

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

KIERKEGAARD'DA FİDEİZM

Mehmet SU

Danışman

Prof. Dr. Osman BİLEN

2011

YÜKSEK LİSANS
TEZ/ PROJE ONAY SAYFASI

2004800365

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : Mehmet SU
Tez Başlığı : "Kierkegaard'da Fideizm"

Savunma Tarihi : 10.12.2010
Danışmanı : Prof.Dr.Osman BİLEN

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı

Üniversitesi

İmza

Prof.Dr.Osman BİLEN

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

Doç.Dr.Mehmet TÜRKERİ

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

Prof.Dr.Himmet KONUR

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

Oybirliği (X)

Oy Çokluğu ()

Mehmet SU tarafından hazırlanmış ve sunulmuş ""Kierkegaard'da Fideizm"" başlıklı Tezi() / Projesi() kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Utku UTKULU
Enstitü Müdürü

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “**Kierkegaard’da Fideizm**”, adlı çalışmanın bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

.../.../2011

Mehmet SU

ÖZET
Yüksek Lisans Tezi
Kierkegaard'da Fideizm
Mehmet SU

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Felsefe ve Din Bilimleri Programı

Kierkegaard'ın epistemolojisi, imana dayalı bir epistemolojidir ve her şey varoluşla ilgilidir. İman konusu da varoluşun bir parçasıdır. Radikal bir fideist olarak Kierkegaard, iman önermelerine yönelik her türlü izah tarzını baştan reddetmektedir. Bu reddedişin kökeninde, onun dine bakış açısının, önemli etkileri vardır. Kierkegaard'ın dini epistemolojisinde iman ve akıl bir arada bulunmamaktadır. Ona göre akıl, dini hakikatleri kavramada yetersiz kalmaktadır. Zira enkarnasyon, ilk günah, Tanrı'nın varlığı birer doğmadır. Tanrı bilgisi dışındaki bütün bilgilerimiz, kesinlikten uzaktır. Bu yüzden o, epistemolojisini irrasyonalist bir zemin üzerine inşa etmiştir. Kierkegaard'ın sisteminde genel hatlarıyla öznellik, bireysellik, irrasyonelite, umutsuzluk, imancılık ve varoluş kavramları ön plana çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İman, Tanrı, paradoks, varoluş, akıl, din

ABSTRACT

Master Thesis

Kierkegaard's Fideism

Mehmet SU

Dokuz Eylül University

Institute of Social Sciences

Department Philosophy and Religion Sciences

Philosophy and Religion Sciences Program

Kierkegaard's epistemology, is relies on faith and everything is interested in existence. The problem of faith is the piece of the existence. Kierkegaard, as a radical fideist, refuses the styles of explanation of the religious propositions from the beginning. In his religious epistemology, belief and wisdom do not exist together. To him, wisdom is insufficient to comprehend the religious truths. So, incarnation, first sin, the existence of God are dogmas. All our knowledge is uncertainty but not the God's knowledge. For this reason, he builds his own epistemology on an irrationalist ground. In Kierkegaard's system, the concepts of subjectivity, individualism, irrationalism, hopelessness, fideism and existence come out.

Key Words: faith, god, paradox, existence, wisdom, religion.

KIERKEGAARD'DA FİDEİZM

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	II
YEMİN METNİ.....	III
ÖZET.....	IV
ABSTRACT.....	V
İÇİNDEKİLER	VI
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

FİDEİZM VE TEMSİLCİLERİ

1.1. TARİHSEL SÜREÇTE FİDEİZM VE TEMSİLCİLERİ.....	13
1.1.1. Ilımlı Fideizm	14
1.1.2. Radikal Fideizm	15
1.2. FİDEİZMİN DİNİ GEREKÇELERİ.....	16
1.3. KIERKEGAARD'IN DİYALEKTİĞİ	18
1.3.1. Estetik Kategori	19
1.3.2. Etik Kategori	21
1.3.3. Dini Kategori	23
1.4. KLASİK TEOLOJİYE ELEŞTİRİLERİ	25
1.5. HEGEL'E ELEŞTİRİLERİ.....	31

İKİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD'DA FİDEİZM

2.1. İMAN VE AKIL	35
2.1.1. Tahmin Savı	40
2.1.2. Erteleme Savı	42
2.2. İMAN VE ÖZNELLİK	44
2.3. İMAN VE PARADOKS	47
2.4. İMAN VE ŞÜPHE	51

2.5. İMAN VE UMUTSUZLUK	55
-------------------------------	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HZ. İBRAHİM ÖRNEĞİ

3.1. Hz. İBRAHİM VE KURBAN HADİSESİNDEN HAREKETLE FİDEİZM MESELESİ.....	60
3.1.1. Etik Olanın Teleolojik Askıya Alınışı.....	66
SONUÇ	70
KAYNAKLAR.....	73

GİRİŞ

Aklın dini alandaki rolü din felsefesinde öteden beri tartışıla gelmiştir. Akıl özellikle iman söz konusu olduğunda insanı kesinliğe ulaştırabilir mi? Diğer taraftan imanın objesi olan Tanrı akıl ile ne kadar bilinebilir bir yapıya sahiptir? Fideist epistemoloji bu türden soruları aklın yetersizliğini gerekçe göstererek imana dini epistemolojiyi anlamada başat bir rol yükler. Latince fides (iman) kökünden türeyen fideizm iman temelli bir düşünceyi temsil eder. Fideistlere göre iman, ancak dini önermelerin anlaşılması noktasında yol gösterebilir. Yardımsız insan akli bu alanda kesinliğe ulaşmaktan uzaktır.

Fideist düşünce sistemi tarihsel süreç içerisinde türdeşlik arz etmez. Bazı fideist düşünürler akla belli bir yere kadar bir rol yüklerken, Kierkegaard gibi bazı radikal fideistler ise akla, bırakın bir rol biçmeyi, akli bu alanda zararlı bulurlar. Çünkü ona göre dinin temel doğmaları paradoksal bir yapıya sahiptir ve iman tabiri caizse gözü kapalı bir sıçrayıştır. Dini alanda aklın varlığını kabul eden ve bir yere kadar faydalı olduğunu düşünenler de son tahlilde iman olmadan dini önermelerin anlaşılamayacağını ileri sürerler. Augustinus'un "anlamak için inanıyorum" şeklinde formüle ettiği bu anlayış, fideizmin daha ılımlı bir versiyonudur. Ancak burada akla ne kadar görev düştüğü, neden daha ileride veya geride değil de orada durulması gerektiğini söyleyecek bir kriter de yok gibidir. Dolayısıyla burada bir keyfiyet söz konusudur.

Diğer taraftan aklın ikna ediciliği kişiden kişiye değişebilmektedir. Örneğin benim için imanın akli olarak temellendirilmesi, çok da hayati bir konu değilken, bir başkası için eğer temellendirilmezse var olamayacak bir şeydir. Dolayısıyla akla olan ihtiyaç bireysel özelliklere göre değişmektedir. Özellikle Kierkegaard gibi bazı düşünürler bu bireysel ve öznel yanı ön plana çıkartarak imanı insanın varoluşuyla ilişkilendirir. Kierkegaard bireyi dikkate almayan her türlü düşünceye savaş açar. Bireyi ve öznel düşünceyi yok sayan fikirleri nedeniyle özellikle Hegel'e ve dönemin kilise rahiplerine ağır eleştirilerde bulunur.

İmanın paradoksal özelliğini vurgulayarak, fideist epistemolojinin sofistike bir versiyonunu geliştiren Kierkegaard, ileri sürdüğü fikirler ile din felsefesinin temel

problemlerinden biri olan iman-akıl ilişkisinin farklı bir gözle okunmasını sağlamıştır. Onun bir diğer etkisi de son dönemlerin popüler düşünce akımlarından biri olan Egzistansiyalizm üzerinde olmuştur. Özellikle imanı insanın varoluşuyla ilişkilendirmesi ve tutkuyu bundan ayırmaması Kierkegaard düşüncesinin orijinal yönlerinden biridir. Bu nedenle giriş bölümünde varoluşçu düşünceye katkılarından kısaca bahsetmeden geçemedik.

Kierkegaard, semavi dinlerin tamamında sembolik bir karakter olan Hz. İbrahim ve onun kurban tecrübesinden hareketle bir mümin prototipi çizmek ister. Hz. İbrahim, ileride de ayrıntılı değineceğimiz gibi, onun düşüncesinde önemli bir role sahiptir. Kierkegaard'ın düşüncesinin seyrini belirleyen diğer bir faktör de babası ve nişanlısı Regine Olsen'dir. Düşüncesi hakkında bir fikir vermesi bakımından giriş bölümünde hayatından bahsetmeyi uygun gördük.

A) HAYATI

Sören Aybe Kierkegaard 5 Mayıs 1813'te, Kopenhag'da yaşlı bir babanın yedinci çocuğu olarak dünyaya geldi. Kierkegaard'ın hayatında önemli bir etkiye sahip iki kişiden biri babası diğeri nişanlısı Regine Olsen'dir. Kierkegaard'ın babası Micheal Petersen, Ortodoks Lutherciliğine derinden bağlı melankolik bir kişiydi. Gençliğinde Jutland'ın batısına düşen bir köyde çobanlık yapıyordu. Kierkegaard, babasının ikinci eşinden olan ilk çocuğudur. M. Kierkegaard'ın eşinin ilk çocuğa evlilik dışı hamile kaldığı, ilk eşin ölümünden yalnızca birkaç ay sonra Sören'in doğduğu, ilk eşin hizmetçisinin Michael ile evlendiğinde hamile olduğu sonradan anlaşılacaktı. Her ne kadar çocukken, Jutland sıcağında koyun güderken bir tepeye çıkıp, Tanrı'ya masum bir çocuğa bu ıstırapı çektirdiği için küfreden birisi için doğal olsa da, Michael'ın düşüncesinde bu durum bütün ailenin günah içinde olduğunun hayal edilmesi anlamına gelecektir.¹

¹ Sören Kierkegaard. **Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler**, Çev. İbrahim Kapalıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2005, (Günlükler), s. 20

Danimarka devletini 1813'te bir kriz vurduğunda Michael, çok sayıda mülki senet satın aldı ve bu senetler büyük servete kavuşmasını sağladı. Fakat M. Kierkegaard'ın gözünde bu Allah'ın bir lütfu değil onun bir cezalandırması ve öfkesi idi. Çünkü o, Tanrı'ya sövmesinin karşılığı olarak cezalandırılmayı bekliyordu. Zira Kitab-ı Mukaddes'teki kıssalarda sevdiği ama hata yapan kullarını nimetle değil azapla cezalandırıyordu. Ona göre bu belayı defetmenin yolu en küçük oğlunu Allah'a adamaktan geçiyordu. Yani onu din adamı yapmak. Bu düşünceyle rahatlamıştı ki, 1819'da beşinci çocuğu Mihail'i, on iki yaşındayken kaybetti. Bundan üç yıl sonra en büyük kızı Cristine 25 yaşındayken vefat etti. Büyük üzüntü yaratan bu iki ölümden sonra M. Kierkegaard tüm özenini Sören'in eğitimine verdi.

Babası onu Kopenhag'ın en seçkin okullarından birine beş yaşındayken yazdırdı. Soğuk tavırlı, alıngan, kibirli ve nükteci bir çocuk olan Kierkegaard arkadaşlarını hor gören biriydi. Babası onun en iyi arkadaşıydı. Beraber uzun yolculuklara çıkar, gördükleri her şey üzerine konuşurlardı. Fakat bu yolculuklar zihinsel yolculuklar olup, konuştukları her şey hayal ürünüydü.

Kierkegaard çocukluğunun daha bu ilk yıllarında almış olduğu sert ve kasvetli Hristiyanlık eğitimini sonraları 'acayip eğitim' olarak niteleyecektir. Ona göre, bu yaşta Hristiyanlığı tam olarak öğrenmeye çalışmak hiç de iyi bir şey değildir. Zira çocuk bu dönemde Hristiyanlığın tatlılığına, sevimliliğine ve göksel yanına ilgi duyar. Çocuk melekler, ermiş krallar gibi kıssalarla ve buralardaki şahsiyetlerle birlikte yaşar. Fakat bu bir Hristiyanlık değil mitoloji, kötülük düşünmeden kutsalla yapılmış bir şakalaşma ve oyundur.² Öğrenilen Hristiyanlık ne kadar heyecan verirse versin tam ve sıkı bir Hristiyanlık değildir. Kierkegaard çocukluk döneminde sevimli ve gülümseyen bir dini tanımamış, insanın günahlarına şefaathetmek için haç üzerinde can veren İsa'nın Hristiyanlığına nüfuz etmiştir.

Kierkegaard 1830'da ilahiyat fakültesine kaydolmuştur. Bu dönemde aynı yıl içerisinde (1833) önce ablası Nicoline 33 yaşında iken, ağabeyi Niels Anderas 24 yaşındayken ölmüş ve ertesi yıl annesi Ane Lund da hayatını kaybetmiştir. Sadece altı ay geçmiştik ki ablası Petrea da 33 yaşında iken hayatını kaybetmiştir. Bu üzücü

² Paul Foulgie. **Varoluşçuluğun Varoluşu**, çev. Yakup Şahan, Toplumsal Dönüşüm Yay. İstanbul, 1995, s. 128-129

ölümler Kierkegaard'a kendisinin de 33 yaşına kadar ancak yaşayabileceği fikrini vermişti. Bu yüzden en önemli eseri olan Postscript'i son eseri olarak tanzim ettiğini söyler.

Kierkegaard ilahiyat fakültesinde iken pek çalışkan bir öğrenci değildi. İlahiyat derslerinden çok felsefe ve edebiyatla ilgileniyordu. Çocukluk yıllarının o kasvetli ve sıkıcı hayatının intikamını alırcasına tiyatro ve kahvehanelere gider, her türlü eğlenceye daldı. Ne var ki bu yaşantısı onu pek mutlu etmedi. Görüntü olarak da Kierkegaard, çarpık bir bedene, hoş olmayan bir sese sahipti. Çirkinliği ile kendisi bile alay ederdi, ruhsal bakımdan üstünlüğün bilinci ise onu alaycı ve iğneleyici biri yapmıştı; alıngandı, eleştirileri hoş görmez, saldırgan sözlerle karşılık verirdi.

Kişiliğini derinden etkileyen babası 1838'de 81 yaşındayken öldüğünde Kierkegaard'la abisine büyük bir servet bırakmıştı. Böylece Kierkegaard, para sorunu yaşamadan zamanını yazmaya ayırabilmişti.

Kierkegaard'ın babasından sonra hayatını etkileyen ikinci kişi kısa bir nişanlılık dönemi yaşadıkları Regine Olsen'dir. Görünürde herhangi bir sorun olmamasına rağmen nişandan bir yıl sonra Kierkegaard nişan yüzüğünü geri gönderir. Foulgie'ye göre Kierkegaard nişanı 'saf bir çocuğu bu kadar üzüntü verici acayip bir varlığın arkadaşlığına zorlamak istemediği için atmıştı. Bu kararla da o, sevdiği insanı kurtardı ama kendisini yeni sıkıntı ve üzüntülere soktu.' der.³ Nişanlısına göre ise, o kendisini Tanrı'ya feda etmişti.⁴

Nitekim Kierkegaard da kendisini sıradan bir birey olarak görmüyordu. O, babasıyla ilişkisinde nasıl babası İbrahim, kendisi İshak rolünde idiyse, Regine'yle ilişkisinde de kendisi İbrahim, Regine İshak rolündeydi. Onu bir manada Allah için kurban etmişti. Nasıl İbrahim İshak'ı kurban etme kararındaki sebatı sebebiyle Allah ona İshak'ı geri vermişse, benzer bir fedakârlığı yaparsa kaybettiği nişanlısını geri elde edebilir düşüncesindeydi. Korku ve Titreme'de bunun açık örneklerini görebiliriz.⁵

³ Foulgie, ss.130–131

⁴ Martin Buber. **Tanrı Tutulması**, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yay. Ankara, 2000, s. 136

⁵ Regine'ye, Fritz Schlegel'le evlendiği gün yazdığı şiirde, bu duruma değinmektedir:

Kierkegaard Regine olayını unutabilmek için Berlin'e gitti ve uzun bir süre dönmedi. Burada Marx ile beraber Hegel'in öğrencisi olan Schelling'in derslerine katıldı.

1845 yılının sonlarına doğru bir hiciv dergisinde çıkan yazılar nedeniyle derginin başyazarı B. R. Müller ile sert bir tartışmaya giren Kierkegaard, artık herkes tarafından tanınan biri olmuştu. Eleştirileri yanıtlamak amacıyla kendi dergisini kurdu ve kiliseye karşı dokuz sayısı hayattayken, onuncu sayısı da öldükten sonra çıkan dergisindeki makaleler dizisiyle müesseseseleşmiş Danimarka kilisesinin vazettiği Hristiyanlığın gerçekte İsa'nın yaşadığı dinin karşısında olduğunu ileri sürdü. Derginin onuncu sayısını çıkarmak için bürosuna giderken caddede yere düşer ve hastaneye kaldırıldıktan altı hafta sonra 1855'te hayatını kaybeder.

Kierkegaard'ın hayatı kısa olmasına rağmen oldukça üretken bir yazarlık hayatı olmuştur. Onun felsefi kanıtlarının bir tek amacı vardı o da filozofları çıkmaza sokmak ve felsefi kanıtların yetersizliğini göstermektir. Bunu yaparken de fıkriyelerini bir düzen içerisinde ileri sürmemiştir ve dolayısıyla da onları bir düzene sokmaya çalışmak pek kolay değildir.

İbrahim'in ve İshak'ın hikâyesini tekrar okuyordum, vazifemizi yani Rabbimizin bizden istediği her şeyden her an feragat etmeye hazır olmamız gerektiğini düşünerek:
Sen benim kurbanımsın, ruhumun muradına eremediği kadınısın
Ve senden vazgeçmeyi istemekle seni ne kadar çok sevdiğimi,
O'nu ne kadar çok istediğimi ispatlamaya o kadar çok istekliydim ki,
Tıpkı İbrahim gibi, tıpkı İshak gibi.
İnançlarım her ikimizin de bağışlanacağına inanmaya sevk etti beni.
Ben seni bu çağın kötülüklerinden,
Kendimdeki kötülüklerden koruyordum.
Ben O'nun bizim birliğimizi (beraberliğimizi) kutsamasını istedim.
Ve istedim ki bu kutsamayı kuşanmak bir kalkan gibi.
İmana sığıncıyı geri alamam
Sana küçük bir armağan gönderiyorum, ancak düğüne katılamayacağım.
Eğer, merasimden sonra, Geyik parkının yukarısındaki tepeye doğru bakmaya fırsatın olursa,
Beni Tanrı'yı yanlış anladığının farkına varmış bir şekilde orda öylece duruyor olarak
gördüğümü hayal etmekte özgürsün.
Dünya Regine, bir ölüm makinesidir,
Her şeyde öğütülecek bir tane arayan, değirmen taşı gibi zalim bir çarktır.
Biz hayatlarımızı kendi ellerimizle yapıp ettiğimiz işlerin kanlı bataklığında yürüyerek ve
yüzerek geçiyoruz.
Niyetim senin yerine O'nu tercih etmek değildi
Beni, imanımı affedebilir misin?
Dönesin diye sadece gitmene izin verdiğimi anlayabiliyor musun?
Canım seni incitmek istememiştim.

(Tamer Yıldırım, **Kierkegaard'ın Din Felsefesi**, (basılmamış Y. Lisans Tezi), s. 6-7'den alınmıştır.

Hayatını anlatırken değindiğimiz gibi onu derinden etkileyen babası Micheal Kierkegaard ve nişanlısı Regine Olsen'in bütün eserlerinde varlıkları hissedilir. Zaten Kierkegaard da "İçimin en uzak kuytularındaki gizli yazılardır her şeyi açıklayan" derken bunu kastetmektedir.⁶ Dolayısıyla ileride de açıklayacağımız gibi onun yazıları öznel; en azından o öznel olmaya büyük önem gösterir.

Kierkegaard genelde düz yazı yazsa da bazen şiir yazdığı da olmuştur. Özellikle nişanlısı Regine'ye yazdığı şiir hem üslup hem de içerik olarak oldukça etkileyicidir.⁷ Korku ve Titreme'deki İbrahim – İshak ilişkisini anlattığı dört farklı tarzda da aynı şiirsel üslup vardır. Zaten Kierkegaard da kendisini bir şair olarak görmektedir ve yaşam öyküsünde kendisi için "din şairi" ifadesini kullanmaktadır.⁸

Belirtmemiz gereken bir husus da onu müstear (takma isim) isimlerle eserlerini yazması meselesidir. Kierkegaard'ın niçin müstear isim kullandığı çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Bunun birçok sebebi vardır. Her şeyden önce Kierkegaard'ın melankolik ve içine kapalı oluşu, duygu ve düşüncelerini doğrudan açığa vurmasına engeldi. Kierkegaard'ın estetik eserleri insan varoluşunu çeşitli imkânlarını tasvir ederler, bu varoluş biçimlerinden kimini Kierkegaard kendi hayatında denemiş, kimini de o eşsiz hayal gücünde yaratmıştır. Onun için Kierkegaard müstear adlardan hiçbirinin kendi kişiliğini temsil etmediğini, estetik yazıların fikirlerinin kendine ait olduğunu söyler. Ayrıca Kierkegaard bütün eserlerini hem kendi kendini tanımak, kendini eğitmek, hem de bu arada başkalarına yardım etmek, dolayısıyla iyi bir iş yapmak amacıyla yazmıştır.

⁶ Walter Kaufman. **Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk**, çev. Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yay, İstanbul, 1997, s. 19

⁷ Bkz. 5 numaralı dipnot

⁸ Frank Thily. **Felsefe Tarihi**, çev. Nedim Çatlı, Sistem Yay, c.2, İstanbul, 1995, s. 185

B) KIERKEGAARD VE VAROLUŞÇULUK

Düşünceleriyle varoluşçu felsefenin gelişmesinde çok büyük rolü bulunan Kierkegaard, pek çok alanda kendisinden bahsettirmiş bir din düşünürü, toplum eleştirmeni, yazınsal ironi ustasıdır. Kierkegaard'ın bütün bu söylem alanlarında etkileri bulunan bir düşünce geliştirebilmiş olmasının altında hiç kuşkusuz filozofun mevcut Hristiyanlığın yozlaşmış karakteri karşısında, Hristiyan inancının baştan sona yenilenmesi gerçeğine duyduğu sarsılmaz inanç yatmaktadır. Bu anlamda öteki alanlara yaptığı katkılar bir yana, Kierkegaard'ın özgün düşünceleriyle hem din felsefesinin hem de tanrıbilimin geleceğine yönelik yaşamsal değerlerde katkıları olmuştur.

Varoluşçu düşüncenin ilk nüvelerinin atıldığı bir düşünce geliştiren Kierkegaard, döneminin yaşamsal değerlerdeki sorunlarına çözüm bulmaya çalışmış ve düşüncelerini hayal ürünü bir takım kavramalarla ifade etmek yerine, tamamen hayatın içinden sorunlara yönelik çözümler geliştirmiştir. Bu bağlamda dönemin yükselen değerleri olan Hegelcilik ve Alman Romantizmi'ne ağır eleştiriler getirmiş, modernizmin gelişimine yeni açılımlar getirerek bireysel yanı ön plana çıkarmış, dönemin Danimarka Kilisesi'ne getirdiği eleştirilerle Hristiyanlığın başka bir gözle okunup canlanmasını sağlamış ve felsefeye kazandırdığı yeni kavramlarla ayrı bir öneme sahip olmuştur.

Birinci Dünya Savaşı'ndan önce yaşamış olan Kierkegaard, özellikle her iki dünya savaşı arasında hızla yayılan varoluşçu felsefenin gelişmesine öncülük eder. Varoluşçuluk, nesnel doğrulara, soyut kavramlara ilgi duymaz. O, her şeyden önce insan gerçeğine vurgu yapar. Varoluşçulukta bilimlerin tersine nesneden değil, öznenen yola çıkılır. Bu nedenle o, determinizmin karşısında yer alır.⁹

Bütün varoluşçular insanı göz ardı eden, onu sistemin bir parçası olarak gören felsefi akımlara tepki gösterirler. Geleneksel Hristiyanlık düşüncesinde daima inancın ve aklın uzlaştırılmasına ve Hristiyanlık inançlarının felsefileştirilmesine yönelik bir çaba vardı. Özellikle Hegel düşüncesinde insan sadece sistemin bir

⁹ Foulgie, s. 39

parçasıydı. Hegel'in Hristiyanlığı değiştirerek onu kendi felsefesine uyarlamasına şiddetle karşı çıkan Kierkegaard yaşadığı dönemi akıl çağı olarak adlandırır. Ona göre, dönemindeki insanlar Hristiyanlığa sadece sırtını dönmekle kalmamıştır. Onlar, Hristiyanlıkta büyük değişiklikler yaparak ona yapılan en kötü saldırılardan bile daha kötüsünü yapmışlardır. Kierkegaard Hristiyanlık üzerine yapılan bu sinsi değişiklikleri aklın ikiyüzlülüğü olduğunu söyler.¹⁰

Varoluşçular akla önem veren geleneksel felsefelerin küçümsediği, saçma, bulantı, korku, kaygı gibi duygulara büyük önem verirler. Varoluşçu felsefelerde işlenen bu duyguların bir bölümü öncül olarak Kierkegaard'da görülür: Korku, kaygı, umutsuzluk. Tüm bu duygular bireyseldir ve birey ancak bu duygularla anlaşılabilir. Kierkegaard'a göre, felsefe tarihi soyut mantıksal kurgularla ilgilendiğinden birey ve bireyin yaşamı göz ardı edilmiştir. Ona göre varoluş somut ve öznel insanın yaşamıdır. Dolayısıyla hiçbir şey bize duygular kadar öznel insan yaşamını veremez. O halde insanı anlamanın ve açıklamanın en iyi aracı duygulardır. Kierkegaard'da kaygı, Heidegger'de ölüm, Sartre'de bulantı ve Camus'de saçmalık, varoluş serüveninde önem arz eden kavramlardır

Kierkegaard'da insan ne türün sıradan bir üyesi ne de bütünün bir parçasıdır. Bu nedenle o, ancak psikolojisi ile anlaşılabilir. Günahkâr bir varlık olan insan, bundan dolayı kendisini her an Tanrı'nın huzurunda bulur. Çünkü "günah umutsuzluk içinde ve Tanrı karşısında olmaktır."¹¹ Günahın sonucunda kaygı duyan insan özgürlüğün olanağını ele geçirir. Zira kaygı karmakarışık bir özgürlüktür. Kierkegaard Hegel felsefesine şiddetle karşı çıkar. Çünkü Hegel dini resmileştirmeye çalışır ve özneyi sisteme hizmet eden bir üye olarak görür. Özneyi ön plana çıkaran Kierkegaard, onu sınırlandıran, dar kalıpların içine sokmaya çalışan felsefi akımlara tepki gösterir.

Kierkegaard, varoluşu tam da insanın varoluşu olarak algılar. Taşın ya da bir ağacın varoluşundan ayrı tutmaz. Ama ikinci anlamıyla varoluş; hayat ve hayatın anlamı demektir. Bir amaç olarak bu varoluş; "uğrunda yaşamam ve ölmem gereken

¹⁰Kierkegaard, Günlükler, s. 638.

¹¹ Sören Kierkegaard, **Ölümcül Hastalık Umutsuzluk**, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yay, Ankara, 2001, (Umutsuzluk), s. 95.

bir hakikati bulma” gerekliliğinden ayrılmaz. Kendini anlamak ve tanımlamak için “ne yapmam gerek?” diye soran bir kişinin yönelimidir bu varoluş.¹²

Hegel’in varoluşu, bir akli sistem bütünlüğü içerisinde, bir kavram olarak ele almasına karşılık Kierkegaard, varoluşun doğal mecrasını bulmak istemiştir. Varoluşu, spekülative bilgi bütünü’nün salt bir kavramı olmaktan kurtarmak istemiştir. Şöyle demektedir: “Spekülative düşünce, varoluşu bilmez; onun için ‘varolmak’, var olmuş olmaktır. Varoluş, sonsuzun salt varlığında (pure being) yiten ve yok olan bir şeydir. Spekülasyon, soyutlama olarak hiçbir zaman varoluşla eş anlamlı değildir, bu nedenle varoluşu asla varoluş olarak kavrayamaz, yalnızca geride kalmış bir şey olarak kavrayabilir. Spekülasyon için varoluş beyhude bir şeydir, onun için salt varlık vardır.”¹³

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

Varoluş, evrensel bir muhtevaya sahip olmamakla, bilimsel bilgi alanının da dışında tutulmuş olmaktadır. Bu, Kierkegaard’ın yürürlükteki Hegelyan telakkilere karşı geliştirdiği bir tepkidir. Yalnızca felsefi kaygılarla oluşturulmuş bir tepki değil, ilerde de işaret edeceğimiz gibi dini alanın insan hayatında işgal ettiği yer bakımından da yürürlükteki resmi din telakkilerine ve kurumsal otoriteye karşı bir duruştur. İçtenlik ve doğruluk değerlerinin öne çıkarılmasını kendine bir vazife kabul eden Kierkegaard, Hristiyanlık dininin ya da Tanrının bir spekülative felsefe konusu olmasına ciddi eleştiriler getirmiştir. Onun bu tepkisi, sadece onun dikte ettiği paradigmaya değil, aynı zamanda kendi var olma tutkusunu yitirme aşamasına

¹² Olivier Cauly, **Kierkegaard**, Çev. Işık Ergüden, Dost Kültür Kitaplığı, Pelin Ofset, Ankara, 2006, s. 55.

¹³ Kaufman, s. 25

gelmiş, nesnel düşüncenin veya everensel aklın bir parçası kabul edilmiş kamusallaştırılmış ve kitleleştirilmiş modern insan tipinedir. Bu tepkilerin tamamından, Kierkegaard felsefenin temelini oluşturan var oluş düşüncesini ve bu düşünce etrafında ortaya çıkan bireysellik, içsellik ve öznellik gibi kavramları elde ederiz.¹⁴

Kierkegaard, varoluş alanları arasına kesin çizgiler koymak suretiyle hep bir seçme edimini karşımıza çıkarır. Ya/ya da şeklinde kategorize ettiği varlık alanlarına bakış tarzı ile bir indirgemeciliğe de düştüğünü söyleyebiliriz. Ona göre birey ya karşısında etik; ya da etik'e karşı dini hayat yaşıyordur. Bu kategorilerin sınırları kesin çizgilerle ayrılır. Bir varlık alanında bulunan insan, diğer varlık alanına kolay girip çıkamaz. Bu indirgemecilik, onda bilmenin, anlamamanın, farkına varmanın, düşünmenin değerini alçaltır, onların yerine usdışını, absürdü ve paradoksu koyar.

Kierkegaard'ın duruşunu belirleyen en önemli karakterlerden biri Hegel'dir. O Hegel'in sistemine şiddetle karşı koymuştur. İbrahim'in imtihan serüveninde gördüğümüz gerçek şudur ki; söz konusu Tanrı olunca akıldışı, absürt veya paradoks gibi görünen şeyler dini bir form içinde aklı aşan bir seviyeye yükselmektedir. Hegel dizgesinin veya Kilise'nin, Tanrı'nın aklı ispat ve bilgi konusu yapılmasına karşı Kierkegaard, var olmayı veya varoluşu öne çıkarmayı istemiştir. Kierkegaard, bilgi karşısına varoluşu ve son tahlilde imanı koymaktadır. Çünkü o, varoluşun en derin hakikatini, dünya ile Tanrı, gerçek ile ideal, anlık olan ile yaşam bütünü, zaman ile sonsuzluk, inanç ile bilgi karşıtlıklarının uzlaşmaz geriliminde bulmaktadır.¹⁵ Hâlbuki Hegel dizgesinde her şey belli bir akli tanımlamaya dâhil edilmişti. Kierkegaard'a göre "varoluş dizgesi" var olamaz. Varoluş biricik yanıyla özel, bireysel kategoriye dahil olan bir gerçekliktir. Bir dizgenin kavramsal bir parçası olamaz. Varoluşun kendisi akli dizgelere karşı akıl dışı özelliğiyle bir alternatif gibi gözüküyor.

Fakat Kierkegaard, sırf bir Hegel karşıtı söylem geliştirmek ve alternatif bir spekülâtif sistem ortaya koymak gibi bir amaç için değil, dini alanın belirleyiciliğini

¹⁴ Vefa Taşdelen, **Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş**, Hece Yay. Ankara, 2004, s.25

¹⁵ Ömer Naci Soykan. "**Varoluş Yolunun Ana Kavşağında: Korku ve Kaygı Kierkegaard ve Heidegger'de Bir Araştırma**", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, sayı, 6, 1999, s. 35

ortaya koyabilmek için usavurma yerine, paradoks mantığını öne çıkarmaktadır. Çünkü inanç, içerisinde absürt veya paradoks arz eden unsurlar barındırmış olsa da bunlar, akli olanın kavrayışını aşan şeylerdir. Varoluş, akılla kavranamayacak bir karakter içerir. Bir dizgeye varoluşu sıkıştıramayız. Esasen Kierkegaard'ın gündeminde gizli olan şey dini kategori olarak oluşturmaya çalıştığı diyalektik evrenin son aşaması olan ve nihai kurtuluşun yeri olarak gördüğü, dini evre'nin bir insan için ne kadar önem taşıdığıdır. Bu dini evrede birey, akla sığmayan ve etik kurallara uymayan durumlarla karşılaşsa da dini olanın kurtarıcılığına ya da sonsuzluğun yeri olan Tanrısal alana yapacağı inanç sıçraması sayesinde gerçek bir varoluş sergileyebilecektir. Kierkegaard, spekülative bir bilgi teorisi geliştirmek amacını taşımamaktadır. Onun amacı, tutkulardan örülü varoluşsal süreçlerden geçirdiği yaşam felsefesine ulaşmaktır. Bu da bilinmezin içinde ileri doğru bir "inanç sıçraması" ile başarılabilir. Böylece Kierkegaard'ın varoluşçuluğuna, inancın değerini ortaya koyan, hatta inanca varoluşsal bir muhteva katan özgün bir hayat felsefesi kurucusu gözüyle bakabiliriz.

Kierkegaard'da daima paradoksal bir şekilde ele alınan varoluşçuluk, hastalıklı bir özellik taşır. Bu hastalıklı yapı, varoluşun temelinde yer alır. Hem de ölümcül bir hastalıktır: İncil'de anlatıldığına göre, "Lazar adlı bir adam hasta idi"¹⁶ İsa'ya bu haberi verdiklerinde o, "Bu hastalık ölüm için değil." demişti. Ama Lazar öldü. Demek ki İsa'nın sözünün aksine hastalık ölümcüldü. Fakat sonra İsa onu mezardan çağırdı ve Lazar dirildi. Şimdi bu hastalık ölümcül müydü? Özetle; Kierkegaard'ın varoluşçuluğu hayatın çelişkilerinin gergin noktasında yer alır. Bu zıtlıkların bileşkesinden bir hayat felsefesi kurmuştur. Varoluşun en derin hakikat noktası bu paradoksal yapının uç noktasıdır. Ona göre dünya ve Tanrı, gerçeklik ve ideal, anlık olan yaşam bütünü, zaman ve sonsuzluk, inanç ile bilginin uzlaşmaz geriliminde varoluşun ta kendisi yer alır. İç yaşamda ise korku, iç daralması ve umutsuzluk bulunmaktadır.

Ya/ya da formatında sunulan bu varoluş olanakları, biri diğerinin alternatifi olan var oluş alanlarının zıtlığında ancak varoluş gerçekleşir. Seçme özgürlüğünü bilinçli bir tercihten yana kullanma mecalini gösteren tekil birey, varoluşun

¹⁶ **Kitab-ı Mukaddes**, Yuhanna, 11

paradoksal yapısından bir diyalektiğe gidebilir. Daha doğrusu varoluşunu gerçekleştirip onu eline alabilmesi için bilinçli özgür seçimi yapabileceği atılımı gerçekleştirmesi gerekir. O, özgür atılımı, ‘bilincimizin içindeki bir sıçrama’ya benzeterek akıl dışı unsurların hayatta belirleyici konumuna işaret etmiştir. Burada Kierkegaard’ın şüpheci yönü ortaya çıkmaktadır. Çünkü ona göre yaşam, ileriye doğru gerçekleşir ve her zaman kesin sonuçlar doğurmaz. Bu kesinsizlik içine birey absürt olarak ifadelendirilebilecek psikolojik haller içinde biri diğerine alternatif olan tercihlerden birini seçerek kendi varoluşunu kurar. Eğer Hegel sistemine veya herhangi bir spekülâtif dizgeye kulak verecek olsak, bireye bırakılmış ne bir özgürlük alanı ne de herhangi akıldışı bir sürprizle karşılaşmayız. Sonuçları ve sebepleri biri diğerini oluşturan, kesinlik içeren rasyonel çıkarımlar, Kierkegaard sisteminde yer almamaktadır. Dolayısıyla Kierkegaard’ı bu sistem karşıtı yaklaşımından kalkarak, hayatı kuran unsurların ayrıntı yönünü ve kişiyi direkt olarak ilgilendiren bireysel kısımlarını önemsediği için, varoluşçu filozofların ilk örneği olduğunu söylüyoruz.

BİRİNCİ BÖLÜM

FİDEİZM VE TEMSİLCİLERİ

1.1. TARİHSEL SÜREÇTE FİDEİZM VE TEMSİLCİLERİ

Fideizm etimolojik olarak Latince fides (faith-iman) kelimesinden türemiştir.¹⁷ Dini epistemolojide fideizmi, temel dini doğma ve öğretilerin, akıl yoluyla kanıtlanabileceğini ve yardımsız insan aklının bu noktada herhangi bir kesinliğe ulaşabileceğini kabul etmeyen, buna karşın dinsel doğruların yalnızca iman yoluyla kabul edilmesi gerektiğini savunan felsefi disiplin olarak tanımlamak mümkündür.¹⁸ Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi fideist epistemoloji dini alanda aklın işlevini dışlar. Dini doğmaların doğruluğunun ölçüsü aklın kriterleri değil öznel bir hakikat olan imandır. İman hesaplı kitaplı bir eylem değil tutkulu bir sıçramadır.

Fideist epistemolojiye göre, dini alanda yardımsız insan aklı bir sonuca ulaşmaktan acizdir. Ulaşsa bile bu sonuç dinin istediği türden bir bilgi değildir. Yani birey bu bilgiden hareket ederek iman sıçramasını yapamaz. Çünkü akli önermeler yeni araştırmalara açık olduğu gibi kesinlikten de uzaktır. Buna göre iman, din hakkında doğru düşünmenin ön şartıdır. Din konusunda entelektüel olarak konuşmak dini katıksız bir hayal ürününe dönüştürmek demektir. Ayrıca dini hakikatler akıl yoluyla temellendirilebilir de değildir; onun ayrı bir epistemolojisi vardır. Kısaca söylemek gerekirse fideizm açısından, imanı rasyonel bir biçimde temellendirmek mümkün değildir. Çünkü imana konu olan dini veriler ancak iman yoluyla bilinebilir.

Fideist düşünce, tarihi süreç içerisinde türdeşlik arz etmez. Yukarıda verilen konumdaki tasavvur, kişilere, kişilerin ait oldukları dinsel geleneklere göre farklılaşmaktadır. Bu sebeple olsa gerek bir kısım araştırmacı ve düşünür, fideizmin ikili bir ayrımını yapma yoluna başvurmuştur.¹⁹ Fideist düşüncede akıl ve iman hiç bir şekilde birbiriyle uzlaşmaz değildir. Akıl ve iman kendi otonomluklarına

¹⁷ Sina Kabağaç, **Latince Türkçe Sözlük**, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1995, s. 241

¹⁸ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Ekin Yayınları, Ankara, 1997, s. 283, Ahmet Arslan, **Felsefeye Giriş**, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 241

¹⁹ Recep Alpyağıl, **Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak**, İstanbul, Anka Yayınları, 2002, s. 15

dokunulmaksızın bir araya gelemezler mi? Bu soruya olumlu yanıt verenleri fideizmde ılımlı, olumsuz yanıt verenleri de radikal fideizmle nitelendirmek mümkündür.

1.1.1. ılımlı Fideizm

Ölçülü/ılımlı fideizm, iman akıl düzleminde imana yakın duran; ancak akla da yer veren bir konumu benimsemiştir. Diğer bir deyişle ılımlı imancılık; kesinliğin akla değil de inanca dayandığını savunmak yerine, belli dini doğruların ifadesi ve kabulü açısından, inancın temel olup akıldan önce geldiğini, fakat akıl yürütme ve deneysel araştırmanın da büsbütün değersiz olmayıp söz konusu dini doğruların anlaşılması ve açıklanmasında önemli bir rol oynadığını ileri sürmektedir.²⁰ Özetle ılımlı fideizm, imanın makul gerekçelerinin olması gerektiğini kabul etmekle birlikte dinin istediği imanın bu gerekçelerin sınırını ve gücünü aşan sarsılmaz bir kabul ve teslimiyet olduğunu savunur

Bu tanımlamaya uyan ilk isim St. Agustinus'tur “anlamak için inanıyorum” (Credo ut intelligam)²¹ cümlesinde ifadesini bulan anlayış onun ılımlı bir fideist olarak kabul edilmesine neden olmuştur. Ölçülü fideizme göre, dini önermeler anlamını, onlara dışarıdan bir gözlemci gibi yaklaşmakla değil, içerden /aynı atmosferden yaklaşmakla ifşa edecektir. Bu haliyle inanmak, anlama ve bilmenin ön şartı haline gelmiştir. Batı felsefesinde bir tür öz yaşam öyküsü yazma geleneği başlatmış olan Agustinus'un aşağıdaki itirafı ilginç gelmektedir:

“Gözümünden kaçanlardan 7+3=10 kadar emin olmak istiyordum ama her şeyi, gerek duyularımın ulaşamadığı nesneleri, gerekse maddi kavramını konuşturmasını bilmediğim geçeklikleri, onu kavradığım gibi kavramak istiyordum. Bununla birlikte inanarak iyileşebildim; inanç sayesinde arınan aklım, bir bakıma senin değişmez ve bozulmaz

²⁰ Cevizci, ss. 283–284

²¹ Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, çev. Vehbi Erarp, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1993, s. 129

gerçeğine yönelebilirdi... Sırf akılla gerçeği keşfedemeyeceğimize kanı getirdim. Kutsal kitapların yardımına gereksinimimiz var ”²²

Augustinus insana ait en önemli yeti olan akıllı dışlamak gibi bir pozisyonu kabul edilebilir bulmuyor. O kendi başına mutlak hakikate ulaşabileceği düşünülen akıl tasavvuru yerine, eksiklerinin, dolayısıyla kendini aşan hakikatlerin olabileceğinin farkında olan bir akıl tasavvurunu benimsemiştir.

Agustinus’un yukarıdaki görüşlerinin farklı bir kavramsallaştırmasını Wittgenstein’da görüyoruz. Ona göre din spekülasyon bir tavır olmadığı gibi evrenin soğuk bir tefekkürünün de sonucu değildir. Dolayısıyla, Tanrı inancı bir hipotez gibi ele alınamaz. Eğer dinin dışarıdan bir ölçütlerle değerlendirilmesi bir hataysa, dinin statüsünü ne belirleyecektir? Öyle anlaşıyor ki bu sorunlar dil oyunları analojisi ile aşılacak istenmiştir.

1.1.2. Radikal Fideizm

Radikal fideizmi; dinin özünün ve temel öğretilerinin felsefi ve rasyonel ölçütler açısından anlamlı olmadığını, dolayısıyla dine veya bu dinin inanç esaslarına hiçbir akli değerlendirmeye başvurmadan iman etmiş olmak şeklinde tanımlayabiliriz.²³ Buna göre akıl ve iman asla bir arada bulunamaz. İmanı harici kriterlerle test etmeye çalışmak onu ortadan kaldırmaya çalışmaktır.

Tertullianus’un “saçma olduğu için inanıyorum” (credo quia absurdum) sözü katı imancılığın bir vecizesi gibidir. Ona göre iman ve insanın kendi başına bilmesi birbirine karşıt olan şeylerdir. Tanrı’nın sırlarına ulaşmaya çalışmak insan aklının bir küstahlığıdır.²⁴ Bizim inanmak zorunda olduğumuz şeyden başka bir şey yoktur, inancından başka bir inanca ihtiyacımız yoktur. Tertullianus’un görüşlerinin en sofistike versiyonunu modern dönemde yaşamış olan Kierkegaard temsil eder. Foulguie’ye göre onun iman anlayışı fideizmin en mutlak biçimidir. Ona göre Tanrı

²²Saint Agustinus, **İtirafı**, çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 120–121

²³Cevizci, s. 283

²⁴Macit **Gökberk Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s.144

kanıtlanan bir fikir olmaktan çok kendisi ile ilişki kurularak yaşanılan bir varlıktır. Diğer taraftan Kierkegaard, Tanrı'nın varlığına ilişkin metafizik spekülasyonların artık iflas etmiş olduğunu düşünür²⁵ Kierkegaard'ın fideist görüşlerini daha ilerde ayrıntılı olarak ele alacağız.

1.2. FİDEİZMİN DİNİ GEREKÇELERİ

Din, insanın yaşamının başlangıcı, sonu ve bu iki zaman birimi arasındaki süreci anlamlandırma iddiasındadır. Bu üç zaman birimi ise, dinin şu üç temel hakikatine karşılık gelmektedir: tanrı, nübüvvet, ahiret. Dinin iman ile akıl arasındaki ilişkiye verdiği yanıtın bu üç temelle yakından ilgili olduğu görülmektedir. Bu anlamda ilk sorun şudur: Dinin temsil ettiği Tanrı anlayışı ile akli sorgulama sonucunda ulaşılan Tanrı anlayışı birbiriyle ne kadar örtüşür? Burada Pascal'ın rasyonel çaba ile ulaşılan Tanrı idesinin Kutsal Kitap'ta karşılığını bulan Tanrı tasavvuru ile bağdaşmadığını anlatan aşağıdaki sözleri önemlidir;

“Hristiyanların Tanrısı yalnızca matematik hakikatlerin ve elementlerin düzeninin müellifi olan bir Tanrı'dan ibaret değildir. Böyle bir Tanrı kafirlerin ve Epikürcülerin Tanrısı olabilir yalnızca. İbrahim'in Tanrısı, İshak'ın Tanrısı, Yakup'un Tanrısı, sevgi teselli bahşeden bir ilahdır. Ruh ve kalbi malik olduklarıyla dolduran bir ilahdır”²⁶

Önemli İslam kelimcilerinden biri olan İbn Akil konuyla ilgili olarak şöyle diyor: “Kesin olarak diyorum ki, sahabe vefat ederken cevher, araz... nedir bilmezlerdi. Onlar gibi olmaya razı isen öyle ol. Eğer kelimcilerin yolu Ebu Bekir ve Ömer'in gittiği yoldan daha iyidir görüşünde isen yazık sana. Kelam ilmi birçoklarını şüpheliğe götürdü. Birçoklarını da ilhada yaklaştırdı.”²⁷

Daha önce belirttiğimiz gibi Augustinus akıl ile iman arasında bir uyumun var olduğunu düşünür; ancak bunun gerçekleşmesi bir takım şartlara bağlıdır. O, insan

²⁵ Foulgie., ss. 94–95

²⁶ Alpyağıl, s. 46

²⁷ Süleyman Uludağ. **İslam Düşüncesinin Yapısı**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1994, ss. 54–55

aklının birçok şeyi bulabileceğini kabul etmekle birlikte, bazı açıklamaların ancak Tanrı'da bulunabileceğini beyan eder.²⁸ Diğer bir deyişle ona göre zihinsel herhangi bir ölçütle Tanrı'ya ulaşmak büyük bir mutluluktur; ancak, onu tamamıyla anlamak için bu ölçüt yeterli değildir. Augustinus burada önceliği akla değil inanca verir. O dışarıdan saçma görünen şeylerin iman ettikten sonra artık saçma görünmediğini, onlara değişik ve mantıklı bir anlam verebileceğini söyler.

Diğer taraftan, fideist epistemolojiyi benimseyenlere göre elçi olmaksızın aklın doğruları, bir anlam ifade etmez. Gazali bu konuya şöyle değinir; “Peygamberliğin hakikatine iman etmek, aklın merhalesinin ötesinde bir merhalenin var olduğuna ve bundan başka bir göz açıldığında, o gözle aklın idrak edemediği bazı şeylerin idrak edildiğine inanmaktır... Bütün âlimler, filozoflar ve mütefekkirler, akıl ve idrakimizin bize ölümden sonraki hayatta olup biteceği olduğu gibi gösteremeyeceğini, itiraf etmişlerdir. Neticede gayb âleminde geçen ve geleceğe ait cereyan edecek olan ve akli ilimler ile bilinmesi mümkün olmayan hadiselerin; ancak ve yalnız, akıl sahasının ötesini, tasavvur derecelerinin ilerisini gösterebilen nübüvvet nuru ile idrak olunabileceğini, hepsi (ilimde rasih olanlar) ikrar etmişlerdir.”²⁹

Özü itibarıyla özellikle radikal fideist ekol, akli dini alanda gerekli görmemektedir, hatta zararlı bulmaktadır. Dini bilginin kaynağı vahiydir. Vahyin söz konusu olduğu yerde aklın bir işlevi yoktur. “İmanın, rasyonel gerekçeleri dikkate almayan bir iman atlayışına dayanması gerektiği ve tüm rasyonel değerlendirmeden masun olduğu tarzındaki yorumu aşırı bir imancılık olarak değerlendirmek mümkündür.”³⁰

Dinin önermelerini mantık ilkelerine ve akıl kriterlerine göre değerlendirmeye kalkmak, onları bağlamı dışına çıkarmak demektir. Bu doğrulara yalnızca inanılabilir. İmanı, normal bir bilgi kategorisi içinde değerlendiremeyiz. İmanın kendine has bir oluşumu vardır ve bu oluşumu rasyonel bir zemin içinde değerlendirmek pek mümkün değildir.

²⁸ Augustinus, s. 362

²⁹ Gazzali, **El- Munkizu Mine'd-Dalal**, çev. Yalpa Pakış, Umran Yayınları, İstanbul, 2003, s. 126

³⁰ Cafer Sadık Yaran, **Tanrı İnancının Aklılığı**, Etüt Yayınları, Samsun, 2000, s.34

Sonuç olarak fideizmi savunan düşünürler aklın ötesinde, onu aşan bir gerçekliğin olduğunu, bu gerçekliğin ise ancak bir elçi, dolayısıyla onun getirdiği vahiyle bilenebileceğini öne sürmektedir. Bu varsayımdan akıl ile imanın uzlaşamayacağı şeklinde bir sonuç çıkmaktadır. Radikal fideizmi savunanlar hariç tutulursa, ılımlı fideistler akıl ile imanı birbirine zıt şeyler olarak görmezler; buna karşın iman hadisesi akli aşan bir yapıya sahip olduğu için imana konu olan şeyler zıt olarak görünebilirler.

1.3. KIERKEGAARD'IN DİYALEKTİĞİ

Kierkegaard'a göre varoluş sonlu bir kişinin sonsuz olanla kişisel(öznel) deneyimini ifade eder. Sonlu bir kişinin sonsuz olanla kişisel deneyimi ise, varoluşu gerçekleştirmenin değişik aşamalarına göre ortaya konur. Kierkegaard yaşam yolunda üç ayrı aşama belirlemiştir ve bu aşamaların her biri üç ayrı yaşam biçimini ifade eder. Buna göre estetik yaşam biçiminin özelliklerini taşıyan estetikler ahlaksal yaşamın özelliklerini taşıyan ahlaksal insanlar ya da trajik kahramanlar ve dinsel yaşamın özelliklerini taşıyan iman şövalyeleri vardır. Kierkegaard bu özelliklere sahip bireylerin örneklerini de verir. Estetik insanı göstermek için kullandığı insan tipi Don Juan, baştan çıkarıcı Johannes, Faust gibi tiplerdir. Ahlaksal insan tipi için Agamemnon'u ve Sokrates'i örnek göstermiştir. Dinsel insan için ise verdiği örnek Hz İbrahim'dir.

Kierkegaard'a göre bütün insanlar bu üç varoluş aşamasından birinde yer alırlar. Bu üç varoluş alanından başka bir yaşam biçimi yoktur. Ona göre her ne kadar bu üç aşamanın hepsine birden sahip olmak mümkün olsa da eninde sonunda kişinin bu alanlardan birini seçmek zorunda kalacağı bir zaman gelecektir. İşte bu alanda bu üç alan karşılıklı olarak birbirini dışlar. Bazı öyle kriz durumları gelecektir ki insan kendini bu alanlardan birine kendini adanmak durumunda hissedecektir. Kierkegaard'ın takma isimlerle yazdığı eserlerinde bize seçim yapmada yardımcı olacak hayali testler vermeye yöneliktir.

1.3.1. Estetik Kategori

Kierkegaard, özellikle özü itibariyle kesin karar yoksunluğu içinde geçirilen bir hayatı tasvir eder. "Estetik varoluş" boş ve gayesizce sürüklenen bağlantısız ve son çözümlemede anlamsız hazlarla dolu ruh hallerinin belirlediği bir hayattır. Estetik birey ruhun anlık tutkusuna av olur ve onun nihai yazgısı hüznün ve sıkıntıdır.³¹ Bu aşamadaki kişi için belirleyici kavram "haz"dır. Bireyin mutlak ilgisi neyin haz verici olup olmadığı ile ilgilidir. Birey dolaysız yaşar ve kendisi için yaşar. Toplumsal değer yargılarına sahip değildir, davranışlarını yönlendiren etkenler arasında toplumsal beklentileri gösterecek bir şey yoktur. "Estetiğin görkemi ve kutsallığı şudur; sadece güzel olanla ilişkiye girer. Edebiyat ve kadınlar dışında hiçbir şeyle ilişkisi yoktur."³²

Estetik yaşantının kendi içinde de üst düzeyi ve alt düzeyi vardır. En alt düzeyinde hazzın boyunduruğunda bir sefahatten diğerine tamamen kişisel arzuları doyurmaya yönelik ilkel bir kişiyi temsil eden Don Juan örneği vardır. Kierkegaard'a göre Don Juan örneğinde olduğu gibi bu türden bir hayat tarzının sonu bıkkınlık ve umutsuzluktur. İster en uç biçimi olan Don Juan olsun, ister zekâyâ dayalı baştan çıkarıcı görünümündeki Johannes isterse de daha üst düzeyi gösteren Faust göz önünde bulundursun, estetik yaşamı gösteren bu tiplerin ortak yönü dolaysızlık ve haz yaşamıdır. Bu haz yaşamının sonu umutsuzluktur. Bu umutsuzluğun nedeni bireyin kendi tinsel varlığının farkında olmamasıdır. Bu umutsuzluk da ölümcül hastalıktır.

Kierkegaard'a göre kişi bu durumdan kendini kurtarabilir, iyi ile kötü arasında bir seçim yaparak ahlaksal alana sıçrama yapabilir. Fakat bu sıçrama zorunlu değildir. Bu da gösteriyor ki Kierkegaard'ın varoluş aşamaları arasında ardışıklık yoktur; bir insan ömrü boyunca estetik alanda kalabilir. Don Juan

³¹ David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s.230

³² Kierkegaard, **Baştan Çıkarıcının Günlüğü**, çev. Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, Mart Matbaacılık, İstanbul, 2002. s.134

örneğinde olduğu gibi yaşamları boyunca kendi tinsel varlıklarının farkında olmadan yaşamış, Kierkegaard'ın ifadesiyle kendi olamamış kişiler vardır.

Estetik yaşamın bir üst düzeyi bir sanatkarın yaşam biçiminde kendini gösterir; ancak bu yaşam tarzı sanatkar teriminin en geniş anlamda kişinin kendini gerçekleştirmeye yönelik yani yeteneklerini ve gücünü en sonuna kadar geliştirdiği bu varoluş biçimi olarak düşünülmelidir. Kierkegaard'ın estetik alanın bu aşaması için verdiği örneklerin başında Mozart ve Wagner gelir. Kierkegaard, gerçek varoluş amacı taşımayan soyut felsefi kurgulara kapatılan Hegel'ci ussalcıyı da bu sınıfa koyar. Bu tarz soyut düşünür mümkün olan her şeyi düşünmekte fakat var olamamaktadır. Gerçek olaylardan ve varoluştan uzak olarak kendi fildişi kulesinde yaşamaktadır.

Kierkegaard'a göre estetik bakış gündelik yaşamın sıradanlığını hangi araçla olursa olsun şiirselleştirme yetisi taşıyan bir bakıştır. Estet, kimileyin salt belli bölümlerini okurken geliştirdiği oyunlarla sıkıcı bir kitabı ilginç kılabilir, kimileyin de karşı tarafın sıkıcılığını onu kızdırarak, sonra da karşısına geçip kızdırmasının ondaki etkilerini seyrederek keyifli hale getirebilir. Bu anlamda estet, kurnazca oyunlar tasarlayarak, ironiler geliştirerek, kendi imgelemiyile dünyayı kendi imgesine göre yeniden yaratma beceresi olan kimsedir. Bütün bunları yaparken, estetin yaşamının güdülemi sıkıcı olanı ilginç kılmaktır. Çünkü o elden geldiğince can sıkıntısından kaçmaya çalışır.

Özetle söyleyecek olursak estetik birey kutsalla bağını kesmiş duyusal hazların peşinde koşan bir zavallıdır. Sonsuzluk karşısında estetiğin ağlarından kurtulamayan bireyin yaşayacağı durum iç sıkıntısı ve sonuçta umutsuzluktur. Bu ölümcül hastalıktır. O, ölmeyi istemektedir fakat ölememektedir. Umutsuzluğun özü yaşamının hiçbir şey olmamasıdır. Estetik bireyin içinde bulunduğu durum da budur.³³ Estet, etik yaşamının bir gereği olan evlilik hayatını seçmez. Çünkü o anı yaşar ve eylemlerinde derinlik yoktur. Sevmez tercih eder. Estetik kategori hazzı önerirken gerçek bir evlilik yaşamını öngörmez. Yani estet sever ama evlenmez,

³³ Kierkegaard, Umutsuzluk, s. 10

çünkü bağlanmaktan kaçır. Bu yüzden Kierkegaard estetiğı ilimlerin en hayırsızı olarak tasvir eder, onu derinden seven herkes bir şekilde mutsuz olur.³⁴

1.3.2. Etik Kategori

Umutsuzluğun vermiş olduğı dürtü ile estetik yaşamın uygunsuzluğunu hisseden kişi ahlaksal alana geçecek olgunluğa sahiptir. Kierkegaard, Ölümcul Hastalık Umutsuzluk adlı eserinde estetik varoluş alanında kişinin sürekli olarak dolaysız bir yaşam biçimini seçerek kendi olmaktan kaçtığını ve dolayısıyla bu dolaysız yaşam biçiminin kişiyi umutsuzluğa sürüklediğini söyler. “Bu umutsuzluk biçimi kendisi olmayı istememekteki umutsuzluk; ya da daha aşağısı bir kendi olmayı istememekteki umutsuzluk; ya da hepsinden kötüsü olduğundan başka birisi olmayı istemekteki yeni bir ‘kendi’ olmayı arzulamaktaki umutsuzluktur.”³⁵ Kierkegaard’a göre kişi bu umutsuzluk durumundan ahlaksal yaşama biçimine özgü bir seçimle kendi olmayı isteyerek geçiş yaparak kurtulabilir.

Kierkegaard’a göre bu basit bir seçme değildir, var olanların arasından birini tercih etme eylemi değildir. Bu mutlak bir seçimdir. Mutlak olanı seçmekle, yani iyi ve kötü arasında mutlak bir seçim yaparak ahlaksal olanı seçmekle kişi kendini seçer. Estetik kategorideki dolaysız yaşamı artık bilinçli tercihlerin yapıldığı bütüncül bir yaşam halini alır. Böyle olmakla kişi olduğundan farklı biri olmaz ama kişi kendini seçmiş olur ve bilinç bütünlüşmiştir. Estetik yaşamda kişi dolaysız olarak ne ise o iken ahlaksal aşamadaki insan da gelişmiştir. Kierkegaard’a göre ancak birisi zorunluluk yoluyla gelişirken diğeri özgürlük yoluyla gelişir.

Ahlaksal yaşam alanında birey yalnız kendisini düşünerek eylemde bulunurken o eylemden etkilenererek herkes için en iyisini yapmayı düşünür. Bu aşamada kişi yalnızca kendini memnun eden veya üzen şeyleri değil evrensel olanı,

³⁴ Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, çev. İbrahim Kapalılkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2002, s. 87, (K.T)

³⁵ Kierkegaard, K.T, s. 186

mutlak olanı, iyiliği ve kötülüğü göz önüne almalıdır. Birey evrensel olana boyun eğmelidir. Kendini adama ve denge bu alanın en temel kavramlarıdır.

Kierkegaard yaşadığı dönemde en etkili ahlak kuramlarından biri olan Kant'ın kategorik emperatifinden son derece etkilenmiştir. “Öyle davran ki isteğin her zaman için evrensel bir yasa olarak iş görsün” ikinci ilke “diğerlerini hiçbir zaman araç olarak değil ama her zaman için kendinde bir amaç olarak değerlendir”, kişinin eylemde bulunurken yalnız kendisini düşünmemesi gerektiğini vurgular.

Ahlaksal yaşam biçiminin sembolü evliliştir. “Evlilik aşka süreklilik ve istikrar kazandırarak onu toplumsal sorumluluk bağlamı içerisinde oturtur... Ahlaki aşama varoluşun toplumsal boyutunu temsil eder.”³⁶ Evlenen bireyler toplumun en küçük yapısını meydana getirmiş olurlar. En az iki kişiden, eğer çocuklar da olursa daha fazla kişiden oluşan bu topluluk içindeki her birey karar verirken topluluğun diğer üyelerinin yararını gözetmek zorundadır. Hatta bazen diğerlerinin yararı için kendi yararından feragat etmelidir.

Ahlaki insan evlenerek sosyal sorumluluk sahibi olmuş sosyal projelere katılmada bilinçli bir tercih yapmış olur. O toplumsal rolünün farkındadır; evlenir, statü sahibi olur. Toplumun istediği iyi ve kötü standardını kabul eder. Toplumdan kopma ve yabancılaşma aşamalarından geçmiş olan ahlaksal birey, bireyselliğini yitirmeden sosyal ve ahlaksal bir yaşamı seçer. Kierkegaard'a göre “ahlaksal olan, ahlaksal olan olarak evrenseldir ve evrensel olarak o herkese uygulanabilir. Başka bir deyişle her zaman geçerlidir.” Olması gerekeni belirleyen ahlaka göre hareket eden kişi kendi ereğini evrensel alanda bulan ve “kendi tekliğini evrensel olmak için silen kişidir.”³⁷

Kierkegaard'ın trajik kahraman olarak tanımladığı Sokrates ve Agamemnon kendi tekliğini evrensel olmak için silen kişilerdir. Trajik kahraman evrenseli ifade etmek için kendini feda eder. Bireyselliğini bir yana bırakır. Gerekiyorsa Sokrates kahramanca ölüme gider veya Agamemnon gibi çok sevdiği kızını ülkesinin iyiliği

³⁶West, s. 205

³⁷Kierkegaard, K.T, s. 54

için kurban eder. Trajik kahramanın her eylemi ve kendindeki her duygu everensel olana aittir.³⁸

Ahlaki basamağın en altındaki insan sonsuzluk isteklerini bu dünyada gerçekleştirebileceğine inanır. Ahlaklı davranışa ve doğruluğa sarılır. En üst basamağındaki insan ise bu dünyada ahlak idealini gerçekleştirmeyi başaramayacağının idrakine varmış olan kimsedir. Artık bu aşamada birey üst basamağa (dini varoluş alanı) atlayabilmek için yeterli olgunluğa ulaşmış demektir.

1.3.3. Dini Kategori

Varoluş aşmalarının tamamlayıcısı dini aşamadır. Kierkegaard'a göre ancak din tam anlamıyla doyurucu bir varoluş imkânı sağlar. Dini aşamanın yalnızca ahlaki alanın alternatif bir tezahürü olmaması burada Kierkegaard'ın yorumu için can alıcı bir öneme sahiptir. Gerçekten de dinin gerekleri ahlaklılığın talepleriyle bağdaşmaz dahi olabilir. Tanrı'nın iradesi yalnızca en güçlü insanı değil fakat en derin ahlaki kanaatlerimize aykırı düşebilir.³⁹ Kierkegaard bunun örneği olarak da İbrahim peygamberin biricik oğlu İshak'ı kurban etmesini gösterir. Gerçekten de bu durum ahlaksal hiçbir düşünce ile bağdaşmaz.

Ahlaki alan akılsaldır. Ahlak sahibi birey mutlaka evrensele boyun eğmelidir. Kierkegaard dönemin düşünürlerinin aksine dinsel alanı özsel olarak akla aykırı bir şekilde tanımlar. Kişi imanın çelişikliğine rağmen ve hatta o yüzden Tanrı'ya inanır. Daha önce değindiğimiz gibi ölümsüz ve sonsuz olan Tanrı, ölümlü ve sonlu olan İsa ile birdir ve enkarnasyonun bu çelişikliği saçmalığı da beraberinde getirmektedir. Her ne kadar bu akla aykırı ise de Kierkegaard'a göre dinsel inancın doğası budur.

Nasıl ki ahlaksal alanda kişi başkalarının yararını kendi yararının önüne koyuyor idiyse dini alanda da kişi Tanrı'yı her şeyin önüne koymalıdır. İbrahim

³⁸ Kierkegaard, K.T, s. 122

³⁹ West, s.205

peygamber örneğinde olduğu gibi gerektiğinde en sevdiğin varlığı Tanrı için feda edebilmelisin. Kişinin bütün eylemlerinin merkezi odağı Tanrı'nın inayetidir.

Estetik ve dinsel alanlar arasında enteresan bir benzerlik vardır. Her iki alanda da bireyler evrensele karşı olarak kendilerini teklikleri içinde ifade ederler. Ancak estetik alanda var olan bireyler kendilerini kendi teklikleri içinde ifade etmeyi isterken dinsel alandaki bireyler ahlaksal olarak doğru olanı evrenselle uyum içinde olanı yapmayı arzu ederler. Ancak Tanrı'ya mutlak bir şekilde boyun eğdiklerinden bunu yapmazlar.

Kierkegaard'a göre iman ahlaksal alan ile dinsel alan arasındaki uçurumu gösteren bir kavramdır. İbrahim örneğinde olduğu gibi iman söz konusu olduğunda artık ahlaksal alanda kalınamayacağını göstermeye çalışır. Tanrı İbrahim'den imanını test etmek üzere ahlaksal olmayan bir şey yapmasını, çok sevdiği biricik oğlunu kurban etmesini ister. Ahlaksal bakış açısından bu eylem çocuğunu korumakla yükümlü olan bir babanın, bu yükümlülüğünün aksine oğlunu öldürmeye kalkması, yani cinayet işlemesidir. "İbrahim'in yaptığı şeyin ahlaksal ifadesi onun İshak'ı öldüreceğidir; dinsel ifadesi ise İshak'ı kurban edeceğidir; ama işte tam bu çelişkide adamı uykusuz kalacak kaygı yatar ve bu kaygı olmasaydı zaten İbrahim de (iman şövalyesi) olmazdı"⁴⁰

Kierkegaard'ın trajik kahramana örnek olarak gösterdiği Agamemnon da kızını ülkesini kurtarmak için kurban etmeye zorlanmıştır ve Agamemnon ülkesine ve halkına karşı olan daha yüksek bir ödev ahlakı ile kızına karşı olan daha düşük bir ödev ahlakı arasında seçim yapmış ve kızını ülkesi için kurban etmeyi seçmiştir. Her ne kadar Agamenon'un ve İbrahim'in eylemleri birbirine benzese de, Agamemnon ahlaksal alanda kalırken İbrahim ahlaksal alanı aşp dinsel alana geçmiştir. "Trajik kahraman ve iman şövalyesi arasındaki fark apaçıktır. Trajik kahraman ahlaksal alanda kalır. O ahlaksal alanın bir ifade biçimini daha yüksek bir ahlaksal ifadede telosunu bulmasını sağlar. İbrahim'in durumu ise farklıdır edimiyle; o ahlaksal alanı tamamen aşmış ve onun dışında daha yüksek bir telos bulmuştur."⁴¹ Trajik kahraman

⁴⁰ Kierkegaard, K.T, s. 41

⁴¹ Kierkegaard, K.T, s. 69

yapılması gerekeni yaptığı için değerlidir, ama iman şövalyesinin karar anında yaşadığı dehşeti, korku ve titremeyi yaşamadığı için onun eriştiği yüceliğe erişemez

1.4. KLASİK TEOLOJİYE ELEŞTİRİLERİ

Kierkegaard genel anlamda Hristiyanlığı hakikatin kendisi olarak değerlendirir; ancak bundan kastı gerçek Hristiyanlıktır. O, uygulamadaki Hristiyanlık ile gerçek Hristiyanlığı birbirinden kesin çizgilerle ayırır. Din adamlarını da dini gerçek mecrasından saptırmakla suçlar. Bu nedenle resmi kiliseyle ölünceye kadar mücadele etmiştir. Bunda mensubu olduğu Protestan mezhebinin görüşlerinin etkileri olduğu gibi, gerçek Hristiyanlığa duyduğu sarsılmaz inanç da etkilidir.

Babasından aldığı eğitimin de etkisiyle Kierkegaard, dindar bir kimliğe sahiptir. Kierkegaard, Hristiyanlığa Luther'in çizdiği bir perspektiften bakmaktadır. Katolik mezhebi ile ayırt edici farklara sahip olan Protestanlıkta en ön plana çıkan özellik kiliseye ve onların temsilcisi olan din adamlarına tanınan ayrıcalıklı haklar ve onların otoritelerine yönelik mutlak bağlılık etkili olduğu gibi Katolikliğin, Protestanlara göre bazı konularda daha katı olmaları belirleyici olmuştur.

Bütün dinlerin ortak gayesi olan bireyi kurtuluşa erdirmeye fikri Hristiyanlıkta da vardır. Hristiyanlığın amacı, dolaysız ve aracısız bir ilişkiyle bireyi kurtuluşa erdirmektir. Asli günah ile dünyaya gelen birey Hristiyanlık sayesinde bu günden arınacak ve kurtuluşa erecektir. İşte bu amacı gerçekleştirirken mezheplerin kullandıkları yöntemler birbirinden farklıdır. Katolik mezhebinin merkezi öneme sahip kurumları kiliselerdir ve din adamları ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Kurtuluş kilisede ve rahiplerden geçer. Onlara göre kurtuluş bireysel değil topludur. Toplumun tamamı kurtuluşa ermedikçe kimse kurtuluşa eremeyecektir. Kilisenin otoritesi tartışılmaz, büyük bir güce sahiptir; dilediğini dinden çıkarabilir, dilediği kişinin günahlarını bağışlayabilir. Luther'in getirdiği anlayış, dönemin Hristiyanlık düşüncesinin yeniden şekillenmesi bakımından önemli bir etki yaratmıştır. Luther,

bireysel kurtuluşun mümkün olduğunu söyler. İnsan eğer Tanrı ile doğrudan bir ilişkiye girerse bireysel kurtuluş sağlanacaktır. Dini kurumların etkisi de Katolik mezhebinde olduğundan daha azdır.

Kierkegaard ile Protestan mezhebinin görüşleri aynı doğrultudadır. Kierkegaard Protestan mezhebindeki bireysel, içsel yönelişi tutku ile birleştirerek sunmuştur. Bireyin bu öznel yönelişinin önündeki bütün araçlar kaldırılmış, kilisenin hâkimiyetine son verilmiştir. Çünkü Tanrı ile kişi arasındaki bu ilişki biriciktir, kimse karışamaz. Bu, inananla Tanrı arasında bir sırdır. İmandaki irrasyonelizm Luther'de de vardır.

Kierkegaard eski inanç ve öğretilerin put haline geldiklerinde ısrar ediyor ve bunlar kendileri için bir amaç olup Tanrı'nın kutsal gerçekliğinin yerine geçiyorlardı. Gerçek Hristiyan inancı bilinmeyenine içine, bu fosilleştirilmiş insan inançları ve modası geçmiş davranışlardan uzağa, dünyanın bir ucuna fırlatılmıştı.⁴² "İnanç sıçraması", bilinmeyen içinde, karanlığa doğru yapılan bir hamledir. Kierkegaard'da karşılaştığımız Tanrı; objektif, doğrulanabilen, nesnel, rasyonel kavramsal Tanrı değil, dehşete ya da endişe yüklü psikolojik hallerle düşüren, tutku yüklü Tanrı'dır. Birey, yalnızlığının derin dehlizlerinde bu tutkuyu yaşar. Din, benliğimizde yaşadığımız bu tutkudur. Bu kaygı ya da ilk günahın verdiği korku içeren tutku ya da duygulanım, aynı zamanda gerçek mümin olabilme imkânını sağlayan şeydir de. Dinde yaşanan ruhsal, psikolojik haller, varoluşun bir gereğidir. Bize göre bütün olarak varoluş gerçeğinin bir parçası kabul edilen Tanrı, Kierkegaard için gerçek bir kaygı ve korku noktasıdır. Yoğun ruhsal evrelerin, bireyi karşı karşıya bıraktığı endişe yüklü, ölümcül umutsuzluk içeren hastalıklı ruhsal haller aklın alacağı şeyler değildir.

Kierkegaard'ın belki de inanç birliğini bozabilecek içerikteki bu aşırı düşünceleri devlet (resmi) dini kurumlarının kabul edeceği cinsten şeyler değildir. O, inancın canlı, duygu dolu, dinamik, sorgulayan, bilinçli, ihlâs dolu, özelliklerini öne çıkarmak ve fakat bunun karşısında pasif, edilgen, duygusuz, bilinçsiz, samimiyet içermeyen, tutkularından arınmış, hayatın bütününe muhalif, ihtiyarlamış, donuk inanç sistemlerine karşı çıkmaktadır. Bize göre Kierkegaard'a ilham veren şey; gündelik yaşantımızın bizi yüz yüze bıraktığı gerçekliğin, bütün olarak insan hayatını hiçe

⁴² Karen Armstrong, **Tanrının Tarihi**, Ayraç Yayınları, Ankara, 1998, s. 441

sayan, umutsuzluk dolu, sıkıntı üreten, kaygı yüklü, şuursuz katılımlar içeren tavrına karşılık; bilinci, benliği, refleksleri teyakkuz halinde tutacak bir dinamik inanca ulaşma arzusudur. İçerisinde yaşadığı, dindarlıktan uzak Danimarka halkının şuursuzca, salt törensel içerikli, din adına alışlagelmiş geleneksel alışkanlıklarına karşı bir tepki geliştirmek istemiştir. Ona göre inanç, bir çırpıda kazanılabilecek, değersiz, sıradan bir edim olmayıp, bir bedelle ancak sunulabilen ya da kazanılabilen bir temel tercih meselesidir. Böylece imanın değerini ortaya çıkarması bakımından Kierkegaard'ın bu görüşleri kıymetlidir.

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

Kierkegaard gerçek dinle geleneksel din arasında ayrım yaparken aynı zamanda gerçek Hristiyan ile görünüşte Hristiyan arasında ayrım yapar. Bu bağlamda Paganlarla, sözde Hristiyanlar arasında karşılaştırma yaparak, Paganları, sözde Hristiyanlara göre yaptıkları işte daha samimi bulur. Paganların yöneldikleri iman objesi yanlıştır; ancak bu iman objesine sözde Hristiyanlara göre daha samimi bir şekilde yönelmektedirler. O, “paganların bir tür korkuyla, bir gizem kaygısıyla Tanrı'nın adını çoğu zaman törenle ağızlarına almalarına karşın, Hristiyanlarda

adının her günün en sık kullanılan sözcüğü olması ve karşılaştırmaz en boş sözcük olması ve en az özenle kullanılması ne kadar ilginçtir” der.⁴³

Kierkegaard Hristiyan olmakla ona hayran olmayı birbirinden ayırarak gerçek Hristiyan’ın mutlaka tutku ile samimi bir şekilde Tanrı’ya yönelmesi gerektiğini söyler. Onun için Pagan bir kişinin samimiyetle ve mutlak tutkuyla bir puta tapması daha anlamlıdır. Kierkegaard’a göre imanın objesi yanlıştır; fakat duyguları, sezgileri ve tutkuları Hristiyanlığın Tanrı’sına yönelmiştir. Kierkegaard, Tanrı-insan arasındaki ilişkinin nitelikli olmasıyla, nitelikli görünmesi arasındaki farka dikkat çekmek ister.

Mevcut Hristiyanlığa karşı açmış olduğu savaşın temelinde Hristiyanlığı özüne döndürmek istemesidir. O dinin kiliseyle müesseseleştiğini düşünmektedir. Spinoza’nın da belirttiği gibi, “müesseseleşmiş ve kalıplaşmış dinler”, insanların pratik ve siyasi amaçlarına hizmet etmek için icat edilmiş antropomorfik batıl inançlardan başka bir şey değildir.⁴⁴ Kierkegaard’a göre de, kilise İsa’yı davranıştan kaldırmış Hristiyanlığı kubbelerde, gürültülü törenlerde, kandilde, mumda, püskülde, yıldızda nesneleştirmiştir ama gerçekleştirememiştir. Bu nedenlerden dolayı Kierkegaard Danimarka kilisesiyle yaşamı boyunca anlaşılamamıştır. O, Paul Tillich’in daha sonra “Protestan Prensip” diyeceği “bu dünyada nihai söze sahip olan hiçbir şey yoktur; ne kilise ne Luther ne Thomas, ne Augustine, ne Kutsal Kitap, ne devlet, ne ahlak, ne düzen, sadece ve sadece ‘Tanrı’ nihai söze sahiptir”⁴⁵ düşüncesini hakim kılmaya çalışıyordu.

Kilisenin pek çok uygulaması O’na göre Hristiyanlığın vaaz ettiği şeylerin aksineydi. Büyük eleştirilere maruz kalacağını bile bile dönemin rahiplerini riyakarlıkla suçlamıştır. Kilise, İsa’nın öğretilerini uygulamak yerine kendi dünyevi arzularına göre değiştirmiştir. Bu nedenle insanlar artık bir iman sıçraması yapmaktan kaçınır olmuştu. Bu insanlar her şeye rağmen Hristiyanlığı reddetmekten de utanırlar. Böylece toplum ve kilise insanları korumak için yeni bir teknik icat etti. Yavaş yavaş Hristiyanlığı İncil’i tamamen aksini ifade edecek şekilde değiştirdi.

⁴³ Kierkegaard, Umutsuzluk, s. 130

⁴⁴ Gilson, s. 68.

⁴⁵ Tillich, **İmanın Dinamikleri**, s. 9

Artık Hristiyanlık İsa'ya karşı yalnız ve cesaretli bir hayat yerine herkesin arzuladığı rahat ve basmakalıp bir hayatı temsil ediyordu.

Kierkegaard'ın din anlayışında ahlaki öğeler daha ön plandadır. O'nun değerler hiyerarşisinde sakramental öğeler ahlaki öğelerin altında yer almaktadır. Oysaki mevcut resmi kilise kendi otoritesini yerleştirmek ve otoritesini kuvvetlendirmek için sakramental öğelere öncelik vermiştir. O'na göre kilise kendine ayrılan sınırların dışına çıkarak, insan ile Tanrı arasındaki özel ilişkinin ortasına oturmuştur. Tillich'in deyimiyle "kilisenin otoriteryan sistemini nebevi öz eleştiriyi dışarıda bırakarak, imanın sakramental öğelerinin ahlaki-bireysel öğelerin üstüne çıkmıştır."⁴⁶ Kierkegaard, suje ile obje arasına giren her şeye karşı çıkmıştır.

Kilise ile devlet arasındaki ilişkinin birbirine benzediğini söyleyen Kierkegaard'a göre her ikisi de aracı kurumlardır ve o her tür aracı kuruma karşı çıkarak, içsellik ve aracısız ilişkiye önem verir. Kilise, inananla Tanrı arasında devlet, idare edenle vatandaşı arasında ilişki kurmaya çalışmaktadır. Ona göre "niteliksel olarak kilise fikri devlet fikrinden farklı değildir. Zira kiliseye de birey, ortak aracılık yoluyla girer."⁴⁷

Orta çağ Hristiyanlığının özellikleri olan günah çıkarma, günahları affetme, dinden çıkarma gibi ayinlerin din adına kilisenin elinde tekelleşmesi, Kierkegaard için bir otorite sorununun göstergesidir. Din adına son sözü kilise söylememelidir. Zira son sözün Tanrı'ya ait olduğu bu alana girmek suje ile obje arasındaki ilişkiyi zedeler. Kierkegaard, dinin nihailiği konusunda "hiçbir beşer tarihi ve dünyevi realite son söze sahip olmaya kalkışamaz ve böyle bir şeye kalkışan herhangi bir devlet veya kiliseye karşı konulmalıdır"⁴⁸ görüşünü savunan Tillich ile aynı kanaattedir.

Kierkegaard'a göre bir insanın Hristiyan olup olmadığını da kilise karara bağlayamaz. Mevcut kilise herkesi gerçek Hristiyan ilan etmekle kendi yetkisi olmayan bir alana girmiş olur. Çünkü Hristiyan olmak ya da gerçek Hristiyan olmak öyle bir defa da olup bitecek bir şey değildir. İnanan kişi her an imanını sorgular ve sürekli bir çaba içerisinde. Bu çaba hem bireysel hem içseldir.

⁴⁶Tillich, s.70

⁴⁷Ahmet Demirhan, **Kierkegaard ve Din**, Gelenek yay, Kurtiş Matbaası, İstanbul, 2003, s.48

⁴⁸Tillich, s. 9

Kilisenin bu çabayı hiçe sayıp “ben Hristiyanım” diyen herkesi Hristiyan görmesi doğru değildir.

Kierkegaard döneminin sorunlarını dile getirmede cesurca bir tavır takınmış, görmüş olduğu problemleri çekinmeden dile getirmiştir. Kilisenin egemenliğini sarsmaya çalışmış, dinin içsel, deruni yönünü ortaya çıkarmak istemiştir. Zira ona göre kilise, Hristiyanlığa en büyük zararı vermektedir. Kierkegaard şöyle der: “Egemen olan kilise ve kurumsallaşmış Hristiyanlık yalandır ve gerçek kiliseye zarar veren en büyük felakettir.”⁴⁹ Bu yüzden Hristiyanlığın üzerindeki kilise egemenliğini kırmaya çalışmıştır.

Kierkegaard’a göre kilise söyledikleri ve yaptıklarıyla Hristiyanlık dışında bir din sunmaktadır. Bu tür yanlış uygulamalar da gerçek Hristiyanları dinden soğutmaktadır. Bu kiliseye tabi olan insanlar ise gerçek Hristiyanların kötü birer taklididir. İbadet etmek için kiliseye giden kişi “aynı zamanda papazın övgülerini kazanmaktadır. Bu papaz, Tanrı’ya eşiğinden içeri adım atma onurunu vermeyen kişilere dokunaklı sözler söyleyerek, ziyaretinizle onurlandırıldığınızdan Tanrı adına size teşekkür eder ve sizi dindar bir insan unvanıyla süsler.”⁵⁰ Oysaki kilisenin böyle bir hakkı yoktur. O Tanrı’nın hakkını gasp etmiştir.

Ona göre kilise din üzerinden çıkar sağlamaktadır. Kilise sayesinde toplumsal statülerini güçlendirerek ayrıcalıklı bir konum elde etmişlerdir. Kierkegaard’ın çoğunlukla söylediği bir diğer şey de kilisenin çoğu zaman devletin çıkarlarına hizmet ettiğidir. Hâlbuki Hristiyanlık tam da onlara karşı yapılmıştır. Bu yüzden rahipleri devletin uşakları olarak görür.

Bütün bu sert eleştirilerine rağmen Kierkegaard amacının kiliseyi yıkmak değil onu ilk çıktığı zamanki konumuna çıkarmak olduğunu söyler. Hristiyanlığın ilk zamanlarındaki saflığını yeniden sağlamayı amaçlar.

⁴⁹ Georges Gusdorf, **İnsan ve Tanrı**, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000. s.81

⁵⁰Kierkegaard, Umutsuzluk, s. 130

1.5 HEGEL'E ELEŞTİRİLERİ

Kierkegaard'ın yaşamı boyunca mücadelesini verdiği konuların başında, Hegel felsefesinin Danimarka'da yayılmasından duyduğu rahatsızlıkta kendini göstermektedir. Kierkegaard'n Hegel ile sorunu doğrudan düşünceleri ile ilgili değildir hatta Kierkegaard, Hegelci düşünceyi yüceltir, onun gelmiş geçmiş en büyük düşünce sistemi olduğunu söyler. Bazı eleştirmenlerin söylediklerinin aksine Kierkegaard, Hegel'i okuduğunu ve onu anlamak için çok çaba sarf ettiğini söyler. Böylelikle Kierkegaard kendisine yöneltilen Hegel'i anlamadığı ve üstün körü okuduğu şeklindeki eleştirileri bertaraf eder, hatta anlayamadığı yerlerin sebebini de Hegel'in kendisinin anlaşılması olmasına bağlar.⁵¹

Kierkegaard'nın nerdeyse bütün felsefi polemikleri Hegel'in düşüncelerine karşı konumlanmıştır. Ona göre Hegel, mutlak olanı kavramaya çalışmıştır; ama bu sistem anlayışı içerisinde hareket eden Hegel, adeta gerçekliği dondurmuş, hayatı öldürmüş, sonra da ölü olanı anlamak istemiş görünmektedir. Bu sistem, spekülasyon yaparak varlığı lojik bir yapıda, mantık ilkeleri içinde dondurarak büyük bir konstrüksiyon örneği vermiştir, ama bu arada hayatı, canlı olan bireyselliği unutmuştur.⁵² Kierkegaard her şeyi açıklayıp serimlemek yerine, yaşanmaları gerektiğini söylemektedir. Bundan dolayı o, felsefesinde insan varoluşunun söz konusu olduğu yerde “doğa bilimlerindeki gibi nesnel, evrensel, zorunlu doğruların olamayacağını, buna karşın hakikatin öznel, tikel ve kısmi olabileceğini”⁵³ öne sürmüştür. Nesnel araştırma ve deliller ileri sürmek doğa bilimlerinde ve matematikte yerinde metotlar olduğu halde Kierkegaard'a göre aynı metotların insan varoluşu ile ilgili alanda yeri yoktur.⁵⁴ Bireyselliğin ön planda olduğu bir düşüncede sistem fikrini bulmak mümkün değildir. Ona göre varoluşu sistem düşüncesiyle ele

⁵¹ Kierkegaard, K.T, s.76

⁵² Ayşe serpil Bahadır, **Sören Aybe Kierkegaard'ın Felsefesinde Estetik Varoluşun Anlamı** (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, s.13

⁵³ Ahmet cevizci, **Etîğe Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 276

⁵⁴ Alasdair MacIntyre, **Varoluşçuluk**, Çev. Hakkı ÜNLER. İstanbul: Engin Yayınları, s. 11

almak, “bir devlet teorisi geliştirip bütün ayrıntıları tek bir bütünde toplamak” ama içinde olmamak gibi bir duruma benzer.⁵⁵

Kierkegaard’ın anlatımıyla Hegelci felsefede bireyin varoluşu yitmiştir. Çünkü Hegel’e göre gerçek olan rasyoneldir, rasyonel olan gerçektir. Bununla birlikte Kierkegaard, Hegel’den farklı olarak kendi felsefi kurgusunun sınırları içerisinde var olan bireyi gerçek varoluşunun farkına vardığı en uyanık durumda tanımak ister. Yani Kierkegaard’ın felsefesi şunu duyurmayı amaçlar: Yaşamınızı boşa harcamayın, zamanınızı, öldürmeyin, vaktinizi uykuda geçirmeyin, uyanın ve insan olun.⁵⁶

Daha önce söylediğimiz gibi Kierkegaard Hegel’i kurduğu sistemin dışında kalmakla suçlar, çünkü Kierkegaard’a göre filozof hakkında konuştuğu gerçekliğin içerisinde oturmalıdır. Nitekim Hegelciliğe yönelttiği eleştirilerin kaynağında da Hegel’in geliştirdiği düşünce dizgesinin, bu dizgenin büyüüne kapılan izleyicilerini, yaşamın kendisinden bütünüyle uzaklaştırıyor olması vardır. Varoluşçu denebilecek bu eleştirinin, açıldığında bir insanın yaşamı ile düşünceleri nasıl birbiriyle çelişebilir sorusunun öne çıkarılmasından oluştuğu görülür. Kierkegaard Hegel’in durumunu ihtişamlı bir saray inşa edip, bekçi kulübesinde oturmaya benzetir.⁵⁷ Bu açıdan bakıldığında Kierkegaard’a göre Hristiyan ülküsü çok daha anlamlıdır çünkü bireyin bütün varoluşu bir yaratı olarak Tanrı tarafından değerlendirilecektir.

Hegel’in varlığı kendi sistemi içinde anlama çabası karşısında, Kierkegaard’ın öne çıkardığı temel kavramlar; birey, varoluş, öznellik ve içselliktir. Bu kavramların her biri bir tepkiyi ifade eder. Birey topluma ve evrensele, varoluş öze, öznellik nesnelliğe, içsellik da dışsallığa karşı tepkidir.⁵⁸ Hegel’in sistem fikrine karşı geliştirilen bu düşünce yapısı, temelde varoluşun akılla kavranamayacağı düşüncesini salık verir.

Kierkegaard’ın eleştirisinin temelinde onun, tüm varlığı açıklayan bir sistem kurmasına karşın, yaşayan ve var olan bireyi unutmasıdır. Bu sistem içinde birey

⁵⁵ Kierkegaard, **Kahkaha. Benden Yana**, Yayınları, Mart Matbaacılık, İstanbul, 2000, (Kahkaha)s. 16

⁵⁶ Bülent Taşpınar, **Kierkegaard’da Dolaylı İletişim**, Felsefe Tartışmaları, 16.Kitap, 1998, s. 90

⁵⁷ Maclyntre, s.18

⁵⁸ Taşdelen, s. 25

yoktur. Varoluşun özgürlüğe, olasılığa, olanaklılığa, kişisel tercih ve beğenilere dayalı hareketli ve değişken yapısı yoktur. İnsan varoluşu zorunlu ve mantıksal bir kavram değil, olanaklılıktan ve olasılıktan gerçeğe dönüşen bir oluşturdur. Onun bu özelliği özgürlük, seçim ve tasarı temelinde kendini gösterir, o bu haliyle doğal olgulardan ayrılır. Sistemi anlamlı kılan şey, mantık, spekülasyon ve tutarlılık temeline dayalı bütüncül yapısıdır. Spekülatif düşüncenin bu özelliği, varoluşu ve insan yaşamını anlamak için yeterli esnekliğe sahip değildir.⁵⁹ Spekülatif felsefe varoluşun kendi içinde barındırdığı farklılık ve çeşitliliği görmezden gelerek onu sistemin içinde yok eder. Tanım varoluşun resmini çeker. Ama çok geçmeden resim kendi gerçekliğini kaybeder. Varoluş, kendine ilişkin tanımları geride bırakarak ilerler. Bu ilerleyiş, özgürlük içinde gerçekleştiğinden öngörülemez bir özelliğe sahiptir. Kierkegaard, bu düşünceleriyle mantığın değişmezliği arayan doğasının, varoluşun doğasını, değişkenliğini ve öngörülemezliğini kavramakta ne kadar yetersiz olduğunu göstermeye çalışır.

Kierkegaard'ın sistem karşıtı tavrı, sistemin gerçeği anlamak adına yok ettiği tezine dayanır. Reneaux, Kierkegaard düşüncesinin özünü şu şekilde aktarır:

“İstediğiniz her şeyi boşuna söyleyeceksiniz, ben sizin sisteminizin mantıklı bir safhası değilim. Ben varım, ben hürüm. Ben benim, bir bireyim ve bir kavram değilim, hiçbir soyut düşünce benim kimliğimi ifade edemez; geçmişimi, halimi, bilhassa geleceğimi belirleyemez, potansiyel mevcudiyetimi tüketemez. Hiçbir akıl yürütme beni, hayatımı, yapmış olduğum seçimleri, doğumumu, ölümümü açıklayamaz. O halde felsefe için yapılacak en iyi bir şey var o da evreni rasyonalize etmekten vazgeçmek, dikkatini insan üzerine toplamak ve insan varoluşunu olduğu gibi tasvir etmektir. Önemli olan tek şey budur, kalanı boştur”⁶⁰

Hegel tüm insanları ve her şeyi bütün ihtilafların ortadan kalktığı ve bütün çelişkilerin içinde kaybolacağı bir fiili sistem yapmaya çalışır. Kierkegaard buna karşılık olarak varlıkta düşünceyle uyuşmayan şeylerin görüldüğünü, yine varlıkta daima paradoksla alakalı olan durumların bulunduğunu ve bunların akılla anlaşılabilir

⁵⁹ Taşdelen, s. 28

⁶⁰ Taşdelen, s. 29

şeyler olmadığını belirtir. Bu soyut düşünce, müşahhas ve bizatihi olan şeyi bilmezden gelmekte, iradeye dayalı varoluşçu gerçekliği ve eylemi dışlamakta, hem ebedi hem zamanlı oluşundan kaynaklanan insan ebedi sorununu görmezden gelmektedir. Burada şunu da belirtmeliyiz ki, Kierkegaard sadece Hegel'deki akılcı yönelişi reddetmez bilakis böyle olan bütün ekolleri reddeder.

Kierkegaard'a göre felsefe, özü ve nesnel dünyayı seyreden bir edim olarak Grek filozoflarının bir kaçı dışında varoluşa yabancı kalmıştır. Kierkegaard'ın varoluşçu felsefi söylemiyle, felsefi kuram, özü söyleyen, öze ilişkin bir bakış olmaktan çıkarak varoluşa yönelmiştir.⁶¹ Bu felsefi dönüşüm basit bir dönüşüm olmayıp, köklü bir değişimdir. Varoluş alanlarındaki dönüşüm özün ve nesnel dünyanın yerini varoluşun alması anlamına gelir. Kierkegaard'ın varoluş alanları bu nesnel dünya algılayışına bir tepkidir. Bu varoluş merkezli yaklaşım, felsefi söylemin alanının ve zemininin kayması anlamına geliyordu. Bu varoluşçu söylemin ayırıcı özelliği, yine bu felsefi gelenekten olan Sartre tarafından şöyle ifade ediliyordu. “Ben bugün felsefeyi bir dram gibi düşünüyorum. Bugün artık mesele, ne ise o olan özlerin durgun hallerini seyre dalmak değil, bir olaylar zincirinin kurallarını bulmak da değil. Bugün mesele insandır; hem etken, hem de aktör olan insan. Çünkü o dramını hem yazıyor hem de oynuyor.”⁶²

⁶¹ Taşdelen, s. 29

⁶² Jean Paul Sartre, **Çağımızın Gerçekleri**, İstanbul, Çan Yayınları, 1961, s. 113

İKİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD'DA FİDEİZM

2.1. İMAN VE AKIL

Fideist düşüncede aklın dini alandaki rolü merkezi bir öneme sahiptir. “Dini epistemolojide, imanda aklın rolünün ne olduğu ve ne kadar olduğu hep tartışılma gelmiştir. Akıl, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötünden ayırt etmeye çalışırken yardımına başvurduğumuz zihinsel melekelerimizin başında geliyorsa, acaba o, başta Tanrı inancı olmak üzere, çeşitli dini önermelerin doğruluk ve yanlışlığı ihtimali üzerinde düşünüp bir iman kararına varmaya çalışırken de bize yardımcı olabilir mi?”⁶³ Fideist bakış açısıyla bakıldığında bu sorunun net cevabı ‘hayır’dır.

Fideist epistemolojinin en önemli yönlerinden birisi onun epistemolojik temellerini büyük ölçüde bir başka sistemin zaafları üzerine kurmuş olmasıdır. Bu yönüyle fideist epistemoloji farklı bir karaktere sahiptir. İman ve akıl ilişkisi söz konusu olduğunda temel varsayım şudur: Salt spekülatif akıl dinsel alanda başarılı olamaz. Çünkü bu alanda akıl, kişiyi bir kesinliğe ulaştıramaz.

David Hume Din Üstüne adlı eserinde bunun ilginç bir örneğini verir. Kitabın en önemli karakteri Philo şöyle der: “Benim yüzüme istediğiniz kadar skeptik veya alaycı diye bağırabilirsiniz. Fakat bize çok daha bildik gelen başka bir sürü konuda, insan aklının eksikliklerini, hatta çelişkilerini gösterdikten sonra, böylesine uzak bir konuda, onun araştırmalarından herhangi bir başarı bekleyemem”⁶⁴ Hume bu konuda tutarlı olunmasını önerir. “Gündelik yaşayış ve yapıp etmelerle ilgili konularda bile belirsizlik ve sayısız karşıtlığı bünyesinde barındıran insan aklına – bu yepelek akla – günlük yaşam ve deneylerden böylesine uzak konularda nasıl güven beslenebilir.”⁶⁵ Hume aklın yetersizliğini göstermek suretiyle imana yer açmak istemekte gibidir;

*“Doğal aklın yetersizliklerini layıkıyla duyan kimse (vahiyle)
açıklanmış gerçeğe en büyük bir açıklıkla koşar; oysa yalnızca felsefenin*

⁶³ Yaran, Tanrı İnancının Aklılığı, s. 33

⁶⁴ Hume, s. 158

⁶⁵ Hume, s. 139

yardımla eksiksiz bir din bilim sistemi kurabileceğine inanmış olan kibirli doğmacı, daha ileri bir yardıma burun bükerek ve işe dışarıdan karışan bir öğretiyi yadsır. Bir aydın için felsefi septik olmak, sağlam inanan bir Hristiyan olma yolunda ilk ve önemli bir adımdır.”⁶⁶

Bu türden bir anlayış Kantçı epistemolojide de bulunur. Ona göre deneyim alanında kalması gereken akıl, sürekli sınırlarını zorlamakta ve o sınırlar bir kere aşıldığında da metafizik güvenliğini yitirmektedir. Dolayısıyla akla nereye kadar ve neden daha fazla değil de oraya kadar güvenilebileceğini belirleyemeyen bir karşıtlık çıkmaktadır. Bu durum, Kant’ın transandantal diyalektik olarak adlandırdığı şeydir. Bu noktada aklın kendi kendisiyle çatışması söz konusudur.⁶⁷

Dini alanda aklın işlevsiz olmasında aklın algılama kapasitesinin azlığı gelmektedir. Akıl işleyiş olarak bu dünyanın kavramları ve mantık örüntüsüyle hareket eder. Dolayısıyla öte dünya, Tanrı gibi kavramlarla ilgili bir fikri olmadığı gibi bu alanda akıl yürütmek de mümkün değildir. Çünkü insan sınırlı ve sonlu bir yaratılışa sahiptir ve böyle bir varlığın ezeli-ebedi olan Tanrı’yı bulması, kavraması ve dini doğmaları idrak etmesi mümkün değildir. Ontolojik olarak mevcut olan bu uçurumun aşılması da fideizm açısından mümkün değildir.

Kierkegaard’a göre, iman ve aklın birbirini dışlamadan bir arada bulunmaları imanın epistemolojisi açısından zor görünmektedir. O dini inancın, özünde akıl ile uyumsuz olduğunu öne sürerek fideist bakış açısının radikal bir versiyonunu geliştirir.⁶⁸ Çünkü ona göre dini alanda mutlak teslimiyet vardır. Ya inanırsınız ya inanmazsınız; onun mantıki açıdan geçerli olup olmadığına bakmaksızın. İmanın değeri de buradan ileri gelmektedir, imanın objesi rasyonel olarak ispatlanamaz, ispatlanırsa o iman olmaz. İnsan aklının sınırları bellidir. İman önermeleri konusunda aklın bir takım faaliyetlerde bulunmasını beklemek, akla, kapasitesinin üstünde bir görev yüklemek olur.⁶⁹

⁶⁶ Hume, s. 240

⁶⁷ Akarsu, s. 204

⁶⁸ West, s.166

⁶⁹ Gökberk, s. 144

Daha ılımlı bazı fideist düşünürler akla belli bir yere kadar görev verirken, Kierkegaard akılla imanı bir araya getirmemekte kararlıdır. Ona göre imanın olduğu yerde bilgi, bilginin olduğu yerde iman yoktur. İmanın sınırları bellidir, aklın da sınırları bellidir. İman bir sıçramadır.

Diyelim ki akıl bu alana girdi, o zaman aklın karşılaşacağı şey çelişki ve paradokstan başka bir şey değildir. Metafizik alanda ortaya atılan herhangi bir tez, başka bir anti tez ile çürütülebilmektedir. Böylece akıl birbirine eşit derecede doğru görünen iki doğru arasında yargısız kalmaktadır. Fideist epistemoloji akli bu ikilemden kurtarmak için iman lehine bazı önermeleri doğru kabul eder. Örneğin “Tanrı vardır” şeklindeki önermenin “Tanrı yoktur” şeklindeki anti tezinden “Tanrı vardır” lehine imanı işe koşarlar.

Akl ve nesnellik bizi imana götürmez. Yalnızca tutku Kierkegaard’ın iman olarak isimlendirdiği Absürd’e sıçrama olanağı sağlar. İman bu anlamda bir aykırılıktır. Bu aykırılık, insanın içindeki sınırsız tutkuyla, belirsiz iman objesi arasındadır. İnsanın, bu aykırılığın üstesinden gelmesinin tek yolu vardır, o da akıldan vazgeçerek yapacağı bir iman sıçramasıdır. İman alanı akla kapalıdır. Aklın çok ötesindedir. Burada geçerli olan irade ve sezgidir.

Aklın özelliği her şeyi açıklamak, netleştirmektir. Kierkegaard’a göre Hıristiyan teolojisi açıklanabilir bir özelliğe sahip değildir. Hıristiyan doğmaları ancak imanla anlaşılabilir. İman ise suje ve obje ilişkisinde güven temelinde kurulan bir irtibattır. “İman Kierkegaard için, doğru karar verildiğine dair kesinlik olmaksızın karanlığa dalmaktır. Onun için, ne gözleri kör eden ışık ne de mucizevi vahiy vardır. O, kurumsallaşmış doğmaların ya da dini yapıların kuyruğuna takılmadan, kendi cesaretinin verdiği güce dayanarak ilerlemek zorundadır.”⁷⁰

Kierkegaard’a göre dindar kişi Tanrı’yı kazanmak için her şeyini yitirmeyi göze alan kişidir. “İnanmak demek, kişinin Tanrı’yı kazanması için müdrikesini yitirmesi demektir”⁷¹ İman, dinin vahye dayalı iman esaslarına akli deliller ve karşı

⁷⁰ Ray Billington, **Felsefeyi Yaşamak**, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 24

⁷¹ Wilhelm Weschedel, **Felsefenin Arka Merdiveni**, çev. Sedat Umran, İz Yayınları, İstanbul, 1997, s. 302

delilleri dikkate almadan bir iman atlayışı yaparak teslim olma ve bu şeksiz şüphesiz kabulü, samimiyet ve güvenle içselleştirilmiş dini yaşamadır

İmanın konusu spekülatif akıl değildir. Spekülatif akıl, imanla tatmin olmaz. Aklın tatmin alanı farklıdır. İman ruhun tatmin alanıdır. Burada ne bir kanıt, ne bir delil vardır. Kierkegaard delilin imanı zayıflattığını düşünür. İmanın sağlamlığı delillerin sağlamlığı ya da çokluğu değil tutkudur.

Kierkegaard'ın düşünme yapısındaki öznellik vurgusu iman konusunda da kendini gösterir. Ona göre imanda subjektif yeterliliğin ön planda olması gerekir. Çünkü imandaki objektif kesinsizlik, insana kendi iradesi istikametinde hareket serbestisi sağlar. Kişideki aşkına yönelik subjektif kesinlik ise onda imanın doğmasını sağlar. Bu konuda Kant da Kierkegaard gibi düşünür. “Kant’a göre inanç konusunda bilginin inkâr edilmesinde korkulacak bir şey yoktur. Hatta o, bu alanda bilginin arzu edilirliğinden bile şüphe etmektedir. Tanrı, inancın değil de bilginin konusu olsaydı insanın özgürlüğünden ve ahlakın otonomluğundan bahsetmek mümkün değildir.”⁷² Subjektif kesinlik inancın doğru olduğu konusundaki kesin kanaattir.

Tabi Kierkegaard'ın iman ile ilgili görüşlerini yönlendiren temel etken kendisinin bir Hristiyan olması dolayısıyla Hristiyanlıktaki temel doğmaların irrasyonel, açıklanamaz oluşudur. Yani o iman ile ilgili konuşurken Hristiyan imanından bahsetmektedir. Kierkegaard şunu da görmüştür ki eğer imanı rasyonalize etmeye kalkarsa Hristiyan inancının temeline dinamit koymuş olacaktı. Bu yüzden Kierkegaard “saçma olduğu için inanıyorum” tezine sıkı sıkı sarılmıştır. Tersî durumda yani imanı rasyonalize etmek demek Hristiyanlığı özünden kopararak başka bir kimliğe büründürmek demektir. Danimarka kilisesiyle girmiş olduğu polemik tamamen bununla ilgiliydi. Ona göre resmi Danimarka kilisesi Hristiyanlığı özünden koparmış, artık Hristiyanlık ilk günlerdeki gibi tazeliğini ve inandırıcılığını yitirmiştir. Kierkegaard Hristiyanlıktaki bu dönüşümün nedeni olarak da özellikle Hegel’le başlayan dönemin kolektif akılcı düşünce sistemlerini görüyordu. Hegel’e savaş açmasının nedeni de budur.

⁷² Aydın, **Tanrı-Ahlak İlişkisi**, s. 52

Metafizik alanda objektif bilgiden bahsedilemez. Bu alanda doğru bilgiden değil doğru inançtan söz edebiliriz. Doğru inancın tahkiki de mantık kriterleriyle değil; dinin sahip olduğu verilerle mümkündür. “Aklımızın sınırlı olduğu ve metafizik alanının da aşkın bir alan olduğu doğrudur; bu durumda bu alanla ilgili kesin rasyonel bilgiye hiçbir zaman ulaşamayacağımız da doğrudur.”⁷³ Kierkegaard burada nasıl inanmamız gerektiği sorusunu cevaplamaya çalışır. Artık neye inandığımız değil nasıl inandığımız önemlidir.

İman önermelerinin ampirik yolla doğrulanması mümkün değildir. Bu önermeler kişi için deneysel olarak doğrulanmış önermeler kadar kesin olmasa da subjektif bir kesinliğe sahiptir. “İman hiçbir zaman bilginin kesinliği kadar kesin olamaz. Çünkü o doğrulanmadığı için objektif değerden yoksundur.”⁷⁴ Ancak iman önermelerinin hakikat değeri kişi için tartışılmaz. Kişi imanından emindir. Aksi durumda iman olmaz.

Hristiyan teolojisinde iman akıldan öncedir. İman edildikten sonra rasyonel izah yapılır. Bir inanan inancı için makul nedenler bulur. Yoksa makul nedenlere sahip olduğu için herhangi bir dini önermeyi kabul ve tasdik etmez. İman Kierkegaard ve Luther için aklın zıddıdır ve aklın üstündedir. Objektif yöntemlerle dini önermelerin bir mantığını bulmaya çalışmak gereksiz bir uğraştır. Çünkü dini önermelere inanmadan onların mantığını anlamak mümkün değildir. Dini önermeler tahlil edilmeye, ampirik olarak doğruluğunun araştırılmasına uygun değildir. Bu doğmalara kayıtsız şartsız teslimiyet gerekmektedir. Araştırma ile iman önermelerini anlamaya çalışmak “nihai bir sonuca varmayı ve karara ulaşmayı sürekli güçleştirerek biteviye bir içi gerginliğine yol açabilmektedir.”⁷⁵ Bir araştırma bitince diğeri başlayacağından dinin istediği teslimiyet de hiçbir zaman gerçekleşmeyecektir.

Aklın alanı fiziktir, deneysel dünyadır. Metafizik alanda aklın bir söz söyleme yetkisinin olduğunu söylemek çok da makul görünmemektedir. Aklın uğraş alanı bilgidir. İman ise iradeye, sezgiye dayalıdır. “Dinin istediği sarsılmaz kabul ve teslimiyeti” sağlayacak olan iradededir.⁷⁶ Hristiyan teolojisinde irade yadsınamaz bir

⁷³ Yaran, Tanrı İnancının Aklılığı, s. 46

⁷⁴ Hanifi Özcan, **Epistemolojik Açıdan İman**, Marmara Ün. Yayınları, İstanbul, 1997, s. 102

⁷⁵ Cafer Sadık Yaran, **Tahkiki İmancılık**, 19 Mayıs Ün. Dergisi, Sayı 9, s. 234

⁷⁶ Yaran, Teizmin Rasyonelliği, s. 57

öneme sahiptir. İrrasyonel sahaya geçebilmek için gerekli son adım iradenin gücüyle atılmaktadır.

İrade iman sıçraması için tek ve yeterli şarttır ve Hristiyan inanç sisteminin temel yapısını oluşturmaktadır. Kierkegaard’a göre de imanı değerli kılan tam olarak bilinmeyene iradeye dayalı olarak gözü kapalı bir şekilde yapılan sıçramadır. “İradenin gücü iman objesi olarak insana sunulan ve kabul etmesi istenilen şeylerin makullüğü veya irrasyonelliği ile bağlantılıdır. Eğer inanılacak şeyler akla yatkın olmayan şeyler ise orada onların kabulü için güçlü bir irade gerekmektedir ve bu yüzden Hristiyan inanç sisteminde iradeye özel bir değer ve önem atfedilmektedir.”⁷⁷

Kierkegaard’ın dini epistemolojisini şu şekilde özetlemek mümkündür. “Bir şeye inanıyorsan onu bilmiyorsun demektir; bir şeyi biliyorsan da ona inanmıyorsun demektir.”⁷⁸ Bilgi ile imanın bir arada bulunmadığı bu epistemolojide akıl ile imanın sınırları da kesin olarak ayrılmıştır.

2.1.1. Tahmin Savı

Kierkegaard’ın aklın dini alandaki işlevi ile ilgili temel savı, aklın bu alanda asla bir kesinliğe ulaşmayacağıdır;

“İmana sahip olmak isteyen birisi var, işte burada komedi başlamaktadır. Evet, o, imana sahip olmak istiyor ancak (aynı zamanda) o, bundan nesnel muhakeme ve tahmini vargı aracılığıyla emin olmak istiyor. Ne oluyor? Tahmini vargı nedeniyle absürt başka bir şey haline geliyor; o ihtimalli bir hale geliyor, o giderek daha muhtemel hale geliyor; şimdi kişi, bir ayakkabıcı, terzi ya da basit insanlar gibi inanmadığını buna karşılık uzun bir düşünme sonunda iman ettiğini söylemeye cesaret ediyor. Ancak onun iman etmesi mümkün değildir.

⁷⁷ Özcan, s.110

⁷⁸ Yaran, Tanrı İnancının Aklılığı, s. 55

Herhangi bir şey hemen hemen mümkün ya da mümkün olabilir, ya da ekstrem ve vurgulu bir şekilde mümkün olabilir. Bir kişi yaklaşık olarak biliyor olabilir; fakat onun inanması mümkün değildir. Oysaki imanın objesi olan absürde ancak inanılabilir.”⁷⁹

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi Kierkegaard, aklın araştırma sürecinde hiçbir sonuca ulaşamayacağını söylemek istemiyor; tabi ki akıl bir takım sonuçlara ulaşacaktır ama bu dinin arzuladığı bir sonuç değildir. Kierkegaard, bununla Hristiyanlığı tarihsel bir eleştiriden kurtarmak ister. Ona göre eğer Hristiyanlık tarihsel bir doküman olarak görülürse, tarihsellik açısından elde edilebilecek en büyük kesinlik tahmini vargı olacaktır ve tahmini vargı kişinin mutluluğunu temellendirmek için uygun değildir. Kutsal Kitap üzerinden yapılacak herhangi bir tarihsel araştırma, akli birçok çelişkiye düşürecektir. Bu anlamda iman sadece bir çözüm olabilir. Bir kişi, araştırma sonuçları üzerine ebedi mutluluğunu inşa etmek istediğinde, bir sonuç alamadığını fark edecektir; çünkü araştırma konusunda var olan zıtlıklar onu mutsuzluğa sevk edecektir.

Kierkegaard için iman kesinlik taşır onda şüpheye rastlanmaz. Nesnel akıl yürütme de çoğu zaman ihtimali sonuçlara ulaştığından şüpheyi dışarıda bırakmaz. İman kararı hata ihtimalini kabul etmeyen bir karardır. Tahmini bir vargı ebedi mutluluğun temeli olamaz.

Ona göre iman, inanan kişinin bütün samimiyetiyle iman objesine sınırsız bir ilgi duymasıdır. İman objesine sınırsız bir tutkuyla yönelen kişinin büyük bir hata ihtimali olsa bile bu, Kierkegaard’a göre endişe edilecek bir durum değildir; çünkü imandaki sınırsız ilgi hata ihtimalini kaldırır. Nesnel olarak yaklaşıldığında elde edilebilecek doğruluk sadece tahmini bir vargı iken, öznel olarak yaklaşıldığında içsellik elde edilecektir. Tillich’in ifadesiyle söylersek “iman düşük dereceli olasılık taşıyan bir bilgi değildir. Onun kesinliği, kuramsal akıl yürütmenin belirsiz kesinliği de değildir.”⁸⁰ İman delilin ötesinde, nesnel akıl yürütmeyele doğrulanamayacak bir atlayış ister.

Burada Kierkegaard ile Hume’un görüşleri paraleldir;

⁷⁹ Alpyağıl, s. 75

⁸⁰ Tillich, s. 41

“Hâsılı biz, Hıristiyan dininin mucizelerle el ele gidişinin yalnız başlangıçta olmuş olmayıp, bugün bile, mucizesiz olarak, akılı başında hiçbir insanın inananı elde edemeyeceği sonucuna varabiliriz. Yalnız akıl ve mantık, bizi, bu dinin doğruluğuna inandırmaya yetmez; bu bakımdan her kim ki iman yoluyla bu dini kabule eğilimli bulunur, bu kimse, kendi varlığında sürekli bir mucizenin şuurunu duyar; şöyle ki bu mucize, hem bu kimsenin idrakinin bütün prensiplerini altüst eder, hem de aynı kimseyi, alışkanlıkla deneye en zıt ve aykırı olan ne varsa ona inanmaya yöneltir.”⁸¹

Böylece Hume de Kierkegaard gibi Hıristiyanlığın temel doğmalarının akıl yoluyla temellendirilemeyeceğini kabul etmekte, bu alanı imana konu etmektedir.

Sonuç olarak, Kierkegaard’a göre, nesnel akıl yürütme sürecinde kişi ancak, bilgisel açıdan olasılık taşıyan bir sonuç elde eder. Bu sonuç ise gerek hata ihtimalini dışlamadığından gerekse ebedi mutluluğun temeli olacak kesinliği sağlayamadığından, kişiyi imana götürmez.

2.1.2. Erteleme Savı

Yukarıdaki bölümde nesnel akıl yürütmenin taşıdığı hata olasılığını gördük. Ancak Kierkegaard için bu sorunun bir başka boyutu daha vardır. Akıl yürütme sürecinde birey, hatalarla karşılaştıkça bunların üstesinden gelmeye çalışacaktır; ancak çözdüğü her sorun onu başka çözmesi gereken soruna götürecektir. Bu süreç böylece süreğinden inanan bir türlü dinin istediği pratikleri yapma noktasına gelemeyecektir. “Tarihsel araştırma sürecinde yeni zorluklar çıkar ve bunların üstesinden gelinir ve tekrar yeni zorluklar... Vesaire... (bu şekilde) imanın objesine

⁸¹ David Hume, **İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma**, çev. Selmin Evrim, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1986, s.198

ilişkin sınırsız kişisel ilgi giderek daha da azalacaktır, çünkü karar ertelenmiştir. Ve yine daha sonra öğrenilecek bir soruşturmanın sonucu için ertelenmiştir”⁸²

Kierkegaard buna şu ironik örneği verir: Bir kişi tahkik sürecini yetmiş yaşına kadar sürdürür. Ölümüne iki hafta kala, araştırdığı konuyu aydınlatacak yeni bir yayının çıkmasını sabırsızlıkla beklemektedir.⁸³ Sonuçta problemle ilgili her yeni bilgi, dini anlamda istenen tutku ve adanmanın bir sonraki basamağa ertelenmesi anlamına gelecektir. Böylece sürekli yeni parantezler açılacak ve her yeni parantezde birey yoldan çıkma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Doğrularını sürekli sorgulamakla meşgul kişi, sürekli karanlıkta yürümektedir, yüz yaşına kadar olsa bile parantezler bitmeyecektir.

Kierkegaard’a göre söz konusu akıl yürütme Tanrı hakkında ise durum daha da vahimdir. Tanrı hakkında akıl yürütmek Kutsal Kitap’la ilgili araştırma yapmaktan daha zor ve kompleks bir konudur. Kişi Tanrı ile ilgili akıl yürütmelerinde hep çatışmaya düşmekten kurtulamayacaktır. Kierkegaard Tanrı’yı kanıtlanamaz olarak görür. “Çünkü Tanrı yoksa onu ispatlamaya çalışmak şüphesiz imkânsız olurdu, eğer varsa onu kanıtlamaya kalkışmak aptalca bir teşebbüs olurdu.”⁸⁴ Kierkegaard var olandan hareketle Tanrı’yı ispatlama fikrine karşı çıkar. Bu nedenle düzen-gaye delili onun için bir anlam ifade etmez. Çünkü onun varlığı için ileri sürülmüş her delil şüphelidir, en ufak yeni bir gelişmeyle çürütülmeye açıktır.

Bir kişinin kendisini, nesnel delil ya da delillerle temellendirilmiş bir inanca teslim ettiğini düşünelim, Kierkegaard’a göre bu kişi inancını pamuk ipliğine bağlamış demektir. Çünkü bu kişinin ilerleyen zamanlarda yeni şüphelerle karşılaşması muhtemeldir. Ona göre sübjektif olan din alanına nesnel bir metodolojiyle yaklaşılması halinde, yapılan dini soruşturma asla hata ihtimalini dışlamayacaktır. Bu realitenin doğal bir sonucu olarak da dini teslimiyet biteviye ertelenecektir. Bu ise din için arzulanabilir bir şey değildir.

⁸² Alpyağıl, s. 77

⁸³ Kierkegaard, Kahkaha, s. 23

⁸⁴ Alpyağıl, s.81

İnsanın kurtuluşu göz önüne alındığında sonu gelmez akıl yürütmenin ve araştırmanın faydasız olduğu açıktır. Dini bakış, insanın bu dünyadaki ömrünün kısılalığını göz önüne alarak, bu kısa süreyi Tanrı'yı memnun edecek güzel işler yaparak geçirmeyi öğütler. Tek başına teorik etkinlik insanın kurtuluşu için bir anlam ifade etmemekte gibidir. Bu durumun tipik bir örneğini Gazzali'de görüyoruz: “Dünya lezzet ve şehvetlerinin zincirleri beni Bağdat'ta kalmaya doğru çekerken iman çağrısı da (şu çağrıyı yapmaktaydı): Yolculuğa hazırlan, yolculuğa hazırlan. Çünkü senin ömrünün azı kalmıştır. Önünde uzun bir ahiret yolculuğu var. Eğer şimdiden ahiret hazırlığını yapmazsan ne zaman hazırlanacaksın”⁸⁵

Sonuç olarak Kierkegaard'a göre, en yüksek düzeyde bir araştırmanın sonuçları bile tartışmaya açıktır, kesinlikten uzaktır. Nesnel araştırma sürecinden şüpheyi uzak tutmak mümkün görünmemektedir. Nesnel bilginin dini alanda gerekli olmadığını, hatta zararlı olduğunu söyler. Çünkü ne kadar nesnel bilgi o kadar az tutku demektir. Bu ise insanı ebedi mutluluğa götürmez. Ebedi mutluluk ancak öznel bir şekilde elde edilebilir. Öznel hakikat ise nesnel teorik bilginin şüphe duyulmaz temellerini ve mantıksal argümana dayanan kesinliğini amaçlamaz. Kierkegaard'a göre, insan kaçınılmaz bir biçimde argümanın değil, fakat kararın zorunlu olduğu bir noktaya varmak durumundadır.⁸⁶

2.2. İMAN VE ÖZNELLİK

Kierkegaard için her şeyden önce söylenebilecek şey onun bireyci olduğudur. Aydınlanma felsefesi ile başlayan nesnelci-bilimselci akımın tersine Kierkegaard bireyi ve özneliği ön plana çıkarmıştır. Kant ile başlayan bireyi ve onun algılayışını temel olan anlayışa son noktayı Kierkegaard koymuştur. Zira Kant'ın öznesi genel özne iken Kierkegaard'ın öznesi bireysel öznedir. Bireysel özne kendi kararlarında mutlak söz sahibidir. Çünkü Kierkegaard'a göre hayatımızda nasıl yaşayacağımızı

⁸⁵ Gazzali, s. 87

⁸⁶ MacIntyre, s.11

yönlendirecek mutlak doğrular, mutlak değerler yoktur. Her birey kendi hayat yolunu kendi seçmeli ve takip etmelidir.

Kierkegaard'a göre “ hakikat öznel dir.” İman söz konusu olduğunda bu daha da belirginleşir. Suje ile obje arasındaki bu ilişkide suje neye inandığının bilgisine sahiptir, ancak sahip olduğu bu bilgiyi bir başka kimseye anlatması mümkün değildir. Kierkegaard'ın psikolojik durum olarak tasvir ettiği bu tecrübe değerlidir. Çünkü “psikolojik durumlar tek bir kişiye özgüdür.”⁸⁷ Kierkegaard asıl vurguyu inanılan şeye değil nasıl inanıldığına yapmamamız gerektiğini söyler. Zira inanılan şeyin kesinliğinden emin olmak imkânsızdır ve daha da önemlisi bu bize yaşamak için bir sebep vermez. Bu yüzden neyin doğru olduğu veya neye inandığımız önemli değil önemli olan bütün varlığımızı o inandığımız şeye verebilmektir.

Ona göre, insan varoluşunun olduğu yerde doğa bilimlerindeki gibi nesnel, evrensel, zorunlu doğrular yoktur, buna karşın hakikatin öznel, tikel ve kısmi yönleri vardır.⁸⁸ Söz konusu iman olunca bu öznellik daha da belirginleşmektedir. Çünkü imanın nesnesi olan, Tanrı'nın varlığı, enkarnasyon, ilk günah gibi konuları nesnel bir düzlemde temellendirmek mümkün değildir. Her bireyin algılayışı kendine göredir ve bunun ifadesi de mümkün değildir. Kişi sahip olduğu şeyin farkındadır; ancak neye sahip olduğunu söyleyemez ancak yaşar. Kierkegaard da Wittgenstein gibi dini doğruların dil ile aktarılamayacağını savunur.

İman irrasyonel özellikleri bünyesinde barındırır. “ Dini inancı, bir felsefi sisteme, bir bilimsel paradigmaya, bir siyasal dünya görüşüne bağlılıktan ayıran temel faktörlerin başında iman olgusunun taşıdığı spesifik özellikler gelir.”⁸⁹ İmanın yapısındaki bu spesifik özelliklerin başında Kierkegaard'a göre; irade, sezgi ve tutku gelmektedir. Kierkegaard dua eden iki adam örneği verir. Biri “Tanrı'nın doğru algılanışına” (Kierkegaard için Hıristiyan olan) dua etmektedir: ama yanlış bir ruhla, ikinci adam ilkel idolüne, “Sonsuz için tam bir tutkuyla” dua eden bir pagandır.

⁸⁷ Kierkegaard, Kaygı Kavramı, s. 9

⁸⁸ Cevizci, Etiğe Giriş, s. 276

⁸⁹ Yaran, Bilgelik Peşinde, s. 65

Kierkegaard için en büyük öznel gerçeğin sahibi ikinci adamdır. Çünkü önemli olan varoluşumuzla temelden bağlantılı olan öznel gerçeklerdir.⁹⁰

Kierkegaard öznel gerçekliği birebir varoluşumuzla ilişkilendirir. “Teoloji, akıl ve sağduyunun ötesine geçmeseydi öğretileri kolay ve bildik görünürdü.” diyen Hume, Tanrı’yı bu dünyanın olgusal gerçeklerine dayanarak ispatlamanın yanlışlığını ortaya koyarken; Kierkegaard da imanın irrasyonel paradoksal ve nihayet varoluşsal oluşunu iddia eder ve iman ilkelerinin nesnel dünyaya olan üstünlüğünü dile getirmiş olmaktadır. Sonlu sonsuz arasındaki paradoksal ilişki bu dünyanın kelimeleriyle açıklanabilecek bir ilişki değildir. Sonsuzun müstağni oluşu, sonlunun bağımlı oluşu bu paradoksu doğuran en önemli etkidir.

İman kendisine has kuralları olan, kendisine has iç dinamikleri olan farklı bir dil kullanmaktadır. Onun dilinden ancak inanan kişi anlar ve bu tecrübe kendine hastır, aktarılamaz. Dışsal dünyanın kavramları ile düşündüğümüzde saçma diyebileceğimiz birçok özelliği bünyesinde barındırır. İbrahim’in kurban hadisesinde bunu çok açık görebiliyoruz. Bir babanın oğlunu kesmesi gibi vahşi bir cinayeti hiçbir akli ve ahlaki delil açıklayamaz. Bu durum aklın algılayışına ters olduğu gibi, ahlaki değerler açısından da nefretle kınanması gereken bir durumdur. “Aşıkâr bir haklılandırma, ya da herhangi bir neden olmadan inen bu emir hem babanın doğal duygusal bağlarına ve hem de anlaşılabilir bir insan toplumunun temel ahlaki ilkelerine ters düşer.”⁹¹ Buradan bakıldığında imanı düşüncenin ötesinde bir yerde konumlandırmak zaruridir. Bu yüzden zihinsel faaliyetlerle imanı anlamaya çalışmak, zihni kendi alanının dışına çıkarmak olur.

Kierkegaard’a göre risk olmadan iman olmaz. Eğer biz Tanrı’nın var olduğunu bilseydik, onun var olduğuna dair elimizde kesin kanıt olsaydı, o zaman imana gerek olmazdı. Tanrı’nın varlığına ilişkin kanıtımız olmadığı için iman olanaklıdır. Çünkü kanıt nesnel açıdan kesin olan bir şeyi göstermek demektir. Oysa kesinlik ile tutku bir oraya gelemes ve tutku (kesinlik lehine) dışta bırakılırsa iman ortadan kalkar. İmanın olanaklı olması için, ayrıca nesnel olarak kesinlik

⁹⁰ Ahmet Bayındır, **Kierkegaard’da İmanın Paradoks Oluşu Meselesi**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa, 2006, s. 62

⁹¹ West, s. 205

bulunmasına rağmen, kişinin bu belirsizliğe karşın Tanrı'ya tutkuyla bağlanması gereklidir. Dolayısıyla insan, Kierkegaard'a göre Tanrı'nın varoluşu paradoksal olmasına rağmen kişisel bir şekilde inanmaya karar vermektedir.

2.3 İMAN VE PARADOKS

Paradoks, Kierkegaard'ın düşüncesinde merkezi bir kavramdır. O, açık bir şekilde ifade eder ki: "Hristiyanlık kesin olarak paradoksaldır ve son olarak, her noktada paradoksaldır."⁹² Kierkegaard farklı bir düşünürdür. Diğer filozoflar gibi kavramlar üzerinden düşüncesini ortaya koymamış, varoluşu ve onun öznelliğini ön plana çıkarmıştır. Bu nedenle paradoks kavramının da bir tanımını vermemiştir. Kierkegaard için paradoks, iki karşıt varoluşsal varlık arasındaki ortak ilişkiye gönderme yapan bir kategori ya da kavramdır. Bunu açarsak;

İlk olarak, paradoksun kendisi Hristiyanlığın hakikatini yorumlamak için Kierkegaard tarafından tasarlanan bir kategori ya da kavramdır. Ona göre paradoks olumsuz değil olumlu bir kategoridir. İkinci olarak paradoks saf bir kavram değildir. O gerçekliği olan ve gerçekliğe gönderme yapan bir kategoridir. Üçüncü olarak, iki karşıt varoluşsal varlığı içerir. Kierkegaard için Tanrı ve insan niteliksel olarak farklı iki varlıktır ve paradoks bu ilişkinin paradoks olup olmadığıyla ilgili değil, arasındaki ilişki ile ilgilidir.

Kierkegaard'ın görüşüne göre paradoks Tanrı ve insan, özgürlük ve zorunluluk, sonsuzluk ve zaman gibi iki karşıt varoluşsal varlıktan meydana gelir. Paradoks varoluşsal bir varlık ve saf kavram arasındaki ortak ilişkiye dayanmaz. Kierkegaard için enkarnasyon paradoksu, Tanrının evrensel insana değil fakat belirli bir zaman ve yerdeki belirli bir kişiliğe sahip olduğu olgusuna dayanır.

Oxford İngilizce Sözlükte paradoks sözcüğün iki temel kullanımı vardır. İlk kullanım "ölçüt olarak kabul edilen görüş ya da inanca karşı olan bir ifade ya da

⁹² Timothy Tian Min Lin, **Kierkegaard'ın Yaşamı ve Düşüncesi**, Felsefe Dergisi, çev Metin Becermen, Mayıs, 2000

öğretidir. Böyle bir kullanım Kierkegaard paradoksunun anlamına uygun olmayabilir. Ölçüt olarak kabul edilen görüş zamanla değişebildiği için paradoks böyle bir kullanımda mutlak değildir. Zira paradoks Kierkegaard için mutlaklıdır. Başka bir kullanım, “Görünüşe göre, soruşturmayla ya da açıklandığında saçma olduğu ispatlanabilir olmasına rağmen, kendisiyle çelişen, saçma ya da genel anlamıyla uyuşmayan bir ifade ya da varsayımdır.” Bu kullanım da Kierkegaard’ın paradoksunu tam karşılamamaktadır. Çünkü Kierkegaard için paradoks, geleneksel mantık anlamında aklın kavrayışının ötesindedir.

Geleneksel mantık sadece saf kavramlarla uğraşır, varoluşsal varlıklarla değil. Bu yüzden Kierkegaard ifade eder ki, mantık gerçek anlamda varoluştan farklıdır. Paradoksun kendisi, bir kavram olmasına ve gerçekliğe gönderme yapmasına rağmen, Kierkegaard saf bir kavram olarak paradokstan çok, bir gerçeklik olarak paradoksla ilgilenir. O paradoks sözcüğünü temel olarak, bir kavramdan ziyade bir gerçeklik anlamında kullanır. Felsefesinde bir varoluş ve düşünme ikiliği vardır ve öncelikli ilgi konusu düşünmeden çok varoluştur.

Kierkegaard için paradoks aklın nesnesinden çok inancın nesnesidir. Onun iddiası paradoksun varoluş alanına ait olduğudur. Bu yüzden de akıl, yani geleneksel (mantık) iki ayrı varoluş ve düşüncenin iki ayrı alanına aittir. Varoluş alanı inancın alanıdır, düşünme alanı geleneksel mantığın alanıdır.

Kierkegaard’ın paradoks için verdiği örneklerin paradoksun doğasına ilişkin aydınlatıcı değerleri vardır. İbrahim’in oğlu İshak’ı Tanrı’ya kurban etme kararı alışı Kierkegaard’ın Regine ile nişanı attıktan sonra yeniden bir araya gelme umudunu canlı tutması, hep saçma olanın kendisini açığa vurduğu yerlerdir.

Kierkegaard imanın bir paradoks olduğu hususunda ısrarla durur ve bunu farklı şekillerde özellikle Korku ve Titreme’de açıklar. Ona göre iman öyle bir paradokstur ki bir cinayeti Tanrı’yı memnun kılan bir eyleme dönüştürebilir; öyle bir paradoks ki İshak’ı İbrahim’e geri verir. Öyle bir paradoks ki hiçbir düşünce onu alt edemez. Çünkü imanın başladığı yer düşüncenin terk ettiği yerdir. İman aynı zamanda şu paradokstur; tikel olan evrensel olandan iyidir. Evrensel olanın içinde yer aldıktan sonra tikel olarak kendini evrensel olandan daha yukarıya koyar. Eğer

iman buna yol açmıyorsa İbrahim yitirilmiş ve iman dünyada hiçbir zaman var olmamış demektir.⁹³

İmandaki bir diğer paradoks da şudur: Birey, evrensel olandan yücedir, birey evrensel ile ilişkisini mutlak ile olan ilişkisine göre belirler. Bazen mutlak, evrensel (ahlaki) olanla çatışabilecek şeyleri de isteyebilir. Bu durumda evrensel olan askıya alınır. Çünkü Tanrı'nın iradesi mutlaklıdır. Paradoks Tanrı'ya karşı mutlak görevin var olduğu söylenerek de ifade edilebilir. Çünkü bu görev ilişkisinde kişi birey olarak mutlakla mutlak olarak ilişkidir. Böylece bu ilişkide Tanrı'yı sevmenin bir görev olduğu söylendiğinde daha önce söylenenlerden farklı bir şey söylenmiş olur. Çünkü bu görev mutlak ise, etik olan göreceli bir konuma indirgenmiş demektir. Ne var ki böyle olsa bile bu etik olanın ortadan kaldırılmasını gerektirmez. Paradoks tamamen farklı bir ifade edinir.

Aynı zamanda şu paradoksu da içerir; kişi kendisini kesinlikle başkasına anlaşılmaz kılamaz. İnsanlar kişinin kendini aynı durumdaki başkasına anlaşılabilir kılacağını tasarlayabilir. Bir iman şövalyesi diğerine hiçbir yardımda bulunamaz. Kişi ya paradoksun yükünü omuzlayarak bir iman şövalyesi olur ya da hiçbir zaman olamaz. Birey ancak tikel bir birey olarak bir iman şövalyesi olabilir.

Kierkegaard'a göre eğer kişinin Tanrı'ya inanma iradesi varsa, bu Tanrı için her şeyin mümkün olduğuna inanıp inanılmaması demektir ki bunun manası da kişinin aklını bir kenara bırakması demektir. İşte kişinin Tanrı'yı kazanmak için aklını bir kenara bırakması inanma eyleminin bizzat kendisini oluşturur. Onun için hayat hakkındaki nihai gerçek daima bir saçmalıklıdır. Fakat bu mutlak bir saçmalık olamaz. İnsan zihninin her zaman kendini merkez olarak önceden inşa ettiğı bir anlam sistemini aşması gerektiğı ölçüde bir saçmalıklıdır ama tam bir saçmalık değildir. Eğer böyle olmasaydı her hangi bir inanç elde edilemezdi. Kierkegaard bu anlamda daha ileri gider ve der ki; "hemen hemen muhtemel olan yahut da son derece muhtemel olan her şey, insanın hemen hemen bilebileceğı veya neredeyse

⁹³ Kierkegaard, K.T, ss. 47, 49, 50, 61

bilebileceği bir şeydir. Fakat buna inanılması imkânsızdır.”⁹⁴ Zira imanın konusu saçma olandır ve saçma inanılacak yegâne şeydir.

Diğer temel unsurlarla birlikte enkarnasyon inancı şüphesiz Hristiyanlığın en çetin paradokslarından biridir. Hristiyanlık için ayırt edici olan bu paradoks, Kierkegaard’ın irrasyonelizminin de temel sebebidir. Kierkegaard rasyonel zeminde ifade edilemeyen bu asli unsurları diğer Hristiyan teologları gibi değiştirmeden olduğu şekliyle kabul etmiş bu sav üzerinden kendi epistemolojisini inşa etmiştir. İsa insan olmak yönüyle sonlunun; Tanrı olmak yönüyle de sonsuzun sentezidir. Bir arada bulunması normal şartlarda mümkün olmayan bu iki özelliğin İsa’nın şahsında birleşmesi onu, Hristiyanlığın en önemli paradoksu haline getirmiştir. “Hz. İsa sonlunun ve sınırsızın; ebedinin ve canlı olanın paradoksal bir birleşimini ifade eder.”⁹⁵ Kierkegaard’da imanın objesi paradokstur ve İsa’nın paradoksu Tanrı-insan olmasıdır.

“Tanrı’nın insan biçiminde varlığa gelmesi, doğması büyümesi kelimenin tam anlamıyla bir paradokstur.” Kierkegaard da bunun makul bir izah tarzı olmadığını bilmektedir. Mutlak aşkın varlığı yarattığı diğer varlıklarla düşünmek paradokstur. Bu düşünce insan zihni için kabullenmesi zor bir konudur. Bunun en önemli sebebi iki varlık arasındaki ontolojik farklılıktır. Bu ontolojik farklılığın eşitlenmesi, yani Tanrı’nın herhangi bir birey gibi olması diğer bireylerden ayırt edilmesinin imkânsız olması, çözümü rasyonel zeminde imkânsız bir konudur.⁹⁶

Belli bir zaman ve mekânda kişiliğe bürünen İsa ne tam anlamıyla Tanrısal özelliklere sahiptir ne de insani. Bu durum inanları açısından anlaşılması güç bir durum meydana getiriyordu. Bu güçlükten dolayı Hristiyanlar ilk zamanlarda İsa ile ilgili iki yanlış doktrinden birini tercih ediyorlardı. Ya İsa’nın Tanrısal özelliklerini yok ediyorlardı ya İsa’nın insani özelliklerini. Sonraki dönemlerde bu düşünce değişti ve İsa’ya hem insani hem Tanrısal özellikleri aynı anda verildi fakat bu düşünce tamamıyla irrasyonelliktir ve Kierkegaard’a göre dini imanın yapısı budur.

⁹⁴ Alpyağıl, s. 75

⁹⁵ Selda Ataer, **Kierkegaard’ın Tanrı Anlayışı**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2006, s.53

⁹⁶ Ataer, s. 53

Enkarnasyon az ya da çok ihtimalli bir gerçek değildir. Aklımız için imkânsızlıktır. Kierkegaard da Tanrı'nın insan şeklinde var olmasının bir çelişki olduğunu kabul eder. O Hristiyanlığın pek çok önermesinin içinde paradoks barındırdığını yadsımaz zaten. O sisteminde bu paradoksları rasyonalize etme çabasında da değildir. Bu önermelerin çelişkili olduğunu kabul edip buna göre sistemini inşa eder. Kierkegaard'ın dini epistemolojisinin tamamında bu görüş hâkimdir.

2.4 İMAN VE ŞÜPHE

Felsefî terminolojide farklı şüphe anlayışları vardır. Bunların arasında, rasyonel şüphe, metodik şüphe, septik şüphe ve varoluşsal şüphe gösterilebilir. İmanın yapısında var olan şüpheyi hem Descartes'in ortaya koyduğu şüpheden ve septiklerin ortaya koyduğu şüpheden ayırmak gerekir. Metodik şüphe araçsal bir değer taşır ve bilimsel araştırmaların daha sağlam ve güvenilir sonuçlara ulaşmasını sağlamada önemli görev üstlenir. Doğru bilgiye açık seçik ulaşınca kadar her şeyden şüphe etmeyi öngörür. Septik şüphe bir tutumdur. Prensip olarak her şeyden şüphe etmektir. Mantıki açıdan septik şüpheyi alt etmek mümkün değildir. Bu şüphe bütün ihtimalleri düşündürmesi açısından 'fark ettirici' bir özelliğe sahiptir. "Her iman eyleminde zımni olarak var olan ne metodolojik ne de septik şüphedir. O her riske eşlik eden şüphedir"⁹⁷

Rasyonel şüphe akli temelde duyulan bir güvensizliktir. Zihnin iki zıt durumdan birine karar vermede yargıyı askıya alma durumudur. Hristiyan imanı kendi yapısını sağlam kuramadığı için özellikle rasyonel şüphenin etkilerine maruz kalmıştır. Rasyonel şüphe sağlam bir iman için aslında geçilmesi gereken bir aşamadır.

Kierkegaard'ın kullandığı şüphe varoluşsal şüphedir. Bu şüpheyi imanın mahiyetinden ayırmak mümkün değildir. Yani iman önermelerinin bünyesinde

⁹⁷ Tillich, s. 30

taşıdığı, onun asli unsuru olan şüphe'dir. Varoluşsal şüphe imanın bizatihi kendisinde var olduğundan zihin sürekli tedirgin bir haldedir. Kierkegaard'a göre bu durum zihnin sürekli teyakkuzda olmasını sağladığı için yararlıdır. Kimi düşünürlere göre ise bu Hristiyan imanındaki irrasyonel unsurların bir zorlamasıdır. "Çünkü makul olmayan bir takım şeylerle ilgili bir imandan şüpheyi uzaklaştırmak mümkün değildir."⁹⁸

İman önermelerindeki bu sıra dışılık, belirsizlik ve ardışsızlık insan psikolojisi üzerinde bir dinamizm meydana getirir, zihnin sürekli canlı ve heyecanlı oluşu sürekli bir oluş halinde olmasını sağlar, bu da sürekli bir tercihler zinciri içinde olmaya neden olur. Kişi şayet kendini rahat hissederse bu onun için büyük bir risktir. İman gözü kapalı atılan bir adımdır. Adımın atıldığı zemin sağlam olabilir de, uçsuz bucaksız bir uçurum da olabilir. Bir anlamda kişi imanın objesine mutlak bir güven ve teslimiyetle büyük bir riske atılır. "Risksiz iman olmaz. İman özellikle nesnel belirsizlik ve bireyin içindeki sonsuz tutku arasındaki zıtlıktır."⁹⁹

Şüphe cesaret, risk ve gerilim öğelerini bünyesinde barındıran bu dinamik şüphe anlayışında Kierkegaard için, insanın imanın objesiyle sürekli canlı bir ilişkiye girmesini sağlamaktadır. Fakat burada şüphe kendisine inanılan için değil, inanan için söz konusudur. İnsan ile Tanrı arasındaki iman ilişkisinde hem kesinlik hem de şüphe vardır. Tillich'e göre "imanın ilişkide olduğu sonsuz, bir sonlu varlık tarafından tecrübe edildiği sürece iman kesin değildir."¹⁰⁰ Süjenin sınırlı kapasitesiyle iman objesini idrak etmesi mümkün değildir. Bundan dolayı iman ilişkisinde bir taraf hep sınırlı olacağından şüphe de onun ayrılmaz bir parçası olacaktır.

Alınan riskin büyüklüğü imanın derecesi hakkında bize bir ipucu verir. Ne kadar büyük risk alınırsa iman o kadar büyük önem taşır ve değerlenir. Çünkü imanda bir meydan okuma vardır. Makul, anlaşılır olana inat saçma ve ihtimalli olana bir sıçrayıştır iman. Kişi imandaki riskin büyüklüğünü her zaman omuzlarında hisseder. İman eyleminin başarısız olma ihtimali de vardır. Eğer iman eylemi

⁹⁸ Özcan, s. 49

⁹⁹ Kaufman, s. 117

¹⁰⁰ Tillich, s. 76

başarısızlıkla sonuçlanırsa bu kişi için büyük yıkıma neden olur. “Ne kadar çok risk alınır o kadar yoğun iman olur. Ne kadar nesnel güvenilirlik varsa o kadar az içsellik vardır”¹⁰¹

Kierkegaard için cesaret de şüphe ile düşünülmesi gereken hatta mutlaka bulunması gereken bir unsurdur. Şüpheyi imanın unsuru olarak kabul edebilmek için mutlaka cesaretin bulunması gerekir. İmandaki şüphe unsuru cesareti anlamlı kılmaktadır. Risk olmasaydı cesaretin de anlamı olmayacaktı. İmandaki cesaret şüpheye rağmen iman önermelerinin kabul edilebilmesidir. Bir anlamda büyük bir risk alınarak imanın objesine teslim olmaktır. Yani bu kişinin Tanrı olamaz, bütün deliller onun aleyhine; fakat ben yine de inanıyorum diyerek risk alması ve Tanrı’ya teslim olmasıdır.

İnanan imanını kaybetmemek için sürekli bir çaba içerisinde. Kierkegaard’da iman durağan olmayan aksine canlı ve diri tutulması gereken bir şeydir. İnanan bilir ki attığı her adımdan sonra atılacak başka bir adım vardır. İmanın tutarlılığı sürekli olarak yeniden onaylanması yani tekrarlanmasıdır. Tekrar edilme aynı zamanda başka bir riski beraberinde getirmektedir. Bu da son adım atılmadıkça imanın ortadan kalkacağıdır. Atılmayan her bir son adım imanın bir daha geri gelmemek üzere yerini imansızlığa bırakması anlamına gelir.

“Şüphe ile karışık iman ilk bakışta çelişkili bir kavram gibi görünmektedir”¹⁰² ancak imandaki şüphe subjektif kesinliğe sahip olmasına rağmen objektif olarak kesin olmamasıdır. Dışarıdan bakan için iman sağlam temelleri olmayan ihtimalli gibi görünür yani objektifliği yoktur. Bu da tam da Kierkegaard’ın varoluşsal şüphanesine karşılık gelmektedir. Bu iman hiçbir aşamada öznel kimliğini kaybetmez.

Kişi gerçek bir iman sahibiye ne Tanrı’nın varlığından ne de onun yapabileceklerinden şüphe duyar. Teslimiyette güven esastır. Kişi her şeyi ile kendini Tanrı’ya adanmıştır. Egzistansiyalist şüphe Tanrı’dan değil kendinden şüphe etmeyi gerektirir. Kişi imanının olgunluğunu sürekli canlı tutmalı her an tedbirini almalıdır. Kierkegaard’a göre insanı her zaman canlı tutacağı için böylesi yararlıdır. Onun için

¹⁰¹ Kaufman. s.117

¹⁰² Aydın, Tanrı Ahlak İlişkisi, s.46

gerek oluş gerekse onunla paralel olan iman yenilenmediği zaman elimizden kayıp gitmektedir.

Hristiyan teolojisinde aklın yerine irade ön planda olduğu için imanın ve şüphenin bir arada olması mümkündür yoksa zihin şüphe halini yaşarken iman etmek mümkün değildir; ancak Hristiyanlıkta şüphe asli bir unsur olarak imanın yanında sürekli bir şekilde bulunabilmektedir.

Aklın olduğu yerde şüphe, insanı zorlar. İrade ise şüphe ile uğraşmaz, onu görmezden gelir. Akla muhalif dahi olsa içinden gelen şeyi yapar. Yani şüphe akıl ile çelişmektedir, onlar iki zıt kutuptur. Rasyonel zeminde ikisinin de birbirini dışlayan bir yapısı vardır.

Hristiyanlık hakkında konuşurken Kierkegaard “tüm şüpheleri savmak mümkün değildir” der. Hristiyanlık açısından bakıldığında Kierkegaard’ın görüşlerine katılmamak mümkün değildir. Dinin temel yapısına bakıldığında gerek Tanrı anlayışı gerekse Tanrı-insan ilişkisi paradokslarla doludur. Bu öğelerin makul bir şekilde açıklanması mümkün değildir. Eğer bu önermeler rasyonel zemine çekilirse tümü üzerindeki paradoksları savmak mümkün değildir.

Görülüyor ki, Kierkegaard’ın sisteminde şüphe negatif değil pozitif bir özelliğe sahiptir. Şüphe imanı sağlamlaştırma görevi gören dinamik bir yapıya sahiptir. İnanan kişi sürekli imanını tazelemekte böylece onda bir sorunun ortaya çıkmasını engellemektedir. Şüphe inanan kişiyi sürekli diri tutar çünkü imanda her zaman bir risk vardır ve riskin büyüklüğü imanı değerli kılar. Büyük risk büyük cesaret gerektirir. Bu yüzden cesaret imanın asli unsurlarından biridir. Çünkü iman bir meydan okumadır. Egzistansiyalist şüphe imanın varoluşsal bir unsurudur ve irade olmadan hiçbir anlam ifade etmez.

2.5 İMAN VE UMUTSUZLUK

Kierkegaard'ın kendisi için seçmiş olduğu misyon, bireyin umutsuzluğunun farkına varmasını, böylelikle de, kendisini özgür bir tin olarak tanımasını sağlamaktır. Ölümcül Hastalık Umutsuzluk adlı eserinde, Kierkegaard, insanların benliklerini nasıl pozitif bir biçimde unuttuklarını ya da aktif bir şekilde inkâr ettiklerini anlatır. Sadece bilinçli olarak Tanrı'ya inanma kararına varan benlik, umutsuzluğu aşabilir.¹⁰³ Buna göre kutsal ile canlı bir ilişkisi bulunan birey asla umutsuzluğa düşmez. Çünkü aşkın olan her zaman insana güven verir. “Eğer Tanrı'ya inanıyorsak, son sözümüz her zaman ondan umut dilemek olmalıdır.”¹⁰⁴ Tanrı'ya inanıyorsak yalnız değilizdir. O her zaman yanımızdadır. Bu güven kişiye kendisi ve geleceği ile ilgili kaygılarını giderme hissi verir.

Umutsuzluk kavramı Kierkegaard'ın sisteminde önemli bir yere sahiptir. Kişi umutsuzluk ile kendi benliğinin bilincine varır. Umutsuzluk anları, bireyin kırılma anlarıdır. Onun bu denli umutsuzluk üzerinde durmasının nedeni “bireyin umutsuzluğunun farkına varmasını ve böylelikle de kendisini özgür bir tin olarak tanımasını sağlamaktır.”¹⁰⁵

Umutsuzluk, güven duygusuyla yakından ilgilidir. Kierkegaard güvenilecek obje olarak Tanrı'yı görmektedir. Kişi eğer Tanrı'ya güvenmiyorsa hayatı boyunca umutsuzluktan kurtulamayacaktır. “Geleceğe güvenen kişi her zaman iyimser, hiçbir şeye, hiçbir kimseye güven duymayan kimse ise umutsuzdur.”¹⁰⁶ Yalnız her insanda bu güven duygusunun var olacağı anlamına gelmez. Ona göre Hristiyanlık içinde de umutsuzluk fikri vardır. Kierkegaard'ın burada kastettiği kişi açıktır ki, bütün düşüncelerinde bilinçli olarak birbirinden ayırdığı sözde Hristiyanlardır. Kişi hem Hristiyan olup hem de umutsuzluk içinde olduğunu söylüyorsa Kierkegaard'a göre o

¹⁰³ West, s. 202

¹⁰⁴ Howard Selsam, **Din, Bilim ve Felsefe**, çev. Mehmet Türdeş, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul, 2003, s. 51

¹⁰⁵ West, s. 202

¹⁰⁶ Wilhelm Weischedel, **Felsefenin Arka Merdveni**, çev. Sedat Umran, İz Yayınları, İstanbul, 1997, s.105

kişi, Hristiyanlığın içinde “yaşamamıştır ve yaşamıyordur çünkü tam olarak Hristiyan olunmadıkça insanın içinde her zaman bir umutsuzluk tohumu kalır.”¹⁰⁷

Kierkegaard’a göre umutsuzluğun insan düşüncesinde köklü bir yere sahip olması, insanın kendi kendine yetmeyişinin bir sonucudur. İnsan acımasız, tek başına kaldığında mücadele edemeyeceği bir dünyada yaşamaktadır. Çevresini saran tehlikelere karşı ne yapacağını bilmeyen birey, her an başına ne geleceği konusunda belirsiz bir fikre sahiptir; bu da onu geleceği ile ilgili umutsuzluğa sürüklemektedir. İnsanın bu çaresizliği, her şeyin üzerinde bir güce sahip olan aşkın bir varlık fikrine götürür ancak böyle bir varlık insanın umutsuzluğuna çare olabilir.

Umutsuzluk aynı zamanda bir meydan okumayı içerir. Umutsuz kişi çaresizliğine meydan okuyor demektir. Her insan baş edemeyeceği durumlarla karşılaştığında kendini aciz hisseder. Dibe vuran insan her şeye meydan okuma içindedir. “Bir meydan okuma içermeyen umutsuzluk yoktur.”¹⁰⁸

Kierkegaard’a göre kişi kendini, aşamayacağı sınırlar ile çevrili gördüğünde ve yapabileceği şeylerin çok sınırlı olduğunu gördüğünde de umutsuzluğa kapılır. Bütün ihtimaller tükendiğinde, olur olmaz insan umutsuzluğa düşer. Bu aşamadan sonra bireyin yaptığı, bir çırpınıştan başka bir şey değildir. Önündeki sınırlar kalkmadıkça bu çaresizlik bitmeyecektir. Ancak birey ne kendinden kaynaklanan sınırları aşamayacak, ne de çevresinin, yaşadığı dünyanın kendisini sınırlandırmasına engel olamayacaktır. Sınırlı bir dünyada kapalı kalan bireyin esasen üzerinde umutsuzluğa düştüğü şey, ebedi olanı yakalayamamaktaki acizliğidir. Bu acizliği onun sınırlı, sonlu dünyayı aşamamasından kaynaklanmaktadır. Kişi kendi sınırlılığının ve gücünün farkındadır. Bunu aşamamak onda umutsuzluk duygusuna sebep olmaktadır.

Umutsuzluğun bir başka nedeni de insanların yanlış güç objelerine yönelmeleridir. Tanrı dışındaki her şey dünyadaki zorunluluğa tabidir. Var olan her şey sınırlı bir güce sahiptir. Kişinin, bu zorunluluğa tabii âlemin içinden herhangi bir güce tutunması, bu güç elinden gittiğinde umutsuzluğa kapılmasına neden olur. Bu hayal kırıklığı ancak gerçek gücü fark edince sona erer.

¹⁰⁷ Kierkegaard, Umutsuzluk, s. 32

¹⁰⁸ Kierkegaard, Umutsuzluk, s. 59

Tanrı düşüncesi insana bir umut aşılacaktır. İnsan umut olmaksızın derin bir uçurumun kenarındadır. Fizik dünyanın sınırlılıklarından kurtulmak, Tanrı olmaksızın imkânsızdır. Fizik alandan metafizik alana geçiş yalnızca Tanrı'ya iman etmekle mümkün hale gelmektedir. Hristiyanlar, içinde bulundukları sınırlılıktan onları kurtaracak ve onları sınırsıza taşıyacak olan Varlık'la irtibat halindedir. Bu ilişki de onları umutsuzluktan korumaktadır. Kierkegaard'a göre umutsuzluk konusunda bir inanan, inanmayana göre daha avantajlıdır. Putperestler, dünyada hem Tanrı'sız hem de umutsuzdurlar. Hristiyanlar ise en azından bir ümide sahiptirler. Bu anlamda kişinin Tanrı'ya inanıyor olması onun bir şekilde umutsuzluktan kurtulacağını garantisidir. Mutlak bir iman ile kişi artık sonsuz ile irtibat sağlayarak sınırları ortadan kaldırmıştır. Kişi sınırlılığının ve sonluluğunun bilincinde olarak kendini Tanrı'ya emanet etmiştir.

Kierkegaard'a göre umutsuzluk olumsuz bir kategori değildir. İnsanın ham varoluştan kurtulup gerçek varoluşa erişmesi için acı çekmesi gerekir. Bu açıdan bakıldığında umutsuzluk birey için bir avantajdır. Kierkegaard'a göre "bu acıyı çekmek zorunda kalmak, bizim hayvanlığımızı aşmamızı sağlar ki bu düşüncemizin yüceliğini, dikeyliğimizin sonsuzluğunu gösterir."¹⁰⁹ Acı, bir anlamda bireyin sarsılmasına, kendi mevcut durumunun farkına varmasını sağlar; yani kendi benliğini kavramasına yardımcı olur.

Umutsuzluk ölümcül hastalıktır. Kierkegaard bu durumu ölesiye hasta olup da ölememek olarak nitelendirir. "Bu hastalığın işkencesi, can çekişmede olduğu gibi, ölümle savaşmasına rağmen kişinin gene de ölememesinden kaynaklanır."¹¹⁰ Ölüm insanın normal şartlarda isteyeceği bir şey değildir. Ancak öyle durumlar vardır ki, insan ölmeyi onu yaşamaya tercih eder. İşte umutsuzluk gerçekten insan için bir ölüm halidir.

Daha önce ayrıntılı olarak değindiğimiz yaşam yolunun aşamaları içinde Kierkegaard, estetik bireyi umutsuzluğu en çok hisseden kişi olarak tasvir eder. Estetik birey günlük eğlencelere dalmış, hiç bir kaygısı olmayan, sorumluluk duygusundan uzak, yaptıklarından sadece doyum arayan birisidir, bilinçli tercih

¹⁰⁹ Kierkegaard, Umutsuzluk, s. 23

¹¹⁰ Kierkegaard, Umutsuzluk, s. 26

yapmaz, başkalarının tercihlerini sorgulamadan hayatına uygular. Kierkegaard’a göre böyle birisi, yani bilinçli tercihlerle kendini inşa etmeyen birisi gerçek bir varoluşa sahip değildir. Estetik yaşamı sürdüren kişide bir umutsuzluk vardır. Bir takım kaygılar duymaya başlar. “Bir insanın kaygılarından kurtulabilmesi için tek yol, kendi varoluş sorumluluğunu üstlenebilmesidir”¹¹¹

Kierkegaard’a göre estetikçi kalabalıktan ayrılmaz. Bu yüzden kalabalıkla hareket edenlerin iç yüzündeki ümitsizliği çoğu zaman ilk bakışta fark edemeyiz. O her an bir başkasının kimliğine bürünmüştür, kendi değildir. Çünkü hayatıyla ilgili tek bir kararı bile kendi almamıştır. Kendine ait olmayan kararları uygulamasındandır ki, estetik yaşam alanındaki kişi, bir iç huzursuzluğu yaşamaktadır. Kişi bir arayış içindedir; fakat bu arayış umutsuzlukla sonuçlanacaktır.

Estetik birey zamanla bir boşluğa düşer. İçinde geleceğe yönelik kaygılar belirmeye başlar. Hayata niye geldiği, niye bu hayatı yaşadığı, hep aynı amaçsızlıkla devam eden hayatının ne zamana kadar süreceği, bunun sonunda ne olacağı gibi sorularla bunalan kişi geleceğe yönelik kendisi hakkında endişeye düşer. İşte kişide uyanan bu endişe duygusu onun bir sonraki basamağa sıçrama yapmasını sağlayacak ana kuvvettir.

Kierkegaard’a göre endişe duygusuyla kişi bir üst basamağa yani estetikten etik basamağına geçmiştir. Bu aşamada “birey artık evrensel kuralların geçerli olduğu etik yaşam şekline sıçramıştır. Çünkü estetik yaşamda suçluluk, günah ve pişmanlık duygularına yer yoktur.”¹¹² Bu ikinci aşamada birey, yığından, kalabalıktan sıyrılmıştır. Birey, hayatıyla ilgili kendisi karar almakta ve sorumluluğunu da kendisi üstlenmektedir. Birey olmanın özgünlüğünü yaşamaya başlamış, kalabalığın sıradanlığından sıyrılmıştır.

Etikçi, sorumluluğunun bilincindedir, kendi kararlarını kendisi alır ve ahlak kurallarına sıkı sıkıya bağlıdır. Yaptığı her şeyin sorumluluğunu üstlenmektedir. Bu sorumluluk ise evrensel ahlak yasalarıdır. Fakat kutsal alanla ilişkisi olmayan, “hiçbir tarafa bağlı olmayan kuru bir ahlak anlayışı veya görev bilinci insana nereye

¹¹¹ Engin Geçtan, **İnsan Olmak**, Metis Yay, Beyoğlu, İstanbul, 2003. s.94

¹¹² Latif tokat, **Teist Varoluşçulukta Hürriyet Problemi**. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 1996, s.50

kadar rehberlik edecektir.”¹¹³ Etik yaşam alanındaki birey, estetikçiye göre daha sorumlu, ahlaki değerlere sıkı bir şekilde bağlı olmasına rağmen yine de bir umutsuzluk içindedir. Onun umutsuzluk içinde olmasının tek sebebi bu dünyaya bağlı olmasıdır. Bu sınırlılığı aşabilmesi için onu tamamlayan ve ona rehberlik eden bir varlığa ihtiyaç duymaktadır.

Dinsel alana geçen birey için artık ümitsizlik söz konusu değildir. Dini alan sınırsız bir dünyanın kapılarını açar, bu nedenle gerçek Hristiyanlar asla ümitsizliğe düşmezler. Eğer gerçekten inanmışlarsa her zaman bir ümitleri var demektir. Eğer hala umutsuzluk varsa dinsel aşamaya daha erişemedikleri anlamına gelir.

¹¹³ Latif Tokat, s. 52

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HZ. İBRAHİM ÖRNEĞİ

3.1. HZ. İBRAHİM VE KURBAN HADİSESİNDEN HAREKETLE FİDEİZM MESELESİ

İbrahim peygamber semavi dinlerin tamamında sembolik bir öneme sahiptir. Özellikle oğlunu kurban etme teşebbüsü ile anılan Hz İbrahim, İslam'a göre oğlu İsmail'i kurban etmek istemişti. Ancak Hristiyanlara göre kurban etmeye götürülen kişi İsmail değil İshak'tır. Kierkegaard için İbrahim, düşüncelerini üzerinden aktaracağı, somutlaştıracağı önemli bir karakterdir. O, İbrahim'de imanın gerçek ifadesini görmektedir. Korku ve Titreme adlı esrinde İbrahim'in karşı karşıya kaldığı iman sınavını aktarırken, felsefesinin temel taşları olan; öznellik, paradoks, varoluş, iman gibi kavramları yerli yerinde bir zemine oturtmak ister.

Kierkegaard'ın eserine konu olan olay Kitab-ı Mukaddes'in Tekvin Kitabı'nda geçmektedir. “Tanrı İbrahim'i deneyip ona dedi: Ey İbrahim, şimdi oğlunu, sevdiğin biricik oğlunu, İshak'ı al ve Moria Dağı'na git ve orada sana söyleyeceğim dağların biri üzerinde onu yakılan kurban olarak takdim et.”¹¹⁴ Bu emir üzerine İbrahim sabahın erken bir saatinde kalkar ve kendisini utançtan kurtaran, gururu ve bütün nesillerin umudu olan İshak'ı öperek sessizlik içinde yola koyulurlar.¹¹⁵ Öykünün bu kısmında Kierkegaard, İbrahim'in psikolojisi üzerine yoğunlaşır: İbrahim'in başı Moria dağını görene kadar yerededir ve bütün edimlerini büyük bir sessizlik içinde yerine getirmektedir. Konuşmadan odunları yerleştirir, İshak'ı bağlar ve sessizce bıçağı keser. İşte tam o sırada Tanrı'nın hazırlamış olduğu koçu görür ve bunun üzerine kurban olarak onu sunup evine döner.¹¹⁶ Kierkegaard kendini tutamayarak şu değerlendirmeyi yapar: “Sözünü ettiğimiz adam (Korku ve Titremede dolaylı bir anlatım seçilmiştir) ne zaman Moria Dağı'ndan dolaşıp eve döndüyse, olduğu yere yığıldı, ellerini kavuşturdu ve şunları söyledi: ‘Hiç kimse

¹¹⁴ Kitab-ı Mukaddes, Tekvin/22:1–3

¹¹⁵ Kierkegaard, K.T, s. 64

¹¹⁶ Kierkegaard, K.T, s. 64

İbrahim kadar büyük değildir. Kim onu anlayabilecek yetkinlikte...”¹¹⁷ Kierkegaard için bu kıssanın iki türlü önemi vardır. İlkin onun bu kıssada kendisini İbrahim’in yerine, ayrıldığı nişanlısı Regine’yi de kurban edilen İshak yerine koymasındır. Hayatını aktarırken aktardığımız gibi Kierkegaard Regine’yi bırakarak bir anlamda İbrahim’e İshak’ın tekrar verilmesinde olduğu gibi, Regine’nin tekrar kendisine döneceğini ümit etmiştir. Bu yüzden bu hikâyeye, bir anlamda Kierkegaard’ın hayatının önemli bir parçasını oluşturan uzatmalı nişanlısı Regine’ye duyduğu aşkı ve ondan ayrılmanın üzüntüsünü aktardığı bir hikâyedir. Kierkegaard bu eserde kendini aklamaya çalışır. Kierkegaard İshak kadar İbrahim’i de kurban olarak görür. Kendisine göndermeyle ona göre asıl kurban kendisidir. İbrahim’le bu denli ilgilenmesinin sebebi budur.

Bu kıssanın ikinci önemi ise, bu kıssa aracılığıyla Hristiyanlığın istediği mümin prototipini ortaya koyar ve aynı zamanda imanın akli düzlemde anlaşılamayacağını bir kez daha somut bir şekilde göstermiş olmaktadır.

Kierkegaard Johannes De Silentio takma adıyla yazdığı bu eserinde İbrahim’in tabi kılındığı sınavın ne denli çetin bir sınav olduğunu göstermek ister. Yani bir anlamda o, bu hikâyeye aracılığıyla ucuzlaştırılmış iman nosyonunu yeniden gerçek konumuna çıkarmaya çalışırken, mevcut Hristiyan düşüncesinin de basitliğini ortaya koymaya çalışır. O, İbrahim gibi kutsal figürleri ya da “İmanın babası” olması nedeniyle bilhassa İbrahim’i yücelterek, iman sınavından geçen İbrahim gibi olmanın ne kadar zor olduğunu farklı şekillerde ortaya koyar.

Korku ve Titreme’nin en can alıcı sorusu imanın ne olduğu ve eğer herhangi bir şey ise, hakkında konuşulup konuşulamayacağı sorusudur. Sonucun konuşulamayacağı şeklinde olduğu görülmektedir. Ancak kesinlikle İbrahim hakkında konuşabiliriz. Johannes de Silento, Tanrı’nın emretmesi üzerine İshak’ı kurban etmesinin, onun imanını yalnızca öz oğlunu öldürmeyle ispatlamanın emredilmesinin İbrahim için ne anlama geldiğini anlatmaya çalışmaktadır. Oğlunun yerine kendini kurban edebilirdi. Ancak özel yüceliği yaptığı şeyi yaparken İshak’ı geri getireceğinden şüphe duymamasıydı. İbrahim ne yaparsa yapsın, hatta öldürme

¹¹⁷ Kierkegaard, K.T, s. 65

noktasına varsa da, İshak'ı koruyamasa bile, onu yeniden hayata döndürebileceğine inanıyordu.¹¹⁸

İbrahim'in İshak'a duyduğu sevgi ve yetmiş yıl bekledikten sonra ona sahip olması, bu imtihanı zorlaştıran en önemli etkidir. İbrahim ihtiyarlık yıllarında çocuk sahibi olmuş ve ona gözü gibi bakmıştır. Onun yetmiş yıl beklemesi de ayrı bir imtihandı. Sabırla bekledi ve Tanrı'dan asla ümidini kesmedi. Bunun mükâfatını bir çocuk sahibi olmakla aldı. Fakat bu sefer daha büyük bir imtihanla karşılaştı. Ona İshak'ı veren Tanrı, onu ondan geri istiyordu.

Gerçekten İbrahim, en zor şey ile gelecek vaadi olan İshak ile sınanmaktaydı. "İshak yalnızca metafizik anlamda değil, her anlamda İbrahim için bütün dünyadır."¹¹⁹ İbrahim için İshak vazgeçilmezdi ve yıllarca beklediği gençlik arzusuydu. Ancak o en büyük arzusundan vazgeçmek zorundaydı, imanı bunu gerektiriyordu. Sıradan insan makul taleplerde bulunurken imkânsız olanı istemek normal bir insanın yapabileceği bir şey değildir. Bunu gerçekleştiren şey imandan başka bir şey değildir. Kierkegaard'a göre "kişinin arzusunu terk etmesi yüceliktir, ancak daha yüce olanı terk ettikten sonra ona yapışmaktır."¹²⁰

İbrahim'e yapılan bu sınavın benzeri Meryem'e de yapılmıştı. Kierkegaard'a göre Meryem'in içinde bulunduğu sınav da en az İbrahim'inki kadar çetindi. "Melek yalnızca Meryem'e geldi ve hiç kimse Meryem'i anlayamadı. Peki, hangi kadına Meryem'den daha küçük düşürücü bir şey yapılmıştır ve Tanrı'nın kutsadıklarını aynı zamanda, aynı nefesle lanetlediği de doğru değil midir?"¹²¹ Bu lanetleme seçilmiş insanların Tanrı'nın kendilerine verdikleri sırrı açıklayamamalarından kaynaklanmaktadır. Kierkegaard'ın yazarı Johannes de Silento bizi imanın düşünce sistemi içinde yerinin olmadığı, iman tam olarak düşünmenin bittiği yerde başladığı acı gerçeğine götürmektedir. Joahannes de Silento için iman düşünülebilecek olanın ötesindedir. Ona sahip olan kişi, neye sahip olduğunu söyleyemez. Ancak Korku ve Titreme'nin imanı ele alışındaki genel anlam yeterince açıktır. Eğer iman hakkında konuşacaksak, imanı, insanların eylemlerini ve

¹¹⁸ Alastair Hannay, **Korku ve Titreme, (Takdim)**, s. 17

¹¹⁹ Kierkegaard, K.T, s.24

¹²⁰ Kierkegaard, K.T, s.61

¹²¹ Kierkegaard, K.T,112

birbirlerine yaklaşımlarını tanımlamaya ve haklı kılmaya yetecek şekilde, herhangi bir lisanda açıklayamayız.¹²²

İbrahim'in Tanrı'ya olan sevgisini göz ardı edersek onun bu imtihanını anlayamayız. İbrahim oğlunu çok sevmektedir fakat onu ondan isteyen Tanrı'nın sevgisi her şeyin üzerindedir. Ancak saf ve sadık bir sevgi bu büyük imtihanı makul gösterebilir. O Tanrı'yı sevmeseydi, yalnızca inansaydı, ne Tanrı onu bu denli zor bir imtihana tabi tutardı, ne de İbrahim bu sınavdan başarıyla çıkabilirdi. “Kim iman olmaksızın Tanrı'yı severse kendisini yansıtır, kim Tanrı'yı severse Tanrı'yı yansıtır.”¹²³ İbrahim'in bu ödevle görevlendirilmesi hem oğluna, hem de Tanrı'ya duyduğu sevginin bir neticesidir. İbrahim İshak'ı yanına alırken “dünyayı kavrayışını bıraktı ve imanı yanına aldı. Aksi taktirde oraya gitmez, bunun anlamsız olduğunu düşünürdü.”¹²⁴ Çünkü İbrahim'e kendi soyundan nesiller vaat edilmişti oysaki şimdi ondan, bunu gerçekleştirecek tek oğlunu kurban etmesi isteniyordu.

Burada meselenin en can alıcı yönü, İbrahim'e vaat edilen ile ondan yapılması istenen arasındaki çelişkileri oluşturmaktadır. Kierkegaard'a göre İbrahim'i imanın babası yapan şey de burada yatmaktadır. O bu emirle karşılaştıktan sonra tereddüt etmeden, sessiz sedasız bir şekilde bu görevi omuzlamıştır. “İbrahim inanmıştı ve şüphe etmiyordu. Şüphe etmiş olsaydı başka bir şey yapardı.”¹²⁵ O, kaygıyla sağa sola bakmadığı gibi, Tanrı'yı caydırma umuduyla dua da etmedi. Biliyordu ki onu sınavan mutlak Tanrı'ydı¹²⁶ Onun yüceliği İshak'ın onun için ifade ettiği bütün anlama rağmen ve inancının yanlış olduğu ortaya çıkması halinde kaybının büyük olacağının tam idraki içinde olduğu o durumda bile imanı koruyabilmesidir. Kierkegaard, İbrahim'in yüceliğini üç alanda ortaya koymaktadır: Neyi sevdiği açısından (Tanrı), neye inanarak beklediği açısından (imkansız) ve niçin çabaladığı açısından (dünya ya da kendisi için değil yine Tanrı için).¹²⁷

İbrahim'in eylemini yücelten şey bu eylemi yaparken ızdırap çekmesidir. Çünkü İshak onun en değerli varlığıydı. Kierkegaard'a göre zengin insan malından

¹²² Hannay, s. 14

¹²³ Kierkegaard, K.T, s. 80

¹²⁴ Alpyağıl, s. 110

¹²⁵ Kierkegaard, K.T, s. 65

¹²⁶ Kierkegaard, K.T, s. 65

¹²⁷ Hannay, s. 17

vazgeçebilir ve bundan pekâlâ bir üzüntü duymayabilir. Çünkü parada bana ait bir şey yoktur. Fakat bir babanın oğluna karşı çok büyük ve kutsal yükümlülükleri vardır. Bu yüzden der Kierkegaard, “İman kişinin kendi oğlunun öldürülmesini kutsal bir eyleme dönüştürmüyorsa, o zaman İbrahim’e de herkes gibi ceza verilsin”¹²⁸ Ahlaki açıdan bakıldığında bu durumda imanı önemsiz olarak çıkarırsanız, İbrahim’in eyleminin ifadesi öz oğlunu öldürme saf gerçeğinden başka bir şey değildir. Ona göre iman olmadan bunu anlamak mümkün olmadığı gibi, bunu yapmak da zordur.

Kierkegaard’a göre ön teslimiyet olmadan iman olmaz. Teslimiyet, kişinin en çok sevdiği ümitlerini, ümit ettiği şeyin erişilemez olduğunu gördüğünde terk etmesidir. Teslimiyet kişinin kalbinin arzusu hakkında düşünmekten vazgeçmesi değildir. Aksine teslimiyet, eski ilgiyi korumayı, ancak bu arzuyu tatmin etmeyi yeryüzündeki hiçbir şeyin gücünün yetmeyeceğini kabul etmek demektir. Eğer bu arzunun tatmin edilebileceğini kabul etsen de, bu ancak absürdün gücüyle olabilecektir. Burada absürt muhal olarak olanaksız anlamına gelmez, insan gücüyle olanaksız yada herhangi bir anlaşılabilir yolla olanaksız anlamına gelir.¹²⁹ “İbrahim İshak’ı teklif etmeye istekli olmasına rağmen, Tanrı’nın İshak’ı ondan istemeyeceğine inandı. Hiç bir hesaplamanın söz konusu olamayacağı, absürdün gücüne inandı ve aslında bunu ondan isteyen Tanrı’nın bir sonraki anda talebini geri çekmesi absürttü.” Kierkegaard hikâyeyi bir adım ileri taşıyarak, İshak’ın kurban edilmiş olduğu gerçeğini hesaba katarak konuşur: “Tanrı İbrahim’e yeni bir İshak verebilir ve kurban teklifini tekrar yaşama taşıyabilirdi. Bütün insani hesaplamalar askıya alınmış olduğundan İbrahim absürdün gücüne inandı.”¹³⁰

İbrahim büyük bir sadakatle, her şeyi göze alarak bu imtihana tabi oldu. İmtihanın sonunda hayatının en değerli varlığını, oğluna kaybedebilirdi, ancak insani hiçbir açıklamanın anlayamayacağı bir güvenle bu imtihanı kabul etti. Oğlunu alıp sabahın erken saatlerinde Moria Dağı’na gittiler, yol boyunca hiç konuşmadılar. İbrahim, İshak’ı kurban edeceği yere geldiğinde emri İshak’a anlatır ve oğlu da bu emre itaat eder. İshak dizlerinin üzerinde yere eğilir, boynunu uzatır, İbrahim de

¹²⁸ Kierkegaard, K.T, s. 72

¹²⁹ Hannay, s. 28

¹³⁰ Kierkegaard, K.T, s. 79

bıçağını çeker, oğlunu kurban etmeye hazırdır. Tam o anda “Tanrı, ona şunu söyler: “Elini çocuğa uzatma ve ona bir şey yapma, çünkü şimdi bildim ki, sen Tanrı’dan korkuyorsun ve kendi yegâne oğlunu benden esirgemedin.”¹³¹

İbrahim’in oğlu İshak’ı kurban girişimi hem estetik hem etik açıdan kabul edilemez. Estetik açıdan ele alındığında bu estetiğe bir saldırdır. Çünkü estetik gayet iyi anlayabilir ki, başkasını kendim için kurban edemem. Gerçekten de estetik açıdan ne tür bir amaca hizmet ederse etsin, bir cinayeti hiçbir şey masum gösteremez. Bu türden, aklı yok sayan bir inanç, insanın ruh hayatına bir müdahaledir. Toplumu, her şeyden önce kurulu bir Hristiyan toplumunu aksatmadır.

Etik açıdan bakıldığında, babanın oğluna karşı görevini unuttuğu, sorumluluklarını yerine getirmediği söylenebilir. Babanın asli görevi çocuğunu korumak ona bir gelecek hazırlamak iken, baba bunu unutmuş görünmektedir. Etikçi toplumsal benliğe sahiptir. Onun başlıca görevi toplumsal değerleri yansıtmak, ahlaki kriterleri yerine getirmektir. İbrahim toplumsal bir erdemin peşinde değildir; o tekil bir erdemin peşindedir. İbrahim’in varoluş koşulu ve yasası etikteki gibi evrensel genel yasalar değildir, tekil ve bireyseldir.

Kierkegaard her ne kadar amaçsal olarak imanı rasyonelleştirmenin mümkün olduğunu düşünse bile, fiili olarak bunun bir sonu olmayacağını savunur. Akıl yürütme, son tahlilde bizi bir yargıya götürmez, sürekli bir kararı askıya alma söz konusudur. İman ise bazı kriterler ister; mutlak teslimiyet olmadan bunu gerçekleştirmek mümkün görünmemektedir. Teslimiyete giden yol, paradokslarla örülü olsa da bunun başka çaresi yoktur. Teslimiyet hareketini yapan kişi imkânsızlığa inanmıştır, çünkü anlama yetisi, yapılan işin bir imkânsızlık olduğunda ısrar edecektir. Bu anlamda iman “ Hayatın ve var oluşun paradoksudur.”¹³² Kierkegaard’a göre iman şövalyesi sürekli sonsuzluğa doğru sıçrama yapmasına rağmen, onun yaptıkları sıradan insanın davranışlarından farksızdır. İşlerini en ince ayrıntısına varıncaya kadar planlar, hayatın kurallarına uyar. Fakat onun bütün

¹³¹ Kitab-ı Mukaddes, Tekvin 22/12

¹³² Kierkegaard, K.T, s. 88

eylemlerinin altında bir tutku vardır. Şövalye bu tutku ve yoğunlaşmanın gücüyle her şeyi yapar.¹³³

3.1.1 Etik Olanın Teleolojik Askıya Alınışı

Kierkegaard'ın anlatımıyla Hegelci felsefeye göre etik olan evrenselidir ve ulaşılacak istenen nihai amaç (telos) tır. Onun kendi dışında bir telosu yoktur, ancak o, her şeyin telosudur. Etikçi bireyin nihai amacı kendini evrenselde ifade etmektedir. Bunu yaparken kendi özelini iptal eder. Kişi evrensele girdikten sonra ne zaman kendi öznelliğini ön plana çıkarmaya çalışsa, kendini pişmanlık içinde evrensele teslim ederek kurtarabileceği bir ayartma sınavıyla karşı karşıya bulur.¹³⁴ Hegelci etik bireyselliği, öznelliği yok sayarak evrensel için bir şeyler yapmayı öngörür. Bu nedenle, normal görevlerinizin aksine bir şey yapıyor olmanın haklı gerekçesi, ancak evrensele yönelik daha geniş yararlar varsa haklı bulunabilir. Böylece baba ya da anne olarak yükümlülüklerinizin aksine askerlik hizmetine çağırılabiliriz. Ya da yapmanız gereken şey, yaptığı şeylerden dolayı toplumun yararı için oğlunuzun idam kararını imzalamaksa, evrensel etik sizi aklayacaktır. Ancak aynı eylemi böyle bir neden olmaksızın gerçekleştirecekseniz ve eğer bu eylemin içinde evrensel için kabul edilebilecek bir şey yoksa etik ifadeyle lanetlenirsiniz.¹³⁵

Kierkegaard'a göre, imanın teleolojik olarak askıya alınması mümkündür. Bazen evrenselden daha yüksek gayeler ortaya çıkar - ki bu Tanrı'nın inayetidir. İbrahim'in öyküsü etik olanın teleolojik bir askıya alınışının var olduğunu ve ahlaki ödevin geçerliliğinin daha yüksek bir maksada uygun olarak zaman zaman askıya alınabileceği fikrini içermektedir. "İbrahim eyleminde etiği tamamen aşmış ve onun dışında daha yüksek bir gaye için askıya almıştır."¹³⁶

¹³³ Kierkegaard, K.T, s. 86

¹³⁴ Kierkegaard, K.T, s. 99

¹³⁵ Hannay, s. 19

¹³⁶ Kierkegaard, K.T, s. 102

Kierkegaard Hegel ile İbrahim arasında bir kıyas yaparak ironik bir şekilde Hegelci düşüncenin bayağılığını ortaya koymaya çalışır. Hegel'i aşmanın mucize sayıldığı bir dönemde Kierkegaard Hegel'i okuduğunu, onu anlamak için çok zaman harcadığını söyler. Böylelikle Hegel'i üstün körü okuduğu şeklindeki eleştirileri bertaraf eder. Hatta anlamadığı yerlerin sebebini de Hegel'in kendisinin anlaşılması olmasına bağlar. Ama der "İbrahim hakkında düşünmek zorunda olduğumda nerdeyse tükeniyorum... Onun bir görüntüsünü yakalayabilmek için bütün kaslarımı zorluyorum, ancak aynı zamanda felç oluyorum."¹³⁷ İman düzgün ifadesini İbrahim'in bu düşünülmecek kadar paradoksal yaşamında bulur.¹³⁸ O absürdün gücüyle hareket eder; zira tekil bireyin evrenselden yüksek olması tam olarak absürttür. Kierkegaard'ın İbrahim'i, iman sınavından çıktıklarından dolayı yücedir ve İbrahim'in bu ıstırapı çekişi ve yüceliği, sosyal değerlerin tipik örneği olmasının aksine, onu kendi toplumunu ve sosyal usullerinden çok radikal bir biçimde koparmaktadır.¹³⁹

Sıradan insan kendisini etik sınırları içinde tutmaya çalışır. Normal insanın eylemi etik yaşamının bir ifadesi olduğu için yüce iken, İbrahim'in eylemi tamamen özel bir girişimdir, kişisel bir erdemdir. Kierkegaard burada İbrahim'in neden böyle bir şey yaptığını sorar. Ona göre İbrahim bunu iki nedenden ötürü yapar, Tanrı aşkına ve kendi adına. Tanrı açısından bakıldığında bu isteğin amacı "İbrahim'in Tanrı'ya duyduğu aşkın kanıttır. İbrahim için bu isteği gerçekleştirmenin amacı, Tanrı'ya duyduğu aşkı kanıtlama isteğidir. Kierkegaard, burada İbrahim'i etiğin ayartmasına gelmediği için yüceltir."¹⁴⁰

İbrahim'in yaptığı şey küçümsenmeyecek kadar önemli bir hadisedir. Etik açıdan değerlendirmesi İbrahim'in yaptığı en basit ifadeyle korkunç bir şeydir. İbrahim toplum tarafından dışlanmayı, tekfir edilmeyi ve insanların gözünde bir katil olmayı bile göze almıştır. Tarihi süreç içerisinde insanların gözünde aşağılanmayı ve suçlamalara göğüs gerebilecek cesareti göstermiştir.

¹³⁷ Kierkegaard, K.T, s. 76

¹³⁸ Kierkegaard, K.T, s. 102

¹³⁹ Hannay, ss. 10–11

¹⁴⁰ Kierkegaard, K.T, s. 106

İbrahim, Tanrı tarafından seçilmiş kimsedir. Kendisine bir sır verilmiştir; öyle bir sır ki sıradan insanlara söylense, onların bu sırrı anlamaları mümkün değildir. Seçilen kimsenin ağır sorumlulukları vardır; ahlaki yükümlülükler ile Tanrı'nın isteği arasında sıkışıp kalmıştır. Bir tarafta ahlak sınırları içinde kalmaya çalışırken, diğer taraftan da Tanrı'ya karşı olan mutlak görevini yerine getirmeye çalışmaktadır. İkisini aynı anda yapmak mümkün olmadığı için inanan kişi bir tercih yapmak durumunda kalır ve Tanrı'ya karşı olan mutlak görevini yapmayı tercih eder. Bu şekilde iman, insanın deneneceği bir ayartma sınavıdır.

Bu sır kişiye özeldir, ifşa edilemez. Başkalarına ifşa etmeye de gerek duyulmaz. İbrahim onu tek bir yerde, Tanrı'nın huzurunda ifşa eder, bunun dışında sırrını açıklayamaz. Bu sırrın amacını ondan başka anlayacak da yoktur zaten. “Öznenin öznelliğini belirleyen, hiç ifade edilemez olan bir sırrı vardır. Kişinin hakkında konuşmaktan sakındığı basit bir bilgi olmayan, ama özellikle günah ateşiyle özdeşleşmiş olarak, bizatihi ifade edilemez olarak kalan sır.”¹⁴¹ Hiçbir rasyonel ifade o sırrı izah etmek için yeterli değildir. Bu sırrın izah edilemez olması bir bakıma iman alanına ait olan bir konunun ahlak alanına indirgenmesinden kaynaklanmaktadır. İman alanı için doğru olan bu sır ahlak alanına gelindiğinde günah ile bir tutulmaktadır.

Kierkegaard'a göre İbrahim, ahlaki bakış açısından bir katil, dini bakış açısından ise imanın babasıdır. Dini bakış açısında birey, evrenselden yücedir ve bu bir paradokstur. Ahlaki bakış açısından birey, evrensel alana karşı bir eylemde bulunmaktadır. Evrensel açısından İbrahim, yaptıklarından sorumludur. Yapmaya çalıştığı eylemin bu alanda hafifletici bir nedeni yoktur ve bu yüzden ceza almalıdır. Emir kimden gelirse gelsin eğer kişi bir insanın canına kıymaya niyetlendiyse o, katildir. İman, bu davranışı mazur gösterecek nedenler bulabilir. Fakat bu nedenler hiçbir şekilde ahlak alanında geçerli değildir. Onu, evrensele ait kılan eylemin realitesidir ve evrenselde İbrahim bir katildir ve öyle kalacaktır.

Öyle görünüyor ki yukarıdaki sorun, felsefenin klasik sorunu tikel ile tümel arasındaki ilişkinin bir yansımasıdır. Bu anlamda tümel olanı toplum ve onun ahlaki

¹⁴¹Emmanuel Levinas. “**Kierkegaard: Varoluş ve Etik**”, **Kierkegaard ve Din**, Ed. Ahmet Demirhan, Gelenek Yay, İstanbul, s. 13

değerleri temsil ederken, tikel olanı da birey ve onu bu haliyle toplumun ahlakına karşıt olan (Tanrısal) ödevleri temsil etmektedir. Kierkegaard'a göre bu iki alan arasında uzlaştırılmaz bir uçurum bulunmaktadır. Kierkegaard'ın betimlemesiyle Hegel'de etik, evrenseli (tümeli) ifade etmektedir. Buna göre evrensel olan etik "ereksel dayanağı bizzat kendisini bulur" ve tikel olanı "amacını evrensel olanda barındıran birey" olarak tanımlar. Tikel bireyin ödevi "kendisini durdurmaksızın evrensel olanda ifade etmek, evrensel olmak için tikelliğini feshetmektedir."¹⁴²

İbrahim'in eyleminde evrensel için hiç bir şey yoktur. Toplum yararına ve bir kısım insanların faydasına da bir şey yok görünmektedir. Tamamen bireysel, kendi içine dönük bir eylemdir. Evrensele bir meydan okumadır. Her türlü akla yatkın etik standarda toptan meydan okuma oluşturan bir eylem olmasıyla birlikte, Tanrı'nın emrinin yerine getirmesi nedeniyle "iyi" bir eylemdir. Kierkegaard'ın gözünde İbrahim'in eyleminde herkesin başaramayacağı bir özveri vardır, ancak bu özverinin toplumsal değerler göz önüne alındığında, toplum adına daha yüksek bir amaca hizmet ettiği söylenemez.

Bunu yapmasında evrensel için herhangi bir yarar olmamasına rağmen, öz oğlunu öldürmeye hazırlanıyor. Eğer İbrahim'in eylemi basit bir cinayet değilse, o zaman etik yaşam bağlamında mutlak yaşamın kendisinin yalnızca gerekli olduğu bir otorite olmalıdır. Bu durumu Johannes De Silentio, etikselin teleolojik dengesi olarak adlandırmaktadır.¹⁴³ Çünkü burada etik kendi içinde bir amaç olmaktan çıkar ve bir bütün olarak başka amaçlara ya da telos'a hizmetkâr olur.

¹⁴² Kierkegaard, K.T, s. 99

¹⁴³ Hannay, s. 20

SONUÇ

Çalışmamızda Kierkegaard'ın dini epistemolojisinde fideizmi anlamaya çalıştık. Fideist epistemolojinin karakteri olan iman temelli anlayış, Kierkegaard'ın düşüncesinde başköşeyi tutuyor görünmektedir. Kierkegaard din için anlaşılabilir ya da mümkün epistemoloji olarak imanı önermekte ve bunda ısrar etmektedir. Çünkü bu alanda akla güvenmek demek insanı ne olacağı belli olmayan bir maceraya sürüklenmek demektir. Akıl nesnel araştırma sürecinde insanı imana götürebileceği gibi, onu büsbütün Tanrı'dan uzaklaştırabilir de. En nihayetinde dini alanda salt akıl aynı ölçüde çürütülebilir özelliğe sahip önermeler arasında yargıyı askıda bırakarak akli bir karara vordırmaz. Bu da imanın bir türlü gerçekleşemediği, bir tür agnostizmin doğmasına neden olur.

Kierkegaard aklın işlevini ve faydalılığını inkâr etmez. Ancak dini alanda ona güvenmez. Ebetteki dinin önermelerini akli bir zemin üzerinde temellendirip sağlamlaştırmak her dinin mensubu için istenen bir şeydir. Gerek aklın yapısı ve kapasitesinden kaynaklanan, gerekse dinin önermelerinin akli olmayan bir takım özelliklere sahip olmasından kaynaklanan nedenlerden dolayı Kierkegaard bu alanda akla mutlak yetkiyi vermez; hatta onu bu alandan uzaklaştırmaya çalışır. Zira ona göre Tanrı bilginin değil imanın objesidir.

Kierkegaard'nın görüşlerinde iman lehine bu denli aşırıya gitmesinin en önemli nedenlerinden biri dönemin her şeyi rasyonelleştirme uğraşına tepkidir. Özellikle Hegel ile doruğa ulaşan sistemci fikirler öznel ve içsel algılayışı görmezden gelerek bireyi sistemin içinde eritmişti. Bu yüzden Kierkegaard topyekûn bir karşı duruşla varoluşu ve bireyselliği ön plana çıkartarak dini alandan aklın otoritesini kovmuştur. Bize göre felsefi geleneğin bütün inançlar için rasyonel temel arama düşüncesine Kierkegaard'nın göstermiş olduğu bu tepki haklı olmakla birlikte, akli bu alandan tamamen dışlamak da bir o kadar aşırı bir tutumdur.

İman ve akıl birbirinden ayrı kategorilerdir. Aslında iman ve akıl ile ilgili ortaya çıkan bütün felsefi polemikler bu iki alanın, kendi kavramlarıyla birbirini yargılamasıdır. Aklın ölçütleri ve yöntemleri imandan farklıdır. Dolayısıyla bu

ölçütleri dini alanda kullanmak, istenilen sonuçları vermeyecektir. Bilimin ya da felsefenin görevi dini önermeleri kendi pratikleri içinde anlamaya çalışmak olmalıdır yoksa onları akli ölçütlere göre yargılamak değil. Diğer taraftan akla yöneltilecek eleştiriler de imanın akıldan bütünüyle birbirinden ayrı olduğu düşüncesini meşru kılmaz. Çünkü kavramlar arasında ayırım yapmak insanlar için ne kadar temel bir düşünme biçimi ise kavramaları birbiriyle kıyaslamak, bir senteze ulaşmak da aynı ölçüde insanın temel düşünme yöntemleridir.

Kierkegaard nesnel akıl yürütme sürecinin insanı tatmin etmekten uzak olduğunu söyler. Akıl insana imanın gerektirdiği sıçramayı yapacak kesinliği hiçbir zaman vermeyecektir. Aklın ulaştığı her yeni sonuç yeni problemleri, bu problemler başka problemleri getirecektir. Bu böyle sürüp gidecektir. Dolayısıyla bu durum bireyde iç huzursuzluğu doğuracaktır. Bir arayış içine giren birey iki sonuçla karşılaşabilir. İlk mistisizm bu iç huzursuzlukta bir sığınak olabilir. İkinci olarak birey, tepkisel davranıp inkârâ da yönelebilir. Bu özelliğinden dolayı Kierkegaard akla güvenmez ve mutlak itaati önerir.

Her ne kadar birçok insan temellendirilmemiş inançlarla hareket etse de son tahlilde insan bu temelsiz görünen inançları temellendirecek bir güdüyle de donatılmıştır. Çocukken sahip olduğumuz bir inancı yetişkinlik dönemimizde temellendirebildiğimiz gibi bütünüyle reddedebiliriz de. Aklın yetenekleri açısından bakıldığında iki sonuçta mümkündür. İnsanın bütün inançlarını temellendirmesi hem zaman açısından hem aklın yetenekleri bakımından zor görünmektedir. Ancak bu zorluğu teslim etmek ayrı bir şey, bu uğurda yapılan çabayı yok saymak ayrı bir şeydir. Kierkegaard böyle bir çabayı gereksiz görerek imanı sağlama almak ister. Ona göre kişi iman sıçramasını yaptıktan sonra, inanç insanın zihninde öznel bir tutarlılık verecektir zaten. Böylece Kierkegaard inancı, öznel bir zeminde temellendirmiş olur.

Kierkegaard'ın fideist görüşleri büyük ölçüde akıl yetisinin zayıf yönlerine karşı konumlanmış görünmektedir. Aklın zaafı, fideist epistemolojinin sığınakları olmuştur. Pek de sağlıklı olmayan bu tutum, orijinallikten uzaktır. Akıl bazı alanlara nüfuz edemiyor diye fideizme sığınmak ne kadar yanlış ise katı akılcılığın peşinden ilelebet koşmak da aynı şekilde yanlıştır. Bu anlamda sağduyuya en yakın yaklaşım

her iki eğilimin aşırılıklarının bir potada eritildiği yeni bir sentez gibi görünmektedir. Ancak burada birçok sorun olması muhtemeldir. Örneğin akla nereye kadar ihtiyaç duyulduğu, neden daha ileride veya geride değil de orda durulması gerektiğini söyleyecek bir mihenk taşı yoktur. Bu da gösteriyor ki son tahlilde iman olgusu bireysel bir karar ve akıl, sezgi gibi araçların nerde, nasıl, ne kadar kullanılacağı bireysel ihtiyaca bağlı olan bir şeydir. Çünkü kimi için temelsiz görünen bir inanç bir başkası için temellendirilmesi gereken bir inançtır.

Kierkegaard'ın fideist epistemoloji etrafında kurduğu bilgi anlayışı, biraz da sahip olduğu inançla ilgilidir. Özellikle Hristiyan teolojisinin irrasyonel yapısı onu bu türden bir düşünceye götürmüş görünmektedir. Buna bir de Protestan mezhebinden aldığı öznel, içsel ve kilise karşıtı fikirler de eklenince, onun düşünceleri büsbütün bir karşı duruş haline gelmiştir. Enkarnasyon, ilk günah gibi Hristiyan teolojinin temelini oluşturan bu doğmaların tamamen irrasyonel bir özelliğe sahip olması aşırı fideist bir tutuma götürmüştür. Bu nedendir ki Hristiyan teologların çoğu akli dini alandan mümkün olduğunca uzak tutmaya çalışmıştır.

Bir diğer neden olarak mevcut Hristiyanlığı gösterebiliriz. Hegelci düşüncenin hızla yayılması dini kurumlar üzerinde de etki yaratmıştır. Özellikle kilise, içsellikten uzak bir şekilde Tanrı ve inanan arasına girerek Tanrı'nın otoritesini gasp etmişti. Kilise Tanrı adına insanların günahlarını affedebilmekte, devletin veya kendi menfaatleri uğruna dini çarpıtabilmekteydi. Kierkegaard, Hristiyanlığı ilk doğduğu zamana döndürmek adına kilisenin bu yeni misyonuna savaş açmıştır. Ona göre bir insanın Hristiyan olup olmadığına kilise karar veremez. Bu yetki Tanrı'nındır. Yine insanların günahları da kilisenin müdahale edebileceği bir alan değildir. Bu da Tanrı ile inanan arasındaki özel bir ilişkidir.. Kierkegaard, suje ile obje arasındaki tüm araçları (akıl da dâhil) ortadan kaldırarak bireysel yönelişi hâkim kılmak ister.

KAYNAKLAR

AKARSU, Bedia. **Felsefe Terimleri sözlüğü**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997.

ALP YAĞIL, Recep. **Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak**, Anka Yayınları, İstanbul, 2002.

ARSLAN, Ahmet. **Felsefeye Giriş**, Vadi Yayınları, Feryal Matbaacılık, Ankara 1996.

ARMSTRONG, Karen. **Tanrının Tarihi**, Ayraç Yayınları, Ankara, 1998.

Aydın, Mehmet. **Tanrı-Ahlâk İlişkisi**, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.

AUGUSTİNUS, Saint. **İtirafılar**, çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999.

AYDIN , Mehmet S. **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fak. Vakfı. Yayınları, Çağlayan A.Ş. İzmir, 1999.

BAHADIRLI, Ayşe Serpil. **Soren Aabye Kierkegaard'm Felsefesinde Estetik Varoluşun Anlamı** (İstanbul Üniv. Edeb. Fak. Basılmamış doktora tezi.)

Billington, Ray. **Felsefeyi Yaşamak**, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

BİRAND, Kamran. **Egzistansiyalizm Üzerine Dersler**, A.Ü.İlahiyat Fak. Dergisi c.10, 1962.

BUBER, Martin. **Tanrı Tutulması**, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Ankara, 2000.

CAULY, Olivier. **Kierkegaard**, çev. Işık Ergüden, Kültür Kitaplığı, Pelin Ofset, Ankara, 2006.

CEVİZCİ, Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**, Ekin Yayınları, Ankara, 1996.

-----, **Etîğe Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul. 2002.

DEMİRHAN, Ahmet. **Kierkegaard ve Din**, Gelenek yay, Kurtiş Matbaası, İstanbul, 2003.

FOULGUË, Paul. **Varoluşunun Varoluşu**, çev. Yakup Şahan, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1995.

GAZZALİ. **El- Munkizu Mine'd-Dalal**, çev. Yalpa Pakiş, Umran Yayınları, İstanbul, 2003.

GEÇTAN, Engin. **İnsan Olmak**, Metis Yayınları, Beyoğlu, İstanbul, 2003.

GÖKBERK, Macit. **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.

GUSDORF, Georges. **İnsan ve Tanrı**, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

HUME, David. **Din Üstüne**, çev. Mete Tuncay, İmge Yayınları, Zirve Ofset, Ankara, 1995.

KABAAĞAÇ, Sina. **Latince Türkçe Sözlük**, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1995.

KAUFMAN, Walter. **Dosteyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk**, çev. Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.

KIERKEGAARD, Soren. **Ölümcül Hastalık Umutsuzluk**, çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

-----. **Kahkaha Benden Yana**, Ayrıntı Yayınları, Mart Matbaacılık, İstanbul, 2000

-----. **Kaygı Kavramı**, çev. Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003.

-----. **Korku ve Titreme**, çev. İbrahim Kapalıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2002.

-----. **Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler**, Çev. İbrahim Kapalıkaya,

Anka

Yayınları, İstanbul, 2005.

-----. **Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe**, çev. Doğan Şahiner, Türkiye

İş

Bankası Yayınları, Mart Matbaacılık, İstanbul, 2005.

-----. **Baştan Çıkarıcının Günlüğü**, çev. Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, Mart Matbaacılık, İstanbul, 2002.

-----. **İroni Kavramı**, çev. Sıla OKUR, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2004.

Kitabı Mukaddes, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1997.

LEVİNAS, Emmanuel. **“Kierkegaard: Varoluş ve Etik”**, **Kierkegaard ve Din**, ed. Ahmet Demirhan, Gelenek Yayınları, İstanbul. 2003.

MAGİLL, Frank. **Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı**, çev. Vahap Mutal, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992.

MACLNTYRE, Alasdair. **Varoluşçuluk**. Çev. Hakkı ÜNLER., Engin Yayınları, İstanbul, 2001.

ÖZCAN, Hanifi. **Epistemolojik Açıdan İman**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1997.

SARTRE, Jean Paul. **Çağımızın Gerçekleri**, İstanbul, Çan yayınları, 1961.

SELSAM, Howard. **Din, Bilim ve Felsefe**, çev. Mehmet Türdeş, Morpa Kültür Yayınları, Cağaloğlu, İstanbul, 2003.

SOYKAN, Ömer Naci. **Varoluş Yolunun Ana Kavşağında: Korku ve Kaygı Kierkegaard ve Heidegger'de Bir Araştırma**, Doğu Batı Düşünce Dergisi, sayı 6, 1999.

TAŞPINAR, Bülent. **Kierkegaard'da Dolaylı İletişim**, Felsefe Tartışmaları, 16.Kitap, 1998.

TAŞDELEN, Vefa. **Kierkegaard'ta Benlik ve Var oluş**, Hece yay. Öncü Basımevi, Ankara 2004.

TÎAN MİN LİN, Timothy. **Kierkegaard'm Yaşamı ve Düşüncesi Kaygı**, Felsefe Dergisi, çev. Metin Becermen, Mayıs, 2000.

THİLY, Frank. **Felsefe Tarihi**, çev. Nedim Çatlı, Sistem Yayınları, c.2, İstanbul, 1995.

TİLLİCH, Paul. **İmanın Dinamikleri**, çev. Fahrullah Terkan-Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.

TOKAT, Latif. **“Teist Varoluşçulukta Hürriyet Problemi”**, (Basılmamış Yüksek Lisans Çalışması), Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Konya, 1996.

ULUDAĞ, Süleyman. **İslam Düşüncesinin Yapısı**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1994.

YARAN, Cafer Sadık. **Bilgelik Peşinde**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2002.

----- . **Tanrı İnancının Akliliği**, Etüt Yayınları, Samsun, 2000.

----- . **Tahkiki İmancılık**, 19 Mayıs Ün. Dergisi, Sayı 9

WEBER, Alfred. **Felsefe Tarihi**, çev. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1993.

WEST, David. **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

WEİSCHEDEL, Wilhelm. **Felsefenin Arka Merdiveni**, çev. Sedat Umran, İz Yayınları, İstanbul, 1997.