaktan ziyade, onun bir paradoks olduğunu anlaması gerekmektedir. Çünkü iman bir bilgi değildir. Şayet bir bilgi olsaydı ya ebedî ya da tarihsel bir bilgi olurdu. Ebedî bir bilgi olması onun zaten anlaşılabilir olmasını gerektirir; tarihsel olması ise, geçici olmasını gerektirir<sup>159</sup>. Çoğunlukla aşk için ifade edilen “anlatılmaz, yaşanır” sözünün, Kierkegaard'ın imana bakış açısı için tam yerinde bir kullanım olduğu söylenebilir. Onun, iman kavramını ele alırken de genel tavrı olan varoluşçuluğun etkisiyle hareket ettiği ve sürekli olarak bireyi ön plana çıkardığı ifade edilebilir. Buradan hareketle “sistemciliğin karşısına akıl dışılığı, nesnelliğin karşısına öznelliği, dışsal olana karşı içsel olanı”<sup>160</sup> çıkardığı sonucuna ulaşılabilir. Bir kişinin Tanrı'yla gerçek bir ilişki kurması ve gerçekten inanan bir insan olması içe dönmesine bağlıdır. Bir kişinin içe dönmeyi başaramamasına rağmen, gerçekten inançlı olduğunun söylenmesi estetik bir gülünçlük doğuracaktır. Aslında inançsızlık ile boş inanç temelde birbirlerinden farklı değildir. Çünkü ikisinde de

<sup>157</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.597-598.

<sup>158</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.110.

<sup>159</sup> Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, trans. David F. Swenson, Princeton University Press, New Jersey, 1962 s.72-73.

<sup>160</sup> Bayındır, a.g.t., s.54.

içe dönüş gerçekleşmemiştir. İnançsızlık kendinden hareket ederek bir noktaya ulaşmakta iken, boş inanç edilgen bir durumda aynı noktaya ulaşmıştır. Boş inançta öne çıkan kavramlar “rahata düşkünlük, korkaklık, alçaklık ve kendi Ben’inden vazgeçmeme” iken; inançsızlıkta etkin olan kavramlar “meydan okuma, gurur, kibir”<sup>161</sup> kavramlarıdır.

Kierkegaard iman kavramını kullanırken, model olarak Hz. İbrahim’i almıştır. Hz. İbrahim bir model olmakla birlikte, onun imanı anlaşılması güç ve hatta neredeyse imkânsız bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında bu, durumun anlaşılmasından ziyade, Hz. İbrahim’den daha yüce bir konumda olmayı başarabilecek insanlar bulunmayışından kaynaklanmaktadır<sup>162</sup>. Çünkü iman, düşünceye dayalı bir yapı olarak ele alınmamalıdır. Esas olan imanda en ileri seviyeye yükselme arzusu ve çabası olup, bu da “en şerefli bir durum” olarak nitelendirilmektedir ve gerçek anlamda bunun farkına varılamasa da aslında imrenilecek bir durumdur. İmana ulaşmak için bir düşünür olmak zorunlu olmadığı gibi, bir din bilgini olmak da zorunlu görülemez<sup>163</sup>. İman söz konusu ise, orada saçma olana karşı duyulan bir ilginin varlığı ön plana çıkmalıdır. Absürd ön plana çıkınca da, herkes tarafından anlaşılabilir bir durumla yüz yüze kalınmaktadır. Çünkü absürd olan, sıradan (immediate) iman sahibi yahut hiç iman etmeyen bir kişi tarafından anlaşılabilir. Sıradan iman sahibi, toplumla olan irtibatını kesemediği için onların bu şekilde nitelendirdiği imanı tam anlamıyla yaşayamaz. Hâlbuki mümin kendi kurtuluşu olarak görülen şeyin, başkaları için absürd olduğunu kavramalıdır. Açıkçası tekil birey olan biri, içinde ciddi bir gerilim hissi duyacaktır. Ancak bunu içinde tutması ve bu duruma karşı direnç göstermesi gerekmektedir. Bununla birlikte yaşanan ortamda imanı doğrudan yorumlamak ve kavramaya çalışmak temel hedef haline gelmiştir. Bu ise bilim olarak nitelendirilebilir<sup>164</sup>. Absürd olana karşı duyulan ilgiyi sağlayan ana unsur ise ilâhî aşktır ve buna bağlı olarak gelişen tutku ve arzudur<sup>165</sup>. Günümüz

<sup>161</sup> Bkz. Søren Kierkegaard, *The Concept of Dread*, trans. Walter Lowrie, Princeton University Press, 1969, s.125-128.

<sup>162</sup> Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s.29.

<sup>163</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.26.

<sup>164</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.482.

<sup>165</sup> Kierkegaard, mantıksal bir sistem kurmanın doğru olduğunu kabul etmekle birlikte, varlık veya varoluş sistemini reddeder. Bu nedenle hiçbir ahlâkî kuralın, mantıksal tasvirin veya mantıksal sistemin, insana nasıl olması gerektiğini öğretemeyeceği düşüncesindedir. Yol gösterici unsur konusunda boşluk bırakmanın doğru olmayacağını düşündüğünden, bu boşluğun tutku ve arzu tarafından doldurulması

dünyasında insanlar aşkın gerçek anlamını unutmuş, onu bir erdem olarak görmeye başlamışlardır. Bu istenmesi gereken bir durum olmakla birlikte, çok önemli olarak kabul edilmemelidir. Zira “aşk kendini inkâr etmektir ve Tanrı’yla ilişkiye dayanmaktadır...”<sup>166</sup> Tanrı’ya karşı duyulan bu içten ve çok kuvvetli bağ, çoğu zaman kişinin içinde yaşadığı ortamdan kopmasına neden olmaktadır ve öyle olmalıdır. Çünkü iman edilecek husus, bazen genel olanın aksi bir yönde hareket etmeyi gerektirebilir. İman edilmesi ve bu doğrultuda hareketi gerekli olduğu yönde değil de aksi yönde bir hareket birçoklarının menfaatine uygun düşebilir. Ancak iman doğrulusunda hareket emek, kişiyi hakikate ulaştırabilir. Nitekim Hz. İbrahim’in imana uygun bir tutumu benimsemesi onu “imanın babası” haline getirmiştir<sup>167</sup>.

İman, bir süreç olarak değerlendirildiğinde, kimi zaman türlü zorluklarla karşılaşılması olağan bir durum olarak görülebilir. Ancak bu zorluklar karşısında herhangi bir gerileme göstermeyen birisi, bir süre sonra hakikatle karşılaşır ve kendisini yolundan alıkoymaya çalışan engellerin, hakikatin kötü görünmesi için çeşitli aldatmacalara başvurduğunu anlayarak, gerçek mutluluğu elde eder. Çünkü Tanrı’ya inanan bir insan, hayatta başına gelecek bütün olumsuzluklar karşısında, dayanmak zorunda olduğunu bilecektir<sup>168</sup>. Örneğin, çocuğunu süten kesmeye çalışan bir anne çeşitli yollara başvurur. Bu, çocuğun başlangıçta hoşnut olmayacağı bir durum olmakla birlikte, çocuk zamanla annesinin şefkat ve sevgisinin farkına varacaktır<sup>169</sup>.

Kierkegaard, ilâhî aşkın bir sonucu olarak ortaya çıkan bağlılığın körü körüne bir bağlılık olmasından yana değildir. Kişi her şeyden önce kuvvetli bir iradeyle böyle bir yönelim içinde olmalıdır. O, İncil’de yer alan ve imana sahip olmayanların cezalandırılacağına yönelik ifadeler barındıran metinlerden hareketle, iman ve bilince dayalı eylemlerin mutlaka iradeye dayalı olmaları gerektiğini belirtir ve aksi bir söylemin, İncil’de yer alan ifadeleri açıklamayı imkânsız kılacağını ifade eder<sup>170</sup>. Hatta buradaki irade, bazen irade edenin

---

gerektiği kanısındadır. Arzu ve tutkunun, dinî bakımdan yansımaları ise en güzel şekilde Hristiyan inancında ortaya çıkmaktadır. Holmer, a.g.m., s. 158-159.

<sup>166</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.268.

<sup>167</sup> Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s.32-33.

<sup>168</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.196.

<sup>169</sup> Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s.28.

<sup>170</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.16.



isteğiyle çelişik de olabilir. Örneğin, hasta ve ölmekten korkan bir insanın öleceğini söylemesi ile hayaletlerden korkarak “inanmak istiyorum, ama inanamıyorum” diyen bir insanın ifadeleri bunun için güzel bir örnek olarak sunulabilir. Birincisinde bir irade tezahürü yokken, ikincisinde kesinlikle bir irade ifadesi olduğunu belirtir<sup>171</sup>.

Güçlü bir irade ile elde edilen imanın ardından, yine bir o kadar güçlü bir teslimiyet söz konusu olmalıdır. Çünkü iman, mutlak bir teslimiyet gerektirir. Bu süreçte kişi, teslimiyetten kaynaklanan çeşitli çileler çekmeyi en baştan kabul etmek durumundadır. Hatta bu teslimiyet kimi zaman insanı Tanrı’dan istekte bulunmaktan bile alıkoyabilir. Nitekim oğlunu kurban etmesi istenen Hz. İbrahim, bu noktada tam bir teslimiyetle istenilen şeyi gerçekleştirmek üzere yola çıkmış ve bu hususta Tanrı’nın affını isteme cüretini kendinde görmemiştir<sup>172</sup>. Ayrıca inanan kişi, hayat ile olan bağı koparma düşüncesinde de olamaz. Çünkü hayatta olan bağı koparma arzusu, gerçek imanı yansıtmaktan ziyade, kendisini olgunlaştırmaya yönelik olarak arzu edilen zorluklarla baş edebilme iştiağından kaçmak anlamına gelmektedir<sup>173</sup>. Kierkegaard, “sonsuz teslimiyet, imandan önce gelen son aşamadır; bu yüzden bunu gerçekleştirmeyen imana ulaşamaz. Çünkü sadece sonsuz bir tevekkül içinde ebedî geçerliliğim bana açık hale gelir ve ancak o zaman imanın gücüyle hayatın/varoluşun kavranmasından söz edebilirim”<sup>174</sup> demekle, imana ulaşacak olan kişi için teslimiyetin taşıdığı önemi çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Teslimiyete yapılan bu vurgunun ve çoğu zaman, imanının nesnel olarak ele alınmasına karşı çıkmasının temel gerekçesinin, imanının objesine yönelik ilginin azalması ve imanının öngördüğü pratiklerin yapılmamasına yönelme durumu olduğu ifade edilebilir. Bu da, sadece kişinin iman noktasında

<sup>171</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.32.

<sup>172</sup> Kimi batılı düşünürler, Kierkegaard’ın, kutsal metinlerde aktarılan Hz. İbrahim’in oğlunu kurban etmesi konusunu yanlış anladığını ve dolayısıyla yanlış aktardığını iddia etmektedirler. Onlara göre, aslında bu olay, Hz. İbrahim’in döneminde yaygın olma ihtimali bulunan çocuk kurban edilmesi olayının ortadan kaldırılmasına yönelik bir tavidir. Dolayısıyla burada dinsel olanla ahlâkî olan arasındaki karşıtlık, ahlâkî olanın yanlışlığından kaynaklanan bir karşıtlık olarak görülmelidir. Çünkü dönemin şartlarına göre, Hz. İbrahim’in oğlunu kurban etmesinde ahlâkî bakımdan herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Bkz. Perry, A.g.m., s.21. Bu yorumlara göre, ahlâkî olanla dinî olan, Kierkegaard’ın iddia ettiği gibi zorunlu bir karşıtlığı yansıtmamaktadır. Yaşanan çatışmalar ise, gerçekte dinin gönderiliş gerekçelerine bağlı olarak ortaya çıkmış olup, Tanrı’nın insanların yanlışlıklarını düzeltmek için dinî emirleri göndermiş olduğu düşüncesinden hareketle bu sonuca kolaylıkla ulaşılabilir.

<sup>173</sup> Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s.34-35.

<sup>174</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.57.

kayıtsız şartsız bir teslimiyet göstermesiyle önlenbilir<sup>175</sup>. Bu teslimiyetin temelinde ise Tanrı sevgisi yer almalıdır. Hz. İbrahim, bu eylemi Tanrı'yı sevdiği için yapmasaydı, gerçek bir imana sahip olamazdı. Çünkü "kim iman olmaksızın Tanrı'yı severse kendisini yansıtır, kim Tanrı'yı severse Tanrı'yı yansıtır. Bu en yüksek noktada İbrahim durmaktadır. Kaybettiği son nokta sınırsız teslimiyettir."<sup>176</sup> Bu teslimiyet, kişinin çile çekmesine de neden olabilir. Kierkegaard, insanların zaman zaman duydukları sıkıntıdan dolayı gözyaşı dökmelerinin, Tanrı'nın hoşuna gittiğini belirtir. Çünkü ağlayan bir insanda kutsalın yansıması çok daha güzel olmaktadır<sup>177</sup>.

Kierkegaard, süreklilik arz eden ve yenilenebilir bir imanın olması gerektiğini düşünmektedir. İman, kişinin kendisinden öncekilerden miras aldığı bir yapıya sahip değildir. İman eden, iman sürecinin ilk basamağını kendi hayatında yaşar ve bu şekilde sürdürür. Aksi takdirde gerçek anlamda bir imandan söz etmek söz konusu olmayıp, öncekileri taklit ve tekrar haline dönüşecektir. Dolayısıyla imanın evrensel ve aktarılabilir bir tecrübe olmaktan ziyade, bireysel ve aktarılamaz bir tecrübe olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Ayrıca iman, kendisine ulaşabilen biri tarafından bile hep yeni bir arayışın ve yücelmenin alanı haline dönüşecektir. Dolayısıyla iman noktasına ulaşıp da burada durağan bir hayatı yaşamayı kabul etmek söz konusu olmaz<sup>178</sup>. İmanın tecrübe edildiği şekliyle aktarılamaz olması, onun kavramsal bir çerçeve tarafından kuşatılamamasından kaynaklanmaktadır. "Bir kişi imanın bütün içeriğini kavramsal bir forma dönüştürebilirse, imanı tam olarak kavramış biri değil, iman noktasına nasıl geldiğini ya da imanın kişiye nasıl geldiğini anlamış biri olacaktır."<sup>179</sup> Kierkegaard'ın bu yaklaşımı imanın kör bir saplantı olarak algılanmasına yol açmamalıdır. Saplantı haline gelmiş bir inanç, son derece katı bir kaderciliğe yol açma ihtimali yüksek olan bir durum ortaya çıkarır. Hâlbuki bir insanın Tanrı için her şeyin mümkün olduğuna inanması bile, onun kaderciliğe yönelmesini gerektirmez. Çünkü kaderciliğe yönelmek, kişinin ben'ini kaybetmesine, dolayısıyla gerçek anlamda Tanrı'yı kaybetmesine neden olacaktır.

<sup>175</sup> Recep Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s.80, 150.

<sup>176</sup> Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s.47.

<sup>177</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.132.

<sup>178</sup> Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s.130-131.

<sup>179</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.24.

Nitekim kaderci bir insan zorunluluk düşüncesine daldığı için, dua gibi önemli bir olgudan da uzak kalmaktadır. Hâlbuki dua, insanı insan yapan önemli unsurlardan biri olarak değerlendirilmektedir<sup>180</sup>. Kaderciliğe neden olacak bir iman, kişiyi nihaî olarak umutsuzluk gibi kabullenilmesi zor bir duruma sürükleyecektir. Gerçek iman ise, insan açısından tersi bir sonucu doğurmalıdır. Yani o, hayatın anlamlandırılması konusunda kişinin umutsuzluktan kurtulmasına ve doğru bir sonuca ulaşmasına vesile olacak yegâne durumun Tanrı'nın insana duyduğu sevginin bilincinde olmak ve ona bağlanmak olduğunu düşünmektedir<sup>181</sup>.

İman, aynı zamanda inayetin kurtarıcılığına olan güveni de sağlayacaktır. Tanrı için her şeyin mümkün olduğunu düşünen bir insanın gerçek kurtuluşa erememesi söz konusu olmayacaktır. Çünkü bu tavrı sergileyen birisi en sıkıntılı zamanında Tanrı'nın inayetiyle karşılaşacaktır. Bu mucizevî olarak nitelendirilebilecek bir şekilde de gerçekleşebilir<sup>182</sup>.

Kierkegaard'a göre kişiyi Tanrı'ya yaklaştıran hatta O'nunla bütünleştiren iman, kişinin başka şeylerden mutlak bir kopuşunu gerektirmez. Aksine bu durum kişinin cesaretinden kaynaklanan bir durumdur. "İman sebebiyle hiçbir şeyden vazgeçmem; aksine, hardal çekirdeği kadar imana sahip olan bir kişinin dağları hareket ettirebileceğinin ifade edildiği anlamda, imanda her şeyi elde ederim"<sup>183</sup>. Ebedîliğe ulaşmak için bütün faniliği terk etmek, tam bir insanî cesaret gerektirir; ancak ben ona gerçekten ulaşırım ve yine de bütün sonsuzluk içinde faniliği terk edemem -bu bir öz çelişki olur. Ancak bütün faniliği absürdün gücüyle kavramak için paradoksal ve alçak gönüllü bir cesaret gereklidir ve bu cesaret imanın cesaretidir."<sup>184</sup> Kierkegaard'ın bu yaklaşımının İslâm tasavvufunda yer alan "halk içinde, Hak'la beraber olmak" şeklinde formüle edilen anlayışla paralellik taşıdığı söylenebilir. Kısacası ona göre iman, kişinin hayattan kopuşuna neden olan bir olgu olmaktan ziyade, hayatın gerçek anlamını bulmasına yardım eden bir araçtır. Böylesine bir cesaretin, içinde büyük riskler taşıdığı da bir gerçektir. Zaten Kierkegaard da, "imanın objektif bir güvence olmaksızın girilen bir karar

<sup>180</sup> Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s.173-174.

<sup>181</sup> Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s.30.

<sup>182</sup> Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s.171-172.

<sup>183</sup> Kierkegaard, burada İncil'den bir alıntı yapmaktadır. Bir sorunun üstesinden gelemeyen öğrencilerine, imanlarının zayıflığından söz eden Hz. İsa, " 'İmanınız kıt olduğu için' karşılığını verdi. 'Size doğrusunu söyleyeyim, bir hardal tanesi kadar imanınız olsa şu dağa, 'Buradan şuraya göç' dersiniz, göçer; sizin için imkânsız bir şey olmayacaktır" (Matta: 17, 20) cevabını vermektedir.

<sup>184</sup> Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s.59.

olması anlamında bir risk” olduğu düşüncesindedir. Bu şekilde bir imana sahip olan kişi, bütün varlığını sadece ezelf kurtuluşun imkânı için tehlikeye atmaktadır<sup>185</sup>. İman eden kişi, kendisini, başkaları tarafından anlaşılma gibi bir zorunluluk içinde görmemelidir. Çünkü oldukça güç bir süreç sonunda elde edilen iman, elde edildikten sonra da kişinin, kendisini anlamayan insanlar tarafından ciddi eleştirilere ve kimi zaman da alay konusu yapılmasına neden olabilir. Ancak iman eden kişi, yine de bu yoldan vazgeçmez ve herhangi bir övgü beklentisi içerisinde olamaz. Zira böyle bir beklenti, iman eden kişinin imanını değersizleştirir anlamına gelmektedir. Mümin, kendisini ve imanını anlatma yolunu da seçmez. Bunun nedeni ise, imanın herkes tarafından eşit bir biçimde elde edilmeye açık bir hakikat olmasıdır<sup>186</sup>. Dolayısıyla ona ulaşmak isteyen kişi de, ifade edilen zorlu süreci bizzat yaşayarak, hakikate ulaşmaya çalışmalıdır. Böyle bir tecrübeyi yaşamamış olan bireyin, hem imanın güzelliğini yeterince kavrayamaması hem de ona vereceği değerın büyüklüğüne zarar verebilecek olması ihtimalinden dolayı, Kierkegaard’ın böyle bir söyleme yöneldiği düşünülebilir. İmanın aktarılamaz bir olgu olmasının bir diğer nedeni ise şöyle ifade edilebilir; onun biri tarafından öğretilir olduğunu kabul etmek, öğretmenin de Tanrı olmasını gerektirir. Bu bakımdan imanın tarihsel olarak aktarılabilir olmadığı da ortaya çıkmaktadır. Mümin olarak nitelendirilebilecek bir kişi, imanı doğrudan doğruya Tanrı’dan almak durumundadır<sup>187</sup>.

#### 1.4. Kierkegaard’a Göre Akılın İman Boyutundaki Yeri

Düşünce tarihinde iman kavramından söz edildiği zaman, karşılıklı olarak değerlendirilmek zorunda kalınan kavramlardan birisi de akıl olmaktadır. Bu değerlendirmelerin tarihi çok eski dönemlere kadar uzansa da, akıllı bir birey olarak insana atfedilen önem ile insanın gücü ve kapasitesinin büyüklüğüne olan güven arttıkça tartışmanın derinliği de doğal olarak artmaktadır. Batı düşünce geleneğinde vahye mutlak itaatin gerekliliğine dayalı anlayışlara yönelik eleştiriler, özellikle Aydınlanma döneminde zirveye ulaşmıştır. Dolayısıyla bu dönemde “vahiy merkezli” (mutlak itaate bağlı iman merkezli) anlayış ile “insan

<sup>185</sup> Emmanuel, a.g.m., s.302.

<sup>186</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.90.

<sup>187</sup> Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s.85.

merkezli” (akıl merkezli) anlayış arasındaki gerilim, günümüz de dâhil olmak üzere, ciddi tartışmaların yapıldığı bir konu haline gelmiştir. Bu tartışma sürecinde, birbirini bütünüyle olumsuzlayan anlayışlarla birlikte, yukarıda da ifade edildiği gibi senteze dayalı anlayışlar da geliştirilmiştir. Kierkegaard’ın, bu üç yaklaşım tarzından da genel anlamda farklılıklar içeren bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Çünkü o, bütünüyle akıllı ve buna bağlı olarak irade, sorumluluk vb. gibi kavramları bir kenara bırakan bir anlayışa sahip değildir<sup>188</sup>. Zaten, “din açısından bütünüyle ‘iman ile akıl arasında bir ilişki yoktur demek’ gerçeği yansıtmayan bir yargı olur. Bununla birlikte akılla iman arasındaki bir ilişkinin niteliğini belirleyecek bir ölçüt de bulunmamaktadır. Diğer bir deyişle bu ilişki, sübjektif olmak durumundadır. En azından bütün insanları bağlayıcı bir din yorumunun olmayışı da, bu tezimizi destekler. Diğer taraftan aklın kendi içindeki otoritesi noktasında da birçok sorunun oluşu bu tezi destekleyen başka bir yöndür.”<sup>189</sup> Bununla birlikte, hayatın gerçek anlamının belirlenmesinde etkin olan yegâne kavramın iman olduğu vurgusunu yapmaktan da uzak durmamaktadır. O halde, bu iki kavram arasındaki gerilimin giderilmesi için nasıl bir yol izlenmesi gerekir?

Kierkegaard, aklın önemini kabul etmekle birlikte, her şeyden önce onun sınırlılığının farkında olunması gerektiğini düşünmektedir. O, Hugo de St. Victore’nin “Akıllı aşan bir şey olduğunda, imanın gerçekten de herhangi bir muhakeme yoluyla desteklenmediği doğrudur. Çünkü iman inandığının ne olduğunu kavramaz. Yine de aklın imana boyun eğdiği bir şey, tam olarak anlayamayacağı bir şey vardır” sözünü aktarmak suretiyle, aslında aklın bir dereceye kadar çok önemli bir konuma sahip olduğuna olan inancını ortaya koymaktadır<sup>190</sup>. Görünen o ki, Kierkegaard, imanı aklın sınırlarının ötesinde bir konuma yerleştirmekte ve hakikate ulaşma sürecinde, akla da belirli bir yer vermektedir. Ancak akıl ile hakikat arasında var olan boşluğun doldurulmasında “iman sıçrayışının” gerekliliğine de inanmaktadır.

Kierkegaard, imanın rasyonel olarak anlaşılabilir olmasının, onun gerçek değerine ulaşmasında en önemli araç olduğunu kabul etmektedir. Çünkü bütün

<sup>188</sup> Bkz. Kierkegaard, *Etik-Estetik Dengesi*, s.112; Paul W. Kurtz, “Kierkegaard, Existentialism and Contemporary Scene”, *The Antioch Review*, Vol.21, No.4, 1961-1962, pp.471-487, s.475-476.

<sup>189</sup> Alpyağıl, a.g.e., s.52.

<sup>190</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.462.

açıklığıyla ortaya çıkmış bir hakikatin kabul edilmesi, ayırt edici bir unsura sahip değildir. Dolayısıyla insan, kimi zaman “akıldışı, doğa karşıtı ve ahlâkdışı” olarak kabul ettiği bir durumu benimsemekle, sıradan bir bağlılıktan üstün bir imana geçebilir<sup>191</sup>. Ona göre, imanın akılla uzlaştırılması yahut imanın rasyonel bir şekilde açıklanmaya çalışılması faydadan ziyade iman açısından zararlıdır. Bu açıdan onun teolojik fideizme canlılık kazandırdığı söylenebilir. Hatta imanın açıklanmasında akla muhtaç olmak bir yana, bunların arasında çok ciddi bir uyuşmazlık olduğunu ifade etmekle, radikal bir fideizmi yansıttığı da söylenebilir<sup>192</sup>. Bazı araştırmacılara göre ise, Kierkegaard’ın imancılığı “Şüpheci İmancılık” olarak tanımlanan yaklaşımın “Kutsal Kitap İmancılığı” şeklinde isimlendirilen bölümüne uygun düşmektedir. Bu imancılığa göre, şüpheci kişi, aklın iddialarından hareket ederek ortaya çıkan ruhsal boşluğu imanla doldurmaya çalışmaktadır<sup>193</sup>. Ancak “şüphe” kelimesinin, böylesine bir nitelendirmede kullanılması, yeterince makul görünmemektedir.

Aklın imanın açıklanmasında kullanılmasının doğru olmadığına yönelik inancın, sadece imanın değerinin yükseltilmesine bağlı olduğunu düşünmek yanlış olacaktır. Kierkegaard’ın genel anlamda dâhil olduğunu ifade edebileceğimiz “fideist epistemolojinin, temellerini büyük ölçüde başka bir sistemin zaafı üzerine kurduğu” söylenebilir. “İman-akıl ilişkisi söz konusu olduğunda da, özellikle spekülâtif aklın yetersizlikleri gösterilerek imana yer açılmak istenmektedir.”<sup>194</sup>

Kierkegaard’a göre, imanın akılla temellendirilmemesini gerektiren bir diğer neden ise, tahmin ve şüphenin bu süreçte yer almasıdır. Çünkü iman bu şekilde ele alındığında, tahmin ve şüphe önemli bir konuma geçecektir. Hâlbuki iman şüpheyi asla barındırmaz. Çünkü şüphe ve tahmin, sonucunda hata bulunan durumlardır. Ancak iman noktasında hata kavramından söz etmek mümkün değildir<sup>195</sup>.

<sup>191</sup> David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s.174.

<sup>192</sup> West, a.g.e., s.164-165.

<sup>193</sup> Bkz. Taşdelen, a.g.e., s.20.

<sup>194</sup> Alpyağıl, a.g.e., s.53.

<sup>195</sup> Alpyağıl, a.g.e., s.75.

İman söz konusu olduğunda aklın bir tarafa bırakılması, gerçekte dinin insandan yerine getirmesini istediği en büyük fedakârlıktır. Çünkü aklını bir kenara bırakan bir insan bir anlamda kendini de kaybetmeyle yüz yüze kalmaktadır. Kierkegaard'a göre, Tanrı'ya inanmak ve O'nun için her şeyin imkân dâhilinde olduğunu söylemek, sadece lafta kalan bir şey olmamalıdır. Gerçekten inanmak, bunun imkân dâhilinde olduğu noktasında hiçbir aklî muhakemeye ihtiyaç duymamayı gerektirir. Akıl-iman ilişkisindeki en kısa formül "Tanrı'yı kazanmak için akli yitirmek" (to lose one's understanding in order to win God) şeklinde ifade edilebilir. Aslında bu durumun, kişinin kendi lehine olmak üzere yerine getirdiği en güzel eylemlerden biri olduğu düşünülebilir. Nitekim umutsuzluğa düşmüş ve bundan bir çıkış yolu arayan kişi için Tanrı açısından her şeyin mümkün olduğunu düşünmesi gerçek kurtuluşa ulaştıran en önemli yol olacaktır<sup>196</sup>.

Kierkegaard'ın iman ve akıl ilişkisine bakışını fideizm bağlamında kısaca şöyle özetlemek mümkün görünmektedir; "İnsan akli, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve tam anlamıyla iyiliksever bir Tanrı'yı bilememesi hiç de şaşırtıcı olmayan eksikli ve günahkâr bir varlığın sınırlı melekesidir. Aklın ulaşabileceği en üst nokta, fideizmin terimleriyle söylenecek olursa, kendi sınırlarının bilincinde olmaktır."<sup>197</sup>

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Kierkegaard, enkarnasyon vb. gibi imanla ilgili bazı kavramların anlaşılabilir ve çelişik olmalarına rağmen, tutku ve arzu aracılığıyla mutlak dogmalar olarak kabul edilebileceklerini düşünmektedir. Çünkü çelişikliği belirleyen ilke evrensel olarak geçerli olabilir de olmayabilir de. Böyle bir durumda da herhangi bir önermenin doğru veya yanlışlığı için kesin bir kanıt söz konusu olmamaktadır<sup>198</sup>. Bu durum da akla dayalı değerlendirmeleri sürecin daha başında engellemektedir.

Yukarıdaki paragraflarda dinî düşünce bağlamında pragmatist olduğu değerlendirmesini yaptığımız "Kierkegaardcı iman görüşünün yorumu açısından, pragmatist önermelerin iki avantajı vardır. İlki, bunun irrasyonalist yorumu çağrıştıran kritisizmden uzak kalmasıdır. Pragmatik yaklaşım inanan kişiyi saçma

<sup>196</sup> Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s.171.

<sup>197</sup> David West, a.g.e., s.165.

<sup>198</sup> Emmanuel, a.g.m., s.282.

olan bir şeyi kabul eden bir şekilde betimlemek yerine, başka yollarla ulaşılamayacak şeyleri pratik vesilelerle elde edebileceğimizi savunur. İkincisi ise, bu önerme yazarın Hıristiyan amacı ile inanan kişinin onun mutlak arayışına cevap olarak kabul ettiği arayışın gerekçesini uzlaştırır: Yaklaşan ölüm tehlikesi karşısında, ezeli mutluluk...”<sup>199</sup>

### 1.5. Kierkegaard’ın Ahlâk Anlayışı

Kierkegaard, modern düşüncenin temelini oluşturduğunu savunan Plâtoncu yaklaşımlardan ziyade, hakikatin bilgisinin sübjektif olduğu yargısını savunan Sokratik anlayışı daha doğru bulmaktadır. Bu noktada Kierkegaard’ın kendisinden kimi zaman etkilendiği Kant, birçok açıdan Plâtoncu geleneğin içinde yer alsa da, o, “sınırlı varlığın sınırsız olanı idrak edemeyeceği” düşüncesinde Sokratik anlayışa yakın durmaktadır. Kierkegaard’ın Kant’ın düşünceleri noktasında en çok karşı çıktığı konu, evrensel bir ahlâkın varlığına yönelik vurgudur. Hâlbuki sübjektiflik, ahlâkın evrenselliği yerine bireyselliğine bizi götürmektedir<sup>200</sup>. Aynı zamanda buradaki sübjektiflik, bizi diğer insanların değerlendirilmesinde yönlendirici olmalıdır ve bunun büyük bir fayda taşıdığı bilinmelidir. “Birçok insan kendisine karşı sübjektif, başka herkese karşı objektif, hatta bazen korkutacak derecede objektiftir -ama yapılması gereken kendisine karşı objektif, diğerlerinin tümüne karşı sübjektif olmalarıdır.”<sup>201</sup> Bu ifadeleriyle o, empati yapmanın gerçekte ahlâkî bir üstünlük olacağını belirtmektedir.

Ahlâk noktasında Sokrates’i takip eden Kierkegaard, bilgiye büyük bir önem vermektedir. Ancak burada kastedilen bilgi öz bilgidir (self-knowledge). Ahlâksızlığa neden olan bilgisizlikten kastedilen ise, ahlâk kurallarının bilinmemesi değil, kişinin özünü bilememesidir. Çünkü Sokrates’in öğretisi, bir doktrin olmayıp, varoluşsal bir durumdur<sup>202</sup>. Genel kullanım göz önünde bulundurularak (öz bilgi olmaksızın), ahlâkî yargılara bilişsel bir anlam yüklemek, büyük bir muğlâklığa neden olur. Bir kişinin herhangi bir görüşü dile getirmesi,

<sup>199</sup> Emmanuel, a.g.m., s.302.

<sup>200</sup> M. Antoinette Stafford, “Kant and Kierkegaard: The Subjectivization of Faith”, [www2.swgc.mun.ca/animus/vol.3.html](http://www2.swgc.mun.ca/animus/vol.3.html), 05.04.2010, pp.145-182, s.167.

<sup>201</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.264.

<sup>202</sup> Geroge J. Stack, “Kierkegaard: The Self and Ethical Existence”, *Ethics*, Vol.83, 1973, pp. 108-125, s.108.



bütünüyle onun varoluşsal tecrübesinin ürünüdür<sup>203</sup>. Dolayısıyla soyut kavramlar çerçevesinde açıklanmaya çalışılan bir ahlâk sistemi, onun kesinlikle kabul edemeyeceği bir durumdur<sup>204</sup>. Çünkü “genel anlamda bütün Hıristiyanlar ve ahlâkî bilgiler, kendi konumları dışında olduklarında, buldukları noktadan uzaklaşırlar. Ahlâkî bilgi için konum (yani aktüalite ya da kişinin kendi bilgisini aktüalite içinde ifade ettiği olgusu) vazgeçilmez bir şarttır (*conditio sine qua non*).”<sup>205</sup>

Kierkegaard’a göre ahlâk, ideal olanı hakiki kılmaya çalışan bir alan olup, herkes bu ideale ulaşabilecek bir yetenektir ve bunun bir görev olarak kabul edilmesi gerekir<sup>206</sup>. Kierkegaard, psikoloji ve fizyoloji gibi doğa bilimlerinin ahlâkî açıklamaya yönelik gayretlerinin boş bir çaba olduğunu düşünmekte ve ahlâkın kendine ait özel konumlarının bu bilimler tarafından açıklanamayacağını savunmaktadır. Bunun temel nedeni ise, doğa bilimlerinin inceleme konularına istatistiksel olarak ele alınan ve bütünüyle objektif kurallara dayandırılması gereken konular olarak bakmalarıdır. Hâlbuki ahlâk, nihaî olana dayanmakta olup, doğa bilimlerinin yapacağı açıklamaların burada yetersiz kalacağı, dürüstlük sahibi bilim adamlarınca itiraf edilmek zorundadır. Ayrıca bu bilimlerin ruh âlemine girmeye çalışmaları, yozlaştırıcı ve tehlikeli olmakla birlikte, ahlâkî ve dinî duyguyu da zayıflatmaktadır<sup>207</sup>.

Kierkegaard, ahlâkla uğraşan insanların, bilim veya sanatla uğraşanlar gibi, kendilerini farklı bir konumda görmelerinin doğru olmadığını ifade eder. Çünkü onun örnek olma gibi bir görevi vardır. Diğer alanlarda ön plana çıkmış kişilerin ise böyle bir yükümlülükleri yoktur. Hatta ahlâkla uğraşan kişi, başkaları tarafından üstün bir insan olarak görüldüğü zaman, kendisinin böyle olmadığını ve sıradanlığını belirtmek suretiyle, insanların kendisi gibi olmalarını sağlamaya çalışmalıdır. Böyle yaptığında insanların kendisine yönelik eleştirilerinin artmasından dolayı herhangi bir üzüntü de duymamalıdır. Bu kişi yaşarken türlü türlü eleştirilere maruz kalmasına rağmen, dünyadan ayrıldıktan sonra insanların

<sup>203</sup> Holmer, a.g.m., s.167.

<sup>204</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.114.

<sup>205</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.406.

<sup>206</sup> Kierkegaard, *The Concept of Dread*, s.15.

<sup>207</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.235-236.

övgü dolu sözleriyle anılacak ve dünya onun haklılığını gösterecektir<sup>208</sup>. Kierkegaard, bunu söylemekle ahlâkla uğraşan bir kişinin, nihaî olarak tek gerçek başarıyı elde eden kişi olduğunu düşündüğünü ortaya koymaktadır.

İman kavramında olduğu gibi, ahlâk kavramında da iradenin büyük bir önemi vardır. Kierkegaard'a göre ahlâk, iyi olanı görmekten ziyade, bir karar verme sorunu olarak nitelendirilmektedir. Ancak ona göre, böyle bir süreçte aklın yol göstericiliğini kabul etmek boş bir çabadır<sup>209</sup>. Ahlâkî sorumluluklar da akla değil, iradeye yöneliktir. Dolayısıyla herhangi bir insanın, ahlâkî bir görevi yerine getirmesi istendiğinde, buna yeteneği olmadığını, bunu başaramadığını iddia etmesi, mütevazı görünmek suretiyle, gerçeği inkâr etmesinden başka bir şey değildir<sup>210</sup>.

Kierkegaard'ın ahlâk düşüncesinde 'seçme yetisi' çok büyük bir önem taşımaktadır. Nitekim kişi, kendini ilgilendiren pek çok önemli konuda, önemli seçeneklerle yüz yüze kalır ve herhangi biri lehinde tercihini ortaya koyar. Bu noktada önemli olan konu ise, seçimi belirleyen unsurdur. Bu unsurun düşünce tarihinde yaygın olduğu şekliyle akıl olduğu düşünülse de, Kierkegaard aklın yerine 'tutku'yu koymaktadır. Ancak bu tutku bütünüyle irrasyonel bir tutku veya kontrolsüz bir arzu olarak düşünülmemelidir. Tutkuyla birlikte, öz-bilgi (self-knowledge), ihtiyatlı bir bilgi, akıl ve iyi olarak kabul edilen bir amacın (telos) varsayımı da bu eylemde önem taşımaktadır<sup>211</sup>. Kişi hem estetik (ve spekülâtif) düzeyde, hem de ahlâkî düzeyde seçme, düşünme ve hissetme gibi özelliklere sahiptir. Ancak ahlâkî düzeyde, estetik düzeyden farklı bir seçme, hissetme ve düşünme söz konusudur. Kierkegaard, bireyin eyleminin gerçek bir özgürlük taşımasının, ahlâkî alanda yaptığı seçimlere bağlı olduğunu savunmaktadır. "İyi benim onu irade etmem yoluyla iyidir; aksi halde bir varlığa sahip değildir. Bu özgürlüğün ifadesidir; aynı durum kötü için de geçerlidir; ancak benim irade etmem halinde kötü vardır. Bu (sözlerim) hiçbir şekilde iyi ve kötü kategorilerinin küçümsenmesi ya da sübjektif belirlemelere indirgenmesi anlamına gelmez. Aksine bu kategorilerin mutlak geçerliliğini savunmak demektir. İyi, kendi içinde

<sup>208</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.263-264.

<sup>209</sup> Kauffman, a.g.e., s.15; Thomas R. Koenig, *Existentialism and Human Existence: An Account Five Major Philosophers*, Vol.2, Krieger Publishing Company, Florida 1997, s.26.

<sup>210</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.494-495.

<sup>211</sup> Stack, a.g.m., s.113.

ve kendisi için, kendi içinde ve kendisi tarafından konumlandırılmıştır ve bu özgürlüktür.”<sup>212</sup> Kierkegaard, özgürlük noktasında bir adım daha ileri giderek, seçme eyleminde bulunmanın, iyi yahut kötüyü seçmekten daha önemli olduğunu savunur<sup>213</sup>. Ancak, bu ifadeden anlaşılması gereken asıl husus, iyi ile kötü arasında tercih yapmanın önemini göz ardı etmek değildir. Kierkegaard’ın asıl amacı, özgür olmayan bir bireyin seçim yapamayacağını veya yaptığı seçimlerin anlam kazanabilmesi için özgürlüğün önceliğini vurgulamaktır.

Bu anlamda, estetik alanda yapılan herhangi bir seçim, gerçek bir seçim olarak görülmemelidir<sup>214</sup>. Ahlâkî eyleme göre iyi ve kötü, seçilen objelerin niteliklerinden ziyade öz-belirlenimin yönelimleridir. Buradaki seçme eylemi kişiyi ahlâkî, yani iyi ve kötü kategoriler altında sınıflandırır<sup>215</sup>. Ona göre ahlâkın doğasıyla ilgili bir teori oluşturmak imkân dâhilindedir. Ancak böyle bir teori, eylemin yenilenmesinde katkı sağlayıcı bir role sahip değildir. Çünkü teori ne kadar objektif olursa olsun, düşünen kişinin sübjektifliğini ortaya koymaz<sup>216</sup>.

Kierkegaard, bir insanın kötülükle mücadele etmesi esnasında başına gelenlerden sorumlu olmayacağını düşünmektedir. Çünkü o, mücadelesinde gerekli gayreti göstermek ve geri kalanı Tanrı’ya bırakmak durumundadır. Bu noktada zaman zaman aşırıya kaçması veya mücadelesinde yılgınlık izlerinin belirmesi, onun aldatılmasına yönelik bir hile olarak düşünülmelidir<sup>217</sup>.

Ahlâkî yargılar ele alınırken öznel bir yaklaşım ortaya konulmalıdır. O, nesnel bir anlayışa dayandığı ifade edilen bütün yargıları reddederek, kişinin kendine özgü bir ahlâk anlayışına sahip olması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre, kişinin sahip olduğu en kıymetli şeyleri uğruna feda edebileceği şey için gerekli olan nesnel ve aklî olan değil, ihtiras ve öznelliktir<sup>218</sup>.

Ahlâkî yargıların öznel olması, toplumsal bir yapının da ikinci plana itilmesini gerektirmektedir.

<sup>212</sup> J. B. Coates, “Existentialism”, *Philosophy*, Vol.28, No.106, 1953, pp.229-238, s.230; bkz. Kierkegaard, *Etik-Estetik Dengesi*, s.69.

<sup>213</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.18.

<sup>214</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.16.

<sup>215</sup> Harry S. Broudy, “Kierkegaard’s Level of Existence”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.1, 1941, pp.294-312, s.332.

<sup>216</sup> Holmer, a.g.m., s. 164.

<sup>217</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.489.

<sup>218</sup> Gödelek, a.g.m., s.359-360.

Kierkegaard'a göre, bireysel ahlâk toplumsal ahlâktan daha önemlidir ve ondan önce gelmelidir. Günümüz dünyasının en büyük sorunu Tanrı korkusunun yerini insan korkusunun almasıdır. İnsanlar bireyselliği terk ederek, anonim bir tavır tercih ettiklerinde tekil birey âdeta yokluğa mahkûm edilmeye çalışılmıştır. Nitekim en temel ahlâkî düşkünlüklerden biri olan kıskançlık, soyutlama karşısında önemsiz hale gelen tekil bireyin bu durumundan yararlanmaktadır. Aslında böyle bir tavır benimsemekle insanlık kendi başına ürettiği bir yapının karşısında korkuya kapılmakta ve bir anlamda kendisini cezalandırmaktadır<sup>219</sup>.

Kierkegaard'a göre toplumda kimi zaman gerçekte ahlâksızlık olarak nitelendirilebilecek bazı uygulamaların temelinde entelektüel bir anlam arayışı bulunmaktadır. Ancak zamanla entelektüel arayış, kimilerinin suistimal olarak değerlendirilebilecek davranışları neticesinde anlamsız bir hale gelmekte ve ifade edilen davranış gerçekten ahlâk dışı görünmektedir<sup>220</sup>. Bu da ahlâkın konumlandırılmasında entelektüel bakış açısının yetersiz kaldığı sonucuna bizi ulaştırabilecek önemli bir argüman olarak karşımızda durmaktadır.

Kierkegaard, bireyselliği ön plana çıkarma, kurumsal yapıyı eleştirme ve insanları gerçek kurtuluşa ulaştırma gayretine rağmen, kimi zaman umutsuzluğa düşmektedir. Çünkü büyük çabalarla oluşturduğu mirasın, kendisinden sonra, kendileriyle ciddi mücadelelere giriştiği kişilerin geleneğine mensup olanlar tarafından, üzerinde konuşulacak bir malzeme haline dönüşeceği endişesini taşımaktadır. Onun endişesi anlattıklarının âdeta bir ibret alma aracı olarak değerlendirilmek yerine akademik tartışmalara konu olma tehlikesidir. Çünkü bıraktığı mirası sadece akademik bir değerlendirme aracı olarak ele alanlar, hayatı boyunca sürdürdüğü çabaların bir anlamda boşa çıktığının canlı göstergeleri olacaklardır<sup>221</sup>.

Toplumsal etkilerin öne çıkarıldığı bir ahlâk sisteminin en temel sorunu, bireylerin, içsel bir yönelimden ziyade, güce boyun eğmelerine neden olmasıdır. O, şöyle der; “ruh adına her şeyi benimseyen ve içsel ahlâkî utanç adına, hayatlarında buna benzer bir şey olmadığı için, fantezi olarak kabul eden insanlarla günlük bir bağ içinde yaşamak zorunda olmak, biraz ürpertici olabilir.

<sup>219</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.502; Kurtz, a.g.m., s.481.

<sup>220</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.478-479.

<sup>221</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.551-552.

Böyle bir kimse aldanmış bile olamaz; çünkü yalnızca fiziksel güce saygı duyduğu için aldatmanın onun üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Bunlar, birlikte olmanın gerçekten korkunç olduğu insanlardır. Onlar için fiziksel olmayan her kaygı gülünçtür.”<sup>222</sup>

Burada akla şu soru takılmaktadır: “Herhangi bir insanın seçme eyleminde bulunurken, belirleyici unsur olarak tutkunun kabul edilmesi, psikolojik sorunlar yaşayan ve seçimlerini de buna göre yapan insanların bu seçimlerini de, sorunsuz ve ön yargısız bir şekilde meşru kabul etmek gerekmez mi?” Kierkegaard’ın düşüncesinden ortaya çıkan genel yaklaşım doğrultusunda bu soruya “hayır” cevabı verilebilir. Çünkü böyle bir kişi tam anlamıyla özgür bir seçim yapma yetisine; güdülerini kontrol etme, eksikliklerinin farkında olma, vicdanının sesine kulak verme, yaptığı şey ile yapması gereken şey arasındaki karşıtlığı tecrübe edebilme gibi yetilere tam anlamıyla sahip değildir<sup>223</sup>.

Kierkegaard’a göre, dinsel olmayan bir yönelimle de erdemli bir insan haline gelinebilir. Ancak bu durum, bireyin kendi içine kapalı bir konumda gerçekleşir. Dine dayalı olarak ulaşılan erdem ise, tam bir özgürlük içerdiğinden dolayı, sürekli, derinliği olan ve kaybolmayan bir yapıdadır<sup>224</sup>. Bu nedenle nihaî ahlâkî eylem, dinî bir eylem olarak nitelendirilmelidir. “Çünkü o, zorunlu seçeneğin, nitel bir sıçramanın ve öznenin sembolik sisteme girişinin bir tekrarıdır.” Dinsel olarak nitelenen ahlâkî eylem, her türlü psikolojik sınırın ötesinde yer almakta olduğundan, bunların açıklanmasından kaçınmak en doğru olan seçenek olarak kabul edilmektedir<sup>225</sup>.

Kierkegaard, ahlâkî kavramlar olarak ön plana çıkan iyi ve kötü kavramlarının belirlenmesinde, “Tanrı’nın iyiyi gerçekleştirdiği, kötüye ise izin verdiği” şeklindeki bir formülün yeterli olduğunu ifade eder. Burada dikkate alınacak konu, kişinin özgür kılınması olup, bunun gerçekleşmesi de Tanrı’nın sonsuz gücüne ve iyiliğine dayanmaktadır. Çünkü Tanrı’nın kendi karşısında bireyi özgür kılması, bir anlamada kendisinden bir ödün verme olarak değerlendirilebilir. Ancak bu özgür kılmanın, mutlak bir özgürlük olarak da

<sup>222</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.273.

<sup>223</sup> Stack, a.g.m., s.113.

<sup>224</sup> Kierkegaard, *Etik-Estetik Dengesi*, s.83-84.

<sup>225</sup> Cameron, “The Ethical Paradox in Kierkegaard’s Concept of Anxiety”, [www.colloquy.monash.edu.au/issue013/cameron.pdf](http://www.colloquy.monash.edu.au/issue013/cameron.pdf), 05.04.2010, pp.93-113, s.110.

değerlendirilmemesi gerekir. Burada Tanrı'nın kudretine bağımlı bir özgürlük durumu vardır. Zaten bireyin bağımsız bir varoluşa sahip olmasına Tanrı'nın izin vermesi söz konusu olmayacaktır<sup>226</sup>.

Ahlâkî alan, varlığını sürdürmek için estetik ve dinsel alana yönelik bir “tepkisellik” barındırır. Bu durum, ahlâkî alanın ara bir alan olmasından kaynaklanmaktadır. Bu alanın sınırları belirlenirken iki temel unsur ön plana çıkar. Bunlar nesnellik ve evrenselliştir. Hem estetik alan hem de dinsel alan bu her iki unsurun da dışında kalmaktadır<sup>227</sup>.

Kierkegaard'ın ahlâkî alan ile dinsel alan arasında meydana getirdiği gerilim ve zıtlığın, Kant ve Hegel'in din ile ahlâkî özdeşleştiren yaklaşımlarına yönelik olarak duyduğu tepkiden kaynaklandığını söylemek mümkün görünmektedir<sup>228</sup>. Ancak, ahlâk ile dinin özdeşleştirilmesine karşı çıkmayı düşünürken, ahlâkî alanı ve kurallarını bütünüyle dışlama tehlikesi taşıyan ve toplumsal anlamda bir kaosa neden olabilecek bir soruna kaynaklık edeceğini yeterince dikkate almadığı söylenebilir. Çünkü psikolojik sorunlar yaşayan herhangi bir insanın “İmanın Babasını” örnek aldığını ifade ederek, oğlunu Tanrı'ya kurban etme arzusuna karşı çıkmak, imana karşı çıkmakla eşdeğer olarak görülebilir.

### 1.6. İman-Ahlâk İlişkisinin Genel Bir Değerlendirilişi

Kierkegaard'ın iman-ahlâk ilişkisine bakışının genel değerlendirmesi yapılırken, onun, tenkitçi bir tarzda olsa da, Hıristiyanlığa bağlı bir düşünür olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla ona referans olan temel kaynak, Hıristiyanlığın temelini oluşturan Kutsal Kitap'a dayalı öğretilerdir. O, Hz. İbrahim'i imanın babası olarak kabul ederken, insanın eylemlerinde sorumluluk sahibi olduğu vurgusunu yaparken ve dinsel olanın ahlâkî olandan üstün olduğunu ifade ederken, hep bu temel kaynaklara dayalı argümanlar ortaya koymaktadır.

Kierkegaard, din ve ahlâk ilişkisi noktasında değerlendirilebilecek bir ifadesinde, Hıristiyanlıkla ilgili iki temel önerme dile getirir;

<sup>226</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.234-235.

<sup>227</sup> Bkz. Taşdelen, a.g.e., s. 200; Beck, “Existentialism, Rationalism and Christian Faith”, s.289.

<sup>228</sup> Bkz. Taşdelen, a.g.e., s. 215.

1. Hıristiyanlık bir doktrin olmayıp, varoluşsal bir iletişimdir. Bu nedenle tarihsel gelişime dayalı bir din anlayışı yerine, sürekli yenilenen bir yapıdan söz etmek gerekir.

2. Hıristiyanlık bir doktrin olmadığı için, onun doktriner olarak nitelendirilebilecek insanlar tarafından sunulması ve anlatılması yerine, bizzat yaşanarak, uygulanarak aktarılması esas olmalıdır. Aksi takdirde bu, gerçek bir dinsel aktarım olmayacaktır<sup>229</sup>.

Ahlâkî olanın, iman karşısında boyun eğmesinin gerekliliği, onun değersiz bir olgu olduğu düşüncesini uyandırmamalıdır. Ancak ahlâk her durumda, dinî bir amacın etrafında yoğunlaşmak suretiyle kabul edilmelidir. “Ahlâkî olan evrenseldir ve aynı zamanda kutsaldır. Bu nedenle bütün görevlerin sonuçta Tanrı’ya karşı görevler olduğunu söyleyen bir kişi haklıdır; ancak bu kişi daha fazla bir şey söyleyemezse, bu durumda fiilen benim Tanrı’ya karşı hiçbir görevim olmadığını kabul etmek durumunda kalır. Görev Tanrı’ya atfedilmekle bir görev haline gelir, ancak ben Tanrı’yla görevin içinde ilişkiye girmem. Bu nedenle kişinin komşusunu sevmesi bir görevdir, bu Tanrı’ya atfedildiği sürece bir görevdir; ancak bu görevde ilişki kurduğum Tanrı değil, sevdiğim komşumdur. Eğer bu bağlamda böyle dersem, o zaman bu benim Tanrı’yı sevmek görevimdir.”<sup>230</sup> Burada gerçekleştirilen ahlâkî eylem, yapıma amacı bakımından kimi zaman bir belirsizliğe bürünme riski taşımaktadır. Bu durum da, Tanrı sevgisi iddiasını tartışmalı kılabilir. Bu nedenle, ahlâkî eylemin gerçekleştirilişindeki asıl amaç hiçbir zaman unutulmamalıdır.

Kierkegaard, ahlâkî olana uymanın zorunlu olduğunu, aksi bir durumun ise çelişki yaratacağını söylemekle birlikte, Tanrı’nın istekleri söz konusu olunca ahlâk kurallarının geçici olarak askıya alınabileceğini düşünmektedir. Tanrı’nın isteğinin yerine gelmesi ve istediğinin kayıtsız şartsız uygulanmaya çalışıldığı bir durumda istenilen hedefe ulaşılmış olacak ve ahlâkî kurallar tekrar hayata geçecektir. Hz. İbrahim bunun güzel bir örneği olup, oğlunu feda etmeyi kabullenmesi Kierkegaard’a da ilham kaynağı olmuştur. Onun benzer bir örneği kendi hayatında da uygulayarak kendisine büyük bir aşk beslediği nişanlısından

<sup>229</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.322-323; Akhilananda, a.g.m., s.237.

<sup>230</sup> Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s.78.

ayrılmayı, iman açısından bir fedakârlık olarak kabul ettiği ifade edilebilir<sup>231</sup>. Kierkegaard'a göre İbrahim'in İshak'ı kurban etmeyi kabul etmesi, "insan hayatındaki en kutsal ahlâkî kesinliğin, inancın belirsizliğine boyun eğmesi"ni yansıtan en önemli örnektir. Zira iman, ahlâkî kurallara dayanan bir dünyayı terk etme ve her türlü bağımlılıktan kurtulmayı gerektirmektedir<sup>232</sup>. İman eden kişi, bazen dinî olan ile ahlâkî olan arasında çok ciddi bir çelişkiyle karşılaşır ve bu durum ona dayanılması oldukça güç bir ıstırap verir. Görünürde ahlâkî olanı yapması daha makul gibi gelmekle birlikte, hakikatte dinsel olanı yapması gerekmektedir. Ancak bu durum, kişinin hayatında sıradan olaylar üzerine yaşadığı bir çelişki ve ıstırap olarak ortaya çıkmaz. Örneğin, bir kişinin evladının kurban edilmesi isteğiyle yüz yüze kalması, ahlâkî açıdan kesinlikle kabul edilebilir bir durum değildir. Din ise bunu yücelmenin bir aşaması olarak kabul etmektedir. Sıradan bir olay olarak görüldüğünde, evladını kurban etmek isteyen bir kişi, zaten buna isteklidir. Hâlbuki gerçekte kişi hayatının en büyük çelişkisini ve ıstırapını yaşamaktadır<sup>233</sup>. Kierkegaard'a göre, evrensel ahlâka aykırı olarak görülen bir kısım dinî emirlerin, sadece ilâhî buyruklar olarak algılanması ve bunların belirli bir rasyonel süreç çerçevesinde anlaşılmaya çalışılması, her ne kadar dinî olanla ahlâkî olan arasında arabulucu bir tavır olarak görünse de, gerçekte imandan uzaklaştırıcı bir tavidir<sup>234</sup>.

İnsanların bu ıstırapı yaşamaları, kurtuluş için en temel gerekçelerden birisidir. İnsanlar böyle yapmak suretiyle, Tanrı'ya duydukları sevginin bir yansımasını ortaya koymaktadırlar. Kierkegaard'a göre kişinin gerçek anlamda Tanrı'nın rızasına ulaşması, Tanrı için nefsinin arzuladıklarından uzaklaşmasıyla mümkün olabilir. Örneğin, kişiyi Tanrı sevgisine ve rızasına ulaştıracak olan en önemli araçlardan birisi, kişinin düşmanını Tanrı için sevebilmesidir. Kişinin, dostunu sevmesi, olağanüstü bir durum olmayıp, bu paganlar tarafından da gerçekleştirilen bir eylemdir<sup>235</sup>. Onun bu ifadelerinden bireyin yaptığı eylemleri bütünüyle Tanrı sevgisi ve O'nun rızasına ulaşma gayesiyle yapması gerektiği sonucuna ulaşmaktayız.

<sup>231</sup> Bayındır, a.g.t., s.61

<sup>232</sup> Blackham, a.g.e., s.5.

<sup>233</sup> Kierkegaard a.g.e., s.41.

<sup>234</sup> Stafford, a.g.m., s.168.

<sup>235</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.335.



Bütün insanlar kendilerinin değerli olduklarını düşünür ve unutulmaz olmayı arzu ederler. Burada belirleyici olan ise, sevenin sevdiğinin yüceliğiyle doğru orantılıdır. Gerçekte unutulmaz ve yüce olacak olan ise, en Yüce olan Tanrı'yı seven kişidir. Bu durumun en güzel örneği ise, Hz. İbrahim'dir. O, Tanrı'ya olan sevgisinin bir tezahürü olarak kendisini zora sokan birçok eylem gerçekleştirmiş ve dünyayı ön plana çıkaran bir anlayış yerine imanı ön plana çıkaran bir anlayışı benimsemiştir<sup>236</sup>. Ancak Hz. İbrahim'in imanı, dünyadan bütünüyle soyutlanmış ve sadece ahirete yönelik bir iman olarak da algılanmamalıdır. "İbrahim inandı. O, bir gün öte dünyada (ahirette) mutlulaacağına inanmadı; aksine, bu dünyada mutluluğa ulaşacağına inandı."<sup>237</sup>

Aslında insanların Tanrı için zorlu bir süreçte yürümeyi kabullenmeleri ve fedakârlıkta bulunmaları, bir vefa borcunun ödenmesi olarak değerlendirilebilir. Çünkü Tanrı, insanlar için daha büyük bir fedakârlıkta bulunmuştur. Tanrı'nın, insanın hakikate ulaşmasını istemesi ve bu sayede yücelmesini arzu etmesi, O'nun insana duyduğu sevgiden kaynaklanmaktadır<sup>238</sup>. Kierkegaard'a göre, Hıristiyanlığın temel öğretisi olan enkarnasyon ve buna bağlı olarak Tanrı'nın çektiği acılar, gerçekte insana olan sevgisini göstermek içindir<sup>239</sup>. Ayrıca Tanrı, insana duyduğu sevgiyle birlikte, kendisini aşkın bir konuma yerleştirmekten ziyade, insanla eşit bir düzlemde yansıtmak suretiyle, onunla yakınlaşma isteğini göstermiştir<sup>240</sup>. Bunun farkında olan Hz. İbrahim, kendisinden beklenen fedakârlığı gösterebilmiştir. "İshak'ı kurban etmeye hazır olduğu anda, onun yaptığı'nın ahlâkî açıklaması şudur: O, İshak'tan nefret etmektedir. Ancak, gerçekten İshak'tan nefret etseydi, Tanrı'nın kendisinden bunu istemediğinden emin olabilirdi; çünkü Kabil<sup>241</sup> ve İbrahim aynı değildir. O, İshak'ı mutlaka bütün ruhuyla sevmelidir; Tanrı, İshak'ı istediği zaman, İbrahim eğer mümkünse İshak'ı daha çok sevmelidir ve ancak o zaman onu kurban edebilir; çünkü Tanrı sevgisine yönelik paradoksal karşıtlıkla birlikte, onun eylemini bir özveri haline getiren aslında bu İshak sevgisidir. Ancak insanî ifadeyle bu paradokstaki üzüntü ve ıstırap, onun (İbrahim'in) kendisini anlaşılabilir hale getirmekteki acizliğidir.

<sup>236</sup> Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s.31.

<sup>237</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.46-47.

<sup>238</sup> Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s.29-31.

<sup>239</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.40.

<sup>240</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.42.

<sup>241</sup> Metinde "Cain" olarak geçen kelimenin aslı "Caine"dir.

Onun bu hareketi, sadece duygusuyla mutlak bir çelişki içinde olduğunda, kurban haline gelir; ancak onun hareketinin gerçekliği, evrensele ait olmasına bağlı bir etkendir ve bu açıdan o bir katildir ve öyle kalacaktır.”<sup>242</sup>

Bu yakınlaşma isteğinin (enkarnasyonun) bir diğer nedeni ise, insana başka birini göndererek eksik öğretme yerine, bizzat gelerek gerçeği bütün açıklığıyla öğretme isteğidir. Çünkü Tanrı’yı tanıtmada konusunda, O’nun en çok güvenebileceği bir kişinin öğrettikleri bile, O’nun tanınmasında eksik kalacaktır<sup>243</sup>. Yani Tanrı sadece kendini tanıtmada konusunda değil, insanı yüceltecek bütün doğruların öğretilmesinde de aktif bir rol üstlenmiştir.

Tanrı’nın öğretici bir konumda olması, iyi ve kötü gibi kategorilerin belirlenmesinde de, imanın ön plana çıkmasına neden olmaktadır. Kierkegaard, kişinin bireysel olarak iyi diye nitelendirdiği eylemleri gerçekleştirerek kurtuluşu ermesinin mümkün olmadığını, kurtuluşun ancak iman yoluyla olabileceğini ifade eder. Çünkü birey iyi olanı yapsa bile bunun gerçekte iyi olup olmadığını bilemez. Herhangi bir eylemin iyi olup olmadığının nihâî bilgisi sadece Tanrı’dadır. Ayrıca bir kişinin herhangi bir konuda iyi niyetli olması tek başına yeterli olmayacaktır. Çünkü iyi niyetler bazen insanı cehenneme götürebilir<sup>244</sup>.

Kierkegaard’a göre, estetik ve dinsel olan arasında öznellik bakımından bir benzerlik vardır. Estetik alanda bulunan kişi seçimlerini tamamen haz çerçevesinde, dinsel alanda olan kişi ise kendini bulma ve kendi tercihini ortaya koyma bakımından belirleyerek öznelğin sınırları içerisinde hareket etmeyi uygun görür. Bununla birlikte dinsel alandaki kişi, amaç bakımından estetik alandaki kişiden ayrılmaktadır. O, hazdan öte çok daha yüce olan ve kendi dışındaki bir etkenin isteğine uygun olarak tavrını ortaya koyar. Bu yönüyle dinsel alandaki kişi, ahlâkî alandaki kişiyle benzerlik taşır. Ancak burada da bir farklılık bulunmaktadır. Ahlâkî alandaki kişi, nesnel ve rasyonel ilkelerle açıklanabilen gerekçelerle eylemde bulunurken, dinsel alanda olan, hiçbir nesnel ve rasyonel nedene bağlı olmayan bir tercih ortaya koymaktadır. Örneğin, kızını feda eden Agamemnon, daha çok insanın kurtuluşu için bunu yapmıştır ve bu açıklanabilir

<sup>242</sup> Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s.84.

<sup>243</sup> Bkz. Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s.68-70.

<sup>244</sup> Bkz. Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.176-179.

bir durumdur. İbrahim'in fedakârlığı ise, bu şekilde açıklanabilir bir nitelik taşımamaktadır<sup>245</sup>.

Kierkegaard, estetik alanın bütünüyle önemsiz bir alan olduğu şeklinde bir görüş belirtmez. Ancak, bu alanda son derece ileri boyutlara ulaşmış insanlar bulunmakla birlikte, sınırlı ve şeffaflıktan uzak bir konumda olduklarını düşünür<sup>246</sup>. Bu nedenle geçmiş toplumlarda var olan bir kısım düşünce ve uygulamaların değerlendirilmesinde doğru bir yargıda bulunmak için, salt zihnin veya estetik düşüncenin yeterli olmadığı açıktır. Bu konuda gerçeğe ulaşmayı sağlayacak olan en önemli yardımcı, ahlâkî-dinsel (ethico-religious) tanımlama olmalıdır<sup>247</sup>.

Kierkegaard'ın savunduğu ahlâkîliğin, evrensel bir kural koyuculuk olarak anlaşılacak yerine, iki yönlü bir sorumluluğun inşası olarak anlaşılması daha doğru olacaktır. Bu bakımdan kişi hem ahlâka hem de dine karşı bir sorumluluk duygusuyla hareket etmiş olur. Böylece imana dayalı olarak gerçekleştirilen kimi eylemler (Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme girişimi gibi), dinî olmayan bir görev ile Tanrı'ya karşı bir görev arasındaki karşıtlık şeklinde anlaşılacak yerine, imanda içkin olan bir gerilimin yansıması olarak anlaşılabilir<sup>248</sup>.

Kierkegaard'ın ortaya koyduğu anlayışta estetik, ahlâkî ve dinî alanların bütünüyle birbirinden bağımsız alanlar olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü bu alanlar, "aynı zamanda yapısal olan karşılıklı ilişkiler içerisinde ortaya çıkan niteliklerdir."<sup>249</sup> Ancak gerek estetik gerek ahlâkî tutumlar karşısında ortaya koyduğu tavrın, nihâî anlamda dinî alanın egemenliğini oluşturmaya yönelik olduğu söylenebilir. Nitekim kimi zaman bireyselliği evrensel ahlâkî normların üstüne çıkaracak söyleminde bunu gözlemleyebiliriz. Devletler ve toplumlar tarafından ortaya konan ve bireyin itaatini arzulayan ahlâkî normlar, gerçekte onu kurtuluşa ulaştırmaz. Onu kurtuluşa ulaştıracak yegâne unsur ise "tanrısal bağ"dır<sup>250</sup>.

<sup>245</sup> Konuya ilişkin ayrıntılı değerlendirmeler ve örneklendirmeler için bkz. Taşdelen, a.g.e., s.164 vd.; Gödelek, a.g.m., s. 369-370.

<sup>246</sup> Kierkegaard, *Etik-Estetik Dengesi*, s.26-27, 70.

<sup>247</sup> Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s.178-179.

<sup>248</sup> J. Aaron Simmons, "What About Isaac? Rereading Fear and Trembling and Rethinking Kierkegaardian Ethics", *The Journal of Religious Ethics*, 2007, pp.319-345, s. 322.

<sup>249</sup> Tillich, *Aşk, Güç ve Adalet*, s.43.

<sup>250</sup> Bayındır, a.g.t., s.5; Kurtz, a.g.m., s.472-473.

Kierkegaard, Tanrı'ya ulaşma noktasında, merak ve zihinsel uğraşa dayanan çabaları gereksiz görerek, bireyin sadakat ve tevazuyla bu merakından vazgeçmesi gerektiğini savunur. Yapılması gereken, Tanrı'ya ibadet etmek ve O'nunla sadece ahlâk yoluyla ilişki kurmaktır<sup>251</sup>. Çünkü insanların yaptıkları ibadet, ahlâkî hayatın bir parçasıdır. Ancak ibadette temel olan niyetten ziyade aşk olmalıdır<sup>252</sup>. Ancak Kierkegaard'ın bu düşüncesinden niyeti tamamen ortadan kaldırma eğiliminde olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Nitekim mistik insana yönelik yaptığı eleştiride, aşırı sübjektif olan unsurlardan uzak kalmanın gerekliliğini altını kuvvetli bir şekilde çizmektedir. Tanrı'yla kurulan ilişkinin dayanağı ahlâk ise, Hıristiyan inancına bağlı olmalıdır. Ancak bu inancın paradoksal ve absürd olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir. Kierkegaard, Hıristiyan imanının paradoksal olduğunu Hıristiyanlığı benimseyen bir kişinin de absürd bir şekilde iman sıçrayışını gerçekleştiren umutsuz bir varoluşsal özne olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre ahlâkî ve dinî bilinç arasında bir kopukluk bulunmaktadır. Ahlâkî çaba ile dinî inanç arasındaki arabulucu unsur ise akıl değil tutkudur<sup>253</sup>. Ancak Kierkegaard “absürd” ve “paradoks” kavramlarının yaygın olarak kullanılan olumsuz anlamlarıyla kullanmamaktadır. Örneğin vahiy, bu kavramların yaygın kullanımlarındaki gibi absürd değildir. Onun absürd olması insan bilgisini aşkın olmasına dayalı bir absürdlük olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla burada akla aykırılıktan ziyade, akıldan aşkın olan bir durumun varlığı ön plana çıkarılmaktadır<sup>254</sup>. “Yeni Ahit'te iman entelektüel değil, Tanrı'yla insan arasındaki kişisel ilişkiyi gösteren ahlâkî bir kategoridir. Bu nedenle iman, (dindarlığın bir yansıması olarak) akla rağmen inanmayı, (bireyselliğin ve ahlâkîliğin tasviri olarak) görmemeye rağmen inanmayı gerektirir. Havari imanın mutlak itaatinden söz eder. İman sınanmaya tabi tutar, sınanır vs.”<sup>255</sup>

Kierkegaard, ahlâkî kuralların evrensel olduğunu ve normal şartlarda bunların dışına çıkılmasının doğru olarak görülemeyeceğini ifade ettikten sonra, ikinci plana atılmaları konusunu ele alırken bunun ancak iki şekilde gerçekleşebileceğini belirtmektedir. İlkinde, ahlâkî bir kuralın askıya alınması,

<sup>251</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.240.

<sup>252</sup> Kierkegaard, *Etik-Estetik Dengesi*, s.85-86.

<sup>253</sup> Stafford, a.g.m., s.164; Koenig, a.g.e., s.46.

<sup>254</sup> Emmanuel, a.g.m., s.286

<sup>255</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.641.

daha yüce olan bir amaca ulaşmayı kapsamakla birlikte bunun mantıksal bir açıklaması söz konusudur. Örneğin bir milletin kurtarılması için bir kişinin feda edilmesi, devleti ayakta tutabilmek için evlatların hayatlarının tehlikeye atılması veya kızgın olan tanrıların kızgınlıklarını gidermek için bakire bir kızın feda edilmesi gibi... İkinci durumda da daha yüce bir amaç hedeflenmiş olmakla birlikte, evrensel ahlâk kurallarını ikinci plana atmayı makul kılacak herhangi bir argüman söz konusu değildir. Burada yapılan fedakârlığı, insanların anlayabileceği bir şekilde açıklamak mümkün değildir. Bu tamamen içsel bir yönelişin, bir teslimiyetin yansımasıdır. Nitekim Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi örneğinde, birinci kısımda ifade edilen mantıksal izahların hiçbirisi söz konusu değildir. Bu tamamen Tanrı'nın sınaması olarak karşımıza çıkan bir durum olup, yapılan fedakârlık bakımından diğeriyle mukayese edilemeyecek kadar yüce bir eylemdir. Birinci kısımda eylemi gerçekleştiren kişi, evrensel olan ahlâk kurallarının geçerliliğini kabul etmekle birlikte, bir anlamda dışsal bir zorunluluk nedeniyle bunu yapmaktadır. Yani olağanüstü şartlar son bulduğunda, yaptığı eylem de son bulacaktır. Hz. İbrahim örneğinde ise, dışsal gibi görünen baskı, teslimiyetle içselleştirilmiştir. Ayrıca böyle bir durumda süreklilik söz konusudur. Yani şartların ortadan kalkması eylemin ortadan kalkmasını gerektirmeyecek bir yapıya bürünmüştür<sup>256</sup>.

Kierkegaard'ın, nişanlısı Regine Olsen'le olan sevgi bağı, Hz. İbrahim'le oğlu arasındaki ilişkiye benzer olarak görüldüğü söylenebilir. Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi, sadece onun tarafından kabul edilebilir olan ve kendisinin Tanrı'yla kişisel ilişkisine dayalı bir durumdur. Dolayısıyla böyle bir tavrın evrensel ahlâk tarafından kabul edilebilir olmaması, bireysel iman açısından herhangi bir önem taşımamaktadır. Ayrıca belirtilmesi gereken husus, Hz. İbrahim'in davranışının sadece bir model olduğu ve birebir uygulanması zorunlu olan bir örnek olmadığıdır. İman açısından zirveye ulaşmayı arzulayan bir kişi, kendi kurbanını, önceliklerini dikkate almak suretiyle kendisi belirlemek durumundadır<sup>257</sup>.

Kierkegaard'a göre ahlâkın doğasıyla ilgili bir teori oluşturmak imkân dâhilindedir. Ancak böyle bir teori, eylemin yenilenmesinde katkı sağlayıcı bir

<sup>256</sup> Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s.69-70.

<sup>257</sup> Perry, a.g.m., s.18-19.

role sahip değildir. Çünkü teori ne kadar objektif olursa olsun, düşünen kişinin sübjektifliğini ortaya koymaz<sup>258</sup>.

Kierkegaard'ın iman-ahlâk ilişkisine bakışında günah kavramının da önemli bir belirleyici unsur olduğu görülmektedir. Çünkü hem din hem de ahlâk, bireyin gerçekleştirdiği eylemlerin değerlendirilmesine yönelik veriler ortaya koymaktadır.

Kierkegaard, bireylerin eylemlerindeki sorumluluklarını ifade etmek için, İlk Günah kavramını kullanmaktadır. Ona göre, Hz. Âdem'in işlediği günah, onun türünün ilk örneği olması bakımından dikkate değerdir. Ancak günahın ilk olması, büyüklüğünün bir göstergesi olmadığı gibi; ondan sonra işlenen günahların da daha küçük olduğunu söylemek için dayanak olarak kullanılamaz. İnsanlar sorumluluktan kurtulmak için, bütün suçu Hz. Âdem'in üzerine yıkmaya çalışırlarsa, bu durum birey ve tarih kavramlarının ortadan kalkmasına neden olacaktır<sup>259</sup>. Günahın tanımlanmasında ifade edilmesi gereken temel husus, *doğruyu anlamamak* ile *doğruyu anlamak istememek* ifadeleri arasındaki farktır. Buna göre bir şeyi günah olarak belirleyen temel nokta, *doğrunun anlaşılmasını istememek* olarak belirlenir. Böyle bir ayırım da bizi eylemin değerlendirilmesinde bilincin rolüne vurgu yapmaya yönlendirmektedir. Hıristiyanlık açısından günahta öne çıkarılması gereken bilgiden ziyade istençtir. Buradan hareketle günahla ilgili olarak şu söylenebilir; "Tanrı'dan gelen bir açıklama ile aydınlandıktan sonra günah, Tanrı önünde kendi olunmanın istenmediği bir umutsuzluk veya Tanrı önünde kendi olunmanın istendiği bir umutsuzluktur."<sup>260</sup> Günah söz konusu olduğunda, kişinin geleceğinin belirlenmesindeki en önemli konu, o kişinin günahtan dolayı umutsuzluğa düşüp düşmediği sorunudur. Kişi amansız bir umutsuzluk içerisinde ise, kurtuluş yollarını âdeta kendi elleriyle kapamış demektir. Çünkü günah işlemek suretiyle, iyilikle olan bağ kopmuş demektir; umutsuzluğa düşmek ise, pişmanlıkla olan bağın kopmasına neden olmak suretiyle ikinci ve daha büyük ve güçlenmiş bir günaha bulaşmak anlamına gelmektedir<sup>261</sup>.

<sup>258</sup> Holmer, a.g.m., s.164.

<sup>259</sup> Kierkegaard, *The Concept of Dread*, s. 28-30.

<sup>260</sup> Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s.225-227.

<sup>261</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.240.

Herhangi bir eylemin gerçek anlamda bir günah olarak nitelendirilebilmesi için, Tanrı fikrînin bulunması gerekir. Burada günahın karşıtı olan kavramın inanç olduğu sonucuna ulaşılabilir. Dolayısıyla her günah Tanrı karşısında gerçekleştirilmiş olmalıdır. Buradan hareketle inançtan kaynaklanmayan her şeyin günah olarak değerlendirilmesi gerekir<sup>262</sup>.

Kierkegaard, bireyin görevinin, günahlarından kurtuluş için iyilik yapması olduğunu düşünmektedir. Bu noktada çabalarının boş gurur peşinde harcanmaması için özen gösterdiğini ifade eder. Ayrıca bu çaba esnasında, herhangi bir dünyevî ve geçici menfaat elde etmeye uğraşmamalı ve tevekkülle çalışmalıdır<sup>263</sup>.

Günahla ilgili olarak belirtilmesi gereken bir diğerk nokta, günahın sürdürülmesinin ayrıca bir günah olarak değerlendirilmesinin gerekliliğidir. Günah işleyen kişi, yaptığından dolayı bir pişmanlık duygusu taşıyor ve bunu sürdürüyorsa, günahın bir defa işlendiğinden söz etmek doğru değildir. Çünkü onun ortadan kalkması, pişmanlık duygusu taşımaya bağlıdır. Günah işlemenin insana özgü bir durum olduğunu ifade etmek doğru olmakla birlikte, bunu yapmaya devam etmek şeytanî bir durum olarak değerlendirilmelidir. Çünkü günahta ısrar edilmesi, onun daha da güçlenmesine veya başka günahlara yol açmasına neden olabilir<sup>264</sup>.

Kierkegaard, kişinin günahlarından kurtuluşu için kişisel bir gayret göstermesi gerektiğini savunur. Hıristiyanlığın en temel öğretilerinden olan ve Hz. İsa'nın kendini feda etmekle insanların günahlarının bağışlandığı şeklindeki "Kefaret Doktrini"nin bireyi rahatlatmakla birlikte, onun göstereceği çaba için bir engel oluşturmadığı düşüncesindedir. Dolayısıyla günahının farkında olan ve kendisini Tanrıya karşı sorumlu hisseden bireyin ahlâkî bir tutum olarak bu doğrultuda bir çaba göstermesi gerekir<sup>265</sup>.

Kierkegaard, günahların affedileceğine inanmanın, kişiyi gerçek anlamda olgunlaştıran bir işleve sahip olduğunu düşünmektedir. Böyle bir düşünceye sahip olmamanın ve günahların affedilmesi tecrübesini yaşamayan kişilerin insanî nitelikleri tam anlamıyla taşıdıkları bile söylenemez. Hâlbuki günahlarının

<sup>262</sup> Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s.208-213.

<sup>263</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s. 230.

<sup>264</sup> Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s.236-237.

<sup>265</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.84.

affedileceğini düşünen, böyle bir umuda sahip olan insan bencillikten de kurtulacaktır. Bu şekildeki bir insan, ruh haline gelmiştir ve yaşlı olarak nitelendirilse de ebedî anlamda o bir gençtir<sup>266</sup>.

Kierkegaard, Hıristiyanlığın, insan iradesiyle Tanrı'nın inayeti arasında gerçekleşen işbirliğine dayalı manevi yenilenmenin hayata geçtiği bir alan olduğunu düşünmektedir. İnsan burada özgürlüğü de kazandığını görebiliriz. Çünkü bu ilişkide ortaya çıkan ilk kavram günah kavramı olup, böylece günah sadece sonlu olmamakta ve “bir özgürlük unsuru ve özgür bir sonluluk unsuru” içerir hale gelmektedir<sup>267</sup>.

Kierkegaard'ın felsefesiyle ilgili dikkat çekici iddialardan birisi, bu felsefenin erkek merkezli bir felsefe olduğu iddiasıdır. Bu iddia şöyle dile getirilmektedir: “Varoluş alanları eril bir bakış açısını yansıtır ve dünyayı bu bakış açısından okur. Bu nedenle kadın edilgen bir öge olmak durumunda kalır. Estetik varoluş alanında erkek ayartan kadın ayartılandır, ahlâkî varoluş alanında erkek seven kadın sevilen durumundadır, dinsel varoluş alanında ise yalnızca erkeklerin oyunu vardır. Hz. İbrahim oğlunu alıp Moria Dağı'na doğru giderken geride kalan annenin durumundan neredeyse hiç söz edilmez. Agamemnon kızını toplumunun kurtuluşu için feda ederken, kurban edilen genç kızın ve annesinin trajedisinden çok az söz edilir. Ama sonuç şudur: Varoluş alanları erkeklerin eylem alanı gibidir, kadın bu alanlarda ancak ikinci kişi, bazen sevginin, bazen şehvetin, bazen de acının edilgen nesnesi konumundadır. Bu eril felsefe, kişisel yaşamına uygundur. O, yalnız yaşamış ve hiç evlenmemiştir. Varoluşu bekâr bir erkeğin gözünden okuması doğal karşılanabilir.”<sup>268</sup> Bu düşünceye rağmen Kierkegaard, geleneksel Hıristiyanlığın İlk Günah bağlamında kadına yüklediği sorumluluğu doğru bulmayarak, bu noktada erkeğin de eşit derecede sorumluluk taşıdığını düşünmektedir<sup>269</sup>. Bu yaklaşımın bütün eylemler açısından geçerli olduğunu ifade edebiliriz. O, aynı zamanda, bireyin tek başına yeni bir birey üretmesinin mümkün olmadığı gibi, günahın sorumluluğunun tam anlamıyla erkekten de kaynaklanmadığını ifade etmekte ve bu nedenle Hıristiyanlıkta var olan “şeytanın

<sup>266</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.303-304.

<sup>267</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.139.

<sup>268</sup> Taşdelen, a.g.e., s.152.

<sup>269</sup> Kierkegaard, *The Concept of Dread*, s.57.



ayartması” düşüncesinin doğru olduğunu savunmaktadır<sup>270</sup>. Buradan hareketle, insanın eylemlerinde özgür olduğunu belirtmekle birlikte, bazı dış unsurlarında bu eylemlerin ortaya çıkmasında etkili olduğunu savunduğu düşüncesine ulaşılabilmektedir. Bunlara ek olarak, fiillerin kendiliğinden kötü olarak nitelendirilmeleri de doğru değildir. Kierkegaard’a göre bir eylemin kötü olarak nitelendirilmesi için, kişinin o konu hakkında yeterli bir bilgiye sahip olması gerekmektedir. Ayrıca kişinin içinde bulunduğu ortamdan etkilenmesi de inkâr edilemeyecek bir durum olduğu için, bireyin eylemlerinde pay sahibidir. Örneğin Hıristiyanlık insanda bulunan şehvet duygusunu günahkârlık olarak nitelendirmektedir<sup>271</sup>. Hâlbuki onun bu görüşlerinden hareketle, bazı duygu ve eylemlerin herhangi bir şekilde nitelendirilebilmelerinin, bilgi, bilinç ve amaç gibi unsurlara dayandırmak gerektiğini düşündüğü sonucuna ulaşabiliriz.

Kierkegaard, insanın ne bir melek ne de bir hayvan olduğunu kabul eder. Aslında insanı bu ikisinin bir sentezi olarak değerlendirmek daha doğrudur. Bu nedenle insan kaygı duyan bir varlıktır ve bu kaygı onun yücelmesi için bir araçtır. Bu kaygı, dıştan kaynaklanan bir duygu değil, insanın bizzat ürettiği bir duygu olarak kabul edilir. Ayrıca bu kaygı, insanın kendini kontrol etmesini ve sorgulamasını sağlayan en önemli unsurdur. Dünyevî ve dolayısıyla dışsal hiçbir unsurun, kaygı kavramı kadar insanı etkilemesi söz konusu olamaz<sup>272</sup>. Kişinin suçluluğunun tespitindeki en önemli unsurun, inanç yoluyla elde edilen kaygı olması gerekir. Suçun belirlenmesinde dışsal ve sonlu unsurların ön plana çıkarılması, bu sonlulukta kaybolmaya yol açabilir ve buradaki tespit eksik olur<sup>273</sup>. Bu açıdan o, çağdaş olduğu insanları özgürlük bağlamında çok ciddi bir eleştiriye tabi tutmaktadır. Özellikle aydınlanmanın da etkisiyle, özgürleşmek adına ortaya konan düşüncelerin, gerçekte insanları özgürlükten uzaklaştırdığını düşünmektedir. İnsanlar görece bazı unsurların sınırlandırmalarından kurtulmuş olmakla birlikte seçmiş oldukları hayat tarzı, bir kısım gerçekleri ortadan kaldırmamaktadır. İnsanlar sadece bazı hazları ideal olarak kabul edip, “ölümün

<sup>270</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.9.

<sup>271</sup> Kierkegaard, *The Concept of Dread*, s.68 vd.

<sup>272</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.139.

<sup>273</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.144.

kaçınılmazlığı gerçeğiyle” yüzleşmekten uzak durmakta, bir anlamda hakikatle karşılaşmayı ertelemektedirler<sup>274</sup>.

Kierkegaard, Hıristiyanlığın, mensuplarından Hz. İsa’yı örnek almalarını, onun yolunu takip etmelerini istediğini savunur. Çünkü İsa bu dünyaya bir prototip olarak gelmiştir. Onu takip eden havariler, Tanrı’dan gelen bu kutsal isteği uygulamışlardır. Ancak zaman içerisinde insanlar, Hz. İsa ve havarilerini bir örnek olarak kabul etmek yerine, onları tapınılacak objeler haline getirmişlerdir. Bu ise Tanrı’nın isteğinin aksi olan insanın isteğidir<sup>275</sup>. Tanrı’nın isteğine boyun eğen ve dolayısıyla “kendini doğru bir şekilde eğiten kişi, Tanrı’nın eğittiği kişi gibidir; başka bir ifadeyle o, Tanrı işlerine eğilim duyan kişi düzeyinde olup, felsefeyi kendi başına gerçekleştiren birisi olarak da tanımlanabilir. Böylece suça ilişkin olarak Kaygı tarafından eğitilen kişi, ancak Kefaret ile huzur bulacaktır.”<sup>276</sup>

Kierkegaard, bireyin kurtuluşunu sağlamayan ve onu diğerlerine karşı sorumlu hale getirmekte yetersiz kalan salt ahlâkî ve estetik yaklaşımların bu yetersizliğini aşmasına dinî yönelimin yardımcı olacağını düşünmektedir. Bunun tam olarak gerçekleşmesi ise, bireyin bilinçli seçimi ve kayıtsız şartsız bağlılığını gerektirdiğini düşünmektedir. Zira kişinin sorumlu olduğunun kabulü, ancak onun bilinçli bir seçimde bulunmasına bağlıdır<sup>277</sup>.

Kierkegaard’a göre insan değişken bir varlıktır. Onun bu değişkenliği, sahip olduğu imkânlar, özgürlük ve yaptığı seçimler çerçevesinde, kendisini varoluş alanları arasında hareket etmeye yönlendirir. Haz ve eğlenceye dayalı bir hayat estetik alana, toplumla ilişki ahlâkî alana ve Tanrı ile ilişki dinsel alana yönlendiren unsurlardır. Kierkegaard’a göre varoluşun aşamalarını belirleyen üç temel kavram vardır. Bunlar, “haz”, “zafer” ve “ıstırap” kavramlarıdır. Buna göre estetik alanı “haz”, ahlâkî alanı “zafer” ve dinsel alanı “ıstırap” belirler<sup>278</sup>. Kierkegaard’ın varlık düşüncesi ele alındığında, varlıklarının konumlarının belirlenmesinde “aşama” ifadesinin mi, yoksa “alan” ifadesinin mi kullanılacağı tartışma konusu olmuştur. Bu konudaki genel kanaatin “alan” ifadesinin

<sup>274</sup> West, a.g.e., s.170; Koenig, a.g.e., s.16-17.

<sup>275</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.585.

<sup>276</sup> Kierkegaard, *The Concept of Dread*, s.162; bkz. Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2006, s.162.

<sup>277</sup> Bayındır, a.g.t., s.5.

<sup>278</sup> Bkz. Taşdelen, a.g.e., s.147, 150.

kullanılması yönünde olduğu ifade edilebilir<sup>279</sup>. Bu konuya ilişkin kesin bir yargıya varmak mümkün görünmemektedir. Ancak Kierkegaard'ın varlık alanlarına örnek olarak gösterdiği kişilikler ve bunları betimlerken sergilediği tutumundan hareketle kısmî bir aşamalılıktan söz edilebilir.

Kierkegaard, entelektüel ve estetik olanın, ahlâkî ve dinî olandan ayrı tutulmaları gerektiğini; bunlara, zihindeki soyut düşünce yerine, “ahlâkî olanın üstünlüğü altındaki bireyin hayatında bir birlik kazandırılması” gerektiğini savunur<sup>280</sup>.

Kierkegaard'a göre, kişinin kendi ahlâkî gerçekliğinin dışındaki gerçekliklerle ilgilenmesi bir yanlış anlamadır. Çünkü birey inkâr edilemez; ancak kendi içinde değerlendirilebilir. Kişinin kendi varlığı düşüncesinin öncelikli ve özel nesnesidir ve bu şekilde kendi dışındaki her şeyi yargılar<sup>281</sup>.

Kierkegaard'a göre hakikatin öğrenilmesindeki temel unsur kişinin kendisi olmalıdır. Kişi hakikati kendi keşfetmelidir. Bu hakikat temelde Tanrı tarafından verilmiş ve ona ulaşma koşulları O'nun tarafından belirlenmiş olsa bile, insanın bütünüyle edilgen bir durumda olması, hakikate gerçek anlamda ulaşmasına engel olacaktır. Bu durum kişinin hakikate ulaşmasında özgür olması gerektiği sonucunu da beraberinde getirmektedir. Kişinin hakikate ulaşmasındaki bir diğer önemli nokta da, içe dönüşünü gerçekleştirmesine bağlıdır<sup>282</sup>.

Kierkegaard, dinin ahlâkî ihtiyaçtan doğduğunu düşünür; dini ve onun felsefeyle olan ilişkisini tanımlamak için gayret sarf eder. Onun, dini de içine almak amacıyla, ahlâkın doğasını anlama ve ifade etme konusunda başarılı olduğu söylenebilir. Bu nedenle de geleneksel o, tarihi ve metafizik din yorumlarını eleştiren bir kişi olmuştur<sup>283</sup>. Nitekim bir eleştirisinde şöyle der; “Hıristiyanlıkla insan arasındaki çatışmanın nedeni, Hıristiyanlığın mutlak olması ya da mutlak bir şeyler olduğunu vazedmesi ve Hıristiyan'dan yaşamının bir mutlağı yansıtmasını talep etmesidir. Bu anlamda ben hiçbir zaman Hıristiyan olarak tanınmadığımı, hiçbir zaman yaşamına mutlağı yansıtan birini görmediğimi söylüyorum. Onların Hıristiyanlığı, imanlarını tekrar tekrar itiraf etmeleri, ortodoksiyi protesto

<sup>279</sup> Bkz. Taşdelen, a.g.e., s.155.

<sup>280</sup> Blackham, a.g.e., s.10.

<sup>281</sup> Blackham, a.g.e., s.8.

<sup>282</sup> Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s.17-18.

<sup>283</sup> Holmer, a.g.m., s.158.

etmeleri, heterodoksiyi reddetmeleri vs.'den ibarettir. Ancak hayatları tıpkı kâfirlerin hayatlarından farksızdır; görecelilikte var olan insanı yansıtır. Hayatları göreceliliklerden ibarettir.”<sup>284</sup>

Kierkegaard'ın, hakikat anlayışında “öznel hakikat” kavramının önemli bir yeri vardır. Ona göre öznel hakikat rasyonel delillerle ve şüphe duyulamaz bir şekilde ortaya konulamaz. Nitekim rasyonel olarak ortaya konulabilecek bir hakikat ne dinde ne de ahlâkta mevcuttur. Böyle bir kesinliğin olması bizi kesinsizlikten kurtarıırken, özgürlüğü ortadan kaldıracaktır. Dolayısıyla kesinsizlik hakikatin en önemli bir unsuru olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca özgür olmak, hakikate ulaşma çabası gibi bir sorumluluk taşımamızı da sağlamaktadır. Eğer kesinlik söz konusu olsaydı, yani herhangi bir şeyi kendi özgürlüğümüzle seçmemiş olsaydık, ideal anlamda hakikate ulaşmamız söz konusu olmazdı<sup>285</sup>.

Kierkegaard'a göre, ahlâkî dinî hakikat bilişsel değil, sübjektiftir. “Haz iyidir”, “tek iyilik, iyi bir arzudur” veya “İsa, Tanrı'dır” gibi önermeler doğrulanabilir değildir. Çünkü ahlâklılık, kavramsal hakikatlerin araştırmasının konusu değildir. Ancak böyle bir hakikatin sübjektif olduğunu ifade etmek, onu saçma bir boyuta taşımak anlamına gelmemektedir. Kierkegaard, ahlâkî kavramlar noktasında sübjektifliği ön plana çıkarmakla birlikte, nihaî olarak onların objektifliğini de inkâr etmez. Onun çabası, her biri kendi görüşlerinin hakikat olduğunu iddia eden farklı tarafların birbirleriyle olan çelişikliklerini/uyuşmazlıklarını ortaya koymaya yöneliktir. Nitekim objektif belirsizlik bir gerçek olup, felsefe tarafından da çözülemez. Bu nedenle matematik, tarih ve bilim gibi alanlarda var olan süje-obje ayrımının ahlâk ve din alanlarına aktarımı doğru bir tutum olmaz. Ahlâkta ve dinde yer alan gerçek amaç hakikati bilme değil, onu uygulamaktır<sup>286</sup>.

Kierkegaard'a göre inançlar, nesiller boyu aktarılan biyolojik özelliklere benzemez. Çünkü kalıtsal bir asaletten bahsetmek söz konusu değildir. Böyle bir iddiada bulunan bir kişi, vicdanına danıştığında söylediği sözü sorgulamaya başlayacaktır. Ahlâk, bireylerden mükemmel olmalarını ister ve aksi bir durumda sorumluluğun kişinin kendisinde olduğunun bilinmesini savunur. Bir kişinin

<sup>284</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.331.

<sup>285</sup> West, a.g.e., s.168.

<sup>286</sup> Holmer, a.g.m., s.166.

ahlâkî üstünlüğü elde etmeyi istemesi fakat bunu gerçekleştirememesinin sorumluluğu kendisindedir. Eğer birey mükemmel hale gelemiyorsa bunun temel nedeni, onun bu noktaya ulaşmayı gerçekten istiyor olmamasıdır. Bireyin, istekli olmasına karşın bu yolda başka engellerle karşılaştığını söylemesi, suçu Tanrı'ya ve O'nun rehberliğine yüklemesi olarak görülmelidir<sup>287</sup>.

---

<sup>287</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.525-526.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. JASPERS DÜŞÜNÇESİNDE İMAN-AHLÂK İLİŞKİSİ

Ünlü Alman düşünürü Karl Jaspers (1883-1969), eğitim hayatına, babasının da etkisiyle bir hukukçu olarak başlamayı tasarlamış, ancak çok kısa bir süre sonra tıp eğitimine yönelmiştir. Otuzlu yaşlarında felsefeye eğilim gösteren<sup>288</sup> Jaspers, hayatının sonuna kadar bu alanda yaptığı çalışmalarla ön plana çıkmış ve özellikle din felsefesini ilgilendiren eserler kaleme almıştır.

Jaspers'in hayatı ile ortaya koyduğu felsefe arasında çok ciddi bir etkileşim olduğu gözlerden kaçmamaktadır. Samimiyete ve özgürlüğe büyük bir önem veren bir babanın terbiyesi altında yetişmesi, belki de onun en büyük şansıdır<sup>289</sup>. Bu özgürlükten dolayı Jaspers'in daha çocukluk çağlarından itibaren kişinin varoluşunu öne çıkaran bir düşünce taşıdığı söylenebilir. Jaspers, kişinin kendini ait hissetmediği bir oluşumun içinde yer almasının doğru olmayacağı düşüncesine daha çocukluk yıllarında ulaştığını göstermektedir. Aynı zamanda o, toplumsal düzende oluşturulan ve toplumun sınıflara ayrılmasını öngören bir anlayışı doğru bulmamakta ve düşüncelerini yalnız kalma pahasına savunmaktadır<sup>290</sup>. Nitekim Jaspers zihninde geliştirdiği düşünceleri içinde bulunduğu şartların da etkisiyle, pratik hayata aktarma konusunda oldukça başarılı bir düşünürdür. Bu noktada, özellikle 20. y.y.'ın ikinci yarısından itibaren Batı'da gelişmekte olan demokratik hayata önemli katkılar yaptığı inkâr edilemez<sup>291</sup>.

Jaspers'in dikkat çekici bir yönü de, sadece teorik bir felsefî anlayış geliştirmeyi tasarlamakla yetinmeyen bir düşünür olmasıdır. Dolayısıyla onun, "insanî varoluşun zevklerinin ve gerçekliğinin, tehlikelerinin ve zaferlerinin, acı ve tatlı yanlarının dışarıdaki, sokaklarda"<sup>292</sup> bulunduğu şeklindeki bir düşünceye sahip olan, aksiyoner bir düşünce yapısı ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir.

Jaspers, başta Kant olmak üzere, Kierkegaard, Nietzsche, Max Weber gibi düşünürlerden büyük oranda etkilenmiştir. Yine, eserlerinde özellikle Platon,

<sup>288</sup> Karl Jaspers, "Philosophical Autobiography", *The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. Paul Arthur Schilpp, Tudor Publishing Company, New York 1957, pp.5-93, s.12-13.

<sup>289</sup> Çiçek, a.g.e., s.95.

<sup>290</sup> Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul 2001, s.23; Jaspers, a.g.m., s.6.

<sup>291</sup> Çiçek, a.g.e., s.13; Hasan Haluk Erdem, *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset*, Ebabel Yayınları, Ankara 2007, s.1.

<sup>292</sup> Blackham, a.g.e., s.44.

Bruno, Spinoza ve Schelling gibi düşünürlere de büyük bir önem atfeder<sup>293</sup>. Bunlarla birlikte kimi düşüncelerinde paralellik bulunan Plotinus'a da sempati duyduğu gözlemlenmektedir. Nitekim bazı kavramları kullanırken ve bazı görüşlerini ifade ederken ondan yararlandığı söylenebilir<sup>294</sup>. Bu noktada Jaspers, düşünce sisteminin oluşmasında Kierkegaard ve Nietzsche'den büyük oranda etkilenmiş ve onların düşüncelerinin yeni bir düşünce atmosferi oluşturduğunu belirtmiştir. Onu bu düşünceye yönelten temel nedenin, Kierkegaard ve Nietzsche'nin akademik bir felsefî anlayışı takip etmek yerine varoluşa dayalı özgün bir anlayış geliştirmeye yönelik gayretleri olduğu ifade edilebilir<sup>295</sup>. Ancak bu büyük etkilenime rağmen, bütünüyle bir takipçi görüntüsü ortaya koymaz<sup>296</sup>.

Jaspers, farklı şekillerde de olsa, varoluşçu bir düşünce geleneğine ait bir filozof olarak görülmektedir. Ancak o, varoluşçu bir düşünür olmakla birlikte, bütünüyle kişisel ve kavranılması güç bir anlayışa sahip değildir. Aynı tavrını varlık hakkında konuşurken, metafizikle ilgilenen birçok düşünürden farklı olarak, anlaşılması zor olan bir bakış açısıyla da ortaya koymamıştır. Onun ortaya koyduğu düşünce, başka sistemleri açıklamaya dönük bir yapı da arz etmez<sup>297</sup>.

Jaspers'i diğer varoluşçu düşünürlerden ayıran en önemli noktalardan biri, geleneğe bakış açısıdır. O, diğer varoluşçuların geleneğe yönelik olarak çok sert eleştirilerine paralel bir yaklaşım sergilemez ve eleştirilerinde daha ölçülü bir dil kullanmayı tercih eder<sup>298</sup>. Jaspers geçmişin bütünüyle reddine karşı çıkmaktadır. Bu noktada geçmişte yaşamış olan insanların düşünceleri bizlere yol gösterici bir unsur olarak değerlendirilmeli ve bizi hakikate ulaştırmada yardımcı unsurlar olarak kabul edilmelidir. Tarihsel birikimin tasfiye edilmeye çalışılması ve dolayısıyla yanlış bir tarih algısı bizlerin daha büyük sorunlarla yüz yüze gelmesine neden olacaktır<sup>299</sup>.

<sup>293</sup> Bkz. Jaspers, a.g.m., s.26, 55,86; I. M. Bochenski, "Egzistans Felsefesi ve Jaspers", *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın, Hareket Yayınları, İstanbul 1971, s.13; Copleston, a.g.e., s.160 vd.

<sup>294</sup> Çiçek, a.g.e., s.102.

<sup>295</sup> Kauffman, a.g.e., s.24.

<sup>296</sup> Blackham, a.g.e., s.43; MacIntyre, *Varoluşçuluk*, s.27-28.

<sup>297</sup> J. N. Hart, "God, Transcendence and Freedom in The Philosophy of Jaspers", *The Review of Metaphysics*, Vol.4, No.2, 1950, pp.247-258, s.247.

<sup>298</sup> Jaspers, a.g.m., s.39; Çiçek, a.g.e., s.112.

<sup>299</sup> Karl Jaspers, *Philosophy is For Everyman: A Short Course in Philosophical Thinking*, trans. R. F. C. Hull-Grete Wels, Harcourt Brate and World Inc., New York 1967, s.19; Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, trans. Michael Bullock, Yale University Press, New Heaven 1965, s.47.

Jaspers'in bütün düşünce sistemi için, özgürlük kavramı çok önemli bir temel oluşturmaktadır. O, düşünceye ve insan ufkuna konulan sınırlandırmalara karşı bir düşünür olduğunu ifade etmektedir. Daha çocukluk çağlarında, etrafında gördüğü ve bakış açısını sınırlandırdığı doğal unsurlardan bile rahatsızlık duyduğunu ifade etmektedir<sup>300</sup>. Jaspers, özgür düşünceye ve doğru bildiğini yapmaya kararlı bir kişiliğe sahiptir. Ancak zaman zaman toplumsal düzenin varlığını sürdürmesi adına, pragmatik bir eğilimi benimsediğinin işaretlerini, çocukluk dönemlerinde bir öğretmenle yaşadığı sorunun çözümünü aktarırken göz önüne sermektedir. Bu aktarımdan, kişinin kendine duyduğu saygıyı kaybetmeden ve kendinden ödün vermeden bazı ara formüller bulunabileceği sonucuna ulaşılabilir. Ancak temelde, doğruluktan uzaklaşma söz konusu olmamalıdır: “Doğruluk her şeyin üstündedir, dahası varsayılan ya da gerçek olan ilgilere bile neyse odur, değişmez.”<sup>301</sup>

Jaspers, özgürlüğe verdiği büyük önem nedeniyle, Batı felsefesinde ortaya konan ve sonuçta rasyonalizm, dogmatizm ve hoşgörüsüzlüğe ulaşan bakış açısına karşı çıkmaktadır. Ona göre kendiliğinden açık bir başlangıç noktası fikri, doğru bir düşünceye götürmez. Çünkü bu tür yaklaşımlar açık fikre karşı ciddi bir mücadele içindedir. Bu anlamda onun anti-realist bir düşünceye sahip olduğu sonucu çıkarılabilir<sup>302</sup>.

## 2.1. Jaspers Düşüncesinde İnsan

Jaspers'in iman ve ahlâka bakışını ele almadan önce, onun insana bakış açısını tespit etmek yerinde olacaktır. İnsan her ne kadar, klasik anlayışlarda olduğu gibi kâinatın merkezi olarak görülme de, insanla ilgili kavramların anlaşılması bunu gerektirmektedir.

Jaspers, insanın tek önemli varlık olduğu ve her şeyin ölçüsü olarak kabul edilmesi şeklindeki düşünceye karşı çıkmaktadır. Böyle bir anlayış, varlığın idraki açısından geçerlilik taşısa da, bu idrakin ne kadar gerçek olduğu konusunda bizleri yanıltabileceği için hatalı bir yaklaşım olarak görülür. Ayrıca böyle bir düşünce,

<sup>300</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.18.

<sup>301</sup> Jaspers, a.g.e., s.21-22, 30.

<sup>302</sup> Harold A. Durfee, “Karl Jaspers As The Metaphysician of Tolerance”, *International Journal of Philosophy of Religion*, Vol.1, No.4, 1970, pp.201-210, s.205-206.



var olan şeylerin varlığını adeta insanın varlığına bağlamaktadır. Hâlbuki insan var olmasa da, diğer varlıklar vardır<sup>303</sup>.

Jaspers, insanın farklı özellikler taşıyan ve çeşitli aşamalardan geçen bir varlık olduğu düşüncesindedir. İnsanın sahip olduğu bu farklı özellikler farklı bilim dalları tarafından ele alınmaktadır. Ancak böyle bir durum, insanın bütünlüğünü bozduğu için, ulaşılan sonuçlar doğru olmayacaktır. Bu nedenle bilim, insanı anlamlandırmakta yetersiz kalmaktadır<sup>304</sup>.

Jaspers'e göre insan, "konuşan ve düşünen, kurullarla kendi toplumunu kent-polis şeklinde oluşturan, araçlar yapan, araçları kullanan ve varlığını ortak ekonomi ile sürdüren canlı bir varlıktır."<sup>305</sup>

İnsan, diğer varlıklardan ayrı olarak değerlendirilmelidir. Çünkü o diğer varlıklar gibi doğaya ait bir varlık olmakla birlikte, düşünen, üreten ve bilinçli eylemlerde bulunan bir varlıktır. Aynı zamanda, içinde bulunduğu ortamı kuşatma yeteneğine sahip olabilen yegâne varlıktır. Bu özellik de, onun kökensel olarak doğa ve tarihin dışından gelmesine ve hedeflerinin de gelmiş olduğu kökende olmasına bağlıdır<sup>306</sup>.

Jaspers, insanı konumlandırırken, onun bir yönüyle hayvanlara yakın, diğer bir yönüyle ise meleklerle yakın olduğunu ifade eder. Ancak, hayvanların en üstünü ve meleklerin en aşağısı mertebesinde. Bunlarla birlikte, "Tanrı'nın dolaysız yarattığı" olması açısından, bu iki varlıktan da üstün bir konumdadır. Mikro kozmos olarak düşünülen insan, taşıdığı nitelikler bakımından makro kozmos seviyesinde değerlendirilebilir<sup>307</sup>.

Jaspers, insanın bütün hırslardan ve kötülüklerden arınmış melekler olmadıklarını ifade eder. Ancak, bir canavar olarak da nitelendirilemeyecek olan insan, bütün eksikliklere rağmen, sevgiye dayalı bir mücadeleyle, bu sıkıntıların üstesinden gelerek bir arada yaşayabilecek bir varlıktır<sup>308</sup>.

<sup>303</sup> Karl Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, trans. Ralph Manheim, Archon Books, USA 1968, s.47-48.

<sup>304</sup> Bkz. Karl Jaspers, *Philosophy of Existence*, trans. Richard F. Grabau, University of Pennsylvania Press, 1971, s.10; Jaspers, "Philosophical Autobiography", s.38; Çiçek, a.g.m., s.163-164.

<sup>305</sup> Jaspers, *Philosophy is For Everyman*, s.33.

<sup>306</sup> Jaspers, a.g.e., s.31.

<sup>307</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.49.

<sup>308</sup> Jaspers, *Philosophy is For Everyman*, s.77-78.

İnsan, hayvanlardan farklı olarak, dinamik bir yapıya sahiptir ve sürekli bir yenilenme içindedir. Hâlbuki hayvanlar, kendi kendilerini sürekli tekrarlayan, statik bir yapıya sahiptirler<sup>309</sup>.

İnsanı farklı kılan bir diğer özellik, onun konuşması ve çevresiyle diyalog içinde, ciddi bir anlam arayışı içinde olmasıdır. Doğada var olan suskunluk, ancak onun konuşması ve adeta doğayı konuşurmasıyla ortadan kaldırılmaya çalışılır<sup>310</sup>.

Jaspers'e göre insanı hayvandan ayıran en önemli özelliklerden biri olan ölümün farkında olma ve hiçliği reddetme gibi özelliklerin aydınlatılması görevi felsefeye aittir<sup>311</sup>.

Jaspers, eserlerinde Aşkın Varlık'a çok büyük bir yer vermekte ve bir anlamda merkezi pozisyona Tanrı'yı yerleştirmektedir. Zira bir insanın gerçek anlamda hakikate ulaşması, bu Aşkın Varlık'ı gereğince tanımasına bağlıdır<sup>312</sup>. Ancak Tanrı'ya verilen bu merkezi konum, insanı bir kenara itmemektedir. Çünkü Tanrı merkezde yer almasına rağmen, insandan doğrudan bir talepte bulunmadığı için, hakikate ulaşma çabası içerisindeki insan bir anlamda merkezi konuma yerleşmek mecburiyetinde kalmaktadır. Dolayısıyla Jaspers'in doğrudan olmasa da dolaylı anlamda antroposentrik bir anlayışı benimsediğini söylemek yanlış olmayacaktır<sup>313</sup>. "Psikolojik bakış açısına göre, Tanrı'nın sesi, insanın kendisi hakkındaki değerlendirmesinden başka bir ifade değildir. Bu değerlendirme birbirine karşıt bütün ihtimallerin ele alınmasıyla, insanın dürüst ve dikkatli bir gayretinden sonra, belirli bir kesinlikle ortaya çıkabilir ve insan bunu kesin olmasa da ve hep iki anlamlı olsa da Tanrı'nın yargısında bulur. Fakat bu, yalnızca yüce anlarda sesli hale gelir."<sup>314</sup>

Jaspers, insanları iki gruba ayırır. Birinci grup, *dasein*'in bir parçası olan ve henüz kendi bilincine varamamış "yığın" kavramıyla ifade edilir. İkinci ve asıl grup ise, egzistenz olan insanların oluşturduğu "akıllı" topluluktur. Dünyada arzu edilen yapıyı ancak bu ikinci grup gerçekleştirebilir. Özgür olan ve sorumluluk

<sup>309</sup> Jaspers, a.g.e., s.33.

<sup>310</sup> Jaspers, a.g.e., s.32.

<sup>311</sup> Çiçek, a.g.e., s.145.

<sup>312</sup> Jaspers, *Philosophy of Existence*, s.39, 52.

<sup>313</sup> Bkz. Alan M. Olson, "Jaspers Critique of Mysticism", *Journal of American Academy of Religion*, Vol.51, No.2, 1981, pp.251-266, s.257.

<sup>314</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.68

bilinci taşıyan insanlar, birbirleriyle iletişim içerisinde, bireyin haklarını gözeterek hedefe ulaşırlar<sup>315</sup>.

Jaspers, insanın teknoloji konusunda kendisine sağlam bir konum belirlemesi gerektiği düşüncesindedir. Tarihsel süreç içinde bilinmeyene doğru bir sal yolculuğu ile başlayan süreç, günümüzde uzaya gönderilen uydularla sürdürülmektedir. Ancak, buradan hareketle, insanın bir büyüklük duygusuna kapılması doğru değildir. Evrenin büyüklüğü karşısında insanın son derece küçük bir varlık olduğunu kavraması ve daha mütevazı bir tutum belirlemesi gerekir. Çünkü en yakın güneş sistemine ulaşmak bile, bireysel olarak bir insanın biyolojik varlığı açısından imkânsız görünmektedir<sup>316</sup>.

İnsanlar, toplum olarak yaşamak zorundadırlar. Ancak, insanın içinde bulunan, egemen olma, zorba gücü elinde bulundurma, öldürme, eziyet etme ve işkence yapma gibi içgüdüsel kimi öğeler, bunun için ciddi bir engeldir. İnsan, tam anlamıyla yetkin bir yapıya kavuşmasa da, içindeki bu içgüdülerle mücadele içinde toplumsal hayatı kurmalıdır<sup>317</sup>.

Jaspers'e göre nicelik belirleyici bir unsur olmamalıdır. Bu noktada evrendeki en değerli şeyin insanlık olduğu ve bu değeri her şeyden önce bireysel olarak elde ettiği kabul edilmelidir. Aksi bir düşünce "insan oluşumunun anlamından vazgeçme"<sup>318</sup> sonucunu doğuracaktır.

Jaspers'in felsefesinin, gerçek benliğini unutan insanın "kendi asıl varlığını" aramaya yönelik bir çağrı olarak nitelendirilmesinin doğru olduğunu söyleyebiliriz<sup>319</sup>.

Jaspers'e göre bir insan kendi hayatını dört boyutta gerçekleştirebilir:

1. Dasein Boyutu: Bu boyut, fizikî durumlar, kendiliğinden ortaya çıkan duygular, ilgiler ve içgüdüsel tepkilerden oluşan boyuttur. Bu aşamada öz düşünce ve öz bilinç söz konusu değildir.

<sup>315</sup> Çiçek, a.g.e., s.198; Fritz Kaffman, "Karl Jaspers and A Philosophy of Communication", *The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. Paul Arthur Schlipp, Tudor Publishing Company, New York 1957, pp.210-295, s.214.

<sup>316</sup> Jaspers, *Philosophy is For Everyman*, s.37; bkz. Jaspers, *The Origin and Goal of History*, s.96 vd.

<sup>317</sup> Jaspers, *Philosophy is For Everyman*, s.50-51.

<sup>318</sup> Jaspers, a.g.e., s.123.

<sup>319</sup> H. Haluk Erdem, "Karl Jaspers Felsefesinde İnsan Problemi", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 37, 2003, ss.173-178, s.174.

2. Farkında Olma Boyutu: Bu boyut, kişinin, dünyanın anlaşılmasına yönelik mantıksal kurallara göre hareket etmesi ve evrensel bir bilgi ortaya koyma aşaması olan ve bireyin entelektüel kapasitesini kullandığı boyuttur.

3. Geist veya Spirit Boyutu: Bu aşamada kişisel idealler, dinin ilkeleri, politik ideolojiler ve sanata yönelik yaratıcı kavramlar gerçekleştirilir.

Bu üç aşama insanı empirik bir fenomen olarak betimler.

4. Existenz Boyutu: Bu boyut, insanî varlığın gerçek temelini oluşturmaktadır. Ancak bu boyut bilimsel yaklaşımlar ve terimlerle değil sadece felsefe aracılığıyla açıklanabilir<sup>320</sup>.

Jaspers'in ortaya koyduğu insan anlayışından hareketle, Hıristiyanlıkta bulunan insanın hem en yüce bir varlık olabileceği hem de en aşağı bir seviyeye inebileceği şeklindeki bir anlayıştan etkilendiği sonucuna ulaşılabilir<sup>321</sup>.

## 2.2. Jaspers ve Kurumsal Din Eleştirisi

İman ve ahlâk kavramları, bireyin toplumla ilişkileri noktasında en önemli kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal bir varlık olan insanın, içinde taşıdığı soyut imanı, ahlâkıyla toplumsal alanda somutlaştırmak suretiyle yansıttığı söylenebilir. Bu süreçte, sosyal bir varlık olmanın gereğince hareket eden insan, çeşitli kurumsal yapılar oluşturmuştur. Bu kurumsal yapıların en önemlilerinden birisi de, din olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı, Jaspers'in iman-ahlâk kavramlarının temellendirilmesi açısından kurumsal dinî yapı ve bunun çeşitli alternatiflerine bakış açısının tespiti yerinde olacaktır.

Jaspers, içsel ve dışsal olmak üzere iki tür otoriteden söz eder. İnsan dışsal otoriteye tabi olmakla birlikte, gerçekte bu hiçbir zaman içsel otoritenin önüne geçmemelidir. Otoritenin oluşturulması psikoloji ve sosyolojinin ilgi alanı olmakla birlikte, felsefe de otoritenin belirlenmesinde etkin bir rol oynamalıdır.

<sup>320</sup> Bkz. Karl Jaspers, *Reason and Existenz*, trans. William Earle, The Noonday Press, New York 1955, s.54, 59; Jaspers, *Philosophy of Existence*, s.24 vd.; Karl Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation*, trans. E. B. Ashton, Harper and Row Publishers, New York 1967, s.64-65; Kurt Salamun, a.g.m., s. 317-318; Kurt Hoffman, "Basic Concepts of Jaspers' Philosophy", *The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. Paul Arthur Schlipp, Tudor Publishing Company, New York 1957, pp.95-113, s.96-97; James Collins, "Jaspers on Science and Philosophy", *The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. Paul Arthur Schlipp, Tudor Publishing Company, New York 1957, pp.115-140, s.117.

<sup>321</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.52-53.

İnsanın, otoritelerin yönlendirmesiyle sahip olduğu önyargılardan kurtulması çok zor bir iş olsa da, sağduyunun etkin bir konuma kavuşturulması gerekmektedir<sup>322</sup>.

Jaspers'e göre, insan bir hiçlikten meydana gelmemiştir. Bu nedenle kökensel bir belirlenim olmaksızın insanın yeterince anlaşılması ve anlatılması söz konusu olamaz. İnsanın kökensel olarak açıklanmasında tarihsellik büyük bir anlam ifade eder. Dolayısıyla tarihin devre dışı bırakılmasıyla girişilen bir açıklama çabası, yanılı olarak kabul edilmelidir<sup>323</sup>. Jaspers'e göre insanın anlamlandırılmasında tarih ve çevrenin çok büyük bir rolü vardır. Bir insanın tarihsel köken ve çevreden uzaklaştırılması, onun tüketilmesine ve yokluğa sürüklenmesine neden olmaktadır<sup>324</sup>.

Jaspers, tarihin dışına çıkmış bir insanın hiçliğe düşeceğini belirterek, onun önemini vurgular. Ancak tarihin dışına çıkmama görevi, onun içine hapsolmayı gerektirmez. Burada ortaya konan formülü şöyle özetleyebiliriz: İnsan tarihsel bir varlık olarak, geçmiş birikimden yararlanmak zorundadır. Ancak, tarihsel veriler birer dogma olarak kabul edilmemeli ve insan özgürlüğünü sınırlandıran unsurlara dönüştürülmemelidir<sup>325</sup>.

Jaspers, bilginin mutlaklaştırılmasına karşı bir düşünür olduğu için, bütünüyle sistematik bir anlayışı yansıtan ve kalıplaştırılmış bir düşüncenin sembolü olarak görülebilecek olan "egzistansiyalizm" kavramı yerine "egzistans felsefesi" ifadesinin kendi düşüncesini daha iyi yansıttığı kanısındadır<sup>326</sup>.

Bu nedenle, kurumsal din çerçevesinde ortaya konulmuş olan teoloji, dogmatik olması nedeniyle kabul edilmez. Bunun yerine şifrelerin çoğul anlam ifade ettikleri düşüncesi benimsenir ve herhangi bir otorite kurmayı tasarlamayan bir felsefi anlayışın, hakikate ulaştırmada yegâne yol olduğu vurgusunda bulunulur<sup>327</sup>.

Jaspers, dünya tarihi incelendiğinde, birçok insanın diğer insanlar üzerinde baskıya dayalı bir otorite kurmaya çalıştıklarını ve kimi zaman bunda başarılı olduklarını ifade etmektedir. Bu güçler, otoritelerini kurmaya çalışırken, mutlak

<sup>322</sup> Karl Jaspers, *Descartes ve Felsefe*, çev. Akın Kanat, İlya Yayınları, İzmir 2005, s.111.

<sup>323</sup> Jaspers, a.g.e., s.120.

<sup>324</sup> Jaspers, *Philosophy is For Everyman*, s.17.

<sup>325</sup> Jaspers, a.g.e., s.20.

<sup>326</sup> Çiçek, a.g.e., s.107.

<sup>327</sup> Jaspers, a.g.e., s.96.

gerçek fikrini ve Tanrı inancını bir payanda olarak kullanmışlardır. Ancak gerçekte, dünyada tanrısal bir otorite söz konusu olmamıştır. Çünkü bu tür bir yaklaşım aslında hiçbir inanca layık değildir ve belki de en büyük bir ahlâkî erozyon olarak görülebilir<sup>328</sup>.

Jaspers, kurumsal dinî yapı içerisinde yer edinmiş din adamlarının, bireysel bir yönelim içinde Tanrı'nın aranmasına karşı çıkmalarının temel nedeninin, kendi doktriner inançlarına bağlılıkla, gerçekten Tanrı'ya bağlılığı birbirine karıştırmaları olduğu düşüncesindedir<sup>329</sup>.

Kurumsal din söz konusu olduğunda, Jaspers için Hıristiyanlığı ele almak büyük bir önem arz eder. O, Hıristiyanlığın temelini oluşturan İncil'in, Batı düşüncesi için çok büyük bir anlam taşıdığını düşünmektedir. Ona göre İncil, içerdiği evrensel değerler açısından herhangi bir inanca veya topluma tek başına ait değildir. İncil'in vurgu yaptığı temel konuları, Jaspers şöyle sıralar; tek Tanrı inancı; yaratıcı Tanrı'nın Transandansı; insanın Tanrı'yla karşılaşması, Tanrı'nın emirleri, tarihsellik bilinci, çile, çözümsüzlüklere karşı açık olma...<sup>330</sup> Bu konular, insanların derinlemesine düşünmeleri ve pay çıkarmaları için çok büyük bir öneme sahiptir. Ancak tarihsel süreç içerisinde, İncil'in gerçek öğretisinde meydana getirilen değişim, bu evrensel ilkelerin de yanlış yorumlanmasına neden olmuştur. Jaspers şöyle der; "İncil'e dayalı din, bu sapmaların günümüze kadar sürdüğünü göstermektedir. Onda sıklıkla ortaya çıkan bu vahşet, imanın kökensel heyecanının sapkınlığının bir parçasıdır. Eski dinî dürtü, zorlayıcı bir güce sahiptir ve insanlar ondaki yanlışları pratiğe yansıtıklarında sonuç doğal dürtülerin tehlikeli bir birleşimi ve bunların sapmalarıdır."<sup>331</sup> Bu bozulmadan hareketle Jaspers, Hıristiyanlığın kaynağını oluşturan İncil'de birbirine tezat oluşturan bazı ifadelerin bulunduğunu belirtir. O, bu tezatlıkları şöyle özetler; "Kült dini ve salt ahlâka dayanan vahiy dini; yasa dini ve sevgi dini; (nesiller boyu imanın kıymetli geleneğini saklamak için) katı formlar içinde kapalı hale gelen din ve sadece Tanrı'ya inanana, O'nu sevene açık hale gelen din; ruhbanların dini ve bireysel olarak ibadet edenlerin dini; ulusal Tanrı ve evrensel Tanrı; seçilmiş insanlara bağlılık ve insana, insan olduğu için duyulan bağlılık; suç ve cezanın bu dünyada

<sup>328</sup> Jaspers, a.g.e., s.56.

<sup>329</sup> Karl Jaspers, *Way To Wisdom*, trans. Ralph Manheim, Yale University Press, London, 1975, s.72-73.

<sup>330</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.38 vd.

<sup>331</sup> Jaspers, a.g.e., s.42.

olduğunun kabulü ve Jeremiah'ın imanının, ilahi sır karşısındaki Eyüb'ün konumu; cemaat dini ve ruhbanlar, kâhinler, peygamberler dini; büyü dini ve sağduyulu, rasyonel yaratılış fikrine dayanan ahlâk dini."<sup>332</sup> Jaspers, bu tezatlıklar ele alınırken, dine mensup olanların büyük oranda olumsuz olarak nitelendirilebilecek özelliklere eğilim gösterdiklerini düşünmektedir.

Jaspers, İsa ile kilisenin ifade ettiği mesajlar arasında farklılık bulunduğu düşüncesindedir. Ona göre, İsa'nın gerçek öğretileri başlangıçta St. Paul tarafından çarpıtılmış ve zamanla Hıristiyan toplumu dogmatik yapının korunması adına, bu öğretileri görmezden gelmiştir. Bu açıdan Jaspers, Hz. İsa'nın ve sinoptik İncillerde ifade edilen imanın, dogmalar ve bir kısım temel dinî kurallar koymak bakımından aynı olmadığı sonucuna ulaşır<sup>333</sup>. Hatta ona göre Hz. İsa İncil'e dayalı olarak geliştirilen dinin merkezi olmaktan ziyade, sadece onun bir parçası olarak değerlendirilmelidir<sup>334</sup>.

Jaspers, kurumsal dinlere yönelik eleştirilerde bulunmakla birlikte, modern çağın, bazı düşünürlerinin ortaya koyduğu, kurumsal dine alternatif olarak düşünülebilecek, bilimsel düşüncelerini de ciddi bir eleştiriye tabi tutmuştur. Dinsel inançları yoğun ve sert bir şekilde eleştiren Marx ve Freud gibi düşünürlerin adeta modern peygamberler konumuna yerleştiklerini ifade etmektedir. Nitekim geleneksel dinî yapının kısılcısından kurtulmaya çalışan ve henüz felsefî düşünceye ulaşmamış insanlar, bu düşünürlerin yoluna girmeyi tercih etmişlerdir. Ancak böyle bir bağlılık, insanları gerçek anlamda kurtuluşa ulaştıramamıştır<sup>335</sup>.

Jaspers, kurumsal dinî yapıya çeşitli eleştiriler yöneltir. Ancak ona göre, kurumsal dinlerin alternatifi ateizm olamaz. Çünkü ateizm, insanı bazı zorunluluklara teslim olmaya ve kötümserliğe yönelterek, adeta "iflas ettirir". Burada gerçek alternatif olarak felsefî iman kavramı sunulur<sup>336</sup>.

Jaspers, Marksizmi, Psikoanalizi ve ırk kuramını ve bunlarla ilintili bir şekilde ortaya konan sosyoloji, psikoloji ve biyolojik antropolojiyi, insan oluşu

<sup>332</sup> Jaspers, a.g.e., s.99-100.

<sup>333</sup> Harold A. Durfee, "Karl Jaspers' Christology", *The Journal of Religion*, Vol.44, No.2, 1964, pp.133-148, s.135.

<sup>334</sup> Durfee, "Karl Jaspers' Christology", s.140.

<sup>335</sup> Jaspers, *Philosophy is For Everyman*, s.68-69; Jaspers, *The Origin and Goal of History*, s.132.

<sup>336</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.74.

karşı hasım olarak nitelendirmektedir. Çünkü böyle bir anlayış, insanı köleleştirir ve bilimsel basmakalıp bir yaklaşımla adeta insanı yok eder. Ona göre, bu problemden kurtulmanın tek yolu planlı ve açık-seçikliğe kavuşturulmuş bir felsefeyle olabilir<sup>337</sup>.

Jaspers'e göre hem din hem de ateizm dogmatik sistemlerdir. Ateizm dogmatik bir şekilde aşkını reddederken, din ise aşkına yönelik sadece kendine mahsus bir anlayışa sahip olmak suretiyle dogmatik hale gelir. Bu dogmatizm açık görüş ve hoşgörüyü kabul etmez. Dolayısıyla hakikate götürecek olan sağlıklı bir iletişim imkânı elde etmek söz konusu olmaz. Bu dogmatizme karşı ortaya konulabilecek olan yegâne yaklaşım ise, felsefî imandır. Ancak o bir vahiy olarak algılanmamalıdır<sup>338</sup>.

Jaspers, filozofların dine yönelttikleri çeşitli eleştirileri şöyle sıralar;

1. Çok sayıda dinin var oluşu, hiçbirinin doğru olmadığını kanıtlar; çünkü tek bir hakikat vardır.

2. Dinler günümüze kadar, her kötülüğü tasvip etmiş, suç işlemiş ya da birçok zulmü, zorbalığı ve yalanları, insan kurbanlarını, haçlı seferlerini, dinî savaşları onaylamışlardır.

3. Din, sahte korkular uyandırır. İllüzyonlar, ruha eziyet eder. Cehennem azabı, Tanrı'nın gazabı, merhametsiz bir iradenin akıl almaz gerçekliği ve benzeri hususlar, özellikle ölüm döşeğindeyken korku kaynağıdır. Dinden kurtuluş zihinsel bir huzur sağlar; çünkü bu aldatmacalardan kurtuluştur.

4. Dinler, hakikate aldırmanın genele yayılmasını teşvik eder. Çünkü anlaşılmaz, düşünülemez ve saçma olanı en başa oturtur, her türlü sorgulamaya engel olur; kör bir itaate yönelik baskın bir ruh hali oluşturur.

5. Dinler aslında kutsal olmayan ve sadece insan yapısı olan şeyleri, kutsal kabul eder. Bu tür bir söylem, gizemlerini artırarak, dünyadaki diğer şeylerin değerini azaltır<sup>339</sup>.

Jaspers, bütün bu eleştirileri değerlendirerek, onların kısmî haklılık payları bulunduğunu ifade eder. Ancak ona göre “dinle ilgili eleştirilerin hiçbiri, asıl

<sup>337</sup> Jaspers, *Philosophy is For Everyman*, s.74 vd.; Hoffman, a.g.m., s.98-99; Collins, a.g.m., s.123-124.

<sup>338</sup> Durfee, “Karl Jaspers As The Metaphysician of Tolerance”, s.209.

<sup>339</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.84-87



olana dokunmaz. Bu din karşıtı fikirler, dinin özüne değil, çeşitli dinlerin bozulmuş yanlarına yönelik eleştirilerdir.”<sup>340</sup>

Jaspers, kurumsal dinin oluşturduğu hoş olmayan durumdan kurtulmak için bazı önerilerde bulunur. Buna göre, dinin statik bir anlayıştan kurtulması ve kökende yer alan unsurlara yönelmek; sonsuza kadar hakikat olarak kalacak olan, tek Tanrı fikri, insanın iyi ve kötü arasında tercihte bulunurken koşulsuz olması düşüncesi, bağlayıcı olmayan dünya düzeni fikirleri, yegâne sığınağın Tanrı olduğu düşüncesi vb. gibi inançlar egemen olmalıdır. Dinin kökenine yönelmek, geniş topluluklar için geçerli bir yaklaşım olamayacaktır. Ancak bir azınlık bu yolu benimseyecektir<sup>341</sup>.

Jaspers, içinde bulunduğu düşünsel konumu belirlerken, bunun vahyedilmiş din ile nihilizmin eleştirilerinin yoğunlaştığı bir alan olduğunu ifade eder. Onun temel itirazı, dinlerin kendilerini mutlak hakikatin yegâne sahibi olarak görmeleri, nihilizmin etkisinde kalan bilimsel anlayışın ise, adeta bâtil bir inanç haline dönüşmüş olmasıdır. Jaspers’in eleştiride bulunduğu her iki alanın en büyük amacı, Tanrı tarafından insana verilmiş olan öz sorumluluk bilincini ortadan kaldırarak, insanın kendilerine boyun eğmesini sağlamaktır<sup>342</sup>.

Jaspers’in geleneksel dinî yapılardan hiçbirine mensup olmadığı açıktır. Buradan hareketle onun ateizmi benimsediği sonucu da çıkmaz. Tanrı’nın, vahye dayalı herhangi bir öğretiyi çerçevesinde anlaşılması, Tanrı’ya iman ortadan kaldırmaz. Bu sadece, vahyedilmiş bir Tanrı inancını benimsememek olarak görülmelidir<sup>343</sup>. Blackham, onun teist, ateist, pozitivist ve panteist olarak nitelendirilemeyecek bir anlayışa sahip olduğunu ifade eder<sup>344</sup>. Ancak onun evrenin kökeninde var olduğuna inandığı aşkın bir varlık görüşüne sahip olmasından ve şifreler aracılığıyla dolaylı bir şekilde de olsa Tanrı’yla ilişki kurulabileceğine yönelik düşüncelerinden hareketle, klasik anlamda olmasa da teist bir düşünür olduğu görüşünü kabul edebiliriz<sup>345</sup>.

<sup>340</sup> Jaspers, a.g.e., s.87-88.

<sup>341</sup> Jaspers, a.g.e., s.104 vd.

<sup>342</sup> Jaspers, a.g.e., s.2-3.

<sup>343</sup> Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation*, s.324.

<sup>344</sup> Blackham, a.g.e., s.62-63.

<sup>345</sup> Bzk. Copleston, a.g.e., s.164; MacIntyre, *Varoluşçuluk*, s.29

Jaspers, felsefe ile din arasında vazgeçilmez bir ilişki bulunduğunu savunmaktadır. Aslında felsefe, dinin mutlakçılık anlayışını hiçbir şekilde benimsemez ve belirli bir dinden hareket etmez. Ancak, dine bir şekilde yer açar. Bunun karşısında din de, bir anlamda felsefenin varlığının devamını sağlar. Çünkü insanların dinsel bir hayat sürdürmemesi felsefenin varlığını sürdürmesini sağlar. Felsefî içerikler, halk arasında dinî inançlar aracılığıyla yer alır. Felsefenin, herhangi bir yaptırım gücüne sahip olmaması bunun temel nedenidir<sup>346</sup>.

Jaspers bu hususu dikkat çekici ifadelerle şöyle vurgular: “Kendi kültürüne sahip olan din, kültürten kaynaklanan ve insan topluluğuna özgü bir yapıyla sınırlıdır ve mitten ayrılmaz. Din, dünyada kutsal bir şey meydana getirerek ve onu dine ait olmayan veya kutsal olmayandan ayırarak, insanın Aşkın’la olan pratik ilişkisini somutlaştırır. Diğer yandan felsefe, bu tür bir kült, ruhbanlarca yönetilen bir topluluk, dünyevî varoluştan ayrılan bir kutsallık tanımaz. Dinin belirli bir alanla sınırlandırdığını, felsefe her yerde ve her zaman gösterebilir. Felsefe sosyolojik olarak belirlenmiş şartların değil, kişisel özgürlüğün bir ürünüdür ve toplumun teyidinde gerek duymaz. Felsefede ayınlar ve ilkel mitolojiye dayanan kökler yoktur. İnsana, insan olarak ait olsa da, bireylerin ilgisine yöneliktir. Din kendi gerçekliğini, anlaşılır sembollerle ifade etmeyi amaçlar; felsefe ise, sadece etkin sübjektif kesinliği takip eder. Dine göre, filozofların Tanrısı yoksul, soluk, boştur. Felsefî bakış açısını, küçümseyen bir tavırla ‘Deizm’ olarak isimlendirir. Felsefeye göre ise dinî semboller, aldatıcı maskeler, yanıltıcı basitleştirmeler olarak görünürler. Din felsefenin Tanrısını, salt soyutlama olarak itham eder; felsefe de dinî Tanrı imajlarına güven duymayarak, bunları, her ne kadar muhteşem görünseler de, baştan çıkarıcı putlar olarak algılar.”<sup>347</sup>

Jaspers’in genel yaklaşımlarından ve oluşturduğu terminolojiden hareketle, Tanrı fikrine karşı olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Ancak, ona göre, dünyanın farklı bölgelerinde ve farklı insan grupları tarafından benimsenen dinsel yaklaşımların ve bu çerçevede ortada bulunan vahiylerin, Aşkın olarak nitelendirilen varlığı betimlemeleri yanlıştır. Bu nedenle Jaspers’in mutlak anlamda herhangi bir dini kabul ettiği söylenemez. Hatta dinsel yapıya karşıt

<sup>346</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.111-112.

<sup>347</sup> Jaspers, a.g.e., s.77-79.

olduğu ve bunlarla mücadele ettiği sonucuna ulaşılabilir<sup>348</sup>. Ancak bu mücadelenin ateist veya anti-teist bir mücadele olmadığını, sadece dinlerde yer alan ve bireyle Tanrı arasındaki ilişkiyi gerçek anlamda ortadan kaldırdığı düşünülen dogmatik anlayışlara yönelik olduğunu belirtmek gerekir.

### 2.3. Jaspers'e Göre Özgürlük ve İletişim

Karl Jaspers'in insana yüklediği anlamda, en önemli unsurlardan birisi de özgürlük olup, bu insanın dışında olan bir şey değil, onun içinden gelen ve kendi gerçekliğinin farkına varmasını ve kendi olmasını sağlayan bir unsurdur<sup>349</sup>. "Dünyanın kendiliğinden bir temele sahip olmadığı anlaşılmıştır. Ama insan kendi içinde, dünyanın hiçbir yerinde bulamadığını bulur; tanınmayan, kanıtlanamayan, nesnel olmayan, her türlü bilimsel sorgulamadan kaçan bir şey... Özgürlüğü ve onunla ilgili olan hususları bulur. Burada, bir şeyi bilmek suretiyle değil, bir şey yapmak suretiyle tecrübe ederiz. Buradaki yol, dünya içerisinden bizi Aşkın Olan'a götürür."<sup>350</sup>

Jaspers, insanı hayvanlardan ayıran en belirgin niteliğin özgürlük olduğunu ifade eder. İnsan eylemlerinin bütününde bu özgürlüğüne bağlı olarak hareket eder. Bu özgürlük, kişinin kendi varoluşunun farkına varmasını da sağlayan bir ögedir. Doğada var olan çeşitli yasalar bireyi sınırlandırmaz. Kendi bilincinin farkına varan insan, doğanın sınırlarını da kavrayarak, kendini aşmaya yönelir ve Tanrı'yla bağlantı kurar. "İnsan olmak özgürlük ve Tanrı'yla bağlantı"<sup>351</sup> demektir.

İnsanın diğer varlıklardan farklı olduğunu ifade eden ve en önemli olan unsurun özgürlük kavramı olduğunu vurgulayan Jaspers, onun, önünde bulunan seçenekler arasında tercih yapmak durumunda olduğunu ve bu tercihini ya olumlu ya da olumsuz yönde kullanacağını belirtir. Seçme hürriyetine sahip olan insan, özgür iradesiyle, istediği yöne doğru gider. Bu durum da onun sorumlu olması sonucunu doğurmaktadır<sup>352</sup>. Dolayısıyla, neredeyse bütün varoluşçular için temel

<sup>348</sup> Nebil Reyhani, "Şifre Kavramı Işığında Karl Jaspers'de Felsefi İnanç", *M.Ü.S.B.E. Dergisi*, Sayı:6, 2001, ss.1-18, s.8.

<sup>349</sup> Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation*, s.286; Erdem, a.g.m., s.177.

<sup>350</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.62; Hoffman, a.g.m., s.100-101.

<sup>351</sup> Jaspers, *Way To Wisdom*, s.64-66; Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation*, s.81.

<sup>352</sup> Çiçek, a.g.m., s.166.

bir konu olan “özgürlük” kavramı anlaşılmadan Jaspers’in felsefesi yeterince betimlenemez<sup>353</sup>.

Jaspers, insanın tanımlanmasında, onun sadece canlı ve bilinç sahibi bir varlık olarak ortaya konmasına karşı çıkarak, ruhsal yönüne ve buradan hareketle özgürlüğüne de eğilmek gerektiğini savunur. Çünkü insan, ancak varoluşsal bir özgürlükten hareketle, Aşkın Olan’a doğru gerçek bir yönelim içine girebilir<sup>354</sup>.

Jaspers, varoluşun en temel unsurunun insanın kendi bilincine varması olduğunu düşünmektedir<sup>355</sup>. İnsanın kendi olmasının ise, onun kendi sorumluluklarının farkına varması olduğu sonucuna ulaşır. Bu sorumluluğu onun özgürlüğüyle birlikte vardır. Özgürlük ve sorumluluk ikilisi çerçevesinde ortaya çıkan karar verme yetisi, insanı diğer varlıklardan üstün hale getirmektedir<sup>356</sup>. Özgürlüğün gerçek anlamda var olabilmesi için, açıklık en temel düstur olmalıdır. Çünkü özgür bir irade çerçevesinde verilecek olan kararların doğruluğu, açıklık temeli üzerinde inşa edilebilir<sup>357</sup>. Bir insanın herhangi bir şekilde sorumlu olabilmesi için, özgür olduğunu bilmesi gerekir. Sadece bu özgürlük çerçevesinde yapılan seçimler kişiyi yükümlülük altına sokacaktır<sup>358</sup>.

Özgürlük, aynı zamanda, insanların bir toplum olarak yaşayabilmelerinin temel şartıdır. Bu sayede insan, toplumsal hayatın devamını sağlayacak çeşitli kurumlar ve yasalar meydana getirir<sup>359</sup>. Gerçeğe uygun olan kararlar vermedeki en temel ölçüt olan özgürlüğün en büyük düşmanı sansürdür. Hakikate ulaşmayı hedefleyen insanlar, sansürle engellenmiş olan unsurları özgürlükle ve fikirsel çatışmalarla ortadan kaldırmalıdır<sup>360</sup>.

Jaspers, insanın sosyal bir varlık olarak yaşaması zorunluluğunu, onun kendi farkına varması için gerekli bir unsur olarak gördüğü iletişim kavramıyla ortaya koymaya çalışır. Ona göre bir insanın kendi bilincine varması, çevreyle ve hepsinden önemlisi diğer insanlarla sağlıklı bir iletişime girmesine bağlıdır. Yine, sosyal bir varlık olarak insan, içine düştüğü sıkıntılardan kurtulmanın bir vesilesi

<sup>353</sup> Çiçek, a.g.e., s.146.

<sup>354</sup> Jaspers, *Philosophy is For Everyman*, s.25-26.

<sup>355</sup> Jaspers, *Philosophy of Existence*, s.20.

<sup>356</sup> Çiçek, a.g.e., s.135.

<sup>357</sup> Jaspers, *Philosophy is For Everyman*, s.79.

<sup>358</sup> Bochenski, a.g.m., s.21.

<sup>359</sup> Jaspers, a.g.e., s.49.

<sup>360</sup> Jaspers, a.g.e., s.84-85.

olarak bu iletişimden yararlanmalıdır<sup>361</sup>. “Kendi kendini soyutlaştıran insan ben’i, kendi öz varlığı değildir artık. İnsan özü, başka bir insan özüyle iletişim içinde bulunursa, kendine gelir. Savaşan sevgi, bu yüzden, varlıkla ilgilidir. İnsan sevgide yalnız benlik savından vazgeçer, her türlü öfkeden sıyrılır, kırıcı olmanın kendini beğenmişliğini denetim altına alır. Çünkü kendi kendini soyutlaştıran hiçbir gerçeklikte nesnel gerçeklik yoktur.”<sup>362</sup>

Jaspers’e göre, varoluşsal olarak hakkında bilgi sahibi olduğumuz hakikat, iletişimi gerektirir. Gerçek anlamda kurulan iletişim ise, zorunlu olarak açık fikirliliği ve açıklığı gerekli kılmaktadır. Aksi takdirde bu iletişim dogmatizme neden olur. Dolayısıyla iletişimin açıklığı hakikati anlamamız için, zorunludur denilebilir<sup>363</sup>.

Jaspers, Tanrı inancından yola çıkarak kişinin kendisini izole etmesini, mutlak hakikati elde ettiğini düşünmesini bir yanılı olarak değerlendirmektedir. Felsefî iman, böyle bir düşünceye karşıdır. Çünkü onun temelini oluşturan sağduyu, izole edilmiş bir insan yerine, başka insanlarla iletişim içinde olan bir insanı arzu eder. Varoluş, ancak başka insanlarla iletişim içerisinde anlaşılabilir ve bu yolla zaman içerisinde gerçek ortaya çıkar<sup>364</sup>.

Felsefe yapmanın temeline, şaşkınlık ve bilgi, şüphe ve kesinlik, yitmişlik ve kendi bilincine varmayı yerleştiren Jaspers, bunların gerçek niteliğini ancak iletişim sayesinde kazandıklarını düşünmektedir. Çünkü sadece özgür bir iletişim sonuca götüren bir yol olarak görünmektedir<sup>365</sup>.

İnsanlar arası ilişkilerde (iletimde) en temel unsur sevgidir. İletişim, eğer mükemmel anlamda gerçekleşecekse, sevgi temelli olmalıdır. Bunun dışındaki iletişimler varoluşsal bir iletişim olarak nitelendirilemez ve basit bir düzeyde gerçekleşen bir ilişki olarak kabul edilebilir<sup>366</sup>. Ayrıca, insanın içinde ağırlığı ve değeri olan her şeyin kökeninde sevgi bulunmaktadır. Bu sevgi, Tanrı sevgisinden, herhangi bir arkadaşına duyulan sevgiye kadar, çok farklı şekillerde ortaya çıkabilir<sup>367</sup>.

<sup>361</sup> Jaspers, “*Philosophical Autobiography*”, s.85; bkz. Çiçek, a.g.e., s.153.

<sup>362</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.349.

<sup>363</sup> Durfee, “Karl Jaspers As The Metaphysician of Tolerance”, s. 208.

<sup>364</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.46.

<sup>365</sup> Jaspers, *Way To Wisdom*, s.24-25.

<sup>366</sup> Bkz. Çiçek, a.g.e., s.154.

<sup>367</sup> Jaspers, *Philosophy is For Everyman*, s.97; Kauffman, a.g.m., s.223.

Jaspers, iletişim noktasında teologların son derece yetersiz ve eksik bir anlayışa sahip oldukları kanısındadır. Teologlarla kurulan iletişimde, ya onların suskunluğu ya da anlaşılması mümkün olmayan sözleriyle karşılaşılır. Çünkü onlar daha çok telkine dayalı bir yaklaşımı tercih etmekte ve gerçek bir iletişimden uzak durmaktadırlar. Onları buna sevk eden temel etken, inançlarına duydukları kayıtsız güvendir. Hâlbuki iletişimde esas olan muhatabı dinlemek ve gerçek anlamda cevap vermek olmalıdır. Bu noktadan sonra, zaten iletişim kesintiye uğrar<sup>368</sup>.

#### 2.4. Jaspers'e Göre Şifre Kavramı ve Tanrı

Jaspers, inanan insanları üç kısma ayırır. Birinci kısım, kendi sahip oldukları bir vahye inananlar; ikinci kısım, dinî bir otorite tarafından doğrulanan ve ifade edilen bir vahye inananlar; üçüncü kısım ise, kutsal bir geleneğe bağlı olmakla birlikte, kişisel bir Tanrı'nın özel bir eylemi olan vahye inanmayıp, bunu şifrelere bağlı olarak kabul edenler<sup>369</sup>.

Jaspers'in düşünce sisteminde Aşkın Varlık'ın çok önemli bir yeri vardır. Bununla birlikte bu Aşkın'ın şifrelerden başka bilinme ve anlaşılması söz konusu olamaz. Ancak bu şifreler, Aşkın'ı bütünüyle kuşatıcı bir niteliğe sahip değillerdir<sup>370</sup>. İnsanın varoluşsal olarak Tanrı'yla bağlantılı olduğunu ve Tanrı'ya yaklaşmanın semboller ve şifrelerle ortaya konan nesnelere diliyle mümkün olduğunu düşünen Jaspers, aklın bu noktada salt bir araç olarak görülmemesi gerektiğini ifade eder<sup>371</sup>.

Jaspers, başlangıçta insanın kendinin farkına vardığını ve bu noktadan sonra kendini sorgulamaya başladığını ifade etmektedir. Kendini sorgulayan insan, başka varlıkların da farkına varmak suretiyle, varoluşunu gerçekleştirmeye başlamış olmaktadır. Ancak, kendi dışındaki diğer varlıklarla ilişki kurması, onlardaki sınırlılığın farkına varmasını sağladığı için başka bir arayış içine giren insan, yetkin bir varlığın arayışında olur. Bu aşamada artık 'Aşkın Varlık'a

<sup>368</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.75-76.

<sup>369</sup> Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation*, s.19.

<sup>370</sup> Durfee, "Karl Jaspers' Christology", s.134.

<sup>371</sup> Jaspers, *Way To Wisdom*, s.32-33.

ulaşır<sup>372</sup>. Dolayısıyla ‘Aşkır’a ulaşmanın temelinde bireyin kendini bilmesinin bulunduğu söylenebilir<sup>373</sup>.

Şifre, varoluşu elde etme çabamızdır ve bu elde edeceğimiz hususların, bilimsel sistemde mi, sanatsal veya edebî çalışmada mı, yoksa felsefî bir teoride mi bulunduğunu göstermeye çalışır. Onun ortaya koyduğu şifre kavramının epistemolojik açıdan bir şüpheciliğe neden olduğu söylenebilir. Ancak böyle bir şüphe yaratmadan vazgeçmek ve şifrelerin bizlere bir şey sunacağını reddetmek anlamına gelmez<sup>374</sup>.

Şifre kavramı, insanlar için yol gösterici bir işaret olarak düşünülmektedir. Jaspers şifreleri tanımlarken şöyle der; “Otantik olanın kendisini bize gösterdiği, ancak sonsuza kadar çeşitli anlamlarda bize gizli kalan bir şifreler dünyasında yaşıyoruz. Şifreler, bizim tarafımızdan meydana getirilen dil gibi bize oradan gelen, Aşkır’ın dilidir. Şifreler öznedir: İnsan kendi anlamlandırması, düşüncesi ve gücüyle bu şifreleri yaratır. Şifreler özne-obje bölünmesinin içinde aynı zamanda hem nesnel, hem de öznedir.”<sup>375</sup> Ancak bu şifreler, insanlar için bir anlam ifade etmekle birlikte, herhangi bir şeyin anlamını ifade etmezler<sup>376</sup>. Tanrı’ya ulaşmada metafizik ve bu çerçevede kullanılan şifreli anlatım büyük bir öneme sahip olmakla birlikte, bu şifreler, varoluşsal bir şekilde ve bireysel olarak anlaşılmalı, herhangi bir kalıba dökülmemelidir. Şifrelerin, dogmatizm tarafından ele alındığı gibi, nesnel bir gerçeklik olarak kabul edilmesi, bireyi temelsiz bir inanca yönlendirecektir.

Jaspers, şifrelerin olgusal bir değerlendirmeye tabi olmadıklarını ve her insan tarafından farklı şekilde anlaşılacaklarını savunur. O, en önemli şifrelerden biri olarak nitelendirilebilecek Tanrı şifresinin kavramaktan uzak olduğumuz bir şifre olduğu düşüncesindedir. Tevrat’a inanan Yahudilerin O’nun anlamını çözümlenmeye çalıştıklarını ancak bulamadıklarını, buna rağmen Tanrı’nın varlığından şüphe duymadıklarını belirtir. Bundan dolayı, çok anlamlı

<sup>372</sup> Jaspers, *Reason and Existenz*, s.61.

<sup>373</sup> Çiçek, a.g.e., s.176.

<sup>374</sup> Durfee, “Karl Jaspers As The Metaphysician of Tolerance”, s.203.

<sup>375</sup> Jaspers, *Way To Wisdom*, s.35-36; Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation*, s.92.

<sup>376</sup> Jaspers, *Philosophy is For Everyman*, s.93-94; Hoffman, a.g.m., s.107.

bir dil kapsamında ve şifrelere bağlı kalarak Tanrı'ya yönelmenin tek yol olduğu sonucuna ulaşır<sup>377</sup>.

Jaspers şifre kavramını ele alırken, Hz. Musa'ya verilen "On Emir"e büyük bir önem atfeder. Ona göre, güvenli bir toplumsal yapının oluşması için bu on emre gerçekten uyan bir yapı oluşturulmalıdır. Çünkü tutku, keyfilik ve kapris gibi olumsuz nitelikler, on emirde ifade edilen hususlarla ortadan kaldırılabılır ve varoluşsal özgürlüğe ulaşmak, bu on emre bağlılıkla gerçekleşebilir. Öznenin keyfiliğini ortadan kaldıran ve onu harici otoritelerin baskısından uzaklaştırarak hakikate götüren bir sağduyu eşliğinde bunu yapan vicdan, Jaspers'in en temel dayanak noktalarından biri olarak göze çarpmaktadır<sup>378</sup>.

Ortaya konulan bu şifre anlayışı, kavranması güç bir anlayış olduğu için, herhangi bir şekilde anlaşılması ve aktarılması yeterince mümkün görünmemektedir. Jaspers'e göre bu şifreler, sadece varoluşsal olarak ve tek başına anlaşılabilir<sup>379</sup>.

Jaspers, varoluşun bilincine ulaşmadaki aşamalardan birinin de, insanın sonsuz fikriyle temas etmesi olduğunu düşünmektedir. Ona göre, sonsuz kavranamayan bir yapıya sahip olsa da, insan onunla temas etmek suretiyle kendi sonluluğunun farkına varır ve bir Tanrı düşüncesine ulaşır. Bundan sonra, ölümsüzlük düşüncesini elde eden insan, kendi sonluluğunun sınırlarından kurtularak, bir anlamda varlığının bilincine ulaşır<sup>380</sup>. Jaspers'in ifade ettiği şifrelerden birisi de eskatoloji olup, bu çerçevede dünya hayatının sona ereceğine inanan bir insanın, bunun mutlak bir yok oluş değil, sonsuzluğun başlangıcı olduğunu düşünerek varoluşsal bir ilerleme kaydedeceği görülmektedir<sup>381</sup>.

Jaspers'e göre, bizi gerçeğe ulaşmaktan alıkoyan bazı kavram ve düşüncelerden kurtularak, bir tek Tanrı düşüncesine ulaşmamız gerçek özgürlüktür. Bu özgürlük Tanrı'yı alışılmış anlayışların dışında bir şifre olarak anlamamıza ulaştırır. Buradan bazı olumlu sonuçlar doğar. Bunlar;

#### 1. Dinsel dışlayıcılığın son bulması,

<sup>377</sup> Jaspers, a.g.e., s.94; Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation*, s.256-257.

<sup>378</sup> Jaspers, *Philosophy is For Everyman*, s.188 vd.

<sup>379</sup> Olson, a.g.m., s.256.

<sup>380</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.64.

<sup>381</sup> Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation*, s.192.



2. Hakikat ve değer açısından kendini haklı çıkarmaya yönelik kullanılan Tanrı'nın doğrudan konuşması iddiasının sonu,

3. Rasyonalizmin sonu<sup>382</sup>.

Jaspers'in ortaya koyduğu felsefi düşüncede, mistisizme, dünyadan kopuşa ve Tanrı ile doğrudan bir ilişki kurmaya yer yoktur. Bu Tanrı sadece insan tarafından ve bireysel olarak anlaşılabilir. Buradan hareketle Tanrı'yı açıklamaya çalışan kurumsal yapıların, hakikatin dile getiricileri olarak görülmekten ziyade, hakikate yönelik ortaya konmuş açıklama çabaları olarak görülmesi daha yerinde olacaktır<sup>383</sup>. Jaspers'e göre Tanrı'yla doğrudan bir ilişki kurulamayacağı ifadesi, onun deist olduğu şeklindeki bir yoruma neden olmamalıdır. Çünkü şifre kavramı, doğrudan olmasa da dolaylı bir ilişkiyi gerekli kılmaktadır.

İnsanın içinde, Tanrısal olana yaklaşmak ve onu somut bir varlık gibi algılamaya yönelik bir eğilim bulunmaktadır<sup>384</sup>. Ancak, varlığı akılla ortaya konmaya çalışılan bir Tanrı inancı inandırıcı olmaktan uzak olacaktır. Çünkü böyle bir inanç, sevgiden uzak ve gerçekte akla uymayan, kargaşaya neden olan ve aldatıcı bir anlayışa temel oluşturur. Bu yüzden, böyle bir Tanrı düşüncesinin, insanlığa herhangi bir yararı olamaz<sup>385</sup>.

Tanrı'yı "dünyanın üzerindeki ya da önündeki transandans" olarak tanımlayan Jaspers, onun herhangi bir şekilde ispatlanabilir olduğu düşüncesini kabul etmez. Ona göre ispat edilmiş olan bir Tanrı, gerçek Tanrı değildir. Tanrı, düşünsel bir gayretin sonucunda ulaşılan bir hedef olmaktan ziyade, düşüncenin başlangıcında yer alması gereken bir varlıktır ve kişi, eğer Tanrı'dan yola çıkıyorsa, ancak bu şekilde Tanrı'ya ulaşabilir<sup>386</sup>.

Jaspers, Aşkın (Transendence)'in hakikati bilinmekle birlikte, tasavvuru mümkün olmayan bir varlık olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Aşkın'ın sonlu ve sınırlı bir varlık olan insanın, sınırlarını belirlediği alanlar çerçevesinde ifade edilmesinin doğru olmadığı açıktır. Ancak insan bir şekilde bu Aşkın'la ilgili düşünmek ve O'na yaklaşmak arzusu içerisinde olduğundan, bir anlamda buna mecbur kalmaktadır. Bu ise bir çatışmaya neden olmaktadır. Jaspers, bu durumda

<sup>382</sup> Olson, a.g.m., s.253.

<sup>383</sup> Bkz. Blackham, a.g.e., s.59 vd.

<sup>384</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.308.

<sup>385</sup> Jaspers, *Philosophy is For Everyman*, s.90.

<sup>386</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.32; ayrıca bkz. Jaspers, *Reason and Existenz*, s.131.

ortaya konan dinsel ifadeleri, her ne kadar bütünüyle Aşkını ifade edebilen ifadeler olmasa da, O'na yaklaştıran “şifreler” olarak kabul etmektedir<sup>387</sup>.

Jaspers, dünyanın mekanik bir anlayışla ele alınmasını reddetmektedir. Böyle bir bakış açısı, hem dünyanın hem de Tanrı'nın yok olmasına neden olmaktadır. Çünkü bu düşünce tarzı insanların hem davranışlarını hem de inançlarını etkilemektedir<sup>388</sup>. O, Descartes'ın düşüncelerini ele alırken, sadece kanıtlanmış bir Tanrı anlayışının yeterli bir düşünce olamayacağını ve felsefi düşüncenin gerçek temelini oluşturamayacağını ifade eder. Ona göre, “gerçekliği belirleyen kriterleri temin etmekten başka bir işleve sahip olmayan bir Tanrı”<sup>389</sup> inancı boş ve belirsiz bir inançtır. Kişi diğer nesnelere bir şekilde algılar ve obje konumunda bunları kavrar. Bununla birlikte, Kuşatıcı Varlık kişinin algı alanının ötesinde bulunmaktadır ve nesnel ölçütlerle kavranamaz. Kişi ancak nesnel varlık alanından kopmak suretiyle bu varlığa ulaşabilir<sup>390</sup>.

Tanrı nesnel bir varlık olarak tarihsel alanda insanın karşısına çıkmamakta, her insan kendi özel tecrübesi içinde Tanrı'ya ulaşmaktadır. Ancak bir Tanrı fikrinin oluşması ve belirginleşmesi, sadece bu bireysellikle gerçekleşmez. Tecrübe eden insanın başka insanların tecrübeleri hakkında da bilgi sahibi olması gerekir. Bu ise, “insanlığın birliğini gerektirir.”<sup>391</sup> “Tanrı, her şeyden en uzak olandır. O, Transandanstır. Herhangi bir şeyi mutlaklaştırmaya yönelik bütün girişimler, tamamen aldatıcıdır. Ancak Aşkını Olan Tanrı'nın, Transandanstın ne olduğu sorusu sonsuza kadar tartışılabilir ve varlığı inkâr edilerek sınırlandırılabilir. Fakat hiçbir zaman tam anlamıyla cevaplanamaz.”<sup>392</sup>

Bu noktada iletişim kavramı aktif hale gelir. İletişim, sadece insanların birbirlerine basit bir yönelimi olarak algılanmamalıdır. Çünkü varoluşsal olarak gerçekleşen bir iletişim, tarafları hakikate ulaştırmanın bir aracı haline dönüşecektir. En üstün hakikatin Tanrı olduğu düşünüldüğünde, iletişim Tanrı'ya ulaşmanın da bir aracıdır. Zaten Tanrı kendisini doğrudan insanlara açmamakta ve dolaylı bir şekilde göstermektedir<sup>393</sup>.

<sup>387</sup> Reyhani, a.g.m., s.4.

<sup>388</sup> Jaspers, *Descartes ve Felsefe*, s.142.

<sup>389</sup> Jaspers, a.g.e., s.29; Collins, a.g.m., s.120-121.

<sup>390</sup> Jaspers, *Way To Wisdom*, s.30.

<sup>391</sup> Jaspers, a.g.e., s.105.

<sup>392</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.146.

<sup>393</sup> Çiçek, a.g.e., s.153.

Jaspers'e göre Tanrı herhangi bir şekilde bilinebilen ve tanımlanabilen bir varlık olmadığı için, O'nun varlığına yönelik ortaya konulan felsefî kanıtlar geçerlilik taşımaz. "Tanrı" için en uygun ifadenin mutlak olarak "bilinemez" olduğu söylenebilir. Ancak bu bilinemezliğin Tanrı'nın varlığına yönelik olmadığı, Tanrı'nın mahiyetine yönelik olduğunu belirtmek gerekir. Bu bağlamda, Tanrı'yla ilgili bir kısım kanıtlar ileri sürmenin de geçersiz olduğu sonucuna ulaşılabilir. Tanrı'ya yönelik olarak kanıtlar ileri sürülmesinin geçersiz olmasının temel gerekçesi, bu kanıtların doğrudan bağlantı kurulamayan bir varlıkla ilgili bir anlama düzeyini yansıtıyor olmaları ve O'nu sınırlı ve değişken bir hakikat haline getirmeleri nedeniyledir<sup>394</sup>. Bu konuda Jaspers şöyle der; "Şu da ilginçtir: Tanrı varlığının kanıtlanabilir olduğuna inanmalıdır. Ancak, kanıtlanabilir olan inancı gerektirmez. Çünkü anlığın, içeriği zorlayarak temellendirdiği bilgi gereksiz olur." "Bilgi yoluyla, inancı bilgi olarak elde etmek... Oysa inanç, bilgiyle bütünlüğe ulaştırılamayan, burada yanlış olarak bilgi sayılan, insanın geçersiz bir temel varlığıdır. Ben, bilimden, onun yapamadığı bir nesne bekleyebilirim. Ben, sözde bilgi diye görebildiğim bir nesneye de inanabilirim. Saçma inanç içerikleri, bilim verileri diye ileri sürülüyor. Herkes, gerçekten bilgiymiş gibi, bilimsel bilgi diye bir nesneden söz eder."<sup>395</sup>

Jaspers'e göre Tanrı, tektir; Tanrı, dünya değildir; yaygın olarak anlaşıldığı şekliyle kişisel bir varlık değildir; şifreler ve semboller yardımıyla dolaylı bir şekilde bilinebilen bir varlıktır. Tanrı bizatihi bir şifre veya sembol değildir ve herhangi bir şekilde kavranamayan "Kendinde Gerçeklik"tir. Ayrıca Tanrı kişilerle doğrudan bir bağlantı kurmaz. Tanrı'nın bilinmesi somut bir dinî hayatla ortaya konan ve belirlenen bir bilinme değildir<sup>396</sup>. "Sadece bir Tanrı vardır. Bir tek Tanrı'ya inanan insanın hayatı, birçok Tanrı'ya inananların hayatından daha köklü bir temele dayanır."<sup>397</sup>

Jaspers, Tanrı'nın insanlara neyi emrettiğini bildiğini savunmanın, Tanrı'yı bir nesne olarak kabul etme sonucunu doğurduğunu, bunun ise Tanrı'yı

---

<sup>394</sup> Hart, a.g.m., s.252.

<sup>395</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.191-192.

<sup>396</sup> Hart, a.g.m., s.253.

<sup>397</sup> Jaspers, *Way To Wisdom*, s.49.

bir put olarak algılamaya yönlendirdiğini düşünmektedir. Ayrıca bu düşünce, bireyin bağınaz bir yapıya bürünmesinin temelini oluşturur<sup>398</sup>.

Jaspers, Yunan düşüncesinde bulunan Tanrı anlayışı ile Kutsal Kitap'ta ifade edilen Tanrı anlayışının anlam bakımından benzer olduklarını düşünmektedir. Grek Tanrı anlayışı ile Eski Ahit Tanrı anlayışı temelde birbirine benzeyen anlayışlardır ve tarihsel süreç içinde birbirlerinden etkilenmiş ve yorumlanmalarına yardımcı olmuşlardır<sup>399</sup>. Ancak Kutsal Kitap'ta ifadesini bulan Tanrı'nın, Yunan düşüncesinin aksine, hayata katılan canlı bir yapıya sahip olduğunu ifade eder. Ancak her durumda Tanrı, felsefenin de ilgi alanı içerisinde olmalıdır. Jaspers, agnostik bir tavrı doğru bulmaz. Ancak agnostisizmden kurtulmak için, Tanrı'nın çeşitli kanıtlarla nesnel bir varlık olarak tasarlanması da doğru olmayacaktır. Çünkü Tanrı'nın hem var olduğunu hem de var olmadığını gösteren bütün kanıtlar eleştiriye tabi tutulur<sup>400</sup>.

Jaspers'e göre dua kavramı, din ile felsefî anlayış arasında bir sıçrama alanı olarak düşünülebilir. Gerçekte bireysel temelli olan dua, spekülâtif bir kesinliğe sahiptir ve felsefî bir tevekkülle birlikte. Tevekkül ise özü itibarıyla bir dua olup, Tanrı'yla kurulan bireysel bir ilişkiyi gösterir<sup>401</sup>.

Jaspers'in Tanrı anlayışında, kimi zaman Tanrı-Dünya ayrımının belirsiz hale geldiği ve ikisinin birbirine karıştığı şeklinde bir eleştiri ortaya konmaktadır. Buna göre Jaspers, düşüncelerini ortaya koyarken, panteizm ve teizm arasında kalmış bir profil sergilemektedir<sup>402</sup>. Ancak Jaspers'in düşünceleri bir bütün olarak ele alındığında, panteizm veya teizmin eleştiriye açık kimi yanlarından kurtulmayı hedeflerken, böyle bir belirsizliğe düştüğü; gerçekte, Tanrı'yı "Aşkın" olarak nitelmesi ve şifreler aracılığıyla da olsa O'nunla dolaylı bir ilişki kurulabileceğini hatta bunun gerekliliğini ifade etmesi, onun bir teist olarak nitelendirilmesini mümkün kılmaktadır.

<sup>398</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.370.

<sup>399</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.81.

<sup>400</sup> Jaspers, *Way To Wisdom*, s.41-42.

<sup>401</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.81-82.

<sup>402</sup> Hart, a.g.m.,s.256.

## 2.5. Jaspers'te İman Kavramı

Jaspers'te iman kavramını ele almadan önce, onun inançsızlığa ilişkin görüşleri, konunun temellendirilmesi açısından büyük bir önem taşıdığı için, irdelenmesi gereken bir konudur.

Ona göre, inançsızlık özgürlüğe önem veriyor görünmekle birlikte, gerçekte insanı bir belirsizliğe sürüklemek suretiyle, onun özgürlüğünü ortadan kaldırmaktadır. Bu ise, insanın bir dayanak olmadan, kendisini merkeze yerleştirmesinden kaynaklanır<sup>403</sup>. Bilgi alanının içinde kaldığını iddia ederek, transandansın varlığını inkâr eden her tutum, inançsızlık olarak adlandırılır ve “cin bilgisi”, “insanlara tapınma”, “nihilizm” olmak üzere üç farklı şekilde karşımıza çıkar. Bu üç farklı inançsızlık türü, gerçekte birbiriyle çok yakın ilişki içindedir<sup>404</sup>.

İnançsızlık türlerinden ilki olan cin bilgisi, varoluşu, iyi ve kötü cinlere ve birçok Tanrı'ya bağlama şeklinde ortaya çıkar. Bu alanda, ahlâkî olanla estetik olan birbirine karıştırılır. Bir açıdan ahlâka dayalı olarak iyi ve kötü kavramına vurgu yapılırken, diğer açıdan cinlere ait özellikler estetik bir biçimde aktarılır. Herhangi çelişik bir durumla karşılaşınca, ahlâkî olan durumdan estetik olan duruma geçiş söz konusu olabilir. Doğal olarak böyle bir anlayışta Transandansa yönelik bir bağlılık bulunmadığından, tesadüfler çok etkin bir konuma sahiptir<sup>405</sup>.

Jaspers, insanın tanrılaştırılmasına yönelik olarak, insanda evrensel bir yönelim bulunduğu inancındadır. Bu eğilim, insanın ya kendi başaramadığı şeyleri başaran birine duyduğu hayranlık, ya da özentiden kaynaklanmaktadır<sup>406</sup>. Ona göre, insanın içinde, kendi elde edemediği kimi üstünlükleri, bu üstünlüklere yakın bazı insanlarda görme ve ona karşı bir sempati besleme bulunmaktadır. Tarih içinde bu sürece dayalı olarak ön plana çıkarılmış pek çok insan vardır. İnsanlar tarafından, tanrısal niteliklerle bürünmüş olarak görülen insanlar, zaman içerisinde, elde ettikleri pozisyonun etkisiyle bu durumu kanıksar hale gelirler. Bu insanlar da kendi içlerinde farklı gruplara ayrılabilirler. Bazen bir devlet adamı, bazen bir filozof, bazen de bir din büyüğü olarak karşımıza çıkarlar. Bir süre sonra

<sup>403</sup> Jaspers, *Way To Wisdom*, s.45.

<sup>404</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.120.

<sup>405</sup> Jaspers, a.g.e., s.121, 131.

<sup>406</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.317.

insanlara yönelik duyulan bu sevgi ve saygı, inanç haline dönüşür<sup>407</sup>. Hangi gerekçeye dayanırsa dayansın, Jaspers herhangi bir insanın Tanrı olarak kabul edilmesi fikrine karşıdır. Çünkü felsefî iman, insanın faniliği ve sınırlılığına işaret etmekle böyle bir inancın geçersizliğini ortaya koyar. Ayrıca bu inanç, bireysel özgürlüğü de etkisizleştiren bir anlayış olduğu için, karşı çıkılması gereken bir mahiyettedir<sup>408</sup>. Tanrı, görünmez olmak suretiyle, kendisinin resimler, putlar ve oymalar biçiminde gösterilmesini yasaklamıştır. Ayrıca bu yasak, sadece görünmeyen değil, aynı zamanda tasarlanamayan, düşünülüp kavranamayan bir varlık olduğunu da kapsamaktadır. Onun dengi sayılabilecek benzer bir varlık yoktur ve nesne olan hiçbir şey onun yerine konamaz. Bu noktada ifade edilen anlatımlar, sadece söylenece olarak görülmelidir<sup>409</sup>. Jaspers, insanın tanrılaştırılmasının, bizzat insanın değerinin ortadan kaldırılması anlamına geldiğini savunur<sup>410</sup>.

Dolaylı inançsızlık olarak nitelendirilebilecek olan cin bilgisi ve insana tapınmaya ek olarak karşımıza çıkan üçüncü ve doğrudan inançsızlık türü ise, nihilizmdir. Nihilizm, Tanrı'nın kanıtlanmamış olmasına dayanarak Tanrı inancını; herhangi bir tecrübeye dayanmadığı için Tanrı ile insan arasındaki bağlantıyı ve gerçekte dünyevî görevler olarak gördüğü çeşitli emir ve yasaların Tanrı'ya atfedildiği görüşünden hareketle de Tanrı'ya karşı vazife ve görevler bulunduğu düşüncesini reddeder<sup>411</sup>. Ancak nihilizm de, temelde çok büyük bir yanlışlık içermektedir. Çünkü hiçliğe dayanan bu anlayış, reddettiği hususların varlığını dolaylı olarak kabul etmektedir. Herhangi bir eleştirinin yöneltilebilmesi için, eleştiriyle ilgili bir nesnenin kabulü, hiçliğin de reddedilmesini gösterir. Aynı zamanda nihilizm, insanlık için temel olan bütün ahlâkî prensipleri de ortadan kaldıran bir anlayış ortaya koyar ve insani temelin varlığını sürdürmesini sağlayacak geçerli bir anlayış ortaya koyamaz. Bu ise, büyük bir yıkıma neden olur<sup>412</sup>.

<sup>407</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.120-122.

<sup>408</sup> Jaspers, a.g.e., s.132 vd.

<sup>409</sup> Jaspers, *Way To Wisdom*, s.48.

<sup>410</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.320.

<sup>411</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.137-139.

<sup>412</sup> Jaspers, a.g.e., s.140.

Jaspers, üç farklı alan olarak karşı karşıya kalınan inançsızlık türünün, temelde aynı sonuca ulaştıkları görüşündedir ve tümünü reddeden bir anlayışa sahiptir<sup>413</sup>.

Jaspers tarafından ortaya konulan iman anlayışının incelenmesinden önce, onun felsefe ve din ilişkisine bakışını da ifade etmek gereklidir. O, din ve felsefe ilişkisini açıklarken, felsefenin, tarihsel köken ve bireye verdiği önem ve ona sağladığı özgürlük nedeniyle, dinden daha büyük bir konuma sahip olduğunu ifade eder. Ancak felsefe, kurumsal bir yapı kazanamamış olması ve herhangi bir baskı unsuruna sahip olmaması nedeniyle, dinin karşısında güçsüz kaldığı için, zaman zaman dine boyun eğmek zorunda kalmıştır. Felsefenin bir diğer özelliği ise, elitizmden uzak bir yapıya sahip olmasıdır. Yani, isteyen bütün bireyler, felsefeye yönelebilir<sup>414</sup>. Jaspers, eski çağlardan modern zamanlara kadar birçok düşünür tarafından kabul edilen ve felsefe yapmanın sadece belirli bir zümreye ait olabileceği şeklindeki seçkin bir anlayışa karşı çıkarak, felsefenin herkes için olduğu düşüncesini savunan Kant'ın yolundan gitmeyi tercih etmektedir. Çünkü herhangi bir insan, gayret göstermesi halinde, geçmişin felsefî tecrübelerini anlayabilme yetkinliğine sahiptir. Sorun sadece kişinin böyle bir talep ve çaba içerisinde olup olmasına bağlıdır<sup>415</sup>. “Felsefî çabayı sürdürmemizdeki amaç, varoluşu kavramak suretiyle, asıl (authentic) insanlığa ulaşmaktır. Başka bir ifadeyle, Tanrı'yı idrak etmek suretiyle, kendimizi bulmaktır.”<sup>416</sup> Dolayısıyla, her insan Aşkın Varlık'a ulaşma imkânını eşit düzeyde elde etme hakkına sahip olmalıdır.

Jaspers, felsefe yapmanın temelinde, kuşkunun bulunduğu görüşünü benimsemektedir. Ancak bu kuşku, kişiyi muallâkta bırakan ve yarım kalan bir konumda olmamalı; sistematik bir yapıya sahip olmalıdır. Ancak bu şekilde kendi bilincinin farkına varan kişi, düşünsel anlamda ilerleyişini sürdürebilir<sup>417</sup>. Dogmatik olarak belirlenen ve dayatılan bir anlayış ise bu kuşkuya yer vermediği için, herhangi bir ilerlemenin temelini de oluşturamaz.

<sup>413</sup> Bkz. Jaspers, a.g.e., s.142-144.

<sup>414</sup> Jaspers, *Way To Wisdom*, s.132.

<sup>415</sup> Jaspers, *Philosophy is For Everyman*, s.119-120.

<sup>416</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.166.

<sup>417</sup> Jaspers, *Way To Wisdom*, s.17.

Jaspers, bir filozofun ölçülü ve tutarlı düşünmesi için, açık fikirli olması ve farklı gerçekliklere ilgi duyan bir yapıya sahip olması gerektiğini düşünmektedir. Kendisi de, döneminde yaygın olan ve bireye sınırlandırmalar getiren bazı alanlarla uğraşmış ve bunların etkisinde kalmıştır. Ancak süreç içerisinde, ilkesel düzeyde bunun farkına vararak, doğru olan yolu benimsemiştir<sup>418</sup>. “Felsefede, kendi çevresini sürekli bir genişletme eğilimi vardır. Felsefe, kendi görüşüyle, belirli bir anlayış dininden yola çıkarak geniş kapsamlı bir Kutsal Kitap dinine, bu dinden de bütün dinler için geçerli olan bir gerçekliğe doğru gider. Felsefe, böylece, gerçek dinin belirttiği yitik bir varlığa ulaşır”<sup>419</sup> Ancak felsefe inanç ilkeleri üreten bir yapıya sahip olmamalıdır. Tarih içerisinde yer etmiş ve düşünceleri doğrultusunda hayatını feda etmeyi göze almış olan Sokrates, Boethius ve Bruno gibi düşünürler, saygıdeğer insanlar olmakla birlikte, mutlaklaştırılmaları söz konusu değildir<sup>420</sup>. “Felsefî iman, geleneksel felsefeye saygı duysa da, ona itaat etmeyi gerekli görmez. Tarih onun için bir otorite değildir, fakat süreklilik arz eden manevî bir uğraştır. Tarihin birden çok anlamı vardır. Felsefe itikat haline geldiğinde, dogmalarla katlaştığında, ekoller kurduğunda, gelenekleri otorite haline getirdiğinde, ekollerin kurucularını kahramanlaştırdığında, kendini sorumsuzluğa yönlendiren diyalektiğin oyununa geldiğinde, ne kadar da kolay yolundan sapar. Felsefî iman, soğukkanlılık ve aynı zamanda, tam bir ciddiyet gerektirir.”<sup>421</sup> Jaspers’in, felsefenin inanç ilkeleri ortaya koymaması gerektiği şeklindeki düşüncesi, felsefî iman olarak bireysel varoluş tarafından belirlenen ve sadece kişiyi bağlayan hususların, genele dayatılmasını ve dogmatikleştirilmesini eleştirmeye yönelik bir ifade olarak algılanmalıdır

Jaspers, aydınlanmayı, doğru aydınlanma ve yanlış aydınlanma olmak üzere ikiye ayırır. Yanlış aydınlanmada, otorite sadece akla verilir ve sadece akılla temellendirilen unsurların geçerliliği kabul edilir. Bu aydınlanmanın içerisinde, insan yegâne otoritedir ve tek hedefi bilmektir. Doğru aydınlanmada ise, dıştan gelen hiçbir baskıyı ve aynı şekilde aklın ortaya koyduğu sınırları mutlak olarak

<sup>418</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.45.

<sup>419</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.298.

<sup>420</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.4,10; Kar Jaspers, *Socrates, Buddha, Confucius, Jesus: The Paradigmatic Individuals*, trans. Ralph Manheim, A Harvest Book, New York, 1962, s.20-21.

<sup>421</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.22.



görmez. Akıl her ne kadar gerçeğe ulaşmada aydınlatıcı bir role sahip olsa da, onun sınırlarının dışında var olan gerçeklikler de inkâr edilmez<sup>422</sup>.

Bu şekilde temelleri atılan iman kavramı, Jaspers'in düşünce sisteminin en temel öğelerinden birisi haline gelmiştir. İman, varlığın sezgisel bir kavrayışı olarak düşünülmeli ve bilgi bunun dışında yer almalıdır. Ayrıca imanda, temel bir özgürlüğe dayalı bir karar verme söz konusu olmalıdır<sup>423</sup>.

Gerçeğe ulaşmada, en önemli görev varoluş, bilinç, ruh ve varlık kavramlarının açıklanmasıdır. Bütün bu varoluş şekillerinin temelinde ise Transandans bulunmaktadır. Bu şekillerden varoluştaki gerçek, onun "hayata geçirilebilir olup olmadığıdır." Bu da içgüdüye dayalı olarak, pratik ve uygun olan bir gerçektir. Bilinçteki gerçek "genel kategorilerdeki nesnel düşünselliğin çelişmezliği", ruhtaki gerçek "fikri inanç", varlıktaki gerçek ise "sağlam bir iman olup, varlığın transandansla ilgili bilincidir."<sup>424</sup>

Jaspers'e göre gerçek imanın temelinde özgürlük bulunmaktadır. Özgür düşüncesi sayesinde Transandansa ulaşabilen insan, kendi varlığının bilinciyle, kendi kendine var olamayacağı düşüncesini elde eder. Bunun tersi ise, özgürlüğün kullanılmaması yoluyla, herhangi bir düşünceye bağlanıp, özgürlüğü kullanmamakla gerçekleşecektir<sup>425</sup>.

Buradan hareketle çeşitli kurumsal yapılar içerisinde temel öğretileri bozulmaya uğramış olan dinlerin, gerçek öğretilerine dönüşün temel hedef olması gerektiği söylenebilir. Bu kökene yönelik, felsefî imana ulaştıran bir yapıya dönüşür. Her ne kadar böyle bir anlayış, azınlıkta kalan bir grubun anlayışı olsa da, gerçekte insanlığın anlayışı bu olmalıdır<sup>426</sup>. Ancak tarihsel süreç, istenenden farklı bir şekilde gerçekleşmiş ve "peygamber inancı felsefe inancına üstün gelmiştir, çünkü o, dolaysız olarak Tanrı bilgisinden geliyor. Ancak bu inanç, felsefe inancının altında bir düzeydedir; bu anlamda birbirini izleyen kuruluşlarda bulunur ve sürekli olarak İncil'de yer alır, sonra ortalıkta görünmez olur."<sup>427</sup>

<sup>422</sup> Bkz. Jaspers, *Way To Wisdom*, s.88-89; Jaspers, *Reason and Existenz*, s.25.

<sup>423</sup> Hart, a.g.m., s. 248; Tuncay Akgün, *Karl Jaspers'te Vahiy ve İman*, A.Ü.S.B.E., (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2004, s.76.

<sup>424</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.28.

<sup>425</sup> Jaspers, a.g.e., s.165 vd.

<sup>426</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.296.

<sup>427</sup> Jaspers, a.g.e., s.275.

Jaspers'e göre, dünyada var olan değer yargıları, inanç yargıları ve iradî yargılar, bilimsel yaklaşımların ölçütleriyle değerlendirilmemeli ve böyle bir iddiada bulunmamalıdır<sup>428</sup>. Ona göre, doğru bilgi, onu anlayan herkesin, doğru olarak tanıdığı şeydir. Ancak inanç için bu söz konusu olamaz ve inançların mutlak hakikat olduğu iddiasında bulunmak gerçekçi bir yaklaşım değildir<sup>429</sup>. Bu nedenle inançların tarihsel oldukları düşünülmelidir. O şöyle der; “Her inanç tarihsel olduğundan, taşıdığı gerçeklik, inanç önermelerinin bir toplamında değil, türlü türlü oluşmalar içinde tarihsel olarak görünüş alanına çıkan bir kaynaktan bulunur. Birçok din, hep bir gerçekliğe doğru yürür, doğrudan doğruya erişilemeyen bu gerçeklik, her zaman gidilebilen, ancak hep eş zamanlı özdeş türde gidilemeyen yollar üzerindedir.”<sup>430</sup> İnsanların iman konusundaki yanlışlarının temel nedeni, her şeyi bir şekle sokma isteğinden kaynaklanmaktadır. Bu şekilde inanılan şey nesnelleştirilir ve elle tutulur bir hale getirilerek, bâtıl inanç haline dönüştürülür. Felsefî iman ise, böyle bir nesnelleştirmeye karşı çıkar ve ilkeler düzeyinde bir iman anlayışı ortaya koymaz<sup>431</sup>.

Jaspers, vahye dayalı dinî anlayış ile ateizm arasında bir yol olarak nitelendirilebilecek olan “Felsefî İman” kavramını ortaya koymuş ve bunun sadece filozof veya aydınlanmış insanlar tarafından benimsenebilecek bir yapıya sahip olduğunu ifade etmiştir. Bu düşüncenin, Jaspers'in Hz. İsa'nın kişiliği ve genel olarak bütün dinsel yapılara karşı içinde bulunduğu konum açısından önemli bir role sahip olduğu söylenebilir. Jaspers, döneminin en ünlü bilim adamlarından birisi olmasına rağmen, sahip olduğu bilimsel altyapı, onu mit veya şifre kavramlarını bütünüyle reddetmesine neden olmamıştır. Hatta mit ve şifre kavramının rolüne vurgu yapmasını sağlamıştır. Jaspers, diyalog ve hoşgörüye son derece açık bir düşünürdür. Bu nedenle hakikate yönelik dışlayıcı anlayışlar (exclusivism), onun tarafından reddedilmektedir<sup>432</sup>.

Düşünen insana ait olan ve bilgiyle sürekli ittifak içerisinde bulunan felsefî iman, Jaspers tarafından ikna olunan ve idrak edilen olmak üzere ikiye ayrılır ve

<sup>428</sup> Jaspers, *Philosophy is For Everyman*, s.65.

<sup>429</sup> Jaspers, a.g.e., s.58.

<sup>430</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.300.

<sup>431</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.18.

<sup>432</sup> Durfee, “Karl Jaspers' Christology”, s.134.

bunlara ilişkin şöyle denilir; “İmanın öznel ve nesnel yanları, bir bütündür. Sadece öznel tarafı kabul edersem, sahip olduğum iman, itikat olarak kalır ve nesnesi olmaz. Bu iman, sadece kendisine inanır. Bu imanın inanç içeriği yoktur. Yalnızca nesnel tarafı kabul edersem, imanın içeriği, nesne, önerme, dogma ve varlık olarak ölü bir şey olur. İman, her zaman bir şeye inanmaktır; ancak, imanın iman tarafından belirlenmeyen, nesnel bir gerçeklik olduğunu iddia edemediğim gibi, nesne tarafından belirlenen, öznel bir gerçeklikten çok, nesneyi belirleyen, öznel bir gerçeklik olduğunu da iddia edemem. İman, özne ve nesne olarak ikiye ayırdığımız, kendisiyle iman ettiğimiz ve kendisine bağlandığımız hususların birliğinden oluşur.”<sup>433</sup>

Felsefî düşünce bize imanın içeriğini sunmamakta, ancak zihnimizi imana yönelik bir açıklığa ulaştırdığı savunulmaktadır. Bu durum dışlayıcılık ile şüphecilik arasında bir konumda yer almaktadır. Böyle bir bakış açısı Aşkın’a yönelik şifrelerin farkında olan bir kişinin sahip olduğu bir özelliktir<sup>434</sup>.

Jaspers’e göre, felsefî imanın temelini oluşturan en temel öge, sağduyudur. Sağduyu akılla birlikte hareket eden soyut bir kavram olmakla birlikte, akıldan çok daha fazla bir anlam ifade etmektedir. Gerçeklerin tam olarak anlaşılabilmesi için, sağduyunun aydınlatmasına ihtiyaç vardır. Sağduyu gerçeği ortaya koyarken, en çok mutlak hale getirilmiş inançlarla mücadele eder. Bu anlamda kendi ulaştığı sonuçların da statik hale gelmesini engellemeye çalışır. Sağduyu, bunu gerçekleştirebilmek için, ufkunu geniş tutmak mecburiyetindedir<sup>435</sup>.

Jaspers, doğru bir inanç için üç temel şart ortaya koymaktadır;

1. Tanrı’nın bedensel bir tasarımını, zaman ve mekânla sınırlandırılmasını reddetmek.

2. Tanrı’nın, mahiyeti, yeri ve zamanı tam olarak kavranamayan bir şekilde ve sadece şifreler aracılığıyla bize seslenebileceğini kabul etmek.

3. Şifrelerin çok anlamlı bir şekilde anlaşılabilceğini kabul etmek<sup>436</sup>.

<sup>433</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.7-8; Akgün, a.g.t., s.77.

<sup>434</sup> Durfee, “Karl Jaspers’ Christology”, s.146.

<sup>435</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.42 vd; Jaspers, *Reason and Existenz*, s.64-65.

<sup>436</sup> Jaspers, *Philosophy is For Everyman*, s.94-95.

## 2.6. Jaspers Düşüncesinde Ahlâk

Jaspers, felsefe yapmanın nihaî hedefinin, doğruluğa ulaşmak olduğunu düşünmektedir. İnsanın güçlü bir konum kazanmasının temel dayanağı da bu doğruluktur<sup>437</sup>. Jaspers için, bilgece bir hayat yaşamak, hayatın gerçek anlamını oluşturan bir husustur. Ancak bilgece hayat sürmek belirli bir disiplin içerisinde yaşamayı gerektirir. Aşkın Olan'ı temele yerleştirmeyen bir hayat anlayışı, kendini boşlukta hisseder ve aşırılıkların içerisinde kendini kaybeder. Bilgece hayatın iki şekilde gerçekleşeceğini söyleyen Jaspers, bunların, kendi bilincinin farkına varmak ve diğer insanlarla iletişim kurmak olduğunu ekler. Kendi bilincinin farkına varmak, kendisini düşünme konusu etmek, Aşkın Varlık'a yönelik derin düşünce ve hayat boyunca ne yapmak gerektiği üstüne derin düşünme şeklinde cereyan eder<sup>438</sup>.

Jaspers de diğer varoluşçu düşünürler gibi belirli ahlâkî kurallar ortaya koymaz; ancak varoluşçu felsefesi aracılığıyla bunları teşvik eder. Bireyleri, kendi hayatlarında ve bireysel ilişkilerde bu ahlâkî tutumları kullanmaya yönlendirme eğilimindedir<sup>439</sup>.

Jaspers'e göre, "insanların asıl eşitliği, herkesin kendi ahlâkî yaşantısını takip ederek, Tanrı'ya ulaşabilme özgürlüğüyle ortaya çıkar. Bu, insanî bilgiyle anlaşılamayan ve doğrulanamayan bir değer ve ezeli ruh olarak bireylerin eşitliğidir. Bu, hakların ve insanları cennet veya cehenneme götüren ezeli yargının eşitliğidir. Bu eşitlik şu anlama gelir: Herkese, başka bir insanı sadece bir araç olarak görmeyi yasaklar ve kişinin kendisinin nihaî gaye olmadığını gösterir. İnsanın karşı karşıya kaldığı en büyük tehlike, varolabileceği noktaya zaten ulaştığını düşündüren bir güven duygusudur. İnsana yeteneklerinin yolunu gösteren iman, ister ahlâkî vurdumduymazlık ister doğuştan gelen gurur şeklinde olsun, onun yolunu kesen bir unsur haline gelir."<sup>440</sup>

Jaspers, kişiyi yönlendiren yargıların iki şekilde ortaya çıktığını düşünmektedir. Bunlar, genel geçerlik taşıyan ve tarihsel düşüncelerdir. Genel geçerlik taşıyan düşünceler, On Emir'de ifade edilen hususlar gibidir ve kesinlik içinde, bireysel olarak bilinen hususlardır. Burada herhangi bir otoriteden gelen

<sup>437</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.174.

<sup>438</sup> Jaspers, *Way To Wisdom*, s.120-122.

<sup>439</sup> Salamun, a.g.m., s.319.

<sup>440</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.70.

bir buyruk söz konusu olmayıp, kişinin içinden gelen bir yansıma söz konusudur. Tarihsel düşünce ise, belirgin bir otorite karşısında boyun eğmeye bağlıdır ve Tanrı adına konuşmanın sonucuna dayanır<sup>441</sup>.

Jaspers, insanın Tanrı'yla doğrudan bir iletişim kurmasının mümkün olmadığı düşüncesindedir. Tanrı'yla kurulabilecek olan iletişim, sadece kişinin öz bilincinde Tanrı'nın sesini işitmesiyle mümkün olacaktır. Doğal olarak bu iletişim objektif bir düşünceye dayanmayacaktır. Bundan sonraki aşamada birey, kendini yargılamak suretiyle, Tanrı'ya yaklaşmaya çalışır. İnsan, her ne kadar kendi eylemlerini başkalarının yargılarıyla değerlendirme eğiliminde olsa da nihâi yargı ögesi kendi özünde bulunmaktadır<sup>442</sup>.

Jaspers'e göre, inancın içeriklerinin en önemlilerinden bir tanesi "mutlak talep"tir. Ancak mutlak talep, hiçbir şekilde haricî otoriteler tarafından belirlenmemelidir. Çünkü böyle bir belirlenimin temel amacı, körü körüne itaat edilmesini beklemektir. Gerçekte mutlak talebin ne olduğu, kişinin içinden gelen bir inançla belirlenebilir<sup>443</sup>. "Olayların akışını Tanrı yönlendirir; insanlar ve devletler, O'nun birer aleti gibi ve O'nun iradesine bağlı kaldıklarını bilmeksizin, görevlerini yerine getirirler. Bunu ifade eden peygamberler, kendi dönemlerindeki ve sonraki bütün insanları uyandırmak isterler. Tek bir öğütleri vardı: Tanrı'ya temiz ve ahlâklı bir yaşam sürdürmek suretiyle, itaat etmek. Dünya, hiçlikten meydana gelmişti ve hiçbir değeri yoktu. İnsanın sahip olduğu anlam, Tanrı'ya olan itaatindeydi ve Tanrı'nın iradesi, bozulmamış On Emir'de bulunmaktaydı. Tanrı'nın belirli istekleriyse, peygamberlerin vahiy ile O'ndan aldıklarını düşündükleri konulardı ve bunları etraflarına iletiler. Fakat bazılarının anlamı belirsiz kaldı. Tanrı insanlarla doğrudan konuşmaz. Bilgisizlik halinde mütevazı olmak zorunludur."<sup>444</sup>

Jaspers suç kavramını ele alırken politik, kriminal, metafizik ve ahlâkî olmak üzere dört farklı suç alanından bahseder. İlgisini en çok politik suç kavramı üzerinde yoğunlaştıran Jaspers, bunlar arasında en önemli olanın ahlâkî suç olduğunu ifade eder. Ona göre, insanlık yaşadığı buhranlardan kurtulmak için, çok ciddi bir ahlâkî dönüşüme yönelmeli ve suçluluğunun farkına varmalıdır. Ancak

<sup>441</sup> Jaspers, *Way To Wisdom*, s.69-70.

<sup>442</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.71.

<sup>443</sup> Jaspers, a.g.e., s.33.

<sup>444</sup> Jaspers, a.g.e., s.170.

bu dönüşüm, öncelikli olarak bireysel bir karakter taşımak durumunda olsa da, daha kalıcı ve geleceğe etki edecek, onu düzenleyebilecek bir düzlemde sürdürülebilir olabilmesi için toplumsal bir ahlâkî dönüşüm yaşanması zorunludur. Çünkü bireyler birlikte yaşamak bakımından birbirlerine karşı sorumludurlar<sup>445</sup>.

Jaspers, suç kavramını ele alırken, en çok politik suç kavramının üzerinde durur. Ancak özü itibariyle değerlendirildiğinde, bu suçun kökeninde bireysel ve toplumsal sorumlulukların yerine getirilmemesi yatmaktadır. Bu da çok ciddi bir ahlâkî zaafiyetin varlığını göstermektedir<sup>446</sup>. Onun genel yaklaşımlardan hareketle, siyaset ve ahlâk arasında herhangi bir ayırım yapmadığı sonucuna ulaşılabilir. Dolayısıyla onun, siyaseti ahlâktan ayırmayan siyaset filozofları arasında olduğu şeklindeki bir yargı, yerinde bir değerlendirme olarak kabul edilebilir<sup>447</sup>.

Jaspers, insanlık için en büyük görevin ahlâkî-politik bir sorumluluk bilincinin taşınması olduğunu düşünmektedir. Özellikle Batı dünyasının ahlâkî-politik sorumluluğunu yeterince taşıyamaması, insanlık için çok büyük felaketlere neden olmuştur. II. Dünya Savaşı sonrasında oluşan ara dönem, huzur ve refahın sağlandığı yanılgısına bizi götürmemelidir. Önceki tecrübelerden hareketle Jaspers, şöyle bir sonuca ulaşır; “Bugün bıçak sırtında durmaktayız ve iki seçenekten birini seçmek zorundayız: Ya insanın sonsuz bir şekilde kaybolmasına ve buna bağlı olarak onun bütün dünyevî hayatının tüketilmesine dalmak; ya da otantik insana ve öz-dönüşüm içinde onun sınırsız fırsatları yakalamasına sıçramak.”<sup>448</sup>

Jaspers’e göre, insanî aktivitenin en önemli alanı siyaset alanında sergilenen eylemlerdir. Ancak, bir filozofun görevi, siyaset alanında gayret göstermek yerine, kişisel özelliklerin ve eleştirel yetilerin geliştirilmesi olmalıdır. Bundan dolayıdır ki, siyasi etki üniversitelerden uzak durmalıdır<sup>449</sup>.

<sup>445</sup> Bkz. Mark W. Clark, “A Prophet Without Honour: Karl Jaspers in Germany, 1945-48”, s.210; Çiçek, a.g.e., s.185.

<sup>446</sup> Bkz. Çiçek, a.g.e., s.186.

<sup>447</sup> Bkz. Çiçek, a.g.e., s.195.

<sup>448</sup> Jaspers, *Philosophy is For Everyman*, s.124.

<sup>449</sup> Mark W. Clark, “A Prophet Without Honour: Karl Jaspers in Germany, 1945-48”, *Journal of Contemporary History*, Vol.37, No.2, 2002, pp.197-222, s.198.

Totaliter bir yapının insanların tümünün aynılaştırılması sonucunu doğuracağını düşünen Jaspers, bunun da daha düşük bir manevi ve ahlâki düzeyi meydana getireceği kanaatindedir<sup>450</sup>. Dolayısıyla, ahlâkın dışa ait herhangi bir otoritenin buyrukları çerçevesinde şekillendirilmesi yerine, bireyin kendi tarafından elde edilmesi ve şekillendirilmesinin daha doğru olacağı şeklindeki bir yargının Jaspers tarafından benimsendiğini söylemek daha doğru bir ifade olacaktır<sup>451</sup>.

İmanın, bireysel olarak vicdanda başladığını düşünen Jaspers, bunun çevreye dönük bir şekilde var olan bir yaşantı olduğunu, bireyin bunu yaşadığını veya yaşamadığını düşünmektedir<sup>452</sup>. Jaspers, hakikatin her şeyden önce geldiğini belirtmekte ve kişinin doğru kabul ettiği hususları, duraksamaksızın uygulaması gerektiğini savunmaktadır<sup>453</sup>. İmanın dışa vurumu olarak nitelendirilebilecek ahlâk konusunda ise, Jaspers'in, aksiyoner bir düşünür olduğunu ve II. Dünya Savaşı öncesinde ve savaş esnasında Nazilerin Almanya'da oluşturdukları baskıya dayalı düzene karşı çıkararak, sahip olduğu konumu kaybetme ve sürgüne gönderilme tehlikesini de göze alarak kendi duruşunu yansıttığını gözlemlemekteyiz. Her şeyden önce onun bu tavrı, ciddi bir yenilenme için öngördüğü ahlâkî düşünceye dayanmaktadır. Bu yönüyle de savaş sonrasında haklı olarak bir şöhret elde etmiş ve modern batının temelini atan düşünürler arasında yerini almıştır<sup>454</sup>.

İnsanın bireysel yönü ağırlıklı olmakla birlikte, sosyal yanının bulunduğu gerçeği de inkâr edilemez. Jaspers insanın toplumdaki soyutlanamayan, sosyal bir varlık olduğunu düşünmekte ve bunun zorunluluğuna işaret etmektedir. Başka insanlarla birlikte yaşamayan ve onlarla diyalog içinde olmayan insanın kendi beninin farkına varmasının söz konusu olmayacağını ifade eder. Bu bakımdan ona göre toplumsal hayat ve aile hayatının düzeni büyük bir önem taşımaktadır<sup>455</sup>.

Jaspers, aydınlanmanın, kendi bilincine varmak olduğunu savunmaktadır. Ancak kendi bilincine varmak için zaman zaman toplumdaki uzaklaşmak durumunda olan birey, bu tutumunu sürekli hale getirmemelidir. Aksi takdirde,

<sup>450</sup> Jaspers, *The Origin and Goal of History*, s.282; Erdem, a.g.e., s.24.

<sup>451</sup> Çiçek, a.g.e., s.196.

<sup>452</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.9.

<sup>453</sup> Çiçek, a.g.e., s.101.

<sup>454</sup> Clark, a.g.m., s.197.

<sup>455</sup> Çiçek, a.g.m., s.168.

iletişim eksikliğine bağlı olarak, kişinin hakikate ulaşma çabası yarım kalacak yahut kendi aydınlanmasını başkasına yansıtamadığı için, bu herhangi bir anlam ifade etmeyecektir. Jaspers'in, birey toplum ilişkisinin, "halk içinde, Hak'la beraber olmak"<sup>456</sup> anlayışıyla paralellik arz ettiği söylenebilir. Jaspers, toplumsal ahlâkın gerçekleştirilmesinde, Kutsal Kitap'ta ifade edilen "On Emir"i fazlasıyla önemsemektedir<sup>457</sup>.

Jaspers'in pek çok konuda Kant'ın yaklaşımlarından etkilendiği söylenebilir. O açık fikirlilik ve özgür bir diyalog konusunda da Kant'ın yaklaşımlarından etkilenmiştir<sup>458</sup>. Öneme vurgu yapılan hoşgörü kavramının, açık bir toplumda ahlâkî, sosyal ve politik felsefenin temelini oluşturan bir unsur olarak görüldüğü söylenebilir<sup>459</sup>.

Jaspers'in ortaya koymaya çalıştığı şüpheli anlayış, kapalı bir dünya görüşünü terk etmemizi ve açık bir diyalogun ruhunu yakalamamızı bizlerden istemektedir. Onun bu isteği, özellikle demokratik bir sistemin kurulması için gerekli olan açık toplum yapısını öngörür<sup>460</sup>.

Jaspers, genel anlamda sınırlandırıcı otoritelerin karşısında yer alan bir düşünürdür. Ancak bütünüyle otoriteden uzak, adeta başıboş bir felsefî anlayışın var olabileceğine de inanmaz. Bu yüzden felsefe, tarihsel süreç içerisinde oluşan geniş birikimden istifade etmeli ve herhangi bir donukluğa sebebiyet vermemek şartıyla süreç içinde gelişen birikimi değerlendirmelidir. Bu birikimin içinde sistematik olarak gelişen felsefe geleneğinin yanı sıra, bir insanın kendi ailesi ve yaşadığı toplumun birikimleri de yer almaktadır<sup>461</sup>.

Jaspers'e göre toplumsal hayatın özgür bir şekilde sürdürülmesinde, siyasetçilere büyük bir görev düşmektedir. Siyasetçiler reel politika ve oportünizm kısılcacı içinde kalmamalı ve davranışlarını halkının gerçek menfaatleri doğrultusunda belirlemelidir. Bunun temeli ise, ahlâklı ve vicdanının sesine kulak veren bir insan olmaktan geçer<sup>462</sup>.

<sup>456</sup> Bkz. Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.186.

<sup>457</sup> Çiçek, a.g.e., s.204-205; Erdem, a.g.e., s.53 vd.

<sup>458</sup> Durfee, "Karl Jaspers As The Metaphysician of Tolerance", s.202.

<sup>459</sup> Durfee, a.g.m., s.210.

<sup>460</sup> Durfee, a.g.m., s.206.

<sup>461</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.116-117.

<sup>462</sup> Jaspers, *Philosophy is For Everyman*, s.51-52.



İdeal bir toplumda, baskı karşısında hukukun üstünlüğüne ve özgürlüğe önem vermek ve bunları ön plana çıkarmak gerekir. Buldukları konuma gerçek anlamda liyakat kazanmış olan devlet adamları, istedikleri gibi yönlendirdikleri bir toplumdansa, toplumun güvenini kazanmış liderler olmayı arzu ederler. Bu sayede, toplumlarını ikna yoluyla bilinçlendiren bir konumu kazanmış olurlar<sup>463</sup>. Özgürlük, özünde ciddi bir risk taşımakla birlikte, aksi bir durum, riskten öte tamamen olumsuzluğun kaynağıdır. Dolayısıyla özgürlük, vazgeçilemez bir konum elde etmektedir. “Özgürlükte ahlâkî bozulma büyüktür, tam bir ahlâkî bozulma mümkündür, ama özgürlük olmaksızın ahlâkî bozulma kesindir.”<sup>464</sup>

Jaspers’e göre, modern dünyanın içinde bulunduğu en büyük kültürel ve ruhsal sorun, toplumun bir “yığın” olmasıdır. Dolayısıyla bu toplumsal krizin ortadan kaldırılabilmesinin yegâne çözümü, sorumluluk bilincine sahip insanların varoluşsal bir dönüşüm içerisinde dönüşümün gerçekleştirilmesidir. Bu da ancak sorumlu bireyler ve vatandaşlar haline gelmekle mümkün olacaktır<sup>465</sup>. İnsanlar, politik sorumluluklarını yerine getirmedikleri zaman, tarih boyunca ortaya çıkan olumsuzluklardan, tekrar sorumluluk bilincine ulaşmak suretiyle kurtulabilirler. Bu da ciddi bir ahlâkî dönüşümü gerektirmektedir. Zira bu olumsuzluklara kayıtsız kalınması, insanlığı tehdit eden ve hatta onu ortadan kaldıracak bir sürece girilmesinin en temel gerekçesidir<sup>466</sup>.

Jaspers, varoluş devam ettiği sürece herhangi bir umutsuzluğa kapılmayı doğru görmez. Bireysel olarak insanların ellerinde olan her şeyi kaybetmeleri bile onu umutsuzluğa sevk etmemelidir. Çünkü toplum olarak insanlar hâlâ varlıklarını sürdürmektedirler<sup>467</sup>.

Sevgiyi, değerli olan her şeyin kökenine koyan Jaspers, teorik olarak yeterince anlaşılmiş ve uygulamaya yansımış olan bir sevginin ahlâkî bir sistemin ve ortak bir düzenin zorunluluğunu ortadan kaldıracığı düşüncesindedir. Ancak insandaki yetkin olmayış hali, böyle bir teorinin, pratiğe yansımaları engellemektedir. Bu aşamada devreye kişinin vicdanı ve bilinci bir denetici unsur olarak karşımıza çıkar. Ayrıca sevgi, bütünüyle idrak edilmekten uzak bir kavram

<sup>463</sup> Jaspers, a.g.e., s.52.

<sup>464</sup> Jaspers, *Philosophy is For Everyman*, s.57.

<sup>465</sup> Clark, a.g.e., s.199; Kauffman, a.g.m., s.260.

<sup>466</sup> Çiçek, a.g.e., s.191.

<sup>467</sup> Clark, a.g.e., s.201.

olduğu için, sadece sevgiye dayalı bir yargıda bulunma imkânı bulunmamaktadır. Bu durumda da yine bilinç ve vicdanın yargısına başvurulur<sup>468</sup>.

Jaspers, herhangi bir şeye değer atfetmede doğa bilimlerinin söz sahibi olamayacağı düşüncesindedir. Çünkü doğa bilimleri, hiç kimsenin tartışma konusu yapamayacağı deneysel konularla ilgilenmek durumundadırlar. Değerlerin anlaşılmasında kullanılacak yöntemler, sosyal bilimlerin içerisinde bulunmaktadır<sup>469</sup>.

Jaspers'in ahlâkla ilgili olarak vurguladığı temel konulardan biri de kadın-erkek ilişkilerindeki yanlışlıkların düzeltilmesidir. O, eski Yunan medeniyetinde var olan ve kadınları aşağılayan ve sahip olunan nesnelere kabul eden anlayışı örnek göstererek, bunun yanlışlığını ifade eder. Kadınların erkeklerden ayrı bir sınıf olarak değerlendirilmeleri, sadece kadının aşağılanması değil, erkeğin de insanlığa aykırılığının bir göstergesi olarak görülmelidir. Çünkü insan olmak her şeyden önce gelen bir konum olarak kabul edilmelidir. "Erkek ve kadın ilkin insandırlar ve sonra iki ayrı cinstirler."<sup>470</sup> Jaspers'in ahlâk düşüncesinde evlilik kurumuna çok büyük bir önem atfettiğini görmekteyiz. Ona göre insan, karşı cinsle ilişki noktasında hayvanla biyolojik olarak benzeşen bir yapıya sahiptir ve bu durum bir gereksinimin tezahürüdür. Ancak insanda, hayvandan farklı olarak, bir utanma duygusu vardır. Aynı zamanda insandaki estetik düzey, karşı cinsle ilişkiye bakışımı farklı bir boyuta yükseltmektedir. Buradan hareketle Jaspers, karşı cinsle ilişkiyi cinsellik, erotizm ve evlilik olmak üzere üç aşamada değerlendirir. Cinsellik kavramı sadece şehvi yönü ilgilendiren, erotizm estetik yönü ilgilendiren, evlilik ise ahlâkî yönü ilgilendiren bir durumu ifade eder. Bu anlamda evlilik, bireysel ve toplumsal sorumluluklarının bilincine varmış insanlar için "mucizevî" bir nimet olarak kabul edilir<sup>471</sup>.

Jaspers'in tıpkı Kant gibi ödev duygusunu ahlâkî bir zorunluluk olarak kabul ettiği ve bunu Tanrı inancına dayandırdığı söylenebilir. Ayrıca bu inançtan kaynaklanan sevgi, insanın bütün zorluklara karşın doğru olduğuna "inandığı" yolda yürümesinin en temel gerekçesi olduğu düşünülebilir<sup>472</sup>.

<sup>468</sup> Jaspers, a.g.e., s.105.

<sup>469</sup> Jaspers, *Philosophy is For Everyman*, s.61-62.

<sup>470</sup> Jaspers, a.g.e., s.103.

<sup>471</sup> Jaspers, a.g.e., s.98 vd.

<sup>472</sup> Bkz. Çiçek, a.g.e., s.164.

Jaspers, ölümle yüz yüze olan insan için bir kısım ahlâkî tutumlar ifade etmiştir. Bunlar; kendini kandırma olmayan cesaret, bastırılmaz ıstıraba rağmen derin bir huzur, ölümün bir son olduğu şeklindeki huzur verici bir bilgiye dayalı olarak ölümle huzurlu bir barışı yakalamak, itidal, sabır ve saygınlıktır<sup>473</sup>. Ölümüne vurgu yapan Jaspers, bu çerçevede ifade ettiği sınır durumların farkına varan bireyin, insanda var olan ve onu ihtiraslı hale getiren tutkudan uzak duracağı düşüncesindedir. Bu seviyeye ulaşan birey, bencil olan duygularından uzak kalacaktır. Bu ahlâkî tutum, varoluşsal iletişimin temel özelliği olarak belirlenebilir. Nitekim sınır durumların farkına varmak ve varoluşsal iletişim, varoluşsal olarak kendimizi gerçekleştirmemiz bakımından bize yardım eder<sup>474</sup>.

Modern batı dünyasında çoğunluğa dayanan demokrasi anlayışı ile çoğulcu demokrasi anlayışı arasında yapılmakta olan ayrımın, Jaspers düşüncesinde de mevcut olduğu gözlerden kaçmamaktadır. Bu anlamda Jaspers, çoğunluğa dayalı demokrasiyi eleştirmekte ve bugün azınlıkta olan bir anlayışın bir süre sonra çoğunluğu oluşturabileceğini ifade eder. Dolayısıyla, burada yapılması gereken, bireyin önemine vurgu yapmak ve dolaylı olarak çoğulcu anlayışı hâkim kılmak olmalıdır<sup>475</sup>.

Jaspers'in varoluşsal iletişim için zorunlu olarak kabul ettiği ve insanlığın en önemli normatif kazanımları olarak nitelendirdiği hususların bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

1. Yalnızlığa tahammül etme ve onun saygınlığını taşımaya istekli ve yetenekli olmak. Jaspers bu yalnızlığı toplumdaki bütünüyle izole olmak anlamında kullanmaz. Ancak bireyin kendini gerçekleştirmesi için çok önemli bir husus olarak görür. Bu noktada Kierkegaard'la benzeşen yaklaşımları vardır.

2. Bir kişinin başka bir kişiyle, önyargılı olmaksızın ve gerçek niyetini gizlemeksizin iletişime girmesini sağlayan açık fikirlilik ve açık sözlülük.

3. Herhangi bir insanın yanlış ve dogmatik fikirlerini eleştirirken, aynı entelektüel dürüstlük ve samimiyeti göstermek.

<sup>473</sup> Salamun, a.g.m., s.320.

<sup>474</sup> Salamun, a.g.m., s.320; Edwin Latzel, "The Concept of 'Ultimate Situation'", *The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. Paul Arthur Schlipp, Tudor Publishing Company, New York 1957, pp.177-209, s.203; Erdem, a.g.e., s.64-65.

<sup>475</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.176-177.

4. Başka bir kişinin görüşlerine saygılı olmak çerçevesinde, onunla gerçekten bir ilişki kurma niyetini taşımak. Bu durum, diyalog kurulan kişiye herhangi bir dogmatik kural dayatmamayı gerektirir.

5. Kendi kişisel tecrübelerini, iletişim kurduğu kişinin kendini gerçekleştirme noktasında kullanmasında bencil olmayan bir niyet taşımak<sup>476</sup>.

Ahlâk konusuyla ilgilenen pek çok düşünür, insanlık tarihinde önemli konumlara sahip olan dinî liderlerin ahlâk noktasındaki etkilerini irdelemekten kaçınırken, Jaspers, bu kişilerin etkilerini incelemekten uzak kalmamıştır. Bu yönüyle de dikkat çekici bir konuma sahiptir. Jaspers, bu yönüyle varoluşçu düşünürler arasında da kendine has bir konuma sahiptir. Zira o, aynı düşünce ekolündeki düşünürlerden farklı bir şekilde, bir filozof olarak kalmakla birlikte Hıristiyan düşüncesiyle yakın bir ilişki içinde olunması gerektiği kanısındadır. Onu buna yönelten en önemli etkenin, görüşlerinde farklılıklar bulunsa da, Kant, Kierkegaard ve Nietzsche gibi düşünürlerden ciddi şekilde etkilenmesi olduğu söylenebilir<sup>477</sup>.

## 2.7. İman-Ahlâk İlişkisinin Genel Bir Değerlendirilişi

Jaspers, diğer tüm varoluşçu düşünürler gibi, sistematik bir anlayış ortaya koymamaktadır. Bunun temel nedeni ise, insanın düşüncelerine belirgin engeller oluşturan bir dogmatizmin doğmasını istememesi olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla onun temel hedefi, bütünüyle özgürlüğe dayalı bir bireysellikle Tanrı'ya ulaşmanın, iman olarak görülmesidir. Kişi bu inanca, çeşitli şifreler aracılığıyla ulaşmak durumundadır. Tanrı, bizatihi bir şifre değil, var olan şifreler aracılığıyla ulaşılan bir varlıktır. Ancak, daha sonra insan kendi bilinciyle, bu imanını aksiyona dönüştürmeye çalışır ve “mutlak talep”le karşı karşıya gelir. Bu durumda da Tanrı'nın, Jaspers'e göre dolaylı bir şifre haline dönüştüğü sonucuna ulaşılabilir. Yani, Tanrı başlangıçta imanın hedefi olan bir varlık iken, daha sonra dolaylı bir şifre olarak onun ahlâkî tutum ve davranışlarını dolaylı bir şekilde yönlendirir.

Benzer bir iddia, aslında doktriner dinlerde de bulunmaktadır. Bu dinlere göre de Tanrı, insanın ahlâkı için, belirleyici bir konumdadır. Ancak dinlerin

<sup>476</sup> Bkz. Salamun, a.g.m., s.322.

<sup>477</sup> Durfee, “Karl Jaspers' Christology”, s.133.

ortaya koyduğu anlayışta, kimi insanlar doğrudan bir bağlantıyla Tanrı'yla iletişim halindedirler. Jaspers ise, böyle bir düşünceye kesinlikle karşıdır ve hiçbir insanın Tanrı'yla doğrudan bir bağlantı kuramayacağını, iletişimin ancak öz bilince vararak, bireysel ve dolaylı olarak gerçekleşebileceğini vurgular. Ayrıca, Tanrı'yla kurulan iletişim aracılığıyla ulaşılan hiçbir sonuç, bireyin kendisinden başkasını bağlayıcı değildir.

Yine, “Tanrı bilginin ve zorlayıcı bir kanıtın objesi değildir. O, hiçbir duyuşsal algı tarafından tecrübe edilemez. O, görülemez, sadece O'na inanılır” diyen Jaspers, bu inancın temelinde özgürlüğün bulunduğunu ve sadece bu yolla Tanrı'ya ulaşılabileceğini ifade eder<sup>478</sup>.

Burada ifade edilen anlayıştan hareketle, sosyal bir varlık olarak nitelendirilen insanın, toplumsal bir konsensüsü nasıl sağlayacağı sorusu akla gelmektedir. Jaspers, buna yönelik cevabını, iletişim kavramıyla ortaya koymaktadır. Buna göre, bireysel tecrübeler, iletişim aracılığıyla paylaşılmak suretiyle, toplumsal hayatı belirleyen bazı kurallara ulaşılır. Ancak bu kurallar, hiçbir buyurucu otoriteye dayandırılmaz ve vicdan temel belirleyici olarak kabul edilir.

Jaspers, diğer varoluşçuların büyük bir kısmından ayrı olarak, tarihsel birikimi ve geçmişte yaşayan bazı önemli kişilikleri atıl bir konuma yerleştirmez. Ona göre insanlık için model olabilecek dört kişi belirgin bir şekilde ön plana çıkmaktadır. Bunlar Buda, Sokrat, Konfüçyüs ve Hz. İsa'dır. Ona göre bu kişiler, klasik anlamda bir filozof değildirler. Ancak insanın durumunu ve görevlerini kavramak için önemli birer örneklerdir<sup>479</sup>. Bu eşsiz örnekler sadece insanî tarihsellik içerisinde kavranabilir ve başka hiçbir şekilde açıklanamaz. Jaspers de, bu örnek kişiliklerin açıklanması düşüncesi yerine, bunlarla ilgili yorumlar üzerine eğilmeyi tercih eder. Ona göre bu kişilikler, bireysel örnekler olmak yerine, insanlık için model kişilikler olarak kabul edilmelidir. Bireysel örnek ile model arasındaki fark, bu örnek kişilere birebir bağlılık ile bunların evrensel örnekliklerini almak arasındaki fark gibidir<sup>480</sup>. Ancak bu örneklerin dışında, model olarak kabul edilebilecek başka kişilikler de bulunmaktadır. İnsanlar

<sup>478</sup> Jaspers, *Way To Wisdom*, s.44.

<sup>479</sup> Bkz. Jaspers, *Socrates, Buddha, Confucius, Jesus*, s.94-96; Durfee, “Karl Jaspers' Christology”, s.136.

<sup>480</sup> Antoni S. Cua, “Morality and the Paradigmatic Individuals”, *American Philosophy Quarterly*, Vol.6, No.4, 1969, pp.324-329, s.324-325.

başlangıçta kendilerini birey olarak ele almaya başlamışlardır. İnzivaya çekilen ve gezgin düşünürler Çin’de, dünya nimetlerinden uzaklaşan kişiler Hindistan’da, filozoflar Yunanistan’da, peygamberler ise İsrail’de, inançlar, düşünceler ve içsel tutumlar açısından birbirinden farklı eğilimlere sahip olsalar da, birlikte sınıflandırılabilirler<sup>481</sup>.

Yukarıdaki ifadelerden, Jaspers’in dinsel anlamda çoğulculuğu benimseyen bir düşünür olduğu sonucuna rahatlıkla ulaşılabilir. Çünkü o, dışlayıcı (eksklusivist) bir anlayışın doğruluğuna yönelik düşüncelere katılmaz ve bunun ancak mecrasından sapmış bir vahye dayalı veya felsefî imanın sonucu olduğunu ifade eder<sup>482</sup>. Ona göre, insanın bencillikten kurtulması, fedakârlığı sağlayan içsel dönüşüm sadece Hıristiyanlık aracılığıyla meydana gelmez. Başka inançlara ve düşüncelere mensup olan kişiler arasından da, ifade edilen noktalara ulaşmış insanlar bulunmaktadır. Ayrıca herhangi bir inanca mensup olan ve olumsuz nitelikler taşıyan kimi insanların kurtuluşa ereceğini düşünürken, ahlâken yükselmiş olan ve farklı bir inanca bağlı olan insanların kurtuluşa eremeyeceğini düşünmek saçmalık olarak değerlendirilir<sup>483</sup>. “Mutlaklık (exclusivism) iddiasına bir insan nasıl nötr kalır, anlamıyorum. Bu, sadece hoşgörüsüzlüğün tuhaf ve zararsız bir anormallik olarak kabul edilmesi halinde mümkün olur. Fakat İncil’e dayanan mutlaklık iddiasında, böyle bir durum söz konusu değildir. Bu iddianın yapısında, gitgide güçlenen kurumlar vasıtasıyla, yeniden ortaya çıkma gayreti vardır ve dinden çıkanların yakıldığı ateşler, her zaman alevlendirilmeye hazırdır. İncil’e dayalı dinin bütün formlarında yer alan mutlaklık iddiasının doğası, bunu gerektirir.”<sup>484</sup> Felsefî düşünceye sahip olan bir insan, eksklusivizmin yıkıcı tesirlerinin farkına varmak suretiyle, oluşabilecek zaafın telafisi yoluna yönelebilir. Nitekim dışlayıcı mantığa sahip olan dinlerin, tarihî süreç içerisinde neden olduğu yıkımlar gözlerden kaçmamaktadır. Jaspers, özellikle Hıristiyanlıktaki mutlaklık iddiasının, her ne kadar karşıt kutularda yer alsalar da Batı Dünyası’nın laiklik anlayışını bile zihniyet düzlemine etkisi altına aldığını düşünmektedir<sup>485</sup>.

<sup>481</sup> Jaspers, *Way To Wisdom*, s.101.

<sup>482</sup> Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation*, s.342.

<sup>483</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.89; Jaspers, *The Origin and Goal of History*, s.265.

<sup>484</sup> Jaspers, a.g.e., s.94.

<sup>485</sup> Jaspers, a.g.e., s.92-93.

Jaspers'e göre, geçmişte yaşamış olan önemli kişilikler, insanlar için kabul veya reddedilebilecek örnekler olup, anlam arayışı içinde, bunlardan bütünüyle uzaklaşmak söz konusu olamaz. Ancak bu örnek kişilerin, bütünüyle kabulü de söz konusu olmamalıdır<sup>486</sup>. Yani, bu örneklikler, insanları dogmatik bir anlayışa sürükleyecek nitelikteki bir kabulün objeleri olarak görülmemelidirler. Aksi takdirde, insan kendi olmaktan uzaklaşarak, kişisel benliğini model olarak aldığı kişiliğin benliğinde eritme gibi bir olumsuzlukla yüz yüze gelecektir.

Jaspers, dünyada farklı insanlara ait farklı inançların var olduğunu ve bunların kimi zaman çatışmaya düştüklerini belirtir. Böyle bir çatışma durumunda yapılması gereken, insanlık kavramını her şeyin önüne geçirmek olmalıdır. Çatışan inançlara sahip olan insanların birbirlerine yönelik olarak taşıdıkları olumsuz duygu ve düşünceler ancak bu şekilde engellenebilir. Farklı inançlara mensup olan insanların birbirleriyle sağlıklı bir ilişki kurabilmelerinin temel dayanağı ancak bu olabilir<sup>487</sup>.

Jaspers, dışlayıcı düşüncenin temelde Hıristiyanlıkta çok belirgin olduğunu ifade etmekle birlikte, Yahudilik ve İslam gibi diğer bazı dinlerde de bulunduğunu söyler. Bu dinlerin her biri, temelde diğerinin temel değerlerini benimsemekle birlikte, birbirlerinin gerçekliğini reddetmektedirler aynı zamanda. Gerçekte ise bu anlayış, Tanrı'ya dayanmayıp, insan ürünü bir yaklaşımdır. Çünkü Tanrı, insanların kendisine ulaşabilecekleri pek çok yol var etmiştir<sup>488</sup>.

Jaspers, akıl karşıtı bir düşünür olarak nitelendirilemez. Ancak onun akli önceleyen bir düşünür olduğunu söylemek de bir yanılgı olacaktır. Bu yönüyle de kendisinden önceki filozoflardan ayrılmaktadır. Jaspers, akli konumlandırırken, aklın egemen olduğu alanın felsefî alanın dışında olduğunu, aklın yetersiz kaldığı noktadan itibaren felsefenin devreye girdiğini savunur<sup>489</sup>.

Jaspers, bilimin insanlık için çok yararlı bir araç olduğunu düşünmektedir. İnsan bilim sayesinde “nesnel varlık alanını” anlamlandırabilir. Ayrıca bilim insanlığın tümünün ortak malı olarak kabul edilir. Ancak, bir araç olarak bilimin kötüye kullanıldığı da göz ardı edilmemelidir. Ayrıca, kimi ideolojilerin adeta

<sup>486</sup> Jaspers, *Philosophy is For Everyman*, s.34-35.

<sup>487</sup> Jaspers, a.g.e., s.59.

<sup>488</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.96-97.

<sup>489</sup> Bkz. Kauffman, a.g.e., s.32-33; Erdem, a.g.e., s.15; Akgün, a.g.t., s.78.

bilimsel gerçekmiş gibi ifade edilmesi, onun insanlık için çok büyük bir tehdit unsuru haline gelmesine neden olmuştur<sup>490</sup>.

Jaspers, bilimsel verilerin körü körüne kabulüne ve bilimsel olarak ispatlanabilir olanların haricindeki hususların reddedilmesine karşı çıkmakta ve her konunun bilimsel çerçevede ele alınarak, ifade edilmeye çalışılmasını, batıl bir inanca sürüklenmek olarak görmektedir. Çünkü böyle bir yaklaşım insan bilincine büyük bir zarar vermekte ve onun varlığını adeta işlevsiz hale getirmektedir. Böyle bir durumdan kurtulmanın yegâne şartı, kendisini bu sınırlandırmalardan kurtaran bir felsefi anlayış geliştirmektir<sup>491</sup>.

Jaspers'e yöneltilen eleştirilerin en önemlilerinden birisi, onun düşünce sisteminde ortaya koyduğu kimi kavramların mecaz olması ve hakikatin bu mecazların arkasında saklı bulunmasıdır. Dolayısıyla bu hakikatlere ulaşmak neredeyse imkânsız gibidir<sup>492</sup>.

Birçok düşünür, Jaspers'in "Felsefî İman" kavramının bir din alternatifi olduğunu iddia etmekte ve onu bu noktada başarısız bir girişim olarak nitelendirmektedir. Düşünürleri buna yönlendiren temel etkenin, Jaspers'in vahiy ile "felsefî iman" kavramlarını karşılıklı olarak değerlendirmesi olduğu söylenebilir. Ancak Jaspers'in ifadelerinden hareketle, bu kavramlaştırmanın bir din alternatifi olarak nitelendirilmesi oldukça tartışmalı bir konu olarak değerlendirilebilir<sup>493</sup>.

Jaspers kendisini bir mistik olarak saymasa da, eserlerinde ifade edilen genel yaklaşımlardan hareketle onun mistisizme eğilimli olduğu sonucuna ulaşmak, çok fazla yanıltıcı olmayacaktır. Nitekim o, mistisizmi spekülative ve ibadete yönelik (devotional) olmak üzere ikiye ayırmakta ve spekülative mistisizme daha yakın durmaktadır<sup>494</sup>. Ancak onun yöneldiği mistisizmin, Kierkegaard'ın imancı tutumu kadar katı yahut klasik anlamda değerlendirilen mistikler kadar soyut olduğunu ifade etmek doğru olmaz. Çünkü Jaspers'in genel anlayışı, insanın bu dünyadan soyutlanmasını, insanlarla iletişimden uzaklaşmasını yahut bütünüyle dogmatik olarak kabul edilebilecek bir dünya görüşünü doğru bulmaz.

<sup>490</sup> Çiçek, a.g.e., s.122.

<sup>491</sup> Jaspers, *Philosophy is For Everyman*, s.10.

<sup>492</sup> Durfee, "Karl Jaspers As The Metaphysician of Tolerance", s.209.

<sup>493</sup> Reyhani, a.g.m., s.1-2.

<sup>494</sup> Olson, a.g.m., s.260



Bu anlamda, mistisizme farklı bir anlam yükleyen bir eğilim içinde olduğu sonucuna ulaşılabilir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. MARCEL DÜŞÜNÇESİNDE İMAN-AHLÂK İLİŞİSİ

Gabriel Marcel (1889-1973), düşünceleri çok açık bir şekilde ortaya konulabilecek bir düşünür olarak görülmemektedir. Bu duruma neden olan etkenlerin, diğer birçok varoluşçu düşünür gibi, Marcel'in kendini tanımlayan sistematik bir anlayışı reddetmesi ve düşüncelerini birbirinden farklı alanlarda yazdığı eserlerde ortaya koyması olduğu söylenebilir. O, görüşlerini kitap ve makalelerin yanı sıra, çeşitli günlük, mektup ve tiyatro oyunlarında ortaya koymaya çalışmıştır<sup>495</sup>.

Marcel'in düşüncelerinin gelişiminde, yetiştiği aile ortamı ile müzik ve drama gibi faaliyetlerinin çok büyük bir etkisi olduğu, bunların dünyayı anlamada kendisine büyük bir hayal gücü kazandırdığı ve olaylar karşısında spekülasyondan uzak bir tavrı benimsemeye yönlendirdiği kendisi tarafından ifade edilmektedir<sup>496</sup>. Felsefî çalışmalarının yanı sıra, edebî eleştiri, tiyatro ve müzik alanlarına ilişkin çalışmalarda da bulunmuş, sadece tiyatro alanına yönelik on beş eser kaleme almıştır<sup>497</sup>.

Küçük yaşlardan itibaren karşılaştığı -küçük yaşta annesini kaybetmesi, I. Dünya Savaşı'nda karşılaştığı durumlar vb.- kimi güçlüklerin, maddî eğilimlerin ağırlıkta olduğu döneminin felsefî anlayışları yerine, daha içsel bir anlam arayışına yönelmesinde etkili olduğu söylenebilir. Bu eğilimlerinden hareketle, metapsişik deneyler olarak nitelendirdiği “telepati, geleceği görme, ruhlarla ilişki vb.” alanlar üzerinde durduğu gözlemlenmiştir<sup>498</sup>. “Marcel, derinden kavrayışları olan bir metafizikçi olduğu kadar iyi bir dramaturg, tiyatro eleştirmeni ve müzisyendir. Onun felsefî yönüyle olduğu kadar, sanatsal yönüyle de olgunlaşmasında bireysel tecrübelerinin önemi büyüktür... Kendi varoluş düşüncesini soyut bir biçimde açıklamaktan kaçınan Marcel için dramatik eserleri, felsefî fikirlerini daha anlaşılabilir hale getiren, onları soyut bir düşünce olmaktan kurtararak, örneklendiren eserlerdir. Marcel ayrıca, umut, aşk, nefret, sadakat,

<sup>495</sup> Copleston, a.g.e., s.165.

<sup>496</sup> Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, trans. Manya Harari, The Citadel Press, New York 1956, s.106.

<sup>497</sup> Roger Verneaux, “Gabriel Marcel'in Somut Felsefesi (1)”, *E.Ü.İ.F.D.*, çev. Murtaza Korlaelçi, Sayı: 6, ss.305-326, s.305.

<sup>498</sup> Bkz. Nejat Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları: Yorumlar ve Eleştiriler*, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1998, s.140.

ihamet ve iman gibi tecrübeye dayalı kavramları açıklamada, uğraş verdiği alanları başarıyla kullanmasını bilen bir düşünürdür.”<sup>499</sup>

Marcel, yoğun bir Hıristiyan kültürü içerisinde yetişmiştir. Babasının Katolik bir eğitim almakla birlikte, Katolikliğin kimi inançlarını benimsemediğini ve agnostisizme yakın durduğunu ifade eder. Annesinin ölümüyle birlikte babasıyla evlenen teyzesi ise, dogmatik inançlara uzak duran ve Protestanlığı benimseyen bir kişidir ve o da kimi zaman agnostisizme yaklaşır. Ancak babası estetik, teyzesi ise etik yönü ağır basan bir düşünce yapısına sahiptir<sup>500</sup>.

Böylesine dinî bir atmosfer, onun zaman zaman içinde bulunduğu ortamı eleştirmesine zemin hazırlamıştır. Yaygın olan kurullarla sınırlandırılmış ahlâkî yapının etkisinden kurtulmak için, bu yapının temelini oluşturduğunu düşündüğü idealizm ve rasyonalizm onun temel eleştiri hedefleri arasında yer almaktadır. Ancak bu durum onun bütünüyle dinden uzaklaşmasına yol açmamıştır. Marcel dine yakın olan bir insan olmakla birlikte, bütünüyle dinsel bir düşünce dünyasına sahip değildir. Bundan dolayı onu, inanan bir Hıristiyan olarak nitelendirmekle birlikte, Ortodoks bir teolog olarak kabul etmek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla onun teolojisinin, tecrübe üzerine kişisel bir düşünce olarak kaldığı söylenebilir<sup>501</sup>.

Marcel'in düşünce hayatının ilk yıllarında, geleneğe bağlı bir şekilde idealist ve rasyonalist bir düşünceyi takip ettiği, ancak sonraki dönemlerde bu anlayışa karşıt bir pozisyon aldığı söylenebilir<sup>502</sup>.

İlk dönemlerinde idealizmin etkisinde olan bir düşünür<sup>503</sup> olan Marcel, zamanla idealizme karşı önemli eleştirilerde bulunmuştur. Zamanla bu etki alanının dışına çıkmış, yaşadığı dönem Fransa'sında etkin olan rasyonalizme de muhalif bir tavra sahip olmuştur. Marcel, bu akımın temelinde yer alan *Kartezyen Felsefeyi* karşıt bir konuma yerleştiren bir tutumu benimsemiştir<sup>504</sup>.

<sup>499</sup> Emel Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, Art Yayıncılık, Ankara 2004, s.28-30.

<sup>500</sup> Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, s.109-110.

<sup>501</sup> Blackham, a.g.e., s.78.

<sup>502</sup> M. Celalettin Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, K.B.Y., Ankara 1988, s.1.

<sup>503</sup> Koç, a.g.e., s.18.

<sup>504</sup> Koç, a.g.e., s.19.

Marcel, varoluşun objektif bir şekilde anlatılamayacağını savunması ve felsefenin özünün kişisel tecrübelerden oluştuğunu söylemesi açısından, anlaşılması zor olan bir düşünür olarak tanımlanabilir<sup>505</sup>.

Sistematik bir düşünce anlayışına karşı olan Marcel'in, yine de varoluşçuluğun teist yanının Fransa'daki temsilcilerinden biri olarak kabul edildiği görülmektedir. İnsanı merkeze alarak onun anlaşılmasını temel konusu haline getiren bir felsefî anlayış olan varoluşçulukta insan, özü önceden belirlenmemiş bir varlık durumu olarak görülmektedir. Bu anlayışın genel eğilimi, insanı yaşadığı durum içerisinde somut bir birey olarak anlamak olup, öznelliğe vurgu yapılması esas olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla böyle bir anlayışta, soyut ve rasyonel olan değerlendirmeler, varlığın anlaşılması ve açıklanması için yeterli görülmemektedir. Soyut felsefenin temelini oluşturan ve evrenselliği ön plana çıkaran idealizm ve insanı varoluştan kopararak sadece fonksiyonel bir varlık olarak kabul etme eğilimindeki modern bilime dayalı anlayışları hedef alan ve bunlarla mücadele etme uğraşı veren Marcel'in, özneliğin ön plana çıkarıldığı ve "somut felsefe" olarak isimlendirdiği düşüncesiyle, varoluşçu bir düşünür olarak nitelendirilmesi yanlış olmayacaktır<sup>506</sup>. Bu nitelendirmeye rağmen Marcel, 'varoluşçuluk'un ne olduğunun ifade edilmesinin oldukça güç bir iş olduğunu söylemekte ve birbirinden farklı olan ve farklı tarafların birbirilerini kabul etmediği varoluşçu yaklaşımlar bulunduğunu düşünmesi<sup>507</sup> açısından da değerlendirilmek durumundadır.

Kierkegaard ve Jaspers gibi, Marcel de, çağının sosyal şartlarından büyük oranda etkilenmiş ve özellikle ahlâkî açıdan daha iyi bir noktada olmasını arzu ettiği bir toplumsal yapının kurulmasına yönelik önemli bir düşünsel çaba içerisinde olmuştur<sup>508</sup>. Bu anlamda Marcel'in felsefesinin, düşünsel anlamda yakından ilgili olduğu Jaspers'in felsefeye yaklaşımından daha hassas olduğu söylenebilir. Nitekim onun felsefesi ikincil düşüncelerin felsefesi veya düşünce üzerine bir düşünme olarak adlandırılabilir. Dolayısıyla soyutlanmış bir

---

<sup>505</sup> Koç, a.g.e., s.13.

<sup>506</sup> Koç, "Gabriel Marcel'e Göre İnsan Teknoloji İlişkisi", s.4.

<sup>507</sup> Marcel, a.g.e., s.91.

<sup>508</sup> Bkz. Koç, a.g.e., s.39.

düşünceden ziyade, hayatla iç içe olan ve düşünceyi sağlamlaştırılmayı öngören üst düzey bir düşünce biçimi<sup>509</sup> şeklinde betimlenebilir.

Marcel'in düşüncelerinin gelişiminde Bergson'un önemli bir yeri vardır. Bergson, soyut zekânın, tecrübeye dayalı alanın genişliğini kavramakta yetersiz kalacağı ve insanın psikolojik yapısının mevcut bilimlerinin niceliğe dayalı yaklaşımlarıyla yeterince açıklanamayacağı şeklindeki vurgusuyla, sadece Marcel için değil, bütün varoluşçu düşünürler için önemli bir filozof olarak nitelendirilebilir<sup>510</sup>.

Marcel'in düşünceleriyle Kierkegaard'ın yaklaşımları arasında da önemli paralellikler görülmektedir. Kendinin ifade ettiği üzere Kierkegaard'ın eserlerinden hiçbirini okumamakla birlikte, birçok araştırmacı tarafından Kierkegaard'a en akın düşünürlerden biri olarak görülmektedir<sup>511</sup>. "Marcel, varoluşçulukla ilgili düşüncelerini Kierkegaard'ın eserlerini okumadan önce şekillendirip, varoluş (existence) ve varoluşsal (existential) terimlerine Kierkegaardçı bir anlam yükleyerek, belirli bir şekilde nitelendirilmekten hiç hoşlanmasa da, bugün ilk Fransız varoluşçu filozofu ve ilk Fransız fenomenologu nitelendirmesiyle anılmaktadır."<sup>512</sup>

### 3.1. Marcel ve Kurumsal Yapı

Yeni bir felsefî anlayış ortaya koymak durumunda olan her düşünür gibi Marcel de, kendi dönemine kadar gelen her türlü felsefî ve dinî anlayışla yüzleşmek ve bir anlamda hesaplaşmak mecburiyetinde kalmıştır. Mevcut dinî ve felsefî anlayışların kurumsallaşmış yapısına yönelik eleştiriler Marcel için temel bir görev haline gelmiştir. Tarih boyunca ortaya konan felsefî anlayışların somutlaşmadan uzak kalmaları nedeniyle skolâstik bir yaklaşıma eğilim gösterdikleri Marcel tarafından ifade edilmektedir. Örneğin, Descartes, Kant ve Bergson'un düşünceleri, sadece soyut düzlemde kaldıkları için, Kartezyenizm, Kantizm ve Bergsonizm gibi anlayışlar ortaya çıkmış ve bu durum ciddi bir anlam kaybının doğmasına neden olmuştur. Buradan hareketle, ona göre, bütün

<sup>509</sup> Blackham, a.g.e., s.66.

<sup>510</sup> Koç, a.g.e., s.22; Colette, a.g.e., s.35.

<sup>511</sup> Koç, a.g.e., s.24.

<sup>512</sup> Koç, a.g.e., s.49.

“izm”lerin reddedilmesi gerekmektedir<sup>513</sup>. Ancak böyle bir yaklaşımla yeni bir anlayışın ortaya konması mümkün görünmektedir.

Marcel de, tıpkı Jaspers gibi, Descartes felsefesini eleştirmektedir. Bu anlayış, kişinin kendini aşır, başka bir ben’le diyaloga girmesinin önündeki temel engellerden birisidir<sup>514</sup>.

Marcel, varoluş ile soyut düşüncenin bitmeyen bir mücadele içinde olduklarını söylemektedir. Nitekim ona göre, soyut düşüncenin egemen olduğu bir ortamda varoluştan söz etmek mümkün değildir. Bu bağlamda onun, felsefeyi somut yaklaşımları içeren bir alan olarak kabul ettiği söylenebilir. Bunun aksi olan soyut düşüncede ise, sistem bütün yapısıyla tamamlanmış gibidir. Bu nedenle de Marcel’in, soyut düşünceye dayanan ve sonu ‘izm’le biten herhangi bir anlayışla özdeşleştirilmesi uygun olmaz<sup>515</sup>.

Marcel, düşüncenin “izm”le sonlandırılan bir yapıya büründürülmesinin, bağınazlığın temelini oluşturduğunu iddia eder. Dolayısıyla böyle kalıplandırmalardan olabildiğince uzak durmak gerekmektedir. Bu ise, şuuru gerekli kılmaktadır. Ancak Kantçı ve Hegelci anlayış, bu noktada şuuru hep eksik bir biçimde sunmuşlardır<sup>516</sup>.

Marcel, başlangıçta kendisine ait bir sistem ortaya koymayı düşünmekle birlikte, zaman içerisinde bunun yanlış olacağı sonucuna ulaşmıştır. Buradan hareketle, kendine ait bir felsefe yerine, felsefenin bir araştırma ve yöntem olması gerektiğini düşünmeye başlamıştır. Sistemleştirilmiş bir felsefî anlayışın, donuklaşacağı düşüncesini taşıyan Marcel, her türlü sosyal, dinî ve siyasî önyargıdan arınmış bir anlayış için, sistemden uzak durulmasının gerekliliğini vurgulamıştır<sup>517</sup>.

Mevcut kurumsal anlayışlar için, konformizm<sup>518</sup> çok önemli bir yere sahiptir. Bu durum ise mevcut olana bağlılığı esas kabul etmektedir. Marcel ise, burada “sadakat” kavramını kullanır. Ancak Marcel, sadakatli olmanın

<sup>513</sup> Gabriel Marcel, *Creative Fidelity*, trans. Robert Rosthal, The Crossroad Publishing Company, New York 1964, s.54.

<sup>514</sup> Muşta, a.g.e., s.3

<sup>515</sup> Koç, a.g.e., s.45-47.

<sup>516</sup> Murtaza Korlaelçi, “Gabriel Marcel’in Din Anlayışı”, *E.Ü.S.B.E.D.*, Sayı: 4, ss.211-220, s.214.

<sup>517</sup> Muşta, a.g.e., s.12-13; MacIntyre, *Varoluşçuluk*, s.47.

<sup>518</sup> Konformizm, “ilke olarak ya da uygulamada, çevresinde kabul görmüş veya egemen durumda olan davranış modellerine, düşünce tarzlarına uyan kimsenin hareket tarzı; toplumun değer yargılarına, geleneklerine saygı duyma, onlara karşı çıkmama, onlarla barışık olarak yaşama tavrı ya da eğilimi” olarak tanımlanmaktadır. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.569.

konformizle karıştırılmaması gerektiğini ve bunların birbirlerine karşıt kavramlar olduklarını savunur. Hatta konformizmin bir gereği olan herhangi bir ilkeye bağlılık, bir noktadan sonra putperestliğe dönüşebilir ve bireyin bunu inkâr etmesi kutsal bir görev haline gelir. Çünkü herhangi bir ilkeye bu şekilde bağlılık, kişinin kendi kendine ihanet etmesidir<sup>519</sup>.

Marcel, var olan dinî yapıya alternatif olarak sunulan inançsızlığı da kurumsal bir anlayış olarak görme eğilimindedir. Bu nedenden dolayı, kendisinin inançsızlığı reddeden bir mümin olduğunu ifade eder ve inançsızlığı kötü bir iman olarak nitelendirme eğiliminde olduğunu belirtir<sup>520</sup>.

Marcel, ateizmin, Tanrı'nın varlığını reddetmeye yönelik düşüncesini bütünüyle akla dayalı bir temel üzerine inşa etmesi durumunda, egzistansiyalizmi bir kenara bırakıp, geleneksel rasyonalizmin eskimiş konumuna yerleşeceğini savunmaktadır<sup>521</sup>.

Marcel'e göre bir ateist, Tanrı'yla ilgili herhangi bir tecrübeye değil, bir fikre yahut yanıltıcı bir fikre dayanmaktadır. Böyle düşünen bir kişi, Tanrı'yı sadece kendi fikirleri çerçevesinde tanımlamaya kalkmaktadır. Hâlbuki Tanrı'yı kendine ait düşünceler çerçevesinde belirlemeye kalkmak, kendini Tanrı yerine koymak anlamına gelir. Normal hayatta bile, kimi insanların yerine kendimizi tam olarak koyamıyorken, Tanrı hakkında bu tür bir kaniya sahip olmak, uygunsuz görünmektedir<sup>522</sup>.

Marcel, ateizmin temelinde yatan unsurun, bireyin toplum hizmetinden uzaklaşmasıyla başlayan ben-merkezcilik olduğu düşüncesindedir. Böyle bir konuma yerleşen birey, "Mutlak Sen" olması gereken Tanrı'yı "birisi" olarak görmeye başlayacaktır ki, öz itibarıyla ateizmin tavrı da bu sonuca götürmektedir<sup>523</sup>.

Marcel, materyalizm ve idealizmin birbirinin benzeri olduklarını savunmaktadır. Birisi doğrudan maddeden hareket etmekte, diğeri ise maddenin düşüncesinden yola çıkmaktadır<sup>524</sup>.

<sup>519</sup> Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, s.35.

<sup>520</sup> Marcel, *Creative Fidelity*, s.181.

<sup>521</sup> Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, s.85.

<sup>522</sup> Gabriel Marcel, *The Mystery of Being II (Faith and Reality)*, trans. René Hague, Gateway Edition Henry Regnery Company, Chicago 1970, s.82-83.

<sup>523</sup> Muşta, a.g.e., s. 103.

<sup>524</sup> Muşta, a.g.e., s.4

İnsan açısından dinin vazgeçilmez bir değer taşıdığını, sanat ve metafizikle birlikte, dinin insanı insan yapan en önemli etkenlerden biri olduğunu ve insanî eylemlerin bu alanların denetiminde olmaları gerektiğini düşünen Marcel, dinin insan için taşıdığı vazgeçilmez değeri belirttikten sonra, din içerisinde yer alan şekli unsurların gerçek dine ulaşmada engel olduğunu ifade etmekte; bu engelin ortadan kalkmasının, dinî düşüncenin gerçek bir imana dönüşmesiyle mümkün olacağını savunmaktadır<sup>525</sup>.

Marcel kurumsal yapıların, yani hem Hıristiyanlığın hem de laikliğin, bu halleriyle dünyanın doğasını değiştirdiklerini ve bozduklarını düşünür ve bu alanlara eleştiriler yöneltir. Hıristiyanlığın ve laikliğe temel oluşturan hümanizmin yeniden yorumlanması gerektiğini ifade eder. Bu açıdan da Marcel'in 'Hümanist bir Hıristiyanlık' anlayışını ortaya koyarak bu sorunun üstesinden gelmeye çalıştığı söylenebilir<sup>526</sup>.

Marcel, kendisine yöneltilen eleştirilerden birinin, felsefesi içinde sevgi kavramına yüklediği anlamın sadece Hıristiyan dini çerçevesinde anlaşılacağı olduğunu söyler. Bu eleştirinin makul olduğunu kabul etmekle birlikte, hiçbir insanın yetiştigi çevreden bütünüyle bağımsız olamayacağı şeklinde bir karşılık vererek kendini savunmaya çalışır. Bu anlamda kendisinin şu veya bu şekilde Hıristiyanlıktan etkilenmesinin doğal olduğunu vurgular ve bunun başka durumlar için de geçerli olabileceğinin ekler<sup>527</sup>. Dolayısıyla Marcel'in, insanın tarihsel bir varlık boyutuna sahip olduğu fikrini benimsediği sonucuna ulaşılabilir.

"Marcel'in Mutlak Sen'inin sonunda Hıristiyan bir Tanrı anlayışına ulaşmasının kaynağında, böyle bir Tanrı anlayışından peşin olarak hareket etmesi yatmaktadır. Böylece Marcel imanının derin bir varoluşsal yaşantısını hedef olarak ortaya koymasına rağmen, bu yaşantının kaynağında metafizik hatta dinî bir dogma bulunmaktadır."<sup>528</sup>

### 3.2. Marcel'e Göre Bilim

Bilime duyulan güvenin tarihsel kökeninin çok eskilere dayandığı söylenebilir. Ancak on yedinci yüzyılda başlayan teknik ilerleme ve Aydınlanma

<sup>525</sup> Korlaelçi, "Gabriel Marcel'in Din Anlayışı", s.212.

<sup>526</sup> Blackham, a.g.e., s.72.

<sup>527</sup> Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, s.44.

<sup>528</sup> Muşta, a.g.e., s.181.



Felsefesi'nde zirveye ulaşan “bilime bağlılık” ve bunun sonucunda gelişen hayatı yeniden anlamlandırma çabaları, mutlakçılığın sıkıntılarıyla yüz yüze kalmıştır. Postmodern düşünce ise, daha önce yaygın olarak dine ait olduğu kabul edilen bu alanın, sonradan bilim tarafından ele geçirilmiş olmasının, anlam arayışı içindeki insan için, istenilen sonuçlara ulaşmada yeterli olmadığını dile getirmeye başlamıştır. Bilimin, özellikle insanî ilişkilerin, arzu edilebilir bir noktaya ulaşmasında yetersiz kaldığı vurgusu ön plana çıkmaya başlamıştır. Dolayısıyla yeni bir toplumun inşası için, bu “mutlaklık” iddiasından bir şekilde uzak durulması gerektiği ifade edilmiştir.

Marcel, mutlak bilgi düşüncesine bütünüyle karşıt olan bir düşündürüdür. Ona göre rasyonalist düşüncenin en büyük yanılgısı bu noktada başlamaktadır<sup>529</sup>. Bilim, bize çeşitli sosyal olgular arasındaki ilişkiyi açıklama konusunda yardımcı olmakla birlikte, değerleri bütünüyle açıklayamaz<sup>530</sup>.

Marcel, modern dünya için önemli bir adım olarak gördüğü Kopernik devrimini, bilime olan aşırı bağlılığı hatta bütünüyle bilim tarafından kuşatılmış olması açısından eleştirir. Kopernik devrimi, bir kısım insanî özellikleri gereğince ortaya koymakla birlikte, insan merkezli bir anlayışı tamamen bilimin hegemonyası altında değerlendirdiği için, hatalar barındırmaktadır<sup>531</sup>. Rönesans'tan sonra ciddi bir gelişim gösteren doğa bilimleri ve bu bilimlerin Descartes tarafından, kendisinden şüphe duyulmayan sonuçlar elde edilmek amacıyla felsefesinde sentezlenmeye çalışılması sonucu elde edilen felsefî anlayış ile Kopernik Devrimi ekseninde gelişen yaklaşımlar, insanı neredeyse her şeyin temelinde ve merkezine alma eğiliminde olmuşlardır. Bu anlayışlar, insanı merkeze yerleştirmekle birlikte, ben ile ben-olmayan arasında var olan ilişkiyi sadece soyut bir düzlemde ele almaya neden olmaları bakımından, somut tecrübenin arka plana atılmalarına ve hatta bütünüyle ortadan kaldırılmalarına neden olmuştur.

“Bu tasarımda insan, öncelikle bir varlık olarak değil, epistemolojik fonksiyonların bir karmaşası olarak düşünülmüş ve somut insan varlığı, bilimin aktif girdabında yutulmuştur. Modern felsefeye damgasını vuran Descartes'ın ünlü ‘cogito ergo sum’ yani ‘düşünüyorum öyleyse varım’ önermesiyle ben'in

<sup>529</sup> Muşta, a.g.e., s.2

<sup>530</sup> Marcel, *The Mystery of Being II*, s.110.

<sup>531</sup> Marcel, *Creative Fidelity*, s.30.

öncelikle, düşünen bir şey olduğunun altı çizilerek, onun somut tecrübeleri göz ardı edilmiş, ben (zihin) ile ben-olmayan (madde, doğa, beden) arasında onarılmaz bir uçurum oluşturulmuştur. Oysaki Marcel'e göre, somut bir varlık olarak insanın 'ben varım' iddiası Descartescı yaklaşımın 'ben düşünüyorum'unun aksine ben, dünya içerisindeki bir benim yani benim bir dünyam var anlamına gelir."<sup>532</sup> Marcel, felsefenin tecrübe için bazı araçlar sağladığını belirterek, bunun rasyonel yahut mantıksal değil, varoluşsal bir kesinliğe dayandığını ifade eder<sup>533</sup>.

Marcel, kimi düşünürlerin savunduğu gibi, her şeyin objektif ve doğrulanabilir olduğu fikrine de karşı çıkmaktadır. Ona göre bu, indirgemeci bir anlayış olur. Birinci refleksiyon, önemi inkâr edilemeyecek bir aşama olsa da, kimi konuların anlaşılması için ikinci refleksiyona başvurmak zorunludur. Aksi durumda 'varolma' kavramı sadece 'sahip olma' düzeyine indirgenecek ve varlığın değeri düşürülecektir. Günümüz teknolojisine duyulan aşırı güven, bu noktada olumsuz bir etken konumundadır<sup>534</sup>. Marcel, birinci refleksiyon olarak isimlendirdiği düşüncenin, kendisinden önce var olan tecrübenin birliğini ortadan kaldırdığını; ikinci refleksiyonun ise, ortaya çıkan yetersizliği giderdiğini belirtir<sup>535</sup>. Bu anlamda "deneysel güçlükleri bir problem olarak ele almayı amaçlayan birinci refleksiyon tümel, objektif ve doğrulanabilir olan bir bilgiye yönelir ve objeleri çeşitli bilimlere parçalayarak 'önüne ilk konulan tecrübe birliğini çözme eğilimi' gösterir. Birinci refleksiyon doğrulanabilir ve objektif olan bir bilgiye yöneldiği için soyuttur ve özne ile nesnesi arasında kısmî bir ilişki içerir. Marcel'e göre, düşünen özne ile egzistansiyel dünyanın ilgisinin kurulmadığı soyut matematiksel ya da mantıksal düşünceler olan paradigmlar ya da bir teorinin doğrudan doğruya uygulanabilmesinin dikkate alınmadığı pür bilim veya bedeni objektifleştirerek onu zihinden ayıran Descartescı felsefe, birinci refleksiyondan türeyen düşünce biçimleridir."<sup>536</sup>

Marcel, modern dönemde, geçmişe yönelik olarak sürdürülen katı eleştirileri doğru bulmaz. Bu tür eleştiriler, bir anlamda, düşünürün tarihle olan bağını koparmaya neden olacaktır. Yapılması gereken ise, düşünce tarihini

<sup>532</sup> Marcel, *Creative Fidelity*, s.83; Koç, "Gabriel Marcel'e Göre İnsan Teknoloji İlişkisi", s.5;

<sup>533</sup> Marcel, a.g.e., s.15.

<sup>534</sup> Bkz. Koç, a.g.e., s.104 vd.; Colette, a.g.e., s.38.

<sup>535</sup> Marcel, *The Mystery of Being I*, trans. G. S. Fraser, Gateway Edition Henry Regnery Company, Chicago 1966, s.102.

<sup>536</sup> Koç, "Gabriel Marcel'e Göre İnsan Teknoloji İlişkisi", s.5.

gerektiği gibi bilmektir. Ancak bu bilgi, skolastisizmin neden olduğu gibi, kişiyi tarihe hapsetmemelidir<sup>537</sup>.

Mevcut bilimsel anlayışlara yönelik olarak ciddi eleştiriler yönelten Marcel'in, tamamen bilime karşıt bir düşünür olarak görülmesi doğru değildir. Ancak, özü itibariyle objeleri, dolayısıyla problemleri incelemesi gereken bilimsel yöntemlerin genel geçer bir konuma çıkarılmasına karşı çıkmaktadır. Bilimsel bir yöntemin kullanılmasıyla, insanın temel arzusu olan varlığa katılmanın ve ebedileşmenin gerçekleşmesi söz konusu olamaz<sup>538</sup>. Bilim, dogmatizmden uzak kalıp, vazgeçilmez metotlara ve mutlaklığa sahip olduğu şeklinde bir iddiada bulunmadığı sürece, övgüye layık bir alan olarak görülmelidir. Zaten bu tür bir iddiada bulunan anlayışlar gerçek bilim olmaktan ziyade sözde bilim olarak nitelendirilmeye daha uygun görünmektedirler. Çünkü mutlaklık iddiasında bulunan bir anlayış, dogmatizme mahkûm olmak mecburiyetindedir. Bilimsel dogmatizm ise, insanın çok ciddi bir ontolojik anlam kaybı yaşamasına neden olacaktır. Ontolojik anlam kaybına uğrayan insan ise, bir nesne olarak görülmekten uzak kalamayacak ve bu da üstesinden gelinmesi neredeyse imkânsız olan çeşitli sorunların ortaya çıkmasına neden olacaktır<sup>539</sup>. Bu sorunların başında, insanların sahip oldukları değerleri yitirmeleri gelmektedir ve bilimsel dogmatizmin neden olduğu indirgemeci anlayış, her şeyden önce olması gereken sevgiyi ortadan kaldıracaktır. Çünkü sadece maddi alanda ürettikleriyle değerlendirilen insanın, manevî boyutu görmezden gelinecek ve materyalist bir metafiziğin etkisiyle, makine olarak görülen insanlar taşıdıkları diğer değerlerden arınmış olarak kabul edileceklerdir. Bu durumda da tek mutlak gerçek, bilimsel ve teknolojik konum ve insanın maddî üretime yaptığı katkı olacaktır<sup>540</sup>.

Sonuç olarak, Marcel'in bilim ve teknolojiye yönelik eleştirileri, onların bütünüyle ortadan kaldırılması arzusunu içermez. Ancak, herhangi bir alanda kendine ait işlevini yerine getirmesi gereken insan, eyleminin duygusal alt yapısını göz ardı etmemeli ve bu eyleme anlam katmalıdır. İnsanın bilim ve

<sup>537</sup> Muşta, a.g.e., s.6.

<sup>538</sup> Fulya Bayraktar, "Gabriel Marcel'de İnsan, Bilim, Teknik ve Anlam İlişkisi Üzerine", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 48, 2008, ss.90-95, s.92; Roberts, a.g.e., s.295.

<sup>539</sup> Koç, "Gabriel Marcel'e Göre İnsan Teknoloji İlişkisi", s.6-7.

<sup>540</sup> Koç, a.g.m., s.7-8.

teknolojiyi gereğince kullanması ve bunların olumsuz etkilerinden kurtulması sadece bu yolla gerçekleşecektir<sup>541</sup>.

### 3.3. Marcel'e Göre İnsan, Katılım ve Umut

Marcel, modern dünyada gelişen teknolojik ilerlemenin taşıdığı değeri kabul etmekle birlikte, insanın teknolojiye yönelik olarak duyduğu aşırı güvenin, “ontolojik bir anlam kaybı”na neden olduğunu düşünmektedir. Hâlbuki sadece bedensel ve fonksiyonel gelişme gerçek bir ilerleme ortaya koymaz; aksine “insan tecrübesinin ontolojik değerini ve aşkınlığın gerekliliğini” geri plana iter<sup>542</sup>.

Marcel, modern dünyanın en büyük sorunlarından birisinin, insanın sadece işlevlerden ibaret bir varlık olarak görülmesi olduğu kanaatindedir. Bu noktadaki sorumluluk ise tarihsel materyalizm ve Freudçu teorilere aittir. Bu tür yaklaşımlar, insanların toplum içerisindeki fonksiyonlarından hareketle, hiyerarşik bir yapılanmayı esas almakta, insanın gerçek yapısını göz ardı etmektedir. Freudçu anlayış, insanın son derece sınırlı bir varlık olarak ele almakta ve ardından tüketen, üreten ve vatandaş gibi bazı sosyal işlevler ön plana çıkarılmaktadır<sup>543</sup>.

Marcel, insanda var olan egonun, sahip olma duygusunu öne çıkararak, kendi dışındaki her şeyi nesnel bir alanda değerlendirmesine neden olduğunu, bu durumun ise insanı kendi “gerçekliğinden ve asıl varlıktan” uzaklaştırdığını savunmaktadır<sup>544</sup>. İnsanın özünden kopuşu, bireyi kendine hâkim olma duygusundan, dünyaya hâkim olma duygusuna yönlendirmektedir. Bu ise, teknolojik gelişmenin insan hayatındaki artan rolünden kaynaklanmaktadır. Bu noktada birey, gerçekten mutlu bir hayata kavuşmak istiyorsa, teknolojinin esareti altına girmemelidir. Teknolojinin konumuna yönelik bu olumsuzlukları dile getiren Marcel'in, teknolojinin bir araç olarak düşünülmesi ve insanın onun üzerindeki hâkimiyetini kaybetmemesi gerektiği söylenebilir<sup>545</sup>.

Marcel, özgür iradeye büyük bir önem atfetmekte ve bütün tavırların temelinde özgürlüğün bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Bu anlamda, bireyin kendisi tarafından sınırları belirlenmeyen bir yönelimin, gerçek bir değer

<sup>541</sup> Koç, a.g.e., s.119.

<sup>542</sup> Bayraktar, a.g.m., s.90.

<sup>543</sup> Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, s.10.

<sup>544</sup> Bayraktar, a.g.m., s.91.

<sup>545</sup> Muşta, a.g.e., s.8-9.

taşımadığını düşünmektedir<sup>546</sup>. Bu noktaya ulaşabilmenin yolu ise Mutlak katılım olarak düşünülmelidir.

Marcel'in iki yönlü bir insan anlayışı vardır. İnsan, dünyaya ait olmamakla birlikte, bu dünya içinde var olmaktadır. O, dünyaya ve Tanrı'ya aynı anda katılan bir yapıya sahiptir. Cisimleşme (incarnation) ile dünyaya, münacaat/dua/niyaz (invocation) ile de Tanrı'ya katılır<sup>547</sup>.

Bireyin gerçek bir yönelim içinde olabilmesi için özgürlük temel unsur olarak kabul edilmelidir. Bu çerçevede ona dışarıdan yapılacak olan her müdahale, yönelimindeki samimiyeti ciddi bir şekilde olumsuz olarak etkileyecektir. Bu anlamda, özgürlükten doğan fanatizm onun en büyük düşmanı olarak görülmelidir. Buradan hareketle Marcel'in, ateistlerin öngördüğü şekilde sınırsız bir özgürlük anlayışını benimsediği sonucuna ulaşılmamalıdır. O her şeyden önce özgürlüğü Tanrı'nın inayetine bağlamaktadır. Özgürlük ancak bu şekilde sadakatle bir arada bulunabilir<sup>548</sup>.

Özgürlüğünün farkına varan ve sadakatle bunu pekiştiren insan için, umut kavramının ayrı bir anlamı ve önemi vardır. Buradaki umut, Mutlak Sen'e bağlı olan bir umut olarak görülmelidir<sup>549</sup>.

İnsan ancak bu umut yardımıyla varoluşundaki derinliği anlayabilir. Şöyle ki, taşıdığı umut ve sahip olduğu özgürlükle Mutlak Varlık'a yönelik kabul ve reddetme özelliğiyle donanımlı olduğunu anlayan insan, bu Varlık'a göre kendi konumunu yine kendisi belirleyecektir. Dolayısıyla umudunu yitiren ve umutsuzluk içine düşünen insan, kendi değerinin farkına varması söz konusu olamayacağı gibi, umutsuzluk da onun için en temel günahlardan biri haline gelecektir<sup>550</sup>.

Marcel'e göre insan, son noktaya ulaşmış ve tamamlanmış bir varlık olmayıp, oluş halindeki bir varlıktır. Bu oluş hali, onun sürekli değişen bir doğaya sahip olması sonucunu doğurmaktadır. Marcel'in ifadesiyle 'Homo Viator' olan insan için, ilerlemekte olduğu süreçteki en önemli özellik umut sahibi olmasıdır

<sup>546</sup> Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, s.74-75.

<sup>547</sup> Muşta, a.g.e., s.18.

<sup>548</sup> Gabriel Marcel, *Being and Having*, trans. Katharine Farrer, Dacre Press, Westminster 1949, s.54; Muşta, a.g.e., s. 59 vd.; Roberts, a.g.e., s.317-318.

<sup>549</sup> Koç, a.g.e., s.201.

<sup>550</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator: Introduction To a Metaphysic Hope*, trans. Emma Craufurd, Henry Regnery Company, Chicago 1951, s.60-61; Emel Koç, "Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi", *S.D.Ü.F.E.F.S.B.D.*, Sayı: 18, 2008, ss.171-194, s.191.

ve bu durum onun yaşam biçimi olarak görülebilir. İnsanın kendi dışındakilere yönelik olarak taşıdığı bu umudun nihaî hedefi ise Mutlak Gerçeklik'tir. Dolayısıyla umut, *homo viator* olarak başlanan ve sürdürülen fiziksel ve metafizik yolculukta, zorunlu bir konuma sahip olup, sürecin bütününe yönlendirilmesinde temel belirleyicidir. Aynı zamanda, birey için en büyük tehlikelerden biri olan kendine yabancılaşmanın engelleyicisi olarak görülebilir. Çünkü birey kendi dışındakilere yönelik umut taşımadığında, merkezi noktaya kendini eriştirecek ve adeta dışa yönelik açık bulunması gereken bütün kapıları kapatmış olacaktır<sup>551</sup>.

Marcel'e göre, insanın sahip olduğu umudu sağlayan etkenler birbirinden farklı olup, taşıdıkları önem açısından da birbirlerinden ayrılırlar. Ancak, insanı nihaî anlamda istenilen noktaya ulaştıracak her türlü umudun kaynağında Mutlak Varlık bulunmaktadır. Bu yönüyle de, insanın sahip olduğu bir gerçeklik olmasına rağmen, onu aşan bir yanının bulunduğu da inkâr edilemez. Bu, sınırların ötesinde bulunma durumu, insana hakikati kazandırmak ve aşkınlığın sırrına ulaşmak açısından büyük bir önem arz eder ve çift yönlü bir değer taşır. Bireyin toplumla uyuşması açısından taşıdığı ahlâkî yön ile aşkın olanın sırrına ulaştırma bu çift yönlülüğün bir ifadesidir<sup>552</sup>.

İnsan, umut ile umutsuzluk arasında seçim yapma konusunda özgürlüğe sahiptir. Bu noktada yapacağı tercih, onun ya süreçte olumlu bir yönde ilerlemesini sağlayacak ya da gerilemesine ve yok olmasına neden olacaktır. Çünkü umudun nihaî kaynağı ve hedefi olan Tanrı'ya bir cevap vermek söz konusudur. İnsana gerçek değerini verenin Tanrı olduğu düşünüldüğünde, umudun olumsuzlanmasıyla ortaya çıkacak olan umutsuzluk hali, bir anlamda bireyin kendi kendini inkâr etmesi anlamına gelecektir. Buradan hareketle, umudun iman açısından da son derece önemli olduğu görülebilir<sup>553</sup>. Çünkü sadece umut sayesinde gerçek bir imana ulaşılabilir. Umudun doğasında koşulsuz bir bağlanma ve aşk bulunduğu için, içerisinde herhangi bir talebi veya beklentiyi taşıması gereken gerçek bir imandan ancak bu suretle söz edilebilir. Umudun olmadığı bir ortamın, çeşitli zorluk ve sıkıntılarla karşılaşması kaçınılmaz olan

<sup>551</sup> Marcel, *Homo Viator*, s.30.

<sup>552</sup> Koç, a.g.m., s.190.

<sup>553</sup> Marcel, a.g.e., s.29; Marcel, *Being and Having*, s.79.

bireyi, ruhsal anlamda da olumsuz etkileyeceği açıktır<sup>554</sup>. Aynı zamanda, modern dünyada insan, sanki bu doğanın bir parçası değilmiş gibi düşünülmektedir. Bu durum da, insan ile doğa arasında amansız bir savaşın hayal edilmesi sonucuna götürmektedir. Doğa ile insan arasında bir savaş halinin var olduğu düşüncesi, hem doğa hem de insan açısından çok büyük problemlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır ki, bunun binlerce olumsuz örneğini günümüzde çok daha fazla gözlemlemekteyiz. Dolayısıyla Marcel'in ortaya koyduğu 'umudun ontolojik zorunluluğu' düşüncesi, insan-doğa ilişkileri açısından da büyük bir önem taşımaktadır.

Marcel'e göre insan, kendi içine kapalı bir varlık olarak düşünülmemelidir. İnsan kendi iç gelişimi üzerine yoğunlaşmakla birlikte, olgulaşmanın en temel yansımalarından biri, katılımı ortaya çıkacaktır. Katılımda nihaî amaç Tanrı olmakla birlikte, sürecin aşamalarından birisi de toplumsal katılım<sup>555</sup>. Katılım sürecini 'varoluş' olarak düşündüğümüzde, Marcel'in yaklaşımlarında varoluşun aşamaları olarak nitelendirilebilecek üç aşamadan söz edilebilir. Birinci aşama, bireyin bilinçli olmaksızın katıldığı aşamadır ve bu aşama süje-obje ve her türlü aşamadan önce vardır. İkinci aşama, düşüncenin etkinliğinin söz konusu olduğu, objektif ve doğrulanabilir öğelerin bulunduğu birinci refleksiyon aşamasıdır. Üçüncü aşama ise, varoluşa ilişkin bilinçli bir atılımın söz konusu olduğu, meta problematik olarak nitelendirilebilen ve somut katılımın gerçekleştiği ikinci refleksiyon aşamasıdır<sup>556</sup>. Bu süreçte ulaşılan 'aşkınlık' fikri de kendi içinde bir süreç barındırmaktadır. Bu süreçte yer alan aşamaların birincisinde, birey kendinin ve çevresinin ve bunların sınırlarının farkına varır. Bu yatay aşkınlık olarak tanımlanmaktadır. İkinci aşamada, birinci aşamada keşfedilen sınırların ötesine doğru yönelim süreci başlar. Bu ise dikey aşkınlıktır. Üçüncü ve son aşama ise, içinde bulunduğu toplumla gerçek anlamda bütünleşen birey, Mutlak Sen'e ulaşır<sup>557</sup>. Burada ifade edilen aşamalar, birbirinden bütünüyle bağımsız olarak düşünülebilen ve gerçekleştirilebilen aşamalar olarak görülmemeli, sürekli olarak birbirine bağlı ve birbirini destekleyen aşamalar olarak kabul edilmelidir.

<sup>554</sup> Koç, a.g.m., s.192-193.

<sup>555</sup> Marcel, *Homo Viator*, s.61.

<sup>556</sup> Marcel, *Creative Fidelity*, s.142; Koç, a.g.e., s.102.

<sup>557</sup> Marcel, *Mystery of Being*, I, s.49; Koç, a.g.e., s.204 vd.

Bu aşamaların birinden bağımsız olarak kabul edilmeleri, ruh-beden ayrılığına neden olmaması için dikkatli ve özenli bir şekilde sürdürülmelidir<sup>558</sup>.

### 3.4. Marcel'e Göre Sır Kavramı

Marcel hayatı bir problem olarak değil, bir gizem olarak ele almayı uygun görmektedir<sup>559</sup>. Metafizik alanda “sahip olunanlar” ve “varlık olanlar” şeklinde bir ayırım yapan Marcel'e göre, modern dünyada insanın değerinin kaybolmasındaki temel sebep de, insanın sadece fonksiyonel bir değerlendirmeye tabi tutulmasıdır. Yani insan sadece sahip oldukları noktasında ortaya koyduğu fonksiyonla değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Hâlbuki birey, ciddi bir şekilde değerlendirildiğinde, gerçekte sahip olduklarından çok daha fazlasını ifade etmektedir. İnsana sadece fonksiyonları açısından değer biçilmesi, bütünüyle sebep sonuç ilişkisine dayalı son derece mekanik bir yapıyı ortaya çıkaracak ve “sır”rın ortadan kalkmasına neden olacaktır. Sırrın ortadan kalkması ise, hayatın anlamlandırılması açısından büyük bir önem taşıyan sevgi vb. manevî değerleri yok edecektir<sup>560</sup>.

Marcel'e göre metafizik düşünce sır üzerine yönelmiş bir düşünce olması nedeniyle, düşünülemeyen ve ispat edilebilir olmayan bir kavramdır. Sır'ın ispatlanabilir ve düşünülebilir olduğunu kabul etmek, onun nesnelleştirilmesi anlamına gelecektir. Ayrıca, sır olan unsurların sadece rasyonel bir temel üzerinde açıklanmaya ve delillendirilmeye çalışılması, konunun sadece bize bakan yönünün açıklanmasından ibaret olup, gerçeği tamamen yansıttığı söylenemez<sup>561</sup>. Hâlbuki “sır, kendiliğinden anlaşılamayan ve hürriyete bağlı, imana benzeyen bir çeşit somut bir sezgi ile ancak bilinebilir.”<sup>562</sup> Burada somut sezgiyle birlikte, beden ve ruhun birliğine dayalı olarak özgürlük, aşk, sadakat, umut, güven vb. gibi sır olarak kabul edilecek unsurlar ortaya çıkar. Ortaya çıkan bütün bu sırlar ise, temel sır olarak kabul edilen Varlık Sır'ını ortaya koyar ve onun yansımaları

<sup>558</sup> Koç, a.g.e., s.174-175.

<sup>559</sup> Blackham, a.g.e., s.69; Coates, a.g.m., s.236.

<sup>560</sup> Bayraktar, a.g.m., s.93.

<sup>561</sup> Bkz. Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, s.21.

<sup>562</sup> Verneaux, a.g.m., s.310.



olarak görülürler. Bu noktada felsefenin temel hedefi de, bu nihaî sırra ulaşmak olmalıdır<sup>563</sup>.

Problem ve sır arasında ayırım yapan Marcel, modern dünyada doğum, aşk ve ölüm gibi sır olarak değerlendirilebilecek bazı unsurların ortadan kaldırıldığını belirtir. Bunun nedeni ise yozlaşmış bir rasyonalizmdir. Çünkü rasyonalizmde katı bir sebep-sonuç ilişkisi kurulmakta ve sebep artık hiçbir değerlendirmeye tabi tutulmayacak şekilde sonucun yegâne açıklaması olarak düşünülmektedir. Böyle bir anlayış ise, bütün olayları sadece problem olarak ele almakta, ayrıca dogmatik ve önyargılı bir yapının meydana gelmesine temel teşkil etmektedir<sup>564</sup>.

Problem ve sır arasında bir ayırımın yapılmaması yahut bunların birbirine karıştırılması, karşılaşılan konuların değerlendirilmesinde bizi yanlış götürecektir. Örneğin, herhangi bir kişinin kötülük hakkında değerlendirme yaparken, 'sır' olan unsurları göz ardı etmesi, olaya sadece kendi açısından bakması sonucuna götürecektir ve bütüncül bir bakışı engelleyecektir. Yani böyle bir durumda birey, kötülüğü sadece kendine verdiği zarar çerçevesinde ele almak durumunda olur ve kendini ilgilendirmeyen veya daha az ilgilendiren bütün unsurları göz ardı etmek zorunda kalır<sup>565</sup>.

Marcel'in düşünce sisteminden hareketle problem ve sır arasındaki farkı ortaya koymak için şöyle bir tablo çizilebilir;

<u>PROBLEM</u>	<u>SIR</u>
Problematik	meta-problematik
Doğrulanabilir	doğrulanamaz
Objektivite	varoluş
Kanaat	iman
Ayrılma	katılış
Reddediş	yakarış
Soyut	somut
Objektif	bütünüyle subjektif (intersubjektif)
Ben-ona	Ben-Sen
Sahip olmak	varlık olmak <sup>566</sup>

Marcel, sır ile sevgi arasında önemli bir bağ bulunduğunu ifade eder ve sır alanının anlaşılmasında sevginin büyük bir öneme sahip olduğunu savunur<sup>567</sup>.

<sup>563</sup> Koç, a.g.m., s.174; Verneaux, a.g.e., s.79.

<sup>564</sup> Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, s.12-13; Marcel, *Being and Having*, s.100, 117.

<sup>565</sup> Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, s.19-20.

<sup>566</sup> Koç, a.g.e., s.92.

<sup>567</sup> Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, s.20.

Ayrıca, ‘ontolojik sır’ın kavranmasının herhangi bir dine bağlı olmayı gerekli kılmamakla birlikte, vahyin imkânını reddetmenin bu ‘sır’ın anlaşılmasını olumsuz bir şekilde etkileyeceğini düşünür. Dolayısıyla vahyin imkânını kabul etmek veya herhangi bir dine mensup olmak, ‘sır’ olanı keşfetmeye ve onun ötesine geçmeye teşvik eden önemli bir yardımcı güç unsuru olarak görülmelidir<sup>568</sup>.

### 3.5. Marcel’de İman ve Tanrı

Marcel, inanan bir kişinin varoluşunun, onun imanına bağlı olduğunu savunmaktadır. Varlığa katılım ise, sadece bu yolla gerçekleşebilir. Ayrıca bireyin özgürleşmesi de iman etmekle elde ettiği özgürlük olup, kişiyi determinizmden kurtarır. Ayrıca Tanrı’yı özümsemiş olan bir kişi, kendi dışındaki bir ‘Sen’e bağlandığı ve onu sevdiği için, gerçek özgürlüğü elde edecektir<sup>569</sup>. Marcel, gerçek imanı elde edememiş bir insanın, görme konusunda fikir yürüten bir âmâya benzediğini söylemektedir. Bu ise bir çelişkiye neden olacaktır<sup>570</sup>. Bu bağlamda, Tanrı ile birey arasındaki bir akt olarak kabul edilen iman, bütün ‘nesnel’ öğelerden arındırılabilirdiği ölçüde ve sadece kavrama yoluyla ortaya çıkabilir. Dolayısıyla burada esas olanın ‘bağlanma’ olduğu ve imanın ancak bu şekilde tanımlanabileceğini söylemek mümkündür<sup>571</sup>.

Marcel, “düşünen ben” ve “deneysel ben” şeklinde bir ayırım yaparak, imanın düşünen ben ile deneysel ben arasında var olan boşluğun aşkın bir ilişkiyle doldurulduğu kanaatindedir. Bu boşluk doldurulurken, nesnel bir düşünme ve açıklama söz konusu olmayıp, temelde yer alan unsur, bireyin doğrudan tecrübesidir<sup>572</sup>.

İmanı bir sıçrayış olarak değerlendiren Marcel, bunun bilinçsiz bir sıçrama olarak anlaşılmasına karşı çıkar. Dolayısıyla refleksiyon, iman konusunda önemli bir adım olarak görülmelidir. Ancak sadece düşünme düzeyinde kalınmamalı ve düşüncenin ötesinde bir inanma alanının bulunduğu dikkate alınmalıdır<sup>573</sup>.

<sup>568</sup> Marcel, a.g.e., s.46.

<sup>569</sup> Marcel, *Being and Having*, s.22; Korlaelçi, “Gabriel Marcel’in İman Anlayışı”, *E.Ü.İ.F.D.*, Sayı:4, 1987, ss.77-89, s.88.

<sup>570</sup> Korlaelçi, a.g.m., s.84.

<sup>571</sup> Korlaelçi, a.g.m., s.83.

<sup>572</sup> Marcel, *Being and Having*, s.21-22, 139, 191; Korlaelçi, a.g.m., s.79.

<sup>573</sup> Koç, a.g.e., s.100.

Marcel, imanın bilginin ötesinde olduğunu ifade eder ve imana yönelik sorunun objektif bir şekilde açıklanmasının mümkün olmadığını savunur. Ona göre, imanın bilgiyle ifadesi, onun inkârı anlamına gelmektedir. Ayrıca imanın ispatlanabilir bir unsur olarak görülmesi, iman için çok büyük bir önem taşıyan özgürlüğü ortadan kaldıracaktır<sup>574</sup>. Marcel'in imanın bilgi konusu olmaması gerektiği şeklindeki düşüncesi, bireyin kendi düşüncelerini bir obje olarak ele almasını ortadan kaldırmaya yönelik olup, böyle bir yaklaşımın yabancılaşmaya neden olacağını ve fanatizme sürükleyeceğini düşünmektedir. Aynı eğilimin iman söz konusu olduğunda da sürdürülmesi, kişiyi yine yabancılaşma ve fanatizme sürükleyecektir<sup>575</sup>.

Marcel, rasyonel olmayan bir alana yönelik, dışarıdan yapılacak olan rasyonel değerlendirme ve eleştirilerin 'saçma' oldukları düşüncesindedir<sup>576</sup>. Bu nedenle de, "imanın düşüncenin bir şekli olarak kabul edilmesi"ne karşı çıkmakta ve bu noktaya ulaşırken, her ne kadar aynı düşünse de, Kierkegaard'dan haberdar olmadığını vurgulamaktadır<sup>577</sup>. İman ile akla dayalı düşünme süreci arasında belirgin bir farklılığın bulunduğunu belirten Marcel, aklî düşünme sürecinin başında ifade edilen "düşünüyorum"un iman sürecini başlatan "inanıyorum"dan farklı olduğunu savunur. Çünkü "düşünüyorum" önermesinde düşünen ile düşünülen arasındaki ilişki, bireyi nesnel bir boyuta iletirken, imanda herhangi bir nesnellikten söz etmek mümkün değildir. İmanda Tanrı'ya katılma ve kendi kendini yeniden kurma süreci vardı<sup>578</sup>. Bu nedenle iman, hiçbir kimsenin nesnel bir tarzda ifade edebildiği ve açıklayabildiği bir kavram olarak görülmemelidir. İmanın, ancak imanla doğrulanması söz konusu olabilir<sup>579</sup>.

Marcel, imanın bir kanaat olarak görülmesine karşıdır. Kanaatte, objektif bir yan bulunması, bu sebeple kanaatin bir başkası karşısında savunulabilir bir nitelikte olması, onu imandan ayırmayı gerekli kılmaktadır. "Marcel'in kanaatle (veya inançla) iman arasındaki bu ayrımı, klasik teolojinin ölü iman ve yaşayan iman arasındaki ayrımına uygun düşen bir ayırmadır. İslam düşüncesinde bu ayrım,

<sup>574</sup> Marcel, *Mystery of Being II*, s.76 vd.; Muşta, a.g.e., s.122.

<sup>575</sup> Verneaux, a.g.m., s.309; Roberts, a.g.e., s.315.

<sup>576</sup> Korlaelçi, a.g.m., s.88.

<sup>577</sup> Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, s.120.

<sup>578</sup> Marcel, *Being and Having*, s.80-81, 93; Marcel, *Homo Viator*, s.239-240; Korlaelçi, a.g.m., s.78.

<sup>579</sup> Korlaelçi, a.g.m., s.80.

kelâmî ve tasavvufî iman ayırımına denk düşmektedir.”<sup>580</sup> Bu ayırma göre, kelâmî iman, naslara dayanan ve rasyonel anlamda bireyi yönlendiren bir temel üzerine otururken; tasavvufî iman, rasyonellikten ötede bulunan, bireyin bilincine dayanan ve hal olarak yaşanan bir temel üzerinde bulunmaktadır<sup>581</sup>.

İmanla görüşün birbirine karıştırılmasının büyük bir sorun oluşturacağını dile getiren Marcel, görüşün değişkenliğini vurgulayarak, kendi yaklaşımını temellendirmeye çalışır. Ayrıca, görüşün başkalarına karşı savunmayı ve açıklanabilir olmayı gerektirmesi de, onu imandan farklılaştıran bir yapıyı doğurur<sup>582</sup>.

Marcel, imanın kanıtlanamaz ve başkalarına tam anlamıyla aktarılamaz olduğuna inanmakla birlikte, başkalarının inançlarını kabul etmenin, imana açılan bir kapı olarak görülmesi gerektiğini düşünmektedir<sup>583</sup>. Buradan hareketle, onun dinin sosyal boyutunu kabul ettiği söylenebilir.

Bu açıdan Marcel, iman ile aşkın özdeş olduğunu ifade etmekte, hatta imanın teminatı ve başlangıç aşaması olarak aşkı görmektedir<sup>584</sup>. Gerçek bir imanın ayrılmaz parçalarından biridir. Bu anlamda aşk, imanın bir şartı olarak görülmekle birlikte, aşkla iman temelde aynı şeydir. Aşk, insanî bir boyuttan, ilâhî bir boyuta yolculuk olarak da görülebilir. İlâhî aşkta, âşık olunanın niteliklerinin ayrı ayrı sevilmesi söz konusu olamaz ve bütüncül bir aşk esas olmalıdır. Bu şekilde ortaya çıkan bir aşk, aynı zamanda ölüme de alternatif olarak kabul edilir<sup>585</sup>.

Marcel’in tasarladığı umut, bireyin kendisini başka bir varlığa bağlamakla sınırlandırdığı şeklinde yorumlanabilir. Ancak Mutlak Varlık’a yönelik duyulan ‘mutlak umut’ bu sınırların ötesine geçmeyi sağladığı için, bir anlamda sınırsızlığın kapılarını açan bir niteliktedir. Bunu sağlayacak olan ise, umudun tam bir teslimiyet ve güven içerisinde taşınmasıdır. Aynı zamanda bu güven duygusu,

<sup>580</sup> Muşta, a.g.e., s.128-130.

<sup>581</sup> Bkz. Abdurrahim Güzel, “Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid”, *E.Ü.S.B.E.D.*, Sayı: 11, 2001, ss.193-209, s.196-197. Burada ifade edilen kelâmî ve tasavvufî iman ayırımının, kesin çizgilerle birbirinden ayrılması mümkün görünmemektedir. Çünkü İslâm kelâmını bu tasnif çerçevesinde homojen bir karaktere sahipmiş gibi değerlendirmek doğru olmayacaktır. Konuya ilişkin ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Temel Yeşilyurt, “İman, Objektivite ve Yanlışlanabilirlik”, *Günümüz İnanç Problemleri- İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu*, Erzurum, 2001, ss.77-95, s.77 vd.

<sup>582</sup> Korlaelçi, a.g.m., s.81.

<sup>583</sup> Marcel, *Mystery of Being II*, s.194-195; Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, s.119; Blackham, a.g.e., s.79.

<sup>584</sup> Marcel, *Creative Fidelity*, s.136.

<sup>585</sup> Muşta, a.g.e., s.142-144.

sabrı ve Mutlak Varlık karşısında alçakgönüllü olmayı zorunlu kılar<sup>586</sup>. Böylesine bir tevazu ve güven çerçevesinde gerçekleşecek olan umut beraberinde inayeti getirecektir. Marcel'e göre, iman inayete bağlı olarak ortaya çıkar ve gerçek anlamda inayet olmaksızın tam bir imandan söz edilemez. Ancak bu inayet, bireye baskıyı gerektirse de, onun üzerinde bütünüyle zorlayıcı değildir. Çünkü zorlayıcı bir inayet, özgürlüğü ortadan kaldırdığı için, gerçek bir imanın gerçekleşmesini engelleyecektir<sup>587</sup>.

Marcel'in, bireyin sahip olduğu imanın, özgürlük temeline dayanması gerektiğini savunduğu söylenebilir<sup>588</sup>. Özgür bir iradeyle elde edilecek iman, bireyi statik bir imandan kurtaracak ve dinamik bir imana kavuşturacaktır. Bu durum da, düşünürün, bir defa kazanılmış ve varlığını bundan sonra sürdüren statik bir iman anlayışından ziyade, sürekli olarak yenilenen bir varoluş tarzı olarak ortaya çıkan bir iman anlayışını benimsediğini göstermesi açısından büyük bir önem taşımaktadır<sup>589</sup>.

İmanın en üst noktaya çıkmasında, birey ile Tanrı arasında kurulacak olan bağ da önemlidir. Marcel'in birey ile Tanrı arasında bir bağ olarak gördüğü dua, bireyin, nitelikli bir imana sahip olması gerektiği noktasında fikir vermektedir. Ona göre, dua eden, duasını en küçük bir menfaate dayandırmamalıdır. Birey, ancak bu sayede kendi değerini yükseltecektir. Aksi halde, az veya çok pragmatizm söz konusu olacaktır ki, bu da dini inkâr etmekle eşdeğer bir durum ortaya çıkarır<sup>590</sup>.

Marcel'in, objektif olarak benimsenen bir iman anlayışına sahip olmamakla birlikte, "ontolojik sır"ra katılmaya dayalı ve bu sayede objektifliğe yaklaşan bir imanı benimsediği ifade edilebilir. Herhangi bir nedenden dolayı yapılan bir ayine veya duaya katılmak böyledir. Ayinin veya toplu olarak gerçekleştirilen duanın, yeri, zamanı ve bu aktiviteye katılacak olan kişilerin niteliği objektif bir yapı arz etmekle birlikte, bireyin katılımında yaşadığı duygusal durum objektiflikten uzaktır. Ancak amaç söz konusu olduğunda, yani ideal ön

<sup>586</sup> Marcel, *Being and Having*, s.56; Koç, a.g.m., s.174-175.

<sup>587</sup> Marcel, *Creative Fidelity*, s.26; Muşta, a.g.e., s.124; Roberts, a.g.e., s.318-320.

<sup>588</sup> Koç, a.g.e., s.139.

<sup>589</sup> Muşta, a.g.e., s.126.

<sup>590</sup> Marcel, *Being and Having*, s.207; ayrıca bkz. Muşta, a.g.e., s.131-133.

plana çıktığında, bireyin objektif katılımdan ciddi bir pay aldığı sonucuna ulaşılabilir<sup>591</sup>.

Birey imanının olgunlaşması sürecinde kimi zaman şüphelerle karşılaşabilir. Bu durumda inanan birey, karşı karşıya kaldığı şüpheleri gidermekle sorumludur. Ancak burada Mutlak Aşkın, yani Tanrı kesinlikle bir tartışmanın konusu olmamalı ve şüpheden arınmış bir imanla O'na bağlanılmalıdır. Nitekim bu yaklaşım başta Hıristiyanlık olmak üzere, Yahudilik ve İslam'ın Tanrı anlayışları için de söz konusudur. Marcel, eleştiriden uzak tutulan ve insanlar tarafından oluşturulmuş eserlerin ve anlayışların irdelenmekten uzak tutulmasının da bağnazlığı körükleyen unsurlar olduğunu düşünmekte ve bu noktada özellikle Marksizm ve Nazizm'i eleştirmektedir<sup>592</sup>. Ancak dikkat edilmesi gereken husus şudur ki; bağnazlıkla imanının birbirinden tamamen ayrı şeyler olduklarını savunmaktadır. Bağnazlık bir başkasının görüşlerine herhangi bir bilgi olmaksızın körü körüne bağlılığı ve itaati gerektirir. Burada kendisine bağlanılan kişi ve görüşleri, bir obje niteliğindedir. Birey, hiçbir surette bu durumun dışına çıkamaz. İman ise, bizzat yaşanan ve içselleştirilen bir durumdur. Yani, herhangi bir bilgiye ihtiyaç duyulmaz. İman sonucunda ortaya çıkan bağlılık ise, bağnazlık değil sadakattir. Ayrıca bağnazlıkta, bağlanılan husus, öyle veya böyle bir görüştür. Görüşler, bir şekilde doğrulanabilir veya yanlışlanabilirler. İman ise doğrulama veya yanlışlamanın söz konusu olmadığı ve görüş olmayan ve bireysel olarak yaşanan bir alandır. Görüşe dayanan bağnazlık, rekabet ettiği bütün unsurları ortadan kaldırmayı hedefleyen ve yıkıcılığa dayanan bir konumu gerektirir. Onun temelinde tartışma vardır. İman ise, doğası gereği böyle bir konumda olmayı kesinlikle reddeder<sup>593</sup>.

Marcel, belirli bir sürecin sonunda ulaşılan imanın, elde edildikten sonra sorgulanabilirlikten uzak tutulması gerektiğini savunur. İmanın elde edildikten sonra sorgulanabilir olması, gerçek bir iman olmasını engelleyecek ve bireysel açıdan düşünülmesi imkânsız bir hayat tarzının ortaya çıkarılması sonucuna neden olacaktır<sup>594</sup>. O, imanının negatif eleştirisini doğru olarak kabul etmez ve onun bir

<sup>591</sup> Mušta, a.g.e., s. 54-56.

<sup>592</sup> Korlaelçi, "Gabriel Marcel'in Din Anlayışı", s.216-217.

<sup>593</sup> Korlaelçi, a.g.m., s.218-219.

<sup>594</sup> Marcel, *Creative Fidelity*, s.162.

indirgemecilik olduğunu düşünür. Bu anlamda ikinci refleksiyon, bu tür bir indirgemeci anlayışa karşı çıkmaktadır<sup>595</sup>.

Marcel, ‘hangi iman?’ şeklindeki bir soruya karşılık olarak, *Yeniden Ahlâkî Donanım* (Moral Re-Armanent) anlayışını benimseyen insanların görüşlerini sunar. Bu anlayışı benimseyen kişiler, bütünüyle tabi oldukları itikâdî kabullerine göre konuşmazlar. Bunun aksine, herhangi bir doktrinal anlayışın dışında bulunan yepyeni bir anlayışa yöneldiklerini düşünürler<sup>596</sup>.

Marcel, imanın gerçek anlamda var olabilmesi için, bir Ben-Sen ilişkisinin zorunlu olduğu kanaatindedir. Çünkü insan ancak kendisi dışındaki birine yönelik bir güvenme duygusu ve ona inanmaya yönelebilir<sup>597</sup>. Bu anlayış ise Mutlak Sen’in var olmasını zorunlu kılmaktadır. Benzer bir anlayış, varoluşçu düşüncüyü benimseyen Martin Buber’in yaklaşımlarında da görülmektedir<sup>598</sup>.

Marcel’e göre Tanrı her türlü doğrulamanın ötesindedir. Herhangi bir kişinin ‘Tanrı,..... dır’ şeklinde bir ifade kullanması, sadece kendine yönelik bir ifade olarak anlaşılmalıdır<sup>599</sup>. Bu nedenle, Tanrı ispatlanabilir ve akılla kavranabilir bir varlık olmayıp, O’na ulaşmak sadece inançla mümkündür. Bu inanç, Tanrı’yla bireysel bir ilişkiyi gerektirmekte olup, O’nun sosyal anlamda üzerinde ittifak kurulacak bir nesne olarak algılanmasının önünde bir engel oluşturmaktadır. Bu nedenle Tanrı “Mutlak Sen” olarak isimlendirilebilir<sup>600</sup>. Bu anlamda bireysel iman, objektif bir şekilde kanıtlanamayan, ancak tecrübelerle yaşanan bir süreç olarak düşünülmelidir. Tecrübenin yaşanılabilir olmasının zorunluluğu, imanın körü körüne bir bağlılık olmasına da engel olmaktadır<sup>601</sup>. Ayrıca Tanrı’nın tahkik edilemez oluşu, gerçekliği olmayan ve araştırılamayan bir yapıya sahip olduğu anlamına gelmemelidir. Tanrı’ya “varoluşumuz”dan hareket etmek suretiyle ulaşabiliriz<sup>602</sup>.

Marcel, Tanrı’nın varlığına ilişkin ortaya konan kanıtların, amaca hizmet etmekten uzak olduğunu savunur. Çünkü modern felsefe de, gün geçtikçe anti-

<sup>595</sup> Marcel, *The Mystery of Being II*, s.75.

<sup>596</sup> Gabriel Marcel, *Fresh Hope for the World*, trans. Helen Hardinge, Longman Green and Co., London 1960, s.12.

<sup>597</sup> Marcel, *Creative Fidelity*, s.135.

<sup>598</sup> Bkz. Martin Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2003, s.47 vd.

<sup>599</sup> Marcel, *The Mystery of Being II*, s.25.

<sup>600</sup> Muşta, a.g.e., s.109.

<sup>601</sup> Bkz. Koç, a.g.e., s.208-209.

<sup>602</sup> Muşta, a.g.e., s.25.

teizme dönüşmekte olan ateizm için çok çeşitli argümanlar ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığı için ifade edilen kanıtlar, inanmayan bir kişi için, çok fazla anlam taşımazlar. Bizi Tanrı'ya asıl yaklaştıracak olan şeyler, aşk ve haz olmalı ve bunlar da kalbimizin derinliklerinden gelmelidir. “Ancak bu noktadan sonra imanın anlaşılabilir yönüne vurgu yapabiliriz.”<sup>603</sup> Marcel'in, Tanrı'nın varlığını inkâr veya ispat etmenin, çeşitli kanıtlar yardımıyla mümkün olamayacağı düşüncesine sahip olmasının temelinde ateistlerin yaklaşımlarının da etkili olduğu söylenebilir. Çünkü ateistlerin ortaya koyduğu delilleri çürütmeye yönelik teist dayanaklar olduğu gibi, teistlerin ortaya koyduğu kanıtların da inkâr edilebilir olduğu göz ardı edilmemelidir. “Ona göre, Tanrı'nın doğrulanması kendini yaratık olarak düşünen hür varlıkların varoluşundan ayıramaz. Ancak bu hür varlıkların iman ve duada gerçekleşen deneyleriyle ki Tanrı'nın varlığı varoluşumuza katılacaktır.”<sup>604</sup>

Marcel, imanın herhangi bir konuyu veya nesneyi dışarıdan inceleme olarak kabul edilmesinin yanlışlığını vurgular. Gerçek bir iman, ancak yaşanılarak elde edilebilen bir durumdur. İmana ilişkin konuların, incelemeye dayalı olarak ele alınması, onu bir “görüş” haline getirecek ve imana konu olan şeyi “o” olarak nitelendirme sonucunu doğuracaktır. Hâlbuki imanda esas olan, bir “Sen”e bağlanmak ve teslim olmaktır. Bu “Sen” asla bir iman objesi olarak düşünülmemelidir. Ayrıca ona göre “Mutlak Sen” olarak isimlendirilen ve kendisine bağlanılan Tanrı, bir obje olarak düşünülemez için, O'nun delillerle ispatlanmaya çalışılması da doğru değildir. Çünkü delil olarak ortaya konan hususlar, Tanrı'yı ispatlamakta yetersiz kalmaktadırlar. Marcel, bu görüşleriyle, Tanrı'yı ispata yönelik delillendirmeyi bütünüyle reddetmez. Çünkü aşkın olan, bütün tecrübelerin dışında değildir. Ona göre, aşkın olan hissetmenin ötesinde olsa da, bütünüyle tecrübenin ötesinde olamaz<sup>605</sup>. Ancak bu delillerin imandan önce gelen birer kanıtlama aracı olarak kullanılmak yerine, imandan sonra gelen ve imanı kuvvetlendirmeye yarayan araçlar olarak görülmelerinin doğru olacağını savunur<sup>606</sup>.

<sup>603</sup> Marcel, a.g.e., s.197-198.

<sup>604</sup> Muşta, a.g.e., s.119.

<sup>605</sup> Marcel, *The Mystery of Being I*, s.59.

<sup>606</sup> Marcel, *Creative Fidelity*, s.179; Verneaux, a.g.m., s.324-325.



Marcel'e göre imanda hazır bulunma esastır. Buna göre, Tanrı, insanın varlığının derinliklerinde önceden var olduğu için, bireyin tecrübe ettiği aşk ve sadakat gibi kavramlar, onun Tanrı'ya yönelimi anlamına gelmektedir. Tanrı'ya inanma 'hazır bulunma' çerçevesinde gerçekleştiği için, herhangi bir koşuldaki söz etmek de mümkün olmamaktadır<sup>607</sup>.

Marcel, varoluşun, bireyin beninden kurtularak Mutlak bir Sen'e iman bağı ile bağlanma suretiyle gerçekleşeceğini düşünmektedir. Çünkü bireyin kendini Ben'le sınırlandırması, kendi Ben'ini bir "monad" olarak kabul etmesi sonucunu doğuracaktır. Bu ise, kendi dışını keşfetmenin önünü kapatan büyük bir engel olacaktır<sup>608</sup>.

Marcel, 'öte' hakkında konuşurken, Jaspers'in kullandığı şifre kavramına ihtiyaç duymadığını ifade eder. Ancak, yıllar boyu yanlış bir şekilde kullanılmış olan *transandans* kavramı burada doğru bir şekilde kullanılabilir ve zamanla olması gerektiği gibi bir noktaya ulaşacaktır<sup>609</sup>. " 'Transandans' kelimesi, 'aşkın bir tecrübe' anlamına gelmez; aksine 'böyle bir aşkın tecrübesine sahip olma imkânı' da söz konusu olmalıdır. Bu imkân var olmadıkça, bu kelime herhangi bir anlam ifade etmez."<sup>610</sup>

Marcel, 'ben kimim' sorusunun cevabı araştırılırken, tecrübe üstü bir unsura başvurmak gerektiğini düşünmektedir. Ancak bu başvuru bizi tecrübe üstü bir alanın ötesine ulaştırabilir. Başvuruda bulunulacak olan ise Mutlak Sen olarak ifade edilendir ve sıkıntı içindeki insan varlığı için en son ve en yüce kaynaktır<sup>611</sup>.

Ben-merkezli bir anlayışa göre, Tanrı, gerçek olan herhangi bir yolla düşünülemez. Bu durumda O, sadece bir idol olarak düşünülüp, bir ruh olarak da düşünülemez<sup>612</sup>.

### 3.6. Marcel'in Ahlâk Anlayışı

Marcel'in düşünce yapısı ele alındığında, sistem karşıtı bir düşünür olmasının ve bireyin tecrübe alanının önemini ciddi bir şekilde vurgulamasının

<sup>607</sup> Marcel, *Being and Having*, s.21-22, 170; Koç, "Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi", s.191-192.

<sup>608</sup> Verneaux, a.g.m., s.320.

<sup>609</sup> Marcel, *Fresh Hope for the World*, s.8-9.

<sup>610</sup> Marcel, *The Mystery of Being I*, s.57.

<sup>611</sup> Marcel, a.g.e., s.188.

<sup>612</sup> Marcel, *The Mystery of Being II*, s.39.

doğal bir sonucu olarak, evrensel anlamda düşünülebilecek bir ahlâk yapısından söz etmemiz mümkün görünmemektedir. Bunun yerine, bireyi gerçek anlamda varoluşundan uzaklaştıran kimi tehlikelere işaret ettiği ve yaşadığı dönemde ortaya çıkan kimi sorunlara vurgu yaparak, kendi anlayışını ortaya koymaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Marcel'e göre, günümüz dünyasının karşı karşıya olduğu en büyük sorunlardan birisi, otonom bir gerçekliğe veya değer anlayışına yönelmiş olmasıdır. Bu noktada, filozofun temel görevi, sadece zihinsel bir kısım becerilerle ilgilenmek değil, içsel bir kısım ihtiyaçları da ele almak olmalıdır<sup>613</sup>.

Modern dünyada, ihtiras ve tutkulara dayalı egemenlik anlayışı, teknik gelişmeyi temel bir unsur olarak ele almaktadır. Bu durum ise, sadece belirli teknikleri değil, ruhanî hayatı da etkileyen bir konum elde etmiştir. Bu vesileyle insan, psikolojik önemini kaybetmekte ve belirsiz bir metafizik nesne haline dönüşmektedir<sup>614</sup>.

Marcel'e göre, günümüz dünyasında karşı karşıya bulunduğumuz en büyük sorun, bilimsel ve teknolojik gelişmelere duyulan güvenle birlikte, varlığın sadece işlevine göre değerlendirilmesi sorunudur. Bu noktada, insanlar sadece toplumda sahip oldukları maddi konuma göre değerlendirilmektedir. Hâlbuki insanın manevî yönü vardır ve bu yönün göz ardı edilmesi, insanın 'ontolojik itibarını' adeta ortadan kaldırmaktadır. Birey taşıdığı ontolojik değerden arındırılmış bir şekilde, bir işadami, siyasetçi veya temizlikçi olması bakımından ele alınmaktadır. Gerçekte ise insan, toplumdaki işlevinden ayrı olarak başlı başına bir değer olarak görülmelidir<sup>615</sup>.

Bilim ve teknolojinin mutlaklaştırılması sonucunda insan, yalnızlık, yabancılaşma, umutsuzluk ve hayal kırıklığı gibi sorunlarla yüz yüze gelmiştir. Özellikle kimi teknolojik ilerlemeler, insanın diğer unsurlarla olan ilişkilerini zayıflatması bakımından onu yalnızlığa sürüklemiştir. Buna bağlı olarak da kendi özünden habersiz bir insanın ortaya çıkması söz konusu olmuş; aşk, umut ve sadakat gibi önemli ahlâkî temellerde zayıflama durumuyla karşı karşıya

<sup>613</sup> Marcel, *The Mystery of Being I*, s.26.

<sup>614</sup> Marcel, a.g.e., s.30-31.

<sup>615</sup> Koç, a.g.e., s.114-115.

kalmıştır. Dolayısıyla, toplumdaki soyutlanma süreci, hayatın anlamının da kaybolmasına zemin hazırlamıştır<sup>616</sup>.

Modern dünyanın, bireye bakışının temelinde yer alan fonksiyon düşüncesi, insanî ilişkilerin değerini düşürmektedir. Örneğin, hizmetçilik yapan bir kadının aktivitesi, bir fonksiyon olarak düşünülmesi ve ücreti buna göre verilmelidir. Yine, devletlerin sadece işlevsel anlamda değerlendirilmesi, türlü sorunlara neden olmaktadır. Bireylere ve kurumlara atfedilen bu anlam, sanatsal ve dinsel alanları bile kuşatır hale gelmiştir<sup>617</sup>. Bireylerin, sadece fonksiyondan ibaret görülme durumlarının oluşturduğu soruna şöyle bir örnek verilebilir: Devlet kurumunda çalışan bir hemşire, sadece fonksiyondan ibaret görülürse, görevi bittiği andan itibaren, onun kendinden ödün vererek, ihtiyaç sahibi bir hastaya yardım etmesi beklenemez. Hâlbuki insanlar birer makine olarak görülmemeli ve dolayısıyla sadece fonksiyonlarıyla değerlendirilmemelidir<sup>618</sup>.

Marcel, modern insanın Rönesans döneminden beri, birbiriyle bütünüyle uyumsuz olmaları da, oldukça farklı alanların etkisinde kaldığını ve varoluşsal, kişisel, ailevi, politik, dinî ve sosyal açıdan adeta farklı bölümlere ayrıldığını savunur. Buna göre yirminci yüzyıl insanı “felsefede rasyonalist, dinî alanda salt uygulayıcı (practising), iş hayatında realist, siyasî hayatta demokrat ve evde diktatör” olmak suretiyle hayatını sürdürmektedir<sup>619</sup>.

Marcel’e göre, Yunanlılar ve Hıristiyan teolojisi tarafından temel bir problem olarak kabul edilen ‘kibir’, günümüz dünyasında yeterince önemsenen bir problem değildir. Hâlbuki kibir, bireyin kendini merkeze yerleştirmesinin kaynağıdır. Bu ise, insanı dostlarından bile soyutlayan bir noktaya götürmektedir ve sadece bu noktada kalmayıp, kişinin kendisiyle uyumsuz halini doğurabilir<sup>620</sup>. Kibrin karşılığında Marcel mütevazılık kavramını öne çıkarmaya çalışır. Nitekim mütevazılığın temelinde ‘Kendi başıma hiçbir şey değilim ve kendisi her şeye sahip olan ve bütün gücü elinde bulunduranın yardımı olmaksızın

<sup>616</sup> Koç, a.g.e., s.116.

<sup>617</sup> Marcel, *The Mystery of Being II*, s.43.

<sup>618</sup> Bkz. Marcel, a.g.e., s.44-45, 49.

<sup>619</sup> Marcel, *Fresh Hope for the World*, s.162.

<sup>620</sup> Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, s.32.

hiçbir şeyi gerçekleştirilemem ve varlığımı yüceltemem' şeklinde bir anlayış bulunmaktadır<sup>621</sup>.

Bireyin ve toplumun bozulmasındaki bir diğer etken ise, ihtiraslar ve bireysel çıkarların bir sonucu olarak ortaya çıkan uyuşmazlıklar ve bu uyuşmazlıkların nihaî sonucu olan savaşlardır. Bilime ve teknolojiye duyulan aşırı güvenin, bireyi, günahların temeli olarak kabul edilebilecek olan kibir duygusuna kapılmaya sevk edeceğine vurgu yapan Marcel, bu duygudan hareketle, savaş ve benzeri kimi eğilimlerin bunun bir sonucu olduğunu düşünmektedir<sup>622</sup>. Savaşın hiçbir meşru gerekçeye dayandırılmayacağını ifade eden ve onun bir günah olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunana Marcel, savaşla ulaşılmaya çalışılan amaçların bir aracı olarak kullanılan her türlü teknik destek de, bir günah unsuru olarak değerlendirilmelidir. Tekniğin yanlış bir algıyla değerlendirilmesi yaratma ile üretme arasındaki farkın görülmesini engellemektedir. Üretimi yaratımın önüne geçirme yaklaşımı, hayatın anlamının ve değerlerin yaratılmasının da birey tarafından gerçekleştirildiği gibi yanlış bir algıya neden olmaktadır ki, bu da günahın bir parçasıdır. "Oysaki üretim, tekniğe dayalı iken yaratmanın meta-teknik (meta-problematik) düzene ait olduğunu belirten Marcel, yaratıcılığın dışarıdan, dünyanın zorunluluğundan değil, içeriden, ölçülemeyen ve açıklanamayan iç dünyamızın derinliklerinden çıkıp geldiğini ifade eder. Dolayısıyla ona göre, tekniğinin içine gömülüp kalmış ve bütündeki manayı gözden kaçırmış teknik adamın hırs ve gururu ancak nihaî bir günah olarak nitelendirilebilir. Marcel, ilahiyatla ilgili olmayan felsefî bir çalışmada günah kavramını kullanmanın bir takım itirazlara neden olabileceğini vurgulayarak, bu itirazların haklı olabileceğini belirtir. Ancak XX. yüzyılın ilk yarısında yaşanan sistemli kötülükler karşısında yalnızca inanan insanların değil, Tanrının varlığını kabul etmeyen inanmayan insanların dahi bu vahşeti ve dejenerasyonu günahın değişik belirtileri olarak değerlendireceklerine ve her geçen gün daha yoğun bir biçimde ahlâkî bir yozlaşmaya tanık olacaklarına dikkat çekmektedir."<sup>623</sup>

İnsanların, kimi konularda yanlış yönlendirilmelerinin temelinde propagandanın bulunduğunu savunan Marcel, amaca ulaşmak için kullanılan

<sup>621</sup> Marcel, *The Mystery of Being II*, s.95-96.

<sup>622</sup> Koç, a.g.e., s.122-123.

<sup>623</sup> Koç, "Gabriel Marcel'e Göre İnsan Teknoloji İlişkisi", s.9-10.

propagandanın, yalanla içi içe olan bir durum olduğunu ifade eder. Propaganda esnasında, otantik anlamını bilerek veya bilmeyerek kaybeden kimi kelimeler, ayartıcı bir unsur haline gelmektedir. Bunun sonucunda insan, yanlış olsa da, mevcut yapıyı eleştiremez bir konumda kalmakta ve bir anlamda kendini otomat bir varlık haline dönüştürmektedir<sup>624</sup>. Modern dünyada, otantik anlamını dolayısıyla etkisini kaybeden kavramların başında, insanın varoluş sürecinde olgunlaşmasını sağlayan özgürlük, birey ve demokrasi gibi kelimeler gelmekte olup, bunlar lüzumsuz yere kullanılmakta ve adeta birer slogana dönüşmektedirler<sup>625</sup>. Aynı durum sosyalleşme için de geçerlidir. Toplum daha çok sosyalleşmesine rağmen, sosyalleşmenin gerçek amacına ulaşamamıştır<sup>626</sup>.

Marcel, insanın hayatının anlam kazanması noktasında, taşımış olduğu ebedilik duygusunun önemli bir yere sahip olduğu düşüncesindedir. Ancak bu ebedilik arzusunun temelinde bireyin kendisinin olması düşünülemez. Bu durumda, kendisi ebedî olan başka bir unsura bağlanmak esas olarak kabul edilmelidir. Bu bağlamda, bireyin Tanrı'yı inkâr etmesi kendini inkâr etmesi anlamına gelir<sup>627</sup>. Ona göre, sahip olunan bu hayat, kendisi ebedî olanın insana bir armağanıdır. Dolayısıyla Marcel'in insandaki iyi duygu ve düşüncelere, ontolojik bir temel konumlandırılmayı arzu ederek böyle bir yönelim içinde olduğu söylenebilir<sup>628</sup>. Ayrıca, ahlâklı bireylerin yetişmesinde ve gelişmesinde Tanrı'nın temel bir dayanak noktası olduğu ifade edilebilir.

Birey, tek başına ahlâkî bir düzeye ulaşabilse de, insanın sosyal bir varlık olduğunu göz ardı etmeyen Marcel, toplumsal birlikteliğe de önem vermektedir. Toplumun ayakta kalması ve sağlıklı ilişkilerin kurulması da ahlâkî bir yapının oluşmasından geçmektedir. Bireysel ahlâkî ilerleyişin temelinde bulunan Tanrı ve bu Tanrı'ya duyulan iman, toplumsal düzlemde de aynı işleve sahiptir. Bu anlamda Marcel'in düşüncesinde dostluk ve başkalarına duyulan sevginin çok önemli bir role sahip oldukları göz ardı edilemez. Çünkü "başkalarına duyduğumuz sevgi, bizi dünya ve Tanrı'ya ulaştıran kapı ve kendimize döndüren

<sup>624</sup> Bkz. Koç, a.g.m., s.9.

<sup>625</sup> Marcel, *The Mystery of Being I*, s.41.

<sup>626</sup> Muşta, a.g.e., s.11.

<sup>627</sup> Marcel, *Homo Viator*, s.96.

<sup>628</sup> Koç, a.g.e., s.138-139.

aynadır”<sup>629</sup> İnsan egoizm ve narsizm tehlikesiyle karşı karşıya kaldığında, onu bu tehlikelerden koruyacak olan da yine bu dostluk ve sevgidir<sup>630</sup>.

Marcel’in tasavvur ettiği dostluk ve sevginin temelinde bulunan aşk, imanla birlikte bireyin Mutlak Sen’e ulaşmasının en temel yoludur. Aşka bağlı olarak ortaya çıkan sadakat ise, koşulsuz bir bağlanmayı gerektirir. Bu anlamda onun aşk ve iman ile özdeş olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Tanrı’ya sadakat, ahlâkın da temel dayanağı olarak görülebilir. Çünkü mutlak varlığa yönelik olan sadakat, sınırlı sadakatin de güvencesi olarak görülmelidir. Yani, dünyevî anlamda benimsenen sadakatin, herhangi bir anlamının olabilmesi, mutlak ve sınırsız bir sadakate anlamlandırılmasına bağlıdır<sup>631</sup>.

Marcel, insan hayatının sadece ben-merkezli olarak kabul edilmesinin kesinlikle doğru olmadığını düşünmektedir. Örneğin, oğlu pilot olan ve hayatı risk altında olan bir annenin, kendisinin yaşayamayacağını ifade etmesi, insanların ben-merkezliliğin dışına çıkabildiklerinin kanıtıdır. Bireyin kendi dışında, bağlılık taşıdığı ve merkez olarak kabul ettiği unsur, sevilen birisi olabildiği gibi, avcılık gibi saçma bir spor, kumar gibi bir günah yahut araştırma veya icat gibi yüksek değere sahip bir unsur da olabilir<sup>632</sup>.

Marcel’in, Descartes’ın cogito’suna yönelik eleştirisindeki temel gerekçenin, kişiyi ben-merkezciliğe yöneltmesi olduğu söylenebilir. “Düşünüyorum” ilkesinden hareket eden bir kişi, kendi dışındakilerle gerçek bir ilişki kurmaktan yoksun olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Bunun aksine, yapılması gereken şey, “biz varız” şeklindeki bir ifadeye dayanan metafizik bir anlayış geliştirmek olmalıdır. Böyle bir anlayışa sahip olmama, felsefî bir yanılığa ve günaha neden olacaktır<sup>633</sup>.

Ben-merkezlilik, birey ile ötekiler arasında bir engel oluşturmaktadır. Hâlbuki hayat ancak, diğerleriyle ilişki kurmak ve onların tecrübelerinden yararlanmak suretiyle anlaşılmalıdır. Çünkü benim bireysel tecrübem, ancak diğerlerinin tecrübeleriyle gerçek anlamda kurulacak bir ilişki sayesinde anlam bulur. Bu bakımdan “ben-merkezlilik, her zaman bir körlük nedenidir.” Çünkü

<sup>629</sup> Marcel, *Homo Viator*, s.112.

<sup>630</sup> Koç, a.g.e., s.170; Roberts, a.g.e., s.304.

<sup>631</sup> Koç, a.g.e., s.194-195.

<sup>632</sup> Marcel, *The Mystery of Being I*, s.101; Marcel, *Homo Viator*, 65.

<sup>633</sup> Bkz. Koç, a.g.e., s.80-82.

düşüncelerini bencil bir yaklaşımla ortaya koyan birey, diğerlerinin konuya ilişkin tecrübelerinden haberdar olmadığı için, bu düşünceleri fazlasıyla sınırlandırmak durumundadır<sup>634</sup>.

Bireyselliğin önemine vurgu yapan, ancak bireyin kendi hayatını anlamlandırmasında topluma katılmasının gerekliliğine vurgu yapmayı da ihmal etmeyen Marcel'in, bireyin toplumla ilişkisinde özgürlük temelli bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Ancak birey, kendi egosuna dayalı bir birliktelik arzusuyla hareket etmemelidir. Böyle bir durumun, bireyin hakikate ulaşmada istekli olmasından çok, kendi egosunu tatmin etmeye yönelik ve toplumu kendi isteklerine göre şekillendirmeye dayalı bir anlayışa sahip olduğu fikrine ulaşılabilir<sup>635</sup>.

Marcel, bireyin topluma entegre olmasında tecrübeye büyük önem atfeder. Ona göre bireyin başka insanlarla bütünleşmesi, aynı duygu ve yönelimler çerçevesinde edindiği ortak tecrübelerle bağlıdır<sup>636</sup>. “Ortak yaşam ve ortak fikirlerin her geçen gün anlamını yitirdiği çağımızda, ‘biz’ duygusunun ‘ben’den daha derin bir anlama sahip olduğunun fark edilmesi gerekir. Marcel’e göre, ‘benden biz’e ya da ‘benden sen’e yönelimin esasını, hepimizin aslında ‘yol arkadaşları’ olduğumuzun farkına varış oluşturur. Birbirlerini bilgisel anlamda denetleyerek ya da onaylayarak değil, aynı acıyı, zevki, sevgiyi paylaşarak insanlar birbirlerine yakınlaşabilmekte ve gerçek bir komünyon oluşturabilmektedirler. Gerçek bir komünyonun dışında otantik bir birlik ya da otantik bir derinlik söz konusu değildir.”<sup>637</sup>

Marcel'in ‘kitle toplumu’ ya da ‘topluluk’ ile gerçek bir toplumsal birliktelik arasında yaptığı ayırım önemlidir. Kitle toplumu veya toplulukta bireysel hesap ve çıkarlara dayalı bir anlayış vardır ve bu durum, değerlerin erozyona uğramasına neden olmaktadır<sup>638</sup>. Örneğin, gerçekte kutsal olan bazı değerlerin yerini sözde kutsal olan değerler almaktadır. Bunun temel nedeninin

<sup>634</sup> Marcel, *The Mystery of Being II*, s.8.

<sup>635</sup> Bkz. Koç, a.g.e., s.163-164.

<sup>636</sup> Marcel, *Creative Fidelity*, s.155.

<sup>637</sup> Koç, a.g.e., s.153-154.

<sup>638</sup> Bkz. Marcel, *Being and Having*, s.237.

ise, sevgi ve dostluğa dayalı bir birliktelik arzusunun yerine, kişisel önceliklerin dikkate alınması olduğu söylenebilir<sup>639</sup>.

Tanrı'nın bir nesne olmayıp, "doğrulanamaz" bir meta-problematik olduğunu düşünen Marcel'in, Tanrı'nın diyalog ve iletişim sayesinde insana açık hale gelebileceği düşüncesinin,<sup>640</sup> Jaspers'in Tanrı'ya ulaşma konusunda iletişime atfettiği önemle paralellik arz ettiği söylenebilir.

Marcel için toplumsal birliktelik açısından ailenin büyük bir önemi vardır. Aile sadece sosyal bir olgu olarak değil, bireyin kendini anlamlandırmasında da 'sır' konumuna sahip olan bir değer olarak kabul edilmektedir. Kendi hayatında da ailenin büyük bir etkisi olduğu göz ardı edilmemelidir<sup>641</sup>.

Marcel, bireysel ve toplumsal ahlâkî yapının temelinde güçlü bir aile bağının yattığı görüşündedir. Günümüz dünyasında, aile ve aile bireylerine yüklenen anlamda meydana gelen kayma, bireysel ve toplumsal bozulmanın temel nedeni haline gelmektedir. Örneğin babalık ve anneliğe yönelik geleneksel ve dinî temele dayalı bir ilişkinin varlığının, çarpıtılmış bilimin etkisiyle sadece biyolojik ve menfaate dayalı bir ilişki olarak düşünülmesi, konunun manevî yapısının bütünüyle bozulmasına neden olmuştur. Bu noktadaki çözüm ise, kaybolmaya yüz tutan manevî bağın yeniden kurulmasıdır<sup>642</sup>.

Marcel, düşünce ve ahlâkın, bireye dışarıdan dikte ettirilen kurallar çerçevesinde benimsetilmesinin doğru olmadığı kanısındadır. Kişi ilgi duyduğu alana sadık olma ve bunu içselleştirme konusunda herhangi bir baskıya maruz kaldığında, samimiyetten uzaklaşma riskiyle karşı karşıya kalacaktır. Dolayısıyla eylem ve düşüncelerde esas olan, bireyin içsel yönelimi olmalıdır<sup>643</sup>.

Marcel, bir insanın kendi özüne dönmesinde, başkalarına yönelik olarak ortaya koyduğu faydaya büyük bir önem atfeder. Ona göre, birey, kendisinden faydalanılabilir olduğu oranda özüne döner ve yücelir. Modern dönemlerdeki yaşantının en büyük sıkıntısı da buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü insanlar, etraflarına sunmakta oldukları hizmetten uzaklaşmış ve dolayısıyla hayatlarının

<sup>639</sup> Bkz. Koç, a.g.e., s.166-167.

<sup>640</sup> Bkz. Marcel, *Creative Fidelity*, s.142-143; Bozkurt, a.g.e., s.35.

<sup>641</sup> Marcel, *Homo Viator*, s.11, 68-70, 102-103.

<sup>642</sup> Muşta, a.g.e., s.105-106.

<sup>643</sup> Bkz. Muşta, a.g.e., s.30 vd.



anlamını kaybetmişlerdir. Böyle bir eğilim, kişinin yabancılaşmasında da en önemli paya sahip olan bir unsur haline gelir<sup>644</sup>.

Marcel, bireyin değerlendirilmesinde, aşk, vaat, sadakat, umut vb. gibi sırların önemli olduğunu, bu kavramlar çerçevesinde ‘Sen’in gerekliliğini ifade eder. Değerlerin anlaşılması da ancak bu yolla mümkün olabilir<sup>645</sup>.

Marcel, umutsuzluğun insan için büyük bir sorun olduğunu ve onu iflase sürükleyen bir neden olarak görülmesi gerektiğini düşünür. Bunun aksine umut, sır ile birlikte daha anlamlı bir değerlendirme yapmaya bizi yönlendirmektedir<sup>646</sup>.

İmanın gerçek anlamda var olabilmesi için, umudun zorunluluğunu dile getiren Marcel, umutsuzluğun, kayıtsız ve şartsız dünyaya teslim olma sonucunu doğuracağını belirtir. Böyle bir teslimiyet ise, tam bir günah olarak görülmelidir. Çünkü umutsuzluğa kapılan ve dünyanın sorunlarıyla karşılaşan insan, bir süre sonra kendi dışındaki varlıklardan kopacak ve içine kapanacaktır. Diğer insanlarla sağlıklı bir iletişimden yoksun olmak, Tanrı’dan da uzak kalma sonucunu doğuracaktır. Böyle bir insanın durumunu ‘günahkârlık’ kelimesiyle ifade etmek, yanlış bir söylem olmayacaktır<sup>647</sup>.

Marcel, bağnazlığın kuvvetlenmesinde bireyin toplum içerisinde ve onunla birlikte hareket etmesinin etkili olduğu kanısındadır. Bireyler arasındaki bağnazlık benzerliği, kanaatleri daha da kuvvetlendirmekte ve daha etkin bir hale getirmektedir. Çünkü kitle içerisine giren ve bireysel niteliklerinden uzaklaşan insan, kendi özünü kaybetmekle ve kitlenin düşüncelerini doğrulanabilir bir konumdan uzaklaştırmak zorunda kalmaktadır. Kitlenin etkisiyle oluşan bağnazlık, kendisini eleştiriye açık olmaktan uzak bir noktaya yerleştirir<sup>648</sup>.

Marcel’in takip ettiği ifade edilen Sokratik anlayışın, sadece doğru bilgiyi değil, aynı zamanda doğru davranışı da esas aldığı söylenebilir. Yine bu anlayış, sadece bireyin değil, toplumsal yapının da önemli olduğu vurgusunda bulunur. Bu anlamda birey, kendi dışındaki insanlara da kardeşçe duygularla bakmalı ve

<sup>644</sup> Marcel, *Being and Having*, s.166; bkz. Muşta, a.g.e., s. 99 vd.

<sup>645</sup> Koç, a.g.e., s.96-97.

<sup>646</sup> Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, s.27.

<sup>647</sup> Marcel, *Being and Having*, 79, 233-234; Marcel, *Homo Viator*, 93-94; Koç, “Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi”, s.191.

<sup>648</sup> Korlaelçi, “Gabriel Marcel’in Din Anlayışı”, s.215-216.

tavrını buna göre belirlemeli ve toplumu gerçeğe yönlendirme konusunda etkin bir rol oynamalıdır<sup>649</sup>.

### 3.7. İman-Ahlâk İlişkisinin Genel Bir Değerlendirilişi

Marcel'in felsefesini "tecrübe üzerine refleksiyon" olarak tanımlamak mümkün görünmektedir. Aynı zamanda o, birbirinden oldukça farklı alanlarda uğraş vermiş bir düşünür olarak oldukça renkli bir kişiliğe sahiptir. Ancak fikirlerindeki farklılık ve kendi itirazına rağmen varoluşçuluk içerisinde değerlendirilmesi uygun olan bir düşünür profili çizmektedir<sup>650</sup>.

Marcel, 'somut felsefe' olarak nitelendirdiği kendi felsefesini 'düşünen düşünce' olarak tanımlamakta, ancak bunun sübjektif bir idealizm olmadığını belirtmektedir<sup>651</sup>. Soyut düşüncenin önemli bir etken olduğunu inkâr etmemekle birlikte, bireyin kendini sadece bu alana hapsetmesinin yanlış olacağını vurgular. Bu probleminden kurtulmanın yolu ise, somut bir anlayışı benimsemekten geçmektedir<sup>652</sup>.

Marcel'in küçük yaşlardan itibaren karşılaştığı -küçük yaşta annesini kaybetmesi, I. Dünya Savaşı'nda karşılaştığı durumlar vb.- kimi güçlüklerin, maddî eğilimlerin ağırlıkta olduğu döneminin felsefî anlayışları yerine, daha içsel bir anlam arayışına yönelmesinde etkili olduğu söylenebilir. Bu eğilimlerinden hareketle, metapsişik deneyler olarak nitelendirdiği "telepati, geleceği görme, ruhlarla ilişki vb." alanlar üzerinde durduğu gözlemlenmiştir<sup>653</sup>.

Marcel'in, varoluşçuluk ekseninde, Hıristiyanlığı dışlamayan ve Sartre'in aksine toplumsal ahlâka da vurgu yapan bir anlayış sergilemesinden hareketle, "Hıristiyan bir Sokratizm" olarak isimlendirilen bir düşünceye sahip olduğu söylenebilir. Ancak, böyle bir ifadeden hareketle, onun özgünlükten uzak ve klasik anlamda Katolikliği benimsemiş bir düşünür olduğu sonucuna ulaşmak eksik bir yargı olacaktır<sup>654</sup>.

Jaspers gibi, düşüncesinin belirli bir nitelendirmeye tabi tutulmasından rahatsızlık duyan Marcel, düşüncelerinden etkilendiği Kierkegaard'ın takipçisi

<sup>649</sup> Bkz. Koç, a.g.e., s.52-53.

<sup>650</sup> Koç, a.g.e., s.16.

<sup>651</sup> Marcel, *Creative Fidelity*, s.13.

<sup>652</sup> Koç, a.g.e., s.90.

<sup>653</sup> Bkz. Bozkurt, a.g.e., s.140.

<sup>654</sup> Bkz. Copleston, a.g.e., s.172; Bozkurt, a.g.e., s.137.

olmayı bile reddetmektedir. Ancak belirli bir süre sonra “Yeni-Sokratçılık” veya “Hıristiyan Sokratçılık” şeklindeki bir isimlendirmeye razı olduğu ifade edilmektedir<sup>655</sup>. Neo-Sokratizm olarak da isimlendirilebilecek olan bu yaklaşımın, Marcel’in anlayışının temeline yerleştirilmesi mümkün görünmekte olup, bunun sorgulayıcı bir içeriğe sahip olduğu da görülmektedir. Çünkü bu sorgulayıcı anlayış süreklilik arz etmekle birlikte, terimler de Sokratik bir eğilimle ele alınmaktadır<sup>656</sup>.

Marcel’in, felsefesini, insan duygu ve davranışlarının tasviri üzerine temellendiren bir varoluşçuluk anlayışına sahip olduğu belirtilebilir. Hıristiyanlığın da etkisiyle, düşüncesini geliştiren Marcel, bu yönüyle Kierkegaard ve Jaspers’e yakınlaşmıştır. Marcel, Kierkegaard’la benzeşen düşüncelere sahip olmakla birlikte, aralarında kimi zaman derin fikir farklılıklarının bulunduğu da gözlerden kaçmamaktadır. “Marcel, Kierkegaard’ın mezar taşına ‘O Birey’ yazdırmasına kadar giden ferdiyetçiliğinin karşısında, bizi bir komünyon metafiziğine götürmek ister. Marcel böylece varoluşçuluğun çok tenkit edilen yanlarından biri olan solipsizmden kendini kurtarmaktadır. Diğer yandan Marcel’in Kierkegaard’ın benimsediği ‘inanıyorum, çünkü anlamsızdır’ sözünü de kabul etmesine imkân yoktur. Çünkü ona göre onun imanı hayata bir anlam vermektedir. Marcel’in Kierkegaard ve diğer ateist varoluşçulardan ayrılan bir tarafı da, onlardaki karamsarlık yerine Marcel’in ümide verdiği temel önemdir. Öte yandan Marcel’de Kierkegaard’ın çılgınlığından da eser yoktur”<sup>657</sup>. Düşüncelerindeki Hıristiyanlık etkisinden dolayı “Hıristiyan Varoluşçu” bir filozof olarak nitelendirilmesi oldukça yaygın bir durum haline gelmiştir<sup>658</sup>. Yine onun felsefesinin “deneyci mistisizm” olarak isimlendirildiğini gözlemlemekteyiz<sup>659</sup>. Kierkegaard ve Marcel’in görüşleri arasında var olan ciddi benzerliklerin temelinde, Kierkegaard’ın Hegel’e karşıt bir anlayış geliştirmesi ve Marcel’in de İngiliz Hegelcilere yönelik itirazlarda bulunmasının yattığı ifade edilebilir. Ayrıca her iki düşünürün de Hıristiyanlıktan büyük oranda etkilenmiş

<sup>655</sup> Verneaux, a.g.m., s.305-306.

<sup>656</sup> Koç, a.g.e., s. 50.

<sup>657</sup> Muşta, a.g.e., s.178-179.

<sup>658</sup> Bozkurt, a.g.e., s.134.

<sup>659</sup> Muşta, a.g.e., s.17.

olmaları, benzer eğilimlere sahip olmaları sonucunu doğurmuştur<sup>660</sup>. Yine Marcel'in, varlığı tasvir etmek yerine, varlığı varlık olarak ele almayı ve açıklamayı düşünmesi bakımından Jaspers'ten uzaklaşarak Heidegger'e yaklaştığı; ancak fenomenolojide kaybolmayan bir anlayışı benimsemesi bakımından da Heidegger'den uzaklaşarak Jaspers'e yaklaştığı söylenebilir<sup>661</sup>.

Marcel'e göre var olmak, herhangi bir şeyin düşünülmesi ya da bireyin canlı olduğunu ifade etmesi anlamına gelmez. "Ben varım" demek "tecrübe ediyorum" anlamında kullanılan bir ifadedir<sup>662</sup>.

Marcel, sistematik olmayan, kişisel ve sübjektif bir anlayışı benimsemesi açısından, kimi bilim adamlarınca bir filozof olarak kabul edilmemiştir. Buradan hareketle onun anlayışının bir felsefe olmaktan ziyade, "felsefe öncesi his ve tavırların değerlendirilişi" şeklinde nitelendirildiği söylenebilir<sup>663</sup>.

Marcel'e göre, Descartesçi bir anlayış, Ben'in konumunu gereğinden fazla yükseltmektedir. Bu durumda Ben yegâne değerlendirme ölçütü haline gelmekte ve konunun anlaşılmasında katı bir epistemolojik öznellik esas kabul edilmektedir<sup>664</sup>. Gerçekte aklileştirmeye temel hazırladığı düşünülen bu anlayış, bireyi toplumdan uzaklaştırmakta ve günümüzde kolektif şuur olarak nitelendirilen bir yapıyı ortadan kaldırmaktadır.

Marcel, Batı medeniyetinin içinde bulunduğu durumun, bireyi bir makine olarak kabul etmesi sonucunu doğurduğunu ve bu anlamda var olan sorunlara çözüm üretmesinin söz konusu olamayacağını düşünmektedir. Ona göre, bu noktada insanı bir bütün olarak algılayan ve değerlendiren bir felsefî anlayışın devreye girerek, bireysel ve toplumsal bir varlık olarak insan üzerine eğilmesi zorunludur. Bu anlamda filozof, uyarıcı ve öğretici bir konumda olmalıdır<sup>665</sup>. Bu zamana kadar düşünülen ve arzu edilen bütün çözüm yollarının, sonuçta insanı hayal kırıklığına uğrattığını belirtir. Ancak yine de, yeni bir dünya mümkündür. Böyle bir dünyayı kuracak etkenler, basit eylemlere dayanır ve bunlara ulaşmak herkes için mümkündür. Özellikle bireyin kendi var oluşunun derinliklerinden gelen sese kulak vermesi, önemli bir başlangıç noktasıdır. Buradan hareketle inşa

<sup>660</sup> Muşta, a.g.e., s.176.

<sup>661</sup> Verneaux, a.g.e., s.79; Verneaux, a.g.m., s.307.

<sup>662</sup> Marcel, *Creative Fidelity*, s.60.

<sup>663</sup> Koç, a.g.e., s.220.

<sup>664</sup> Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, s.16.

<sup>665</sup> Koç, a.g.e., s.218.

edilecek olan dünya, insanların elindedir. “Çocuklarımıza ne sunacağız? Bu, bencilliklerimiz, karşıtlıklarımız, ihtiraslarımız ve korkularımıza dayalı fantezilerle inşa edilen düzeni bozuk ve kaos içindeki bir dünya mı olacak? Ya da, çocuklarımızın gerçek bir umut içinde yaşayabilmeleri için kendimizi ve milletlerimizi mi adayacağız...?”<sup>666</sup>

Marcel’in felsefesinde umutsuzluğa kesinlikle yer yoktur. Çünkü umutsuzluk gerçeklik alanında inanabilecek bir şeyin olmadığı ve yaşamın anlamsızlığı vurgusuna dayanır. Bu yönüyle de, Kierkegaard’ın sonlu ile Sonsuz arasında var olduğunu düşündüğü sevgi bağının, Marcel tarafından da kabul edildiği sonucuna ulaşılabilir. Bu bağın kopmasıyla birlikte umutsuzluk da gün yüzüne çıkmaktadır. Ayrıca sevgi temeli üzerine inşa edilmeyen herhangi bir eylem, bir süre sonra bizzat sevgiye karşıt bir hal alır. Dolayısıyla sevgiden uzak olan bir kişi için umuttan söz edilemez hale gelinir<sup>667</sup>.

Marcel, sübjektifliğe büyük bir önem vermesi bakımından Kierkegaard’a yaklaşmaktadır. Ancak, sübjektiflik nihaî bir anlama sahip olmayıp, bir başlangıç noktasına sahip olmalıdır<sup>668</sup>. Bu başlangıç noktasına Mutlak Sen’e olan inancın yerleştirildiği açıktır. Mutlak Sen olarak ifade edilen başlangıç noktasının Hıristiyan bir Tanrı olacağı şeklindeki ifadenin kabulü zorunlu görünmektedir. Bu açıdan da varoluşa dayalı bireysel bir süreci kabul eden Marcel’in, başlangıç unsuru düşüncesinin temelinde metafizik bir ön kabulün bulunduğu söylenebilir. Hatta daha da ileri bir adım atılarak, Marcel’in dinî bir dogmadan hareket ettiği sonucuna ulaşılabilir<sup>669</sup>. “Kabul etmem gerekir ki, buraya kadar söylediklerimin hiçbiri, vahiy ya da daha doğrusu dogma kadar bizi amaca ulaştırmaz. Fakat bu (çabamız), nihaî anlamda ona yaklaşmayı sağlar. Bu zor bir süreçtir ve önünde pek çok engel vardır; fakat bu kutsal yolu takip ederek, bu dünyada her zaman üzerimizde parlayan ezeli Işık’ın aydınlığını görmeyi ümit ederiz. Bu ışığın rehberliği olmaksızın, yolculuğumuza asla başlayamayacağımızdan emin olabiliriz.”<sup>670</sup>

<sup>666</sup> Marcel, *Fresh Hope for the World*, s.215-216.

<sup>667</sup> Koç, “Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi”, s.191.

<sup>668</sup> Koç, a.g.e., s.66.

<sup>669</sup> Muşta, a.g.e., s.181.

<sup>670</sup> Marcel, *The Mystery of Being II*, s.210.

Marcel'in ortaya koyduğu anlayışın düşünce tarihine yaptığı katkının, çeşitli nedenlerden dolayı ciddi bir itibar kaybına uğrayan insanı, bir kısım sınırlandırmaların ötesine taşıma noktasında son derece olumlu olduğu söylenebilir. Bu anlamda aşka dayanan sadakat ve umut gibi kimi değerler, insanı sınırların ötesine taşıyacak ve haricî otoritelerin baskısından kurtarmaya yardımcı olacak unsurlar olarak olarak görülebilirler<sup>671</sup>.

---

<sup>671</sup> Koç, a.g.e., s.222.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### 4. KIERKEGAARD, JASPERS VE MARCEL'İN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Bu çalışmanın ilk dört bölümünde, varoluşçuluk, iman, ahlâk kavramları ve Kierkegaard, Jaspers ve Marcel'in görüşleri ele alınmış ve iman-ahlâk ilişkisine yönelik düşünceleri incelenmeye çalışılmıştır. Gerek varoluşçuluğun nesnel düzlemde ortaya konulması zor bir anlayış olmasının gerek fikirleri ele alınan düşünürlerin yaklaşımlarının çok açık bir şekilde ortaya konulmasının oldukça zor bir konu olduğu açıktır. Bu anlamda yüz yüze kalınan bu girift sorunun çözümü noktasında, üç düşünürün anlayışlarına yönelik karşılaştırmalı bir değerlendirme yapılmasının, konunun açıklığa kavuşması açısından yararlı olduğu bir gerçektir. Bu nedenle, görüşleri ele alınan düşünürlerin, başta iman ve ahlâk anlayışları olmak üzere, kurumsal yapı, özgürlük, öznellik ve akıl gibi konulara ilişkin kanaatleri bu bölümde karşılaştırmalı olarak ele alınmaya çalışılacaktır.

#### 4.1. Düşünsel Altayapıları Bakımından

İnsan, biyolojik yapısının yanı sıra, kendisini diğer varlıklardan ayıran çok önemli ve ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Onun bu konumu elde etmesinde, düşünen, sorgulayan ve ruhsal boyuta sahip olan bir yapısının bulunmasının önemli bir etken olduğu söylenebilir. Ruhsal açıdan her insanın kendine mahsus bir niteliği ve konumu vardır. Bu açıdan dünyada yaşayan hiçbir insan, birbirinin aynısı olamaz. Dolayısıyla her bir insanın öznel bir yanının bulunduğu ve bu suretle onun diğerlerinden ayrıldığı söylenebilir. Ancak bütün bu öznelliğine rağmen, onun sosyal bir varlık olduğu gerçeğini göz ardı etmek de mümkün değildir. Çünkü sosyal yanı ortadan kaldırılmış herhangi bir bireyin, kimi nitelikleri bakımından ciddi bir zaafa uğrayacağı açıktır. Doğal olarak, insanın, kendini diğer varlıklardan ayırt eden niteliklerinin kâmil anlamda gerçekleşmesinin yegâne unsurunun, bu nitelikleri sosyal bir ortamda paylaşmasından geçtiğini söylemek doğru bir yaklaşım olacaktır. Sosyal bir hayatı yaşayan herhangi bir insanın, içinde yaşadığı ortamdan etkilenmesi ve anlayışlarını bu doğrultuda inşa etmesi kaçınılmaz görünmektedir. Bu düşünceden

hareketle, görüşleri ele alınan düşünürlerin fikrî altyapılarının değerlendirilmesi gerekir.

Çalışma konusunu oluşturan Kierkegaard, Jaspers ve Marcel'in, düşünsel altyapılarının kısa bir değerlendirmesi, karşılaştırmamızın temel konularından birini oluşturmaktadır.

Kierkegaard'ın düşünceleri ele alınırken, çocukluk dönemlerinden itibaren yaşadığı dinsel ortamın çok önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Bu sayede hayatının her aşamasında, ciddi bir dinî ilgi, onun bütün anlayışını etkilemiştir. Dolayısıyla din, Kierkegaard'ın hayatında merkezî bir konuma sahiptir. Kierkegaard, aldığı eğitimlerin de etkisiyle kimi zaman dine yaklaşmış, kimi zaman da mevcut dinî anlayışlarla ciddi bir çatışma içerisine girmiştir. Din ile ilişkisinin yanı sıra, küçük yaşlarında annesini kaybetmesi ve babasıyla otoriteye dayanan bir ilişkisinin olması da, onun hayatının önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla çok erken dönemlerden itibaren, kendisi ve yaşadığı sosyal çevre üzerine sorgulayıcı bir bakış açısı kazanmasında, bu durumun oynadığı rolün önemini ifade etmek gerekir. Yine Kierkegaard, küçük yaşlarından beri bazı hastalıklar yaşamış ve bu durum onun bedensel anlamda zayıf düşmesine neden olmuştur. Bu da, kendi üzerine düşünmesine ve sosyal hayattan kısmen bir kopuş sürecine girmesine neden olmuştur. Bütün bu sıkıntılı geçmişi, onun ilerleyen hayatında etkili olmuş, duygusal ve aklî bakış açısını yönlendirmiştir. Zaman zaman karmaşık bir ruhsal hayat yaşayan Kierkegaard'ın, iman ve ahlâk anlayışının oluşmasında bütün bu etkenlerin rolünü görmezden gelmek mümkün değildir. Kendi imanını somutlaştırırken, nişanlısı Regine Olsen'den uzaklaşmasına yönelik olarak yaptığı temellendirme, bunun en güzel örneklerinden birini oluşturmaktadır<sup>672</sup>.

Karl Jaspers'in düşünceleri ele alınırken, Kierkegaard gibi, onun da yetiştiği ortamın değerlendirilmesi önem taşımaktadır. Jaspers, Kierkegaard'a oranla daha rahat bir çocukluk ve gençlik dönemi geçirmiştir. Özellikle babasının özgürlüğe önem veren bir yetiştirme tarzına sahip olması, onun hayata bakışında özgürlüğü ve çoğulculuğu önceleyen bir anlayış geliştirmesinde önemli bir yere sahiptir. Jaspers'i Kierkegaard'dan ayıran en önemli noktalardan birinin, farklı

<sup>672</sup> Perry, a.g.m., s.18-19; Bayındır, a.g.t., s.61.



alanlarda olmak üzere, aldığı bilimsel eğitimidir. Bu nedenle Kierkegaard bilime ve bilim adamlarına karşı oldukça katı bir anlayışa sahip olmasına rağmen, Jaspers daha makul bir bakış açısı ortaya koymakta ve bilime, hayatın birçok alanında belirli bir konum vermektedir. Sosyal hayata Kierkegaard'dan daha aktif bir şekilde katılan Jaspers için, insanlar arası iletişimin çok önemli bir işleve sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca onun, yetiştiği Hıristiyan kültürün bir mensubu olmayan Yahudi biriyle yaptığı evlilik, özellikle dine bakış açısında çoğulcu bir anlayışa sahip olmasının temel nedenlerindedir.

Önceki bölümlerde ele alındığı gibi Jaspers, insanlığın karşılaştığı en büyük sorunlardan birisi olan büyük savaşlarla yüz yüze kalmış ve onların sonuçlarından büyük oranda etkilenmiştir. Kierkegaard'ın karşılaştığı bireysel ve sosyal sorunlar onu sosyal hayattan uzaklaştırıp, kendi içine kapanmaya yönlendirirken; Jaspers'in karşılaştığı sorunlar, sosyal hayatla daha yakın bir ilişkiye yönelmesine neden olmuştur. Bu nedenle, siyasî ve sosyal konular Kierkegaard'ın düşüncelerinde çok fazla ele alınan sorunlar haline gelmemişken; Jaspers için bu konular bir ahlâk ve daha da ötesi bir iman meselesi haline gelmiştir.

Gabriel Marcel, çocukluk dönemleri açısından Kierkegaard'la oldukça büyük benzerlikler taşımaktadır. O da tıpkı Kierkegaard gibi küçük yaşlardan itibaren yoğun bir dinî eğitim almıştır. Annesini kaybetmesinin ardından babasının teyzesiyle evlenmesi ve çocuk yetiştirmede otoriterliğe önem veren teyzesinin sahip olduğu dinî görüşlerin onun üzerinde önemli bir iz bıraktığı söylenebilir. Bu açılarından Kierkegaard'la benzerlikler taşıyan Marcel, içsel bir yönelim içine girmiştir. Ancak Marcel'in, hayatının ilerleyen aşamalarında yaşadıkları, Jaspers'in yaşadıklarına benzer öğeler içermektedir. O da Jaspers gibi, farklı din ve dünya görüşlerinin mukayesesini yapabilecek bir ortamda bulunmuştur. Örneğin babası dindar bir Katolik, teyzesi ise dogmatik anlayıştan uzak bir Protestan'dır. Kuşkusuz bu durum, Marcel'in farklı din anlayışlarını şu veya bu şekilde gözlemlemesine ve eleştirel bir bakış açısı kazanmasına neden olmuştur. Yine Marcel'in I. Dünya Savaşı'nı aktif bir şekilde yaşaması, sosyal sorunlar üzerinde yoğunlaşmasında önemli bir etkidir. Dolayısıyla, bireysel kimi

sorunları Kierkegaard'la benzeşmesine, sosyal hayatta yaşadığı sıkıntılar da Jaspers ile benzerlikler taşımasına temel oluşturmuştur<sup>673</sup>.

#### 4.2. Bireysellik ve Özgürlük Düşünceleri Bakımından

Varoluşçu düşüncenin öne çıkardığı en önemli konulardan birisi, birey kavramı ve bireyin özgürlüğü meselesidir. Önceki paragraflarda, insanın bireysel boyutunun yanında, toplumsal boyutuna da işaret edildi. Tarihsel süreç boyunca, insanın sosyal bir varlık olması gerçeğinden hareketle, toplum ve toplumsal kurumlar karşısında, birey kavramının önemli bir anlam kaybı yaşadığı gözlemlenmektedir. Temelde 'kendisini gerçekleştirmek'le yükümlü olan insan, toplumsal hayatın hegemonyası altında gün geçtikçe bu görevinden uzaklaşmak zorunda kalmıştır. Çünkü toplumsal yapı, kolektif bilincin ürünü olan değerlerini, insana dayatmış ve onu kendinden uzaklaştırmıştır. Günümüz düşüncesinin en çok ilgi duyduğu kavramlardan birisi olan 'yabancılaşma'nın ilk aşaması olarak kabul edilen 'kendine yabancılaşma' bu dayatmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla kendine yabancılaşan birey, çevreye ve diğer insanlara da yabancılaşmış ve bu durum bütün insanlığı tehdit eden bir problem haline gelmiştir. Varoluşçu düşüncenin önemli isimlerinden olan Kierkegaard, Jaspers ve Marcel'in birey kavramına yönelik yaptıkları vurgu, bu bakımdan önem taşımaktadır.

Kierkegaard, varoluşçu felsefenin karakteristik özelliği sayılabilecek olan 'bireysellik' konusunda son derece ileri bir düşünceye sahiptir. Ona göre, bireysellik insan olmanın en temel ölçütüdür. İnsanlığın gidişatı bu anlamda Kierkegaard'ın görüşünün aksi bir yönde ilerlemektedir. Bireyselliğe dayalı olan heterojen yapı, önemli ölçüde ortadan kaldırılmaya ve bunun yerine bütün insanların tek tip olmasını öngören homojen bir yapının tesis edilmesine çalışılmaktadır. Ancak homojenliğe yapılan bu vurgu, insanı nitel bir boyuttan nicel bir boyuta indirgemeye dayandığı için, her şeyden önce insanın kendisi ve bütün bir toplum için zararlıdır. Bu tür bir anlayışta, hakikatin üstünlüğünden ziyade sayıların üstünlüğüne dayalı bir egemenlik kurulmaya başlayacaktır<sup>674</sup>. Dolayısıyla ruh, taşıdığı değeri kaybederek salt hayvanî bir unsur olarak ele

<sup>673</sup> Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, s.109-110; Bozkurt, a.g.e., s.140.

<sup>674</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.573.

alınacaktır. Ruhun böyle bir değerlendirmeye tabi tutulması ise, insanın olgunlaşmasına engel oluşturacaktır. Kierkegaard bu noktadan sonra daha katı bir değerlendirmede bulunarak, bireyin evrensel değerlerden bile öncelikli olduğunu belirtir. Çünkü dışsal bir otoritenin dayatmasıyla benimsenebilecek herhangi bir kural, sorumlu bir varlık olarak gereken insanın bu sorumluluğuna zarar verecek hatta onu ortadan kaldıracaktır. Hâlbuki insan kendi özgür iradesiyle karar vermedikçe, sorumlu tutulması da doğru olmayacaktır. Aynı zamanda kendi bireysel özgürlüğüne dayanmayan bir eylemi gerçekleştiren herhangi bir kişinin, bu eylemin anlamından da uzak kalacağını unutmamak gerekir. Dolayısıyla Kierkegaard'a göre, en temel insanî niteliklerden biri olan özgürlük ve bu özgürlük üzerinde temellendirilen sorumluluk bilinci, toplumsal alanda kaybolmamış olan bir 'tekil birey' anlayışını zorunlu kılmaktadır<sup>675</sup>. Ancak Kierkegaard'ın 'tekil bireyin' sosyal alandaki konumunu belirlemekte yeterince başarılı olduğunu söylemek zor görünmektedir. Çünkü onun tasarladığı bireye atfettiği anlam, sınırları büyük oranda zorlayan ve sübjektivizme yol açan bir kabule yönlendirmektedir.

Kierkegaard gibi, Jaspers de bireyselliğin önemini savunmaktadır. Ona göre nicelik herhangi bir değer belirlenmesinde ön plana çıkarılmamalı ve bireyin bu noktadaki fonksiyonuna önem verilmelidir. Bu her şeyden önce 'insanın oluşumunun anlamından vazgeçme'nin önlemidir. Çünkü insan, özgürlük ve buna dayalı olan bireysellekle Tanrı'ya yönelebilir ve hayatının anlamını kavrayabilir. Jaspers de, sorumlu bir varlık olan insanın, bu bilince varmasını, onun özgürlüğüne bağlamaktadır. Tıpkı Kierkegaard da olduğu gibi, Jaspers de, herhangi bir davranıştan sorumlu olunmasını yine insanın özgür bir varlık olduğu düşüncesi üzerinde temellendirir<sup>676</sup>. Ancak Kierkegaard'la Jaspers arasındaki en belirgin fark, Kierkegaard'ın özgürlüğe dayalı bireysel boyut ile sosyal hayat arasında kurmakta zorlandığı hatta başarısız olduğu açıklığı, Jaspers'in doldurmaya çalışmasıdır. Jaspers bu sorunun üstesinden 'iletişim' kavramıyla gelmeye çalışır. Ona göre, sosyal bir varlık olarak yaşama zorunluluğu bulunan insan, diğer varlıklarla iletişim halinde olmak zorundadır. Hatta iletişim, bireyin kendi farkına varmasının da dayanağıdır. İletişim, sadece bu farkındalık açısından

<sup>675</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.574-576.

<sup>676</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.18.

değil, bireyin karşılaştığı sorunları çözmesinde toplumun yardımına başvurması açısından da büyük bir önem taşır<sup>677</sup>. Bu anlamda insanın kendisini soyutlayan bir konumdan uzak durması zorunludur. Birey açısından değer taşıyan bu özgürlük toplumun geneli için de oldukça önemlidir. Özgür bir çerçevede gerçekleştirilemeyen iletişimin, doğru sonuca ulaştıran bir yapı barındırması söz konusu değildir. Jaspers, insanın özgürlüğünün ve diğer insanlarla kurduğu iletişimin sağlam bir temele dayanmasının ancak sevgiden geçtiğini düşünmektedir. Bu anlamda sevgi, bireyi topluma bağlayan en önemli bağlardan birisidir. Sevgi çok farklı şekillerde tezahür etmekle birlikte, özü itibariyle birdir. Görüldüğü gibi, Kierkegaard'ın bir noktaya kadar getirdiği bireysellik anlayışının, insan ile toplum arasında ortaya çıkaracağı derin uçurum, Jaspers tarafından kapatılmaya çalışılmıştır. Bunun temel nedenlerinden biri, yukarıda da ifade edildiği gibi, düşünürlerin fikrî altyapılarını oluşturan ve küçük yaşlarına dayanan hayat süreçleri olduğu söylenebilir. Kuşkusuz Jaspers'in bu çabasına yönelik bazı eleştiriler yapılabilir. Örneğin, diğer insanlarla kurulan iletişim, sevgi temelli olsa bile, kimi zaman yanlış bir yönelime neden olabilir. Çünkü objektif kriterlere dayanmayan her türlü iletişimde spekülatif bir yön mevcuttur ve sevgi bunu her zaman ortadan kaldırmakta başarılı olamayabilir. Sevginin ortaya çıkardığı iyi niyetin, doğru bir sonuca, dolayısıyla hakikate ulaştırmakta yeterli olacağının bir garantisi yoktur. Ancak bu noktada göz ardı edilmemesi gereken husus, Jaspers'in, Kierkegaard'ın düşüncelerinde var olan aşırı subjektif yönden uzaklaşmış olmasıdır. Dolayısıyla onun anlayışı, sonraki arayışlar için bir başlangıç noktası olarak kabul edilebilir.

Kierkegaard ve Jaspers gibi Marcel de, bireyselliği ön plana çıkarmaktadır. Onun fikrî mücadelesi, bireyin gelenek karşısında boyun eğmesini öngören konformizme karşı bir girişimdir. Marcel'e göre bireyin, nihâî olarak putperestliğe götürecek olan konformizmle mücadele etmesi, her şeyden önce kutsal bir görevdir. Bu mücadelenin temelinde özgürlük bulunmaktadır. Bu anlamda, bireyin kendisi tarafından sınırları belirlenmeyen bir yönelimin, gerçek bir değer taşımadığı söylenebilir.

---

<sup>677</sup> Jaspers, "Philosophical Autobiography", s.85.

Marcel'in genel anlamda 'sadakat' kavramına yüklediği anlamın, konformizmle karıştırılmaması gerekir. Çünkü konformizmde bireyin hazır olarak bulduğu herhangi bir şeye körü körüne bağlanması esas olarak görülmektedir. Hâlbuki sadakat, bir dizi varoluşsal sürecin sonucunda, bireyin bizzat tecrübesine dayalı olan bir bağlılıktır. Dolayısıyla konformizmde bireysel herhangi bir tecrübî dayanak söz konusu değilken ve özgürlükten bahsetmek neredeyse imkansızken; Marcel'in sadakat anlayışında son derece yoğun ve özgürlüğü ortadan kaldırmayan bir tecrübe mevcuttur<sup>678</sup>.

Marcel, Jaspers'in düşüncelerine benzer bir şekilde, insanın sosyal bir varlık olduğuna vurgu yapar ve onun toplumdaki tamamen bağımsız bir hayat sürdüremeyeceğine işaret eder. Ona göre de, toplumsal birlikteliğin birleştirici unsuru sevgidir. Bu anlamda sevgi, bireyi kendinden, Tanrı'dan ve toplumdan uzaklaştıran egoizm ve narsizm gibi çeşitli tehlikelerden koruyan bir kalkan gibidir. Ancak Marcel'in de özgür birey ile toplumsal yapı arasında tamamen anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir formül geliştirdiğini söylemek zor görünmektedir. Bu açıdan da Kierkegaard'a paralel bir boyutta olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Bireyselliğe ilişkin olarak üç düşünürün de önemli vurgularda bulunduğu bu şekilde açıklığa kavuşturulabilir. Ancak her üçünün de, bu bağlamda varoluşçu anlayışa yöneltilen eleştirilerden bütünüyle kurtulabilecek nitelikte görüşlere sahip oldukları söylenemez. Kierkegaard'ın zaten böyle bir kaygı taşımaması ve düşüncesinin temeline paradoks kavramını oturtması; Marcel'in de sır kavramına atfettiği önem, bir dereceye kadar anlaşılabilir bir durum ortaya çıkarmakla birlikte, yeterince tatmin edici değildir. Bu düşünürler arasında, en anlaşılabilir olan yaklaşımların Jaspers tarafından ortaya konduğu söylenebilir. Ancak, ifade edildiği gibi, onun görüşlerindeki kimi eksik ve belirsiz hususların da ortadan kaldırılması zor görünmektedir.

### 4.3. Kurumsal Yapılara Yaklaşımları Bakımından

Batı düşünce geleneğinin temelini oluşturan en önemli yapılardan birisinin Hıristiyanlık olduğu açıktır. Ancak Hıristiyanlık başlangıç dönemlerindeki saf

<sup>678</sup> Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, s.35.

halini sürdürememiş ve özellikle Yunan felsefî geleneği ve Roma devlet geleneğinin etkilerini bünyesinde birleştirmek zorunda kalmıştır. Bu üç güçlü yapının bir araya gelmesi, din, felsefe ve sosyal hayatın bir bütün olarak değerlendirilmesini ve yönlendirilmesini içeren kurumsal bir anlayışı ortaya çıkarmıştır. Batı insanının parçalanmış ve dağınık yapısının bir araya toplamasının zorluğu, kurumsal yapıya atfedilen önemin daha da artmasının en önemli nedeni olarak görülebilir. Karşılaşılan bu zorluk, son derece katı ve otoriter bir kurumsal anlayışı ortaya çıkarmıştır. Kurumsal yapının ağırlık kazandığı bir ortamda, hayatın her alanına yönelik kuşatıcı bir bakışın gelişeceği ve insanların bütününi etkilemeyi hedefleyen kurallar yığınının gerekli olacağı düşüncesi egemen bir anlayış haline gelmek durumundadır. Dolayısıyla böyle bir anlayışta, bireysel farklılıklara ve insanın bir birey olarak kendini ifade etmesine imkân tanıyan bir alandan söz etmek oldukça zor bir hale gelmektedir. Her kurum, içine aldığı insanların, kendi yaklaşımlarını ikincil bir konuma yerleştirerek, önceliği topluluğun ortak anlayışına vermek mecburiyetindedir. Çoğulcu bir bakış açısının, bu yapıda varlığını sürdürmesi neredeyse imkânsızdır. Doğal olarak kilisenin kurumsal kimliğinin yegâne otorite haline gelmesi son derece doğal bir sonuç olarak görülmelidir. Bu durumun, bir kısım yararları olmakla birlikte, gelişim ve değişime yönelik ciddi bir reaksiyonun gelişmesindeki rolünü göz ardı etmek söz konusu olamamaktadır. Dolayısıyla kilisenin her hükmünün mutlak bir değer ifade etmesi gerektiği, bütün zihinlere yerleştirilmesi gereken zorunlu bir düşünce olarak görülmeye başlanmıştır. Felsefenin özgürlüğü ve bilimin özerkliği bu vesileyle kaybolmuş ve her ikisi de kilisenin otoritesine boyun eğmek zorunda kalmıştır.

İnsanın bireysel yönünün yok farz edildiği bu anlayışın sürdürülebilirliği, bilimsel gelişmelerin ivme kazanmasıyla birlikte, sadece entelektüel boyutta değil, geniş kitleler tarafından da tartışılmaya başlanmıştır. Rönesans ve Reform hareketleriyle birlikte kendini gösteren değişim, bir süre sonra bütün Batı düşüncesini derinden etkileyen bir hal almaya başlamıştır. Bu noktada Descartes'in felsefesinin ve Newton'un bilimsel etkinliğinin bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. Kilise otoritesinin sarsılmasıyla birlikte, Batı dünyasında ciddi bir boşluk ortaya çıkmıştır. Ancak bu boşluğun, mevcut haliyle devamına

imkân bulunmadığı için, başka otoritelerin ortaya çıkarılması fazla gecikmemiştir. Bir süre sonra bu otorite boşluğu, akıl ve bilimle doldurulmaya çalışılmıştır. Bu defa da, bilim ve aklın mutlak hâkimiyetini öngören bir anlayış egemen olmaya başlamıştır. Başlangıçta insanın özgürlüğünü ve bireyselliğini amaçlayan hümanist eğilimler, zamanla kilisenin otoritesi kadar katı bir anlayışı dayatmak durumunda kalmıştır. Dolayısıyla bireysel değerler ve hümanizm tekrar ikinci plana atılmıştır. Etkinliğini Aydınlanma felsefesiyle zirve noktaya taşıyan bu katı anlayışa karşı tepkiler gecikmemiş ve alternatif bakış açıları tekrar gündeme gelmiştir.

Varoluşçu düşünce, yukarıda ifade edilen her iki otoriteye de bir başkaldırı olarak görülebilir. Dolayısıyla kurumsal yapı, varoluşçu düşünürlerin hedefinde yer alan en önemli unsurlar haline gelmiştir. Bu düşünürlere göre, dinî otorite insanı bir birey olarak ne kadar ötelemekteste, mevcut bilimsel anlayış da o kadar öteleyici bir yapıya sahiptir. Buradan hareketle Kierkegaard, Jaspers ve Marcel'in kurumsal anlayışlara karşı gösterdikleri tepkinin incelenmesi büyük bir önem taşımaktadır.

Son derece katı bir dinî ortam içerisinde büyüyen Kierkegaard'ın temel hedefinin geleneksel dinî anlayış olduğu söylenebilir. Ona göre Hıristiyanlık, kültürel bir yapı kazanmış ve zamanla tarihle uzlaştırılmaya çalışılarak ciddi bir anlam kaybı yaşamıştır. Özü itibarıyla bireyselliğe vurgu yapması gereken din, bireyin tecrübesinden tamamen arındırılmış ve dayatmacı bir vahyin otoritesine mahkûm edilmiştir. Birey kendi içinden gelmeyen hislerle, bu kurumsal anlayışlara teslim olmuştur. Doğal olarak din, bütünüyle dogmatik bir hal almıştır. İçsel bir yönelimin gerçekleşmediği bir dinsel tutum, gerçekte istenilen hedefe ulaştırmaktan yoksun kalacağı için, samimiyetten söz edilemez. Birey, dinî bir hükmü uygulamaya çalışırken, bunun hangi gerekçeler üzerinde temellendirildiğini anlamadığı için, tamamen anlamsız bir eylemde bulunabilir. Yahut yerine getirdiği bir görevi, ona inandığı ve doğru olduğu için değil, otorite ona emrettiği için yapmaya başlar. Bu ise dindarlık değil, bireyin kendini istemsiz bir şekilde teslim etmesi olarak görülmelidir. Burada insanın ciddi bir anlam

kaybına uğrayacağı kesindir. Hayatını kaybeden bireyden de, fazla bir beklenti duyulmamalıdır<sup>679</sup>.

Kierkegaard, kurumsal dinî yapıya olduğu kadar sistematik felsefeye ve bilimsel alanların hâkimiyetine de karşıdır. Ona göre felsefe, mevcut haliyle spekülâtif olmaktan öteye gidemeyeceği için, herhangi bir yarar sağlamaz. Çünkü sistematik ve spekülâtif anlayışta, her şey rasyonel bir çerçeve içinde görülmekte ve ortaya konulan bütün öğretiler nesnellik ifade etmek zorunda kalmaktadır. Nesnelliğe yüklenen değer, öznelliği ortadan kaldırdığı için, her şeyden önce bireyin özgürlüğüne ve daha sonra da sorumluluğuna zarar verir hale gelmektedir. Bu bağlamda, insana herhangi bir eylemde bulunmasını tavsiye veya emreden herhangi bir rahiple bir bilim adamının farkı yoktur<sup>680</sup>. Kurumsal otorite karşısında, kendi farkına varan insanın, özgür iradesiyle gerçekleştireceği ve sorumluluğunu yükleneyeceği eylemlerde bulunması bir devrim niteliğindedir. Çünkü otoriter din anlayışının veya bilimin, toplumda meydana getirdiği yozlaşmanın üstesinden gelinmesinin yolu bundan geçmektedir.

Kierkegaard'ın, din ile bilimin uzlaştırılmasına dayalı anlayışlara da sıcak bakmadığı söylenebilir. Bu tür uzlaştırmacı anlayışların da, bir süre sonra kendi otoritelerini kurmaya başlamaları ve sistematik bir bakış açısını zorunlu kılmak zorunda olmaları nedeniyle, ilk iki anlayışın düştüğü hatadan uzak kalmaları mümkün değildir.

Kierkegaard'ın ortaya koyduğu bu eleştirel düşünce bir dereceye kadar makul olmakla birlikte, taşıdığı ciddi belirsizlik ve aşırı sübjektiflik nedeniyle eleştirilere maruz kalacağı açıktır. Çünkü bireyin herhangi bir otoriteye veya kurumsal yapıya bağlı kalmaksızın hayatını sürdürmesi önemli sorunların ortaya çıkmasına neden olacaktır. Bu ise, bir kaosun başlangıcıdır. Kaosun egemen olduğu bir dünyada, her şeyden önce bireyin zarar göreceği açıktır. Ontolojik planda anlam kazanması düşünülen birey, her şeyden önce temelini kaybedeceği için, toplumdan ve kendinden uzaklaşacak ve insanî niteliklerini bir kenara bırakacaktır. Bu sorunu fark eden Kierkegaard, kimi zaman çözüm önerilerinde bulunmuş ve özellikle din adamlarının etkin bir rol üstlenmesi gerektiğini belirtmiştir. Ancak bu durum da onun kendi düşünceleriyle çelişik bir fikri ortaya

<sup>679</sup> Kierkegaard, a.g.e., s.401-402.

<sup>680</sup> Blackham, a.g.e., s.5; Beck, a.g.m., s.285-286.



çıkarmıştır. Ayrıca Kierkegaard'ın özlemle bahsettiği eski Hıristiyanlığın, ne kadar ideal bir yapı sunduğu tartışma konusudur. Çünkü İncil'in, Kierkegaard'ın tasavvur ettiği gibi, salt ahlâkî ilkeler sunan bir öğretiyi benimsediğini söylemek oldukça zordur. Sonuç olarak, kurumsal yapıların neden olduğu kimi problemleri eleştirirken gösterdiği başarının, çözüm önerileri sunarken yeterince ortaya çıkmadığı söylenebilir.

Jaspers de, kurumsal yapıya karşı eleştirel bir tutum takınmıştır. Ona göre birey içsel ve dışsal olmak üzere iki farklı otoriteye bağlı kalmaktadır. Ancak bireyin, içsel otoritenin yönlendirmesinden uzaklaşarak, dışsal otoriteyi öncelemesi doğru değildir. Bu anlamda, sistematik bir yapı sunan her türlü anlayış, uzak durulması gereken bir hüviyete sahiptir. Tarih boyunca, bireyin kendi içsel yönelimine bağlı kalarak Tanrı'ya ulaşmasını arzu eden her türlü düşünce, din adamları tarafından reddedilmiştir. Bunun nedeni ise, din adamlarının kendi otoritelerini sağlamlaştırmak adına Tanrı'yı bir dayanak noktası olarak görmeleridir. Buradan hareketle, sistematik bir anlam çağrışımı yapacağı için, kendi düşüncesinin 'egzistansiyalizm' olarak nitelendirilmesine karşı çıkmış ve alternatif olarak 'egzistans felsefesi'<sup>681</sup> şeklinde bir isimlendirmeyi önermiştir.

Jaspers otorite ve kurumsal yapı konularında, Kierkegaard kadar katı bir anlayışa sahip değildir. Bunun sebebi ise, onun farklı düşüncelerle doğrudan bir ilişki kurması ve bilimsel bir ortamı derinlemesine yaşamaması olarak görülebilir. Ayrıca Jaspers'in Kierkegaard gibi, herhangi bir dinî geleneğe bağlı kalarak değerlendirmelerde bulunmamış olmasının, daha tutarlı ve objektif bir bakış kazanması açısından önemli olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Jaspers sadece kurumsal dine değil, daha sonraları adeta 'modern peygamberlere' dönüştürülen kimi filozof ve düşünürlerin görüşleri çerçevesinde şekillendirilen anlayışlara da eleştiriler yöneltmiştir. Ona göre, bu anlayışlar eleştirdikleri ve ortadan kaldırmayı düşündükleri dinsel otoritenin yerine, kendi anlayışlarını egemen kılmayı hedefleyen bir bakış açısına sahiptirler. Dolayısıyla bu bakış açıları, dinin kurduğu otoriter yapıya, başka bir açıdan yönelmektedir.

Jaspers, insanı tarihsel bir varlık olarak görmektedir. Tarihsel bir varlık olan insanın, yine tarihsel süreç içerisinde ve insanlar tarafından ortaya konulan

---

<sup>681</sup> Çiçek, a.g.e., s.107.

kurumsal yapılardan bütünüyle uzak kalmasının mümkün olmadığını düşünmektedir. Tarihsel altyapısı ortadan kaldırılmış bir insanın, anlamını bütünüyle kaybetme riski taşıdığını kuvvetli bir şekilde vurgulaması, bunun en temel göstergesidir. Örneğin kendisi bir Hıristiyan olmamasına ve kurumsal dinî yapıya eleştirilerde bulunmasına rağmen, Hıristiyanlığın temel unsurlarını bütünüyle reddetme eğiliminde değildir. Ona göre Hıristiyanlığın temelini oluşturan 'tek Tanrı inancı; yaratıcı Tanrı'nın Transandansı; insanın Tanrı'yla karşılaşması, Tanrı'nın emirleri, tarihsellik bilinci, çile, çözümsüzlüklere karşı açık olma' vb. fikirler<sup>682</sup>, üzerinde düşünülmesi ve pay çıkarılması gereken fikirler olarak görülmelidir. Din, zamanla insan eliyle kimi değişim ve bozulmalara maruz kalmasına rağmen, bu temel öğelerin yeniden yorumlanmaları büyük bir önem taşımaktadır.

Jaspers'in, Hıristiyanlığın ve bilimin önemli figürleri hakkında yaptığı olumlu değerlendirmeler sadece bunlarla sınırlı değildir. Tarih sahnesinde yer almış olan Sokrates, Buda ve Konfüçyüs gibi kimi düşünürler ile Hinduizm ve İslâm gibi bazı dinlerin öğretilerinde yer alan ve bütün insanlığı kuşatan bazı değerlerin de, insanlık için yararlanılabilecek değerler olduklarını düşünmektedir.

Dolayısıyla Jaspers'in din ve bilimin otoritelerini, bizatihi bu dinlere karşı olduğu için değil, otoritenin yanlış kullanımına karşı olduğu için reddettiği söylenebilir. Buradan hareketle Kierkegaard'a yöneltilen bazı eleştirilerin Jaspers için söz konusu olmadığı sonucu çıkarılabilir. Ayrıca onun insanlar arası iletişime attettiği önem, bütünüyle içine kapanan ve klasik anlamda uzlete çekilmiş bir insan profilini öngören bir anlayışa sahip olmadığını göstermektedir. Bu anlamda Kierkegaard'ın eleştirisi yönelttiği dinsel ve bilimsel otoritelerin uzlaşmasını destekleyen tavrın, Jaspers tarafından, bazı sorunları ortadan kaldırmak için kullanıldığı görülmektedir.

Kurumsal yapı konusunda, bu iki düşünürden farklı olarak Marcel'in daha tecrübeli olduğu gözlemlenmektedir. Başlangıçta kendisi de sistematik bir anlayış geliştirmeyi düşünen Marcel, bir süre sonra bunun doğru olmayacağı kanaatine

---

<sup>682</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.38 vd., 99-100.

varmıştır. Bu anlamda başta varoluşçuluk olmak üzere, kendisinin herhangi bir felsefi anlayışla özdeşleştirilmesine tepki göstermiştir<sup>683</sup>.

Marcel, sistematik bir anlayışı çağrıştıran her türlü ifadenin, bir süre sonra bağınazlığa ve kapalı bir yapıya dönüşeceği iddiasında bulunmuştur. Çünkü sistem düşüncesi, zamanla dinamik bakış açısını ortadan kaldırarak statik bir hal kazanacaktır. Ona göre tarihsel tecrübe bunun örnekleriyle doludur. Kendileri de kurumsal yapılara eleştiriler yöneltten Kant ve Hegel'in sistemleri bile bir süre sonra böyle bir anlayışla yüz yüze kalmışlardır.

Jaspers gibi Marcel de, dinî otoriteye savaş açan inançsızlığı eleştirmektedir. Çünkü ateizm, dinin temel değerlerini reddederken bütünüyle rasyonel bir anlayışla konuyu ele almaktadır. Ateizmin ifade ettiği bütün argümanlar, ispatı tamamen mümkün olan konular olmadığı için, imanın farklı bir türü haline gelmektedir. Hatta Tanrı'yı reddetmeye eğilimli olan bu anlayışlar, belirli bir süre sonra, kendilerini Tanrı yerine kurmak suretiyle otoriter bir yapıya bürünmektedir. Bu nedenle Marcel inançsızlığı kötü bir iman olarak kabul etmektedir<sup>684</sup>.

Marcel'in bu görüşlerinden hareketle, kurumsal yapıyı tamamen reddettiği sonucuna ulaşamaz. Örneğin, ona göre din sosyal hayatın devamı açısından büyük bir değer taşımaktadır. Ancak dine dayalı olarak geliştirilen kimi şekli unsurlar, taşıdıkları anlamdan uzaklaştırıldığında, bu bozulmanın başlangıcı olarak görülmelidir. Dolayısıyla Marcel'in, başta kendisinin mensubu olduğunu ifade ettiği Hıristiyanlık olmak üzere bütün kurumsal anlayışların, şekli yanlarının öne çıkarıldığı bir yapıdan kurtarılarak yeniden yorumlanmaları gerektiği şeklindeki bir anlayışı savunan 'ıslahatçı' bir düşünür olduğu söylenebilir. Bu açıdan da onun, çağdaş din felsefesinin önemli konularından biri olan 'dinî çoğulculuğun' mevcut halini benimsemeye yakın durduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak böyle bir durumda da, 'dinî çoğulculuğa' yöneltilecek bazı eleştirilerin Marcel'e de yöneltileceğini ifade etmek gerekir.

<sup>683</sup> Copleston, *a.g.e.*, s.156.

<sup>684</sup> Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, s.85; Marcel, *The Mystery of Being II*, s.82-83.

#### 4.4. Tanrı Düşünceleri Bakımından

Çalışmanın giriş bölümünde belirtildiği gibi, insanlığın eski dönemlerinden beri, idealist ve materyalist yahut rasyonalist veya empirist anlayışlar sürekli bir çatışma halindedir. Bu çatışmanın bir yansıması olarak Tanrı fikri etrafında yapılan tartışmalar önemli ve belirleyici olan bir unsur olarak göze çarpmaktadır. Ortaçağ düşüncesiyle, modern bakış açılarının mücadelesinin de önemli bir parçasını oluşturan bu çatışmalar, büyük düşünsel gerilimlere neden olmuştur. Ortaçağ düşüncesi önemli ölçüde teosantrik bir anlayışı benimserken, modern bakış açıları aklın ve bilimin mutlak egemenliğine bağlı kalmanın zorunluluğunu vurgulamışlardır. Bu fikrî ayırım varoluşçu düşünürler arasında da benzer bir boyutta sürdürülmüştür. Bu bağlamda, kimi düşünürler Tanrı fikrini reddeden bir anlayışa veya en iyimser ifadeyle agnostik bir tavra sahip olmuşken; kimi düşünürler de, bakış açılarının temeline Tanrı fikrini yerleştirmişlerdir. Böylece, ana hatlarıyla bir ayırım yapılacak olursa teist varoluşçulardan ve ateist veya agnostik varoluşçulardan söz etme imkânı ortaya çıkmıştır. Kierkegaard, Jaspers ve Marcel, teist varoluşçuluğun temsilcileri arasında sayılabilirler. Bu düşünürlerin iman ve ahlâka ilişkin anlayışlarının belirlenmesinde, her şeyden önce Tanrı anlayışlarının belirlenmesi büyük bir önem taşımaktadır.

Kierkegaard'a göre Tanrı evrenin yegâne kaynağı durumundadır. Bu anlamda, kendinin farkına varma uğraşı veren her tekil birey için Tanrı'nın inayeti esas olmak durumundadır ve inayet olmaksızın bir kişinin kendisini gerçekleştirmesinden söz edilemez. Günümüz dünyasının içinde bulunduğu sorunlu durumun temelinde Tanrı düşüncesinin ve O'nunla kurulması düşünülen ilişkinin saçma görülmesi olduğu söylenebilir. Bireyin olgunlaşmasının temelinde, onun içsel bir yönelime bağlanması bulunmaktadır. Ancak bu içsel yönelim, bireyin tek başına gerçekleştireceği bir şey değildir. Burada insan her türlü dünyevî amacı bırakarak, merkezî konuma Tanrı düşüncesini yerleştirmek zorundadır. Amaç ne kadar ulvî olursa, ulaşılması düşünülen hedef de o kadar ulvî hale gelecektir.

Kierkegaard'a göre Tanrı düşüncesinin nihaî hedefi, yığın haline gelen insan grupları değildir. Bu nedenle Tanrı, genel kanaatin aksine birleştirici bir unsur olmaktan ziyade insanları ayırıştırıcı ve bireyselliğe yönlendiren bir varlık

olarak düşünölmelidir. Özelikle Hıristiyanlığın Tanrı anlayışı, Tanrı'yla bireysel bir buluşmayı ve insanı bu vesileyle kemal noktasına ulaştırmayı esas almaktadır.

İnsan özü itibariyle umutsuzluk içinde olan bir varlıktır. Bu umutsuzluk düşüncesi, onun kendisini sorumlu hissetmesini ve kendi üzerinde yoğunlaşmasını sağlayan en önemli etkidir. Ancak umutsuzluk süreklilik arz eden bir kaygı hali olarak kalmamalıdır<sup>685</sup>. Çünkü mutlak anlamda umutsuzluk, Kierkegaard her ne kadar bunu çok açık bir dille ifade etmese de, insanın kendini bir hiç olarak görmesine neden olacaktır. Bu durumda insanın, mutlak umutsuzluktan kurtulması için daha üstün bir varlığın yardımına başvurması gerekir. Bu da, Tanrı'dır. Tanrı, insanı özgür bir varlık olarak yaratmıştır. Ancak insanın bunu bütün yönleriyle kavraması söz konusu değildir. Zaten bunu kavramaya çalışması, kendisine acı çektirmekten başka bir sonuca ulaştırmaz. O halde yapılması gereken, Tanrı'nın inayetinin bunu ortaya çıkarmasını beklemektir. Ancak burada kaderci bir anlayışa yönelmek doğru değildir. İnsan elinden gelen gayreti gösterdikten sonra ancak böyle bir beklenti içine girmeyi hak edebilir. Kierkegaard'ın Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi açıklamak için 'aşk'<sup>686</sup> kavramını kullandığı görölmektedir. Ona göre aşk, kişinin kendini inkâr ederek Tanrı'yla ilişki kurması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bunun gerçekleşmesi, yukarıda da ifade edildiği gibi bireyselliği esas almakla mümkündür. Tanrı aynı zamanda insanın psikolojik dayanağı olarak görölmelidir. Çünkü hayatta karşılaşılan problemlerin üstesinden tek başına gelemeyen insan, Tanrı'ya sığınmak suretiyle bunu gerçekleştirebilir.

Jaspers, insanı bir yönüyle hayvanlara, diğeri bir yönüyle de meleklerle yakın bir varlık olarak görmektedir. Ancak onu bu her iki varlıktan ayıran ve onların üstüne yerleştiren bir dayanak noktası vardır. Bu da insanın 'Tanrı'nın dolaysız yarattığı'<sup>687</sup> olmasıdır. Bu açıdan Tanrı, Jaspers için bütün varlığın temeli konumundadır. İnsan kendi hakikatine varmak için Tanrı'ya inanmak zorundadır. Ancak Tanrı'ya verilen bu önemli konum, insanın konumunun önemsizliğini ifade etmez. Hatta insan, Tanrı'nın doğrudan kendinden isteklerde bulunmaması nedeniyle merkezi konuma yerleştirilmiştir. Bu nedenle Jaspers'in

<sup>685</sup> Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s.153

<sup>686</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.268.

<sup>687</sup> Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, s.49.

Kierkegaard'dan farklı olarak dolaylı anlamda antroposentrik bir bakış açısına sahip olduğu söylenebilir. Jaspers'in kurumsal dinî yapılara yönelttiği eleştirilerin başlangıç noktasında Tanrı anlayışlarındaki bakış açılarının farklılığının bulunduğu görülmektedir. Örneğin, Tanrı'nın insanın özüne yerleştirdiği anlamın göz ardı edilerek, buyurucu ve yönlendirici bir Tanrı fikrinin esas alınması son derece olumsuz bir noktaya götürmektedir. Gerçekte bu durum dinlerin aslî yapılarından değil, sonradan bu dinleri yanlış yorumlayan insanların anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Çünkü böyle bir Tanrı algısı her şeyden önce Tanrı'nın evrenselliğini ortadan kaldırmanın temel nedenlerinden biridir. Jaspers, vahyedilmiş bir dinin otoritesinin kabul edilmemesinin, Tanrı'ya duyulan inancı ortadan kaldıracağı şeklindeki bir yorumu doğru bulmaz. Buradan hareketle onun, herhangi bir dinin otoritesine teslim olmamakla birlikte teist bir düşünür olduğu söylenebilir. Aslında Jaspers'in, bu düşüncelerini ifade etmekteki amacı, anti-teist bir anlayışla dinlerle mücadele etmek olmadığını belirtmek gerekir. Onun hedefi, bireyle Tanrı ilişkisini ortadan kaldırma tehlikesi taşıyan dogmatizmin etkilerini azaltmaktır. Ancak bu konuda, dinî çoğulculuğun muhatap olduğu eleştirilerden onun da pay aldığını söylemek mümkündür. Ayrıca, insanlar arası iletişime büyük önem veren ve onu kendi anlayışının temel unsuru olarak gören Jaspers'in, bütünüyle sübjektif bir Tanrı imajını tasavvur etmesinin, ciddi bir belirsizliğe neden olacağı açıktır. Bu belirsizlik de, sağlıklı bir iletişimin gerçekleşmesinin önündeki en büyük engellerden biri olarak görülebilir.

Kierkegaard ve Jaspers gibi Marcel de Tanrı düşüncesini, merkezî bir noktaya yerleştirmektedir. Hatta onun, bu iki düşünürden daha ileri bir boyutta ateizme eleştiriler yönelttiği söylenebilir. Ateizmi, Tanrı'yı reddetmekle birlikte, O'nun otoritesini ele geçirmeye çalışan bir düşünce biçimi olarak tanımlayan Marcel, başka bir insanın sahip olduğu konuma bile kendini yerleştirmeyen günümüz insanının, kendisini Tanrı'nın konumuna yerleştirmeye çalışması son derece uygunsuz bir tavidir. Marcel, Tanrı düşüncesinin ortadan kaldırılmasının, sosyal açıdan bir dizi önemli soruna neden olacağını belirtmektedir. Buna göre insan, toplumun hizmetinde olması gereken bir varlıktır. Bunu sağlayacak olan ise Tanrı'ya olan bağlılıktır. Tanrı'nın inkâr edilmesi, insanın ego-sentrik<sup>688</sup> bir

---

<sup>688</sup> Koç, a.g.e., s.163-164.

anlayışa yönelmesi sonucunu doğurması ve bireyin kendini toplumdan soyutlaması ve kendini toplumun üstüne çıkarması bağlamında, tehlikeli sonuçların doğmasına neden olacaktır.

İnsanın diğer varlıklar karşısındaki konumunun belirlenmesinde temel ölçüt olarak, onun özgür bir varlık olduğunu ifade eden Marcel, bu özgürlüğün ateistlerin ifade ettiği gibi sınırsız bir özgürlük olmadığını düşünmektedir. Çünkü insan, özgürlüğü kendiliğinden elde etmiş bir varlık değildir. Özgürlük, Tanrı'nın inayetine bağlı olarak ortaya çıkmış olan bir yapıdır.

Marcel'e göre Tanrı her türlü doğrulamanın ötesindedir. Herhangi bir kişinin 'Tanrı,..... dır' şeklinde bir ifade kullanması, sadece kendine yönelik bir ifade olarak anlaşılmalıdır<sup>689</sup>. Bu nedenle, Tanrı'nın ispatlanabilir ve akılla kavranabilir bir varlık olmayıp, O'na ulaşmak sadece inançla mümkündür. Bu inanç, Tanrı'yla bireysel bir ilişkiyi gerektirmekte olup, O'nun sosyal anlamda üzerinde ittifak kurulacak bir nesne olarak algılanmasının önünde bir engel oluşturmaktadır. Bu nedenle Tanrı "Mutlak Sen" olarak isimlendirilmektedir.

Her üç düşünür de, iyi niyetle, Tanrı'nın rasyonel olarak algılanma çabalarındaki yetersizliklere işaret etmiş ve bunun yanlışlığına vurgu yapmıştır. Ancak bu durum aşırı sübjektif bir anlayışın doğmasına neden olmuştur. Bu da insanların üzerinde ittifak edecekleri bir algının oluşmasını engellemektedir. Zaten onların iddialarının temelini, her insanın Tanrı'yla bireysel bir ilişki kurmaları gerektiği şeklindeki bir anlayış oluşturmaktadır. Ancak, Tanrı'nın sübjektif bir boyutta ilişkiye girilen bir varlık olacağının düşünülmesi, toplum açısından Tanrı'nın ciddi bir değer taşıması riskini beraberinde getirecektir. Herhangi bir insanın şu veya bu şekilde elde ettiği Tanrı'yla ilişkisinin başka insanlarla paylaşılması imkânsız hale gelecektir. Belki 'böyle bir paylaşım zaten gereksizdir' şeklinde bir cevap verilebilir. Ancak hayatı yeni tanımaya başlayan bir çocuğun, Tanrı fikrinin içinde olduğu varsayılsa bile, bu fikri harekete geçirecek dışsal bir etkiye maruz kalması gerekmektedir. Ateizmin farklı türleri ele alındığında, bunlardan birinin de 'Tanrı fikrine ilgisiz kalanların ateizmi' olduğu söylenebilir<sup>690</sup>. Bu ise Tanrı kavramının bir şekilde bu insanların gündemine alınmasını sağlamanın gerekliliğini göstermektedir. Herhangi bir

<sup>689</sup> Marcel, *The Mystery of Being II*, s.25.

<sup>690</sup> Bkz. Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, D.İ.B.Y., Ankara, 2004, s.11-13.

rasyonel dayanak olmadan, böyle bir ilgiyi oluşturmak söz konusu değildir. Yine Tanrı'yla bireysel olarak kurulan ilişki sayesinde, Tanrı'nın bizden ne istediğini bildiğimizi varsayabiliriz. Ancak, 'Tanrı benden A'yı istiyor' diyen bir kişi ile 'Hayır! Tanrı benden B'yi istiyor' diyen bir başka kişi arasındaki uzlaşım noktasının hangi suretle belirleneceği önemli bir tartışma ve belirsizlik konusu haline gelmektedir.

Kierkegaard, Jaspers ve Marcel'in bireyle Tanrı arasındaki ilişkiye yönelik anlayışlarının elitizme neden olan bir anlayış olduğu da söylenebilir. Çünkü dünyada yaşayan bütün insanların, bu düşünürlerin ifade ettikleri bir tecrübeyi yaşamaları neredeyse imkânsız gibi görünmektedir. Bu durumda da, Tanrı'yla ilişki kurabilecek insan sayısı, bütün bir insanlık göz önüne alındığında, yok denecek kadar az bir zümreye işaret etmektedir. Böyle bir anlayış ise, Tanrı düşüncesinin insanlığın tümü için belirleyici bir otorite olmaktan uzaklaşması sonucunu ortaya çıkaracaktır.

#### **4.5. İman Anlayışları Bakımından**

Din, insanın kutsal kabul ettiği varlıklarla kurduğu iletişim üzerine inşa edilmiş olan bir yapıyı ifade eder. Tarihsel süreç içerisinde bu ilişki kimi zaman karmaşık, kimi zaman sistematik ve kimi zaman da sosyal boyutu ön plana çıkan bir ilişkiye dönüşse de, bütün anlayışlarda vurgu yapılan nokta bireyin kutsal olanla psikolojik ve içsel bir ilişkisidir. Bu ilişkinin en açık ifadesi iman olarak belirlenebilir. Burada ifade edilen kutsal kavramının, geleneksel bakış açısından ziyade, daha kapsamlı bir anlama sahip olduğu şeklindeki bir düşünceyi de göz ardı etmemek gerekir. Buna göre kutsal kabul edilen, her zaman bir 'Aşkın Varlık' tarafından belirlenmemiş olabilir. Dolayısıyla, 'Aşkın' niteliklere sahip olan herhangi bir varlığa inanmayan insanlar için de iman konusu olabilecek bazı unsurların bulunabileceği düşünülebilir ve bu da kavramın ve ona olan yönelimin daha geniş bir çerçevede ele alınması sonucunu doğurabilir.

Çalışmanın bu aşmasında Kierkegaard, Jaspers ve Marcel'in iman anlayışları ele alınacak ve ortak ve farklı yanları incelenecektir.

Kierkegaard'ın düşünce yapısının temelinde iman kavramının bulunduğu söylenebilir. O, iman konusunu ele alırken her şeyden önce kendi mensubu



bulunduğu kültürel ortamda hâkim olan iman algılarındaki yanlışlığa vurgu yapmakta ve dogmatik bir şekilde kabul edilen imanın yanlışlığı üzerinde odaklanmaktadır. Dogmatik imanı öngören anlayışlar, imanın kavranmayacağına inanılması gerektiğini kabul etmektedir. Bu ise, başta Hıristiyanlık olmak üzere, bütün anlayışlar için lüks ve sakıncalı bir duruma neden olmaktadır. Çünkü birey, önüne hazır olarak konulmuş olan herhangi bir öğretiyi içsel bir tecrübeyle yaşayamamakta ve körü körüne bir inanca bağlanması ondan istenmekte veya daha doğru bir ifadeyle iman bireye dayatılan bir yapı taşır hale gelmektedir<sup>691</sup>. Özellikle dinler tarafından zorunluluğu ifade edilen bu iman anlayışı, bireyi özgürleştirmek adına ortaya çıkmış olan farklı düşünceler tarafından da değişik bir boyutta sürdürülmektedir. Akli ve bilimi her türlü değerlendirmenin ötesine yerleştirerek, bunların mutlak hakikatler olduğunu insanlara kavratmaya çalışan bilimsel veya spekülatif her anlayış da, dogmatizmin değişik bir yansıması olarak görülmelidir.

Kierkegaard'a göre imanın bireyle Tanrı arasında, bireyin tecrübesine ve Tanrı'ya bağlanmasına dayalı bir anlayış olduğunu ifade etmek gerekir. Ancak bu durum, bireyin imanının son derece soyut ve belirsiz bir alanda kalması düşüncesini ifade etmemelidir. Bu anlamda iman, tek başına yaşanılacak bir olgu olmamalı, toplumsal boyuta taşınmalıdır. Günümüz dünyasının, imanı bütünüyle içselleştirmeye çalışan anlayışların neden olduğu sakıncalı sonuçlarla karşı karşıya kaldığını görmezden gelmek mümkün değildir. Bu nedenle iman, yansımaları toplumsal boyutta ortaya çıkması gereken bir kavram olarak kabul edilmelidir.

Kierkegaard'ın imanının İncil'e dayalı bir iman olduğu söylenebilir. Ancak geleneksel anlamda kilisenin sunduğu bir iman olmadığını belirtmek gerekir. İnsan bu imanı herhangi bir düşünsel gayretin sonucu olarak elde etmez. Hakikate ulaşmak sadece İncil'de ifadesini bulan Tanrı'nın insandan istediklerine teslimiyetle mümkün olabilir.

Kierkegaard insanı tanımlarken, insan olmanın belirleyici yönlerinden birinin taşıdığı umutsuzluk olduğunu ifade etmektedir. Umutsuzluk ve kaygı içinde bulunan birey, bu durumdan kurtulmanın yollarını aramaya başlayacaktır.

<sup>691</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.444; Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s.78.

Bu ise onun sorumluluğunun bilincine ulaşmasının tek yoludur. Dolayısıyla umutsuzluk başlangıçta olumsuz bir durum olmakla birlikte, insanı kendi bilincine ulaştırması bakımından gerekli bir durumdur ve arayış içerisindeki insan, umutsuzluğunu yenmek suretiyle, dezavantajlı konumunu avantajlı bir hale dönüştürecektir. Kendi sorumluluğunun ve farklılığının bilincine varan birey, bunun kendinden kaynaklanmadığını ve daha üst bir otorite tarafından kendisine verildiğini anlayacaktır. Buradan itibaren bireyin iman yolculuğunun başladığı söylenebilir.

Kierkegaard'ın iman anlayışında özgürlük ve iradenin öneminin büyük olduğunu belirtmek gerekir. Özgür iradeye bağlı olmaksızın ulaşılabilecek bir iman gerçek bir iman olmadığını savunan Kierkegaard, bireyin eylemlerinden sorumlu olmasının bunu zorunlu kıldığını düşünmektedir. İnsanın sorgulanacağı 'Hesap Günü'nde özgürlüğe dayalı bir bireysellik esas olacaktır<sup>692</sup>. Bu nedenle başkaları tarafından dayatılan bir otoriteye bağlı kalınarak gerçekleştirilen iman, eylemlerin meşruluğu açısından dayanak olarak görülmesi düşünülemez. Böyle bir iman, boş inanç olarak görülmelidir. Özü itibarıyla bu tür bir iman ile inançsızlık arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.

Kierkegaard açısından Hz. İbrahim'in imanı geçerli olan en önemli örnektir. Özellikle oğlunu Tanrı'ya kurban olarak sunarken göstermiş olduğu tavır, tam olarak iman diye nitelendirilir. Bu anlamda Hz. İbrahim 'İmanın Babası'<sup>693</sup> şeklinde isimlendirilir. Hz. İbrahim'in genel tavrı her türlü aklî ve sosyal değerlendirmenin ötesine geçmesi bakımından önem arz eder. Normal şartlar altında herhangi bir babanın evladını genel geçer yargıları dikkate almaksızın feda etmesi, toplumun yargılarının ötesinde yer alan bir teslimiyeti gerekli kılmaktadır. Bu da imanın gücünü ve üstünlüğünü gösteren bir delil olarak görülebilir. Burada açıklayıcı bir bilgi olarak şunu ifade etmek gerekir. Kierkegaard'ın Hz. İbrahim'i bu şekilde algılamasının nedeninin, Kutsal Kitap'ın aktardığı eksik bir Hz. İbrahim figüründen kaynaklandığı görülmektedir. Örneğin İslâm açısından da önemli bir şahsiyet olan Hz. İbrahim imanı ile öne çıkarılmakla birlikte, onun rasyonel süreçten bütünüyle kopuk bir imana sahip olmadığı görülmektedir. Çünkü Hz. İbrahim, insanları imana çağırırken aklî delillerden

<sup>692</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals: A Selection*, s.110.

<sup>693</sup> Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s.122.

yararlanmış, hatta Tanrı'nın yaratması konusunda tatmin olabilmek için, kendisine aklî bir kapı açmasını istemiştir. Buradan hareketle, Kierkegaard'ın İslâm'ın vurguladığı Hz. İbrahim örneğini dikkate almadığı söylenebilir. Zaten bu durum onun genel tavrının doğal bir yansımasıdır. Başka bir dinin verilerini kaynak olarak kullanma bir yana, kendi kutsal metinlerini yorumlamayı bile doğru bulmayan bir düşünür açısından bunu içsel bir tutarlılık olarak görmek mümkündür.

Kierkegaard'ın, imanın bütünüyle içsel olmaması gerektiği şeklindeki bir anlayışı savunduğu ifade edildi. Ancak buraya kadar aktarılan düşüncelerinden, kişiyi kendi içine kapalı bir anlayıştan kurtarma konusunda onun görüşlerinin yetersiz kaldığını belirtmek gerekir. Bu konularda kendisine yöneltilecek eleştirilerin farkında olan Kierkegaard, imanı 'paradoks' ve 'absürd'<sup>694</sup> kavramlarıyla ifade etmek suretiyle, bu eleştirileri ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Ancak bunda başarılı olduğunu söylemek oldukça zordur. Düşünsel anlamda oldukça dar bir alana hapsediği için, imanın hiçbir surette aktarılamayacağını ifade edip, ardından imanın bütünüyle içselleştirilmesine karşı olmak veya onun toplumsal yansımalarını zorunlu görmek, sadece 'paradoks' veya 'absürd' kavramlarıyla değil, olsa olsa 'meta-paradoks' veya 'meta-absürd' kavramlarıyla ifade edilebilir. Bir noktanın daha altını burada çizmek yerinde olacaktır. Kierkegaard, içinde yaşadığı bireysel ve sosyal buhranın etkisinde kaldığı için, konuya ilişkin görüşlerini ifade ederken fikrî bir med-cezire tutulmuş gibidir. Onun sistematik düşüncenin ve dogmatik anlayışın birey ve toplum açısından ortaya çıkardığı sorunları çözmek isterken, bireyle toplum arasında daha büyük engeller çıkaran bir düşünceyi savunduğu söylenebilir. Ayrıca genç yaşta hayatını kaybetmesinin, kimi düşüncelerini olgunlaştırması açısından, kendisine yeterli bir fırsatı sunmadığı savunulabilir.

Jaspers'in imana bakışı ele alınmadan önce, onun inançsızlığa yönelik düşüncelerinin tekrar vurgulanması gerekir. Ona göre inançsızlık, bireyi özgürleştirme adına ortaya çıkmakla birlikte, gerçekte bunu başarmak bir yana, insana verdiği zararla daha büyük sorunlara neden olmuştur. İnançsızlık, negatif bir iman olması nedeniyle, insanı ego-sentrik ve nihilist bir alana

<sup>694</sup> Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s.72-73.

yönlendirmektedir. Dolayısıyla doğru bir imana ulaşmak için, inançsızlığın ortadan kaldırılması zorunludur. İnançsızlık kadar, insana tapınma ve cin bilgisi gibi inanç türleri de, gerçek bir imana ulaşmanın önündeki engeller olarak görülmelidir. Çünkü bu tür otoriteler, bireyi yanlış bir algıya götürecekleri için, iman açısından ciddi bir sapma olarak değerlendirilmelidir.

İnsanlarda üstün bir kudrete yönelik içsel bir yönelim olduğunu düşünen Jaspers, yukarıda ifade edilen anlayışların bu eğilimi yanlış bir şekilde yönlendirdiklerini düşünmektedir. Ancak bu durum üstesinden gelinemeyecek bir sorun değildir. Bu nedenle Jaspers felsefeyi öne çıkarmaya çalışmaktadır. Felsefe, bireye tanıdığı özgürlük ve ona atfettiği değer bakımından, dinin bile önüne geçmektedir. Felsefe ayrıca kurumsal yapıların ortaya çıkardığı seçkinci yaklaşımları doğru bulmamaktadır. Felsefeye göre her birey, hakikate ulaşma konusunda hiçbir haricî otoriteye bağlanmak veya onun desteğiyle hareket etmek zorunda değildir. Bu anlamda felsefe yapmanın belirli bir zümreye ait olduğu şeklindeki bir düşünce de eleştiri konularından biridir. Bu anlamda Jaspers, dinî dogmatizme olduğu kadar, felsefî ve bilimsel dogmatizme de karşıdır.

Jaspers'in ortaya koyduğu iman 'Felsefî İman'dır. Felsefenin emelinde yer alan şüphe, bireyi düşünmeye sevk edecek en önemli etkidir. Bu sayede birey, önce kendi farkına varacak, ardından daha sağlam bir temel bulma arayışına girecektir. Burada da karşısına Tanrı düşüncesi çıkacaktır<sup>695</sup>. Ancak belirtilmelidir ki, Jaspers'in iman için gerekli gördüğü şüphe, Sofizmin veya Septisizmin savunduğu bir şüphe değildir. Bu şüphe sistematik ve ölçülü bir şüphe olarak kalmalıdır. Belki de bu noktada Jaspers Kierkegaard'dan ayrılmaktadır. Kierkegaard'ın düşüncesinde şüphenin imana götüren böyle bir etkinliği yoktur ve son derece katı ve sorgulamanın ötesinde bir teslimiyet söz konusudur. Jaspers ise şüpheyi bir başlangıç noktası olarak görmektedir.

Felsefî iman kavramının, dinlerde olduğu şekliyle sistematik bir öğretiyi sunmadığı ifade edilebilir. Ancak bu iman, bireyin kimi hakikatleri kavraması için açılan bir kapı olarak görülmelidir. Tarihsel süreç boyunca bütün dinî ve düşünsel yapıların ortaya koyduğu otantik ilkeler mevcuttur. Ancak süreç içerisinde bunlarda bir kısım tahribatlar yapıldığı göz ardı edilmemelidir. Bu noktada felsefî

<sup>695</sup> Jaspers, *Felsefî Nedir?*, s.74; Jaspers, *Reason and Existenz*, s.64-65.

iman, bu yapılardaki otantik unsurları tespit etmeye yarayan bir anlayıştır. Jaspers'le Kierkegaard'ın ayrıldıkları bir diğer önemli düşüncenin de bu olduğu söylenebilir. Kierkegaard İncil'e dayanan bir dinî bakış açısını esas almakla birlikte, Jaspers bütün bir insanlık tarihini esas almaktadır. Bu anlamda Kierkegaard çoğulcu bir bakış açısından ziyade kapsayıcı bir anlayış kapsamında kabul edilebilir. Ancak Jaspers bütünüyle çoğulcu bir düşünür olarak görülebilir.

Jaspers'in savunduğu anlayıştan hareketle bazı sosyal sorunların çözümüne yönelik kimi çözüm önerileri geliştirilebilir. Özellikle iletişim kavramı bu anlamda büyük bir değer taşır. Ancak ileri bir çoğulculuğa dayandırılmaya çalışılan bu düşüncelerin, karmaşık bir dinî bakış açısına götüreceği ve bu kadar farklı bakış açılarının bir uzlaşma noktasını nasıl bulacağına yönelik bir kaygıyı uyandırdığı da açıktır.

Marcel, insanın varoluşunun, onun imanına bağlı olduğunu söylemekle, imanın vazgeçilmez bir dayanak noktası olduğunu ifade etmektedir. İman, Marcel düşüncesinin temel konularından biri olan katılımın gerçekleşmesinin yolu olarak görülür ve bireyin gerçek anlamda özgürlüğü ve determinizmden kurtulması buna bağlıdır. Özgürlük aynı zamanda bireyin 'Mutlak Sen'e bağlanmasıyla gerçekleşebilen bir olgudur<sup>696</sup>.

Marcel imanın herhangi nesnel bir ölçütle elde edilemeyeceğini savunmakta ve rasyonalist bir bakış açısının imanın gerçekleşmesine yardımcı olamayacağını ifade etmektedir. İmanda esas olan 'bağlanma'dır. Bu yönüyle Kierkegaard'la aynı noktada olduğu söylenebilir. 'Düşünen ben' ile 'deneysel ben'<sup>697</sup> şeklinde bir ayrımı öne çıkaran Marcel, bu her iki ben arasında meydana gelen boşluğun iman yoluyla doldurulacağını söyler. Burada bir iman sıçrayışı gerçekleşmelidir. Bu sıçrayışta bireyin tecrübesine büyük bir önem atfedilir. Ancak tecrübe, Kierkegaard'da olduğu şekliyle düşünceyi büyük oranda ortadan kaldıran bir anlayışla değil, ona önemli bir yer açılmak suretiyle temellendirilmeye çalışılır. He ne kadar iman düşünce alanının ötesinde bulunsa da, düşüncenin ona ulaştırılan önemli bir araç olduğu vurgusu yapılmaktadır. Bu düşüncenin bir bilgi alanı olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü bilgiyle açıklanmaya çalışılan bir iman, gerçekte onun inkârı anlamına gelmektedir.

<sup>696</sup> Marcel, *Homo Viator*, s.60-61; Muşta, a.g.e., s.181; Koç, a.g.e., s.201.

<sup>697</sup> Marcel, *Being and Having*, s.21-22, 139, 191.

Ayrıca imanın bilgiye dayandırılması, bireyin kendi düşüncelerini bir objeye dönüştürmesine yol açacağından dolayı, yabancılaşmanın ve fanatizmin de temel nedeni haline gelecektir. Görüldüğü gibi Marcel'in düşünceye atfettiği anlam, genel yargının dışında bir yere sahiptir. Bu düşünce, nesnel bir düşünce biçimi olmayıp, tecrübî bir düşüncedir.

İman bir kanaat ve görüş olarak nitelendirilemez. Kanaat haline gelen iman, bir şekilde kendini yok etmekle yüz yüze kalacaktır. Hâlbuki imanın süreklilik arz eden yani yaşayan bir iman olması gerekmektedir. İmanın görüş olması demek ise, değişkenliğe açık bir anlam taşınması demektir. Ancak iman bu anlamda herhangi bir değişikliğe sahip olmamalıdır. Ayrıca görüş, başkaları karşısında savunmayı gerektiren bir kavramdır. İman ise, başkaları karşısında savunulabilir bir nitelikte değildir. Buna rağmen Marcel, başkalarının imanlarının imana açılan bir kapı olması gerektiğini de ifade eder<sup>698</sup>. Bu durum ilk bakışta bir çelişki gibi görünmektedir. Ancak herhangi bir kişinin imanını kabul etmek veya kendi imanını başkalarına açıklamakla, bir başkasının iman ifade eden tecrübesinden yararlanmak birbirlerinden farklı konular olarak görüldükleri zaman, Marcel'in anlayışına makul bir çerçeveden bakmak daha mümkün görünmektedir. Kendisini bir Hıristiyan olarak tanıtan Marcel'in, sahip olduğu bu anlayışla Kierkegaard ile Jaspers'in ortasında bir yerde olduğu söylenebilir.

Kierkegaard'ın iman konusunda 'umut' kavramına verdiği önemin benzeri Marcel'de de görülmektedir. İnsan umut sayesinde 'Mutlak Varlık'a yönelecek, sabır gösterecek ve mütevazı bir tavra sahip olacaktır. Tam bir teslimiyet ve güvenle elde edilen iman, bağlanmanın bir başka türü olan 'aşk' ile özdeş hale gelmektedir. Marcel aşk ile özdeşleşen imanın, ölüme alternatif hale geleceğini belirtmektedir.

Marcel ile Kierkegaard'ın bir diğer benzerlik noktası da inayettir. Jaspers'de böyle bir inayetten tam olarak söz edilemezken, Kierkegaard ve Marcel, imanın gerçek anlamda inayet olmaksızın sahip olunamayacak bir duygu olduğunu düşünmektedirler<sup>699</sup>. Ancak bu inayet zorlayıcı bir inayet değildir. Çünkü inayetin zorlayıcı olması, özgür bir şekilde imanı ortadan kaldırır.

<sup>698</sup> Marcel, *Mystery of Being I*, s.59; Korlaelçi, "Gabriel Marcel'in İman Anlayışı", s.81.

<sup>699</sup> Kierkegaard, *Papers and Journals*, s.432-433; Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s.171-172; Marcel, *Being and Having*, s.54; Marcel, *Creative Fidelity*, s.26.

Görüldüğü gibi Marcel'in özgürlüğü iman açısından zorunlu görmesi, genel anlamda varoluşçuluğun karakteristiğine uygun olup, Kierkegaard ve Jaspers'le aynı anlayışa sahip olduğunun bir göstergesidir.

Kierkegaard Tanrı'dan herhangi bir talepte bulunmayı zaman zaman eleştirmektedir. Jaspers ise bu konuda yeterince açık olmayan bir konumdadır. Bu düşünürlerden farklı olarak Marcel, duanın Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin önemli bir parçası olduğunu düşünür. Ancak dua herhangi bir menfaate dayanmamalıdır. Çünkü menfaat içeren bir dua pragmatizme neden olacağı için, her şeyden önce imana zarar veren bir konudur<sup>700</sup>.

İmandaki şüphe konusunda da Marcel Kierkegaard'a oranla daha açık bir anlayışa sahiptir. İnsan kimi zaman kendisini şüpheye götüren bazı durumlarla karşılaşabilir ve bu doğal bir durumdur. Ancak burada bireyin sorumluluğu devreye girer. Buna göre birey, oluşan şüpheleri gidermekle yükümlüdür.

Marcel, Kierkegaard'ın 'paradoks' ve 'absürd' kavramlarıyla açıklamaya çalıştığı iman konusunu 'ontolojik sır'<sup>701</sup> kavramıyla ifade etmeye çalışmıştır. Ontolojik sır, günümüz dünyasında katı bir rasyonalizm nedeniyle bütünüyle reddedilen bir kavramdır. Ancak hayatta karşılaşılan ve aklî herhangi bir değerlendirmeye açıklanması mümkün olmayan bazı gizemli konular vardır. Dolayısıyla gerçek olarak yaşanan bu hususlar, rasyonel bir anlayışla izah edilemediklerinde, reddedilebilecek nitelikte değildirler. İnsanın dünyaya gelmesi ve bu dünyadan ayrılması gibi gizemli konular, sır kavramı çerçevesinde anlaşılması gereken hususlardır. Bu sırlar 'ontolojik sır' olarak nitelendirilen yapının bir parçasıdır. Buradan hareketle Marcel'in, hayatın gizemini tamamen reddeden anlayışlar ile hayatı bir gizem olarak gören ve buna teslim olmayı öğütleyen anlayışlar arasında bir orta yol bulmaya çalıştığı söylenebilir. Bu yönüyle de Kierkegaard'ın kabul edilmesi son derece zor olan 'paradoks' ve 'absürd' kavramlarının yerine 'ontolojik sır' kavramını kullanması kayda değer bir yaklaşım olarak görülebilir. Marcel, imanı 'ontolojik sır' kavramıyla bir dereceye kadar anlaşılabilir bir yapıya kavuşturmayı amaçlamakla birlikte, bunda bütünüyle başarılı olduğunu söylemek zor görünmektedir. İman eden bireyin, bu imanını katılım yoluyla toplumsal düzleme taşıyacağını ifade etmesi de, sorunu

<sup>700</sup> Marcel, *Being and Having*, s.207.

<sup>701</sup> Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, s.46.

ortadan kaldırmamaktadır. Dolayısıyla imanın içsel boyutuna yapılan vurgu, Kierkegaard'da olduğu gibi, Marcel için de önemli bir sorun teşkil etmektedir.

#### **4.6. Ahlâk Anlayışları Bakımından**

Varoluşçu düşüncenin en büyük sorunlarından birisinin, gerek inanca gerek sosyal hayata ilişkin doktrin ifade eden bütün anlayışları reddetmesi veya en azından sıcak bakmaması olduğu söylenebilir. Onların bu düşünceye yönelmelerinde kısmî bir haklılık payı taşıdıkları açıktır. Öyle ki, varoluşçu düşüncenin yaygınlık kazandığı dönemde, Avrupanın ve genel anlamda bütün dünyanın adeta sorunlar yumağı haline geldiği görülmektedir. Bu sorunların kaynakları irdelendiğinde, Batı dünyasında yüzyıllar boyu egemenliğini sürdüren dinî otoritelerin ve buna karşı çıkan modern anlayışların, mevcut kötü gidişi durdurmak bir yana onu hızlandırdıkları gerçeğiyle yüz yüze gelmektedir. Kilisenin egemenliğindeki insan bütünüyle değerini yitirmiş ve benliğinin kilise ve onun otoritesinin ellerine bırakmıştır. Bu otorite din ve siyaset adamlarının elinde, bütün insanlık için bir yıkım aracı haline gelmiştir. Yüzyıllar boyu sürdürülen savaşlar, buna bağlı olarak ortaya çıkan ekonomik ve sosyal bunalımlar, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için sürekli olarak verilen örnekler arasında yer almıştır. Dolayısıyla insanî değerleri ifade etmek ve onları korumak iddiasında olan din, bütün gücüyle bunlara zarar verir bir niteliğe bürünmüştür. Dinî otoritenin baskısına son vermek ve hümanist değerleri yeniden ikame etmek iddiasıyla ortaya çıkan ve konumunu sağlamlaştırmaya çalışan kimi anlayışlar da, belirli bir destekle elde ettikleri gücün ardından, koruma iddiası taşıdıkları değerlere sırt çevirmişlerdir. Teknolojik imkânların yoğun bir şekilde kullanıldığı I. Dünya Savaşı, II. Dünya Savaşı ve Rusya'da gerçekleştirilen devrimle komünizmin egemen olması, insanların umut besledikleri bütün hayalleri ortadan kaldırmıştır. Dolayısıyla önceden kilisenin belirli ölçütler dairesinde kullandığı otorite, bu defa belki de ölçütlerin kısmen veya tamamen ortadan kaldırıldığı ideolojilerin eline geçmiştir. Bu ideolojiler ve bilimi mutlaklaştıran anlayışlar, insanın ontolojik anlamda taşıdığı bütün değerleri yok saymıştır.

İnsanın bu ikilemden kurtulması için, yeni bir bakış açısının ortaya çıkmasının zorunluluğu daha belirgin bir hale gelince, insana he şeyden önce



insan olduğu için değer verilmesi gerektiğini savunan varoluşçuluk ortaya çıkmıştır. Yukarıda ifade edilen gerekçelerle ortaya çıkan varoluşçuluk, bu nedenle herhangi bir doktrin öneren veya dayatan ve son aşamada otoriter olmaya meyilli bütün anlayışlara karşı çıkılmasının zorunluluğunu vurgulamıştır. Varoluşçuluğun bu noktadaki temel gerekçelerinden birinin, onun, yukarıda belirtilen otoriter anlayışların bireysel ahlâkı ortadan kaldırmalarına yönelik bir düşünce taşıyor olmasıdır. Buradan hareketle bireysel açıdan ahlâkını yitiren insanların ahlâk üzerine temellendirilmesi gereken toplumsal hayata zarar verecekleri daha açık bir hale gelmektedir. Dolayısıyla varoluşçuluk otorite ve baskı anlamına gelebilecek herhangi bir ahlâkî yapıyı öngörmez ve ahlâkî bir sistem önermez.

Varoluşçu düşüncenin genel eğilimini yansıtan Kierkegaard, ahlâk konusunda Sokrates'in izinden giderek nispeten sübjektif bir anlayışı benimsemiş görünmektedir. Her alanda olduğu gibi, nesnel yargılarla belirlenmiş bütüncül bir ahlâkî öğreti, onun karşı çıktığı bir konudur. Genel geçer kuralların katı bir şekilde bireyin düşüncelerini yönlendirmesi, diğer alanlarda olduğu gibi ahlâk alanında da bireyi içsel bir yönelimde uzaklaştırdığı için, doğru bir yaklaşım olarak görülmez. Birey, objektif değerlendirmelerden sıyrılarak, başkalarını anlamaya yönelik empatik bir tavrı takınmak mecburiyetindedir.

Kierkegaard'a göre toplumda var olan ahlâkî bozulmanın temelinde bilgisizlik bulunmaktadır<sup>702</sup>. Dolayısıyla yapılması gereken ilk şey, bilgisizliğin ortadan kaldırılmasıdır. Ancak bu bilgisizlik objektif bir bilgisizlik olmayıp, öz-bilginin bulunmayışıdır. Geleneksel bakış açılarının objektif nitelikte ahlâkî yargılarda bulunmasına karşı olduğu kadar, bilimsel ölçütlere bağlı kalınarak belirlenen değerler de hakikate ulaştırmakta yetersiz kalacakları için, Kierkegaard bunlara da eleştirel bir tarzda yaklaşmaktadır. Ancak ahlâk alanında uğraş veren kişilerin örnekliğini ön plana çıkararak kendi düşünceleriyle çeliştiği belirtilmesi gereken bir husustur. Aynı zamanda, din adamlarının ahlâkî konularda yönlendirici olmalarını doğru bulmamakla birlikte, kimi zaman onların ahlâkî eğitimle uğraşmaları gerektiğini belirtmesi de bir başka çelişki olarak görülebilir.

---

<sup>702</sup> Stack, a.g.m., s.108.

Ahlâkî eylemlerde iradeye büyük bir önem atfeden Kierkegaard, bu noktada aklı öteleyen bir anlayışa sahiptir. Ancak bütünüyle irrasyonel bir anlayışın yeterli olmayacağını fark ettiğinden dolayı, aklın bütünüyle reddedilmesini de doğru bulmaz. Kierkegaard'ın ortaya koyduğu anlayışta estetik, etik ve iman alanları birbirinden bütünüyle bağımsız alanlar olarak görülebilir. Ancak bunun teorik açıdan böyle olduğu söylenebilir. Pratikte onun böyle düşündüğünü söylemek oldukça zordur. Ahlâk alanına örnek olarak verilen Agamemnon'un tavrı ile iman alanının örneği olan Hz. İbrahim arasındaki farkı teorik olarak ifade etmek kolay olmakla birlikte, böyle bir ayrımın pratik olarak yapılması neredeyse imkânsız gibidir. Bu nedenle iman alanında olduğu gibi, ahlâk alanında Kierkegaard'ın ciddi bir sorun yaşadığı söylenebilir. Örneğin, Hz. İbrahim'i bütün ahlâkî yargıları bir kenara bırakarak imanının peşinden giden bir insan olarak nitelendirmesi önemli bir belirsizliğe neden olacaktır. Çünkü iman ile ahlâk arasında birbirine tezat oluşturan bir durum ortaya çıkacaktır. Kierkegaard'ın bu savı ortaya atarken, bireysel ahlâkî, toplumsal değerlerin önüne geçirmeyi tasarladığı söylenebilir. Bunun nedeni ise, din ve bilimin bireyi toplum karşısında yok etmeye neden olan tutumlarının olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Kierkegaard'ın iman ile ahlâk alanlarının birbirinden bütünüyle bağımsız alanlar oldukları şeklinde bir iddiada bulunmaktan ziyade, iman ve ahlâkın birbirlerinden ayrı, bununla birlikte biri ötekini destekleyen alanlar olduklarını düşündüğünü; ancak bunu ortaya koyarken yeterli bir açıklama yapmadığını varsaymak daha tutarlı görünmektedir.

Jaspers, bir insanın temel hedefinin doğru bir hayatı gerçekleştirmek olduğu düşüncesindedir. Bu düşüncesini gerçekleştirmesinin dayanağı ise Aşkın Varlık'a yönelik bağlılığı<sup>703</sup> olduğunu söyler. Birey Aşkın Varlık'la iletişim kurabilmek için, kendi içinden gelen ahlâkî buyruğu takip etmek zorundadır. Bu düşüncesiyle Jaspers'in ahlâktan Tanrı'ya ulaşmayı öngördüğü söylenebilir. Muhtemelen Jaspers bu ahlâkî buyruğu insanın özüne yerleştiren Tanrı olduğu fikrine bu sürecin sonunda ulaşılacağını varsaymaktadır. Ahlâkî buyruktan hareket ederek Tanrı'ya ulaşan insan, ahlâkî olarak daha da olgunlaşarak tekrar

---

<sup>703</sup> Jaspers, *Philosophy of Existence*, s.52.

insanî boyuta yönelir. Herhangi bir dinin mensubu olmadığını ifade eden Jaspers'in, bu bağlamda Kierkegaard'dan daha tutarlı olduğu söylenebilir.

Jaspers, bir insanın yönlendirilmesinde iki unsurun etkili olduğunu ifade eder. Bunlardan ilki, genel geçer düşüncelerdir ve tarih boyunca bütün insanların bu düşünceleri bir şekilde sahiplendikleri söylenebilir. Bunların içerisinde din mensupları ve filozofların anlayışları da dâhil olmak üzere her türlü olumlu anlayış bulunmaktadır. İkincisi ise, tarihsel düşüncelerdir<sup>704</sup>. Buradaki tarihsel ifadesinin belirli bir öğretiye veya disipline işaret ettiğini belirtmek gerekir. Jaspers, birinci unsurun kabulünün gerekliliğini ifade eder. Muhtemelen bu düşüncesiyle, herhangi bir öğreti kapsamında benimsenen ve zamanla bozulmaya uğrayan kimi ilkelerin ayıklanmasını öngörmektedir. Dolayısıyla Jaspers'in iman konusunda olduğu gibi, ahlâk konusunda da çoğulcu bir anlayışı benimsediği söylenebilir. Bu şekilde zorlayıcı, dogmatik ve geleneksel olmayan fakat evrensel anlamda kabul edilebilecek bir ahlâkî yapının inşası için uğraş verdiği sonucuna ulaşılabilir. Ancak bireysel anlamda ulaşılan bu ahlâkîliğin evrensel boyuta taşınması oldukça zor görünmektedir. Zira insanların Jaspers'in de önemseydiği ve On Emir'de ifadesini bulan kimi ilkeleri bütün olarak kabul etmeleri söz konusu olmakla birlikte, her toplumun kimi değer yargılarında farklılaştıkları bir gerçektir. Dünya üzerinde yaşayan her insanın, bireysel bir tecrübeyle Tanrı'yla ilişki kurmasını ve herkesin kabul edeceği düzeyde bir ahlâk anlayışına ulaşmasını beklemek, tutarlı bir düşünce değildir. Bu durumda da Jaspers'in anlayışı elitizme dayalı bir ahlâk anlayışı haline gelme riskini taşımaktadır.

Kierkegaard'la Jaspers arasındaki farklılıklardan birinin de, bireysel ve toplumsal ahlâka yaptıkları vurgu olduğu söylenebilir. Bu anlamda Kierkegaard toplumsal ahlâk konusunda fikirlerini açıklamakla birlikte, bireyin ahlâkîleşmesini öne çıkarmaktadır. Jaspers ise, bireyin ahlâkîleşmesinin temel olduğunu vurgularken, özellikle politik ahlâka eserlerinde geniş bir yer ayırarak toplumsal ahlâk konusunda daha belirgin ifadeler kullanmaktadır. Bunun, Jaspers'i derinden etkileyen ve Nazi döneminde yaşamış olduğu kimi sorunlardan kaynaklandığı söylenebilir.

<sup>704</sup> Marcel, *Mystery of Being I*, s.30-31; Koç, a.g.e., s.114-115.

İlk iki düşünürde olduğu gibi Marcel'in de sistematik bir ahlâk anlayışından yana olmadığı görülmektedir. Marcel'in yaklaşımlarının Kierkegaard'dan ziyade Jaspers'in anlayışına daha yakın durduğu söylenebilir. O da Jaspers gibi ahlâk alanında fikirlerini ifade ederken daha çok toplumsal örneklerden hareket etmektedir. Ancak hem Kierkegaard hem de Jaspers'in bireyin ahlâkî olgunlaşmasına attikleri önem Marcel için de geçerlidir.

Kierkegaard ve Jaspers ahlâkî bozulma konusunda geleneksel ve modern anlayışları eşit anlamda eleştiriye tabi tutmuşlardır. Marcel ise daha çok modern bilimin ve tekniğin neden olduğu sorunlar üzerine yoğunlaşmıştır. Ona göre, günümüzde gelinen noktada bilim ve tekniğe duyulan aşırı güven, insanın sadece işlevleriyle değerlendirilen bir varlık haline gelmesine neden olmuştur. Bu ise insanın ontolojik bir anlam kaybına uğramasının başlıca gerekçesidir. Çünkü böyle bir anlayışta insan, insan olarak değil, bir işadamı, bir siyasetçi veya temizlikçi olarak ele alınmaktadır. Bilim ve teknolojinin ortaya çıkardığı bir diğer sorun da, bireyin yabancılaşmasıdır. Özellikle teknolojik gelişme, bir şekilde insanın yaşadığı toplumdan kopmasına ve ona yabancı hale gelmesine neden olmaktadır. Toplumdan yabancılaşan insan bütünüyle içine kapandığı için, kendisini hakikate ulaştıracak kimi desteklerini kaybetmektedir. Hâlbuki insanın insan olduğunun farkına varması, başka insanlarla kurduğu iletişime bağlıdır. Birey toplumla olan bağını koparıncaya veya zayıflatınca, sağlıklı bir bireysellik ve içsel yönelim gerçekleşmediği için, kişisel ihtiyaçların giderilmesi ve daha ötesi ihtirasların tatmini kendisi için tek gaye haline gelmektedir. Marcel insanlar arasında ortaya çıkan bireysel ve toplumsal çatışmaların ve savaşların temelinde bu kopuşun yattığını düşünmektedir.

Bütün bu sorunların üstesinden gelmenin ilk aşaması, insanın ahlâkî olgunlaşmasına sağlam bir temel bulmasından geçmektedir. Bu ise Tanrı ile insan arasında Ben-Sen ilişkisine dayalı bir anlayışa sahip olmayı gerektirir. Ancak bu ilişki sadece bu noktada kalmamalı, toplumsal boyuta da taşınmalıdır. Tanrı'yla kurulan ilişkideki 'ben' bir noktadan sonra derinliği ve anlamı daha fazla olan 'biz'e dönüşmelidir. İnsanın 'biz' haline ulaşması ise kendi dışındaki diğer insanlara karşı duyduğu sevgiyle mümkün olacaktır. Marcel'in aile kurumuna verdiği değerde sevgiye yüklediği anlamın büyük olduğu açıktır. Aile ile elde

edilen ve büyük oranda koşulsuz olan bu sevgi, daha ileri bir noktaya, toplumsal boyuta taşınmalıdır. Ancak toplum hiçbir zaman insanı buyruğu altına alıp, egemenlik alanı içinde onu eriten bir yapıya dönüşmemelidir. Yani bir yığın olarak değil, nitelikli bir bütün olarak varlığını sürdürmelidir<sup>705</sup>.

Marcel'in sevgi ve sadakat gibi kimi unsurları ahlâk anlayışının temeline yerleştirmesi, Kierkegaard ve Jaspers'e yöneltilebilecek bazı eleştirileri ortadan kaldırması açısından önem taşımaktadır. Ancak varoluşçu anlayışların geneline yöneltilebilecek olan aşırı sübjektiflik eleştirisinden Marcel'in de uzak kalamayacağı söylenebilir.

Bu üç düşünürün görüşlerinin, günümüz dünyası için önemli bir yere sahip oldukları söylenebilir. Topluluk içinde ontolojik temelini yitirmiş olan insanın, kendine yönelmesi ve kendi değerinin farkına varması bir zorunluluktur. Çünkü kendi farkına varamayan ve önemini kavrayamayan bir insanın, Tanrı'ya ulaşması mümkün değildir. Tanrı düşüncesine ulaşmamış bir insanın ise, ortak yaşama dönük değerlerin bilincine varması veya bu bağlamda değerler üretmesi söz konusu olamaz. Ancak varoluşçuluğun genelinde olduğu gibi, bu düşünürlerin görüşlerinde de eleştirilere açık kimi yönler bulunmaktadır. Özellikle bireyin topluma bağlanmasının fikrî temelleri yeterince güçlendirilmeden, varoluşçuluğun bu zayıf noktasına yöneltilen eleştiriler bütünüyle ortadan kaldırılamayacaktır.

---

<sup>705</sup> Marcel, *Homo Viator*, s.68-70, 102-103; Koç, a.g.e., s.153-154.

## SONUÇ

İnsan, bu evrende sahip olduğu konum dikkate alındığında, kendisi dışındaki bütün varlıklardan belirgin bir farklılığa sahiptir. Onun bu farklılığının biyopsişik bir varlık olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Biyolojik yönüyle maddi evrenin bir parçası iken, psikolojik yönüyle manevî bir boyuta yükseldiği açıktır. Evrende bulunan bütün varlıklar eksik niteliklerinden dolayı çeşitli ihtiyaçlara sahiptir ve bunların giderilmesi doğrultusunda kimi çabalarda bulunur. Aynı eksiklikler onun manevî boyutunda da mevcuttur. İnsanın manevî ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik uğraşını genel bir ifadeyle ‘insanın anlam arayışı olarak’ isimlendirmek mümkündür.

Akıl sahibi olan insan, kendisini ve çevresini sorgulayan bir niteliktedir. Bu sorgulamanın nereden başlayacağına dair düşünceler birbirinden farklılık arz etse de, her şeyden önce kendisinin konumlandırılmasında ontolojik bir temel arayışına girildiği görülmektedir. Bu temelin, insanın kendinden mi yoksa kendisi dışındaki bir varlık boyutundan mı kaynaklandığına ilişkin tartışmalar tarihsel sürecin en önemli ayırım noktalarından birini oluşturmaktadır. İnsanların bir kısmı, bu ontolojik temeli kendilerinden yola çıkmak suretiyle belirlemeye çalışırken; büyük bir kısmı ise insanın kendi dışındaki bir varlık alanına yönelmenin daha doğru olacağı yargısında bulunmaktadır. Düşünce tarihi incelendiğinde, birbirinden farklı anlayışlarla karşılaşılma ile birlikte, tümünün bu iki başlık altında toplandığı ifade edilebilir.

İnsanın diğer varlıklardan ayrı tutulmasını sağlayan bir başka özelliği ise, özgür bir iradeye sahip olmasıdır. Bu özgürlüğün sınırları üzerinde yoğun tartışmalar olmakla birlikte, kaderciliği benimsemiş olanların bile belirli bir özgürlük alanını reddedemeyeceği söylenebilir. Bu anlamda düşünsel bir anlayışın çerçevesi belirlenirken, insanın özgürlüğüne yönelik yaklaşımlar büyük bir önem taşımaktadır. İnsanın mutlak anlamda özgür bir varlık olamayacağı, otoriter yapıların bütününe reddeden düşünceler için bile makul bir anlayış haline gelmiştir. Bunun nedeninin, insanın sınırsız bir varlık olarak tasarlanmasının sosyal ve çevresel şartlar açısından bir zorunluluk olduğunun görülmesine dayandığını belirtmek gerekir. Özgürlüğün insanlık açısından taşıdığı önem, onun sorumlu bir varlık olarak görülmesinin dayanağıdır. Sadece özgür iradesiyle bir

eylemde bulunan bir varlık, gerçekleştirdiği bu eylemlerden sorumlu tutulabilir. Aksi bir durumda herhangi bir sorumluluktan söz edilmesi mümkün görünmemektedir.

İnsanı konumlandırırken haricî bir otoritenin varlığını kabul eden anlayışlar genel olarak 'teist' bir nitelik taşımaktadır. Ancak teizmin bütünüyle homojen bir karakter taşımadığı görülmektedir. Bununla birlikte, birbirinden farklı teist anlayışlar, konunun değerlendirilmesini karmaşık bir hale getirirler de, yukarıda ifade edilen anlam arayışına yaptıkları katkılar inkâr edilemez. Dolayısıyla bu anlayışların olumlu katkılarının, olumsuz yönlerinden daha fazla olduğu söylenebilir.

Teizmin en belirgin şekli, kurumsal dinî yapılarda ortaya çıkmıştır. İnsanların bir bütün olarak yaşamaları ve dünya üzerinde belirli bir düzenin sağlanması, ancak belirli otoritelerin buyruğu altına girmeyi gerektirir. Böylece gerek içten gelen bazı dürtüler kontrol altına alınmakta, gerek dıştan gelen çeşitli tehlikeler bertaraf edilmektedir. Ancak tarih boyunca, özellikle dinin sağladığı otorite belirli insan veya grupların elinde ciddi sapmalara neden olmuştur. Böylece özgür olması gereken insan, ciddi bir anlam kayması yaşamış ve insanî niteliklerinden belirli bir düzeyde uzaklaşmaya başlamıştır. Ortaya çıkan bu olumsuz tablo, bilimsel ve teknolojik ilerlemenin sağladığı imkânlara dayalı olarak yürütülen düşünsel gayretlerle düzeltilmeye çalışılmıştır. Ancak görece iyileştirmeler sağlanmakla birlikte, bir süre sonra meydana gelen otorite boşluğu, özgürlüğün dayanağı olduğu iddiasını taşıyan anlayışlar tarafından doldurulmaya çalışılmıştır. Bu durumda da insan, olması gereken noktadan belki de daha uzak bir hale gelmiştir. Örneğin, eski dönemlerde yapılan savaşların belirli bir geleneği ve bir dereceye kadar ahlâkî ilkeleri varken, modern zamanlarla birlikte egemen olan değer kaybı, dünya için telafisi neredeyse imkânsız olumsuzlukların doğmasına neden olmuştur. Bu durumun insanlık için sürdürülebilir olmadığı açıktır. Dolayısıyla geleneksel dinî anlayışların ve modern bakış açılarının yeniden yorumlanması veya en olumlu sonucu sağlayacak uzlaşım noktalarının bulunması zorunludur.

Yukarıda ifade edilen sorunların çözümüne yönelik olarak ortaya çıkan düşüncelerden birisi de *Varoluşçuluk* düşüncesidir. Birbirinden farklı varoluşçu

anlayışlardan söz edilmekle birlikte, temel bazı düşünceler açısından ortak ilkelere sahip oldukları söylenebilir. Bunlar, insanın ruhsal bir yönünün bulunduğu, özgür iradeye sahip bir varlık olduğu ve otoriter anlayışlarla gereğinden fazla sınırlandırılmaması gerektiği vb. konulardır. Bu açıdan varoluşçuluk, bireye verdiği değer, onun özgürlüğüne yaptığı vurgu ve bireysel sorumluluğu ön plana çıkarma gayreti bağlamında büyük bir önem taşımaktadır.

Varoluşçu düşüncenin en önemli temsilcileri arasında, onun teist kanadını oluşturan Kierkegaard, Jaspers ve Marcel dikkat çekici bir konuma sahiptirler. Bu nedenle bu üç düşünürün görüşleri dikkatli bir okumayla, düşünce dünyasına önemli katkılarda bulunacaktır.

Kierkegaard, Jaspers ve Marcel'in düşünceleri, özellikle modern dönemle birlikte ortaya çıkan dinin ve manevî değerlerin ötelenmesi sorununun üstesinden gelinmesi açısından değer taşımaktadır.

Manevî değerlerin oluşumunun temelinde yer alan iman kavramı, dinî gelenekler içinde olması gereken noktadan kimi zaman uzaklaştırılmıştır. İmanda esas olması gereken insanın Tanrı'yla bireysel ilişkisi, çeşitli birey ve grupların yönlendirmesi kapsamında bozulmaya maruz kalmıştır. Bu ise hem birey hem de toplum için ortaya çıkması arzulanan olumlu sonuçlara zarar vermiştir. Aynı zamanda bireysel ilişkinin doğal sonucu olarak görülebilecek olan sorumluluk duygusu zayıflamış veya ortadan kalkmıştır. Bir süre sonra seküler anlayışın etkinliğini artırmasıyla birlikte bu durum, bireyin imanını ve ontolojik temelini ciddi bir belirsizliğe itmiştir.

Benzer bir durum ahlâk alanında da gerçekleşmiştir. Bireyin kişisel erdeminin ve toplumun sosyal birlikteliğinin garantisi olan ahlâk anlayışları, ya dinî otoritelerin bozulmuş yapıları ya da seküler düşüncelerin yanlış yönlendirmeleri nedeniyle faydadan uzak bir noktaya itilmiştir. Birey artık içinden gelen bir yönelimle ahlâkî eylemlerde bulunmaktan uzaklaşmış ve değer yargısı olarak sunulmuş olan unsurlara itaat eden bir varlığa dönüşmüştür. Yahut kendisini toplumun dışında veya üstünde bir konumda görerek, gerçekte değersizlik olan kendince bir değer sistemini kurmaya çalışır hale gelmiştir.

Sonuç olarak, iman ve ahlâk kavramlarının sağlam bir temel üzerinde yeniden ele alınmaları ve büyük oranda zaafa uğramış olan ilişkilerinin tekrar



gözden geçirilmelerinde büyük bir yarar olduğu açıktır. Bu bağlamda görüşleri irdelenen Kierkegaard, Jaspers ve Marcel'in iman-ahlâk ilişkisine bakış açılarının, kimi eksikliklerine rağmen, kendi inanç ve kültür zeminindeki sorunların çözümünde istifade edilebilecek yanlarının olduğu açıktır. Bu düşünürlerin yaklaşımlarından yararlanılarak, özellikle kurumsal Hıristiyanlığın ya da kilisenin, hayatı ve inanç-kültür çerçevesini daraltan bakış açısına bir genişlik getirme imkânı bulunduğu söylenebilir.

Bizim için asıl önemli olan husus ise, varoluşçu anlayışların, bireysel olgunlaşmaya ve özgürlüğe atfettikleri anlamı idrak ederek, benzer bir kritiği kendi geleneğimize uygulamanın imkânlarını araştırmak olabilir. Yahut geleneğimizde yer alan ve yukarıdaki anlayışlarla benzerlik taşıyan eğilimleri yeniden gözden geçirme fırsatı değerlendirmeye tabi tutulabilir. Özellikle dinin nihaî hedefleri üzerinde durularak, geleneksel anlamda kurumsallaşmanın, onun otantik halinin bozulmasına neden olan veya olabilecek unsurlarının ayıklanmasında, bu yaklaşımların ciddi bir katkı sağlayacağı düşünülebilir.

**KAYNAKÇA**

- Akgün, Tuncay, *Karl Jaspers'te Vahiy ve İman*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), A.Ü.S.B.E., Ankara 2004, 115 s.
- Akhilananda, Swami, "Existentialism", *Journal of Bible and Religion*, Vol. 17, No. 4 (Oct., 1949), pp. 236-239.
- Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.
- Alpyağıl, Recep, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yayınları, İstanbul 2002.
- Aster, Ernst von, *İkçağ ve Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, uy. Vural Okur, İm Yayınları, İstanbul 1999.
- Aydın, Mehmet S., *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, TDVY, Ankara 1991.
- Barret, William, *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer, Hece Yayınları, Ankara 2003.
- Bayındır, Ahmet, *Kierkegaard'da İman'ın Paradoks Oluşu Meselesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), U.Ü.S.B.E., Bursa 2006, 83 s.
- Bayraktar, Fulya, "Gabriel Marcel'de İnsan, Bilim, Teknik ve Anlam İlişkisi Üzerine", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 48, 2008, ss.90-95.
- Beck, Maximilian, "Existentialism, Rationalism, and Christian Faith", *The Journal of Religion*, Vol. 26, No. 4 (Oct., 1946), pp. 283-295.
- Blackham, H., J., *Six Existentialist Thinkers*, Harper Torchbooks The Academy Library Harper and Row, Publishers, New York 1959.
- Bochenski, I. M., "Egzistans Felsefesi ve Jaspers", *Felsefeye Giriş (Karl Jaspers)*, çev. Mehmet Akalın, Hareket Yayınları, İstanbul, 1971.
- Bozkurt, Nejat, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları Yorumlar ve Eleştiriler*, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1998.
- Bradley, F. H., "Faith", *The Philosophical Review*, Vol. 20, No. 2 (Mar., 1911), pp. 165-171.
- Broudy, Harry S., "Kierkegaard's Levels of Existence", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.1, (1941), pp. 294-312.
- Buber, Martin, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, Kitabiyât Yayınları, Ankara, 2003.

- Cameron, Ed, "The Ethical Paradox in Kierkegaard's Concept of Anxiety", [www.colloquy.monash.edu.au/issue013/cameron.pdf](http://www.colloquy.monash.edu.au/issue013/cameron.pdf), 05.04.2010, pp.93-113.
- Carter, Alan, "Morality and Freedom", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 53, No. 211 (Apr., 2003), pp. 161-180.
- Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.  
 \_\_\_\_\_, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.
- Clark, Mark W., "A Prophet Without Honour: Karl Jaspers in Germany, 1945-48", *Journal of Contemporary History*, Vol. 37, No. 2, 2002, pp.197-222.
- Coates, j. B., "Existentialism", *Philosophy*, Vol. 28, No. 106 (Jul., 1953), pp. 229-238.
- Cobb, John B. Jr., "Faith", *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 14 (1994), pp. 35-41.
- Colette, Jacques, *Varoluşçuluk*, çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi, Ankara 2006.
- Collins, James, "Jaspers on Science and Philosophy" *The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. Paul Arthur Schilpp, Tudor Publishing Company, New York 1957, pp.115-140.
- Copleston, Frederick S. J., *Contemporary Philosophy Studies of Logical Positivism and Existentialism*, The Newman Press, Westminster-Mayland 1966.
- Copleston, F. C., "Existentialism", *Philosophy*, Vol. 23, No. 84 (Jan., 1948), pp. 19-37.
- Cua, Antonio S., "Morality and the Paradigmatic Individuals", *American Philosophy Quarterly*, Vol. 6, No. 4, (1969), pp.324-329.
- Çiçek, Hasan, *Karl Jaspers'in Siyaset Felsefesi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2008.  
 \_\_\_\_\_, "Mevlana ve Karl Jaspers'in Benzeşen İnsan Anlayışı", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 39, 2004, ss. 159-169.
- Çilingir, Lokman, *Ahlâk Felsefesine Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2003.
- Davis, W. James, "Existentialism: A Reaction to the Age of Organization", *The Western Political Quarterly*, Vol. 16, No. 3 (Sep., 1963), pp. 541-547
- Dufrenne, Mikel, "Existentialism and Existentialisms", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 26, No. 1 (Sep., 1965), pp. 51-62.

- Durfee, Harold A., "Karl Jaspers As the Metaphysician Tolerance", *International Journal of Philosophy of Religion*, Vol. 1, No. 4, 1970, pp. 201-210.
- \_\_\_\_\_, "Karl Jaspers' Christology", *The Journal of Religion*, Vol. 44, No. 2, 1964, pp. 133-148.
- Düzgün, Şaban Ali, "Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dinî Tecrübenin Teolojik Yorumu", *Kelam Araştırmaları Dergisi 2: 1*, 2004, ss.27-46.
- Emmanuel, M., Steven, "Kierkegaard's Pramattist Faith", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 51, No. 2, 1991, pp. 279-302.
- Erdem, Hasan Haluk, *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset*, Ebabil Yayınları, Ankara 2007.
- \_\_\_\_\_, "Karl Jaspers Felsefesinde İnsan Problemi", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 37, 2003, ss.173-178.
- Evans, C. Stephen, *Faith Beyond Reason*, Eerdmans Publishing Company, Michigan 1998.
- Frankena, William, *Etik*, çev. Azmi Aydın, İmge Kitabevi, Ankara 2007.
- Fraser, A. Campbell, "Philosophical Faith", *The Philosophical Review*, Vol. 5, No. 6 (Nov., 1896), pp. 561-575.
- Fromm, Erich, *Özgürlükten Kaçış*, çev. Şemsa Yeğin, Payel Yayınları, İstanbul, 2008.
- Gödelek, Kamuran, "Kierkegaard'ın İnsan Görüşü", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 1/5*, 2008, ss. 357-371.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.
- Güler, İlhami, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.
- \_\_\_\_\_, "Kur'an'da İmanın ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri", *İslamiyat Dergisi*, s.1, 1998, ss.7-24.
- Güzel, Abdurrahim, "Kelâmî ve Tasavvî Açından Tevhid", *E.Ü.S.B.E.D.*, Sayı: 11, 2001, ss.193-209.
- Hart, J. N., "God, Transcendence and Freedom in The Philosophy of Jaspers", *The Review of Metaphysics*, Vol. 4, No. 2, 1950, pp. 247-258.
- Heineken, J., Martin, "Kierkegaard As Christian", *The Journal of Religion*, Vol. 37, 1957, pp. 20-30.

- Hoffman, Kurt, "Basic Concepts of Jaspers' Philosophy", *The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. Paul Arthur Schilpp, Tudor Publishing Company, New York 1957, pp.95-113.
- Holmer, Paul L., "Kierkegaard and Ethical Theory", *Ethics*, Vol. 63, 1953, The University of Chicago Press, pp. 157-170.
- Husband, Mary Gilliland, "Philosophic Faith", *International Journal of Ethics*, Vol. 7, No. 4 (Jul., 1897), pp. 464-474.
- İmamoğlu, Tuncay, "Paul Tillich Felsefesinde Din Ahlâk İlişkisi", *Ekev Akademi Dergisi*, 2006, Sayı: 28, ss.107-126.
- Jaspers, Karl, *Descartes ve Felsefe*, çev. Akın Kanat, İlya Yayınları, İzmir 2005.
- \_\_\_\_\_, *Felsefe Nedir?*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul 2001.
- \_\_\_\_\_, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, çev. Sedat Umran, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1995.
- \_\_\_\_\_, *Felsefi İnanç*, çev. Akın Kanat, İlya Yayınları, İzmir 2005.
- \_\_\_\_\_, *The Origin and Goal of History*, trans. Michael Bullock, Yale University Press, New Haven 1965.
- \_\_\_\_\_, *The Perennial Scope of Philosophy*, trans. Ralph Manheim, Archon Books, USA 1968.
- \_\_\_\_\_, *Philosophy Is For Everyman: A Short Course in Philosophical Thinking*, trans. R. F. C. Hull, Grete Wels, Harcourt, Brace and World Inc., New York 1967.
- \_\_\_\_\_, *Philosophy of Existence*, trans. Richard F. Grabau, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1971.
- \_\_\_\_\_, "Philosophical Autobiography", *The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. Paul Arthur Schilpp, Tudor Publishing Company, New York 1957, pp.5-93.
- \_\_\_\_\_, *Philosophical Faith and Revelation*, trans. E. B. Ashton, Harper and Row Publishers, New York 1967.
- \_\_\_\_\_, *Reason and Existenz*, trans. William Earle, The Noonday Press, New York 1955.

- \_\_\_\_\_, *Socrates, Buddha, Confucius, Jesus: The Paradigmatic Individuals*, trans. Ralph Manheim, A Harvest Book, New York 1962.
- \_\_\_\_\_, *Way To Wisdom*, trans. Ralph Manheim, Yale University Press, London 1975.
- Karakaya, Talip, *Jean Paul Sartre ve Varoluşçuluk*, Elis Yayınları, Ankara 2004.
- Kauffman, Fritz, “Karl Jaspers and A Philosophy of Communication”, *The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. Paul Arthur Schilpp, Tudor Publishing Company, New York 1957, pp.210-295.
- Kauffman, Walter, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk (Seçilmiş Bölümler)*, çev. Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002.
- \_\_\_\_\_, “Kierkegaard”, *The Kenyon Review*, Vol. 18, 1956, pp. 182-211.
- Kierkegaard, Søren, *Etik Estetik Dengesi*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009.
- \_\_\_\_\_, *Fear and Trembling*, trans. Walter Lowrie, Princeton University Press, New York 1954.
- \_\_\_\_\_, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahinler, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2005.
- \_\_\_\_\_, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2005.
- \_\_\_\_\_, *Kayı Kavramı*, çev. Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2006.
- \_\_\_\_\_, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2005.
- \_\_\_\_\_, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2007.
- \_\_\_\_\_, *Papers and Journals: A Selection*, trans. Alastair Hannay, Penguin Books, London 1996.
- \_\_\_\_\_, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, trans. David F. Swenson, Princeton University Press, New Jersey 1962.
- \_\_\_\_\_, *The Concept of Dread*, trans. Walter Lowrie, Princeton University Press, Princeton 1969.

- \_\_\_\_\_, *The Sickness Unto Death*, trans. Walter Lowrie, Princeton University Press, New York 1954.
- Killinger, John, "Existentialism and Human Freedom", *The English Journal*, Vol. 50, No. 5 (May, 1961), pp. 303-313.
- Koç, Emel, "Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi", *S.D.Ü.F.E.F.S.B.D.*, Sayı: 18, 2008, ss.171-194.
- \_\_\_\_\_, "Gabriel Marcel'e Göre İnsan-Teknoloji İlişkisi", [idc.sdu.edu.tr/tammetinler/bilim/bilim9.pdf](http://idc.sdu.edu.tr/tammetinler/bilim/bilim9.pdf), 04.04.2010, ss.1-11.
- \_\_\_\_\_, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, Art Yayıncılık, Ankara 2004.
- Koenig, Thomas R., *Existentialism and Human Existence: An Account of Five Major Philosophers Volume 2*, Krieger Publishing Company, Florida 1997.
- Korlaelçi, Murtaza, "Gabriel Marcel'in Din Anlayışı", *E.Ü.S.B.E.D.*, Sayı: 4, 1990, ss.211-220.
- \_\_\_\_\_, "Gabriel Marcel'in İman Anlayışı", *E.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 4, 1987, ss. 77-89.
- Kurtz, Paul W., "Kierkegaard, Existentialism, and the Contemporary Scene", *The Antioch Review*, Vol. 21, No. 4 (Winter, 1961-1962), pp. 471-487.
- Latzel, Edwin, "The Concept of 'Ultimate Situation'", *The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. Paul Arthur Schilpp, Tudor Publishing Company, New York 1957, pp.177-209.
- Macintyre, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.
- \_\_\_\_\_, *Varoluşçuluk*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.
- Macquarrie, John, *Existentialism*, Penguin Books, New York 1972.
- Marcel, Gabriel, *Being and Having*, trans. Katharine Farrer, Dacre Press, Westminster 1949.
- \_\_\_\_\_, *Creative Fidelity*, trans. and Intr. by Robert Rosthal, The Crossroad Publishing Company, New York 1964.
- \_\_\_\_\_, *Fresh Hope For The World*, trans. Helen Hardinge, Longmans Green and Co. Ltd., London 1960.

- \_\_\_\_\_, *Homo Viator: Introduction to A Metaphysic of Hope*, trans. Emma Craufurd, Henry Regnery Company, Chicago 1951.
- \_\_\_\_\_, “Ontolojik Muamma Üzerine”, *Metafizik Nedir*, çev. Ahmet Aydoğan, Birey Yayıncılık, İstanbul 2001, ss.49-90.
- \_\_\_\_\_, *The Mystery of Being I (Reflection and Mystery)*, trans. G. S. Fraser, Gateway Edition Henry Regnery Company, Chicago 1966.
- \_\_\_\_\_, *The Mystery of Being II (Faith and Reality)*, trans. René Hague, Gateway Edition Henry Regnery Company, Chicago 1970.
- \_\_\_\_\_, *The Philosophy of Existentialism*, trans. Manya Harari, The Citadel Press, New York 1956.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.
- Mounier, Emmanuel, *Varoluş Felsefesine Giriş*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Alan Yayıncılık, İstanbul 1986.
- Muşta, M. Celaleddin, *Gabriel Marcel’in Varoluşçuluğu*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- Olson, Alan M., “Jaspers Critique of Mysticism”, *Journal of American Academy of Religion*, Vol. 51, No.2, 1981, pp. 251-266.
- Özcan, Hanifi, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık”, *A.Ü.İ.F.D.*, C. XL, Ankara 1999, ss. 157-176.
- \_\_\_\_\_, *Epistemolojik Açıdan İman*, M.Ü.İ.F.V.Y, İstanbul 1997.
- Özlem, Doğan, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2004.
- Penelhum, Terence, “Introduction”, *Faith*, Ed.: Terence Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York 1989, pp.1-12.
- Perry, Edmund, “Was Kierkegaard a Biblical Existentialist”, *The Journal of Religion*, Vol. 36, No. 1, 1956, pp. 17-23.
- Pieper, Annemarie, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994.
- Reyhani, Nebil, “Şifre Kavramı Işığında Karl Jaspers’de Felsefi İnanç”, *M.Ü.S.B.E.D.*, Sayı 6, 2001, ss.1-18.
- Roberts, David E., *Existentialism and Religious Belief*, Oxford University Press, New York 1959.



- Robertson, J. G., "Soren Kierkegaard", *The Modern Language Review, Modern Humanities Research*, Vol. 9, 1914, pp. 500-513.
- Salamun, Kurt, "Moral Implications of Karl Jaspers' Existentialism", *Philosophy of Phenomenological Research*, Vol. 49, No. 2, 1988, pp. 317-323.
- Schaff, Adam, *Marxizm ve Varoluşçuluk*, çev. Evinç Dinçer, De Yayınevi, 1966.
- Schneider, Herbert W., "'Faith'", *The Journal of Philosophy*, Vol. 21, No. 2 (Jan. 17, 1924), pp. 36-40.
- Simmons, J. Aaron, "What About İsaac? Rereading Fear and Trembling and Rethinking Kierkegaardian Ethics", *Journal of Religious Ethics*, 2007, pp. 319-345.
- Stack, George J., "Kierkegaard: The Self and Ethical Existence", *Ethics*, Vol.83, The University of Chicago Press, 1973, pp. 108-125.
- Stafford, M. Antoinette, "Kant and Kierkegaard: The Subjectivization of Faith", [www2.swgc.mun.ca/animus/vol.3.html](http://www2.swgc.mun.ca/animus/vol.3.html), 05.04.2010, pp.145-182, s.167.
- Taşdelen, Vefa, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara 2004.
- Taylor, Mark C., "Soren Kierkegaard", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, Thompson-Gale, USA, Second Edition, Vol.8, pp. 5140-5143.
- Tennant, F. R., "Faith", *Faith*, ed. Terence Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York 1989, pp.99-112.
- Tillich, Paul, *Aşk, Güç ve Adalet*, çev. Ruhattin Yazoğlu-Bozkurt Koç, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan-Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- \_\_\_\_\_, "Religion and Secular Culture", *The Journal of Religion*, Vol.26, No.2, 1946, pp.79-86.
- \_\_\_\_\_, "Sistematik Teolog İçin Dinler Tarihinin Önemi", çev. Aliye Çınar, *A.Ü.İ.F.D.*, C.XLIV, Sayı 2, 2003, ss.337-346.
- Topaloğlu Aydın, *Ateizm ve Eleştirisi*, D.İ.B.Y., Ankara, 2004.
- Tunalı, İsmail, *Tasarım Felsefesine Giriş*, Yapı Yayın, İstanbul, 2004.
- Uslu, Ferit, *Felsefi Açından İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

- Verneaux, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1994.
- \_\_\_\_\_, “Gabriel Marcel’in Somut Felsefesi”, çev. Murtaza Korlaelçi, *E.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 6, Kayseri 1989, ss. 305-326.
- West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.
- Whall, Jean, *Existentialisme’in Tarihi*, çev. Bertan Onaran, Elif Yayınevi, İstanbul 1964.
- Wild, John, “Existentialism as a Philosophy”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 57, No. 2 (Jan. 21, 1960), pp. 45-62.
- Yazoğlu, Ruhattin, *Leibniz’de Tanrı ve Ahlâk*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2005.
- \_\_\_\_\_, “Paul Tillich Teolojisinde Değişen Dünya, Etik ve Etik Çözümler”, *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı:28, 2006, ss.99-106.
- Yeşilyurt, Temel, “İman, Objektivite ve Yanlışlanabilirlik”, *Günümüz İnanç Problemleri – İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu*, Erzurum, 2001, ss.77-95.

## ÖZGEÇMİŞ

31.10.1978 yılında Erzurum'da dünyaya geldi. 1995 yılında Erzurum İmam-Hatip Lisesi'nden mezun oldu; aynı yıl Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne girdi. 1999 yılında bu fakülteden mezun olarak, aynı yıl Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Felsefesi Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans eğitimine başladı ve 2002 yılında "Aristoteles ve Voltairé'e Göre Deizm Düşüncesi" adlı çalışmasıyla bilim uzmanı oldu. 2003 yılında aynı alanda doktora çalışmasına başladı. 2000 yılında MEB bünyesinde Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi branşında öğretmenlik görevine atandı. Bu görevini Erzurum ili Palandöken ilçesi Yıldızkent İMKB İlköğretim Okulu'nda sürdürmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır.