

KIERKEGAARD VE JASPERS'IN VAROLUŞ FELSEFESİNDE AKIL, DİN VE İMAN İLİŞKİSİ*

Yrd. Doç. Dr. Vedat Çelebi*

Özet: Varoluşçuluğun kurucusu olarak bilinen teist filozof Sören Kierkegaard, Tanrı'ya imanı ve sonsuz teslimiyeti, bireyin varoluşunu gerçekleştirmesi için zorunlu olarak görerek; imanın paradoksallığına vurgu yapmıştır. Kierkegaard'a göre, iman; ussal bir tutum değil, paradoksal bir sıçramadır. İnsanın varoluşuna ilişkin hakikatin öznel olduğunu düşünen Kierkegaard, bunun önünde engel olarak gördüğü gerçeğinden uzaklaşmış olduğunu düşündüğü Hıristiyanlık dininin kurumsal yansımasını, sistematik felsefe ve bilimsel alanların hâkimiyetini eleştirmektedir.

Karl Jaspers'ta kilise imanına karşı çıkararak Kierkegaard'a benzetmekle birlikte, filozofun kendisine dayatılmayan öz imanını yaşayacağı bir felsefi inancı savunarak klasik olmayan bir teist filozof olarak karşımıza çıkar. Jaspers için iman, hem felsefi hem de dinî imanı kapsayan genel bir kavramdır. Din ya da vahiy temelli inancı eleştirerek, Tanrı'ya inanmayı kişinin varoluşunu gerçekleştirebilmesinin şartlarından biri olarak görür. Akıl ve felsefi iman birbiriyle ters düşmez ve Felsefi iman filozofun sahip olacağı yegâne imandır. Ona göre, kilisenin Tanrı'sı, Aşkın varlık olmaktan çıkıp evrende gelişigüzel bir nesne haline gelmiştir.

Bu doğrultuda, çalışmamız Sören Kierkegaard ve Karl Jaspers'da din, iman ve akıl ilişkisini ve dolayısıyla da aklın bir başka anlamda felsefi düşüncenin Tanrı ve iman temellendirilmesinde yeterli olup olmadığını ya da uzlaşıp uzlaşmadıkları hakkındaki görüşlerini karşılaştırmayı amaçlamaktadır.

Anahtar sözcükler: S.Kierkegaard, Karl Jaspers, Varoluş, Tanrı, Din, İman, Akıl.

*Almanca "Glaube" ve İngilizcesi "Faith" olan ve "İman" ya da "İnanç" olarak çevrilebilecek olan kavramların, literatürde bazen farklı bazen benzer anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Bu çalışmada ise, bu kavramların farklı noktaları göz ardı edilerek aynı anlamda kullanılmış ve bu durum ele alınan iki filozofun düşüncelerinin karşılaştırılması için daha uygun görülmüştür.

*Yrd.Doç.Dr.,Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, celebivedat@gmail.com

REASON, RELIGION AND FAITH RELATION IN KIERKEGAARD AND JASPERS' EXISTENTIALIST PHILOSOPHY

Summary: Theist philosopher Søren Kierkegaard, known as the father of existentialism, argues that faith and absolute submission to God are essential for an individual to realize its existence and he emphasizes the paradox of faith. According to Kierkegaard, faith is not a rational attitude; but it is a paradoxical leap. His view was that, the truth regarding individual's existence is subjective; thus, he thinks that institutional reflection of corrupted Christianity together with the hegemony of systematic philosophy and scientific areas are obstructions to this and he made criticisms to all.

Like Kierkegaard, Karl Jaspers also protests church faith; but he is a nonclassical theist philosopher, defending a philosophical faith in which a philosopher can live his self-faith that is not imposed to him. For Jaspers, faith is a general concept embracing both philosophic and religious faith. Criticizing the theology based on religion or revelation, he considers that faith in God is one of the conditions of realizing one's existence. Reason does not conflict with philosophic faith and philosophic faith is the sole faith that a philosopher shall have. According to him, God of the church is no more a transcendent being but became an ordinary subject in the universe.

In this framework our study aims to compare the views of Søren Kierkegaard and Karl Jaspers on religion, faith and reason relations, whether reason or in other words philosophical thought is enough to found God and faith or not; or do they compromise or not.

Keywords: Søren Kierkegaard, Karl Jaspers, Existence, God, Religion, Faith, Reason.

Giriş

Varoluşçuluk, nesnel doğrular, soyut kavramlar ve spekülâtif bilgidен çok bireyi ve varoluşsal tecrübeyitemele alan somut bir felsefe olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda indirgemeci, tek yönlü ve kurucu modern bir özne yerine ötekini gerekli gören, iletişimi merkeze alan özneler arası bir yaklaşım söz konusudur. Bu

yaklaşımın bir gereği olarak insanın bilimsel yöntemlerle determinist ve mekanik olarak açıklanma çabası ve bilinç sahibi olmayan varlıklar gibi değerlendirilmesieleştirilmiştir. Dolayısıyla da, insanın öznel ve tüketilemez bir varlık olarak mümkün bir varoluşa sahip olduğu vurgulanmıştır.

Genel olarak, varoluşçu filozoflar Tanrı'ya inanan ve Tanrı tanımaz olarak sınıflandırılrsa da, mümkün varoluş anlayışının gereği olarak insanın varoluşunun özünden önce geldiği ilkesinde filozoflar arasında bir uzlaşma söz konusudur. Bu ilkeye göre, var olduğu anda özü hazır olmayan ve belirlenmemiş olan insan, kendisini yaptığı seçimler doğrultusunda şekillendirecektir. İnsan, kendine, kendisini ve kendi dışındaki varlıkları konu yapabilmesi bakımından bilinçsiz varlıklardan ayrılmaktadır. Bilinç sahibi ve yönelimsel bir varlık olarak ayrıcalıklı bir konuma sahip olan insan özgürlük imkânıyla kendini gerçekleştirmek durumundadır.

SörenKierkegaard ve KarlJaspers, bireyin kendi varoluşunu gerçekleştirme sürecini Tanrı'yla ilişkili olarak izah eder. İnsan, Tanrı'yla bir şekilde iletişime girerek varoluşunu gerçekleştirecektir. Burada ayırt edici husus ise, bireyin Tanrı'ya ulaşma sürecinde nasıl bir tutum takınacağı ve bu süreçte akla (felsefi düşünceye) ya da vahye ne kadar yer vereceği bunların hangisine öncelik tanıyacağıdır. Jaspers için Tanrı ya da Aşkın varlık felsefi düşünceden, akıldan bağımsız değildir. Jaspers, vahiy inancı olmadan da Aşkın varlık ile ilişkiyi mümkün görür. Bu noktada Kierkegaard ise, düşünce yolu yerine din ve vahiy merkezli bir tavır sergileyerek, Tanrı ya da inanca ulaşmada aklın yeterli olmadığını düşünmekte hatta akıl ile iman ilişkisinin paradoksal olduğunu ileri sürmektedir.

Hıristiyanlık öğretisini temele alanKierkegaard, bu düşüncesini, bir iman şövalyesi olarak nitelediği Hz. İbrahim'in çok sevdiği oğlu Hz. İshak'ı Tanrı'nın emri için kurban etmesi örneği üzerinden açıklar. Ona göre, iman şövalyesi olan Hz. İbrahim'in Tanrı ile olan ilişkisi paradoksaldır. Buradaki paradoksallık etik ve evrensel olanın Tanrı ve öznel olan hakikat için askıya alınmasıdır. Tanrı'ya sonsuz teslim olan iman şövalyesi kaybetmeyi ve kazanmayı aynı anda içeren ve aynı

zamanda epistemik olarak aktarılamaz ve anlaşılabilir olan bu paradoksu öznel olarak tecrübe etmektedir. Jaspers açısından ise, insanın Aşkın varlık ile olan ilişkisi paradoksal olarak nitelenemez. Akıl ve felsefi iman birbiriyle çelişkilidir. Kierkegaard'ın aksine Jaspers, din ve vahiy merkezli bir tavır yerine sorgulayıcı olan felsefi imanı merkeze alan bir tavır sergiler. Ona göre, insanın Aşkın varlık karşısında kendini gerçekleştirmesi içinne dini bir kurumsal yapılanmaya ne de farklı bir dinsel inanç türüne ihtiyaç vardır bu ancak felsefi edimle, felsefi iman ile mümkündür.

Bu doğrultuda, insanın Tanrı, din ve iman ile olan ilişkisinde aklın işlevi çalışmamızın esasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla da, çalışmamız Sören Kierkegaard ve Karl Jaspers'in Hıristiyanlık, nesnellik eleştirisini ve "Felsefi iman"¹ ile "İmanın paradoksal" oluşu düşüncelerinin varoluşçu felsefe üzerinden karşılaştırılmasını amaçlamaktadır.

1- Kierkegaard ve Jaspers'in Nesnellik, Bilim ve Hıristiyanlık Eleştirisi

Girişte değindiğimiz gibi varoluşçu filozofların eleştirisinin; bireyin varoluşu ve öznelliğini sınırlayan ya da ortadan kaldıran; bilim, teknoloji ve din de dâhil olmak üzere nesnelleşmiş, evrenselleşmiş bütün baskı unsuru olan yapılara karşı yöneldiğini söylemek mümkündür. Bu eleştiriler arasında özellikle sistematik felsefe ve Hıristiyanlığın tarihsel konumunun sorgulanması her iki filozof için öncelik oluşturmaktadır.

Kierkegaard, varoluşun bireyselliği ve öznelliğini ortadan kaldırdığını düşündüğü sistematik felsefe ve onun temsili olarak gördüğü Hegel felsefesine karşı çıkmıştır. O, Hegel'in akıl ile gerçeklik arasındaki uyumu ifade eden "akılsal olan gerçek, gerçek olan akılsaldır" yaklaşımıyla Hıristiyan düşüncesini etkilediğini

¹Yukarıda da belirtildiği gibi Almancası "Glaube" olan ve "İman" ya da "İnanç" olarak çevrilebilecek olan kavramın Türkçe çevirisinde iman kavramı tercih edilmiştir. Jaspers'in felsefi iman öğretisini oluşturduğu kitabı "Vahiy Karşısında Felsefi İman" adını taşır. Almancası şu şekildedir: "Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung".

düşünmektedir. Bu bakışKierkegaard'a göre, Hıristiyanlığın özünü ve inancın samimiyetini yok etmiştir. Kierkegaard, Hıristiyanlığın bir sistem içerisine sokulmasının yanlış olduğunu belirtir; ona göre gerçek Hıristiyanlık, ancak varoluşçu bir bakış açısıyla anlamlı hale getirilebilir.²

Özneyi ön plana çıkararak Kierkegaard, onu sınırlandıran, dar kalıpların içine sokmaya çalışan felsefi akımlara tepki gösterir.³ Mevcut Hıristiyanlığın insanlara kendi benliklerini bile unutturduklarını iddia eder.⁴

Kierkegaard'a göre, mantıksal olarak varolan her şey sadece vardır onda bir değişim veya hareketlilik söz konusu değildir. Mantıkta, insan yaşamını ve varoluşu anlamlandırmak için yeterli bir esnekliği bulmak mümkün değildir. Kierkegaard'ın düşüncesinde varoluş, mantığın içinde ele alınamayacak ölçüde değişkenliği içermektedir.⁵ Ona göre, rasyonel ve objektif araştırmaların bizi hakikate ulaştırması mümkün değildir.⁶ “Hakikat olan sübjektif olandır, objektiflik elde edildiğinde sübjektiflik ortadan kalkacaktır.”⁷

Kierkegaard'ın “hakikat özneliktir”, sloganının ifade ettiği şey inancın bireye özgü olmasıdır. Birey, aklının almadığı pek çok şeyi belli temellere dayandırmaya ihtiyaç duymadan hatta yalnızca paradoksal olduğu için kabul etmektedir. Ona göre, öznel hakikat rasyonel bir şekilde ve şüphe duyulamaz kanıtlarla ortaya konulamaz. Kişi ancak varoluşla yani öznel olarak imanlaşabilir, nesnel olarak imana asla sahip olamaz. Bu yüzden Kierkegaard'a göre, öznel olan

² Vefa Taşdelen, **Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş**, Hece Yayınları, İstanbul, 2004, s. 31-33.

³ Ömer Naci Soykan, “*Varoluş Yolunun Ana Kavşağında Korku ve Kaygı*”, **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, yıl: 2 sayı: VI, Şubat, 1999, s. 41-42.

⁴ Alasdair MacIntyre, **Varoluşçuluk**, çev. Hakkı Ünler, Engin Yayınları, İstanbul, 2001, s. 13.

⁵ Vefa Taşdelen, **a.g.e.**, s. 28.

⁶ Sören Kierkegaard, **Concluding Unscientific Postscript**, translation David F. Swenson and Walter Lowire, Princeton University Press, New Jersey, 1941, s.178.

⁷ A.g.e. s. 189.

imanı ve aşkın olan Tanrı'yı anlamak, genel sistemler ve mantıksal kategorilerile mümkün değildir.

Bu noktada, dini iman yerine felsefi imanı temele alan Jaspers'a göre felsefeninişlevi, "varoluşu kavramak suretiyle asıl insanlığı yaşamak veya Tanrı'yı idrak etmek suretiyle, kendimizi bulmaktır."⁸ Felsefe, bireye tanıdığı özgürlük ve ona atfettiği değer bakımından, dinin önüne geçmekte ve kurumsal yapıların ortaya çıkardığı seçkinci yaklaşımları eleştirmektedir. Felsefeye göre her birey, hakikate ulaşma konusunda hiçbir haricî otoriteye bağlanmak veya onun desteğiyle hareket etmek zorunda değildir. Bu bağlamda Jaspers, hem dinî dogmatizme hem de felsefi ve bilimsel olmak üzere her türlü dogmatizme karşıdır.⁹Görüldüğü üzere, her iki filozof da dini kurumsal yapıların değişmez, mutlak yapılarını eleştirmiş ve varoluşsal tecrübenin öznelliğini vurgulamıştır.

Jaspers'a göre, "genel geçer olarak kabul görmüş doğa yasalarının bile mutlak olup olmadıkları tartışılırken, imana dayanan dini hükümlerin mutlak geçerli olduğunu iddia etmek doğru değildir. Vahyin sonlulukla irtibatının kurulması zorunlu olarak anlam çeşitlenmesini ortaya çıkarmaktadır."¹⁰ Ona göre, sonlu varlıkla temasa geçen vahiy artık sonsuz olmaktan çıkmış, Tanrı sözü artık bir insan sözü haline gelmiştir. Dolayısıyla, Jaspers'in karşı çıktığı vahiy, özgürlüğün önünde engel olan kilisenin otoritesinin belirlediği mutlak Tanrı ya da vahiy anlayışıdır.

Bu doğrultuda Jaspers, Hıristiyanlığın mutlaklık idealinden vazgeçmesi gerektiğini düşünmüştür. Ona göre, "İnanan bir insan için vahyin mutlaklığından vazgeçmek kılıcı kınından çıkarmak gibi bir şeydir. Ne zaman bu mutlaklık zehrinden uzaklaşırsa o zaman İncil'e dayanan inanç gerçek anlamına kavuşur ve

⁸ Karl Jaspers, **Felsefi İnanç**, (çev. Akın Kanat), İlya Yayınları, İzmir, 2005, s. 149.

⁹ Hüsnü Aydeniz, "**Teist Varoluşçularda İman-Ahlâk İlişkisi**", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Erzurum, 2010, s. 171.

¹⁰ Arslan Topakkaya, "*Jaspers'ta Din-Felsefe İlişkisi*", **Felsefe Tartışmaları**, sayı: 45, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 38-45.

böylece barışçıl ve iletişime açık bir din haline gelir. Bütün bunları yaparak da kendi saflığını gerçekleştirmiş olur.”¹¹

Kierkegaard’a göre de kilisenin, bir kurum olarak öznel olması gereken iman alanına müdahale etmesi, imanın samimiyetinin ve öznelliğinin ortadan kalkmasına sebep olmaktadır.¹²Özü itibariyle bireyselliğe vurgu yapması gereken din, bireyin tecrübesinden tamamen arındırılmış ve dayatmacı bir vahyin otoritesine mahkûm edilmiştir. Birey, kendi içinden gelmeyen hislerle, kurumsal anlayışlara teslim olmuştur. Bunun sonucu olarak da din, bütünüyle dogmatik bir haledönüşmüştür.¹³ İman için rasyonel argüman toplama veya aklın verilerine dayanmak, imanı geçersiz kılar. İman, objesi bilinmeyendir ve öyle kalmalıdır. Tanrı’nın var olduğunu ispat etmeyi istemek, bu anlayışa uygun değildir. Diyelim ki Tanrı yoksa bunu ispat etmek elbette mümkün değildir, ama eğer varsa, var olduğunu ispat etmeyi istemek aptallıktır.¹⁴

Kierkegaard, din ve iman sahasında mantıksallaştırma ve rasyonelleştirme çabalarını eleştirir. Tanıtlayıcı, genelleştirici ve sistemleştirici bilimsel tavrın inananı, Tanrı’dan uzaklaştırdığını düşünür. Aynı şekilde Jaspers’ında din ve bilimin otoritelerini, bizatihi bu dinlere karşı olduğu için değil, otoritenin yanlış kullanımına karşı olduğu için reddettiği söylenebilir.¹⁵Jaspers’e göre insanın varoluşu bilimlerin sınırındır ve insan, araştırma konusu olan objelerden daha fazlasını ifade eder.¹⁶Bilim

¹¹Jaspers; 1962, s. 503; Aktaran: Topakkaya; 2010, s. 38. (Alıntının yapıldığı eserin orijinali için ayrıca bkz. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München: Piper, 1962, s. 503).

¹² Arslan Topakkaya, “*Jaspers’ta Din-Felsefe İlişkisi*”, **Felsefe Tartışmaları**, sayı: 45, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 41.

¹³Sören Kierkegaard, **a.g.e.**, 1941, s. 401-402.

¹⁴ Sören Kierkegaard, **a.g.e.**, 2005, s.45.

¹⁵ **A.g.t.**, s. 161.

¹⁶ Karl Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, çev: Sedat Ümran, Birleşik Yayınları, İstanbul, 1995, s. 107-108.

araştırmaları insana şaştırtıcı bilgiler verirancak bu bilgiler ne kadar berraklaşırsa o kadarda insan varlığının bütün haliyle kavranamayacağı gerçeği ortaya çıkar.¹⁷

Bilimin sınırını kavradığımızda varoluş ile karşılaşır ve onu aydınlatabiliriz. Varoluş kategorilerle ifade edilen bir kavram değildir. İnsan, bilimler tarafından tüketilemeyen ve sadece anda gerçekleşen eylemlere, olaylara indirgenemeyen hep daha fazla olandır. Bu yönüyle de sadece insan özgürce eyleme imkânına sahip bir varlık olarak statik olarak tanımlanması mümkün olmayan bir mümkün varoluştur.

Felsefi edimi merkeze alan Jaspers'e göre, gerçek eleştirel felsefe bilimin özsel yetersizliğini ortaya koyar. Varoluşsal hakikat bilimsel bir nesnel ölçütle belirlenemez ve ispatlanamaz. Bilim eleştirisi yapan Jaspers, kurumsal dinî yapıları da eleştirir. Ancak ona göre, kurumsal dinlerin alternatifi ateizm olamaz. Çünkü ateizm, insanı bazı zorunluluklara teslim olmaya ve kötümserliğe yönelterek, adeta iflas ettirir. Burada gerçek alternatif olarak felsefi iman düşüncesi sunulur.¹⁸

Ona göre, ortaya çıkan düşünceler içerisinde pek çok "izm" hatalıdır. Pozitivizm hatalıdır, çünkü yalnızca doğa bilimlerine bağlı kalmıştır. İdealizm de "geist" alanı hakkında aynı bütüncül tutumu benimsemiştir.¹⁹Jaspers'ta ne teizm, ne panteizm ne de ateizm düşüncesine bağlı bir Aşkınlık fikri vardır. O, bütün bunların dışında bir Aşkınlıktan söz eder.²⁰Jaspers, Aşkın varlığı Tanrı olarak adlandırır. Jaspers der ki; "Tanrı'yla ilgili kanıtlar matematik ve deney bilimlerinininki gibi kesin sayılırsa, yanlıştır. Kanıtlanmış Tanrı, Tanrı değil de evrende rast gele bir nesne olurdu."²¹

¹⁷ Karl Jaspers, **a.g.e.**,2005, s. 57.

¹⁸ Karl Jaspers, **a.g.e.**,1968, s. 74.

¹⁹Alasdair MacIntyre, **Varoluşçuluk**, (ev. Hakkı nler), Engin Yayınları, İstanbul, 2001, s. 28.

²⁰ Bochenski, **ağdaş Avrupa Felsefesi**, (ev. Rifat Kırkoğlu), Kabcacı Yayınları, İstanbul, 1997,s. 191.

²¹ Karl Jaspers, **Felsefe Nedir?** (ev. İ. Zeki Eyüboğlu), Say Yayınları, İstanbul, 1986, s.72.

Hıristiyanlık, Aşkının cisimleşmesi fikrine sahip olduğu için, genel bilinç ve varlığın kuşatılması arasında olması gereken gerilimi sürdürmeye muktedir değildir.²²Jaspers, Aşkının mutlak anlamda gizli olduğuna, Aşkın varlığın hiçbir şekilde kendisini açıklamadığına ve kendisi hakkında herhangi bir bilgi göndermediğine ve bu anlamda her türlü vahyin aslında Aşkın varlığı şeyleştirdiğine inanır. Bu bakış açısı Jaspers'ın dini neden felsefenin karşısında konumlandığına ipuçlarını vermektedir. Bu anlamda din, mutlak gizli olan Aşkın varlığı kendi öz mahiyetinden çıkarıp, somutlaştırmakta ve şeyleştirmektedir.²³Tanrı zorunlu olarak açıklanabilen bir varlık durumuna getirilemez.²⁴

Jaspers, otorite ve kurumsal yapı konularında Kierkegaard kadar katı bir anlayışa sahip değildir. Bunun sebebi olarak, Jaspers'in Kierkegaard gibi, sadece Hıristiyanlık dinine bağlı kalarak değerlendirmelerde bulunmayıp, farklı düşüncelerle ilişkili olarak daha geniş bir çerçeveye sahip olması gösterilebilir. Jaspers sadece kurumsal dine değil, daha sonraları adeta “modern peygamberlere” dönüştürülen kimi filozof ve düşünürlerin görüşleri çerçevesinde şekillendirilen anlayışlara da eleştiriler yöneltmiştir.²⁵

Sonuç olarak, Jaspers'e göre din, Aşkın varlığa yönelik sadece kendine mahsus tek bir anlayışa sahip olmak suretiyle dogmatik hale gelir. Bu dogmatizm açık görüş ve hoşgörüyü kabul etmez. Dolayısıyla hakikate götürecek olan sağlıklı bir iletişim imkânı elde etmek söz konusu olmaz. Bu dogmatizme karşı ortaya konulabilecek olan yegâne yaklaşım ise, felsefi imandır. Ancak o bir vahiy olarak algılanmamalıdır.²⁶

²² Tuncay Akgün, “Karl Jaspers’de İmanın Felsefi Temelleri”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, sayı. 26, s. 12-13.

²³ Arslan Topakkaya, **a.g.m.**, 2010, s. 34.

²⁴ **A.g.e.**, s. 72.

²⁵ Karl Jaspers, **a.g.e.**, 1968, s. 38.

²⁶ H.A.Durfee, “Karl Jaspers As The Metaphysician of Tolerance”, **International Journal of Philosophy of Religion**, Vol. 1, No. 4, 1970, s.209.

Bu iki filozofun genel olarak otoriteyi temsil eden Hıristiyanlık, bilim ve nesnellik eleştirisine değindikten sonra şimdi de iman-akıl- din ilişkisi ve imanın akıl ile uyuşup uyuşmadığı, temellendirilebilir olup olmadığı noktasını ele alalım ve Hıristiyanlık dini üzerinden imanın paradoksal oluşu ve felsefi iman ile ilgili düşüncelerini karşılaştıralım.

2- Felsefi İman Kavramı Ve İmanın Paradoksal Oluşu

Jaspers için iman, hem felsefi hem de dinî imanı kapsayan genel bir kavramdır. Felsefi iman filozofun sahip olacağı yegâne imandır. Jaspers'e göre iman, inananın bizzat varlığıdır. Eğer iman, kilisenin yaptığı gibi tanımlanabilseydi, iman olmaktan çıkar, bilgi olurdu. Ona göre, akıl ve felsefi iman birbiriyle ters düşmez. Akılla çelişen, imanın Katolik pozisyonudur. İman bilgi gibi ele alınamaz. İman konusunda bilgi, imanın aracı olarak hizmet ettiği sürece geçerlidir.²⁷

Jaspers, felsefeyi kaynağını bizzat kendisinden alan bir inanç olarak kabul eder. Felsefi inançta (imanda) insan Aşkın varlığa yönelik oldukça özel bir ilişki içindedir. Felsefi inançta ne bir ibadet, ne bir kült, ne de bir cemaat vardır. O, insanları tek olarak kabul eder. Dini inanç da ise bunların hepsi vardır ve bireyden çok cemaat önemlidir. Bu ilişki biçimi dini inançtan oldukça farklıdır ancak ona göre, dini inanç da felsefi inanç gibi özsel olabilir.²⁸ Belirlenmiş varlık alanının üzerine çıkma ve kuşatıcı Aşkın varlığa ulaşma felsefe yapmanın temel amacıdır. Varlıklardan kuşatıcı varlığa geçme edimi felsefi bir edimdir.²⁹

Jaspers, felsefi imananlayışını savunarak dini iman anlayışına karşı çıkmaktadır. Felsefi iman anlayışının temelinde yer alan şüphe, bireyi düşünmeye sevk edecek en önemli etkidir. Bu sayede birey, önce kendinin farkına varacak, sonra da daha sağlam bir temel bulma arayışında olacaktır. Burada da karşısına Tanrı

²⁷ Tuncay Akgün, **a.g.m.**, s. 16-17.

²⁸ Arslan Topakkaya, **a.g.m.**, 2010, s. 44.

²⁹ Arslan Topakkaya, “*Karl Jaspers’de (Varlığın) Sınır Durumları (Grenzsituationen) Kavramı’nın Anlamı Üzerine Bir Deneme*”, **Felsefe Dünyası**, 2007, Cilt.46, 2007/2, s. 144.

düşüncesi çıkacaktır.³⁰Belirtmelidir ki, Jaspers'in iman için gerekli gördüğü şüphe, sofizm veya septisizmin savunduğu bir şüphe değildir. Bu şüphe sistematik ve ölçülü bir şüphe olarak felsefi imanın içinde yer alan bir şüphedir.

Ona göre, peygamberlerin getirdikleri imanla ilgili soyutlama, felsefedeki soyutlama ile benzerlik gösterse de, bunun yanında peygamber imanı, felsefi imandan daha fazla taraftar bulsa da, peygamber imanı, felsefi imanın altında bir düzeydedir. Çünkü peygamber imanı, dolaysız olarak Tanrı bilgisinden gelir. Bunun karşısında ise filozof öz imanını yaşar.³¹

Jaspers açısından hiçbir insan Tanrı'nın oğlu, dolayısıyla Tanrı olamaz. Tanrı hiçbir insanla açıkça konuşmaz, İsa ile de örtülü konuşmuştur.³²Jaspers, felsefi inanç kavramın; şifreler, Transzendenz³³ ve tanrısallık kavramlarıyla yakından ilgili olduğunu söyler. Varlık ancak Aşkın varlık sayesinde anlaşılabilir. Bir insan olarak filozof, dinde olduğu gibi hakikati hazır bulmaz; onu arayıp bulmakla yükümlüdür.³⁴

Jaspers, herhangi bir insanın Tanrı olarak kabul edilmesi fikrine karşıdır. Çünkü felsefi iman, insanın faniliği ve sınırlılığına işaret etmekle böyle bir inancın geçersizliğini ortaya koyar. Ayrıca bu inanç, bireysel özgürlüğü de etkisizleştiren bir anlayış olduğu için, karşı çıkılması gereken bir mahiyettedir.³⁵

Bu doğrultuda benzer düşünmekle birlikte daha katı bir tavır sergileyen Kierkegaard için Hıristiyanlığın tamamı paradokstur. Hıristiyanlıktaki dini

³⁰ Karl Jaspers, **a.g.e.**, 1986, s.74

³¹ Süleyman Dönmez, "*Jaspers'te Tanrı Fikri*", **Çukurova üniversitesi İlahiyat Fakültesi: Felsefe Ve Din Bilimleri**, 2009. Adana, s. 31.

³² Karl Jaspers, **a.g.e.**, 1986, s. 261.

³³ Transzendenz somut, nesnel bir şey değildir. İnsan özgürlüğünü ancak Transzendenz sayesinde gerçekleştirebilir. Transzendenz, sonlu düşüncenin başarısızlığından hareketle sonsuza yönelme ve ona doğru bir sıçrama yapmak demektir. O, herhangi bir yüklem kabul etmez ve herhangi bir tasavvurun nesnesi olamaz. (Jaspers; 1932, s. 38; Aktaran:Topakkaya; 2010, s.1). (Topakkaya, Arslan, "Jaspers'ta Din-Felsefe İlişkisi", *Felsefe Tartışmaları*, sayı: 45, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2010, ss. 32-48, s.1- Jaspers 1932 (III); 38).

³⁴ Arslan Topakkaya, **a.g.m.**, 2010, s. 33.

³⁵ Karl Jaspers, **a.g.e.**, 1968, s.132.

epistemoloji, Tanrı-insan ilişkisi, Tanrı ve Tanrı'nın insan biçiminde vücuda gelmesi hepsi kendi içinde bir paradoksu barındırır. “Tanrı'nın insan biçiminde varlığa gelmesi, doğması, büyümesi kelimenin tam anlamıyla kesinlikle bir paradokstur.”³⁶

Kierkegaard, İsa'ya gelen vahye inananları Hıristiyan olarak nitelendirirken, Hıristiyanlık vahyine inanmayanları Pagan olarak nitelendirir. Zira Hıristiyan vahyi, ebedi hakikat ve mutluluktur. İsa ise Tanrı'dır ve mutlak paradokstur. Kierkegaard için, İslam vahyinin aksine, Hıristiyan vahyi paradoks ve absürd bir niteliğe sahiptir. En mutlak paradoks ise Tanrı'nın insan biçiminde dünyaya gelip insanlar için, kurtuluş için çarmıha gerilmesi olayıdır. İsa da saf paradokstur. Çünkü o, hem insan hem Tanrı'dır. İsa'nın ve vahyin paradoksal yapısına iman etmeyen pagandır. Zira teslis, enkarnasyon, asli günah gibi temel Hıristiyan doktrinleri hep Hz. İsa'nın “ulûhiyet” inancından ortaya çıkmaktadır.³⁷

Teslis inancına göre, Tanrı'nın yeryüzündeki yansıması, temsilcisi olan İsa, hem Tanrı'dır hem de insan. O, görüntü açısından sıradan biri gibidir; ancak öz olarak insandan farklı bir ontolojiye sahiptir. Kierkegaard'a göre, “Tanrı ve insan sonsuz bir yapı farkının ayırdığı iki yapıdır. Bunu hesaba katmayan her doktrin, insan için bir delilik, Tanrı'ya karşı saygısızlıktır.”³⁸Tanrı, teslis ile hem mutlaklığı ve nihaî olma halini korumakta hem de insanlarla bire bir somut ilişkiye girebilmektedir. Bu şekilde insan Tanrı ile iletişim içerisinde.

Jaspers'e göre,Hz. İsa'nın Tanrı sözü olarak bildirdiği sözcüklerle öğrenilen Tanrı ile düşünülen Aşkın varlık ve yaşayan Tanrı arasında fark vardır. Dolayısıyla felsefenin anladığı “Bir” ile Kutsal Kitap'ın sunduğu “Bir” arasında farklılıklar vardır.³⁹Aklın karşısında duran şey, yoldan çıkmış akıldır. Yoldan çıkmış akıl da,

³⁶ SörenKierkegaard, **a.g.e.**, 1941, s. 217.

³⁷ Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. basım, İzmir, 1999, s. 273.

³⁸ SörenKierkegaard, **Ölümcül Hastalık Umutsuzluk**. çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yay, Ankara, 2004, s. 140.

³⁹ Karl Jaspers, **a.g.e.**, 1986, s. 244-245.

hakikatin birliğinin ve bütünlüğünün zaman içinde gerçekleştiğini ve insana bu haliyle malum olduğunu ileri süren akıldır. Jaspers'in "yoldan çıkmış akıl" ifadesiyle kastettiği, Katolikliği merkeze alan katolik akıldır.⁴⁰Bu anlamıyla Kutsal Kitap'ta felsefeye özgü bir ben-bilinci yoktur.⁴¹

Kierkegaard'a göre ise, dinin kaynağının vahiy olması sebebiyle akılla bir sonuca ulaşmak imkânsızdır. Kierkegaard'ın katı bir fideist olmasının temelinde de mensup olduğu dinin ontolojik yapısı etken olmuştur. "Hıristiyanlık, büyük ölçüde bir mucizeler dinidir. Kurucusunun dünyaya gelişi, çarmıh olayı, tekrar dirilmesi, sonunda Semadaki Babasına Yükseliş'i ve daha yüzlerce olay, hep mucize hadiseler olarak görülmüştür."⁴²Kierkegaard, imanı da sonradan kazanılan bir nitelik olarak değerlendirir. Ancak iman en zor elde edilen özelliştir. Zor olmasının nedeni başkasına anlatılamayacak kadar ve akıl ile izah edilemeyecek kadar öznel olmasıdır.⁴³

Öznellik, hürriyet ve hakikati korumanın yolunu eleştirel felsefenin götürdüğu Tanrı'yla ilişkide bulan Jaspers'e göre, felsefe yapan kişi belli bir takım dogmalar karşısında takılıp kalmaz. O dogmalar içerisinde eriyip, kendisini kaybetmez. O sadece fikirlerin efendisi olur. Bu aynı zamanda şunun da ifadesidir; keyfilik içinde kalmak, angaje olmamak veya Aşkın varlığına angaje olmak.⁴⁴ Bu noktada Jaspers'e göre, insanın tutunması gereken şey felsefi iman anlayışı olmalıdır. Felsefi iman, kişinin aşkınlıkla ilgili olan boyutta, kişiye hürriyetini elde etme imkânını sağlamaktadır.⁴⁵

Kişi, bu anlamda hürriyetini, samimiyet ve içtenlikle felsefi iman ile ulaştığı Aşkın varlığın karşısında temellendirebilmekte ve edimselleştirebilmektedir.

⁴⁰ Tuncay Akgün, , **a.g.m.**, 2012, 26, s. 16-17.

⁴¹ Karl Jaspers, **a.g.e.**, 1986, s. 259.

⁴² Mehmet Aydın, **a.g.e.**, 1999, s. 274.

⁴³SörenKierkegaard, **Kayı Kavramı**, çev: Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2003, s. 68.

⁴⁴ Karl Jaspers,**a.g.e.**, 1981, s. 119.

⁴⁵ Süleyman Dönmez, , **a.g.e.**, s. 38.

Nietzsche'nin Hıristiyanlık eleştirisine benzer bir şekilde felsefi iman ile ulaşılan Aşkın varlık otoriteyi, dogmatizmi ve samimiyetsizliği ortadan kaldırıp gerçek anlamda hürriyeti getirecektir. Bütün insanların ortak olarak aynı şekilde bilip ulaştıkları ne bir Tanrı ne de bir hakikat söz konusudur. Bu noktada Kierkegaard'ın hakikat özneliktir düşüncesini ve varoluşsal tecrübenin biricikliği anlamında genelleştirilemez oluşu anlayışının daha ileri bir aşamasını görmek mümkündür.

Kierkegaard'dan farklı olarak Jaspers'ta düşünce ve varoluş birbirini destekler. Biri olmadan diğersinin gerçekleşmesi mümkün değildir. Birinin hareketi ötekini sınırlandırır ve böylece ilerleme her ikisi içinde gerçekleşir.⁴⁶ Her şey Tanrı tarafından ve yokluktan yaratılmıştır.⁴⁷

Jaspers için hakikat tek olmadığı gibi her bireyin hakikate giderken izleyeceği yol da tek değildir. Herkes için ortak olan mutlak bir hakikati aramak Jaspers'e göre boşunadır da, çünkü böyle bir hakikat yoktur. Hakikate ulaşma yolunda tüm insanlar için ortak olan tek bir şey vardır, o da samimiyettir. İnsan, felsefi uğraş içindeyken samimi olursa doğru yola da ulaşacaktır.⁴⁸

Jaspers, Aşkın varlık ve inanç söz konusu olduğunda samimiyeti merkeze alarak insanların amacına samimiyet ile varabileceğine inanır. Bu noktada ifade edebiliriz ki Jaspers'in reddettiği Tanrı değildir, vahiy dinlerinin öne sürdüğü Tanrı inancının ve uzantısında inancın zorunlu olarak talep ettiği itaat ile şart koşulan kurumsal yapılanmalardır. Jaspers, vahiy inancı olmadan da Aşkın varlık ile ilişkinin mümkün olacağı düşüncesindedir. Jaspers ile Kierkegaard'ın ayrıldıkları bir diğer önemli düşüncenin de bu olduğu söylenebilir. Kierkegaard İncil'e dayanan bir dinî bakış açısını esas almakla birlikte, Jaspers bütün bir insanlık tarihini esas almaktadır.⁴⁹

⁴⁶ Frank Magill, **a.g.e.**, 1992, s. 75.

⁴⁷ Karl Jaspers, **a.g.e.**, 1981, s. 53.

⁴⁸ Nebil Reyhanî, **a.g.m.**, 2001, s. 14.

⁴⁹ Hüsnü Aydeniz, **a.g.t.**, 2010, s. 171-172.

Kierkegaard'a göre Tanrı, kendisine inananlardan, hem içsel hem de dışsal bağlılık ister. Tanrı, yarattıklarından itaat ve iman ister.⁵⁰Kierkegaard insanın Tanrı ile en uygun biçimde iman ile ilişki kurabileceğini düşünür. Çünkü ona göre, iman; “kendi olarak ve kendi olmayı isteyerek kendi öz saydamlığı içinde Tanrı'nın içine dalmaktır.”⁵¹

Bu anlamda, varoluşumuza ilişkin boşluğun giderilmesi ancak Tanrı'yla ilişki kurmakla mümkündür. Aşkın alanda mutlak teslimiyet söz konusudur. Ya inanır ya da inanmazsınız; onun mantığı açıdan geçerli olup olmadığına bakmazsınız. Ona göre, imanın akılla açıklanması ve uzlaştırılması çabasının başarıya ulaşması mümkün değildir. Bunlar arasında uyumdan çok uyumsuzluk söz konusudur. Kierkegaard'a göre, birey sınırlı bir akla sahiptir ve aklın sınırlarının en üst seviyeye çıkması dâhilinde bile bireyin Tanrı'yı anlaması imkânsızdır. İman eden kişi bu uğurda her şeyi kaybetmeyi göze alan kişidir.

Kierkegaard'a göre, iman akla ve görmemeye rağmen inanmak demektir. İbrahim'in öyküsünde de görülüyor ki iman, insanı en yüce şey yapan ve elde edilmesi en zor olan niteliktir.⁵²Kierkegaard, imanlı bir kişinin başkaları tarafından yanlış anlaşıldığını hatta hiç anlaşılamayacağını düşünür. Birey, imanını tek başına yaşar ve kendi içselliğinin yarattığı imanı Tanrı'yla karşılaştırır.Kierkegaard'ın, iman şövalyesi olarak gördüğü Hz. İbrahim'dir. Ona göre, hem birey olmak hem gerçek bir Hıristiyan olmak cesaret ve çaba gerektirir. İkisi de kolay ulaşılabilecek şeyler değildir.

Kierkegaard'ın ifadesiyle iman; ussal bir tutum değil, paradoksal bir sıçramadır.⁵³İmandaki paradoksalılık, evrensel olanın askıya alınması ve bireyin tikel olarak kendini tümel olandan daha üstün görmesinden kaynaklanmaktadır.

⁵⁰ SörenKierkegaard, **a.g.e.**, 1996, s.96.

⁵¹ SörenKierkegaard, **a.g.e.**, 2004, s. 95.

⁵² **a.g.e.**, s. 766.

⁵³ **a.g.e.**, ., s.87.

Kierkegaard, Hz. İbrahim'in oğlunu Tanrı'ya kurban etmesi olayını bu duruma örnek olarak göstermektedir. Bu olayın rasyonel bir açıklaması imkânsız gibi görünmektedir. Onun rasyonel ve etik açıklaması “İbrahim, İshak'ı katledecekti” şeklindedir; inanç devreye girdiğinde ise “İbrahim, İshak'ı kurban edecekti” şekline dönüşmektedir. Rasyonel bir açıklamada öz oğlunu kurban etmenin korkunçluğu, dini açıklamada ise aynı eylemi Tanrı adına yapmanın kutsiyeti ön plana çıkmaktadır. Bu paradoksu çözmek mümkün gözükmemektedir, burada yapılması gereken şey akli devre dışı bırakarak inanmaktır.⁵⁴Kierkegaard'a göre, Hz. İbrahim'in yapmış olduğu evrensel olana bir karşı çıkış, etik kurallardan daha değerli bir şeydir. Bu bağlamda şöyle söyler;“Hz. İbrahim hiçbir zaman trajik kahraman değil, oldukça farklı bir şey; ya katil ya da iman adamıdır. Bu nedenle bir trajik kahramanı anlayabiliyorum; ancak ona diğerlerinden daha çok, hatta çılgınca hayran olsam da, İbrahim'i anlayamıyorum.”⁵⁵

İman şövalyesi olan Hz. İbrahim iki hamle yapar: Sonsuz teslimiyet hamlesini yapar ve İshak üzerindeki hakkından vazgeçer; bu, özel bir görev olduğundan hiç kimsenin anlayabileceği bir şey değildir. Ancak sonra, tam o hamleyi yaparken, bir hamleyi daha, iman hamlesini de yapar. Bu onun için avuntudur. Zira der ki “ ama bu gerçekleşmeyecek ya da eğer gerçekleşirse Tanrı bana absürdün gücüyle İshak'ı geri verecek.”⁵⁶

İman işte bu paradokstur. Birey, mutlak olanla mutlak ilişki içindedir ve bu durum uzlaştırılmazdır; çünkü tüm uzlaştırmalar evrenselin yetkisiyle gerçekleşir. İmanın paradoksal oluşu Tanrı karşısında olan birey için her şeyin mümkün olabileceği inancı bağlamında Tanrı'ya olan güven ve teslimiyet ile temellenir.

Kierkegaard'ın aksine Jaspers, bireyin Aşkın varlık ile ilişkisini paradoksal olmaktan ziyade felsefi bir çabayla ortaya çıkacak olan şifrelerin okunmasında görür.

⁵⁴ **A.g.e.**, .. s.11-12.

⁵⁵ **A.g.e.**, .. s. 103.

⁵⁶ **A.g.e.**, s.167

Bu doğrultuda Jaspers, Tanrı ve vahiy karşısında inanan insanları üç kısma ayırır. Birinci kısım, kendi sahip oldukları bir vahye inananlar; ikinci kısım, dinî bir otorite tarafından doğrulanan ve ifade edilen bir vahye inananlar; üçüncü kısım ise, kutsal bir geleneğe bağlı olmakla birlikte, kişisel bir Tanrı'nın özel bir eylemi olan vahye inanmayıp, bunu şifrelere bağlı olarak kabul edenler.⁵⁷

Jasper'ın felsefi imanında şifre kavramının Aşkın varlığa ulaştırma açısından önemi büyüktür. “Şifreler, bizim tarafımızdan meydana getirilen dil gibi bize oradan gelen, Aşkınlığın dilidir. Şifreler öznedir: İnsan kendi anlamlandırması, düşüncesi ve gücüyle bu şifreleri yaratır.”⁵⁸Şifre olmayan hiç bir şey yoktur. Tabiat, tarih, şuur, insanın kendisi, hâsılı bütün varlıklar Aşkınlık'ın şifreleri olabilirler. Önemli olan şifrelerin okunmasıdır. Bu anlamdaiman, her şeyin şifre olduğunu, dünyanın Aşkınlık'ı ihtiva eden bir öbür dünyaya açık olduğunu fark etmekten ibarettir.⁵⁹Şifrenin okunması ancak her şeyin, her bilgi ve felsefenin imkânında mümkündür. Jaspers, her sonlunun iflasını Aşkınlığın tasdiki olarak görür.⁶⁰ İnsanın sonlu ve sınırlı bir varlık olduğunun farkına varması bunu Jaspers'ın sınır durumları dediği ölüm, acı, savaş vb. olaylar üzerinden tecrübe etmesi ya da varoluşa ait şifrelerin okunması onu Aşkın varlığa götürecektir.

Jaspers'in felsefi imanı, varoluş düzeyinde vuku bulup, temsil düzeyinde vuku bulmayan yani, özü itibariyle gizli, şahsi ve hür olan Aşkınlığın tecrübesinin ve algılanmasının yalnızca varoluş için söz konusu olmasıdır.⁶¹Burada esas olarak anlatılmak istenenAşkınlığın her türlüampirik doğrulamanın ötesinde olması veO'na ilişkin imanın başkasına aktarılamaz oluşudur: “Her ben, kendi Aşkınlığının karşısında bulunur.” Tanrı, daima benim Tanrı'mdır, O'nu diğer insanlarla ortaklaşa

⁵⁷ Karl Jaspers, *PhilosophicalFaithandRevelation*, trans. E. B. Ashton, HarperandRowPublishers, New York, 1967, s. 19.

⁵⁸ Karl Jaspers, **a.g.e.**, 1967, s. 92.

⁵⁹ Süleyman Dönmez, **a.g.e.**, 2009, s. 33.

⁶⁰ J. M. Bochenski, **a.g.e.**, 1997, s. 23-24.

⁶¹ Reyhanî Nebil, “*Şifre Kavramı Işığında Karl Jaspers'de Felsefi İnanç*”, **Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Dergisi**, 2001, Güz, sayı.6, s. 4.

yaşayamam.”⁶² “Bir bakıma, Jaspers’in felsefi inanç öğretisini özel bir yorum öğretisi olarak ele almak da doğrudur.”⁶³

Jaspers’intemele aldığı düşüncede, Tanrı’ya bireysel olarak ve felsefi bir çabayla ulaşılabılır. Jaspers’in karşı çıktığı Tanrı, dogmalarla ifade edilen ve kilisede ortaya çıkan vahyedilmiş dinlerin Tanrı’sıdır. Jaspers’e göre, felsefi düşüncenin Tanrı ve vahyi anlamadaki etkisi göz ardı edilemez. Jaspers, bu gerçeği şöyle ifade eder: “Felsefi düşünce yollarının temel kitabı vasıtasıyla gerçek varlığın, Tanrı’nın ne olduğu hususunda kesin bir kanaate varırım.”⁶⁴

Ona göre, “Bir şey olarak bildirilen vahiy, dünyada bir şekle sahip olmak zorundadır. İfade edilmiş bir şey olarak vahiy, sonluluk ve kavramsallığa mahkûm olmuştur. Konuşma edimiyle de kendi zıddına dönüşür. Konuşma edimiyle insani bir kelime haline gelen vahiy artık Tanrı’nın bir sözü değildir.”⁶⁵ Dinin ileri sürdüğü sözler karşısında yapılması gereken tek şey, felsefi imandır. Çünkü egzistansın hakikati felsefi imandır. Felsefi iman insanı Aşkılık’la yüz yüze getirerek hürriyetini açığa çıkarır. Felsefi iman, zaman içinde hiç bir kesin ve mutlak vahiy getirmediğinden dini imana zıttır.⁶⁶

Jaspers, vahyedilmiş bir dinin otoritesinin kabul edilmemesinin, Tanrı’ya duyulan inancı ortadan kaldıracağı şeklindeki bir yorumu doğru bulmaz. Buradan hareketle onun, herhangi bir dinin otoritesine teslim olmamakla birlikte teist bir düşünür olduğu söylenebilir. Onun amacı, bireyle Tanrı ilişkisini ortadan kaldırma tehlikesi taşıyan dogmatizmin etkilerini azaltmaktır.⁶⁷

⁶² Roger Verneaux, , **a.g.e.**, 1994, s. 56.

⁶³ Reyhanî Nebil, **a.g.m.**, s. 16.

⁶⁴ Süleyman Dönmez, **a.g.e.**, 2009, s. 34.

⁶⁵ Jaspers; 1948, s. 66; Aktaran: Topakkaya; 2010, s. 36. (alıntı yapıldığı orijinal eser için ayrıca bkz. Jaspers, Karl; Philosophische Glaube, R. Piper, München, 1948, s. 66.)

⁶⁶ Süleyman Dönmez, **a.g.e.**, 2009, s. 32.

⁶⁷ Hüsnü Aydeniz, **a.g.t.**, 2010, s. 164-165.

Jaspers, Tanrı'ya düşünce ile değil de, dini iman ya da vahiyle ulaşırlar görüşüne karşıdır. Ancak bu Tanrı'nın varlığının düşünce ile de kanıtlanabilir olduğu anlamına gelmez. Ona göre, kanıtlanmış Tanrı, Tanrı değil de evrendeki şeyleşmiş, nesneleşmiş herhangi bir varlık olurdu. Sonuç olarak; Kierkegaard'ta varolan son derece katı ve sorgulamanın ötesinde bir teslimiyet düşüncesinin aksine Jaspers'te aştirel bir düşünce ve felsefe temelli bir iman ile Aşkın varlığa giden bir anlayış karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç:

Karl Jaspers ve Sören Kierkegaard Tanrı'ya ulaşma sürecinde aklın ya da felsefi düşüncenin işlevini farklı değerlendirmekle birlikte temelde varoluşun gerçekleşmesi için Tanrı'yı Jaspers'in ifadesiyle Aşkın varlığı ve onunla öznel iletişimin gerekliliği noktasında bir uzlaşıya sahiptir. Bu doğrultuda bireyin, Tanrı ya da Aşkın varlıkla ilişkisinin dolayısıyla da imanın somutlaştırılmaz ve nesnelleştirilemez oluşu savunularak bu girişimde bulunan Hıristiyanlık dininin kurumsal yapısı ve bilimci, indirgemeci tavrın hâkimiyeti eleştirilmiştir.

Kierkegaard'ta öznelliğin ulaşabileceği nihai noktayı, Hz. İbrahim temsilinde bir iman şövalyesi olan bireyin Tanrı ile olan paradoksal ilişkisi oluşturur. İmandaki paradoks; İbrahim'in hem oğlu İshak'ı kurban etmek durumunda olduğu hem de Tanrı'nın oğlunu ona geri vereceğine inanması noktasındadır. Öznelliğin diğer bir göstergesi de, Tanrı ya da imana ilişkin tecrübenin ifade edilemez, aktarılamaz ve aktarılsa bile diğer insanlar tarafından anlaşılabilir oluşu anlamında hakikatin öznel oluşu ve genelleştirilemez oluşudur. Bu açıdan, Kierkegaard'ın yaptığı imana ilişkin paradoksal nitelemesi, rasyonalist felsefeden hareketle Tanrı ve iman yani teolojik anlamıyla metafizik hakkında konuşmanın zorluğu düşünüldüğünde anlaşılabilir görünmektedir. Ancak diğer taraftan iman, akıl karşıtı bir konuma yerleştirilerek sorgulama ve muhakemeden ziyade sadece inanç ve sonsuz teslimiyeti önceleyen fideist yaklaşımı ortaya çıkarmıştır. Bu yaklaşım da, din alanında insanları akletmek ve düşünmekten uzaklaştıran ve kayıtsızlık ile

sonuçlanan bir ihtimali içerdüğinden dolayı eleştiriye açık bir tavır olarak karşımıza çıkar.

Aklın sınırlı olduğunu kabul etse de Kierkegaard kadar katı bir tavır sergilemeyen Jaspers, kilise imanına karşı çıkarak, filozofun kendisine dayatılmayan bir öz imanını ortaya çıkaracak olan felsefi iman düşüncesini ileri sürer. Jaspers'ın özel de Hıristiyanlık dini ve genel de vahiy temelli bütün dinleri eleştirme nedeni özel de kilisenin otoritesi genel de ise dinlerin dogmatik olmaları dolayısıyla mümkün varoluştaki özgürlük imkânını ve özsel imanı ortadan kaldıran akıl dışı uygulamalarıdır. Jaspers'e göre, kişi bu anlamda özgürlüğünüsadece felsefi imanın ortaya çıkardığı samimiyet ve içtenlikle ulaşılan Aşkın varlık karşısında temellendirebilir. Felsefi iman açısından bakıldığında, düşünce ve varoluş birbiri önünde engel değil aksine destektir. Biri olmadan diğerrinin gerçekleşmesi mümkün değildir.

Jaspers'ta felsefi iman düşüncesinin doğal bir sonucu olarak öznellik noktasında Kierkegaard'a benzer bir şekilde "Hakikat benim hakikatim Tanrı da benim Tanrı'mdır" görüşünü savunarak öznelliği daha da ileri bir noktaya taşımış ve insanın mümkün bir varoluşa sahip olduğunu vurgulamıştır. Varoluşun gerçekleşmesi için insanların yalnızlığa gösterdikleri cesaret kadar ötekiyle iletişimde de mücadele etmesi gerektiğini düşünen Jaspers'ın felsefi iman anlayışındaki samimiyet ve özgürlük vurgusu dolayısıyla yaptığı kurumsallık ve genel ilkeler eleştirisi bir dine mensup olan insanların birliktelik zemini ve cemaat olgusu için tehdit oluşturmaktadır. Hatta zemini sarsarak binanın çökmesine ve hiçbir sabit ilkenin olmadığı belirsiz bir mistisizme dönüşme potansiyelini taşımaktadır. Bunun yanı sıra Jaspers'ın samimiyet ve Aşkın varlık karşısında bireyin özgürlüğü önünde engel olarak gördüğü vahyin somutlaşması olan kilise vb. gibi tarihsel süreçte ortaya çıkan kurumların öz imana ulaşma noktasında engelleyici bir etki yaptığı anlayışının septik bir tavidan uzak kalınması durumunda tarafımızca da olumlu etkileri olacağı düşünülmektedir.

Klasik teist anlayışlarda din ya da vahyin sadece felsefi düşünceye sahip olanlar için söz konusu olmadığı düşünüldüğünde bütün insanların vahiy ya da din ile muhatap olması gerekliliği, onlara hitap ediyor olması ve hitabın ayırt edici olmadan herkese ulaşabilir bir niteliğe sahip olması düşüncesi göz önüne alındığında Jaspers'ın yaklaşımının daha seçkinci aynı zamanda da din ve vahyin ulaşmak istediği temel amaçların en azından bir kısmıyla örtüşmediği söylenebilir. Karl Jaspers'ın öznellikte ulaştığı nokta, din ve vahyin en temel amaçlarından biri olan toplumsal hayatı düzenleme işlevini yitirmesine sebep olmaktadır. Sonuç itibarıyla hakikatin tecrübesinin öznel olması onun kaynağı olan Aşkın varlığa ait bilginin ya da vahyin mesajının bizatihi kendisinin de öznel olduğu ya da olması gerektiği anlamına gelmemektedir.

KAYNAKÇA

Akgün, Tuncay, “*Karl Jaspers’de İmanın Felsefi Temelleri*”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, sayı. 26, ss. 5–30.

Aydın, Mehmet, **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. basım, İzmir, 1999.

Aydeniz, Hüsni, “*Teist Varoluşçularda İman-Ahlâk İlişkisi*”, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi**, Erzurum, 2010.

Bochenski, J. M., **Çağdaş Avrupa Felsefesi**, çev. S. Rıfat Kırkoğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1997.

Durfee, H.A., “*Karl Jaspers As The Metaphysician of Tolerance*”, **International Journal of Philosophy of Religion**, Vol. 1, No. 4, 1970, pp. 201-210.

- Dönmez, Süleyman**, “*Jaspers’te Tanrı Fikri*”, **Çukurova üniversitesi İlahiyat Fakültesi: Felsefe Ve Din Bilimleri**, (yayımlanmış yüksek lisans tezi) Adana, 2009.
- Erdem, H. Haluk**, “*Karl Jaspers Felsefesinde İnsan Problemi*”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı:37, 2003/1, ss. 173-178.
- Jaspers, Karl**, *Philosophical Faith and Revelation*, trans. E. B. Ashton, Harper and Row Publishers, New York, 1967.
- Jaspers, Karl**, *Felsefe Nedir?*, çev. İ. Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 1986.
- Jaspers, Karl**, *Felsefeye Giriş*, çev: Mehmet Akalın, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1981.
- Jaspers, Karl**, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, çev: Sedat Ümran, Birleşik Yayınları, İstanbul, 1995.
- Jaspers, Karl**, *Felsefi İnanç*, çev. Akın Kanat, İlya Yayınları, İzmir, 2005.
- Kierkegaard, Sören**, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2004.
- Kierkegaard, Sören**, *Concluding Unscientific Postscript*, traslation David F. Swenson and Walter Lowire, Princeton University Press, New Jersey, 1941.
- Kierkegaard, Sören**, *Kayı Kavramı*, (çev: Türker Armaner), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2003.
- Kierkegaard, Soren**, *Korku ve Titreme*, (çev. İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, İstanbul, 2002.
- Magill, Frank**, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, (çev. Vahap Mutal), Hareket Yayınları, İstanbul, 1992.

- MacIntyre, Alasdair, *Varoluşçuluk***, (çev. Hakkı Ünler), Engin Yayınları, İstanbul, 2001.
- Soykan, Ömer, Naci “*Varoluş Yolunun Ana Kavşağında Korku ve Kaygı*”, **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, yıl: 2 sayı: VI, Şubat, 1999.**
- Taşdelen, Vefa, *Kierkegaard’da Benlik ve Varoluş***, Hece Yayınları, İstanbul, 2004.
- Topakkaya, Arslan, “*Karl Jaspers’de (Varlığın) Sınır Durumları (Grenzsituationen) Kavramı’nın Anlamı Üzerine Bir Deneme*”, **Felsefe Dünyası**, 2007, Cilt.46, 2007/2, ss. 143-155.**
- Topakkaya, Arslan, “*Jaspers’ta Din-Felsefe İlişkisi*”, **Felsefe Tartışmaları**, sayı: 45, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2010, ss. 32-48.**
- Verneaux, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler***, çev. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1994.