

## KIERKEGAARD'A GÖRE İMANIN GEREĞİ: BİREYSEL VAROLUŞ\*

### The Requirement of Faith According to Kierkegaard: Individual Existence

Muharrem ŞAHİNER\*\*

#### ÖZ

*Aşkın bir varlığa imanın mâhiyeti felsefenin önemli tartışma konularından biri olmuştur. Konunun ele alınışı ise felsefe-teoloji ilişkisi bağlamındaki tartışmalara referansla yürütülmüştür. İmanın mı yoksa aklın mı veya her ikisinin birden mi hakikati temsil ettiği sorusu asırlar boyunca felsefenin temel sorunu olarak tartışılmıştır. Tanrı'yı nasıl bilebiliriz probleminden hareketle iman, Tanrı'ya yaklaşmanın bir aracı olarak görülmüştür. Özellikle Hristiyan teolojisinde kozmosun değersizliği ve öte-dünya özlemi bireyi bu dünyaya ve kendine yabancı kılmıştır. Filozofumuz Kierkegaard ise bu döngüyü tersine çevirme niyetindedir. Ona göre iman aklın kavrayabileceği bir hakikat değil tam tersine bir paradokstur. Ancak kişi bu paradoksa tüm evrensel yasaların üzerinde bir hakikate sahip olarak ulaşabilir. Kierkegaard bireyden hayatın karmaşası içerisinde kaybolmadan kendisinin farkına varmasını istemektedir. Kierkegaard, sadece Descartes'in soyut ben bilincinden ve Hegel'in değersiz birey algısından uzak, somut olarak kendisini var eden insanın imanı bulabileceğini savunmaktadır. Mutlak olanın karşısına mutlak varlığımızla çıkmalıyız diyen Kierkegaard, varoluş alanları olan estetik, etik ve dinsel alanlar içerisinde en kıymetlisinin dinsel varoluş alanı olduğunu vurgulamaktadır. Bireysel varoluşun Tanrı'dan kopmak değil ona götüren bir yol olarak görülmesi ve kişinin birey olarak sorumluluklarını sahiplenmesinin vurgulanması açısından Kierkegaard bugün de önemini koruyan bir filozof olmaktadır.*

**Anahtar Kelimeler:** Kierkegaard, Varoluşçuluk, İman, Paradoks, Etik.

#### ABSTRACT

*The true nature of believing in a transcendental existence has been one of the pivotal discussion topics of philosophy. The topic has been handled with reference to discussions on philosophy-theology relation. The question whether the faith or the mind or both of them represent the truth has been discussed as a basic problem*

\* Bu makale daha önce sunulmuş ve özet olarak basılmış olan ("Kierkegaard'da Varoluş ve Bir Paradoks Olarak İman", Uluslararası Politik, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Kongresi, Sarajevo/BOSNIA (2017), s. 295.) bildirisinden hareketle genişletilmiş bir çalışmadır.

\*\*Yrd. Doç. Dr. Muharrem ŞAHİNER, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

*of philosophy for centuries. Based on the problem of “How can we know God?”, faith has been considered as a tool for approaching God. Especially in Christian theology, the worthlessness of the cosmos and the longing for the hereafter has caused the individual to become alienated to this world and to himself. The philosopher Kierkegaard, on the other hand, had the intention of reversing this cycle to the opposite side. According to him, faith is not a truth that can be comprehended by the mind, but a paradox. However, the individual may reach to this paradox by having a truth that is beyond the universal laws. Kierkegaard demands from the individual to be aware of himself without being lost in the complexity of life. He claims that only the individual that is far from the abstract consciousness of the self of Descartes, and from the valueless individual perception of Hegel may find the faith, after bringing himself into existence in a concrete manner. Kierkegaard claims that “We must face the absolute one with our absolute existence”, and emphasizes that the most valuable realm of existence among aesthetics, ethics and religion, is the realm of religious existence. Kierkegaard still maintains his importance as a philosopher who emphasizes that individual existence should be considered as a way leading to God, not falling apart from God, and that the individual must claim his/her responsibilities.*

**Keywords:** Kierkegaard, Existentialism, Faith, Paradox, Ethics.

## GİRİŞ

Tarih boyunca felsefenin temel problemlerinden biri olan insan ile aşkın varlık arasındaki ilişki, özellikle Hristiyanlığın yayılmaya başlamasından sonra daha da önem kazanarak günümüze kadar canlılığını sürdürmüş konulardan biri olmaya devam etmektedir. Tüm Orta Çağ boyunca Hristiyan dünyasında tartışmanın merkezinde yer alan soru, hakikati temsil etmede aklın mı yoksa imanın mı otorite olduğudur. Ne gariptir ki oluşum döneminde felsefenin Hristiyan ve Müslüman kültürde yer edinmesinde, felsefenin pagan düşünceyle özdeşleştirilerek apolojik bir yaklaşımla imanı savunma ve başkalarına kabul ettirme refleksi yatmaktadır. (Çetinkaya, 2016:41-43; Cevizci, 2001:32) Ancak zamanla söz konusu dinlerden önce yaşamış ve dolayısıyla vahiyden destek almamış filozoflardan özellikle Aristoteles, Platon ve Sokrates’in düşüncelerinin dini verilerle büyük ölçüde uyum arz ettiğinin görülmesiyle gerçek anlamda felsefeye değer verilmeye başlanmıştır. John Scotus Erigena, Aziz Anselmus, Abelardus, Aziz Bonaventura ve Aquinalı Thomas gibi düşünürler felsefe ile din arasındaki ilişkide felsefenin dinin hizmetinde olduğu düşüncesinden felsefe ile dini verilerin aynı hakikatin farklı ifadeleri olduğu şeklindeki zihni evrilmenin göstergesi olmuşlardır.(Çetinkaya, 2016:127-128; Cevizci, 2001:200).

İslam dünyasında ise Kindî ile başlayan sistematik felsefenin Farâbî, Âmirî, İhvân-ı Safâ, İbn Sina, Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi filozoflarla özelde Yunan felsefesinin etkisiyle devam ettiğini söyleyebiliriz. Ancak Doğu’da temel tartışmanın akıl-iman ikileminde hangisinin önce geldiği değil, çünkü genel kabul her ikisinin de hakikati yansıttığı şeklindedir, aklın imanî meseleleri izah etmede ne

### 293 / Muharrem ŞAHİNER

derece yetkin olabileceği hususudur. Gazzâlî'nin Farâbî ve İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerin onların felsefe yapmalarına değil, söylediklerini ispat etmedeki çaresizlikleri üzerine olduğunu düşünürsek tablo daha net ortaya çıkmış olacaktır. Elbette burada tüm bir felsefe tarihini ele alacak değiliz. Ancak tarihe damga vurmuş filozofların sistemlerinin merkezine koyduğu temel problemin, imanın insânî akıl ile olan ilişkisi olduğunu görmemiz açısından yukarıdaki yaklaşımlar önemlidir.(İbn Rüşd, 2005:467; Ayık, 2009).

Aydınlanma ve Rönesans dönemlerinden sonra ibrenin insânî akıldan yana olduğunu ve rasyonalizmin ön plana çıktığını net bir şekilde ifade edebiliriz. Bu belki de insanın metafizik karşısında kendi nesnel varlığını hatırlamaya başladığı dönem olarak değerlendirilebilir. Descartes'ın varlığı üzerine inşâ ettiği "ben" bilgisi öznenin gerçekliğini ortaya koyarken (Descartes, 2002), Hegel'in idealist sistemini rasyonellik üzerine oturtması (Hegel, 2004), hep aklın hakikati belirlemedeki otoriter rolünü ifade etmektedir. Rasyonelliğin belirleyici olduğu bu dönemden sonra sorgulanması gereken bir diğer soru da akıl sahibi varlık olan insanın ne olduğudur. Tüm bu filozoflar arasında Kierkegaard'ı ön plana çıkaran şey de onun bu soruya yaklaşımı olmuştur. O, varoluşçuluğun temellerini atan kişi olarak kabul edilmektedir (Cevizci, :332; Yıldırım, 2011:10; Gusdorf, 2016:241).

Kierkegaard, insanın varlığını ele alırken, onun ne akılsal varlığını ne de makro sistem içerisinde temsil ettiği konumunu kastetmektedir. Zira tüm bu yaklaşımlar aslında insanın ne olduğu sorusunu göz ardı eden yaklaşımlardır. Bireyin merkezde olmadığı tüm değerlendirmeler aslında kişiyi bütünü oluşturan bir parça olarak ele almaktadır. Dolayısıyla bireyin müstakil bir varlık olarak ifade ettiği anlamı değersizleştirmektedir. İnsanın somut varlığını bir ideye dönüştürerek soyutlaştırmaktadır. Hatta insan hakkında yapılan tanımlar bireyi değil, genelin özelliklerini ifade eden tanımlamalardır. Kierkegaard, insanın bir ideye dönüştürülmesine karşıdır. Bu yapıldığı takdirde kişinin kendisine yabancılaştığını düşünmektedir. Nesnel ve bilimsel sisteme entegre edilmiş birey, kendisi için değil sistem için yaşamaya başlayacaktır. Kendisine empoze edilen kuralları ve beklentileri, birey olarak özünde bulduğu hakikatler değil, uyması ve kendisini bu duruma adapte etmesi gereken zorunluluklar olarak hayatına uygulayacaktır. Böylece kendisini somut bir varlık olarak gördüğü anda bile aslında hâlâ varoluşsal bir gerçeklik içinde değil, bilimsel bir vakıa olarak kendisini dışarıdan gözlemlediği bir bakışa sahip olmaktadır. Kierkegaard'a göre sisteme uyumlu olma arzusuyla hareket etmek varlığını somut olarak seçmek değildir. Bunu şu sözleriyle ifade etmektedir:

"... seçimi arzularıyla tam bir uyum içinde değilse, cesaretini kaybetmez; hemen görevini görür ve gerçek sanatın arzulama değil, irâde etmek olduğunu bilir. İnsan yaşamının ne olduğuna dair bazı algılamalara sahip olan birçok kimse, büyük olaylarla çağdaş olmayı, yaşamdaki önemli olaylara dâhil olmayı arzular. Bu tür olayların kendi geçerliliklerine sahip olduğunu kim yadsıyabilir? Öbür yandan bu gibi olaylar ve durumların, kişiyi bir şey yapacağını düşünmek hurâfedir" (Kierkegaard, 2009a:94-95).

Bireyi, günlük hayatın kargaşasından ve varlığa dair çevresini kuşatmış olan bilgi yığımindan kurtararak, her şeyin ötesinde kendi varlığını bulması gerektiğini ifade eden Kierkegaard'ın Tanrı ile kurduğu ilişkinin de geleneksel Hristiyanlıktan ve rasyonel yaklaşımlardan uzak olduğunu görmekteyiz. İman edilmesi gereken hususların mantık kuralları içerisinde felsefe veya başka bir bilimle anlaşılmaya çalışılmasını beyhude bir çaba olarak değerlendiren Kierkegaard (Dupré, 1956:421), özünde imanın bir paradoks olduğunu söylemektedir (Kierkegaard, 2009b:117). Çalışmamızın bundan sonraki bölümünde Kierkegaard'ın iman tanımını ele alarak bireyin varoluşu ile iman arasında kurulan ilişkisi üzerinde duracağız.

## 1. Kierkegaard'a Göre İman

Kierkegaard'ın imanın ne olduğu sorusuna geliştirdiği cevabın İbrahim kıssası etrafında şekillendiği görülmektedir. Bunun sebebi söz konusu kıssada İbrahim ile İshak arasında geçen olayın rasyonel olarak evrensel etik kuralları içerisinde değerlendirilmesinin birtakım güçlükler yol açmasıdır. *Korku ve Titreme* eserinde genişçe ele aldığı İbrahim kıssası ve imanın neliği problemi onun varoluşçu felsefesiyle ilişkili olarak yeni anlamlar kazanmaktadır.

İbrahim, yaşı ilerlemiş olmasına rağmen çocuğu olmamaktadır. Tanrı'nın bir lütfü olarak sonradan İshak adında bir oğlu olmuştur. İshak büyüyüp belli bir yaşa geldiğinde ise Tanrı, İbrahim'den oğlunu kendisine imanının bir göstergesi olarak kurban etmesini istemiştir. Kierkegaard, çocukken öğrenmiş olduğu bu kıssanın büyüdüğünde zihnini meşgul eden bir probleme dönüştüğünü ifade etmektedir (Kierkegaard, 2009b:51). Tanrı, İbrahim'den neden böyle bir fedakârlık istemektedir? İbrahim, imanın babası olarak anlatılırken, oğlunu kurban etme eyleminin rasyonel bir izahı nasıl yapılabilir? İbrahim bu süreçte ne yaşamış ne düşünmüştür? Tüm bu sorulara verilecek cevaplar imanın ne olduğunu açığa çıkaracaktır.

Kierkegaard, İbrahim'in İshak'ı öldürme isteğini evrensel etik ile açıklamaya çalıştığımızda çıkmaza düşeceğimizi, ancak iman ile izah edersek anlayabileceğimizi ifade etmektedir (Kierkegaard, 2009b:73). Meselenin daha net anlaşılabilmesi için kısaca İbrahim ile İshak arasında geçen olayı aktarmakta fayda bulunmaktadır. İncil'de geçtiği şekliyle olay şu şekilde vuku bulmuştur:

“Daha sonra Tanrı İbrahim'i denedi. “İbrahim!” diye seslendi. İbrahim, “Buradayım!” dedi. Tanrı, “İshak'ı, sevdiğin biricik oğlunu al, Moriya bölgesine git” dedi, “Orada sana göstereceğim bir dağda oğlunu yakmalık sunu olarak sun.” İbrahim sabah erkenden kalktı, eşeğine palan vurdu. Yanına uşaklarından ikisini ve oğlu İshak'ı aldı. Yakmalık sunu için odun yardıktan sonra, Tanrı'nın kendisine belirttiği yere doğru yola çıktı. Üçüncü gün gideceği yeri uzaktan gördü. Uşaklarına, “Siz burada, eşeğin yanında kalın” dedi, “Tapınmak için oğlumla birlikte oraya gidip döneceğiz.” Yakmalık sunu için yardığı odunları oğlu İshak'a yükledi. Ateşi

## 295 / Muharrem ŞAHİNİR

ve bıçağı kendisi aldı. Birlikte giderlerken İshak İbrahim'e, "Baba!" dedi. İbrahim, "Evet, oğlum!" diye yanıtladı. İshak, "Ateşle odun burada, ama yakmalık sunu kuzusu nerede?" diye sordu. İbrahim, "Oğlum, yakmalık sunu için kuzuyu Tanrı kendisi sağlayacak" dedi. İkiisi birlikte yürümeye devam ettiler. Tanrı'nın kendisine belirttiği yere varınca İbrahim bir sunak yaptı, üzerine odun dizdi. Oğlu İshak'ı bağlayıp sunaktaki odunların üzerine yatırdı. Onu boğazlamak için uzanıp bıçağı aldı. Ama RAB'bin meleği göklerden, "İbrahim, İbrahim!" diye seslendi. İbrahim, "İşte buradayım!" diye karşılık verdi. Melek, "Çocuğa dokunma" dedi, "Ona hiçbir şey yapma. Şimdi Tanrı'dan korktuğunu anladım, biricik oğlunu benden esirgemedin." İbrahim çevresine bakınca, boynuzları sık çalılara takılmış bir koç gördü. Gidip koçu getirdi. Oğlunun yerine onu yakmalık sunu olarak sundu. Oraya "Yahve yire" adını verdi. "RAB'bin dağında sağlanacaktır" sözü bu yüzden bugün de söyleniyor. RAB'bin meleği göklerden İbrahim'e ikinci kez seslendi: "RAB diyor ki, kendi üzerime ant içiyorum. Bunu yaptığım için, biricik oğlunu esirgemediğin için seni fazlasıyla kutsayacağım; soyunu göklerin yıldızları, kıyıların kumu kadar çoğaltacağım. Soyun düşmanlarının kentlerini mülk edinecek. Soyunun aracılığıyla yeryüzündeki bütün uluslar kutsanacak. Çünkü sözümü dinledin." (İncil, Yaratılış:22)

Kierkegaard, bu kıssadan hareketle imanın rasyonel bir kabul olmadığını söylemektedir. Zira ahlakî ve rasyonel hiçbir değer, kişinin oğlunu öldürmesini meşru gösteremez. Burada İbrahim, evrensel olanı askıya almış ve her şeyden çok sevdiği kendi öz oğlunu kurban etmek için yola düşmüştür. Kierkegaard evrensel rağmen sergilenen bu davranışın ancak absürd kavramı ile açıklanabileceğini ifade etmektedir. İman da burada anlamını bulmaktadır. Zira bu bir paradokstur ve rasyonel olarak izahı mümkün değildir. Kierkegaard, paradoksu, tekil bireyin özel olarak evrenselden yüksek olması olarak görmektedir. Mutlak ile olan ilişki, bireyin evrenselin de üzerinde kendi mutlaklığını ilan ettiği zaman mümkün olacaktır (Kierkegaard, 2009b:101-102). Kierkegaard'a göre İbrahim'i imanın babası yapan bu süreçte yaşananlardır. İbrahim, oğlunu kurban etmeye götürürken büyük bir fedakârlık yapmış olabilir ancak önemli olan bu fedakârlık değildir. İbrahim'i en yüce imana götüren şey bu paradoksu ve absürdü başkalarına açıklayamamasından kaynaklanan ıstırabıdır (Kierkegaard, 2009b:122). Bu tam bir acziyet halidir ve bu yüzden İbrahim ne eşine ne de çocuğuna bir açıklamada bulunamamakta ve sessiz kalmayı tercih etmektedir.

İstırab kavramı Kierkegaard için imanın anlaşılmasında çok önemlidir. Asıl üzerinde yoğunlaşılması gereken husus da İbrahim'in yaşadığı ıstırabdır. Zira bu, absürdden kaynaklanan bir durumdur. Aynı ıstırabı Meryem'de yaşamıştı. Babası olmadan bir çocuk nasıl dünyaya gelebilirdi. Bunun rasyonel hiçbir açıklaması bulunmamaktadır. Kierkegaard, Meryem ve İbrahim'i birer kahraman olarak değerlendirmeye karşıdır. Onları yücelten şey halkın onlara yüklediği olağanüstü güçlere sahip olmaları değildir. Onlar, ıstıraftan, acıdan ve paradokstan kurtulmak suretiyle değil, bunlara sahip oldukları için yücelmişlerdir (Kierkegaard,

2009b:113).<sup>1</sup> Trajik kahraman ile İbrahim arasındaki fark da burada yatmaktadır. Trajik kahraman evrenseli ifade etmek için kendisini terk ederken, İbrahim ise özel ve mutlak olmak için evrenseli terk etmektedir (Kierkegaard, 2009b:123). İbrahim, evrenselin bir parçası olmayıp özel olmayı seçtiğinden ve en yüksek derecede başkasına açıklayamadığı bir paradoksa sahip olduğundan dolayı imana sahipti. İbrahim'in etiği askıya alması onun daha yüce bir telosa sahip olması ve bu telosla ilişki kurması neticesinde olmuştur (Kierkegaard, 2009b:105). İbrahim çıktığı bu yolda evrensel için hiçbir şey yapmadığını, yaptığı şeyin ancak kendisinin sınanması olduğunu biliyordu (Kierkegaard, 2009b:125). İbrahim'in bir katil olarak değil imanın babası olarak anılması ancak sahip olduğu bu paradoks ile açıklanabilmektedir.

Kierkegaard'a göre İbrahim, yaşadığı paradoks ve ıstırap içinde iki hamle yapmaktadır. Bunlardan birincisi İshak üzerindeki hakkından vazgeçmektir. Bu kendisine verilmiş özel bir görev olduğundan hiç kimsenin anlayabileceği bir görev değildir. Kierkegaard bu hamleyi “sonsuz teslimiyet” olarak ifade etmektedir. İkinci hamle ise İshak'ı kurban etme eylemine dair beslediği ümittir. Ya Tanrı buna müsaade etmeyecektir ya da gerçekleşirse kendisine yeni bir İshak verecektir. Kierkegaard bu hamleyi de “iman hamlesi” olarak isimlendirmektedir (Kierkegaard, 2009b:167). Oysa bu bilimsel olarak imkansız bir durumdur. Geleneksel Hristiyan anlayışından uzaklaşan Kierkegaard, İbrahim kıssasını kendisinin de anlamaktan aciz olduğunu itiraf ederek ondan öğrendiği tek şeyin hayret olduğunu söylemektedir (Kierkegaard, 2009b:80).

Yukarıda söylenenleri kısaca özetleyecek olursak Kierkegaard'a göre iman tam bir paradokstur. İman, evrenselin üzerinde ve rasyonel düzenin dışında bir hamle, kişinin, nesnelin üzerinde öznel olarak varoluşunu ortaya koyması, aklın verilerine göre kategorik bir varlık tasnifinden çıkarak, özel varlığını Tanrı'ya giden yolda mutlak olarak görmesidir. İmana ulaşmak için tam teslimiyet ve absürdün gerçekleşeceğine dair mutlak bir inanç taşımak gerekmektedir. Kierkegaard'ı farklı kılan şey belki de varoluş ile imanı yan yana getirmesinden kaynaklanmaktadır. Kierkegaard, birey olarak varoluşunu gerçekleştirmenin ve iman şövalyesi konumuna yükselmenin belli aşamalardan geçerek mümkün olduğunu söylemektedir. Bu varoluş alanları estetik, etik ve dinseldir. Varoluş düzeyine bağlı olarak trajik bir kahraman ile İbrahim'in iman şövalyesi olması arasındaki farkı görebilmek adına şimdi kısaca bu üç aşamayı değerlendirmekte fayda olduğu kanaatindeyiz.

## 2. Varoluş Alanları

Kişinin birey olarak kendi varlığının farkına varması bir takım aşamalardan geçmek suretiyle mümkün olabilmektedir. Kierkegaard bir varlık düzeyinden

<sup>1</sup> Düşünür açısından paradoksun ifade ettiği anlamla ilgili Kierkegaard şöyle demektedir: “Paradoks hakkında kötü düşünmemek gerekir; zira o düşünürün tutkusunun kaynağıdır, paradokssuz düşünür ise tutkusuz âşığa benzer: Sıradan birine.” Bkz.: Kierkegaard, 2013a:33)

## 297 / Muharrem ŞAHİNİR

diğerine geçişte estetik alandan etik alana geçişi irade ile etik alandan dinsel alana geçişi ise sıçrama ile mümkün görmektedir. Kierkegaard, varoluş alanıyla ilgili kişi henüz seçim yapmadan önce kişiliğın bu seçimle bir ilgisinin olduğunu ifade ederek şayet birey kendisi bir seçimde bulunmaz ya da bunu ertelerse, sahip olduğu kişiliğın, bilinçdışı olarak ya da içindeki karanlık güçlerin yönlendirmesiyle bu seçimi kendisi adına yapacağını söylemektedir (Kierkegaard, 2009a:14). Bu yüzden bireyin varoluşunu başka etkenlere teslim etmeden kendisi bulmalıdır.

### 2.1. Estetik Varoluş Alanı

Kierkegaard'ın estetik varoluş düzeyinde ele aldığı birey, asosyal bir amoralist olarak karşımıza çıkar. Kişinin çevresi ile olan ilişkisi tamamen kendi çıkarları ve arzularına göre değer kazanmaktadır. Dolayısıyla yaşadığı toplumla kurduğu bağ, esasında yabancılıktır. Arzu ve isteklerine göre yaşayan bu bireyin tüm dikkati kendisinde değil çevresindedir. İçindeki doymak bilmeyen haz arayışı onu dışarıya yönlendirmektedir. Varlığı dış koşullara bağlı olan bu kişinin hayatında bir süreklilik ve istikrar olduğunu söylemek de zordur. Kendisini seçmekten kaçan insan, estetik alana mahkûm olmaktadır (Gödelek, 2008:364). Dolayısıyla bu estetik seçim ya gündeliktir ki esasında bu bir seçim değildir ya da kişinin kendisini çoklukta kaybetmesine sebep olur (Kierkegaard, 2009a:17). Kierkegaard estetik faktör ile etik faktör arasındaki farkı son derece veciz bir şekilde şöyle özetlemektedir: "Peki estetik olarak yaşamak ne demektir? Etik olarak yaşamak ne demektir? Buna ben cevap verebilirim: bir kimsedeki estetik faktör kişinin gündelik olarak ne olduğudur; etik faktör ise kişinin (kalıcı olarak) ne olacağıdır." (Kierkegaard, 2009a:25-26)

Estetik yaşam ile umutsuzluk arasında bağ kuran Kierkegaard, bu hayattan beklenen hazzın elde edilmesini sadece an ile sınırlamakta ve yeni hazlara duyulan ihtiyacın ortaya çıkmasını sağlayan bir unsur olarak görmektedir. Kierkegaard, insanın yaşamın her anında haz duyması imkânsız olduğundan her estetik yaşam görüşünün umutsuzluk olduğunu ve bu şekilde yaşayan kimsenin kendisi farkında olsun ya da olmasın umutsuzluk içinde olduğunu ifade etmektedir (Kierkegaard, 2009a:39). Kierkegaard'ın tam olarak istediği de budur aslında; kişinin umutsuzluğa düşmesi. Kuşku ile umutsuzluk arasındaki farka da değinen filozof, kuşkunun düşüncenin umutsuzluğu olduğunu, umutsuzluğun ise kişiliğın kuşkusu olduğunu söylemektedir (Kierkegaard, 2009a:55-56). Bireyi etik alana götüren umutsuzlukta, estetik olan hiçbir şey yok olmamakta sadece tâlî hale gelmektedir (Kierkegaard, 2009a:72). Umutsuzluğun bireye gösterdiği şey, estetik alanın yanı sıra etik alanın da mutluluk için yeterli bir alan olduğudur (Kierkegaard, 2013b:70). Bu noktada ya/ya da sorusu gündeme gelir. Ya bireyin şimdiye kadar tecrübe ettiği hazlarla dolu estetik alanda kalınacaktır ya da etik alana geçilecektir. Bu tercih de rasyonel akıl yürütmelerle değil iradi bir sıçramayla olacaktır.

### 2.2. Etik Varoluş Alanı

Etik varoluş alanında amaç, kişinin bir birey olarak kendisi olmasıdır. Estetik alanın tersine etik yaşamı seçmiş birey, çevresel faktörlere bağlı değil anlamını kendi varlığında arayan kimsedir. Bireysel varoluşunun farkına varan kimse sahip olduğu yetenekleri geliştirme, değiştirme kısacası kendini kontrol etme yeteneğine sahiptir. Böylece kendisini çevreleyen olumsuzların rüzgârında savrulan, sürekli açık olduğu etkilere göre şekil alan bütünün içinde değersiz bir parça olmaktan kurtulup, kendi varoluşu içinde sonsuzluğu yakalayan bir bireye dönüşür. Ortaya koyduğu eylemlerin sonucundan ziyade bu eylemi gerçekleştirirken göstermiş olduğu kendi varoluşunu yansıtan azim ve içtenlik daha önemlidir. Estetik yaşamı seçen kişinin toplumsal değerlere karşı sergilediği umursamaz yaklaşımın tersine etik alanda yaşayan birey, toplumsal ahlak kurallarını ve onun getirdiği sınırlamaları kabul eder (Cevizci, 2012:942).

Kierkegaard, kişinin ancak kendisi evrensel olduğunda etiği gerçekleştirebileceğini söyler. Etik yaşam aynı zamanda hem bireyseldir hem de imkânına göre evrenseldir. Dolayısıyla etik yaşamı seçen kişi, evrenseli görmektedir. Bu kişi bir hiç olmamak için kendi somut varlığını koruyarak ve varlığına evrensel nüfuz ederek evrensel insana dönüşür. Kierkegaard'ın tabiriyle evrensel insan bir hayalet değildir. Onun gözünde herkes evrenseldir. Oysa estetik yaşamı benimsemiş insan rastlantılara göre yaşamaktadır. Söz gelimi etik yaşamda evlilik içinde her ne kadar rastlantı taşımaktaysa da etik bireyin görevi rastlantı ile evrenseli bir araya getirmek olmalıdır (Kierkegaard, 2009a:98-99). Bu da bize etik yaşamın estetiği tamamen dışlamadığı ama daha derin bir bakış açısıyla anlamlandırdığını göstermektedir.

Farklı eserlerinde sıklıkla kullandığı karşı cinsle münasebet ve evlilik olgusu örneğini etik ve estetik arasındaki ayrımı göstermek için de kullanan Kierkegaard<sup>2</sup>, estetik kişinin kendisini cinsel içgüdülerine teslim ederken etik kişinin evliliğin yükümlülüklerini kabul eden sosyal üst akla göre hareket ettiğini ifade etmektedir. İyi, kötü ve ödev kategorileri üzerinde duran Kierkegaard, etik kişinin ahlaki meselelerde iyiyi bilmenin iyi olanı yapmak olduğunu, kötülüğün ise ya bilgisizlikten ya da irade zayıflığından kaynaklandığını ifade eder. İlerleyen süreçte birey, ahlaka dair bildiklerimizin yetersizliğinin ve iradenin de aslında etik yaşam için yeterli olmadığını farkına varacaktır. Bunu fark eden insanlar, ahlak yasasını hayata geçirmeye güçlerinin yetmediğini dolayısıyla bu yaşamı yeterli görmeleri durumunda bilerek suçlu konuma düştüklerini idrak ederler. Günah anlamına gelen bu suçtan kurtulmak için kişinin yapması gereken şey, sonluluğunun farkına varıp, Tanrı'ya yabancılaşmış olduğunu anlayarak bundan kurtulmak için dini yaşam alanını tercih etmektir (Cevizci, 2012:943).

<sup>2</sup> Etik bakış açısıyla evliliğin değerlendirmesini *Etik/Estetik Dengesi* isimli eserinde Kierkegaard şu şekilde yapmaktadır: "... evliliğe ilişkin etik görüşün, her türlü estetik aşk anlayışı karşısında birkaç yönden üstünlüğü vardır. Rastlantıyı değil, evrenseli öne çıkarır. Bu görüş nadirliklerinde tamamen özgün iki kişinin nasıl mutlu olabileceğini değil; her evli çiftin nasıl mutlu olacağını gösterir. İlişkiyi mutlak olarak görür ve bu yüzden farklılıkları teminatlar olarak değil, görevler olarak algılar. İlişkiyi mutlak olarak görür ve bu yüzden aşka gerçek güzelliği açısından yani özgürlük açısından bakar; gerçek güzelliği anlar." (s. 133).



### 2.3. Dinsel Varoluş Alanı

Kierkegaard, etik yaşamda kendisi olmayı seçen insanın, ahlâkî ilkelerle evrensel uyum sağlaması üzerinde dururken, dînî yaşam alanında kişinin bu evrenselliği de aşarak veya başka bir tabirle askıya alarak mutlak olanla mutlak olmak suretiyle irtibat kurmasını konu edinmektedir (Kierkegaard, 2009b:117). Estetik ve etik yaşamdan farklı olarak benimsenen bu yaşam tarzına ulaşma da ancak bir sıçramayla mümkün olmaktadır. Dini varoluş tarzı öznel varoluşun en yüksek düzeyde gösterildiği alandır. Yukarıda İbrahim kıssasında da değindiğimiz üzere bireyin evrenseli aşan Tanrı'nın oluşturduğu paradoksu ifadeden aciz olmasından kaynaklanan bir ıstırap söz konusudur. Bu ıstırap, tüm ahlâkî ilkelerden bağımsız olarak bireyi, Tanrı'nın sesine kulak vermeye çağırılmaktadır (Kierkegaard, 2009b:171). Tanrı ile kurulan ilişkinin tek aktörü kişinin öznel varlığıdır.

Etik evreden dinsel evreye geçmenin bir sıçrama ile olmasının sebebi, imanın akıl ile kabul edilen bir mahiyetinin olmamasındandır. İman sıçrayışı, bireyi felsefi veya akılsal olarak bilinebilen bir Tanrı anlayışına değil, bireyin kendi varoluşunun hakikatine götürmektedir (Kierkegaard, 2013a:39). Zira Tanrı'nın varlığı O'nun bir özne olması, kendi içselliğindeki bir özne olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda Tanrı ile iletişim kurmanın rasyonel ve kavramsal bir yolu olmadığından, kişi ancak kendi varoluşuna güvenerek Tanrı'ya dinlemelidir. Birey, varoluşsal gerçeğini tamamlayabilmek için Tanrı'ya muhtaçtır. Zira ne estetik ne de etik yaşam alanı tam olarak varoluşumuzu kuşatmaktadır (Cevizci, 2012:944-945). Etik yaşam alanında evrensel belirleyici olurken, dinsel yaşam alanında kişi her ne kadar evrensel göre hareket etmeyi istese de Tanrı'ya olan itaatinden dolayı bunu yapamamaktadır (Gödelek, 2008:369). Yukarıda imanı konu edindiğimiz bölümde bu hususu yeterince açıkladığımızı düşündüğümüzden, dinsel varoluş alanıyla ilgili kısmı uzatmamanın uygun olduğu kanaatini taşıyoruz.

### 3. İRRASYONEL BİR İMANIN RASYONEL SAVUNMASI MÜMKÜN MÜ?

Kierkegaard'ın ortaya koymuş olduğu iman anlayışını anlayabilmek için iki hususu göz önünde bulundurmanız gerekmektedir. Bunlardan birincisi Kierkegaard'ın Hegelci rasyonel ve bütüncül yaklaşıma kökten duyulan bir tepkinin ürünü olarak yazıyor olması (Yıldırım, 2011:10), ikincisi de her ne kadar genel bir iman tanımı yapılmaya çalışılsa da özelde İbrahim kıssasının ortaya çıkardığı paradoksun izahına yönelik bir tefsir olmasıdır. Ayrıca Kierkegaard'ın Hristiyan olduğunu ve Hristiyanlığın içerisinde sır olarak kabul edilen ve akılla izahının mümkün olmadığı savunulan birçok husus olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Dolayısıyla imanı akıl sahasının dışında aramak Kierkegaard için akılcı bir yaklaşım olmuştur. Hristiyanlıkta anlamamanın ruhun günah eğilimi olduğundan bunun yerine inanmak gerekmektedir. Anlamak, insanın insanla olan ilişkisinde ortaya çıkan insansal bir süreçtir. İnanmak ise Tanrısal olanla ilişkidir (Kierkegaard, 2010:106).

İmanın ne olduğunun sorgulandığı İbrahim kıssasında temel soru İbrahim'in oğlunu neden kurban ettiği. Aslında Kierkegaard'a göre bunun bir cevabı yoktur. Çünkü İbrahim'in bu şekilde davranmasının temelinde bir paradoks yatmaktadır. Öyleyse imanın da bir tanımı yoktur. Bu yüzden Kierkegaard, imanın ne olduğundan ziyade bu süreçte yaşananlarla ilgilenmektedir. Kendisinin de itiraf ettiği gibi bu konunun incelenmesi kendisinde bilgi değil sadece derin bir hayret oluşturmaktadır (Kierkegaard; 2009b:80). Ancak yine de imanın neliğiyle veya İbrahim'in hareket tarzındaki güdüleyici etkenlerle ilgili bazı ipuçlarına ulaşmak mümkündür. Bunun için konuyla ilgili kavramlara topluca bakmak gerekecektir.

İman, evrensel olarak açıklanamayacak bir *paradoks*dur. Gerçekleşmesi aklen izah edilemeyecek olan bir *absürt*tür. İman estetik bir duygu da değil ondan daha yüksek bir şeydir. Çünkü *teslimiyeti* önceden varsayar (Kierkegaard, 2009b:91). Evrensel olanı aşan, tekil bireyin *mutlak* olarak kabul edildiği bir durumdur (Kierkegaard, 2009b:103). İbrahim sonsuzluğa ulaşmak için faniliği terk etmekte iken trajik kahraman kesin olanı sadece daha kesin olanı bulduğunda terk etmektedir (Kierkegaard, 2009b:107). Kierkegaard'a göre İbrahim İshak'ı kurban etmek için yola çıktığında bu yolda yalnız olduğunu ve evrensel için hiçbir şey yapmadığını biliyor, yaptığı şeyin kendisinin *test edilmesi* ve *sınanması* olduğunu idrak ediyordu (Kierkegaard, 2009b:125). Bu son cümle bize İbrahim'in Tanrı'nın sınaması tarafından ayartıldığını göstermektedir. Dolayısıyla söz konusu emrin rasyonel düzlemde sorgulanmasının önü kapatılmaktadır. İbrahim'in, hiçbir zaman Tanrı'nın neden böyle bir emir verdiğini sorgulamaması veya bu emrin gerçekten Tanrı'dan gelen bir emir mi yoksa şeytanın kendisine oynadığı bir oyun mu olduğu noktasında şüphe taşımaması, onun emre olan itaatini ve teslimiyetini göstermektedir. İman, nesnel dünyadaki işleyişin aksine adaletin mutlak olarak sağlandığı ruhsal bir âlemin varlığı üzerine inşa edilir. Kierkegaard, bu hususu şöyle ifade etmektedir:

“Dışsal ve görünür dünyaya ait eski bir atasözü şöyledir: “yalnızca çalışan ekmeği kazanır.” Çok gariptir ki, bu atasözü asıl ait olduğu dünyaya uygulanmaz. Hâlbuki dışsal dünya kusurlar yasasına tabiidir; ekmeği kazananın çalışmayan olduğu sıklıkla görülmektedir. Uyuyan çalışandan daha büyük bolluk içindedir. Dışsal dünyada her şey elinde bulundurana aittir, dışsal dünya kayıtsızlık yasasına tabiidir ve yüzük cini, ister Nureddin olsun ister Alaaddin, yüzüğü kim takarsa ona itaat eder ve dünya hazinelerini, onları bulan elinde bulundurur. Ruh dünyasında her şey tersinedir. Burada bir sonsuz kutsal düzen egemendir, burada yağmur haklı ve haksız ayırmadan üzerine yağmaz, burada güneş hem iyi hem de kötünün üzerine doğmaz, burada yalnızca çalışan ekmeği kazanır ve yalnızca ıstırabı bilen huzuru bulur, yalnızca dünyanın altına kadar alçalan sevdiğini kurtarır, yalnızca bıçağını çeken İshak'ı alır.” (Kierkegaard, 2009b:69)

Aynı zamanda paradoks kavramını Hristiyanlıkta var olan ilk günahla da ilişkilendirmek gerekmektedir. İlk günah Tanrı ile insan arasındaki anlaşılır olma bağını koparan bir etki doğurmuştur. Çünkü insan artık onu anlayacak saflığını kaybetmiştir (Dupré, 1956:442). Ancak Kierkegaard, ilk günah ile kalımsal günah

### 301 / Muharrem ŞAHİNER

arasında bir ayırım yaparak ilk günahın Âdem'e, kalımsal günahın ise bize ait olduğunu vurgulamaktadır. Kalımsal günah, insanın doğasında derin bir yozlaşmaya sebep olmuştur ve bu insanın anlama yetisi tarafından kavranamamaktadır (Kierkegaard, 2009b:91).

Kierkegaard'ın üzerinde durduğu bir diğer mesele de İbrahim kıssasının din adamları tarafından halka anlatılırken kavramların yanlış seçilmesidir. İshak'ı sahip olduğu en iyi şey olarak tanımladıktan sonra İbrahim'in sahip olduğu bu en iyiyi feda etmesinden dolayı yüce bir imana sahip olduğunu anlatmak esasında İbrahim'im imanını ifade etmemektedir. Bir din adamının bu şekildeki anlatımından etkilenen dinleyici gitse ve kendisi için en kıymetli varlığı olan oğlunu Tanrı için feda etse asla İbrahim'in imanına ulaşamayacağı gibi o vaazı veren din adamı tarafından da sapıklıkla suçlanacaktır. Öyleyse Kierkegaard'a göre asıl üzerinde durulması ve anlaşılması gereken husus, İbrahim'in yaptığı fedakârlık değil, çektiği ıstırap olmalıdır. Zira İbrahim yaşadığı bu olayı kimseye açıklayamamanın ve evrenseli askıya almış olmanın ıstırabını yaşarken, vaazı dinleyen kişi sadece İbrahim'i taklit etme yoluna gitmiş ve ıstıraptan uzak belki de tam tersine iyi bir dindarlık sergileyecek olmanın sevinciyle hareket etmektedir. Kierkegaard, böyle bir hatanın temel sebebinin din adamının aslında ne söylediğini bilmemesinden kaynaklandığını ifade etmektedir (Kierkegaard, 2009b:71). Bu noktadan hareketle Kierkegaard'ın Hıristiyanlığın nesnel olarak mantıksal çıkarımlarla yorumlanması ve anlaşılmasının doğuracağı yanlışlara değindiğini söyleyebiliriz. Kierkegaard'a göre İbrahim kıssasının anlatılmasındaki amaç, İbrahim'i daha anlaşılır kılmak değil, anlaşılmazlığının daha detaylı olarak görülmesini sağlamak olmalıdır. (Kierkegaard, 2009b:164)

Sorumuza tekrar döner ve İbrahim'in oğlu İshak'ı neden kurban ettiğini Kierkegaard'a soracak olursak şu cevabı alırız: "Hem Tanrı adına hem de kendisi adına varolmanın birliğini sağlayan bir sına, bir ayartma olduğundan başka bir cevabı yoktur." (Kierkegaard, 2009b:118) Kierkegaard, İbrahim'i gören birisinin bunu Tanrı adına yapıyor olabileceğine asla inanmayacağını, bunu kendisi adına yaptığını düşüneceğini söylemektedir. İman paradoksunun da burada yattığını yani rasyonelin aracı konumunda olan evrenselin kaybedildiğini ifade eden Kierkegaard, bu paradoksun bir yandan aşırı egoizmin diğer yandan Tanrı'ya mutlak adanmışlığın ifadesini içinde barındırdığına inanmaktadır (Kierkegaard, 2009b:118). İman şövalyesi olmak isteyen tekil bireyin yalnızlığına vurgu yapan Kierkegaard, İbrahim kıssasının nasıl anlaşılacağı ile ilgili daha belirgin bir açıklama varsa, o da bireyin yalnızca kendisine yapabileceği bir açıklamadır demektir. (Kierkegaard, 2009b:119)

## SONUÇ

Kierkegaard imanını, kavramlarla formüle edilebilen, nesnel dünyada karşılığı bulunan ve evrensel etiğin bir ifadesi olmaktan çıkararak, bireysel varoluş içerisinde paradoks ve absürt üzerine oturtulmuş bir tecrübe olarak görmektedir. Bu anlamda

her tecrübe öznel olduğundan başkasına aktarılması da mümkün değildir. Rasyonel olmaktan uzaklaştırılmış iman anlayışı, her şart ve koşulda olumsuz etkilerden de korunmuş olmaktadır. Zira her bilimsel gerçek içerisinde her zaman bir yanılma payı taşımaktadır (Alpyağıl, 2002:87-88). Aynı zamanda rasyonel düzlemde söylenen her tezin bir antitezi ileri sürülebilir. Çok küçük de olsa en ufak yanılma payının bulunduğu bir iman her zaman kişi için tedirginlik ve güvensizlik duygusuna sebebiyet verecektir. Kierkegaard, aklın bitmek tükenmek bilmeyen kanıtlamalarından ve her kanıtlamadan sonra ortaya çıkan yeni sorulardan imanı uzaklaştırmak için onu rasyonalitenin dışına itmiştir. Böylece hiçbir söylem, kişinin imanını sarsacak güce sahip olamayacaktır. Tüm bu söylenenler ışığında Kierkegaard için irrasyonel bir imanın rasyonel olarak savunulmasının, ancak bu iman nesnel olarak değerlendirildiğinde anlamsızlaştığı ve artık bir iman değil spekülâtif bir tartışmaya dönüştüğünü göstermek şeklinde olacaktır. Bizim açımızdan da iman salt akılsal bir formül olmadığını, böyle olması durumunda bunun artık bilimsel bir bilgiye dönüşerek iman olmaktan çıkacağını kabul ettiğimizi ifade etmek gerekir.

Kierkegaard'ın imanı bu şekilde ortaya koymasının temelinde onun varoluşçu yaklaşımının yattığını söyleyebiliriz. Bireyin kendi varoluşunun dışında bir kaynaktan beslenmiş iman, onun varoluşunu görmesini engelleyecektir. Ancak imanı bireysel tecrübeye indirgeyen ve mutlak ile mutlak olarak ilişki kurmak için evrensel devre dışı bırakan bir yaklaşımda, kişinin tecrübe ettiği iman hakikat ile ilişkisi her zaman tartışmaya açık bir konu olacaktır. Temelde bireyin ve toplumun hayatını düzenleme iddiasında olan dinin, herkese hitap eden ve anlaşılır bir yaklaşımı olması gerekirken, Kierkegaard'ın ifade ettiği şekilde bir iman anlayışı, her bireyde farklı anlamlar kazanan bir karmaşaya dönüşme riskini taşımaktadır. Bize göre Kierkegaard'ın tanımladığı imanda en önemli husus bireyin aldığı tüm kararlarda sorumluluğu üzerine almasıdır. Kalabalıklar veya guruplar içerisinde herkesin yaptığını yapan taklitçi ve irrasyonel bir imandan ziyade iman gereği olan fedakârlıklara katılan ve ıstırapı içinde hisseden bir mümin olmak bize göre iman tecrübesine daha uygun bir davranıştır.

**KAYNAKÇA**

- ALPYAĞIL, R.** (2002). *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yay., İstanbul.
- AYIK, H.** (2009), “Gazali'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C: IX, sayı: 2, ss. 37-57.
- CEVİZCİ, A.** (2001), *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, 2. bsk., Asa Kitabevi, Bursa.
- CEVİZCİ, A.** (2012). *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yay., İstanbul.
- CEVİZCİ, A.** (2015), *Etik-Ahlak Felsefesi*, 2. bsk., Say Yay., İstanbul.
- ÇETİNKAYA, B. A.** (2016), *Felsefe Tarihi Ortaçağ ve Yeniçağ*, Rağbet Yay., İstanbul.
- DESCARTES, R.** (2002). *Felsefenin İlkeleri*, Çev.: Mesut Akın, Say Yay., İstanbul 2002.
- DUPRÉ, L.** (1956). “La Dialectique de l'Acte de Foi Chez Soeren Kierkegaard”, *Revue Philosophique de Louvain*, C. 54, S. 43, ss. 418-455.
- GÖDELEK, K.** (2008). “Kierkegaard'ın İnsan Görüşü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 1, Sayı 5, s. 357-371.
- HEGEL, G. W. F.** (2004). *Tinin Görüngübilimi*, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul.
- İBN RÜŞD** (2005), “Felsefe-Din İlişkisi Hakkında Son Söz”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, 3. bsk., Çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay.
- KIERKEGAARD, S.** (2004). *Kaygı Kavramı*, Çev.: Vefa Taşdelen, Hece Yay., Ankara.
- KIERKEGAARD, S.** (2009a). *Etik/Estetik Dengesi*, Çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul.
- KIERKEGAARD, S.** (2009b). *Korku ve Titreme*, Çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul.

**KIERKEGAARD, S.** (2010). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Çev.: M. Mukadder Yakupoğlu, Doğubatı Yay., Ankara.

**KIERKEGAARD, S.** (2013a). *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*, Çev.: Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul.

**KIERKEGAARD, S.** (2013b), *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*, Çev.: İbrahim Kapaklıkaya, 3. bsk., Araf Yay., İstanbul.

*Kutsal Kitap (Tevrat-Zebur İncil)*, Kitabı Mukaddes Şirketi, Korea, 2016.

**YILDIRIM, T.** (2011), “Kierkegaard’ın Hegel ve Kilise Eleştirisi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: 2, sayı: 3, ss. 9-28.

**GUSDORF G.** (2016), “Kierkegaard, Varoluş, Birey”, Çev.: Muharrem Şahiner, *Özne Felsefe Sanat ve Bilim Yazıları*, 25. Kitap, ss. 241-245.



