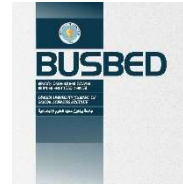



Makalenin Türü : Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi : 16.01.2023
Kabul Tarihi : 20.03.2023



 <https://doi.org/10.29029/busbed.1236335>

SÖREN AABYE KIERKEGAARD'UN "İMAN ŞÖVALYESİ" KAVRAMI BAĞLAMINDA İMANIN AHLÂKÎ OLANI AŞMASI FİKRİNE YÖNELİK BİR İNCELEME*

Ender BÜYÜKÖZKARA¹

ÖZ

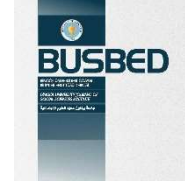
Kierkegaard'a göre iman, benin kendi olarak ve kendi olmayı isteyerek, saydamlık içinde Tanrı'da yer almasıdır. Tanrı ile böyle bir özel irtibatın kurulduğu iman durumunda günaha yer yoktur ve Kierkegaard günahın zıddının iman olduğunu belirtir. Diğer taraftan Kierkegaard'un iman tanımını iman hâlinde bireysel bir yaşantının vuku bulduğuna işaret eder. Ona göre iman evrensel olanla açıklanamayan, aklın kategorilerine sığmayan muhteşem bir paradokstur. İmanın paradoksal yapısının en iyi örneklerinden biri Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmekle emredilmesi durumudur. Oğlunu kurban etme girişimi evrensel bağlamında izah edilemeyecek, akılla anlaşılamayacak bir eylemdir. Bu bağlamda Hz. İbrahim imanının atası ve Kierkegaard'un "iman şövalyesi" tabiriyle adlandırdığı insan tipinin ideal örneği olarak görünmektedir. İman şövalyesi Tanrı'nın her şeye kadir olduğuna iman ederek ve saçmalığın inayetiyle hareket eder; onun konumunda beşerî güç, özgürlük veya cesaret bir işe yaramaz. Böyle bir şövalye ne bir şeyden feragat eder ne de acısını başka bir şeye yönlendirir. Mutlak teslimiyet şövalyesi ile trajik kahramandan farklı olan iman şövalyesinin durumunda, etik ve evrensellik teleolojik olarak askıya alınır. Tanrı ile bireysel türden bir ilişkiye sahip olan iman şövalyesi etikle, evrenselle uzlaşamaz bir iman hareketi sergiler. Bu bağlamda Kierkegaard'a göre iman etikten üstün olduğu görülmektedir. Kierkegaard'un bu akış açısı, Hz. İbrahim'in durumunun genele teşmilinin ve etik evrenselliğin geçerliliği yönünden kritik edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Kierkegaard, İman, Etik, İman Şövalyesi, Mutlak Teslimiyet Şövalyesi, Trajik Kahraman

* Bu makale, 2020'de "El Ruha 7. International Conference on Social Sciences" adlı konferansta sunulan ve özet metni yayımlanmış olan "Søren Aabye Kierkegaard'da İmanın Etik Çerçevesinde İncelenmesi" adlı bildiri metninin genişletilmiş ve düzenlenmiş hâlidir.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, ebuyukozkara@sakarya.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-7039-3159>

Article Type : Research Article
Date Received : 16.01.2023
Date Accepted : 20.03.2023



<https://doi.org/10.29029/busbed.1236335>

AN ENQUIRY CONCERNING SØREN AABYE KIERKEGAARD'S IDEA OF FAITH TRANSCENDING WHAT IS MORAL IN CONTEXT OF THE CONCEPT OF THE KNIGHT OF FAITH*

Ender BÜYÜKÖZKARA¹

ABSTRACT

According to Kierkegaard, faith is that the self, being itself and willing to be itself, is grounded transparently in God. There is no place for sin in the situation of faith in which such a special connection with God is established, and Kierkegaard expresses that sin is the opposite of faith. On the other side, Kierkegaard's definition of faith points out that an individual living occurs in the state of faith. According to him, faith is a magnificent paradox that cannot be explained by the universal and does not fit into the categories of reason. One of the best examples of the paradoxical structure of faith is Prophet Abraham's case of being ordered to sacrifice his son. The attempt to sacrifice his son is an action that cannot be explained in the context of the universal and be understood by reason. In this context, Prophet Abraham seems as the father of faith and the ideal example of the type of person called "the knight of faith" by Kierkegaard. The knight of faith acts by having faith in the fact that God is almighty, and by the grace of the nonsense, human power, freedom, or courage do not work in his position. Such a knight neither relinquishes something nor directs his pain to something else. In the situation of the knight of faith, who is different from the knight of absolute resignation and the tragic hero, ethics and universality are teleologically suspended. The knight of faith, who has a personal relationship with God, displays an act of faith that cannot come to terms with ethics and universality. In this context, it is seen that, according to Kierkegaard, faith is superior to ethics. Kierkegaard's point of view can be criticized regarding the validity of the generalization of Abraham's situation and ethical universality.

Keywords: Kierkegaard, Faith, Ethics, The Knight of Faith, The Knight of Absolute Resignation, The Tragic Hero

* This article is an expanded and edited version of the paper entitled 'Søren Aabye Kierkegaard'da İmanın Etik Çerçevesinde İncelenmesi', presented at El Ruha 7. International Conference on Social Sciences in 2020 and the abstract text of which was published.

¹ Assist Prof, Sakarya University, Faculty of Humanities and Social Sciences, e-mail@mail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7039-3159>

1. GİRİŞ

İman sadece teolojinin değil, aynı zamanda felsefenin de konusudur. Bu kavram daha ziyade epistemolojik bir hassasiyetle din felsefe kapsamında incelenmekte ve bu çerçevede iman-akıl ilişkisi, iman esaslarının kanıtlanabilirliği, fideizm, dinî tecrübe gibi mevzular gündeme gelmektedir. Diğer taraftan bu kavramın ahlâkî bir cephesi de mevcuttur. Şöyle ki iman bilişsel bir yönü bulunan bir inanma hâli olmanın yanı sıra, belirli türden eylemlerle örülü bir yaşayış biçimine de tekabül etmektedir. Bu açıdan mutluluk, kemal, iyi, erdem gibi etik mevzularla irtibatlı bir biçimde ele alınması mümkündür. Bu çalışmada, bu türden bir incelemenin kapsamlı bir örneğini, Danimarkalı filozof Søren Aabye Kierkegaard'un (ö. 1855) *Frygt og Bæven* [*Korku ve Titreme*] adlı eseri üzerinden göstermek amaçlanmaktadır.

Varoluşçuluk akımıyla da ilişkilendirilen¹ Kierkegaard, fideizmin yani imancılığın radikal versiyonunun temsilcisi olarak gösterilir (Cevizci, 2002, s. 417). Öyle ki Kierkegaard "(...) dinî inancın yalnızca aklın desteğine ihtiyaç duymamakla kalmadığını, fakat onun özünde akıl ile uyumsuz olduğunu öne sürerek, fideist bakış açısının radikal bir versiyonunu geliştirir" (West, 1998, s. 165). Paul Foulquie de benzer bir şekilde bu hususu şöyle dile getirir: "Ne var ki, Kierkegaard'ın inani, inancılıkların (*fidéisme*) en mutlağıdır: Tanrı, tanıtlanan bir fikir değildir; kendisiyle ilişki kurularak yaşanan bir varlıktır. Tanıt aramaya hiç gerek yoktur; çünkü, Tanrı'yı yadsımak küfür ise, (...) İsa'nın Tanrısallığını tanıtmaya yeltenmek de gene küfürdür" (1998, s. 103).

Kierkegaard'un iman anlayışının iman-akıl bağdaşmazlığı üzerinden okunması doğru fakat yeterli değildir. Zira Kierkegaard için söz konusu bağdaşmazlık durumu esas olmakla birlikte, imana dair incelemesi epistemolojik açıdan bir değerlendirmeye sınırlı olmayıp estetik ve etik yaşayış biçimlerinin kritiğini de kapsamaktadır.

Bu çalışmanın ana konusu, Kierkegaard'un ahlâk nokta-i nazarından imana ilişkin sorgulamasının ele alınmasıdır. Bu bağlamda incelenen temel problem, imana dayalı eylemlerin etik statülerinin ne olduğu, bu eylemlerin ahlâkî ilkelerle uyuşup uyuşmadığı meselesidir.

1.1. Araştırmanın Amacı

Yukarıda bahsi geçen temel problemin Kierkegaard tarafından ne şekilde ele alındığının incelenmesi, bu çalışmanın temel amacını teşkil eder. Ayrıca mezkûr incelemenin yanı sıra, Kierkegaard'un konuyla ilgili bakış açısının eleştiri süzgecinden geçirilmesi de hedeflenmektedir.

1.2. Araştırmanın Önemi

Kierkegaard'un iman soruşturmasının, özünde felsefî bir inceleme olması hasebiyle bu araştırma bir önem arz etmektedir. Zira iman mefhumuyla ilgili teolojik incelemelerin yanı sıra, felsefî ilgiyle yapılan çalışmalar da söz konusu mefhumun anlaşılması bakımından katkı sağlar niteliktedir. Ayrıca bu çalışmada Kierkegaard'un görüşlerini eleştirmeye çalışılmış ve bu suretle filozofun görüşleri üzerinden yapılabilecek bir iman soruşturmasına kaynaklık etmeye gayret gösterilmiştir.

2. YÖNTEM

Araştırmada kullanılan yöntemin temelinde, Kierkegaard'un görüşlerinin sistematik bir biçimde analiz edilmesi ve bu analiz neticesinde elde edilen verilerin kritik edilmesi yer almaktadır. Analiz işlemi için filozofun *Frygt og Bæven* adlı kitabı merkeze alınarak konuyla ilgili başka eserlerine de müracaat edilmiş ve yapılan incelemede gerekli görülen yerlerde, Türkçe çevirilerdeki bazı ifadelerin Danca ve İngilizce metinlerdeki karşılıklarına da bakılmıştır. Eleştiri kısmına gelince, Kierkegaard'un görüşleri tutarlılık gibi sistem içi yönlerden olduğu kadar,

¹ Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Kierkegaard'un varoluşçuluk ile ilişkilendirilmesi hakkında oldukça çeşitli değerlendirmelerle karşılaşmaktadır. Örneğin, Kierkegaard'un varoluşçuluğun öncüsü olduğu (Foulquie, 1998, ss. 37, 98), ilk varoluşçu diye tanındığı (West, 1998, s. 164), varoluşçu felsefenin kurucusu sayılabileceği (Wahl, 1999, s. 11), varoluş felsefesinin asıl başlatıcısı olarak görüldüğü (Marcel, 1999, s. 156) ya da en cesur ve en büyük varoluşçu düşünür olduğu (Blackham, 2005, s. 29) belirtilmektedir. Kaufmann da benzer bir biçimde, Kierkegaard'ın öncü olarak anıldığını dile getirmektedir (2002, s. 7). Mounier ise Kierkegaard'u varoluşçuluğun kaynakları arasında ve varoluş filozoflarının ilki olarak görmektedir (1986, ss. 45-46). Bu bakış açılarından da anlaşılabilirliği üzere, Kierkegaard'un varoluşçuluk ile ilişkilendirilmesini iki biçimde sınıflandırmak mümkün görünmektedir: Birinci açıdan bu ilişki Kierkegaard'un varoluşçu olarak bilinen filozoflara ve varoluşçuluğa olan etkisi ve temel sağlaması yoluyla kurulmakta, ikinci açıdan da bizzat onun bir varoluşçu düşünür olduğu belirtilmektedir. Nitekim Frank Thilly'nin (2002, s. 422), "Kierkegaardian 'varlık', varoluşçu felsefeciler olan Heidegger ve Jaspers'in felsefî varoluşçuluğunun başlıca kavramı olacaktır" şeklindeki sözleri, ilk biçime bir örnek teşkil etmektedir. Hatta Bedia Akarsu Heidegger'i, korku, kaygı hakkındaki düşünceleri, yığına karşı çıkışı ve yalnızlığa önem vermesi bağlamında, Kierkegaard'a o kadar bağlı olarak görmektedir ki iki düşünürün düşüncelerini birbirinden ayırmanın güçlüğüne işaret eder (1998, s. 193). İkinci biçime yani Kierkegaard'un varoluşçu bir düşünür olarak kabul edilmesine örnek vermek gerekirse, Foulquie'nin (1998), varoluşçuluğu, Hristiyan ve tanrıtanımayan varoluşçuluk olarak ikiye ayırması ve Kierkegaard'a Hristiyan varoluşçuluk sınıfında yer vermesi gösterilebilir.

konuya uygunluk gibi sistem dışı yönlerden de incelenmiş ve menfi ve müspet bulunan yönleri izah etmeye gayret edilmiştir.

3. BULGULAR

Kierkegaard iman kavramını iki temel biçimde ele alır. Bunlardan biri “günahın zıddı olma” şeklinde ifade edilebilirken diğeri paradoks olmaya karşılık gelir. Bu iki vasıf aracılığıyla Kierkegaard’un iman anlayışının okunması uygun olup bu tarz bir okuma imanın ahlâk çerçevesinde incelenmesi bakımından gerekli zemini sağlar niteliktedir. Dolayısıyla öncelikle söz konusu vasıflar hakkında tespitlerde bulunmak lazım gelir.

Günahın Zıddı Olarak İman

Günahın panzehri imandır: Kierkegaard bu hususu gerek kaygı kavramıyla gerek umutsuzluk kavramıyla ilgili çözümlenmeleri çerçevesinde dile getirir. *Begrebet Angest [Kaygı Kavramı]* adlı eserinde açık bir biçimde şöyle der: “Günahın izlediği sofist yöntemi silahsız bırakmanın tek yolu inançtır [*Tro, faith*]² (...)” (2004a, s. 128, 1902, s. 385, 1980, s. 117). Ancak, iman söz konusu olsa bile “kaygı” kavramından vazgeçmemekte, daha doğrusu, bu aşamada kaygıya iman yoluyla gelen bir kurtarıcı gözüyle bakmaktadır. Şöyle ki Kierkegaard’a göre insan nefis (*det Sjelelige, the psychical*) ile beden (*det Legemlige, the physical*) bir sentezi³ olup bu sentezde birleştirici öge olan üçüncü terim ruhtur (*Aand, spirit*) ve bu çerçevede o, kaygıyı, bir sentez olduğu için kaygı duymaya muktedir olan ve kaygısı derinleştikçe kendisi de yücelen insanı, hayvan ve meleklerden ayıran bir özellik olarak görmektedir (Kierkegaard, 2004a, ss. 57, 165, 1902, s. 315, 1980, ss. 43, 155). Zira Kierkegaard’a göre ruh (*Aand, spirit*), kaygı ile kendisine bağlanmakta ve onsuz ayakta duramamaktadır (2004a, s. 58, 1902, s. 315, 1980, 44). İmanla irtibatlı kaygı ise tüm sonlu yolları tükettiği ve bu yolların aldatıcılığını ortaya çıkardığı için insana yol gösterebilir niteliktedir çünkü bu kaygının eğittiği kişi, aynı zamanda imkân tarafından da eğitilmiştir. Burada söz konusu olan imkân ise hayattan ve İlahî Takdir’den şikâyet edilmesi için bahaneler hazırlayan, mutluluk, talih ve benzerlerine ilişkin imkân değildir. Bu kişi imkân açısından söz konusu olan, korkutan ve haz veren her şeyi eşit derecede kavramıştır (Kierkegaard, 2004a, ss. 165-166) ve “(...) kaygılandığı şeylere ilişkin her Kaygı bir sonraki an karşısına çıktığında bir başka açıklamayı etkin kılacak, etkinliğin değerini bilecek, etkinlik omuzlarına bindiğinde onun olanaktan çok daha hafif olduğunu hatırlayacaktır” (Kierkegaard, 2004a, s. 166). Dolayısıyla bu kişi kaygı dâhilinde olarak ve ondan kaçınarak kaygının tüm saldırılarını neşeyle karşılar (Kierkegaard, 2004a, ss. 168-169) ve “Kaygı onun ruhuna [*Sjel, soul*] girer, her şeyi inceler, sonlu olan her şeyi çekip çıkarır (...)” (Kierkegaard, 2004a, s. 169, 1902, s. 425, 1980, s. 159). Bu bağlamda Kierkegaard imandan kastının “(...) sonsuzluğu önceden gören iç kesinliği (...)” olduğunu belirtir (Kierkegaard, 2004a, s. 167).

Kierkegaard’a göre “(...) umutsuz olmanın zıttı inanmaktır [*at troe, believing*] (...)” (2004b, s. 61, 1905, s. 161, 2013a, s. 329) ve dolayısıyla, “(...) umutsuzluğun bertaraf edildiği bir durumun formülü olarak anlatılan şey, aynı zamanda inancın [*at troe, believing*]⁴ formülü haline gelmektedir” (2004b, s. 61, 1905, s. 161, 2013a, s. 329). Söz konusu formül yani iman tanımı ise şöyledir: Ben’in kendini kendisiyle ilişkilendirerek yani kendinde olarak ve kendi olmayı isteyerek saydam bir biçimde onu oluşturan Kudret’te yani Tanrı’da yer almasıdır (Kierkegaard, 1905, s. 161, 194, 2013a, ss. 329-330, 384). Dolayısıyla umutsuzluk içinde olarak günah işlendiği göz önüne alınırsa umutsuzluğun zıttı olan iman, aynı şekilde günahın da zıddı olacaktır (Kierkegaard, 2004b, 95). Nitekim Kierkegaard bu hususu şöyle belirtmektedir: “Hayır *günahın zıddı, Havarilerin Romalılarına* söylediği gibi inançtır [*Tro, faith*]: İnançtan [*Tro, faith*] kaynaklanmayan her şey günahdır. Ve günahın zıddının erdem olmayıp inanç [*Tro, faith*] olması, Hıristiyanlığın en belli başlı tanımlarından biridir” (2004b, s. 95, 1905, s. 194, 2013a, s. 384).

İmanın günahın zıddı şeklinde ele alınması, iman ile iyi eylemler ve bu eylemler vasıtasıyla iman tamamlanması arasında ilişki kurulmasına kaynaklık eder niteliktedir. Nitekim Kierkegaard’un Hz. İbrahim okumasında bu hususla karşılaşılır. Kierkegaard’a göre Hz. İbrahim dünyevî kavrayışını geride bırakıp sadece imanını yanına alarak, Tanrı’nın vaat ettiği topraklara hicret etmiş, zamanın geçmesine ve bunun paralelinde akla sığmaz bir hâle gelmesine rağmen, zürriyetinin ve kendisinin kutsanacağı sözünü unutmayıp beklemeye devam etmiş ve tam mucizevî bir şekilde İshak’a kavuştuğu anda Tanrı’nın emrine uyarak bıçağı çekmiştir (1990, ss.

² Danca ve İngilizce karşılıklar göz önünde bulundurulduğunda “inanç” kelimesi yerine “iman” sözcüğünün kullanılması daha uygun görünmektedir. Birebir alıntılarda köşeli parantez içinde yer alan ibareler, tarafımca eklenmiş olup istisnai durumlar yeri geldikçe belirtilecektir.

³ Bir başka yerde, insan sonsuzluk ile sonlunun, geçici olan ile kalıcı olanın, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezi şeklinde ele alınmaktadır (Kierkegaard, 2004b, s. 21).

⁴ Türkçe çeviride diğer bazı yerlerde yer alan, inancın formülünü imleyen “inancın tanımı” ifadesi (Kierkegaard, 2004b, ss. 95, 150), Danca’da “Definitionen paa Tro”, İngilizce’de ise “the definition of faith” şeklinde karşılanmaktadır (Kierkegaard, 1905, ss. 194, 241, 2013a, ss. 384, 468).

16-21).⁵ Tüm bunları göz önünde bulundurarak Kierkegaard Hz. İbrahim'e şu şekilde seslenmektedir: "(...) sen, yüz otuz yıl boyunca, imanını tamam etmenin dışına çıkmadın" (1990, s. 22). Kierkegaard'un bu seslenişinin ardında ise iman hünerinin kısa bir sürede kazanılamayacağına ve imanın tüm yaşam için bir görev oluşuna dair görüşü yatmaktadır (Kierkegaard, 1990, s. 8).

Aynı şekilde bu hususu, Kierkegaard'un, prototipi Hz. İbrahim olarak düşünülebilecek olan iman şövalyesine ilişkin olan iman hareketleri hakkındaki şu ifadesinde de görmek mümkündür: "İman hareketleri, saçmalığın inayetiyle durmaksızın yerine getirilmelidir" (1990, s. 33). Bu hareketlerin yerine getirilmesi ise, ileride değinileceği üzere, öncelikle sonsuz teslimiyeti gerektirmektedir ki böyle bir hâlde kişinin sonsuzluğa ulaşması, sonsuz bir yaşama sahip olması söz konusu edilebilir. Dolayısıyla yukarıda değinildiği üzere, Kierkegaard imanı sonsuzluğu önceden gören iç kesinliği şeklinde de tarif eder. İman sayesinde bir kurtarıcı kılığına bürünen kaygı vasıtasıyla da günaha batmak yerine, tüm sonlu yolların aldatıcılığı ortaya çıkar.

Kierkegaard'a göre "Mümin, olabirinin sonsuzluğu ve umutsuzluğun kesin panzehirini elinde tutar (...)" (2004b, s. 51) ve günahın o kadar sakınır ki "Tüm yaşamı iyilik zincirine dayanan mümin, en küçük günahın bile sonsuz korku duyar (...)" (2004b, s. 124). Bir benzetmeyle müminin durumunu belirtmek gerekirse, dini, umutsuz bir âşik olarak seven, dinin coşkusal bir özlemine sahip olan ve estetiğin kategorilerine göre bir şair yaşamının en üst seviyesinde yer alan bir dinsel yönelimli şair, günahkârlığın ve umutsuzluğun içinde yer alırken, bir mümin acıya uyum sağlayarak sonsuzluğa ulaşmaktadır (Kierkegaard, 2004b, ss. 89-91).

Paradoks Olarak İman

Yukarıda geçen, iman hareketlerinin saçmalığın inayetiyle yerine getirildiğine dair ifade, imanın diğer yönünü yani paradoksal yapısını işaret etmektedir. Bir ön belirlemeyle şunu söylemek mümkündür ki Kierkegaard, imanın ve iman alanına giren hususların anlaşılamayacağı, daha doğrusu anlamının ve aklın sınırları dışında kaldıkları yönünde bir görüşe sahiptir.⁶ Bu husus, net bir ifadesini şu sözlerde bulmaktadır: "Kişi imanın tüm anlamını bir kavram haline getirebilecek yetenekte olsa bile bu, kişinin imanı gereğince anlamasını, kişinin imana gelmesini ya da imanın kişiye gelmesini gerektirmez" (Kierkegaard, 1990, s. 9). Dolayısıyla muhteşem olanı (Hz. İbrahim'in öyküsü) düşünmekle yetinenler ve çalışmadıkları, çaba göstermedikleri hâlde onu anlayanlar (!) kaçınılmaz olarak Kierkegaard tarafından eleştirilmişlerdir (Kierkegaard, 1990, s. 24). Oysa ona göre kimse Hz. İbrahim kadar büyük ve onu anlamaya muktedir değildir (Kierkegaard, 1990, s. 14).

Oldukça sert bir eleştiri de Hıristiyanlığı nedenler kategorisine çevirerek ve onu spekülâtif bir kavram hâline getirerek savunanlara yöneliktir (Kierkegaard, 2004b, s. 118). Kierkegaard bu çerçevede şöyle demektedir: "Onu savunan kişiyi inançsız olarak ilân ediyorum. İnansa, inancın [*Tro, faith*] coşkusu hiçbir zaman bir savunma olmayıp her zaman bir hücumdur, bir zaferdir; bir mümin muzaffer bir kişidir" (Kierkegaard, 2004b, s. 100, 1905, s. 198, 2013a, s. 392). Her ne kadar bu eleştiride imanın bir zafer oluşu daha çok vurgulanmakta gibi görünse de incelemenin konusu açısından düşünüldüğünde, dikkatleri, Hıristiyanlığı spekülâtif bir kavram hâline sokup savunma çabasının yanlışlığı üzerinde toplamak gerekir ki Kierkegaard'a göre, Hıristiyanlığın aklın, anlamının veya kavramının sınırları dışında ve savunulamaz bir nitelikte olduğu görülebilir. Zira onun nezdinde "Hıristiyanlık bir aşırı olmayanın ötesine, dev bir adımla saçmalığın içine kadar atlar (...)" (Kierkegaard, 2004b, s. 100). Aşırı olmayanın sınırları içerisinde kalan ise tüm insansal bilgeliliğin toplamıdır (Kierkegaard, 2004b, s. 100). Bir örnek vermek gerekirse, Kierkegaard bu akıldışılığı, Hıristiyanlığın en önemli ve temel dogması olarak görebileceğimiz, İsa Mesih öğretisinde bulmaktadır:

(...) insan, Tanrı'nın karşısındadır, gerektiğinde her zaman dinleneceğinden emin olarak Tanrı'yla konuşabilir ve Tanrı'nın içtenliği içinde yaşamın sunulduğu kişi odur! Hatta daha da fazlası: Tanrı bu insan için, onun için dünyaya gelmiş, bir bedene bürünmüş, acı çekmiş ve ölmüştür; ve bir armağan bu yardımı kabul etmesi için ona ricada bulunan ve ona yalvaran, bu acılarla dolu olan Tanrı'dır! Gerçekte dünyada akli kaybetmek için bir neden varsa bu neden değil midir? (2004b, s. 98).

Kierkegaard benzer bir durumu Hıristiyanlığın günah doktrinine ilişkin betimlemesinde de dile getirir: "Hıristiyanlık önce aklın hiçbir zaman anlayamayacağı şey olan günahın olumlu yapısını çok sağlam bir biçimde inşa eder; daha sonra aynı Hıristiyanlık akla daha az aykırı olmayan bir biçimde bu olumluluğu bertaraf etme işini yüklenir" (2004b, s. 114).⁷ Dolayısıyla, Hıristiyanlığın günaha ilişkin bu bakış açısının, kavranabilir veya anlaşılabilir bir ilke değil de inanılması gereken bir paradoks olduğu söz konusu edilmelidir (Kierkegaard, 2004b, s. 112). Bu hususî durum genele taşındığında ise şöyle bir netice hâsıl olur: Hıristiyanlıkta, anlamak

⁵ İslâmî kaynaklarda, Hz. İbrahim'in rüyasında kurban ettiğini gördüğü çocuğunun İsmail mi, İshak mı olduğu hakkında bir ihtilaf ve daha çok, Müslümanlar arasında bu çocuğun İsmail olduğu yönündeki görüşün benimsenmesi söz konusu olsa da Süleyman Ateş'in tefsirinde dile getirdiği deliller neticesinde, bu çocuğun İshak olduğu yönündeki tespiti bu ihtilafı açıklığa kavuşturur gibi görünmektedir (Ateş, 1995, ss. 2195-2197).

⁶ Bu hususların başında Tanrı'nın varlığının ispatı gelmektedir (Kierkegaard, 2005, ss. 44-51).

⁷ Günahın olumlu yapıyla kastedilen, günahın kişinin Tanrı'nın karşısında olduğu bilincini barındırması, günahın bertaraf edilmesi ise İsa Mesih'in günahın kefareti ödemesidir.

yerine, inanmak gerekir (Kierkegaard, 2004b, s. 109). Benzer bir ifadeyle, “Tanrı’yı kazanmak için akli yitirmek, inanma eylemi budur” (Kierkegaard, 2004b, s. 49).

İşte bu noktada, Kierkegaard’un Hz. İbrahim’i anlaşılamaz olarak bulmasının nedeni açıkça belli olmaktadır: Hz. İbrahim anlaşılamaz çünkü saçmalığın inayetiyle, hiç şüphe etmeden akıl almaz olana inanmış ve imanı doğrultusunda eylemde bulunmuştur. Şöyle ki dünyevî kavrayışını geride bırakıp, imanını yanına alarak, vaad edilen topraklara göçmüş, yıllar yaşına yaş katsa da zürriyetine ilişkin verilen söze inanmaktan vazgeçmeyerek beklemiş ve sonunda mucizevi olarak sahip olduğu çocuğunu kurban etmek için bıçağı çekmek hususunda tereddüt etmemiştir (Kierkegaard, 1990, s. 16-21).⁸ Dolayısıyla bu girişim, meleğin yalnızca kendisine geldiği Hz. Meryem’in durumunda olduğu gibi (Kierkegaard, 1990, s. 58) anlaşılamaz olan ve evrensel uzlaştırmaz olandır. Çünkü evrensel ve Kierkegaard’un evrensel sıfatıyla nitelendirdiği etik olana göre, bir babanın çocuğuna karşı sorumluluğu bellidir.

Hız İbrahim’in oğlunu kurban etme girişimine ilişkin anlatı, Kierkegaard’un imanın anlamının sınırlarının dışında kaldığına dair bakış açısının temel referans noktasıdır. *Frygt og Bæven*’in başlarında bu anlatıya ilişkin muhtelif düşünceler geliştirilmekle birlikte, Hz. İbrahim’in içinde bulunduğu durumu anlamının imkânsızlığı açıkça ifade edilir (Kierkegaard, 1990, ss. 11-14). Zira mucizevi bir biçimde kavuşulan oğlun kurban edilmesi yönündeki emir, korkunç ve akıl almaz bir durumdur. Bununla birlikte Hz. İbrahim, imanı sayesinde hiç şüpheye düşmemiş ve akıl almaz olana inanmış ve böylelikle bıçağı çekerek İshak’a kavuşmuştur (Kierkegaard, 1990, ss. 18-21).

Buraya kadar dile getirilenler aracılığıyla Kierkegaard’un iman kavrayışının temel yapıtaşları ortaya konmuş ve böylelikle imanın ahlâk çerçevesinde incelenmesi açısından bir zemin teşkil edilebilmiştir. Bu noktada, daha önce zikredilmiş olan iman şövalyesi mefhumuna dair bir izahta bulunmak faydalı olacaktır. Zira Kierkegaard’un imanı ahlâkî cepheden değerlendirme biçimi, iman şövalyesi kavrayışıyla doğrudan irtibatlıdır.

İman Şövalyesi: Sonsuz Teslimiyetin Ötesinde

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Kierkegaard düşündüğü iman şövalyesinde bir ilahî bakış ya da sonsuzluk işareti bulmayı beklese de aksine bu şövalye alelade, sıradan bir insan gibi, ayakları tamamıyla yere basan, fânîliğe bağlı ve bu dünyaya ait bir kişidir.⁹ Öyle ki dış görüşüyle adeta bir vergi toplayıcısını andıran bu şövalye, akşam eve doğru dönerken eşinin ne yemek pişirdiğini bile düşünür. Yaşamdan, gördüğü her şeyden sürekli ve ısrarlı bir şekilde haz alır ve olup bitenlerin hepsiyle ilgilenir. Ama o ne bir şair ne de bir dâhidir. Ne var ki tüm bu dünyevî alametlerine ve fânî yaşama en emin bir şeymiş gibi güvenmesine rağmen, sonsuzluğun saadetini bilmekte, sonsuz teslimiyetiyle (*uendelige Resignation, infinite resignation*) yaşamın hüznlerinden kurtulmuş bir biçimde ve sürekli olarak sonsuzluk hareketlerini yapmaktadır (Kierkegaard, 1990, ss. 34-36, 1901, ss. 89-91, 2013b, ss. 80-85). “Fakat bu hareketleri öyle doğru öyle yerli yerinde yapar ki, faniliği hep ele geçirir ve insana başka bir şey düşündürecek saniye bile bırakmaz” (Kierkegaard, 1990, s. 36).

Bahsi geçen sonsuzluk hareketleri iman hareketlerinin öncelleri konumundadır. Nitekim Kierkegaard bir yerde şöyle der: “İmandan önce sonsuzluk hareketi gelir ve ancak o zaman, ‘necopinate’ [beklenmedik şekilde]¹⁰ saçmalığın inayetiyle, iman sahneye girer (1990 s. 61). Buna göre iman şövalyesinin, sonsuzluk hareketleriyle sınırlı olmayıp daha üstün konumda olan iman hareketleriyle de meşgul olduğu görülür. İmdi, bu hareketler nedir, bu hareketlerden ne anlamak gerekir?

Yararlandığımız *Frygt og Bæven* çevirisinin tercümanı N. Ekrem Düzen, iman hareketlerine ilişkin dipnotunda şu belirlemede bulunur: “Hareketten kastedilen daha çok yöneliştir. Burada soyut bir eylemin somut ifadesi için kullanılmaktadır” (1990, s. 115). Bununla beraber, iman hareketleriyle kastedilen anlamı daha da genişletmek, iman hareketlerinin imana uygun yaşayış ve davranışlardan müteşekkil olduğunu söylemek mümkündür. Kierkegaard’un “İman hareketleri, saçmalığın inayetiyle durmaksızın yerine getirilmelidir. Bu yolla kişi fani olanı yitirmez, aksine her adımda kazanır onu. Kendi payıma, iman hareketlerini betimleyebilirim. Fakat onları yapamam” (1990, s. 33) ve “Her sonsuzluk hareketi tutku ile gerçekleşir. Ve hiçbir düşünce ortaya bir hareket çıkaramaz” (1990, s. 107, dipnot B) şeklindeki sözleri de bu hareketlerin somut eylemlere karşılık geldiklerini

⁸ Aynı durum iman şövalyesi için de geçerlidir. Her ne kadar diğer insanlar imkânsız bir aşkı beklemenin akılsızca bir iş olduğunu söylese de o, saçmalığın kudretiyle prensese kavuşacağına inanmıştır. İnanmıştır çünkü “Saçma olan, umulmayan, beklenmeyen, öngörülmeyle özdeş değildir” (Kierkegaard, 1990, s. 41). Diğerleri ise bunu anlayamaz çünkü “Saçma olan, anlamının asıl kapsamı içinden ayrıştırılabilecek öğelerden biri değildir” (Kierkegaard, 1990, s. 41).

⁹ İman şövalyesinin bu özelliği göz önünde bulundurulduğunda, Kierkegaard’un Hz. İbrahim’e ilişkin şu sözleri, onu iman şövalyesinin prototipi, atası olarak gördüğünü açıkça ifade eder: “Ne var ki İbrahim inanmıştı. Ve o, bu yaşama inanyordu. Yalnızca gelecekteki bir yaşama inanmış olsaydı [havde hans Tro blot været for et tilkommende, if his faith had been only for a future life], ait olmadığı bu dünyadan bir ana önce ayrılmak için her şeyi çöpe atardı. Eğer böyle bir inanç [Tro, faith] varsa, İbrahim’in inancı [Tro, faith] bu türden değildi. Aslında bu inanç [Tro, faith] değil, inancın [Tro, faith] en uzak ihtimaliydi. (...) Ama İbrahim bu yaşama kesinlikle inanyordu. Yurdunda yaşlanacak, insanlarca onurlandırılacak, soyu tarafından kutsanacak ve İshak aracılığıyla sonsuza dek anımsanacaktı” (1990, s. 19, 1901, s. 72, 2013b, ss. 53-54).

¹⁰ Köşeli parantez içindeki ifade aktarılan metne aittir.

destekler mahiyettedir. Dolayısıyla Hz. İbrahim'in hicreti, uzun süre baba olacağına inanarak beklemesi ve İshak'ı kurban etme girişimi, iman hareketleri kapsamında değerlendirilmek durumundadır.

Kierkegaard'un iman şövalyesi tasavvuru, onu sonsuz teslimiyet şövalyesi ile karşılaştırmasında daha belirgin hâle gelir (Kierkegaard, 1990, ss. 36-44, 2013b, ss. 84-101).¹¹ Bu karşılaştırma için, bir köylünün bir prensese karşı olan ve insanlar tarafından gerçekleşmesi imkânsız görüldüğü için aptalca olarak nitelendirilen aşkını örnek olarak vermektedir ki bu örnek vasıtasıyla hem söz konusu karşılaştırmayı görmek hem de iman hareketlerinin içeriğini daha iyi anlamak mümkündür. Böyle bir imkânsız aşk durumunda sonsuz teslimiyet şövalyesi bu aşkın yaşamının gerçek anlamı olduğundan emin olursa ne aşkından vazgeçer ne aşkın düşüncelerine sızmasından korkar ne de kendini bu aşktan uzaklaştırarak yıpratmaya çalışır. O, aşkı için her şeyi göze alır, her şeyi dener, aşkından yanıp sızlanmayı sevinçle karşılar. İçinde bulunduğu durumu düşünceleri vasıtasıyla tam bir bilinçlilikle gözden geçirdiğinde, eğer bu aşkın tam bir imkânsızlık olduğu sonucuna varırsa tek başına kalarak hareketlerini yapar. Yani bu durumda aşkını unutmayacak, her şeyi anımsayacak, sonsuz teslimiyeti vasıtasıyla acı ve varoluş ile uzlaşacaktır. Yalnız, prensese olan aşkı ilahî bir aşka dönüşerek Ebedî Varlık'a yönelecektir. Böylelikle imkânsızlığı mümkün kılmış ama bunu önceki iddiasından feragat ederek yani aşkını farklı bir odağa yönelterek yapmış olacaktır. Ne var ki bu son hâlde bile aşkını unutmamıştır, söz konusu olan, bu arzunun içeri bükülmesi, prensese olan aşkın ebedî anlamda anımsanması ve prensesin fânî hareketleriyle ilgilenmeksizin bu aşkla birlikte kişinin kendine yetmesidir. Öyle ki prenses evlense bile sonsuz teslimiyet şövalyesi, teslimiyetinden vazgeçmez (Kierkegaard, 1990, ss. 37-39, 2013b, ss. 86-91). İman şövalyesi ise acıyla uzlaşarak, aşkı ebediyen talep ederek, sonsuz teslimiyet şövalyesiyle aynı hareketleri yapmakla birlikte "Hepsinden daha mükemmel bir hareket daha yapar. Çünkü der ki: 'Ne olursa olsun, saçmalığın kudretiyle prensese kavuşacağıma inanıyorum; O'nun sebebiyledir ki Tanrı ile her şey mümkündür'" (Kierkegaard, 1990, s. 41). Kierkegaard'un bu anlayışı şu sözlerinde de ifadesini bulur:

İnançlı kişi [Troende, believer], insan olarak kaybını (boyun eğdiği veya cesaret ettiği şeyde) görür ve duyumsar; ama inanır. Bu, onu mahvolmaktan korur. Kurtuluş yöntemi konusunda her şeyini Tanrı'ya teslim eder, ama Tanrı için her şeyin mümkün olduğuna inanmakla yetinir (...)

Mümin [Troende, believer], olabiririr sonsuzluğu ve umutsuzluğun kesin panzehirini elinde tutar; çünkü Tanrı her an her şeyi yapabilir (2004b, ss. 50-51, 1905, s. 152, 2013a, ss. 312-313).

Yukarıda belirtilen hususlar ışığında iman şövalyesi ile teslimiyet şövalyesinin ve iman hareketleri ile teslimiyet hareketlerinin farkını belirlemek mümkündür. Şöyle ki teslimiyet eylemiyle kişi imkânsızlığa inanmakta ve bu sonuca kendi gücüyle, anlayarak ulaşmaktadır yani teslimiyet aracılığıyla kazanılan sonsuz bilinçlilik ve bu hareket talim, güç, kuvvet ve özgürlük vasıtasıyla gerçekleştirilebilir. Ayrıca bu teslimiyet hâlinde geçici olan her şeyden vazgeçerek, feragat ederek barışı, dinginliği ve hüznün içinde rahathığı bulmak söz konusudur ki bunun için insanî bir cesaret yeterlidir. Yukarıda söz konusu edilen örnek düşünüldüğünde, teslimiyet şövalyesi tüm gücünü prensesten vazgeçmek için sarf edip tekrar ona kavuşarak ama ebedî bir bilinçlilik ve yön değiştirmiş bir aşk içerisinde acıda sevinç ve dinginlik bulmaktadır. Oysa iman şövalyesi hiçbir şeyden feragat etmeden, tersine her şeye sahip olarak ve prensese kavuşarak yegâne mutlu kişi ve faniliğin veliahdı olmaya hak kazanır. Ancak bunun için insanî güç, özgürlük veya cesaret hiçbir zaman yeterli değildir. Zira teslimiyet hareketinden sonra, saçmalığın inayetiyle her şeyi ele geçirmek ve arzuları gerçek kılmak, anlama ve talim vasıtasıyla kazanılacak bir şey değildir. Anlamayla sadece, imkânsızlığın varolduğunun onaylanması ve aynı zamanda ondan vazgeçilmesi söz konusu olduğu için, iman şövalyesi ancak iman yoluyla, iman cesaretiyle saçmalığa inanır, imkânsızlığı kabul eder. Bu ise insanın gücü dışında olduğundan ötürü bir mucize mesabesindedir (Kierkegaard, 1990, ss. 40-44).

Öte yandan, aralarındaki farklılığa rağmen sonsuz teslimiyet ile iman arasında bir bağ da söz konusudur ki Kierkegaard bu bağı şu sözlerle net bir biçimde ifade eder: "Ebedî teslimiyet, imandan önceki son basamaktır. Öyle ki bu hareketi yapmayanın imanı yok demektir. Çünkü ancak ebedî teslimiyette, kendi ebedî geçerliliğime göre, kendime karşı temize çıkarım ve ancak o zaman iman inayetiyle varoluşu kavramanın sözü edilebilir" (1990, s. 41). Bu çerçevede Kierkegaard'a göre sonsuz teslimiyetin iman şartı olduğu ifade edilebilir.

Buraya kadar dile getirilenler neticesinde Kierkegaard'un iman anlayışı ana hatlarıyla ortaya konmuş bulunmaktadır. Bu temel esaslardan hareketle onun iman mefhumuna dair, ahlâkî yönden ne tür bir değerlendirmede bulunduğu mevzusunun yönelmek isabetli görünmektedir.

¹¹ Sonsuz teslimiyet mefhumu Hz. İbrahim okumasında da mevcuttur: "(...) İbrahim'in fani olana ve onun sevincine zihnini toplamak için, buna hazırlanmak için zamana ihtiyacı yoktu. İbrahim böyle yapmamış olsaydı Tanrı'ya sevmiş olurdu ama inanmış olamazdı, çünkü Tanrı'ya inanmadan seven kendini düşünür; Tanrı'ya inanarak seven Tanrı'ya düşünür. Bu dorukta İbrahim durur. Gözden yitirdiği son basamak, mutlak teslimiyettir [uendelige Resignation, infinite resignation]. O gerçekten de 'öte' ye gider ve imana ulaşır" (Kierkegaard, 1990, s. 32, 1901, s. 88, 2013b, s. 77). Bu çerçevede Hz. İbrahim'in, iman şövalyesinin atası olduğu bir kez daha görülmektedir.

İmanın Etik Olanı Aşması: Trajik Kahraman Karşısında İman Şövalyesi

Kierkegaard etik bilimini ideal olanı hakikî kılmak iddiasını taşıyan ve hukuk gibi, talepleriyle kişiyi yargılayan bir disiplin olarak telakki eder (2004a, s. 30). Bu duruma paralel olarak etik evrensel ve herkes için geçerli olma vasıflarıyla nitelendirilir:

Etik olan, bu sıfatla, evrensel olandır ve evrensel olması nedeniyle herkes için geçerlidir. Başka bir deyişle, her an geçerlidir. Her yerde hazır ve nazır olduğu için dayanağı kendisidir. Kendi ereği [telos]¹² olan kendisi olmaksızın hiçbir şeydir. Dışındaki her şey için, kendisi erek'tir. (...) tikel birey, amacını evrensel olanda barındıran bireydir. Ve görevi kendisini durmaksızın evrensel olanda ifade etmek, evrensel olmak için tikelliğini feshetmektir. (...) Birey evrensel olana dahil olduktan sonra kendisini tikel olarak öne sürme dürtüsünü hissederse, meydan okuyor demektir. Sadece, pişmanlıkla evrensel olanın içine kendini bırakarak belini doğrultabilir. Eğer bu, insan ve onun varoluşuna dair söylenebilecek en yüce söz ise, etik olan da insanın kutluluğuyla aynı özelliklere sahiptir. Bu da her an ve sonsuza dek onun ereğidir (Kierkegaard, 1990, s. 48).

Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme girişimi değerlendirildiğinde evrensel ve dolayısıyla etik olanın ihlali durumu hemen akla gelir. Kierkegaard'un belirttiği üzere, bu öykü etik olanın teleolojik askıda kalışını ihtiva etmektedir (1990, s. 50). Zira etik açıdan, bir babanın oğlunu sevmesi, onu koruyup kollaması gerekmektedir. Oysa Hz. İbrahim, Kierkegaard'un bir paradoks olarak addettiği iman gereği, tikel bir birey olarak evrensel uymayıp ondan daha üstün bir konuma ulaşmıştır. Ancak Kierkegaard böyle bir yargıya varma konusunda çok acele etmez. Zira ona göre, etiğin kendi kapsamı içinde muhtelif derecelerinin bulunması söz konusudur ve bu nedenle önce Hz. İbrahim'in girişimine ahlâkî açıdan bir açıklama getirebilecek ve oğluna karşı ahlâkî vazifesinin askıda kalışını meşru kılacak etik bir ifadenin olup olmadığını araştırır (Kierkegaard, 1990, s. 51). Bu amaç doğrultusunda, kişiyi bir trajik kahraman yapacak olan bazı örnekleri ele almaktadır. Bunlar ise Agamemnon'un, kavminin iyiliği uğruna, kâhinin sözlerine uyararak kızı İphigania'yı; Jeptha'nın, kavminin kaderini belirleyecek olan, Tanrı'ya ve kendine vermiş olduğu yemine bağlı olarak kızını ve son olarak Brutus'un, kanunları uygulamak zorunda oluşunun sorumluluğuyla, suçlu oğlunu kurban etmesidir (Kierkegaard, 1990, ss. 51-52).

Yukarıda isimleri zikredilen bu üç kahramanın ilk bakışta Hz. İbrahim'e benzer bir girişimde buldukları düşünülebilir. Üçü de bir baba olarak evlatlarına karşı olan yükümlülüklerinin ötesine geçmişlerdir. Ne var ki aslında onlar sadece birer trajik kahramanlardır çünkü söz konusu eylemlerini daha üst bir ereğe göre yani kavmin selameti veya kanunlara bağlılık için gerçekleştirmişlerdir. Dolayısıyla Kierkegaard'a göre "Trajik kahraman ile İbrahim arasındaki fark açıkça bellidir. Trajik kahraman etik olanın içinde kalır. Etik olanın bir ifadesinin ereğini yine etik olanın daha yüksek bir ifadesinde bulmasına izin verir. (...) Burada, etik olanın teleolojik olarak askıda oluşundan söz edilemez" (1990, ss. 52-53). Oysa Hz. İbrahim'in durumu farklılık arz etmekte ve kendisini ahlâkî yönden meşru kılacak bir dayanaktan yoksun olmak durumundadır:

O eylemiyle etiki tümüyle geçmiş ve etiki askıda bırakmasına bağlı olarak onun dışında daha yüksek bir erek elde etmiştir. (...) İbrahim bunu ne bir halkı kurtarmak ne devlet ideasını sürdürmek ne de kızgın ilahı yatıştırmak uğruna yapmadı. (...) Ve İbrahim'in eylemi evrensel olanla ilgili bir girişim değil, tümüyle kişisel [mahrem]¹³ bir girişimdir. Bu yüzden, trajik kahraman ahlaki erdemi nedeniyle büyük olduğu halde İbrahim tümüyle kişisel erdemi nedeniyle büyüktür. İbrahim'in yaşamında etik olanın şundan daha yüksek bir ifadesi yoktur: Baba, oğlu sevmelidir (Kierkegaard, 1990, s. 53).

Hz. İbrahim'in trajik kahramandan farkı, onun evrensel uzlaştırılmaz ve ona ilişkin olarak konuşamaz olduğu şeklinde de ifade edilebilir (Kierkegaard, 1990, s. 53). Zira o "(...) ihlal ettiği evrenselin üzerinde duran evrenseli belirtmek için daha yüce bir ifadeye sahip değildi" (Kierkegaard, 1990, s. 54). Bu noktada Kierkegaard'un imanı paradoks olarak ele aldığı hatırlanırsa, Hz. İbrahim'in evrensel karşı bir meydan okuma içinde bulunduğu düşünülebilir. Zira söz konusu paradoks hâlindeki kişi, tikel olarak evrensel olana üstün bir birey hâline gelmekte ve evrensel olanın dışına çıkmaktadır. Oysa "Birey evrensel olana dahil olduktan sonra kendisini tikel olarak öne sürme dürtüsünü hissederse, meydan okuyor demektir" (Kierkegaard, 1990, s. 48). Trajik kahraman ise meydan okumaz çünkü güvenilir olandan vazgeçiş başka bir güvenilir olan uğrudur. Meydan okumak evrensel olandan, evrensel olmamakla birlikte, daha yüce bir şey için vazgeçmektir (Kierkegaard, 1990, s. 54).

Kişinin meydan okumadan kurtulmasını, diğer bir deyişle, onun meydan okur bir vaziyette ele alınmamasını, kişinin haklı görülmesi veya doğrulanması biçiminde ifade etmek mümkündür. Kierkegaard, içinde bulunduğu çağda sıkça kullanıldığını belirttiği, bir kişinin eyleminin sonucuna göre yargılanması vasıtasıyla haklılaştırılması usulünü uygun bulmamakta, daha doğrusu bu şekilde haklılaştırma girişiminde bulunanları sert bir biçimde eleştirmektedir (1990, ss. 55-56). Ona göre "Eylemi yapan, kendisini sonuca göre yargılama gereği duyarsa asla başlangıç noktasına ulaşamaz. Sonuç tüm dünyaya sevinç verse de, kahramana yararı olmaz. Çünkü

¹² Köşeli parantez içindeki ifade aktarılan metne aittir.

¹³ Köşeli parantez içindeki ifade aktarılan metne aittir.

ancak her şey bittiğinde sonucu bilecektir. Oysa sonucu bildiği için değil, başladığı için kahraman olur" (Kierkegaard, 1990, s. 56). Kierkegaard bu noktadan hareketle, Hz. İbrahim'in eylemine ilişkin olarak, aslında cevapları içinde saklı olan şu soruları sormaktadır: "İshak'a 'mucize' yoluyla kavuştuğu için, bireyin durumunu evrensel olana göre ele almakla, İbrahim'in doğruluğunu kanıtlamak olası mıdır? Eğer İbrahim İshak'ı gerçekten kurban etmiş olsaydı, daha mı az doğrulanacaktı?" (Kierkegaard, 1990, s. 56).

Her ne kadar Kierkegaard sonuca göre yargılamayı kabul etmese de Hz. İbrahim'in içinde bulunduğu durumu bir meydan okuma olarak bırakmamakta, diğer bir deyişle, paradoksun meydan okumadan ayrılabilmesi için, imanı olanların bir ölçü bulmaya dikkat etmelerini belirtmektedir (Kierkegaard, 1990, s. 50). Bu ölçü ise, Kierkegaard'un düşüncesinde, kişinin Tanrı'ya karşı mutlak bir görevi olduğu şeklinde ifadesini bulmaktadır:

İmandaki paradoks şudur: birey, evrensel olandan yücedir; birey (...) evrenselle ilişkisini mutlak olan ile ilişkisine göre belirler, mutlakla ilişkisini evrenselle ilişkisine göre değil. 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. (...)

Eğer böyle bir durum yoksa, imanın varoluşta uygun bir yeri yok demektir. İman bir meydan okuma demektir. Ve İbrahim, imana teslim olduğu için, yitirilmiş demektir (Kierkegaard, 1990, ss. 61-62).

Elbette Hz. İbrahim birey olarak mutlakla mutlak bir biçimde ilişkide bulunduğu için, ne yitirilmiştir ne de imanı bir meydan okumadır. Çünkü o, oğlunu kurban etme girişimini hem Tanrı hem de kendi adına yapmıştır. Tanrı onun imanını bu şekilde kanıtlamasını istediğinden ötürü Tanrı adınadır, Hz. İbrahim'in bu kanıtı sağlayabilmek istemesinden ötürü ise kendi adınadır (Kierkegaard, 1990, s. 53, ss. 62-63).

Ölçü bu şekilde ortaya konduğunda, bir kişinin imanı vasıtasıyla evrensel içinde olarak bir meydan okumada bulunduğu söylenemez. Çünkü görüldüğü üzere, bu hâlde evrenselin üstüne bir yükseliş, çok daha yüce olan bir erek söz konusudur. Nitekim bu farklılık şu şekilde de ifade edilebilir: "(...) yaşama etik olarak bakan kişinin ödevi kendini dahili belirleyicilerden arındırmak ve bunları harici yolla ifade etmektir. Bunu yapmaktan geri durursa (...) günah işler, meydan okur" (Kierkegaard, 1990, s. 61). Oysa imandaki paradoks dıştalıkla ölçülemeyecek denli bir içtenliğin mevcut olmasıdır ve dolayısıyla iman alanında karşılaşılan mutlak görev, kişiye etik tarafından yasaklanmış bir şeyi yaptırabilir (Kierkegaard, 1990, ss. 61, 65).¹⁴

Bu noktada yukarıda temas edilen hususların bir nevi özeti olan, trajik kahraman ile iman şövalyesi arasındaki farkları belirtmek faydalı olacaktır. Söz konusu farklar şu şekilde maddeleştirilebilir:

- 1- İnsanın kendi gücüyle trajik bir kahraman olması mümkün iken iman şövalyesi olması beklenemez (Kierkegaard, 1990, s. 59).
- 2- Trajik kahramanın girdiği zorlu yolda insanlar ona öğüt verebilir. İmanın dar yolunu izleyen iman şövalyesi ise öğütlerden beridir (Kierkegaard, 1990, s. 59).
- 3- Trajik kahraman, evrenselle ifade maksadıyla kendinden feragat ederken iman şövalyesi birey olmak adına evrenselden feragat eder (Kierkegaard, 1990, s. 67).
- 4- Trajik kahraman Tanrı'ya üçüncü kişi adıyla hitap ederken iman şövalyesi O'nun samimî ahababı mesabesinde (Kierkegaard 1990, ss. 68-69).
- 5- Trajik kahraman teleolojik olarak üst bir ifade taşıyan etiğe dayanırken, iman şövalyesi etiği ihlal etmektedir (Kierkegaard, 1990, s. 69).
- 6- İmanın kişiyi evrenselin, etik olanın üstüne taşıyan ve bu sebeple kişiyi anlaşılabilir ve kendini ifade edemez bir hâlde kendi içsel dünyasının sınırlarına hapseden bir paradoks olduğu göz önünde bulundurulduğunda, iman şövalyesinin gizlilik ve sessizlik içinde bulunurken trajik kahramanın kendini açığa vurarak evrenselin güvenliği içinde yer aldığı söylemek mümkündür. Zira etik olan, evrensellik ve açığa vurulabilir olma niteliklerini haizdir. Birey ise saklı ve gizli olandır ve meydan okumadan kurtulabilmek için kendini açığa vurma gerekir (Kierkegaard, 1990, s. 72).¹⁵

¹⁴ Kierkegaard aynı hususu, Luka'da yer alan bir öğretiyi örnek göstererek de ele almaktadır (1990, s. 63). Bu örneğe ilişkin İncil ayetleri şu şekildedir: "Kalabalık halk toplulukları İsa'yla birlikte yol alıyordu. İsa dönüp onlara şöyle dedi: 'Biri bana gelip de babasını, annesini, karısını, çocuklarını, kardeşlerini, hatta kendi canını bile gözden çıkarmazsa, öğrencim olamaz'" (Luka, 14:25-26). Bu sözle ilgili dipnotta ise bu sözde yer alan koşul önermesinin Yunancasının çevirisi şu şekilde verilmektedir: "Biri bana gelip de babasından, annesinden, karısından, çocuklarından, kardeşlerinden, hatta kendi canından bile nefret etmezse" (İncil, 2004:148). Kierkegaard tam da bu bağlamda, nefretin hoşlanmamak, pek sevmemek, ikincil düzeye getirmek gibi anlamlara işaret eden hiç kabul etmek anlamında kullanılarak açıklanmasını eleştirerek, bu sözlerin bir dehşet içerdiğini belirtmekte ve söz konusu olan kişilerden nasıl nefret edilebileceğinin altını çizmektedir (1990, ss. 64-65). Ne var ki burada da "Mutlak sevgi talep eden Tanrı'dır" ve dolayısıyla "Mutlak görev, kişiye etik'in yasakladığını yaptırabilir" (Kierkegaard, 1990, s. 65).

¹⁵ Bu gizlilik ve sessizlik hâli açısından iman ile estetik arasında bir ilişki söz konusudur. Kierkegaard estetik açıdan da bir gizliliğin bulunduğunu belirtmekte ve estetik gizleme ile imanın paradoksu arasındaki ayırımı göstermek maksadıyla, çeşitli aşk öyküleri hakkında, zaman zaman onları değiştirerek ve etik olanı da göz önünde bulundurarak değerlendirmelerde bulunmaktadır (Kierkegaard, 1990, ss. 73-100). Ayrıca estetik yaşam ile etik yaşam hâlleri üzerine kapsamlı bir inceleme için bkz.: Kierkegaard, 2020.

Açıktır ki Kierkegaard için iman evrensel, anlaşılabilir ve ifade edilebilir olan etiği aşan, ötesine geçen bir alana tekabül etmektedir. Bu durumu Hz. İbrahim'in mucizevi bir şekilde kavuşmuş olduğu oğlunu Tanrı'nın emriyle kurban etme girişiminde bulunmasını temele almak suretiyle irdelenmektedir. Bu çerçevede görülmektedir ki iman, Tanrı'yla kişisel ve mutlak bir ilişkide bulunan bireyi evrensel olandan yüce kılan, Tanrı'nın emri doğrultusunda, sonsuz bir teslimiyet içinde gerçekleştirilen mutlak görevin kişiyi etik olanın üstüne taşıyan ve aklın ve anlamının sınırları dışında yer alan bir paradokstur.

4. TARTIŞMA VE SONUÇ

İmanın paradoks oluşuna ilişkin temel soru şu şekilde ifade edilebilir: Hz. İbrahim'in içinde bulunduğu durum göz önünde bulundurulmak suretiyle, imanın, bireyin evrensel olan etiğin sınırlarını ihlâl ettiği bir paradoks olduğu yönünde genel bir tespit yapılabilir mi? Soruya bir yanıt verebilmek için, hem yapılan genelleştirme hem de ifade edilen etik algısının irdelenmesi iktiza eder.

Açıktır ki Hz. İbrahim'in içinde bulunduğu durum, tüm insanlar şöyle dursun, tüm peygamberlere dahi teşmil edilebilir nitelikte değildir. Zira çocuğunu kurban etmekle sınanmaya tabi tutulma hâli, Hz. İbrahim'e has bir imtihan şekli olup eşsiz, benzersiz bir hadiseye karşılık gelir. Dolayısıyla Hz. İbrahim'in örneğindeki imana dayalı görevin, bireyi evrensel olandan yüce kılan ve etik olana adeta meydan okumasına yol açan bir vazife olması, tüm müminler için geçerlilik taşımamaktadır. Böyle bir şeyin geçerli olabilmesi için, müminlerin tamamının benzer bir görevle görevlendirilmiş olması lazım gelir. Bu çerçevede, Kierkegaard'un imanın bir paradoks olduğu şeklindeki belirlemesine, "Mutlak görev, kişiye etik'in yasakladığını yaptırabilir" (1990, s. 65) şeklindeki ifadesi bağlamında bir itirazda bulunulabilir. Şöyle ki görüldüğü üzere bu ifadede ihtimal söz konusudur. Dolayısıyla mutlak görev kişiye etiğin yasakladığını "yaptırabilir" ki bu, "her zaman yaptıracağı" anlamına gelmez. Hz. İbrahim'in durumu ve benzeri hâllerin mevcudiyeti, imanın ve gerekliliklerinin tümüyle evrensel ve etik olanın ötesinde olduğu sonucuna varmayı sağlamaz.

Diğer taraftan Kierkegaard'un mutlak göreve ilişkin olarak İncil'de yer alan bir öğretiyi örnek göstermesi hatırlandığında, ilk bakışta, tüm insanlar için böyle bir görevin söz konusu olduğu söylenebilecektir. Çünkü bu örnekte yer alan mutlak görev yani bir kişinin İsa Mesih'in öğrencisi olabilmesi için tüm sevdiklerinden ve hatta kendi canından bile nefret etmesi gerektiği, tüm insanlar için geçerli bir vazifedir. Ancak bu ifadenin şu şekilde anlaşılması daha uygun görünür: İsa Mesih'in insanlardan böyle bir mutlak sevgi, böyle bir bağlılık talep etmesi durduk yere değil, bir amaç doğrultusundadır. Şöyle ki bu ifadeden önceki İncil ayetlerinde İsa Mesih'in, bir adamın büyük bir şölen hazırlayıp birçok konuk çağırdığı, ama tüm davetlilerin çeşitli mazeretler ileri sürüp özür dileyerek gelemeceklerini bildirmelerine ilişkin bir örnek vermesi ve bu örnek bağlamında, çağrılan o adamlardan hiçbirinin kendisinin yemeğinden tadamayacağını dile getirmesi belirtilmektedir (Luka, 14:16-24). Dolayısıyla hemen bu örnekten sonra gelen, İsa Mesih'in bir kişinin kendisinin öğrencisi olabilmesi için yakınlarından ve kendi canından nefret etmesi gerektiği yönündeki ifadesinin, insanların iman ederek onun yolundan gitmek yerine, çeşitli mazeretler ileri sürerek davetine sırt çevirmelerinin yanlışlığını belirtmek ve davetine katılmanın, kişinin yakınlarını ve kendini sevmesinden bile yüce olduğunu vurgulamak şeklinde bir amaç barındırdığı söylenebilir. Bu sebeple, söz konusu olan görevi, kişinin, yakınları ve kendisinden nefret etmesi yerine, tam bir bağlılıkla iman ederek İsa Mesih'in yolundan giden bir öğrenci olması şeklinde ifade etmek uygun görünmektedir. Nitekim İsa Mesih'in "Ama ben'i dinleyen sizlere şunu söylüyorum: Düşmanlarınızı sevin, sizden nefret edenlere iyilik yapın, size lanet edenler için iyilik dileyin, size hakaret edenler için dua edin" (Luka, 6:27-28) şeklindeki öğütleri, bir kişinin yakınlarından ve dahi kendisinden nefret etmesi gibi bir görevi beklediğini düşünmeyi imkânsız kılmaktadır.

Hz. İbrahim'in içinde bulunduğu durumun genele teşmil edilmesiyle ilgili tespitlerin akabinde, konunun ifade edilen etik algısı üzerinden de değerlendirilmesi lazım gelir. Hatırlanacağı üzere, Kierkegaard için etik, evrensellik ve rasyonalitenin alanıdır. Bu ise herkesi bağlayıcı ve makul ahlâkî ilke ve değer yargılarının bulunduğu anlamına gelir. Oysa bu tarz bir etik evrenselciliğin benimsenmediği bir durumda, görecelilik hüküm sürecek ve dolayısıyla sadece Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme girişimi değil, alelade bir eylem bile evrensel geçerlilik vasfından yoksun kalacaktır.¹⁶

Konuya başka bir açıdan da yaklaşmak mümkündür. Bir eylemin ahlâkî olup olmadığı belirleyicisi olarak "Tanrı'nın emir ve yasaklarının göz önünde bulundurulması" şeklinde bir etik anlayış benimsendiği takdirde, Hz. İbrahim'in durumunda etik olanın askıya alındığı bir paradoks olmayacaktır. Dahası, oğlunu kurban etme girişimi bizzat Tanrı'nın emri olduğundan, aksine bu eylemde bulunulmaması hâlinde ahlâkî görevin yerine getirilmemesi söz konusu olacaktır.

¹⁶ Olivier Cauly'nin konuyla ilgili olarak yaptığı nesnel etik-öznel etik ayrımı için bkz.: Cauly, 2006, ss. 129-132.

Buraya kadar dile getirilen hususlar çerçevesinde, "imanın, bireyin evrensel olandan yüce olarak etiğin sınırlarını ihlâl ettiği bir paradoks olduğu şeklinde bir genel tespit yapılabilir mi?" şeklindeki sorunun olumsuz bir biçimde cevaplandırılması daha uygun görünmektedir. Ancak belirtmek gerekir ki böyle bir cevap neticesinde, Kierkegaard'un, imanı kişinin bireysel olarak Tanrı'yla ilişkide bulunması bağlamında, içsel ve öznel bir yapıda ele almasının önemi ve yararının yadsındığı şeklinde bir netice hâsıl olmamalıdır.

KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (1998). *Çağdaş felsefe* (4. baskı). İnkılâp Kitabevi.
- Ateş, S. (1995). *Kur'an-ı Kerîm tefsîri Cilt 5*. Yeni Ufuklar Neşriyat & Milliyet Gazetecilik.
- Blackham, H. J. (2005). *Altı varoluşçu düşünür* (Çev. E. Uşşaklı). Dost Kitabevi Yayınları.
- Cauly, O. (2006). *Kierkegaard* (Çev. I. Ergüden). Dost Kitabevi Yayınları.
- Cevizci, A. (2002). *Felsefe sözlüğü* (5. baskı). Paradigma Yayınları.
- Düzen, N. E. (1990). Çevirenin notları. S. Kierkegaard, *Korku ve titreme* içinde (ss. 115-116). Ara Yayıncılık.
- Foulquie, P. (1998). *Varoluşçunun varoluşu* (Çev. Y. Şahan, 3. baskı). Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- İncil (2004). (3. Baskı). Yeni Yaşam Yayınları & Kitabı Mukaddes Şirketi.
- Kaufmann, W. (2002). *Dostoyevski'den Sartre'a varoluşçuluk* (Çev. A. Göktürk, 3. baskı). Yapı Kredi Yayınları.
- Kierkegaard, S. (1901). Frygt og bæven. In A. B. Drachmann, J. L. Heiberg & H. O. Lange (Eds.), *Søren Kierkegaards samlede værker III. bind* (pp. 53-168). Gyldendalske Boghandels Forlag.
- Kierkegaard, S. (1902). Begrebet angst. In A. B. Drachmann, J. L. Heiberg & H. O. Lange (Eds.), *Søren Kierkegaards samlede værker IV. bind* (pp. 273-429). Gyldendalske Boghandels Forlag.
- Kierkegaard, S. (1905). Sygdommen til døden. In A. B. Drachmann, J. L. Heiberg & H. O. Lange (Eds.), *Søren Kierkegaards samlede værker XI. bind* (pp. 111-241). Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.
- Kierkegaard, S. (1980). *The concept of anxiety* (Çev. R. Thomte & A. B. Anderson). Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1990). *Korku ve titreme* (Çev. N. E. Düzen, 1. Baskı). Ara Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. (2004a). *Kaygı kavramı* (Çev. T. Armaner, 2. Baskı). Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2004b). *Ölümcül hastalık umutsuzluk* (Çev. M. M. Yakupoğlu). Doğu Batı Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2005). *Felsefe parçaları ya da bir parça felsefe* (Çev. D. Şahiner). Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2013a). The sickness unto death (Çev. W. Lowrie). In *Fear and trembling and sickness unto death* (pp. 235-478). Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2013b). Fear and trembling (Çev. W. Lowrie). In *Fear and trembling and sickness unto death* (pp. 1-233). Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2020). *Ya/Ya da* (Çev. N. Beier). Alfa Basım Yayım Dağıtım.
- Marcel, G. (1999). Pascal'de kaygı (Çev. M. Atıcı). *Felsefelogos*, 2(7), 151-160.
- Mounier, E. (1986). *Varoluş felsefelerine giriş* (Çev. S. R. Kırkoğlu). Alan Yayıncılık.
- Thilly, F. (2002). *Felsefenin öyküsü II. cilt – çağdaş felsefe* (Çev. İ. Şener, 2. Baskı). İzdüşüm Yayınları.
- Wahl, J. (1999). *Varoluşçuluğun tarihçesi* (Çev. B. Onaran). Payel Yayınevi.
- West, D. (1998). *Kıta Avrupası felsefesine giriş* (Çev. A. Cevizci). Paradigma Yayınları.