



**T.C.**  
**MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**SØREN KIERKEGAARD FELSEFESİNDE**  
**DİNİ VAROLUŞUN FARKI BAĞLAMINDA**  
**TANRI-BİREY SORUNU**

**Şehriban YALAP**

**Mardin-2023**

**T.C.**  
**MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**SØREN KIERKEGAARD FELSEFESİNDE**  
**DİNÎ VAROLUŞUN FARKI BAĞLAMINDA**  
**TANRI- BİREY SORUNU**

**Şehriban YALAP**

**Danışman**

**Dr. Öğr. Üyesi Necip UYANIK**

**Mardin-2023**

T.C.  
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

Enstitümüzün Felsefe Anabilim Dalı 20755004 numaralı tezli yüksek lisans öğrencisi Şehriban YALAP'ın hazırladığı “Søren Kierkegaard Felsefesinde Dinî Varoluşun Farkı Bağlamında Tanrı-Birey Sorunu” başlıklı Yüksek Lisans tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 24/05/2023 Çarşamba günü saat 11:00'da yapılmış, tezin onayına oybirliğiyle karar verilmiştir.

Dr. Öğr. Üyesi Ufuk BİRCAN (Başkan)

Prof. Dr. Yunus CENGİZ (Üye)

Dr. Öğr. Üyesi Necip UYANIK (Üye)

ONAY

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu'nun..... tarih ve ..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

.../.../....

Enstitü Müdürü

## ETİK BEYAN

Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içindeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tez çalışmasının hazırlık, bilgi, belge, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarda bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun davrandığımı,
- Tez çalışmasında kullanılan tüm eserlere eksiksiz atıf yaptığımı ve kullanılan tüm eserlere kaynaklar/kaynakçada yer verdiğimi,
- Tez çalışmasının özgün olduğunu,
- Tez çalışmasının Mardin Artuklu Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı” ile tarandığını ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan eder, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabullendiğimi bildiririm.

Şehriban YALAP

24/05/2023

# ÖZET

## Yüksek Lisans Tezi

### Søren Kierkegaard Felsefesinde Dinî Varoluşun Farkı Bağlamında

#### Tanrı-Birey Sorunu

Şehriban YALAP

Bu çalışmamızın amacı Søren Kierkegaard felsefesinde dinî varoluşun farkı bağlamında tanrı-birey sorununu açıklamaktır. Dinî varoluşu etkileyen en büyük etmen içinde bulunulan dinî inançtır. Kierkegaard, dinî varoluşun önündeki engelleri kaldırmak için mensup olduğu Hıristiyanlık dininde öznelliğin yitirilmesine karşı çıkar. Bu bağlamda Tanrı sorunu ve günah sorununun açıklanması varoluş süreci açısından önem taşır. Varoluş tek bir temele dayanarak gerçekleşen bir süreç değil, bireyin benliğinde yaşadığı krizler doğrultusunda ilerleyen bir süreçtir. Bu sebeple Kierkegaard felsefesinde, dinî varoluştan önce bireyin benliğinde tecrübe ettiği estetik varoluş ve etik varoluş aşamalarının açıklanması gerekir. Kierkegaard felsefesinde dinî varoluşa erişmek bir sürecin sonucudur. Bu sürecin ilerleyişi bireyin yaşadığı varoluş bunalımları ve benlik algısına göre gelişir. Benlik tanımına ulaşmak için birey, yaşadığı bunalımları çözümlenip rasyonaliteyi de bir köşeye bırakarak dinî varoluş aşamasına iman sıçramasıyla geçebilir. İman sıçramasını gerçekleştiren birey, iman ve umut kavramını da kapsayan sevgi yoluyla Tanrı'yı anlar ve bu sayede dinî varoluşa erişir. Böylece Kierkegaard, bireyin varoluşunu tamamlayabilmesi, yaradılışına uygun bir hayat sürebilmesi için tüm yolların dinî varoluşa çıktığını ortaya koymaya çalışır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinî Varoluş, Estetik Varoluş, Etik Varoluş, Kierkegaard, Varoluşçu Felsefe

## **ABSTRACT**

Master's Thesis

### **The Problem of God-Individual in the Context of the Difference of Religious Existence in the Philosophy of Søren Kierkegaard**

Şehriban YALAP

This study aims to explain the problem of God- individual in the context of the difference of religious existence in the philosophy of Søren Kierkegaard. The most significant factor affecting religious existence is religious belief. Kierkegaard opposes the loss of subjectivity in the religion of Christianity, to which he belongs, to remove the obstacles to religious existence. In this context, explaining the problem of God and the problem of sin is important in terms of the existing process. Existence is not a process that takes place on a single basis, but a process that progresses in line with the crises experienced in the individual self. For this reason, in the philosophy of Kierkegaard, the stages of aesthetic existence and ethical existence that the individual experiences in the self before religious existence should be explained. In Kierkegaard's philosophy, reaching religious existence results from a process. The progression of this process develops according to the existential crises and self-perception of the individual. To reach the definition of self, the individual can pass through the religious existence stage with a leap of faith, by analyzing the crisis he/she has experienced and leaving rationality aside. The individual who takes the leap of faith understands God through love, including the concept of faith and hope, and thus reaches religious existence. Thus, Kierkegaard tries to reveal that all ways lead to religious existence so that the individual can complete his/her existence and lead a life by his/her nature.

**Keywords:** Aesthetic Existence, Ethical Existence, Existential Philosophy, Kierkegaard, Religious Existence

## ÖNSÖZ

İnsan yapısı itibariyle bir sisteme hapsedilemeyecek kadar karışık bir varoluşa sahiptir. Bu sebeple her bireyin kendi özneliği içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini iddia eden Søren Kierkegaard, sistemci anlayışa karşı varoluş felsefesinin öncülüğünü yapar. Kierkegaard diğer filozoflardan farklı olarak varoluşun temeline imanı yani dinî varoluşu koyar. Buna göre birey varoluşunun eksik parçasını her yerde, her şeyde arar, fakat bizzat içinde bulunduğu dinle öznel bir bağ kuramadığı için dinî varoluşunun bir parçası olarak göremez. Tam da bu durumda Kierkegaard bireye yaşadığı krizlerin cevabının aslında çok yakınında hatta bizzat içerisinde bulunduğu dinde olduğunu gösterir. Ancak Kierkegaard için dinden ziyade dinî varoluş önemlidir. Bunu gösterebilmek için de Hıristiyanlık inancında bireyselliğin önüne koyulan engelleri aşmaya girişir. Bu çalışmamızın amacı Kierkegaard'ın bu girişimini anlama, açıklama ve dinî varoluşun benliği tamamlayabilmesi bakımından varoluştaki en önemli aşama olduğunu göstererek Tanrı-birey sorununa yeni bir cevap kazandırmaktır.

Bilgi ve tecrübelerini benimle paylaşan, her türlü bilgi ve doküman konusunda yardımcı olan ve bilimsel yönlendirmelerini asla esirgemeyen değerli hocam ve danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Necip UYANIK'a; tezin hazırlanma sürecinde her daim katkılarını ve desteklerini esirgemeyen kardeşim Zeynep ŞAHİN'e; manevi destekleriyle daima yol göstermeyi ve yardımcı olmayı ilke edinen annem Neriman YALAP ve babam Kenan YALAP'a teşekkür eder, saygılarımı sunarım.

Mardin; Haziran, 2023

Şehriban YALAP

# İÇİNDEKİLER

<b>ÖZET</b> .....	<b>iv</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>v</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>vi</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>vii</b>
<b>SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ</b> .....	<b>viii</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>1.KIERKEGAARD'IN GELENEKSEL FELSEFE VE HİRİSTİYANLIK ELEŞTİRİSİ</b> .....	<b>8</b>
1.1. Geleneksel Felsefe Eleştirisi .....	9
1.2. Hıristiyanlık Eleştirisi .....	15
<b>2. ESTETİK VE ETİK VAROLUŞTA TANRI-BİREY SORUNU</b> .....	<b>25</b>
2.1. Estetik Varoluşta Tanrı-Birey Sorunu.....	26
2.2. Etik Varoluşta Tanrı-Birey Sorunu .....	34
<b>3. DİNİ VAROLUŞUN FARKI BAĞLAMINDA TANRI- BİREY SORUNU</b> .....	<b>41</b>
3.1. Kierkegaard Açısından Dinin Anlamı.....	42
3.2. Dinî Varoluşun Farkı .....	48
3.2.1. Dinî Varoluştaki İman Sıçraması Farkı.....	52
3.2.2. İman Şövalyesinin Tekil İmanındaki Fark.....	54
3.3.3. Dinî Varoluştaki Tanrı'nın Sevgiyle Anlaşılması Farkı.....	59
<b>SONUÇ</b> .....	<b>62</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>65</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	<b>70</b>

## SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

Bu tez çalışmasında kullanılmış simgeler ve kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda belirtilmiştir.

### Kısaltmalar

**Ank.** :Ankara

**Bknz.** : Bakınız

**c.** : Cilt

**Çev.** : Çeviren

**İst.** :İstanbul

**S.** : Sayı

**s.** : Sayfa

**Yay.** : Yayınları

## GİRİŞ

İnsan var olduğu andan itibaren hayatını ve benliğini bir anlam üzerine inşa etme ihtiyacı duyar. Kimi içerisinde bulunduğu aile bağlarıyla, kimi sahip olduğu mal varlığıyla, kimi yerine getirmeyi amaç edindiği hazlarıyla, kimi de toplumsal normlara bağlı kalarak bu anlamı kendi içerisinde kurmaya çalışır. Fakat birey aile fertlerini kaybettiğinde, mal varlığının yok olma ihtimaliyle yüzleştiğinde, hazlarının bir sonunun olmadığını fark ettiğinde ya da yanlış anlaşılacak toplumdan tedrici edildiğinde kurmaya çalıştığı anlam kaybolur ve benlik algısı dağılır. Bireyin varoluşuna dair kurduğu bağ sonlu bir şeye dayandığı zaman birey hezeyana uğrar. Sonlu olanla kurulan bağın kaybolması varoluşta nasıl bir etki yaratır? Birey içine düştüğü varoluş bunalımından nasıl çıkar? Dinî varoluş bireye sonsuzluk üzerine bir anlam, bir bağ inşa etme olanağı sunarak bu sorulara cevap verir mi? Bireyin benliğini tamamlayabilmesi için dinî varoluşunu anlaması ve buna yönelmesi kaçınılmaz bir nokta mıdır yoksa dinî varoluştan uzak tamamlanmış bir benlik mümkün müdür? Tüm bu soruların cevabını bulmaya çalıştığımız bu tezimizle Tanrı-birey sorununda dinî varoluşun nasıl bir yerde durduğuna ilişkin boşluğu doldurmayı amaçlamaktayız.

İnsanın varoluşunda beri yeryüzünde farklı farklı dinî inanç veya bir şeye bağlanma gelenekleri görülür. Bu durumda dinî varoluş bir inanç veya gelenek çerçevesinde mi gerçekleşir? Buna karşın dinî tecrübe etmek sadece bireysel bir imkân mıdır? Varoluş felsefesinde teist bir inancı benimseyen Søren Kierkegaard, “Tanrı benimle ne kast etmiş olabilir?” sorusu ile farklı varoluş aşamalarını açıkladıktan sonra dinî varoluş aşaması ile Tanrı- birey sorununu ele alır. Bu bağlamda tezimiz imanı Tanrı ile birey arasında öznel bir bağ olarak ele alan Kierkegaard felsefesi bağlamında belirlenerek sınırlandırıldı. Bu doğrultuda Kierkegaard felsefesi bağlamında ülkemizde yapılan çalışmaları incelediğimizde her geçen gün çeşitlenen bir literatür söz konusudur. 2004 yılında Vefa Taşdelen’in “*Søren Kierkegaard’ın Varoluş Alanlarında Benliğin Oluşamaması Sorunu ve Bir Çözüm Önerisi Olarak Sevgi Alanı*” adlı doktora tezi, 2020 yılında Necip Uyanık’ın “*Kierkegaard Felsefesinde İnsan Varoluşunun Paradoksal Yapısı*” başlıklı doktora tezi bu çalışmalara örnektir. 2022 yılında Ezgi Benek’in “*Kierkegaard’da İnsanın Varoluşu Bağlamında Umutsuzluk Problemi*”, Beyza

Tanrıverdi'nin "*Søren Kierkegaard Felsefesinde Estetik, Etik ve Dinsel Varoluş Alanlarında Aşk*" isimli yüksek lisans çalışmaları da Kierkegaard felsefesi bağlamında ortaya konulan son çalışmalardandır. 2020 yılında Gülsüm Bütün'ün "*Kierkegaard'da Tanrı-İnsan İlişkisi*" ve Alper Hakan'ın "*Søren Kierkegaard'da Dinsel Varoluşun Anlamı*" konulu yüksek lisans tezleri de bizim çalışmamızla yakınlık gösteren fakat varoluş aşamalarını alan kavramı ile ele almaları aynı zamanda varoluş aşamalarını kriz çerçevesinde değerlendirmemeleri bakımından temel iddialarda farklı görüşler sunmaktayız. Sonuç olarak tezimiz bu tezlerden farklı olarak Kierkegaard'ın varoluşu krizlerin getirdiği aşamalarla gerçekleşen bir süreç olduğunu bu sürecin nihai kertesinin dinî varoluş olduğu ve Tanrı- birey sorununun dinî varoluş aşaması ile çözümlendiğini ortaya koyma amacındadır.

Çalışmamız üç temel bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Kierkegaard ve çağını ele alarak geleneksel felsefe ve Hıristiyanlığa itirazlar bağlamında varoluşçu felsefenin doğuşu açıklanmaktadır. Geleneksel felsefeye itirazlar başlığı ile Kierkegaard'ın her fırsatta eleştirdiği Hegel felsefesini ve çağın tutkudan yoksun ruhu ele alınmaktadır. Diğer taraftan Hıristiyanlık dinînin yanlış ifadelerinden kaynaklı olarak varoluşun ve öznelliğin önüne set çeken meselelere, Kierkegaard'ın yaptığı itirazlara yer verilmektedir. Buna bağlı olarak Tanrı ve günah sorunu çerçevesinde bireyin öznelliğinin önüne geçen durumlar açıklanmaktadır.

İkinci bölümde dinî varoluş aşamasının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olması amacıyla estetik varoluş ve etik varoluş aşaması ele alınmaktadır. Estetik varoluş aşamasında estetik karakterin yaşadığı varoluş bunalımları ele alınırken etik varoluş aşamasında trajik kahramanın yaşadığı varoluş sorunları karşısında bireyin dinî varoluş aşamasına geçiş süreci açıklığa kavuşturulması tartışılmaktadır.

Son olarak üçüncü bölümde dinî varoluş aşamasına ulaşan bireyin bu aşamada karşılaştığı farklılıklar, etik ve estetik varoluşa karşıtlık bağlamında, açıklanmaktadır. Bunun yanı sıra Tanrı'nın varlığını ispat etme yönteminden vazgeçip Tanrı'ya bağlanmayı tercih eden bireyin dinî varoluş aşamasına ulaşmasının bir yolu olan iman sıçraması ele alınmaktadır. Dinî varoluşu pratikte gerçekleştiren iman şövalyesinin tekil imanından ve ayrıca sevgi yoluyla Tanrı'nın anlaşılması analiz edilmektedir. Sonuç kısmında ise tüm tartışmaların genel bir değerlendirilmesi yapılarak gerekli değerlendirmeler ortaya konulmuştur.

Gerçek varoluşa akıl ile değil duygu yoğunluğu ile ulaşılabileceğini iddia eden Kierkegaard, 5 Mayıs 1813 yılında Kopenhag’da dünyaya gelmiştir. Kierkegaard, aile fertlerinin çoğunu küçük yaşta kaybettiği için kendisinin de en fazla otuz yaşlarına kadar yaşayabileceğine inanıyordu. Kaybettiği aile fertlerinin içinde onu en çok etkileyen annesinin ölümü olmuştur. Kierkegaard, annesinin ölümüyle ailesinin artık dağıldığını ve bireysel varoluşunu gerçekleştirmesinin kaçınılmaz olduğunu yaşamın bir hakikati olarak kabul etmiştir. Annesinin ve ailesinin diğer üyelerinin vefatı kadar babasının ve ayrıldığı nişanlısı Regine Olsen’in de Kierkegaard’ın tartışmacı kimliğinde etkisi vardır.<sup>1</sup> Hem aile yaşamı hem de gençlik döneminde kurduğu ilişkiler Kierkegaard’ın karakterini ve düşünce dünyasını şekillendirmiştir.

Kierkegaard’ın yaşamının ilk dönemlerinde oluşan dindar kimliğinde kendisi gibi melankolik bir yapıya sahip olan babasının etkisi çok büyüktür. Melankolik bir ruh yapısına sahip olduğunun farkında olan Kierkegaard, kalabalıklar içinde dahi kendisini bireyselliğe çağıran bu özelliğine ayrı bir sevgi duyar.<sup>2</sup> Bu sevginin dayanağı bir süre hiç konuşmadığı babasının da aynı özelliğe sahip olmasıdır. Kierkegaard nahif ve ketum bir çocukluk geçirmiştir. Bunun başlıca nedenlerden birisi de babasının kaygılı bir ruh haliyle ailesine Hıristiyanlığı empoze etmeye çalışması olmuştur. Bu konuda duygularını ifade eden Kierkegaard çocuk yaşta olan birine sert bir dinî eğitim verilmesine karşı olmuş ve bu eğitim için “acayip eğitim” ifadesini kullanmıştır. Ancak o, bu sıkı eğitime çocukluğunun daha ilk dönemlerinde maruz kalmıştır.<sup>3</sup> İnsan çocuk yaşlarda birey olma sorumluluğuna sahip olamadığı için bu yaşlarda baskı ile alınan eğitimler sorgulamaya kapalı kalır. Birey olma sorumluluğuna eriştiğinde de çok az kişi temelden aldığı bu inançlarını sorgular. Bunun öncesine bakıldığında ise Kierkegaard’ın babasının günahkarlık dönemi ve yaşadığı bazı olayların da etkisi vardır. Babasının Tanrı’yla olan bağındaki sarsıcı olaydan “Büyük Deprem” olarak söz eder. İşte bu nitelendirdiği an, babasının Tanrı’ya lanet ettiğini öğrendiği andır.<sup>4</sup> Ancak tüm olumsuz yaşanmışlıklara rağmen Kierkegaard yaşamının anlamını başkalarının düşünce ve onayında değil kişinin kendini tanıyarak, kendisini bularak keşfedeceğini öğrenmiş ve bu doğrultuda hareket etmiştir.

---

<sup>1</sup> Søren Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2005, s. 14-17.

<sup>2</sup> Søren Kierkegaard, *Aforizmalar*, Çev. Nur Beier, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2020, s. 16.

<sup>3</sup> Paul Foulquie, *Varoluşçuluk*, Çev. Yakup Şahan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 92.

<sup>4</sup> Søren Kierkegaard, *Şimdiki Çağ: Başkaldırının Ölümü Üzerine*, Çev. Bülent Tokdemir, Paris Yayınları, İstanbul, 2017, (Çevirenin Önsözü’nden), s. 9.

Kierkegaard babasının isteği üzerine Kopenhag Üniversitesi'nde teoloji okumaya başlamıştır. Ancak teoloji dışında sık sık edebi ve felsefi metinlere merak duymuş ve bu alanda okumalar yapmıştır. Hayatı boyunca büyük bir tepki göstereceği Hegelci sistemle de Kopenhag Üniversitesi'nde karşılaşma fırsatını yakalamıştır. Daha sonra Lutherçiliğe yönelmiş fakat Lutherci düşüncede de aradığını bulamayınca dinî ritüelleri yerine getirmeyi bırakmıştır. Önce Tanrı'ya sonra babasının kendisi için dayattığı yaşama isyan edip arzu ve isteklerinin peşinde sürüklenerek Hıristiyanlıktan kopuşu başlamıştır.<sup>5</sup> Kierkegaard, bu süreçte benliğini tanımak yerine daha çok yaşamın gündeliğine kendini bırakmıştır. Dinî yaşam biçiminden uzaklaşarak arzularını temele aldığı bir yaşam biçimi benimsemiştir. Bu geçici dönem Kierkegaard'ın yaşamında estetik varoluş aşamasını anladığı ve yaşadığı dönem olarak yorumlanabilir.

1830-1835 yıllarını dünyevî eğlencelerle geçiren Kierkegaard, bu dönemlerde züppe ve küstah bir öğrenci profiline sahiptir. Bunun yanında Hoffmann, Tieck, Lenau gibi Alman romantiklerinin eserlerini okumaya merak sarmıştır. Ayrıca Don Juan, Faust, Serseri Yahudi gibi mitolojik karakterlere de ilgi duymuştur. Böylelikle “din dışı yaşamın” figürlerini de araştırarak estetiğin problemleriyle ilgilenmiştir. Cauly'ye göre Mozart'a ayrıca ilgi duyan Kierkegaard, ilerleyen zamanlarda kendisinin günaha sürüklenmesinde Mozart'a olan bu ilgisinin büyük bir etkisi olduğunu itiraf etmiştir.<sup>6</sup> Estetik varoluşta kullandığı Don Juan, Johannes ve Mefisto karakterleri bu dönemde şekillenmiştir. Estetiğin problemlerine olan ilgisi nihayete erdiğinde ruhunda duyduğu boşluk hissi devam etmiştir. Bu nedenle bu eğlenceli dünyaya kapılıp gitmesi çok uzun sürmez ve aradığı şeyin içine düştüğü bu bilinmezlikte olmadığını şu sözleri ile ifade eder:

Tam bir insani yaşam sürmek için eksikliğini duyduğum şey buydu; ve bu yalnızca bir ilim yaşamı değildi; aynı zamanda zihnimin gelişimini hiçbir şekilde benim olmayan bir şeye dayandırmadan kaçınma ve onu benim varoluşumun en derin köklerine bağlı bir şeye; aracılığıyla sanki o kutsala uzanıyormuş gibi, bütün dünya parçalansa bile hızla tutunabileceğim bir şeye dayandırmalıydım.<sup>7</sup>

Eğlenceli dünya içerisinde insani bir yaşamın eksikliğini duyan Kierkegaard, bu eksikliğin varoluşun köklerine dayanarak giderilebileceğine kanaat getirmiştir. Dünyevî

---

<sup>5</sup> Susan Leigh Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, Çev. Gökhan Gürdal, Sentez Yayınları, Ankara 2013, s. 11.

<sup>6</sup> Oliver Cauly, *Kierkegaard*, Çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 15-16.

<sup>7</sup> Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 51-52.

eğlenceler bireyi bir yere kadar oyalamaktadır. Sonlu beden içindeki sonsuz ruh, kendi kutsalını bulmak için çaba harcar. Birey bu çabaya karşılık vermediğinde ruh daha iştiyaklı bir şekilde bir şekilde sonsuzla bağ kurmak için uyanır. Nitekim Kierkegaard ruhunda kendi kutsalının eksikliğini hissettiği için manevi arayışa ve varoluşa yönelmiştir. Arayış sürecinde 1838 yılında Hıristiyanlığa yeniden bir dönüş gerçekleştiren Kierkegaard aynı yıl babasını kaybedince yarım bıraktığı teoloji bölümünü *İroni Kavramı* teziyle tamamlayıp papaz olmaya karar vermiştir.<sup>8</sup> Sokrates üzerine yazılan bu tezle Kierkegaard hem ironiyi hem de kendisiyle özdeşleştirdiği ama hiçbir zaman onun gibi olamayacağını düşündüğü Sokrates'i yaşamı boyunca örnek almıştır.<sup>9</sup> Çünkü kendisi de Sokrates gibi toplumun uyuşmuş anlayışlarını canlandırma niyeti taşır.

Kierkegaard'ı etkileyen bir diğer durum ise Regine Olsen ile olan ilişkisi olmuştur. Babasının ölümünün ardından Regine Olsen'e duygularını açmış ve ondan olumlu cevap alması üzerine nişanlanmışlardır. Fakat gelişen süreçte her ikisi için de beklenen mutluluk gerçekleşmez ve Regine'den ayrılma kararı alır. Çünkü Kierkegaard, Regine'yle olan ilişkisini bitirmesi gerektiğine inanmıştır. Bu inanç, dünyevî bir mutluluk yerine ebedî olanı seçmesi gerektiği düşüncesine dayanıyordu. Bu gelişmeden sonra Kierkegaard hem bozulan nişanın acısını atlatabilmek<sup>10</sup> hem de çağın yaygın felsefî anlayışı olan Hegelciliğe karşı sağlam bir eleştiri hazırlayabilmek için Berlin'e gitmeye karar vermiştir.<sup>11</sup> Bu bağlamda 1841 yılının sonbahar ve kış aylarını Berlin'de geçiren Kierkegaard, Schelling'in Vahiy Felsefesi konferanslarına katılmıştır. Hegelciliğin siyasi alandaki etkisini yok etmek için Berlin'e Münih'ten davet edilen Schelling'in konferansına Karl Marx'ın da içinde bulunduğu önemli düşünürler katılmıştır. Kierkegaard, Emil Boesen'e yazdığı bir mektubunda Schelling'in yaptığı konferanslarda geniş bir kitleye hitap ettiği halde Schelling'den kendisini etkileyecek bir düşünce göremediği için düş kırıklığına uğradığını belirtir.<sup>12</sup> Schelling'in konferansları dışında Kierkegaard, Berlin'de bulunduğu süre içerisinde Phipp Konrad Marheineke, Henrich Steffens, Karl W.Werder gibi düşünürlerin konuşmalarına da

<sup>8</sup> Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, s. 12.

<sup>9</sup> Søren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, Çev. Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 117.

<sup>10</sup> Søren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, Çev. Nedim Çatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, s. 42.

<sup>11</sup> Søren Kierkegaard, *Ya/ Ya Da*, Çev. Nur Beier, Alfa Yayınları 2020, s. 9.

<sup>12</sup> Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 153.

katılmıştır.<sup>13</sup> Dolayısıyla Kierkegaard bu süreci olumlu değerlendirmek istemiş ve yoğun bir program içerisinde konuşmalara katılmış, okumuş ve yazmıştır. Ancak katıldığı konuşmalardan yeteri kadar heyecanı alamadığı için *Ya/Ya Da* eserini tamamlayabilmek için 6 Mart 1842 yılında Kopenhag'a dönmüştür.<sup>14</sup> Bu gezi aynı zamanda Kierkegaard'ın Alman kültürünü ve felsefesini yakından tanınmasını sağlamıştır. Ele alacağı eserler üzerinde de burada edindiği bilgilerin etkisi büyüktür.

Kierkegaard, Berlin'den döndüğünde *Ya/Ya Da* eserinin birinci kısmının bazı bölümlerini hazırlamıştır. *Ya/Ya Da* eserinin diğer kısmını da aynı yılın Kasım ayı içerisinde tamamlamış ve baskıya göndermiştir. O, yazdığı yazılarla sınırlı bakış açılarından sıyrılabilme ve her zaman için bir otoriteye bağlanma fikrine karşı olduğundan düşüncelerini *Victor Eremita*, *Johannes de Silento*, *Constantine Costantinus*, *Nicolas Notabe*, *Johannes Climacus*, *Vigilious Haufniensis*, *Anti-Climacus* gibi müstear adlar kullanarak yayınlamıştır. Bu hayali düşünürler birbirleriyle etkileşim halinde bulunmuş ve bu yöntem Tanrı-birey sorununun farklı çerçevelerden ele alınmasında etkili olmuştur. Çünkü Kierkegaard'ın müstear isimlerle yazdığı eserler farklı varoluş aşamalarıyla farklı yaşam biçimleri sunmaktadır. Bunun yanı sıra Kierkegaard, Kopenhag'da yazar olarak yaşamının bir tepsi içinde herkese sunulan bir hayat yaşamak kadar rahatsız edici bir durum olduğunu söyler.<sup>15</sup> Dolayısıyla Kierkegaard'ın müstear adlar kullanması düşüncelerini daha rahat ifade edebilmesini sağlamıştır.<sup>16</sup> Aynı zamanda kullandığı müstear adlarla benliğin farklı yönlerine de dikkat çekmiştir. *Ya/Ya Da* eserinin 1843 yılının Şubat ayında yayınlanmasından iki ay sonra birkaç hafta kalmak için tekrar Berlin'e giden Kierkegaard bu gidişinin sonucunda da *Tekrarlama* ve İbrahim'i konu aldığı *Korku ve Titreme* kitaplarını yazmıştır. *Tekrarlama* kitabını bitirmeden önce eski nişanlısı Regine'nin biriyle nişan haberini duymuş ve eserin sonunu bu haber üzerine değiştirmiştir.<sup>17</sup> Bu durum Kierkegaard'ın Regine ile olan nişanlılık sürecini kendisi sonlandırmış olsa da Regine'ye karşı hissettiği duyguların nişanın bozulması ile sona ermediğini gösterir. Kierkegaard'ın

---

<sup>13</sup> Alastair Hannay, *Kierkegaard*, Çev. Nur Nirven, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ankara 2013, s. 181-182.

<sup>14</sup> Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 154.

<sup>15</sup> Søren Kierkegaard, *Önsözler*, Çev. Vefa Taşdelen, Hece Yayınları, Ankara, 2022, s. 27.

<sup>16</sup> Yasemin Akış Yaman, *Kierkegaard Varoluşçuluğunun Kaynakları*, *Özne Dergisi*, 25.Kitap, Güz Sayısı, Çizgi Kitapevi, Konya, 2016, s. 17.

<sup>17</sup> Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 158-159.

Regine'ye karşı hissettiği duygular neredeyse hayatının bütün aşamalarında canlılığını korur. Bu durum onun varoluş aşamalarına dair bakışını da etkiler.



## 1.KIERKEGAARD'IN GELENEKSEL FELSEFE VE HIRİSTİYANLIK ELEŞTİRİSİ

Kierkegaard felsefesinin en temel dinamiklerinden birini içinde bulunduğu çağda yaygın olan geleneksel felsefe anlayışı ve Hıristiyanlık anlayışına karşı yönelttiği eleştiriler oluşturur. Düşünceler, fikirler ve eylemler içinde yaşadığımız çağın ihtiyaçlarına göre şekillenir ve gerçekleşir. Bir düşünceyi bulunduğu çağın bağlamından kopararak anlamaya çalışmak hatalı bir okumaya sebebiyet verir. Genelinde geleneksel felsefe özelinde Hegel felsefesine yönelttiği eleştirilerle Kierkegaard, bireyin bir sisteme hapsedilemeyecek kadar öznel olduğunu ifade eder ve insan olma halinin gerçek yerini, değerini göstermeye çalışır. Bu sebeple Kierkegaard, çağın tutkusunu yitirerek tabii buldukları sistem felsefesi yerine varoluşu koyar. Her bireyin birbirinden bağımsız biricikliğini ve kendi benliklerini keşfetmeye davet eder. Bu yolculukta Kierkegaard Hıristiyanlığın halkın tümünü ifade eden bir serlevha olduğunu ifade eder. Başka bir deyişle Hıristiyanlığın ana yol olduğunu ifade eder. Bu yolculuk boyunca birey belli işaretlerle karşılaşır. Bu işaretler bireye istikameti gösterir fakat birey bu işaretlerle mi yola devam eder yoksa canının istediği gibi mi yön bulur? Ya da haftanın bir günü bu yoldan gitmeyi tercih ederken kalan altı günü farklı farklı yollar mı dener?<sup>18</sup> Yani Kierkegaard için Hıristiyanlık, varoluş gibi olmuş bitmiş bir şey değil varoluşa bağlı bir süreçtir. Böylece hakikat sonsuz içinde sonsuzlaşır, Hıristiyanlığı bütün zamanları kapsayan sabit bir şey olarak düşünmek, hakikati sonlu bir şey olarak kavramaya sebebiyet verir.<sup>19</sup> Bu sorunların çözümü bireyin benliğini ve dinî varoluşunun parçalarını oluşturur. Kierkegaard bireyin kendini tanıması ve Tanrı-birey sorununa bir cevap sunabilmesi için dinî varoluşa yönelir.

Bireyin benliğini oluşturan en temel parçalardan biri sahip olduğu din anlayışıdır. Kabul edilen iman bireyin kalbinden uzak ise imanı için gerçekleştirdiği eylemler sistemin bir parçası haline gelmeye başlar ve birey tutkudan yoksunlaşır.

---

<sup>18</sup> Søren Kierkegaard, *Sevginin İşleri*, Çev. Nur Beier, Pinhan Yayınları, İstanbul 2021, s. 61.

<sup>19</sup> Kierkegaard, *Önsözler*, s. 47-48.

Bireyin sahip olduğu inanç da benliğinden koparılıp sistemsel bir hal almaya başladığında Tanrı anlayışında ve günaha ilişkin bakış açısında da sorunlar oluşur.

### 1.1. Geleneksel Felsefe Eleştirisi

Platon, Aristoteles, Spinoza, Hegel gibi filozofların varlığı değişmez öz kavramıyla açıklamaya çalıştığı felsefi düşünce, geleneksel felsefe olarak adlandırılır. Geleneksel felsefe düşüncesine sahip filozoflar bütün zamanları kapsayacak akla dayalı bir hakikatin peşindedirler. Bu hakikat öze dayanır ve bu felsefeye bağlı filozoflar, değişmez kabul ettikleri öze sadece us ile ulaşılabilceğini iddia ederler. Hegel, bu felsefi sistemi benimseyen filozofların sonuncusu kabul edilir. Evrensel bir usun varlığına inanan Hegel, dünyayı usla kavrama düşüncesini en sınıra götürmüştür.<sup>20</sup> Bu bağlamda 19. yüzyılda Hegel'in, özneliği yok sayan düşüncelerine Kierkegaard karşı çıkmıştır. Onun Hegel felsefesine yaptığı itirazlarla kendini göstermeye başlayan varoluşçu felsefe ise geleneksel felsefenin aksine varoluşun özden önce geldiği düşüncesine dayanır. Öz kavramının aksine varoluş, hakikate dayalı olarak var olanı ifade eder.<sup>21</sup> Bu durumda varoluş bir sisteme değil bir sürece dayanır.

Platon, bireyin dialektikayla hiçbir duyuya başvurmadan sadece akla dayanarak her şeyin özüne varmayı denediği vakit görülen ve algılanmaya çalışan dünyanın sonuna varacağını ifade eder. Bu hususla ilgili mağara alegorisini bize hatırlatır. Mağaraya arkası dönük olarak zincirlenen insan ışığın etkisiyle yansıyan gölgeleri hakikat olarak düşünür. Ne zaman ki zincirlerinden kurtulur ve gün ışığına çıkar o zaman önceden gördüğü her şeyin gölgeden ibaret olduğunu kavrar.<sup>22</sup> Platon anlattığı bu alegori ile bireyin aklının sınırlarıyla gölge ile gerçeği ayırt edebileceğini yani hakikate erişebileceğini açıklar. İdealar yani gerçek varlıklar maddeler dünyasında bulunmaz. Bu sebeple duyu organları ile değil düşünce yoluyla algılanırlar. Burada Platon aklın üstünlüğünü ifade ederek varoluşu durağan bir öz olarak görür. Bireyin mutluluğunu da aklın egemenliğine bağlı kılar. Aristoteles'te akıl yürütmenin duyumsamanın ötesinde olduğunu duyu organlarının gösterdiği işlevleri akıl yürütme yöntemi ile de elde edebileceğimizi ifade eder. Burada ortaya çıkan şey muhakemedir. Muhakeme ile birey kendisi için iyi olanı seçmeye yönelir. Birey kendisi için iyi olanı

<sup>20</sup> Jean Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, Payel Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 10-11.

<sup>21</sup> Nejat Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları (Yorumlar ve Eleştiriler)*, Morpa Kültür Yayınları, 2bs. İstanbul, 2004, s. 112-114.

<sup>22</sup> Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüpoğlu, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2010, s. 254.

seçmeye yöneldiğinde acı ya da haz bu seçimde etkili olur. Çünkü insan hazzıya yönelirken acıdan kaçmaya meyillidir.<sup>23</sup> İyiyi, hakikati seçmede etkin olan şey aklın tercihidir. Oysa birey aklı ile iyi olanı kötü olandan ayırt edip tercih etmek istediğinde bunu sadece aklına dayanarak yapmaz. Hakikat ve öz akılla ulaşılabilecek üstelik herkesi kapsayacak bir güçte olsaydı öznellik kaybolurdu. Bununla birlikte tek tip bir düşünce yapısı olurdu. Her bireyin yaşamı, tecrübesi farklıdır. Bu durumda Platon ve Aristoteles'in belirttiğinin aksine insan yapısı aklın sınırları ile anlaşılacak bir durum değildir. Bireyin kendi hakikatini anlayabilmesi için ebedî bir öze değil kendi varoluşuna yönelmesi gerekir.

Öz kavramını süren, devam eden bir süreç olarak ele almayan geleneksel anlayışa sahip filozoflardan biri de Spinoza'dır. Deleuze, Blyenbergh (1632-1696) ile Spinoza'nın mektuplarında öz kavramına dair aralarında geçen diyalogu ele alır. Blyenbergh, Spinoza'nın özün anlık bir varoluş türü olduğuna karşı çıkararak insanın duygulanış anlarının bir öze ait olduğunu o halde özün saf bir andalığının ortaya konulamayacağını iddia eder. Bu durumu Spinoza özlerin ebediliğine ek olarak özlerin bir anda oluşları ile açıklar. Yani özler ezeli ve ebedidir, varolan bir şey değildir. Özler ebedî olmalarıyla beraber sahip oldukları duygulanımlar anlıktır. Çünkü duygulanış durumu süreç içerisinde bireye tecrübe katar ve bireyin daha iyi bir hale ya da daha kötü bir hale gelmesinde etkili olur. Bu sebeple öz tek tek anlarıyla ölçülemez.<sup>24</sup> Blyenbergh'den sonra Kierkegaard da aynı hususa değinir. Kierkegaard açısından bireyin benliği anlık durumlar ile değil süreç içerisinde tecrübelerine dayanarak tamamlanır.

Özel yaşamında yaşadığı sorunların yanında Kierkegaard'ın içinde bulunduğu çağıyla olan ilişkisini veya ilgisini de ele almak gerekir. Onun yaşadığı çağdaki hâkim eğilim Aydınlanma'nın getirdiği düşünsel değişimi kabullenmek üzerine olmuştur. Aydınlanma Dönemi'nin başlangıcı ve bitişi muğlak olsa da bitişin son kertesi Fransız Devrimi olarak görülür. Aydınlanma Dönemi ile birlikte salt akıl merkeze alınarak insanın akıl dışı özellikleri ötekileştirilmiş ve değersizleştirilmiştir. Bunun yanı sıra bu dönemde iman için kişinin kutsal metin ya da ulvi bir şahsa ihtiyacı olmadığına kanaat edilmiştir. Bu yüzden aklın ölçüsünün her şeye yeterli olduğu düşüncesinin gelişmesi

---

<sup>23</sup> Aristoteles, *Magna Moralia*, Çev. Y.Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 47.

<sup>24</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, Çev. Ulus Baker, Öteki Yayınevi, Ankara 2000, s. 53.

aydınları ateizme ya da deizme sevk etmiştir.<sup>25</sup> Aklın önemli görüldüğü ancak varoluştaki imanın önemsenmediği Aydınlanmaya ve sonrasına Kierkegaard tarafından sert itirazlar yöneltilmiştir. Dolayısıyla onun felsefesinin ana temalarından birini oluşturacak olan tekil varoluşun Aydınlanma Dönemi'nde işlevini yitirdiğini ve kolektif bilinç içerisinde yok olduğunu belirtmek gerekir. Kierkegaard'ın Aydınlanma Döneminde gelişen doğa bilimlerine karşı ortaya çıkan aşırı güveni de eleştirdiği ifade edilmektedir.<sup>26</sup> Bunun temel nedeni ise akıl ve bilimi temele alan ancak henüz kendi varoluşuna dair bir şey bilmeyen insanın doğaya dair her şeyi öğrenme çabasından gelir. Çünkü bilim ve aklın yüceltilmesi bireyin tekil varoluşunun önüne geçmiştir. Dolayısıyla insanı akıl ve bilimin ağır bastığı bir sistem içine dâhil eden düşünceye karşı çıkan Kierkegaard, felsefesini geliştirirken Hegel felsefesine, öznellikten koparak tutkusunu yitiren topluma ve Hıristiyanlığın bireysel din anlayışından uzaklaşp kurumsal bir anlayışa dönüşmesine yönelik olmak üzere üç konuya tepki göstermektedir.<sup>27</sup> Bireyin dinî varoluşunu gerçekleştirmesinde önünde duran bu engelleri Kierkegaard eleştirmiştir. Burada Kierkegaard doğa bilimlerini kabul etmekle beraber Aydınlanma Döneminin bilimi ve bilimsel düşünceyi bireyin varlığının en değerli ögesi olarak kabul edilmesine karşı çıkmıştır. Bilimsel bilgi kendi alanı içerisinde önemli bir yere sahip olsa da bireyin varoluş sürecine bir katkısı yoktur. Birey neyi bilmesi gerektiğinden ziyade neyi yapması gerektiğini arar. Doğaya dair bütün kanunları bilmesi onun Tanrı'ya karşı nasıl davranması gerektiğinin cevabını vermez. Aksine bilimsel bilgileri sonsuz bir dayanağa dayandırma ihtiyacı doğar. Dolayısıyla Kierkegaard'ın bu konulara karşı göstermiş olduğu tepkiler onun felsefesine de yön vermiştir.

Kierkegaard nesnel bir bilimin hizmetine girmeye çalışan rasyonel felsefeye eleştirilerde bulunmuştur. Bunu neden ve nasıl yaptığını anlamak için onun Hegel felsefesine yaptığı eleştirileri anlamak gerekir. Zira Hegel felsefesinin öncelikle bilimsel, nesnel ve sistematik olması gerektiğini savunur. Kierkegaard ise bu türden bir felsefeye karşı aşırı reaksiyon göstermiştir. Bu doğrultuda Hegel hakikati insana içkin olan "geist" yani akıl, tin kavramlarına dayandırır ve bu kavram tanrısal olanla aynı şeyi

---

<sup>25</sup> Faruk Manav ve Gökhan Gürdal, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, Sentez Yay, Ank., 2013, s. 10-12.

<sup>26</sup> Manav, Gürdal, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 44.

<sup>27</sup> Vefa Taşdelen, *Benlik ve Varoluş Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, 2bs., Hece Yayınları, Ankara, 2017, s. 29.

ifade etmektedir. Ona göre “özbilinç artık Us olduğu için, başkılığa karşı şimdiye değin olumsuz olan ilişki olumlu bir ilişkiye dönüşmektedir.”<sup>28</sup> Hegel aynı zamanda bireyin varoluşunu tamamlayabilmesi için gerekli olan somut özelliklerini işlevsiz görüp her şeyi bir sistem içine hapsedmiştir. Buna karşın Kierkegaard’a göre mantık, bireyin sadece düşünme yeteneğini ele aldığı için nesnel temele dayanan akıl yürütmeleri, tekil bireyi anlamaya ve varoluşunu açıklamaya uzaktır.<sup>29</sup> Varoluş sadece düşüncelerden mütevellit değildir. Varoluş eylemi de içinde barındırır ve bu eylemlerin temeli akıl ve nesnellikten ziyade tutku ve öznellikten oluşur.<sup>30</sup> Öznellikten kopuk birey çağa ya da sisteme ayak uydurarak kendi varoluşundan uzaklaşır.

Kierkegaard, bütün gerçekliği düşünce sisteminin içine hapseden Hegel’i temel öge olan varoluşu açıklayamadığı hatta bu sistem içinde kaybettiği için komik bulmuştur.<sup>31</sup> Çünkü varoluş herhangi bir sistem içine dâhil edilemez olandır. Buna karşın sistemin bir nihayeti varken varoluş süregelen bir durumu betimler. Bu sebeple varoluş ve sistem birbirine karşıttır. Hegel bunu göz önünde bulundurmuyarak varoluşu mantık kuralları içinde açıklamaya çalışmakla kalmamış aynı mantık kurallarının içine edimselliği de katmıştır. Bu konuda Kierkegaard şöyle der, “Mantık ile hiçbir devinim gerçekleşemez, çünkü mantık, ya da mantıksal olan her şey, sadece vardır. Mantığın bu güçsüzlüğü, varoluş ile hakikatin ortaya çıktığı, mantıktan varoluşa yapılan geçişten kaynaklanır. Böylece mantık, başından beri hep aynı kalmış olan kategorilerin somutlaştırılmasına gömülür”.<sup>32</sup> Kierkegaard’a göre edimsellik olasılığı, mantık ise kesinliği ifade ettiği için ikisi de birbirine taban tabana zıttır. Hegel, diyalektik sistemiyle dinî ve ahlakî hakikatleri aydınlanma düşüncesinin getirdiği aşırı rasyonelliğin ön yargı ve reddiyelerinden kurtarmaya çalışmıştır. Bu sebeple inancı aklın sağlam temelleri üzerine inşa etmiştir. Böylelikle Hegel, inancı aklın sağlam temelleri üzerine inşa ederek inancı akıl için kabul edilebilir bir duruma getirmeye çalışmıştır. Buna karşın Kierkegaard, bu durumun inancı kuvvetlendirmediğine aksine inancın insan aklına indirgenmeye çalışılmasından dolayı zayıflatıldığını düşündüğü

<sup>28</sup> Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1986, s. 151.

<sup>29</sup> Necip Uyanık, “Kierkegaard’ın Hegel Mantığının Eleştirisi”, IX. Mantık Çalıştayı Kitabı, Mantık Derneği Yayınları, İstanbul, 2019, s. 489.

<sup>30</sup> Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, s. 37.

<sup>31</sup> Søren Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, Çev. Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003, s. 26-27.

<sup>32</sup> Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, s. 26-27.

için akılla inancın yan yana getirilmesine itiraz etmiştir.<sup>33</sup> Kierkegaard'a göre iman rasyonaliteden ziyade içinde absürdü ve paradoksu barındırır. Hegel felsefesi salt akla dayandığı için imanın absürt ve paradoksal yapısı anlaşılabilir.

Kierkegaard'ın eleştirdiği ikinci konu ise çağın öznellik anlayışından uzaklaşması ve tutku bağlamında yoksunlaşması olarak gösterilebilir. Tutku, eylemlerimizin gerçekleşmesini amaçlayan ve bu eylemleri açıklayan sonsuzluğa atılan bir adımdır. Tefekkür edilen ama eyleme geçmeyen düşünceler tutkudan yoksundur.<sup>34</sup> İçinde bulunduğu çağ Kierkegaard'a göre "uğruna yaşanılacak ve ölünecek bir fikri" bulmaya uzak bireylerin, tutkudan yoksun anlık, geçici hevesler peşinde koştuğu bir tefekkür çağıdır.<sup>35</sup> Öyleyse bu çağda kendi varoluşu üzerine düşünmeyip tutkudan uzaklaşan bireylerin kalabalıklara karışmayı tercih etmesi söz konusudur. Bu bağlamda kolektif yaşamın insanlara en büyük getirisi, vicdanî yükümlülüğün ortadan kalktığına dair bireyi yanılsama içerisine düşürerek insana bir konfor alanı sunmasıdır. Birey kendi başına kalmayı başardığında vicdan olgusuyla da baş başa kalmış olur. Oysa kalabalıklar insana büyük bir külfet olan vicdanı uykuya yatırmaya elverişlidir. Bir eylemin ortaya çıkabilmesi için tutkunun ve bireysel düşüncelerin var olması gerekir. Vicdan ise tutku ve düşünceleri harekete geçiren nihai kertedir. Bu yüzden Kierkegaard'ın içinde bulunduğu çağ devrimden ve başkaldırıdan uzaktır. Tutkulu bir çağ eskileri yıkıp yerine yenileri kurarken, tutkudan yoksun olan çağ tüm eylemleri engeller ve bastırır. Bu durumu Kierkegaard düzleme süreci olarak değerlendirir. Düzleme sürecinin hâkim düşüncesi tekil bireyin kendi varoluşunu neslin idamesinden daha aşağıda görmesidir.<sup>36</sup> Bu çağda birey ne kadar para sahibiyse yaşadığı hayatın o kadar kaliteli olduğuna yönelik bir düşünceye sahiptir. Bundan dolayı para kazanmaktan başka bir gayesi bulunmayan ve yeterli paraya sahip olduğu takdirde gerçekten yaşamış olabileceklerine inanan bir düşünce yapısı hâkimdir.<sup>37</sup> Aynı zamanda devrim ve başkaldırı gibi eylemler olmadığı halde her durumun reklamının yapıldığı bir çağdır.<sup>38</sup> Buradaki devrimden kasıt bireyin tutkulu bir varoluşa geçmesi ve kendini bu yönde harekete geçirmesidir. Çünkü Kierkegaard, devrimci bir çağın eylemci bir çağ olduğunu

<sup>33</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, s. 36.

<sup>34</sup> Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 85.

<sup>35</sup> Kierkegaard, *Şimdiki Çağ: Başkaldırının Ölümü Üzerine*, s. 23.

<sup>36</sup> Kierkegaard, *Şimdiki Çağ: Başkaldırının Ölümü Üzerine*, s. 41-42.

<sup>37</sup> Kierkegaard, *Şimdiki Çağ: Başkaldırının Ölümü Üzerine*, s. 30.

<sup>38</sup> Kierkegaard, *Şimdiki Çağ: Başkaldırının Ölümü Üzerine*, s. 25.

ifade eder. Fakat içinde içinde bulunduğu çağda eylem, isyan düşünülemez bir şeydir. Hiçbir şey gerçekleşmez ama her yerde bir propaganda vardır.<sup>39</sup> Öyleyse devrimler çağında kendini bulmaya çalışan insanın yapması gereken en önemli görev kendi benliğinde bir devrim yapması gerektiğini anlamaya çalışmasıdır. Bu çağda bireyin kendi benliğini bulma arzusunu Kierkegaard, ince buz üzerindeki mücevher örneği ile açıklar. Herkesin sahip olmak isteyeceği bir mücevher donmuş bir gölde ve buzun en ince olduğu yerin ortasında bulunsaydı diğer yanıyla buz bütünüyle güvenli dursaydı, ölüm tehlikesine rağmen bireyin bu mücevheri alma teşebbüsü tutkulu bir çağda iftiharla karşılanır. Kalabalıklar mücevheri almaya çalışan bireyle birlikte korkar ve heyecanlanır. Tutkudan yoksun içinde bulunduğu düşünceli çağda ise bireyin mücevheri alma girişimi mantıksız karşılanır. Mücevheri almaya cesaret eden bireyi nesnel izleyici olarak kendileri için güvenli bir yerden izlerler.<sup>40</sup> Kendi varoluşunu gerçekleştiremeye cesaret edemeyen kalabalıklar, varoluşunu gerçekleştirmek için çaba harcayanlara destek vermek ya da onları takip etmek yerine uzaktan izlemeyi tercih ederler.

Kierkegaard'ın içinde bulunduğu çağa dair eleştirdiği bir diğer konu insanların "eşitleme" çabasıdır. Eşitlemeden kasıt sosyal hayattaki düzenlemeler değil soyut anlamdaki benzerliklerdir. Birey için soyut anlamda kendini ve kendine dair olanı seçip ayırmasının zorluğudur eşitleme. Herkesin bir diğerinden farkı kalmayacak şekilde birbirine benzemesidir. Birey kendine ait olan düşünceyi, davranışı seçemeyerek başkasına ait olan fikir ve eylemleri kendine aitmiş gibi benimser. Bu durum bireyin kendini tamamlamasına giden yolun kapatılması anlamına gelir. Düşünsel anlamda eşitlenme ve bireyin kendi öznelliğini, biricikliğini ayırt edememesi kişiliğin ortadan kalkması problemini beraberinde getirir. Kişiliğin ortadan kalkmasının doğasında coşkunun, tutkunun ötekileştirilmesi ve bireyin yaşadığı kısa süreli buhranlar vardır. Bireyin yaşadığı buhranlar yerini zamanla bıkkınlık ve tembelliğe bırakır. Kierkegaard bütün bunların sebebinin diyalektiğin içedönüklükten yüz çevirerek, eşitliği olumsuzlukta sağlamak istemesinden kaynaklandığını belirtir. Çünkü özünde birey olmaktan yoksun olanlar dışsal birlikte eşitlik oluştururlar. Bu eşitlik ise Kierkegaard için öbür dünyadan kurtulmak için bu dünyada düzenlenen kurmaca bir sonsuza kadar yaşama beklentisidir.<sup>41</sup> Bir bakıma bireyin kendinden kaçmasının bir başka yoludur. Kendi içine dönemeyen birey, dışsallıkla hemhal olur. İnançlarını da kendi içselliğinde

<sup>39</sup> Kierkegaard, *Meseller*, Çev. Osman Çakmakçı, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2012, s. 58.

<sup>40</sup> Kierkegaard, *Meseller*, s. 60.

<sup>41</sup> Hannay, *Kierkegaard*, s. 357-360.

değil dışsalın dayatmalarıyla özümser. Kierkegaard'ın çağının daha iyi anlaşılması için içinde bulunduğu dönemin Hıristiyanlık anlayışını ve bu anlayışla arasındaki temel sorunları bir başlık altında incelemeye karar verdik.

## 1.2. Hıristiyanlık Eleştirisi

Kierkegaard'ın Hıristiyanlıkla olan temel sorunlarını anlayabilmek için önce çağın Hıristiyanlığı nasıl anladığını açıklamak gerekir. Öncelikle Kierkegaard'ın içinde bulunduğu çağı tutkudan yoksun olduğunu belirtmesi, konuyu anlamak açısından, önemlidir. O, bu bağlamda tutkunun imana karşılık geldiğini ve imanın ise insanın içinde olması gereken en yüce tutku olduğunu belirtir.<sup>42</sup> Tutku olmadığında bireylerin öznel olarak yapmaları gereken dinî ritüeller ve diğer tüm eylemler bir otoriteye bağlanmış olur. Böylece iman yerine rasyonel bir bağlam üzerinde ısrarcı olmak tutkuyu ortadan kaldırır. Örneğin Hegel felsefesinin etkisiyle inanç, aklın ilkelerine dayandırılmış ve çağın yönelimi bu yönde olmuştur. Oysa Nasıralı İsa'ya dayanan ve İslamiyet, Yahudilik gibi kaynağını vahiyden alan Hıristiyanlık Kierkegaard'a göre paradoksa dayanır.<sup>43</sup> Hıristiyanlığın kaynağı olan vahyin farklı farklı yorumlanması Katoliklik, Ortodoksluk ve Protestanlık olmak üzere üç ana mezhebin oluşmasına zemin oluşturur. Kierkegaard'ın da mensup olduğu Protestanlık mezhebi, Martin Luther'in öncülüğünde Roma Katolik Kilisesinin otoritesine ve Papa'nın yetkilerine karşı çıkmak için reformist bir hareket olarak ortaya çıkmıştır.<sup>44</sup> Roma Katolik Kilisesinin otoritesine ve Papa'nın yetkilerine karşı çıkmak üzere ortaya çıkan Protestanlık hareketi zamanla kendi içinde başta Luthercilik ve Kalvinizm olmak üzere bazı akımlara ayrılır.<sup>45</sup> Bazı kaynaklar teolojik, ahlaki ve mistik değerleri temsil etme gücüne binaen üç ana mezhepten biri olarak Protestanlık yerine Lutherci Evanjelizm'i ele alır.<sup>46</sup> Bu konuda Sartre, Hıristiyanlığın seçkinler için kiliseye bağlı ideolojik bir güç olduğunu ifade eder. Kendini değişmez olarak kabul ettiren kilise ideolojisini de yazarın dışarıdan izlediğini belirtir.<sup>47</sup> Kierkegaard da kendi döneminde Sartre'n bahsettiği gibi kilise ideolojisini dışarıdan izlemiş fakat benimsenen ideolojilere tepkisiz kalmamıştır. Danimarka

<sup>42</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 175.

<sup>43</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 91.

<sup>44</sup> Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık*, İsam Yayınları, İstanbul 2015, s. 132.

<sup>45</sup> Gündüz, *Hıristiyanlık*, s. 132.

<sup>46</sup> Frithjof Schuon, *Hıristiyanlık ve İslam*, İnsan Yayınları, İstanbul 2018, s. 21.

<sup>47</sup> Jean Paul Sartre, *Denemeler*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu ve Vedat Günyol, Say Kitap Pazarlama, İstanbul 1994, s. 31.

Kilisesi Lutherci olmakla beraber dünyaya gelen bütün Danimarkalıları da Lutherci Hıristiyan olarak kabul eder. Dolayısıyla Danimarka’da birey olmak Hıristiyan olmakla aynı anlamı taşır. Doğuştan gelen bu devlet Hıristiyanlığını Kierkegaard eleştirmiş ve bunun bireye yapılan bir hakaret ve aşağılama olarak görmüştür.<sup>48</sup> Devletin resmi dinî olarak kabul gören Luterciliğe Kierkegaard karşı çıkmış ve bu anlayışı benimseyenleri de eleştirmiştir. Çünkü Tanrı’nın sesini kişi kendisi duyarak Tanrı’yla bağ kurmalı ve ona inanmalıdır. Kierkegaard’ın karşı çıktığı Hıristiyanlık kadim İncil’deki ya da asıl olan Hıristiyanlık değil, kamu dinî haline gelmiş olan rasyonelleştirilmiş Hıristiyanlıktır. Dolayısıyla İncil’in öğretilerinden kopuk bir din geleneği haline gelen Hıristiyanlığa karşı en sert eleştiriye Kierkegaard kendisinin de içinde bulunduğu Protestanlığa ve ona bağlı olan Luterciliğe karşı yapar.<sup>49</sup> Luther’in öncülüğünde ortaya çıkan Protestanlık mezhebi öğretisi olarak papanın otoritesine ve kiliselerin papa tarafından yönetilmesine karşı çıkmaktadır. Luther, papanın otoritesi yerine Kutsal Kitap’ta emredildiği şekilde devlet yöneticilerinin otoritesine boyun eğilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>50</sup> Zira Papanın otoritesinin yerine devlet yöneticilerinin otoritesinin benimsenmesi teokratik rejime dayalı devlet yönetiminin ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Dinin kurumsallaşması onu politik alana çeker ve öznel din anlayışı tekil varoluştan zamanla kopar. Teokratik rejim politikaya dayanır ve politik düşünce bireylere kalıplaşmış anlayışlar sunar. Varoluş düşünmeyi gerektirdiği için birçok insan düşünmekten kaçarak kalıplaşmış politik düşünceyi benimser ve bu durumda kişi dinî varoluştan uzaklaşır.<sup>51</sup> Hıristiyanlık, Lutercilik ile birlikte inancı rasyonel zemine dayandırmış ve Tanrı-birey ilişkisini canlı tutan misyonunu yitirerek topluma dayalı bir inanç sistemi inşa etmiştir. Kierkegaard bu sebeple Protestanlığa ve onun bir akımı olan Luterciliğe tepki gösterir.

Dinin politikleştirilmesinin yanı sıra Kierkegaard, kiliseye bağlı nesnel bir Tanrı anlayışını da eleştirir<sup>52</sup> ve günah kavramı gibi Hıristiyanlığın temel meseleleri konusunda Hıristiyan din bilginlerinin yaptığı açıklamaları yetersiz bulur.<sup>53</sup> Bu konuda

---

<sup>48</sup> Kierkegaard, *Şimdiki Çağ: Başkaldırının Ölümü Üzerine*, s. 11.

<sup>49</sup> Birdal Akar, *Hegel Çağında Çileci Bir Sessizlik: Kierkegaard’ın Mythos’ları*, *Özne Dergisi*, 25.Kitap, Güz Sayısı, Çizgi Kitapevi, Konya, 2016, s. 149.

<sup>50</sup> Gündüz, *Hıristiyanlık*, s. 135

<sup>51</sup> M. Mukadder Yakupoğlu, *Varoluş, Ahlak ve Ölüm*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2021, s. 19.

<sup>52</sup> Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 600.

<sup>53</sup> Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010, s. 111.

Deleuze, dönem dönem sorulan “Hıristiyanlığın felsefesi var mıdır?” sorusuyla Hıristiyanlığın kendine özgün kavramlarının olup olmadığının gündeme geldiğini ifade eder. Tam da bu bağlamda çok önceden Kierkegaard günah, kaygı, umutsuzluk gibi kavramlarla bu soruyu cevaplamıştır.<sup>54</sup> Kavramlar, Hıristiyan felsefesinin yeniden yurtlanmasına, yeniden inşa edilmesine olanak sağlar. Böylece aşkınlığın içinde dalgınlaşan, kendini tekrar eden Hıristiyanlık anlayışı kavramlarla gerçek bir düzleme oturmuştur.<sup>55</sup> Tanrı’nın aşkınlığına karşı birey, günlük hayatta dinî varoluşa dair bir alan bırakmaz. Kierkegaard’ın modernleşen Avrupa’ya, klasik felsefeye, tutkudan yoksun ve kolektif düşünce yapısına sahip çağa yönelttiği eleştirilerin yanında onun en sarsıcı çıkışlarından birisi de Hıristiyanlığa yaptığı itirazlardır. Bu nedenle Danimarka’nın resmi dinî olan Hıristiyanlık veya Halk Kilisesine bağlı din anlayışı Kierkegaard tarafından sert bir şekilde eleştirilir. Üstelik Protestan bir anlayışa karşı bunu geliştiren Kierkegaard, çağın Hıristiyanlarında eksik olan şeyin Sokratesçi bilgisizlik olduğunu ifade eder. Çünkü Kierkegaard’a göre Sokrates’in “bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir” sözü Tanrısallığa karşı saygısını ifade etmektedir. Kierkegaard’ın Sokrates’e olan hayranlığının nedenlerinden biri de budur. Zira onun tekil varoluş kavramının yok olduğu bu çağda dinî varoluş ile açıklamaya çalıştığı şeyin benzerini Sokrates Antik Çağ’da yapmaya çalışmıştır.<sup>56</sup> Sokrates’in Atina sokaklarında gezip insanlara sorular sorduğu gibi Kierkegaard da Kopenhag sokaklarında bütün gün gezerek her görüşten insanla “halk banyosu” olarak nitelediği sohbetler gerçekleştirmiştir.<sup>57</sup> Atina halkına Sokrates kışkırtıcı sorular sorarken Kierkegaard da ettiği sohbetler sonucunda kilisenin ve halkın iman anlayışına kışkırtıcı eleştiriler getirir. Öte yandan Kierkegaard’ın bulunduğu çağda Hegelci rasyonalist düşüncenin tekil varoluşu yok saymakla birlikte Hıristiyanlık dinini de aklın ilkelerine göre düzenlemeye çalıştığını belirtmek gerekir. Mantık bilimiyle bütün dünyayı anlayabileceğimizi iddia eden Hegel, bu bütüncül okuma sistemini Hıristiyanlık dini ile de ilişkilendirerek dinin kavramsal yapıda anlaşılabilirliğini öne sürer. Bu çerçevede de felsefenin dini kapsayarak daha geniş bir kavrama yetisine sahip olduğunu söyler.<sup>58</sup> Kierkegaard’ın bu anlayış ve söylemlerle Hegel’in Hıristiyanlığın özünü yok ettiği

---

<sup>54</sup> G. Deleuze- F. Guattari, *Felsefe Nedir?* (Çev. Turhan Ilgız), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2021, s. 86

<sup>55</sup> Deleuze, Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 94.

<sup>56</sup> Manav, Gürdal, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 35.

<sup>57</sup> Şeniz Yıldırım, *Soren Kierkegaard Hayatı ve Felsefesi*, Hece Yayınları, Ankara, 2021, s. 50.

<sup>58</sup> Yıldırım, *Soren Kierkegaard Hayatı ve Felsefesi*, s. 84-87.

düşüncesini yukarıda açıkladık. Kierkegaard'a göre dinî varoluş aklın ötesinde absürd ve paradoks kavramlarında gizlidir ve Tanrıyla kurulan öznel bir ilişkidir. Kierkegaard, Hıristiyanlığın temel sorunları arasında gördüğü Tanrı anlayışını ve günah kavramını ele alarak bireye günlük hayatında dinî varoluş alanı açar.

İnsan, fitratı gereği sonlu ile sonsuz arasında aşkın bir gücün varlığıyla bağ kurma ihtiyacı hisseder. Kendinden aşkın olan Tanrı ile bağ kurarak sonlu ile sonsuz arasındaki dengeyi kurar. Kierkegaard'ın bulunduğu çağda Tanrı ile kurulan bu bağ zedelenmiştir. Bu sebeple Kierkegaard'ın Hıristiyanlığa karşı itirazlarından biri de Tanrı'yı anlama ve Tanrı ile kurulan bağ üzerinedir. Kierkegaard, Hıristiyanlığın Tanrı anlayışına getirdiği eleştirilerle Tanrı ile kurulan bağı onarmaya ve bireyin dinî varoluş ile benliğini bulmaya yönlendirmeye çalışır.

Hıristiyanlıkta Tanrı anlayışı teslis inancına dayanır. Teslis, tek Tanrı'nın "baba, oğul ve kutsal ruh" olarak üç farklı mahiyetini ifade eder. Kierkegaard, Hıristiyanlık dininde Tanrı'nın mahiyetinden ziyade Tanrı'nın dinî varoluşa uzak algılanış biçimini eleştirir. Kierkegaard'ın yaşadığı dönemde Lutherci kilise öğretileri devlet dini kabul edilmektedir. Lutherci kilise öğretileri bireysel anlayıştan uzak olmakla beraber Tanrı'ya imanı rasyonel delillere dayandırır. Kierkegaard'a göre Hıristiyanlık rasyonel delillere dayalı bir doktrin değildir.<sup>59</sup> Tanrı'yı anlamak ve ona iman etmek, öznelliğe dayanmak ve paradoksu kabul etmekle mümkün olabilir. Diğer açıdan kilisenin rasyonel delillere dayanan Tanrı anlayışı tutkudan yoksundur.<sup>60</sup> Bu sebeple Tanrı'yla bir bağ kurabilmek için kişinin kiliseden bağımsız, öznelliğini yani benliğini anlaması, dinin özünde var olan paradoksallığı kabul etmesi gerekir. Çünkü kitlelere karışan birey benlik anlayışından uzaklaşır ve buna paralel olarak Tanrı ile olan bağı da kilise ile sınırlı kalır. Böyle bir durumda da kiliselerin doluluğu bireylerin gerçek imana eriştiğini değil daha çok kitle algısının yaygınlığını ifade eder. Cioran, Tanrı'yı ruhumuzdan çıkarttığımızı düşünsek dahi Tanrı'nın hala ruhumuzda bir yerlerde olduğunu söyler. Hatta Tanrı içimizde, ruhumuzun bir yerlerinde sıkılmaktadır. Fakat insanlar artık O'nu eğlendirmeye imkân bulamaz.<sup>61</sup> Kierkegaard'ın yaşadığı dönemde kilise, içimizde varolan Tanrı'yı eğlendirme görevi görür. Fakat kilise, Tanrı'nın bireyden istediği varolma sürecini yerine getirmekte yetersiz olduğu için Tanrı ruhumuzun bir yerlerinde

---

<sup>59</sup> Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 736.

<sup>60</sup> Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 757.

<sup>61</sup> Emil Michel Cioran, *Burukluk*, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 1993, s. 67.

sıkılır. Bu konuda Jaspers'ın “kanıtlanmış Tanrı, Tanrı değil, evrende gelişi güzel bir nesne olur”<sup>62</sup> diye bahsettiği nesne içimizde sıkılır ve biz o nesneyi Tanrı zannederiz.

Tanrı karşısında var olabilmek kiliseden ve kitleden uzaklaşarak kendi olmaya cesaret etmek demektir. Kendi olmaya cesaret etmek tedirginliği en üst seviyede yaşamak anlamına gelir. Tanrı korkusu ise bilgeliğin ilk adımıdır. O halde birey Tanrı ile benliğinde duyduğu korku ve titreme içerisinde irtibat kurar.<sup>63</sup> Kierkegaard ve Hıristiyanlık arasındaki temel sorunlardan biri olan bireyin Tanrı'nın karşısında var olmayı öğrenebilmesi için korku ve titremeye sebep olan benlik bilincine sahip olması gerekir. Kierkegaard Tanrı'yı ruh olarak tanımlar ve görünüşle ilişkili paradoksal yapısına da değinir.<sup>64</sup> Ruh ise ‘Ben’ olabilmek demektir ve Tanrı'nın arzusu Kierkegaard'a göre ‘Ben’ler’e sahip olmaktır. Oysaki Hıristiyanlık âlemi çok güçlü bir nüfusa sahip olduğu halde hiçbiri Tanrı'nın arzu ettiği ‘Ben’ olamamıştır.<sup>65</sup> Peki, Tanrı'ya ulaşmanın yolu olan ‘Ben’e nasıl sahip olabiliriz? Kierkegaard bunu “insan, sonlu ile sonsuzun, geçicinin ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir”<sup>66</sup> diyerek açıklar. Dolayısıyla bu ikili kavramları içe dönük dengede tutan birey benliğine ulaşır. Aksine bu kavramlar arasında içsel bir uyumsuzluk yaşayan birey ise kendilik bilincini fark ederek umutsuzluğa düşer.

İçinde zıtlıkları bulunduran ‘Ben’ bu zıtlıkları dengede tutamadığı takdirde kendine yönelerek düştüğü umutsuzlukta Tanrı ile sıkı bir bağ kurabilir. Umutsuzluk, kaynağını Tanrı'dan alan içimizdeki sentezin bir sonucudur. Kierkegaard, gerçek bir Hıristiyanın umutsuzluğunu tanıyarak Tanrı'nın karşısında var olmayı öğrenebileceğini söyler.<sup>67</sup> Birey umutsuzluğun içinde olup bu durumun farkında olmayabilir. Çünkü umutsuzluğu farkına varmak sağlam bir bilinç gerektirir.<sup>68</sup> Bu bilince erişen birey, Tanrı'ya ulaşmanın da yolunun ne olduğunun farkına varır. Umutsuzluğun içine düşmek ve bu umutsuzluğun bilincine varmak ‘Ben’i Tanrı'ya ulaştırarak hastalıktan kurtarır ve böylelikle umutsuzluğun içinde birey şifa bulur. Öyleyse ‘Ben’ sonlu ile sonsuz

<sup>62</sup> Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, Çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu, Say Yayınları, İstanbul, 1997, s. 69.

<sup>63</sup> Søren Kierkegaard, *Kırdaki zambak ve gökteki kuş*, Çev. Nur Beier, Pinhan Yayınları, İstanbul 2020, s. 18.

<sup>64</sup> Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 735.

<sup>65</sup> Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 727-728.

<sup>66</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 21.

<sup>67</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 19.

<sup>68</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 39.

arasında düştüğü umutsuzluktan Tanrı'ya yönelerek sonsuzluğa ulaşabilir.<sup>69</sup> Burada asıl olan eylem ise kişinin benlik bilincine vararak benliğinin içindeki umutsuzluğu anlayıp aciziyetini yani zayıflığının farkına varmasıdır. Bu bağlamda Ben'den Tanrı'ya ulaşma düşüncesini son derece önem arz eden bir soruna dönüşür. Öyle ki “varlığın şekli benliğin eserlerindedir. Her gördüğün şey, benliğin sırlarındandır. Benlik, kendi kendini uyandırınca bu vehim ve zan âlemini zuhura getirir”<sup>70</sup> şeklinde bir yorumla bunu ifade etmek mümkündür. Bu durumda benliği anlamının yolu kendi aciziyetini idrak ederek bütün varlıklarda benliğin bir sırrının var olduğunun bilincine ulaşmaktır. Her varlıkta benliğin sırrını keşfetmek ise ortak benlik bilincinin yansımasıdır.

Öte yandan Kierkegaard felsefesinden etkilenen ve Kierkegaard'a hakettiği değeri ilk verenlerden biri olan Karl Jaspers inançla insanlarda ortak bir benlik bilincinin var olduğunu ifade eder. Bireylerin inançla bağları koparıldığında ortak benlik bilinciyle de bağları koparılmış olur.<sup>71</sup> Çünkü inanç geçmiş benliklerin izlerini taşır. Farklı inançlara sahip olsak da kuşatıcı varlık anlayışı ile başkasının benlik savını kendimizden yola çıkararak anlayabiliriz.<sup>72</sup> Geçmiş dönemlerdeki insanların inanma biçimleri, dinî yaşayış şekilleri bize benlikleri hakkında bilgi verir. Bu sebeple “her birey, varoluşsal olarak, ötekilerin tarihine kendi tarihine olduğu kadar bağlıdır”.<sup>73</sup> Kuşatıcı varlık anlayışı ile birey kendi benliğinden yola çıkarak ötekinin benliğini anlayabilir. Bu durumun tam tersi olarak ötekinin benliğini anlamaya çalışırken kendi benliğini de anlayabilir. Benlik bilinci sorunu özünde Tanrı-birey sorununu ve dinî varoluş sorununu taşır. Sartre'a göre bilincin en yüksek tutkusu Tanrı'dır ve bilinç, kendisini var olduğu durumun ötesinde bir varoluşa taşımak isteyen bir derinliktir.<sup>74</sup> Sartre, Tanrı'ya inandığı dönemlerdeki bu düşüncelerine ek olarak derinlik sayesinde Tanrı'nın kendisini çektiği sıkıntılardan kurtaracağını düşünür ve gerekli bir varlık oluşunun Tanrı tarafından açıklanacağını beklediğini ifade eder.<sup>75</sup> Bireyin bu derinlikten uzaklaşarak ben olma bilincini savsaklaması, Tanrı ile olan ilişkisini yani dinî

<sup>69</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 41-42.

<sup>70</sup> Muhammed İkbâl, *Esrar ve Rumuz*, Çev. Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan, Timaş Yayınları, İstanbul 2017, s. 38.

<sup>71</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s. 215.

<sup>72</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s. 341-342.

<sup>73</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 43.

<sup>74</sup> Emel Koç, *J.P. Sartre, “Felsefesinde Varlık Hakkında Fenomenolojik Araştırma”*, Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi, c.14, 1992, 219-229, s. 226.

<sup>75</sup> Jean Paul Sartre, *Sözcükler*, Çev. Selahattin Hilav, Can Yayınları, İstanbul, 2010. s. 77.

varoluşunu da savsaklamasını ifade eder.<sup>76</sup> Benlik bilincine eriştikçe Tanrı'yla olan ilişkiler de kuvvetlenir.

Kierkegaard, benliğe ulaşmanın yolu olan umutsuzluk kavramını da benlik bilincinin bir parçası olarak görür. Umutsuzluğunun bilincine varan birey benliğinin bilincine varır. Benliğinin bilincine varan birey ise dinî varoluşunun bilincine varır. Ancak Kierkegaard'ın bulunduğu çağda insanların çoğu benliklerini ve benliklerinde taşıdıkları umutsuzluklarının ve zayıflıklarının farkında değildir. Halk, sahte mutluluklara sığınarak Tanrı ile bağını sadece kilise ile sınırlı tutar. Bireylerin kendi 'ben'liklerini ve dolayısıyla Tanrı'yı anlamaya uzak olan bu hallerini Kierkegaard şu sözleriyle ifade eder:

Bir insan mükemmel bir biçimde görünürde insani, geçici bir yaşam sürebilir, başkalarının övgüleri ile şerefe, itibara ve dünyasal tüm amaçların ele geçirilmesine doğru yol alabilir. Çünkü yüzyılımız, söylendiği gibi sadece kendi cinsinin dünyaya adanmış, yeteneklerini kullanan, para yığan, söylendiği gibi başarıya ulaşmış insanlarından, önceden öyle olacakları görülen artistlerden, vd.den oluşmuştur, bunların isimleri belki tarihe geçecektir ama gerçekten kendileri mi idiler? Hayır, tinsel olarak, ben'leri; her şeyi tehlikeye atacak ben'leri, Tanrı Karşısında mutlak olarak ben'leri yoktu ne kadar bencil olsalar da ben'leri yoktu.<sup>77</sup>

Görülebileceği gibi Kierkegaard, böyle bir inanışa sahip Tanrı anlayışını sorunlu bulur. Onun için kendi benliğinin farkına varamamış bir insan Tanrı'nın huzurunda da olamamış demektir. Benliğini bulan birey, umutsuzluğunun ve umutsuzluğunun ona açtığı sonsuzluk kapısının da bilincindedir. Bunun aksine benliğini bulamayan ve benliğini bulma konusunda yeterince bilgi sahibi olamayan bireyin psikolojik olarak içinde bulunduğu durum ise kaygı durumudur. Birey bu somut varlığını ya da benliğini nasıl bulacağını kaygı ile arar.<sup>78</sup> Bu doğrultuda Kierkegaard, kaygıyı Tanrı'nın huzurunda dinî varoluşa yönelerek yenmeye çalışır.<sup>79</sup> Çünkü kaygı yeryüzüne yine Tanrı'nın huzurunda işlenen günah ile birlikte inmiştir.<sup>80</sup> "Kaygı iki anlama gelir; kişinin nitel sıçramayla işlediği günahdaki kaygı ve günah ile taşınan, taşınmayı sürdüren, bir kişinin her günah işleyişiyle yeryüzüne inen kaygı"<sup>81</sup> Dolayısıyla

<sup>76</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, s. 94.

<sup>77</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 45.

<sup>78</sup> Manav, Gürdal, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 94.

<sup>79</sup> Necip Uyanık, *Bir Hakikat Şövalyesi Kierkegaard Felsefesinde İnsanın Paradoksal Varoluşu*, Paradigma Akademi Yayınları, Çanakkale 2022, s. 159.

<sup>80</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 122.

<sup>81</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 68.

Kierkegaard, kaygı ile yakın ilişki içinde olan ve Tanrı ile irtibat hususunda önemli bir yeri olan günah kavramının bulunduğu çağın din adamları tarafından yeterince açıklanmadığını düşünür.

Kierkegaard ve Hıristiyanlık arasında temel problemlerden biri olan günah sorunu, bireylerin günah bilincini yitirmelerinden kaynaklanır. Günahın Tanrı'nın huzuruna çıkmak için bir gerekçe değil Tanrı'dan kopuş olarak anlaşılması bireylerin dinî varoluş ile bağlarını koparmalarına da zemin hazırlar. Günah bilinci yitirildiğinde bireyin vicdanî dürtüleri ile Tanrı'ya yönelme ve ondan af dileme hissiyatı da son bulur. Kierkegaard, ilk günahın bireyin benliğini etkin konuma getirmesi için olumlu anlamını ifade ederken Tanrı'nın buyruklarına karşı fiil içermesi sebebiyle bir sorun olarak ele alır. O, günah kavramına dair çeşitli açıklamalarda "kaygı" kavramına değinilmediği için bu açıklamaların eksik kaldığına dikkat çeker. Kierkegaard'a göre günah kavramı kaygı kavramı dışında anlaşılmaz.<sup>82</sup> Bireyin dinî varoluşunu gerçekleştirebilmesi için benliğini bulması gerektiğini ifade eden Kierkegaard, benliğini arayan bireyin düştüğü duygu durumu umutsuzluktan bahseder. Umutsuzluktan Tanrı ile kurduğu sonsuzluk fikri ile çıkan birey, özgürlüğünün kendisine sunduğu olanaklardan dolayı kaygı duyar.<sup>83</sup> "Çünkü vaz edilmiş günah, yok edilmiş bir olanaklılık olduğu kadar, güvence altına alınmamış bir etkinliktir de; kaygı günah ile bu şekilde ilişki kurabilir."<sup>84</sup> Günah, bireye özgürlüğünün sınırlarını gösterirken yapma ya da yapmama konusunda da bireyi bir tercih içerisine düşürür. Birey "yapabiliyor olma" güdüsünün kaygısı taşır.<sup>85</sup> Bu durumda günah varoluşun paradoksal bir ifadesi olduğu için yeni bir varoluş ortamı sunar. Günah bilincini taşıyan birey, kendi varolmanın ve kalabalıkların ötesinde kendi olmanın bilincine ulaşır.<sup>86</sup> Komünyon ya da Pater Noster<sup>87</sup> ayinlerine baktığımızda da birey günahlarından ötürü Tanrı ile irtibat kurma gereği hissetmektedir. Günahı kökünden ortadan kaldırma isteği gerek manevi bir etkiden gerekse içimizde var olan

---

<sup>82</sup> Vefa Taşdelen, "Kierkegaard Psikolojisi: Kaygı", *Özne Dergisi*, 25.Kitap, Güz Sayısı, Çizgi Kitapevi, Konya, 2016, s. 67.

<sup>83</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 122.

<sup>84</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 124.

<sup>85</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 58.

<sup>86</sup> Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, Tras. By Alastair Hannay, Cambridge University Press, New York 2009, s. 490-491.

<sup>87</sup> Komünyon; Evharist, Maas, Aşayi Rabbanî gibi adlarla da anılan İsa Mesih'e katılmayı ya da onunla birleşmeyi ifade eden ekmek, şarap ayinidir. Pater Noster; günlük okunan en yaygın duadır. (Bkz. Şinasi Gündüz, Hıristiyanlık s. 163-171).

İlahi Mevcudiyet'in gerçekleşmesi için Tanrı'yla ilişki kurmamızı sağlamaktadır.<sup>88</sup> Bu yönüyle Hıristiyanlık günah kavramının olumlu yapısını inşa eder.<sup>89</sup> Günah bireyin pişmanlık duyarak Tanrı'nın huzuruna çıkması için bir gerekçedir.

Günah kavramı ile tanışan ve kendi başına varolma bilincine erişen ilk kişi Âdem'dir. Kierkegaard, Âdem'in varoluşunu Kutsal Kitap'ta Yaratılış babında geçen olaya dayanarak "düşüş" kavramı ile açıklar. Düşüş günahın hem başlangıcı hem de sonucudur.<sup>90</sup> Tanrı, Âdem'i yarattıktan sonra yalnız kalmaması için Havva'yı yaratır. Âdem'i Aden bahçesini işleme için görevlendirir. Bu bahçede bulunan iyiyle kötüyü bilme ağacından yemelerini Tanrı onlara yasaklar. Yılan'ın kendilerini kandırması sonucunda ikisi de ağacın meyvesinden yer ve Aden cennetinden Tanrı onları kovar. Âdem'le birlikte insanoğlunun dünyaya atılışı ve günaha dair ilk eylem böyle başlar.<sup>91</sup> Âdem, varoluşuyla insan türünü açıkladığı için onun gerçekleştirdiği ilk günah insanoğluna aktarılan Mevrus Günahıdır.<sup>92</sup> Bu bağlamda Mevrus Günah şimdiki zamanda gerçekleşen günahkârlıktır. Âdem, bilmeden gerçekleştirdiği eylem sebebiyle günah işlemiştir. Bu sebeple Âdem'in günahı bir sonuçtur. Âdem'den sonra insana aktarılan günah ise eylemin koşuludur. Çünkü artık günah bilinen bir eylemdir.<sup>93</sup> Günahıtan önce Âdem'de var olan durum bilinçsizlik durumudur. Kierkegaard, bilinçsizlik durumunu masumiyet olarak niteler.<sup>94</sup> Birey yaptığı eylemin sonuçlarını öğrendikçe bilinç kazanır. İlk eylem bir tecrübeye ya da şahitliğe dayanmadığı için özünde bilinçten yoksun olarak masumiyete dayanır. İlk eylemin günah olarak gerçekleşmesiyle birlikte birey bilinçlenir ve masumiyeti kaybolur. Bireyin varoluşunu anlayabilmesi için günah işlemesi bir olanaktır.

Kierkegaard'ın bağlı bulunduğu Hıristiyan geleneğinde birey doğuştan günahkâr olarak doğmaktadır. Kilise, bireyin doğuştan getirdiği bu günahlar sebebiyle bir rahip eşliğinde günahlarını itiraf etmesi gerektiğini vurgular. Aynı zamanda kilise, bireyin kendi kendine tövbe edemeyeceğini de ifade eder.<sup>95</sup> Kierkegaard, Hıristiyan geleneğinde miras gibi kabul edilerek taşınan bu günah anlayışına karşı çıkar. Bunun

---

<sup>88</sup> Frithjof Schuon, *Kalp Gözü*, İnsan Yayınları, İstanbul 2020, s. 106.

<sup>89</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 106.

<sup>90</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 39.

<sup>91</sup> *Yaratılış Tevrat*, 2-3 (<https://incil.info/kitap/gen/2>) (<https://incil.info/kitap/gen/3>).

<sup>92</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 47.

<sup>93</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 18.

<sup>94</sup> Manav, Gürdal, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 100.

<sup>95</sup> Gündüz, *Hıristiyanlık*, s. 168.

sebebi günahın bireyle ilgili olmasıdır.<sup>96</sup> Tanrı'nın karşısında işlenen bireysel günahın tövbesi de yine Tanrı'nın huzurunda yapılır. Her günah bireyin kendisini ilgilendirir.

Âdem ile birlikte yeryüzüne inen günah sorunu, mantıkî argümanlarla açıklanmaya çalışılsa da her bireyin varoluşunu anlamlandıran bir olanaktır. Her birey günahı öznel olarak tecrübe eder. “*Günah işlemeyen kişinin varolması da düşünülemez.*”<sup>97</sup> Günah bir olanaktır ama bireyin varoluşunu anlamlandırabilmesi için günahı kaçması ise olanaksızdır. Paradoks içeren günah kavramını Kierkegaard, özgürlük unsuru olarak değerlendirir.<sup>98</sup> İnsan, özgürlüğü ve zorunluluğu barındıran bir sentez olduğu için varoluşu gereği günahı tecrübe eder. Diğer yandan özgür iradesi ile de günahı uzak durmaya çalışır. Her bireyin günahı, hatadan alması gereken bir pay vardır. Çünkü insan eksik bir varlıktır. Bu eksikliği tamamlayabilmek için bütün olanaklarını değerlendirir. Eksik bir varlık aynı zamanda kusurludur. Kierkegaard'a göre günah, kusurlu bireyin düştüğü hakikat yoksunluğudur.<sup>99</sup> Hakikatin günah eyleminde olmadığını fark ederek pişmanlık duyan birey içsel bilincini korumaktadır. Aksi durumda birey, günahı tekrar ettiğinde ve bu halden pişmanlık duymadığında yeni bir günaha girmiş olur.<sup>100</sup> Günah işlemiş bir kişiye düşen görev umutsuzluğa kapılmadan yoluna devam etmesidir.<sup>101</sup> Varoluş ileriye doğru ilerleyen bir süreç olduğu için bireyin geçmişte işlediği günahlara ve yaptığı hatalara saplanıp kalmaması gerekir. Bireyin günah işlemesi, işlediği günahın bilincine varması ve bu günahı pişmanlık duyması Kierkegaard felsefesinde estetik, etik ve dinî varoluş aşamalarıyla açıklanır. Tanrı- birey sorununun öncelikle Tanrı ile öznel bir bağ kuramamaktan kaynaklandığını Kierkegaard bize gösterir.

---

<sup>96</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 132.

<sup>97</sup> Manav, Gürdal, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 96-97.

<sup>98</sup> Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 175.

<sup>99</sup> Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, s. 8.

<sup>100</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 116.

<sup>101</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 155.

## 2. ESTETİK VE ETİK VAROLUŞTA TANRI-BİREY SORUNU

Kierkegaard felsefesinde Tanrı-birey sorununu dinî varoluş aşaması farkıyla anlayabilmemiz için önce varoluş kavramının ve aşamalarının Kierkegaard için ne ifade ettiğini açıklamamız gerekir. İnsan çok yönlü bir yaratılışa sahip olduğu için varoluşu tek bir temele dayandırılarak açıklanamaz. Bu nedenle birey, bazen haz ve eğlence içerisinde varlığının anlamını bulduğunu düşünürken bazen toplumsal normlara sağladığı uyum ile varlık kazandığını hisseder. Bireyin haz ve eğlencesi doruk noktasına ulaşmış son bulduğunda ya da uyum sağladığı toplumsal normlardan uzaklaşmak ve yalnız kalmak istediği zaman ise varlığında bulunduğu anlamı da kaybetmeye başlar. Peki, birey hayatında nasıl bir anlam inşa etmeli ki haz ve eğlenceleri doyuma ulaşmış son bulduğunda da, uyum sağladığı toplumsal normlardan uzaklaşmış yalnız kalmak istediğinde de bu anlamı yitirmesin? Kierkegaard'a göre varoluş olmuş bitmiş bir şey değil, devam eden bir süreçtir. Bu süreç içerisinde birey, benliğinde bulunan tin/nefs-beden, sonlu-sonsuz, özgürlük-zorunluluk sentezleri içerisinde karar verir. Birey verdiği kararları eyleme dönüştürdüğünde bir varoluş aşaması ortaya çıkarır. Bu kararların yönü bireyin hayatının niteliğini belirler. Haz ve eğlenceye yönelik verilen karar bireyi estetik aşamaya götürür. Buna bağlı olarak toplumla ilişkili olarak erdeme ulaşarak etik aşamaya ve son olarak Tanrı ile ilişkili alınan kararlarla bireyi dinî varoluş aşamasına götürür.<sup>102</sup> Bireyin bu aşamalar içerisinde sonsuzluk ile ilişkisi dinî varoluş ile mümkündür. Kierkegaard'ın eserlerinden alıntı yaptığı Seneca<sup>103</sup> *Bilgenin Sarsılmazlığı Üzerine- İnziva Üzerine* eserinde üç yaşam türünden bahseder. Bu yaşam türlerinden ilki hazzaya, ikincisi temaşaya, üçüncüsü ise eyleme adanmış bir yaşamdır. Bu üç yaşam türünün en iyisinin hangisi olduğu sık sık sorulur.<sup>104</sup> Seneca'nın hazzaya dayalı yaşam türü ile Kierkegaard'ın estetik aşaması, temaşaya dayalı yaşam türü ile etik aşaması, eyleme adanmış bir yaşam ile de dinî varoluş aşaması arasında bir yansıma görülür. Belirtilen yaşam şekillerinin en iyisinin hangisi olduğu cevaplanmamış bir soru olarak kalsa da üç yaşam türü arasında bir bağ olduğu açıktır. Bu bağ bir varoluş türünü

<sup>102</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 11.

<sup>103</sup> Søren Kierkegaard, *Hakikat Şaraptadır*, Çev. Zeynep Talay, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2019, s. 33.

<sup>104</sup> Seneca, *Bilgenin Sarsılmazlığı Üzerine- İnziva Üzerine*, Çev. C. Cengiz Çevik, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2021, s. 41.

benimsedikten sonra başka bir varoluş şekline geçebilmeye olanak tanıyan bir bağıdır. Kierkegaard felsefesinde bu aşamalar arasında Tanrı- birey sorununa cevap veren bağ dinî varoluş aşamasıdır. Dinî varoluş aşaması bireyin benliğini tamamladığı son aşama olsa da birey bu aşamaya estetik ve etik aşamayı anlayamadan varamaz. Bu sebeple öncelikle Kierkegaard'ın estetik ve etik aşamadaki varoluş aşamalarında Tanrı ile kurduğu ilişki şekillerini ele almamız gerekir. Bu bölümde estetik ve etik varoluş aşamalarını ele aldıktan sonra Tanrı- birey sorununa bu aşamaların neden dinî varoluş aşaması kadar etkili bir cevap sunamadığını ortaya koyacağız.

## 2.1. Estetik Varoluşta Tanrı-Birey Sorunu

Bir misal olarak düşünelim ki kadim çağlarda üç başlı bir ejderha yaşar. Üç başın istekleri de birbirinden farklı olduğu için ejderhanın bedeni yalpalanıp durmakta ve bu ejderhanın biçare düşmesine sebep olmaktadır. Üç başlı ejderhanın ya ortak bir karara varıp sırayla her bir kafanın istediğine yönelmesi gerekir ya da hiçbir başın istediği olmaksızın kendilerini ölüme terk eder. Ejderhanın iki başı birbiriyle anlaşır ve üçüncü baş ile bu durumu konuşurlar. Üçüncü baş bu durumu anlar fakat kendi isteklerinin iradesi dışında da gerçekleşebildiğini açıklar. Çünkü üçüncü başın beyin yapısına haz ve arzular kodlanmıştır. Bu sebeple bazı davranışları dürtüseldir. Aynı bedeni paylaştığı diğer iki baş ejderhaya kimi eylemlerinin zarar verdiğini fark etse de kimi eylemlerinin kendisinin de içinde bulunduğu bedene verdiği zararı fark etmemektedir. Kierkegaard, bireyin içsel olarak yaşadığı varoluşun ilk basamağı olarak haz ve arzuya dayanan estetik varoluş aşamasını ele alır. Estetik varoluş aşaması ejderhanın, beyni haz ve arzulara kodlanmış olan üçüncü başına benzer. Bu aşamasındaki Tanrı-birey sorununu anlayabilmemiz için öncelikle bu aşamasındaki bireyin Tanrıyla kurduğu ilişkiyi görmemiz gerekir. Kierkegaard'ın temel eseri olan *Ya/ Ya Da*'da ilk "Ya" estetik varoluş aşamasını açıklarken diğer "Ya" etik varoluş aşamasını açıklar. Bu doğrultuda ejderhanın üç kafasından birinin fikrini kabul etmesi gibi Ya/Ya da ile birey iki varoluş biçimini anlar ve iki varoluş biçimi arasında bir tercihte bulunur. Tek beden iki farklı eylemi gerçekleştiremediği için birey iki varoluş aşamasını bir arada gerçekleştiremez<sup>105</sup> ve bu da gösteriyor ki tercihine göre bir varoluş aşamasından diğerine geçer.

---

<sup>105</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, s. 178.

Kierkegaard'ın estetik varoluş aşamasını açıklarken birçok karakterden söz eder. Ancak bunların içinde Don Juan, Johannes ve Mefisto olmak üzere üç karakter Tanrı'dan uzak yaşayışları ile daha öne çıkarılabilir. Bu karakterlerin en belirgin özelliklerinden biri değer verdikleri tek şeyin haz olmasıdır. Bu yüzden bu aşamada bireyin ahlak anlayışından bahsedilmez. Estetik aşamada birey, toplu yaşama içsel sıkıntılarını gidermek için dâhil olur. Öteki, estetik aşamada olan birey için tek başına var olamayışının getirdiği sıkıntıdan kaçmak için bir nesnedir ve bu yüzden ötekine bir değer atfetmez.<sup>106</sup> Birey öteki ile ilişkili olarak vardır ve bu ilişkide olduğu şeydir bu sebeple de birey hiçbir şeydir.<sup>107</sup> Her şey bireye hizmet etmektedir ama bu durum bireyin benliğine değil hazlarına karşı olan bir eylemdir. Birey bu aşamada benlik bilincinden uzak sadece hazlarına göre yaşar.

Estetik aşamada birey hazlarına hizmet ettiği için aslında bir seçim yapmamaktadır. Bu aşamada seçim olarak görülen yönelimler gündeliktir. Seçim zihinsel bir sürece dayanır, estetik aşamada zihinsel bir süreç değil kalbi hisler ya da hazlar ön plandadır bu sebeple estetik aşamada yapılan seçimler gündeliktir. Bir seçim olması gerektiğinde “ya/ya da” sorunu söz konusu olur ve bu sorun da bireyi etik aşamaya götürür.<sup>108</sup> Öte yandan seçim bireyi içsel bir sürece de götürür. Seçimle birlikte içsel bir süreç yaşayan birey benliğine dair bilgiler de elde eder. Bundan dolayı yapılan seçim yanlış da olsa birey benliğine dair bir adım atmıştır ve yanlış seçimin tecrübesinden sonra doğruya yönelmesi muhtemeldir. Hiçbir içsel sürece dayanmayan estetik aşamadaki seçimlerde böyle bir durum gerçekleşmez. Estetik aşamadaki seçimlerde iyi- kötü ayrımından öte bir ilgisizlik vardır. İyi ve kötü arasında bir seçim yapmaktan daha önemli olan şey seçim iradesini göstermektir.<sup>109</sup> Estetik aşamada seçim iradesi görülmezken etik aşamaya geçişte bir seçim iradesi kendini gösterir. Dolayısıyla mesele neyin seçildiğinden ziyade seçme gerçekliğidir.

Estetik aşamada seçim yapmaktan yoksun olan birey ruh formundan da yoksundur. Zira ruh estetik aşamada ruh formunda değil, aşinalık formundadır. Estetik bireyin entelektüel incelikleri ne kadar gelişmiş olursa olsun ruh formuna sahip değil,

---

<sup>106</sup> Terry Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, (Çev. Ayfer Dost), Doruk Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 235.

<sup>107</sup> Søren Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik- Estetik Dengesi*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Araf Yayınları, İstanbul, 2013, s. 8.

<sup>108</sup> Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik- Estetik Dengesi*, s. 15.

<sup>109</sup> Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik- Estetik Dengesi*, s. 17.

yetenek formuna sahiptir.<sup>110</sup> Estetik aşamadaki bireyin ruhunun ruh formu kazanabilmesi seçim yapması ile mümkün olur. Seçim yapmayan ya da yapamayan birey arzularının peşindedir. Fakat bu aşamada arzu, kendisini farkında olan ama nedeni anlaşılamayan bir duygu olarak mevcuttur. Nedeni anlaşılamayan bir duygu olan arzu, heyecandan mahrum olarak bir o yana bir bu yana sarsılmak suretiyle varlığını sürdürür. O halde nesneden tam olarak ayrışmayan arzu son derece belirsizdir.<sup>111</sup> Arzu, nesnelere çokluğunu fark ettiği zaman uyanır. Nedeni anlaşılamayan duyguyu çözüp buna uygun nesneyi bulamaz, fakat içinde devinip duran arzunun nesnesinin çeşitliliğini keşfeder. Bu bağlamda arzu ilk aşamada nesnesi bulunamayan, tanımlanamayan bir hayal iken ikinci aşamada arayış, üçüncü aşamada ise arzu olarak nitelenerek tanımını bulur.<sup>112</sup> Estetik aşamada birey en temelde neyi aradığını bilmez. Dolayısıyla neyi aradığını bilmeyen birey, bulduğu şeylerin arayışında olduğu şeye hizmet etmesini bekler.

Estetik aşamada birey tanımlayamadığı arzusunun nesnesini arar. Arzunun nesnesi peşinde bireyin benliği parçalanır ve özne, bölünmüş bir çokluk durumu yaşar.<sup>113</sup> Arzu, nesnesini bulamadığı parçalanmış bir benlik içerisinde melankoliye ve umutsuzluğa kapılır. Bu bağlamda melankoli, Kierkegaard'ın tanımıyla ruhun histerisidir.

Bir insanın yaşamında gündeliğinde olgunlaşmış gibi görüldüğü ve ruhun içinde kendisini bir ruh olarak bilince ulaştırabileceği bir yüksek biçim talep ettiği an gelecektir. Ruh gündeliği içinde dünyevî yaşamın bütünüyle kaynaşır ve kendisi şeffaflaşır; kişilik ise ebedî gereçliğinde kendisinin bilincine varmak ister. Eğer bu gerçekleşmezse; hareket durursa ve geri bastırılırsa, melankoli yerleşir.<sup>114</sup>

Estetik aşamada olan bireyin arzuları durulmayacağı için melankoliye ve umutsuzluğa kapılması kaçınılmazdır. William Blake'in “arzulayıp da harekete geçmeyen kişi melanet üretir”<sup>115</sup> tespitindeki melanet yani hastalık Kierkegaard felsefesinde melankoli ve umutsuzluk olarak kendini gösterir. Melankoli ve umutsuzluk, estetik varoluş aşamasındaki bireye dinî inancında daha yüksek hakikatlerin zeminini

<sup>110</sup> Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik- Estetik Dengesi*, s. 27.

<sup>111</sup> Søren Kierkegaard, *Müzikal Erotik ya da Dolayumsuz Erotik Evreler*, Çev. Merve Elma, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 45-46.

<sup>112</sup> Kierkegaard, *Müzikal Erotik ya da Dolayumsuz Erotik Evreler*, s. 51.

<sup>113</sup> Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, s. 227.

<sup>114</sup> Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik- Estetik Dengesi*, s. 34.

<sup>115</sup> William Blake, *Cennet ile Cehennem Evliliği*, Çev. Burhan Sönmez, Ayrıntı Yay., İstanbul 2022, s. 33.

sunar.<sup>116</sup> Din ve ahlak bilinçli bir şekilde dışlanmaya devam edildiği takdirde umutsuzluk artar. Çünkü insanın varoluşunda doyum sağlayabilmesi için sunulan dinî ve ahlaki yaşamı kabul etmeye yanaşmamak paradigmatik şekilde umutsuzluktur.<sup>117</sup> Bazen insan küçüklüğünün, zayıflığının bilincine varır ve bu bilincin bir utanç sınırı vardır, birey bu sınırın ötesine geçemeyip kendi utancından da muazzam bir haz duymaya başlar.<sup>118</sup> Haz ve zevklerinde yükselme tutkusunu put olarak benimseyen Don Juan<sup>119</sup> karakteri bunun örneğidir.

Estetik aşamada birey haz ve arzularının peşinde olduğu için bu durum özgürlüğü değil bir zorunluluğu ifade eder. Çünkü birey isteklerinden ziyade beden ihtiyaçlarına endeksli yaşar. Bu sebeple de estetik aşamada var olan birey özgürlükle değil ihtiyaçlar ile gelişir.<sup>120</sup> İhtiyaçlar da açıklık ilkesi ile değil gizlilik ilkesi kapsamında ifade edilir. Böyle bir durumda bireyin dış dünyaya açılarak özgürleşmesi kendisine ihaneti olarak kabul edilir.<sup>121</sup> John Gray, estetik aşamada arzularının peşinde olan bireyin, birey olabilme durumunu yarılmış kendilik ile tanımlar. Yani insanı biricik kılan şey yalnızca bilinç ya da özgür irade değildir. İç çatışma da bireye özgüdür. Bireyin benliğini, kendilik algısını ikiye bölen şey birbiriyle çatışan dürtüleridir. İnsan dışında hiçbir canlı bir yandan arzularını tatmin etmek isterken diğer yandan bu arzulara dayalı eylemlerin getirdiği pişmanlığı yaşamaz.<sup>122</sup> Estetik varoluş aşamasındaki birey yarılmış kendiliğinin bilincinde olmadan bu durumu gizlilik içinde yaşar. Kierkegaard'a göre önemsiz görülen durumlar, öylesine söylenmiş sözler, bireyin farkında olmadan takındığı yüz ifadesi, ötekini iç âlemine girme ve ötekini keşfetme fırsatını sunar.<sup>123</sup> Bu titiz gözlem estetik varoluş aşamasında gizlilik ile yaşayan bireyi tanımanın bir yoludur. Şayet estetik aşamadaki birey özgürlüğü tercih edecek olursa seçimi ve seçimin getirdiği sorumluluğu da kabullenmiş olur. Fakat o bireyselliğinin içinde böyle bir şey tercih etmez. Estetik aşamadaki birey için önemli olan şey Tanrı'dan kaçarak can sıkıntısını gidermek için ne yaptığıdır. Bu durum için Kierkegaard şunu ifade eder, “dürüst insan ne yapıyorum tasasıyla nasıl yaptığına bakmayıp, temel olanı göz ardı

<sup>116</sup> Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, s. 15.

<sup>117</sup> Hannay, *Kierkegaard*, s. 74.

<sup>118</sup> Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Budala*, Çev. Ergin Altay, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, 2016, s. 523.

<sup>119</sup> Lord Byron, *Don Juan*, Çev. Halil Köksel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2020, s. 87

<sup>120</sup> Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik- Estetik Dengesi*, s. 61.

<sup>121</sup> Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 75-76.

<sup>122</sup> John Gray, *Kuklanın Ruhu*, Çev. Dürrin Tunç, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2020, s. 101.

<sup>123</sup> Kierkegaard, *Önsözler*, s. 13.

edecek kadar acımasız ve nasırlaşmış değildir.”<sup>124</sup> Aslında estetik varoluş aşamasındaki birey kendine karşı dürüst olmayarak temelde ruhunun sonsuzluğa duyduğu açlığı yok sayar ve özgürlüğünü arzulara teslim eder. Sonuç itibarıyla estetik varoluş aşamasındaki birey kendi benliğine ve Tanrı’ya karşı nasırlaşır. Bir yanda günahların getirdiği umutsuzluk diğer yanda arzunun tanımsızlığı ve tatminsizliğinden dolayı ironist gibi can sıkıntısına düşen birey<sup>125</sup> bir sonraki varoluş aşamasına geçerek estetik aşamada yaşadığı umutsuzluk ve can sıkıntısından kurtulmaya çalışır. İnsanda kendini yok etme yasası ile kendini koruma yasası eşit güçtedir.<sup>126</sup> Kendini korumak isteyen birey iç sıkıntısının sesine kulak vererek bulunduğu umutsuzluktan sonsuzlukla bağ kurarak sıyrılır ve dinî varoluş aşamasına ulaşmaya çalışır. Beden-ruh-bilinç sentezinde görevini yerine getiremeyen her bir öge, bireyin varoluşunda bir çukur açar. Estetik karakterin varoluş sorunlarında en temelde ruhsuzluk ve bilinçsizliğin getirdiği kendine kapanıklığı görürüz. İçe dönmenin yitimini ve bunun sonucunda benliğin yitimini fark ederiz. Benliğin yitirildiği yerde bireyin Tanrı ile bir iletişim kurması ve yeni bir benlik inşa etmesi zor bir süreçtir.

Estetik karakter bir üst aşama olan etik aşamaya ya da iman sıçraması ile dinî varoluş aşamasına geçemediği zaman bir takım varoluş sorunlarıyla karşı karşıya kalır. Estetik karakterin, etik varoluşa ya da iman sıçraması ile dinî varoluşa ulaşmasını engelleyen nedenlerden biri karakterlerin demonik bir özelliğe sahip olmasıdır. Demonik olmak, “içe kapanmak”tır. Aslında içe kapanan estetik karakterin duyduğu kaygı “iyi” kavramına ilişkindir. Zira estetik karakter için dışarıya açılma “iyi” kavramıyla aynı şeyi ifade eder. Demonik karakter gizli bir düşünce olarak dışarıya açılmayı isteyebilir ama onun içe kapanık tarafı bu gizli düşünceyi bertaraf eder.<sup>127</sup> Dışa açıklık hali aynı zamanda özgürlük halidir. İçe kapanık olan demonik karakter, kendisini bir şeyle susturmaz, kendisini susturmayı tercih eder. Özgür olmama nedeni kendini susma tercihi ile mahkûm duruma getirmesidir. Özgürlük iletişime açıklık iken içe kapanıklık suskunluktur. “İyi” kavramı gibi özgürlükte içe kapanık olma hali ile temasa geçmek istediğinde, kapanıklık durumu kaygıya dönüşür.<sup>128</sup> Kaygı tam

<sup>124</sup> Kierkegaard, *Sevginin İşleri*, s. 22.

<sup>125</sup> Søren Kierkegaard, *İroni Kavramı*, Çev. Sıla Okur, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009, s. 318.

<sup>126</sup> Dostoyevski, *Budala*, s. 475

<sup>127</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 137-138.

<sup>128</sup> Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 76.

anlamıyla suskunluktan kaynaklanmaktadır.<sup>129</sup> Buradaki suskunluk İbrahim'in suskunluğu gibi değil şeytaniliğin suskunluğudur.<sup>130</sup> Estetik varoluşta içe kapanıklık halinde birey içe dönüş veya içselliğini fark etme gibi bir durum yaşamaz. Estetik karakter toplumla ilişkisini en alt seviyeye indirerek kendi arzu ve hazlarıyla bir kale inşa eder. Bu kale içerisinde kendi içselliğini değil arzularının isteklerini dinler ve insanları aşağılar.<sup>131</sup> Estetik karakterin suskunluğu kibir ve kötülük barındırır. Fakat estetik karakter kötülüğü kötülük olduğu için yapmaz. Eylemleri ile dikkat çekmemek için kapanıklığı ve suskunluğu tercih eder. Estetik karakterin suskunluğu varoluşunun bir sorunu olduğu için istem dışı bir şekilde kendini ifşa eder ya da ifşa olur.<sup>132</sup> İfşa olmadan önce arzu ve hazları için hakikatin üstünü örten estetik karakter, beden-ruh-bilinç sentezini dengede tutamaz. Bedensel hazları ön plana çıkar ve ruh ile bilincin hâkimiyeti sona erer. Nihai olarak estetik karakter, hakikatini yani benliğini yitirir.<sup>133</sup>

Estetik aşamanın en alt aşamasını sadece hazza dayanan Tanrı'nın varlığından uzak yaşayan Don Juan temsil ederken en üst aşamasını kaygı ve umutsuzluk taşıyan Mefisto temsil etmektedir.<sup>134</sup> Don Juan karakteri, Mozart'ın *Don Giovanni* operasından esinlenmiştir. Müzik, dolaylılığı en iyi ifade eden araçtır. Duyumsal erotizm özgürlüğünü müzik ile bulur.<sup>135</sup> Dil ise ruhun aktarım aracıdır ve dolaylılığı aktaramaz. Başka bir deyişle, "dolaylı olan belirlenemez olandır ve bu nedenle dil onu kavrayamaz."<sup>136</sup> Dolaylılığın belirlenemezliği onun kusurunu ifade eder. Kierkegaard'ın *Don Givanni*'de bulduğu şey düşüncenin ve dilin alanına giremediği bir yaşam gücüdür.<sup>137</sup> Don Juan da bu yaşam gücünün etkisinde durmak bilmeyen bir gönül çelendir. Gönül çelme arayışı ile cinsel yaşamı aynıdır ve ikisinin de Don Juan için sonu yoktur.<sup>138</sup> Don Juan'ın cinsel yaşamına ve erotik zevk arayışına din müdahale edeceği için, dine dair bilgi edinmek istemez.<sup>139</sup> Din sonsuzluğa kapı aralarken estetik yaşam Don Juan'ın arzu ettiği gibi bedensel hazlarına bağlı bir yaşamdır. Bu sebeple Don Juan,

---

<sup>129</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 170-171.

<sup>130</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 138.

<sup>131</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 158.

<sup>132</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, s. 205.

<sup>133</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, s. 124.

<sup>134</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 142

<sup>135</sup> Kierkegaard, *Müzikal Erotik ya da Dolaylı Erotik Evreler*, s. 32.

<sup>136</sup> Kierkegaard, *Müzikal Erotik ya da Dolaylı Erotik Evreler*, s. 38.

<sup>137</sup> Hannay, *Kierkegaard*, s. 69.

<sup>138</sup> Hannay, *Kierkegaard*, s. 68.

<sup>139</sup> Hannay, *Kierkegaard*, s. 70.

haz ve arzularına dayalı konfor alanının bozulmasını istemez. Kierkegaard felsefesinde insanı var eden ruh ve beden sentezinde Don Juan bedeni temsil eder. Bedeni temsil ettiği için ruhun düşünselliğinden ve kaygısından yoksundur.<sup>140</sup> Düşünsellikten uzak olan birey zihinsel olarak eksiktir ve zihin olarak kendi bilincinde olamayan birey şeffaf bir şekilde Tanrı huzurunda olmaya yani dinî varoluşa uzaktır. Don Juan estetik yaşamından ne kadar haz duyarsa duysun Tanrı'dan ve kendilik bilincinden uzak olduğu için umutsuzluk içerisindedir.<sup>141</sup> Dolayısıyla onun umutsuzluğunun bilincine varması da düşünselliğe bağlıdır.

Don Juan gibi arzularının esiri olmayan estetik aşamanın bir diğer temsilcisi Johannes, zihinsel hazza ve düşünselliğe önem veren bir karakter olduğu için etik alana saygı duyar.<sup>142</sup> Kierkegaard'ın baştan çıkarıcı olarak ele aldığı Johannes, hazzı düşünsel olarak yaşar. Johannes, insanları içten etkileyerek yoldan çıkarır fakat sonunda kendisi de yoldan çıkar. “Yolunu yitirmiş yolcunun hiç olmazsa çevresindeki görünümün sürekli değişmesi ve her değişimle yolunu bulma umudunun doğması gibi bir tesellisi vardır. Kendi içinde yoldan çıkmış bir adamın ise manevra yapacak yeri daha dardır; çok geçmeden kurtulamayacağı bir çember içinde dönüp durmakta olduğunu görür.”<sup>143</sup> Sürekli aynı çemberin içinde dönüp duran Johannes'in bu çember içerisinde umutsuzluğa kapılmaması ya da canının sıkılmaması kaçınılmazdır. Johannes karakteri için bütün zevklerin ana kuralı insanın kendini sınırlamasıdır.<sup>144</sup> Sevgilisi Cordelia'yı da yer yer kendini sınırlandırarak, zihinsel yetenekleri ile baştan çıkarır. Johannes'e göre karşımızdaki kişinin ne sunabileceğini gözlemlersek bunun sonucunda ne talep ettiğini de anlarız. Bu ilke ile Johannes sevdiği kızı baştan çıkarmak için dans etmeyi öğrendiğini ve yine başka bir kız için de Fransızca öğrendiğini ifade eder.<sup>145</sup> Johannes'e haz veren şey ne dans etmeyi öğrenmek ne de başka bir dil öğrenmektir. O, yavaş yavaş bir kadını zihinsel olarak etkilemekten haz duyar. Zira onun yaptığı eylemler içten hesaplı ve planlı olduğu için riyakârdır.<sup>146</sup> Kendini farkında olduğu halde riyakârlığından da derin bir haz duyduğu için Johannes dinî varoluşa uzak estetik

---

<sup>140</sup> Manav, Gürdal, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 72.

<sup>141</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 57.

<sup>142</sup> Søren Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, Çev. Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yay., İstanbul 2010, s. 73.

<sup>143</sup> Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, s. 14.

<sup>144</sup> Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, s. 32.

<sup>145</sup> Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, s. 52.

<sup>146</sup> Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, s. 58.

aşamının bir karakteridir. Don Juan hazzı tensel yola dayandırırken Johannes zihinsel oyunlara dayandırır.

Kierkegaard, estetik karakterlerden bir diğeri olan Mefisto'yu Goethe'nin *Faust* eserinden alır. Kutsal kitaplarda geçtiği gibi Goethe bu eserini şeytanın Tanrı ile inatlaşarak insanları yoldan çıkaracağına ahdetmesiyle başlatır. Şeytan olarak geçen Mefisto, Faust'u yoldan çıkaracağı üzerine Tanrı'yla iddiaya girer.<sup>147</sup> Girdiği iddia sonucunda Mefisto sürekli inkâr eden bir ruh olarak kendini Faust'a tanıtır. Varlığın özünü anlama, insanı tam anlamıyla kavrama arzusuyla bilgiye susamış fakat hiçbir bilgi alanıyla doyum sağlayamamış Faust, Mefisto ile arkadaş olur.<sup>148</sup> Böylelikle Mefisto, Faust üzerinden bir insanı nasıl etkileyip yoldan çıkarabileceğini gösterir.

Mefisto'nun temel şeytansı özelliği “gizlilik” ve “anilik”tir. Anilik sıkı ketumluğu ifade eder. Mefisto'nun şeytaniliği bedensel değil ruhsaldır. Herhangi bir sürekliliğin içine dâhil olmaz ve iyilikten korkar. Çünkü iyilik süreklilik demektir.<sup>149</sup> Bu aşamada şeytanilik bireyin kendi kendisiyle olan konuşmasıdır. Bu konuşma ketumluğu yani aniliği sürdürmeye devam eder ve iyiliğe müsaade etmez. Goethe'nin eserinde de Mefisto kendisini hiç göstermez onun sadece kelimeleri vardır. Bu yüzden Mefisto ile Faust'un aynı kişi olduğu da iddia edilir.<sup>150</sup> Mefisto'nun replikleri Faust'un içsel konuşmalarını ifade eder. Şeytaniliğin aniliğinin bir diğeri anlamı da bir anda gerçekleşmesidir. Mefisto gibi şeytanilik varoluşun içine ani olarak sızar.<sup>151</sup> İyilikten uzak durarak kendi içine kapanan bireyi şeytanilik yakalar ve bireyi günahından emin olarak kendi ben'i içinde hapseder. İlk etapta iyilikle kurduğu bağı kopmasından dolayı umutsuzluğa düşen birey ikinci etapta günahından emin olarak pişmanlıkla olan bağı da kopararak daha derin bir umutsuzluğa düşer.<sup>152</sup> Don Juan'ın yaşamında bedensel ağırlıkta olan hazlar, Johannes de bedenle birlikte bir insanı baştan çıkararak zihinsel haza dayanır. Johannes bir kadını bir erkek karşısında baştan çıkarırken Mefisto bir insanı Tanrı huzurunda baştan çıkarır. Zira Mefisto, bireyin Tanrı'yı inkâr etmesinden haz alır. Estetik karakterlerin eylemleri de günaha dayanır, birey günah işlediğinin bilincine vardığında ise umutsuzluğa düşer. Günah bilincine varamayan

---

<sup>147</sup> Goethe, *Faust*, Çev. İclal Cankorel, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2021, s. 33-34.

<sup>148</sup> Goethe, *Faust*, s. 74v78.

<sup>149</sup> Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 79.

<sup>150</sup> Goethe, *Faust*, s. 17.

<sup>151</sup> Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 81.

<sup>152</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 121.

birey ise haz ve arzularının doyumsuzluğu sebebiyle can sıkıntısı yaşar. Umutsuzluk ve can sıkıntısına düşmek estetik aşamada var olan karakterlerin kaçınılmaz sonudur.

Estetik varoluş aşamasında birey eylemlerinin getirdiği sonuçların sorumluluğunu almaktan dahi uzaktır. Tanrı ile bir bağ kuramadığı için Tanrı-birey sorununa bir cevap sunmaksızın birey, arzularının peşinde Tanrı'nın varlığında daha da uzak bir yaşam sürmektedir. Bireyin Tanrı ile ilişki kurmaksızın iradesini haz ve arzularına göre yönlendirdiği estetik varoluş aşamasında can sıkıntısı ya da umutsuzluk ile düştüğü çıkmaz durumlar yaşar. Bu durumlarda birey ya bir üst varoluş aşaması olan etik aşamaya geçer ya da iman sıçraması yaparak dinî varoluş aşamasına geçer. Etik aşamaya ya da dinî varoluş aşamasına geçemeyen birey, estetik varoluş aşamasında sıkışır ve sonuç olarak Tanrı- birey sorunu daha da derinleşir.

## 2.2. Etik Varoluşta Tanrı-Birey Sorunu

Estetik aşamada Tanrı ile iletişim kurmaktan kaçınan hatta Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen birey can sıkıntısına veya umutsuzluğa düşer. Can sıkıntısı ve umutsuzluk içine düşen birey için daha yüksek bir varoluş biçimi kaçınılmaz bir ihtiyaç olur. Bu durumda etik aşamaya geçilecek hareketi yapmak birey için doğru olandır.<sup>153</sup> Bu hareket içe dönük bilinç yoluyla bir seçim yaparak başlar. Bundan ötürüdür ki etik varoluş aşaması bilinçli bireyin iyi ya da kötü fark etmeksizin bir seçim yapmasından dolayı estetik varoluş ile dinî varoluş arasında bir “ara aşama”dır. Estetik aşamayı temsil eden karakterler olduğu gibi etik aşamayı da temsil eden karakterler vardır. Estetik aşamayı temsil eden karakterlere etik aşamanın trajik karakteri Yargıç Wilhelm cevap verir. Etik varoluşun trajik karakteri Agamemnon ise dinî varoluş aşamasında İbrahim ile karşılaştırılır. Estetik aşamada evlilik ve cinsellik sorununu çözerek daha iyi bir varoluş alanı oluşturmaya çalışan etik aşamadaki birey, bir üst varoluş aşaması olan dinsel varoluş aşamasında Tanrı'ya karşı bireysel sorumluluğun mu yoksa ahlaki ödevin mi öncelikli olması gerektiği sorunu ile karşı karşıya gelir. Bu bağlamda etik varoluş aşaması evlilik ve ahlaksal ödevin önceliği sorunu etrafında şekillenir.<sup>154</sup> Birey bu aşamada bireysel olandan ziyade evrensel olana yönelir ve herkes için iyi olanı ister. Bu sebeple etik karakter, tamamen bireysel arzularının peşinde olan Don Juan, Johannes ve Mefisto gibi estetik karakterlere karşı çıkar.

<sup>153</sup> Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik- Estetik Dengesi*, s. 37-38.

<sup>154</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, s. 216.

Etik olarak kendisini seçen birey estetik aşamaya karşı durur ve mutlak olarak bu aşamayı dışlar. Birey estetik varoluş aşamasını dışlasa da estetik, bireyin kendi içinde var olduğu için geri planda göreceli şekilde var olmaya devam eder.<sup>155</sup> Birey estetiği geri plana iterek herkes için iyi olan eylemi gerçekleştirmeye çalışır. Yapması gereken eylem kendisini hoşnut etsin ya da etmesin etikçi kurallara göre hareket eder. Bu durum Kant'ın 'Koşulsuz Buyruk'una benzetilir.<sup>156</sup> Nitekim Kant "öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin"<sup>157</sup> ifadesiyle bunu ortaya koymuştur. Bu evrede birey içsel isteklerini ve arzularını ahlak kuralları ile bir bütün haline getirebilmelidir. Bu nedenle etik varoluşun temsilcisi Yargıç Wilhelm, hazlarının peşinde sürüklenen ve evliliği tuhaf, karmaşık bir adım olarak gören estetikçiyi<sup>158</sup> toplumsal yükümlülükler yüklenerek kendi olmaya çağırır. Çünkü etik karakter, varoluşun toplumsal görevleri yerine getirmekle gerçekleşeceğini iddia eder. Estetik aşamada hazlarının peşine düşerek toplumla bağını koparan birey, etik aşamada topluma karışarak benliğini yeniden inşa eder.<sup>159</sup> Toplumla iç içe olmak yani toplumsal bir benliğe sahip olmak nesnel ve evrensel olmayı da kendisiyle beraber getirir. Nesnellik ve evrensellik de içerisinde açıklığı taşır.<sup>160</sup> Estetik aşamada birey için önemli olan bireysellik ve gizlilik iken etik aşamada bu durum tam tersidir. Bu aşamada bireyselden evrensele, gizlilikten açıklığa götürecek durumlardan biri de evliliklidir.

Kierkegaard'ın *Ya/Ya Da* çalışmasında yer alan etik varoluşun temsilcisi Yargıç William ya da estetik karakter B, estetik karakter A'ya evliliğin estetik geçerliliğini göstermeyi kendine görev edinir. B karakteri ya da takma adıyla Yargıç William kendi evliliğinden de örnekler verir.<sup>161</sup> Etik aşamada evliliğin kurucu unsuru aşktır. Bu aşk özünde erotik aşktır ve erotik aşk<sup>162</sup> ortadan kalktığında iki kişinin birlikteliği arzuların doyurulmasına veya başka bir amaca binaen kurulmuş bir ortaklığa dönüşür. Bu da sonsuzlukla olan bağın kopmasıdır. Çünkü "...aşk, ister batıl, ister maceraperest, ister

<sup>155</sup> Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik- Estetik Dengesi*, s. 23.

<sup>156</sup> Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, s. 63.

<sup>157</sup> Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999, s. 35.

<sup>158</sup> Kierkegaard, *Hakikat Şaraptadır*, s. 77.

<sup>159</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, s. 217.

<sup>160</sup> Manav, Gürdal, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 81.

<sup>161</sup> Søren Kierkegaard, *Evliliğin Estetik Geçerliliği*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Araf Yayınları, İstanbul 2013, s. 14-15.

<sup>162</sup> Kierkegaard, *Ya/ Ya Da*, s. 592.

şövalyelere özgü aşk ya da ister o derinden ahlaki ve şevkli inançla derinden derine bereketlenmiş dinsel aşk olsun, tamı tamına kendi içinde sonsuzluk niteliği taşıyor.”<sup>163</sup> Duyumsal olarak anlık tatminden evlilik ile ayrılan aşk, gerçek sonsuzluğu yani gerçek ahlaki ifade eder.<sup>164</sup> Birey duyduğu aşkı evlilik içerisinde de sürdürebildiği ölçüde sonsuzlukla olan irtibatını devam ettirir. “Evlilik tensel sevginin daha yüksek bir ifadesidir.”<sup>165</sup> Somutluk ideal düşüncenin kendini gösterme şeklidir. Bu da sevdanın evlilik ile tezahürünü ifade eder. Birbirini sevenler ebedîyen birbirlerinin olmak isterler.<sup>166</sup> Sevgi sevileni en iyi haliyle gösterme gücüne sahiptir. Birey sevdiğiyle beraber en iyi olana meyleder. Sevdaya tutulmak bir mucizedir ve bireye kendini seçebilme kategorisini gösterir.<sup>167</sup> Çünkü sevmek benzemek istediğimiz kişiyi seçme anlamına gelir. Kendini seçen birey ise kendi karakterini geliştirmek ve yükseltmek için evlenir.<sup>168</sup> Estetik aşamada birey, evlendiği kişiyi seçerek birlikte yeşereceği kişiyi seçmiş olur. Bu durumda yalnız kendisine karşı değil evlendiği kişiye karşı da sorumlulukları oluşur. Evlilik bütün topluma duyurulan bir sözleşme olduğu için açıktır. Evli olma durumu bireye toplumda bekârdan farklı bir kimlik getirdiği için toplum içerisinde de bireye yeni yükümlülükler getirir. Etik aşamada önemli olan olması istenen değil, olması gerektir. Evlilik toplumu memnun ettiği gibi Tanrı’yı da memnun etmek için gerekli bir kurumdur.<sup>169</sup> Dinî varoluş aşamasında Tanrı’yı memnun etmek için oğulun kurban edilmesinin karşısında duran etikçi, evlilik konusunda Tanrı’nın memnuniyetini de belirterek evliliğe teşvik eder.

Bireyin Tanrı ile olan ilişkisini etik aşamadan yani sosyal boyutundan çıkararak bireysel varoluşa katar. Bireysel varoluşa katılan din, bireyin Tanrı ile kurduğu ilişkinin yanı sıra bireyin kendi kendisiyle de bir ilişki kurmasına olanak verir. Tanrı’yı toplumsal normların denetleyicisi konumundan çıkarır.<sup>170</sup> Tanrı bireyle birlikte ve birey, Tanrı huzurunda toplumsal normlardan önce Tanrı’nın beklentisine cevap vermelidir. Ancak etik aşamada varoluşunu tamamlamaya çalışan birey, Tanrı’nın ne beklediğine değil toplumun ne istediğine kulak verir. Toplumsal bir benlik bireyin

---

<sup>163</sup> Kierkegaard, *Evliliğin Estetik Geçerliliği*, s. 32.

<sup>164</sup> Kierkegaard, *Ya/ Ya Da*, s. 580.

<sup>165</sup> Soren Kierkegaard, *İtirazlara Cevaben Evlilik Üzerine Muhtelif Gözlemler Bir Kocanın Kaleminden*, Çev. Nur Beier, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2020, s. 17.

<sup>166</sup> Kierkegaard, *İtirazlara Cevaben Evlilik Üzerine Muhtelif Gözlemler Bir Kocanın Kaleminden*, s. 32.

<sup>167</sup> Kierkegaard, *İtirazlara Cevaben Evlilik Üzerine Muhtelif Gözlemler Bir Kocanın Kaleminden*, s. 39.

<sup>168</sup> Kierkegaard, *Evliliğin Estetik Geçerliliği*, s. 52.

<sup>169</sup> Kierkegaard, *Evliliğin Estetik Geçerliliği*, s. 40.

<sup>170</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, s. 235.

varoluşunu tamamlayabilmesi için eksik kalır. Çünkü birey, evrensel olandan üstündür.<sup>171</sup> Bu üstünlüğünü Tanrı huzurunda bireysel imanı ile gerçekleştirir.

Etik varoluşun karakterlerinde oluşabilecek sorunların başında bireysel varoluşu veya benliği unutması tehlikesi gelir. Bu bağlamda etik aşamayı temsil eden karakterleri Kierkegaard trajik kahraman olarak nitelendirmiştir. Bunun temel nedeni onların evrenselin yararına aldıkları kararlarla mutlu görünüp içsel anlamda mutsuz olmalarıdır.<sup>172</sup> Toplum nezdinde veya toplumsal normlar nedeniyle bireyin içselliğini yaşayamayıp düştüğü hali trajik kahraman olarak karşılığını bulur.<sup>173</sup> Bu doğrultuda Helén Politis trajik kahramanların varoluş sorunlarını incelendiğinde öncelikle iki temel soruyu sorma olanağına kavuştuğumuzu belirtir. İlki trajik kahramanın sınırları sorunu diğeri ise trajik kahramanın öznelik sorunudur. Burada dinî varoluş aşamasında Tanrı için oğlunu kurban eden İbrahim ile toplumun yararı için kızını kurban eden Agamemnon kıyaslanır. Öncelikle etik aşamanın sınırları çerçevesinde trajik kahraman toplumun yararı için kızını kurban edebilir. Fakat Tanrı'nın rızası için oğlunu kurban eden İbrahim'in bu davranışı etik açıdan anlaşılabilir. Kızını kurban eden trajik kahramanın ıstırapı toplumca anlaşılır ve trajik kahramana toplum merhamet eder. İbrahim ise oğlunu kurban ettiği için katil olarak suçlanıp toplumun dışına itilir. İbrahim toplumun dışına itilerek yaptığı eylemi açıklamaktan yoksun bırakılırken trajik kahramanın toplum tarafından desteklenen argümanları vardır. Ancak trajik kahraman toplumdan soyutlanmış olmasa da yalnızdır. Zira acısını, mutsuzluğunu kimseye göstermeden yaşamak durumundadır. Oysa İbrahim toplum tarafından dışlanmış olsa da Tanrı huzurunda olduğu için yalnız değildir. Son olarak İbrahim'in sonsuz ile bir bağı olduğu için Moriya Dağı'na çıkarken Tanrı'nın kendisine bir mucize vereceğine inanıyordu. Tanrı, İbrahim'e oğlunu geri verirken trajik kahramanlar ise evlatlarını toplum uğruna öldürürler.<sup>174</sup> Böylelikle trajik kahraman evrenseli ifade etmek için kendisinden ve sevdiklerinden vazgeçer.<sup>175</sup> Bu sebeple toplum içindeymiş gibi görünüp aslında toplum dışında içsel bir süreç yaşamaktadır. Onlar kalabalıklar içerisinde yalnızdır. Çünkü acısını içten paylaşabileceği bir ortamdan yoksundur. Dolayısıyla

<sup>171</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 101.

<sup>172</sup> Uyanık, *Bir Hakikat Şövalyesi Kierkegaard Felsefesinde İnsan Varoluşunun Paradoksal Yapısı*, s. 228-229.

<sup>173</sup> Ersun Çıplak, "Trajik Kahramandan İnanç Şövalyesine: Kierkegaard ve Varoluşçu Psikoloji", *Özne Dergisi*, 25.Kitap, Güz Sayısı, Çizgi Kitapevi, Konya, 2016, s. 221.

<sup>174</sup> Helén Politis, *Kierkegaard Sözlüğü*, Çev. İbrahim Eylem Doğan, Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 97-99.

<sup>175</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 123.

trajik kahramanın varoluşunu gerçekleştirememesini ve varoluşunda yaşadığı acının sebebi sonsuzla bir bağ kuramamasıdır. Eylemlerini Tanrı'nın rızasını kazanmak için değil, toplumun rızasını ya da toplumun kabulünü kazanmak için inşa etmesi onu trajik bir karaktere dönüştürür.

Etik varoluş aşamasının trajik karakteri Agammenon, İbrahim ile karşılaştırılarak etik aşamanın nesnellğine ve evrenselliğine örneklik yapar.<sup>176</sup> Agammenon, toplumsal benliğini toplumun refahı için kızını feda ederek gösterir. Burada Hegel'in etik anlayışının yansımaları görülür. Hegel'e göre eylem toplumun oluşturduğu etik anlayışın devamına fayda sağlıyorsa ahlaklı bir eylemdir. Aksi takdirde bireysel olarak ortaya konan eylem toplumun faydasına bir katkı sağlamıyorsa bu eylem ahlaksız bir eylem olarak nitelenir.<sup>177</sup> Trajik kahraman olan Agammenon'un eylemi etik varoluşun ve etik yaşamın bir tezahürü olduğu için etik açıdan yücedir.<sup>178</sup> Böylece Agammenon'un eylemi toplumsal olarak onaylanan hatta takdir gören bir eylemdir. Toplum tarafından onaylanan ve takdir gören birey, etik aşamada görev olarak içselliğini geri planda bırakır ve içsel sesini duymazdan gelir. İçselliğinin yerine eyleminin toplumda bulduğu karşılık ile eyleminin sonucuna dışsal dünyada kulak verir. Birey içselliğinden kaçınmayıp duygularının, ruhsal durumunun etkisinde kaldıkça günah işler ve içselliğinin ayartıcı etkisinde kalır.<sup>179</sup>

Kierkegaard'ın örnek verdiği diğer bir etik karakter Sokrates'tir. Agammenon toplum için kızını feda ederken Sokrates kendisini feda eder. Konuşarak topluma kendisini anlatmak isteyen Sokrates, etik kurallara dayanarak yargılanmıştır. Bu sebeple Sokrates evrenselliğe dayanan etik bir kahramandır.<sup>180</sup> Sokrates'in ölüme mahkûm edilirken dahi şikâyet etmemesi onun sonsuzluktan bir güç aldığını da göstermektedir.<sup>181</sup> Sokrates, Tanrı'dan güç alarak topluma kendini anlatmaya devam etmiş ve etik aşamaya dayanan bir tercihte bulunmuştur. Toplumsal görevini yerine getiren Sokrates, Tanrı'ya da hizmet etmiştir.

---

<sup>176</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, s. 223.

<sup>177</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 23.

<sup>178</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 106.

<sup>179</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 116.

<sup>180</sup> Uyanık, *Bir Hakikat Şövalyesi Kierkegaard Felsefesinde İnsan Varoluşunun Paradoksal Yapısı*, s. 229-230.

<sup>181</sup> Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 416.

Etik varoluş aşamasında birey, dinî varoluş aşamasına hem çok yakın hem de çok uzaktır. Bireyin sükûnetini koruyabildiği durumlar onu dinî varoluş aşamasına yakınlaştırırken çektiği acılara toplum tarafından bir destek araması dinî varoluş aşamasından uzaklaştırarak etik varoluşun çıkmazına düşürür. Dinî varoluşa yakın olduğu nokta bireyin ben-merkezli özneliğinden soyutlanarak evrensel için fedakârlıkta bulunabiliyor olmasıdır. Bireyin ben-merkezli olmadan fedakârlıkta bulunabilmesi varoluşunda katettiği bir yol iken dinî varoluşa uzak olduğunda ise gerçekleştirdiği fedakârlığın sonsuzlukla bir bağlantısı olmadığı gibi içsel ya da öznel bir süreçten geçmemesi söz konusudur. Etik varoluş aşaması özneliğinin önünde durması bakımından bireyin varoluşunun eksik bırakılmasına neden olur. Bu bağlamda sosyal normların bir ürünü olan bireyin bireycilik tarafıyla ahlaksal egoizmi birbirine karıştır. İçinde bulunduğu toplumun değerlerinin taşıyıcısı olarak kabul edilen birey, davranışlarının sorumluluklarını kabul mü eder yoksa gerçekleştirdiği eylemin sorumluluğunu topluma mı yükler?<sup>182</sup> Birey eylemlerini toplum için yaptığını iddia ederek davranışlarının sorumluluğunu ve bireyselliğini ortadan kaldırır. Böyle bir durumda eylemin niyetini test edecek bir araç olmadığı için bu eylemin nasıl değerlendirileceği problemi ortaya çıkar. Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza* romanı bu durumun en iyi örneklerinden biridir. Romanın başkahramanı Raskolnikov yoksul bir üniversite öğrencisidir. Raskolnikov, yaşadığı ekonomik sıkıntılardan dolayı geçimini tefecilik ile sağlayan yaşlı Alyona İvanovna'yı baltayla öldürmeyi planlar. Bu planı yaparken gerçekleştireceği cinayet eyleminin bir suç olmadığına kendisini ikna eder.<sup>183</sup> Nitekim planını gerçekleştirir ve yaşlı kadını öldürür. Raskolnikov için bütün insanlar "sıradan" ve "sıradışı" olmak üzere ikiye ayrılıyordu ve sıradışı insanların ideallerini gerçekleştirebilmeleri uğruna karşılıklarına çıkan engelleri ortadan kaldırma haklarının var olduğuna inanır. Sıradışı insanların suçları göreceli bir durumdadır. Çünkü onlar yeni bir söz söylemek, var olandan daha iyisini inşa etmek ve ideallerini gerçekleştirmek uğruna kendi vicdanları doğrultusunda kan dökme hakkını kendilerine verebilirler.<sup>184</sup> Raskolnikov da kendine bu hakkı vererek yaşlı kadını öldürmüştür, fakat vicdanı onu ele geçirmiştir. O ne çaldığı paralara dokunabilmiştir ne de ideallerini gerçekleştirmiştir. Kendisinin de sıradan bir insan olduğunu kabullenmiştir. Raskolnikov'un öne sürdüğü

<sup>182</sup> Kamuran Elbeyoğlu, "Kierkegaard'ın Özneliği ve Ahlak Görüşü", *Özne Dergisi*, 25.Kitap, Güz Sayısı, Çizgi Kitapevi, Konya, 2016, s. 112

<sup>183</sup> Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, Çev. Nurşen Özkan, Atlantis Yay., İzmir, 2017, c. I, s. 114.

<sup>184</sup> Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, s. 412-415.

tez ve gerçekleştirdiği eylem etik varoluş açısından bir çıkmazdır. Bir tarafta toplumun menfaati uğruna bir insanın her türlü eylemi kendine hak görmesi diğer tarafta masum bir insanın katli söz konusudur. Sartre, bu duruma ilişkin Tanrıtanımaz bir bireyin etiği kendi istediği çerçevede uygulayacağını belirtir. Bunun için de eylemlerinde kendi kendinin tanıdığı olur. Kendi kendinin tanıdığı olan bireyin de Raskolnikov gibi suç sayılan eylemleri kendine hak görmesi mümkündür. Birey doğduğu için değil, yaşamaya karar verdiği için yaşar. Fakat bu yaşamı kendi için yaşasa da umutsuzca sıkılmaktan kurtulamaz.<sup>185</sup> Çünkü birey sonsuzluk yanına yönelik bir adımı gerçekleştirmeksizin sonluluk içerisinde mevcut koşullarla kendini oyalar. Tanrı'ya iman etmeye karar verdiğinde ise sonsuzluğa yönelik attığı adımla dinî varoluşa yönelir. Bireyin varoluş buhranlarının Tanrı ile kurduğu iletişim doğrultusunda dinî varoluş aşamasında nasıl teskin olduğunu ve varoluşun gerçekleşmesine yönelik tartışmaları dinî varoluş başlığıyla ele alacağız.

---

<sup>185</sup> Sartre, *Denemeler*, s. 51-52.

### 3. DİNÎ VAROLUŞUN FARKI BAĞLAMINDA TANRI- BİREY SORUNU

Bireyin yaşamını anlamlandırması ve Tanrı ile en etkin bir iletişim kurabilmesi açısından dinî varoluş Kierkegaard felsefesinde varoluşun en büyük olanağı olarak ele alınır. Bu çerçevede estetik aşma bireyin haz ve arzularına hizmet ederken etik aşama toplumsal normlara hizmet eder. Dinî varoluş aşamasında ise birey, Tanrı'nın buyruklarına uyan bir yaşamı tercih eder. Tanrı'nın buyruklarına uymak ve bu buyruklar çerçevesinde bir yaşam tercih etmek öznel bir durumdur. Dolayısıyla dinî varoluş aşamasını öne çıkaran Tanrı ile kurulan bu öznel ilişkidir.

Kierkegaard'ın bulunduğu çağda inanç bireysel değil toplumsal bir olgu olarak değerlendirilmiştir. Bu yüzden bireyler herhangi bir problem yaşamaksızın Hıristiyan olarak hayatlarına başlamaktaydı. Oysa imanın zor olan yanı inancı bir miras olarak kabul etmek değil iman eden bir birey olma yolundaki “olma” sürecidir.<sup>186</sup> Dinî varoluşu ifade eden bu olma süreci yalnızca Hıristiyanlık dinini kapsamaz. İslam dininin kutsal kitabı olan Kuran-ı Kerim'de de bu duruma dikkat çekilir. “Bedeviler: ‘iman ettik’ dediler. De ki: ‘iman etmediniz’. (Öyle ise ‘iman ettik’ demeyin.) ‘Fakat boyun eğdik’ deyin.”<sup>187</sup> Kierkegaard'da benzer bir cümle olarak “Hıristiyan değiliz, oluruz”<sup>188</sup> der. İman etme söylemin ya da tasdik in ötesinde bireyin benliğinde içselleştirdiği varoluş durumudur. Bu varoluş durumu insanın kendini ve Tanrı'yı anlama çabasına dayanır. Dostoyevski, Tanrı'yı anlamadığımız için kendi kavramlarımızı O'na yakıştırarak Tanrı'yı küçümsediğimizi ve insanın anlamasına izin verilmemiş konularla ilgili sorulara insanın cevap vermesinin zor olduğunu belirtir.<sup>189</sup> Kierkegaard, insanın bazen anlayamadığı ve sorduğu soruların cevabını alamadığı Tanrı'ya iman etmesinin, düşünmenin anlamını yitirdiği yerde başlayacağını söyler.<sup>190</sup>

---

<sup>186</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş: Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, s. 249.

<sup>187</sup> Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzül Furkan*, Server Yayınları, İstanbul 2020, *Hucurat Suresi*, 49/14, s. 516.

<sup>188</sup> Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, s. 13.

<sup>189</sup> Dostoyevski, *Budala*, s. 524.

<sup>190</sup> Metin Becermen, “*Kierkegaard ve Dindarca Yaşam*”, *Özne Dergisi*, 25.Kitap, Güz Sayısı, Çizgi Kitapevi, Konya, 2016, s. 140.

Böylelikle birey düşünme faaliyetini istediği zamanlarda durdurabilecek kabiliyette değildir, fakat düşündüğü şeyleri değiştirebilecek iradededir. Bireyin varoluşunu anlamlandırabilmesi için Tanrı'nın istediği şekilde harekette bulunmayı ve buna göre iman etmeyi öğrenmesi gerekir.

### 3.1. Kierkegaard Açısından Dinin Anlamı

Etik ve estetik varoluş aşamalarının kendi içerisinde var olan farklar gibi dinî varoluş aşamasının da bireyin dini anlamlandırma durumuna göre kendi içerisinde birtakım farklar bulunur. Bu farklar “nasıl Hıristiyan olunur?” sorusuyla birlikte bireyin Tanrı ile kurduğu ilişkiye dayanır. Birey nasıl iman ediyorsa yani dini kendi içerisinde nasıl anlamlandırıyorsa inandığı dini imanın ölçüsünde yaşar. Kierkegaard'ın bulunduğu çağda din taklidi bir form aldığı için Hıristiyanlığın özü duyumsanmamaya başlamıştır. Kierkegaard bu durumu “toplumla Hıristiyanlık arasında korkunç bir uzaklık görüyorum”<sup>191</sup> cümleleriyle ifade eder. Bu durum aynı zamanda bireylerin dinî varoluşa olan uzaklıklarını da gösterir.

İman tutku dolu bir hareket olarak göstermesi gereken ilk şey bu tutkuyu daima güçlendirmesi ve beslemesidir. Şüphe ve sorgulamaya düşülmesi iman etmeye ters bir durumdur. Şüphe ve sorgulama bireyi dinî varoluştan da alıkoyar. İman eden bireye inancına yönelik yaptığı davranışların sorgulanması gerektiğini ya da mantık dışı olduğu söylemek, bireyin imanını inkâr etmesini istemekle eş değerdir. Çünkü fiiller, davranışlar kalpte olan imanın yansımasıdır. Blaise Pascal, “kalp, aklın bilmediği, kendine has sebeplere sahiptir” der. İman etmek için bireyin akli melekeleri yerine kalbine güvenerek hareket edebileceğini açıklar.<sup>192</sup> Bu açıklama kalbin salt dürtülerle hareket etmediğini, kendine özel bir akletme melekesi olduğunu gösterir. Clifford, imanın şüphe denizinde yüzemeyeceği için belli bir noktada batmaya başlayacağını belirtir. Buna göre imana dair sorulması gereken sorular sorulmalıdır. Aksi takdirde kişi sorulması gereken soruları inkârcılık gibi görüp bu sorulardan kaçarsa günaha girer. Çünkü şüpheye ve yetersiz delile yer veren bir iman kınanmayı hak eder. Paul Tillich ise Clifford'un aksine imanı “nihai bir endişe” olarak tanımlar.<sup>193</sup> Kierkegaard da

<sup>191</sup> Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.684.

<sup>192</sup> Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reinchenbach, vd, *Akıl ve İnanç*, Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2017, s. 100-101.

<sup>193</sup> Peterson, Hasker, *Akıl ve İnanç*, s. 110.

Tillich gibi şüphe ve riskin imanın bir parçası olduğunu önceden söylemiştir.<sup>194</sup> Bir inanca sahip olanlar bu inancı delillendirir ve milyonlarca kişi aynı delillere dayanarak inancını sürdürür. Kierkegaard böyle bir inancın nesnel zemine dayandırılıp ortak bir öznel oluştuğu için yok olmaya başladığını söyler. İnancın özneliği bir yanı sıra üstün seçimin nesnesine bağlanırken diğer yandan nesnel belirsizliğe tutunarak bu ikisi arasında asılı durur.<sup>195</sup> İman için ispat ve deliller devreye girdiğinde iman ortadan kalkar. Çünkü birey, Tanrı'ya değil Tanrı'nın varlığının delillerine inanmaya başlar. Bu durum bireyi öznel bir dinî varoluştan kopararak nesnel dünyanın dünyasına götürür. Bunun yanında iman etme sürekli bir beklemeyi ve kaygıyı da gerektirdiği için birey için riskli bir durumu beraberinde getirir. Öyleyse iman etme için aklın devre dışı bırakıldığı yerde kaygı ve buna ilişkin bir süreç bireyin gerçek rehberi olacaktır.

Düşünce, bilgi ya da delillerden değil, inanan ve inandığı Tanrı arasındaki varoluş ilişkisiyle iman oluşur. Bu sebeple inanan için Tanrı bir nesne veya varlık değil mutlak bir süjedir.<sup>196</sup> Kierkegaard inanmayı “kendi olarak ve kendi olmayı isteyerek, kendi öz saydamlığı içinde Tanrı'nın içine dalmak”<sup>197</sup> şeklinde tanımlar. Tanrı'nın içine dalarak aşkın olana erişmenin yolu öznel düşüncenin derinleşmesi ile açılabilir. Tanrı kendisiyle aracısız iletişim kurulacak ve aracısız ilişkiye geçilebilecek yegâne varlıktır.<sup>198</sup> Birey, Tanrı'nın içine dalarak, Tanrı'yla kurduğu bu öznel ilişki ile dinî varoluşa adım atar. Perennialist<sup>199</sup> düşüncenin önemli filozoflarından olan Schuon, gerçek benliğin yalnızca Tanrı'da olduğunu, bireyi “ben”den ayıran şeyin beşerî yanılması olduğunu ifade eder.<sup>200</sup> Kierkegaard'ın belirttiği “Tanrı içine dalmak” düşüncesi, dinî varoluşta “olma” süreciyle bireyin beşerî benliğinden sıyrılarak Tanrı ile bütünleşmesi sonucunda gerçekleşir.

Dinî varoluşun ilk adımı olan iman, bilimsel bir olgu ya da nesnel bir konu değildir. Heidegger'e göre ne İsa üzerine somutlaşan Hıristiyan teolojisi ne de felsefe

<sup>194</sup> Peterson, Hasker, *Akıl ve İnanç*, s. 104-106.

<sup>195</sup> H. J. Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, Çev. Ekin Uşşaklı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2005, s. 26.

<sup>196</sup> Roger Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çev. Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Basımevi, Kayseri 1994. s. 13.

<sup>197</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* s. 93.

<sup>198</sup> Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 16.

<sup>199</sup> Philosophia perennis: Latince “ebedi felsefe”; ilk olarak De perenni philosophia adlı eserinde İtalyan piskopos Agostino Steuco (1497-1548) tarafından, “tüm zaman ve halklar için değişmez olan doğrular” anlamında kullanılmıştır. Bkz: Frithjof Schuon, *Kalp Gözü*, İnsan Yayınları, İstanbul 2020, s. 162.

<sup>200</sup> Frithjof Schuon, *Kalp Gözü*, Çev. Nebi Mehdiyev, İnsan Yayınları, İstanbul 2020, s. 159.

Tanrı hakkında konuşabilir.<sup>201</sup> Var olan değil, var olmaya devam eden üzerine konuşulabilir. “İnsan vardır ve varılmaktadır, Tanrı vardır fakat varılmamaktadır.”<sup>202</sup> Bu sebeple insanın varoluşu üzerine konuşulabilirken Tanrı’nın varoluşu üzerine konuşulamaz. Kierkegaard’ın karşı çıktığı iman anlayışı da Tanrı’nın bir bilim nesnesi gibi görüldüğü iman anlayışıdır. İman bir bilgi değildir.<sup>203</sup> Bu sebeple öğreten kim olursa olsun, öğrenilmesi gereken için sadece bir aracıdır. Birey hakikate dair susuzluğunu kendi keşfedemediği sürece Tanrı’nın bilgisinin bireye sunulması bir şey ifade etmez.<sup>204</sup> Bireyin dinî varoluşa ulaşabilmesi için önce kendi benliğinin susuzluğunu duyması gerekir. Heidegger, Kierkegaard’ın dinî varoluş yorumunu destekler nitelikte Hıristiyanlık düşüncesinin bireyin benliğini fark etmeden bir kurtuluşa götürmeyeceğini ifade eder.<sup>205</sup> Birey neye inanırsa inansın kendi benliğinden kopuk olarak inandığı şey varoluşuna bir fayda sağlamaz. Bu nedenle Kierkegaard “neye” inanıldığına dikkat çekmez, “nasıl” inanıldığına dikkat çekerek<sup>206</sup> inancın işlevselliğini vurgular. Kalbe işleyen imanın yansımaları bireyin fiillerinde görülür. Birey inandığı Tanrı huzurunda sorumluluk bilinciyle hareket ettiğinde dinî bir yaşama sahip olur ve kendi benliğinin bilincinde bir hayat yaşar.<sup>207</sup> Birey kendi içsel sorgusunu yitirdiğinde, Tanrı huzurunda olduğu düşüncesi eylemlerine dair sorgulamayı yeniden aktifleştirir. Birey, Tanrı huzurunda olduğunun idrakine vardığı her an sorumlulukları ile birlikte günahlarını da anımsar. Nasıl ki, kendinden daha yetenekli, başarılı insanlarla karşılaştığında bireyde yetersizlik duygusu uyanıyorsa sonsuz varlık olan Tanrı huzurunda da birey, aynı duyguları daha derin yaşar. Daha derin yaşanmasının nedeni bu duygulara sadece Tanrı’ya karşı hissedilen günahkârlık duygusunu da eklenmesidir. Bireyin bu günahkârlık hissi onun dünya hayatındaki öyküsünü ve kaygılı durumunu açıklar. Bireyi kaygıya götüren günah bilinciyle Dinî varoluşa adım atılır.<sup>208</sup> Kaygılı insan, sıkıntısına sebebiyet veren, sıkıntısını yüreklendiren ve yoğunlaştıran her şeye Tanrı tarafından gönderilmiş gibi yaklaşır. Tanrı huzurunda işlediği günah fillerden

---

<sup>201</sup> Ahmet Demirhan, *Maske, Sahne ve Oyun*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2021, s. 44v47.

<sup>202</sup> Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009, s. 16.

<sup>203</sup> Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, s. 62.

<sup>204</sup> Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, s. 6.

<sup>205</sup> Demirhan, *Maske, Sahne ve Oyun*, s. 23.

<sup>206</sup> Kamuran Gödelek, *Kierkegaard’ın İnsan Görüşü*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 1/5 Fall 2008, s. 360.

<sup>207</sup> Becermen, “*Kierkegaard ve Dindarca Yaşam*”, s. 140.

<sup>208</sup> Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihi*, s. 13.

vazgeçmek istemeyen kurnaz günah çıkarıcı içerisinde olduğu ve benimsediği vicdan azabını över.<sup>209</sup> Dinî varoluşunu gerçekleştirmek isteyen birey ise kaygı veren fiillerinin peşine düşerek günah kavramına karşılık bulan davranışlardan kendini muhafaza eder. Birey, Tanrı'ya ve Tanrı'nın buyruklarına dikkat kesilir. Bizi Tanrı'ya sevk eden ve Tanrı'nın buyruklarına dikkat kesilerek yaşamaya çağıran fiil ibadettir. İbadet, iman eden bireyin Tanrı'yı dinleme aktidir. Dinî aşamada varoluşun daha yüksek bir noktaya eriştiği anlar ibadet ile oluşur.<sup>210</sup> Günlük hayatın koşuşturması içerisinde birey ibadet ettiği zamanlarda yalnız kalarak içsel durumunu Tanrı'ya arz eder. Bu yüzden ibadet anlarında birey hem kendi öznelliğini dinler hem de kendi arzuları yerine Tanrı'nın ona emrettiği buyrukları ifa ederek fedakârlıkta bulunur.

İman, estetik bir duygu olmadığı için kalbin dolaylımsız bir eğilimi değildir. Aksine feragat gerektirdiği için yüce bir çaba aynı zamanda varoluşun paradoksudur.<sup>211</sup> Dinî varoluşa ulaşmak için Kierkegaard'a göre "feragat" yeterlidir ancak bu aşkınlık için içkinliğinde verilmiş olması gerekir.<sup>212</sup> Dolayısıyla dinî varoluş aşaması bir fedakârlık aşaması olarak bireyin Tanrı huzurunda hayatını, sevdiklerini her şeyi feda etmeyi göze almasıdır. Bunu gerçekleştirdiğinde aynı zamanda Tanrı'ya güvenmesi ve tevekkül etmesi de söz konusu olacaktır. Bu bağlamda Tanrı için her şeyi feda edip, feda ettikleri için de Tanrı'ya teslim olmanın en büyük temsilcisi İbrahim'dir. İbrahim, Tanrı için oğlunu kurban etmeyi göze almış aynı zamanda Tanrı'dan da umudunu yitirmemiştir. Estetik ve etik aşamada görüldüğü gibi dinî varoluş aşamasının içerisinde de varoluş sıralaması vardır. Bu varoluş sıralaması içerisinde en yüksek varoluş şeklini "iman şövalyesi" olarak İbrahim ifade eder. En düşük dinî varoluş biçimini ise "sonsuz teslimiyet şövalyesi" ifade eder.<sup>213</sup>

Estetik, etik ve dinî aşamalardan söz ederken alan kavramı yerine aşama kavramıyla ifade etmemiz Kierkegaard'ın tekerrürün hiçbir surette olamayacağı düşüncesine dayanır.<sup>214</sup> Yaşanan bir olay, anı tekerrür etse yani aynı şey tekrarlanırsa dahi yaşayan ilk yaşadığı haliyle kalmaz. Bu durumda yaşanan durum aynı olsa da tecrübe farklı olur. Varoluş devam eden bir süreç olduğu için birey aynı tecrübeyi, aynı

<sup>209</sup> Emil Michel Cioran, *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üzerine*, Çev. Kenan Sarıalioğlu, Gendaş Kültür Yayınları, İstanbul, 2001, s. 154.

<sup>210</sup> Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 19.

<sup>211</sup> Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, s. 245.

<sup>212</sup> Deleuze, Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 70.

<sup>213</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 80.

<sup>214</sup> Søren Kierkegaard, *Tekerrür*, Çev. Zeynep Talay, Pinhan Yayınları, İstanbul 2020, s. 57.

varoluşu yeniden tekrarlayamaz. Birey evreler arasında geri dönüşler yaşasa da tekerrürün imkânsızlığı aynı varoluş aşaması içerisinde yeni tecrübeleri getirir. Her varoluş aşamasının kendi içerisinde barındırdığı farklılıklar bireye kısmi hakikatleri gösterir. Bu sebeple birey hakikate yaklaşır fakat onu tam olarak bilemez.<sup>215</sup> Aşamaları tecrübe eden birey, yapbozun parçaları gibi hakikate dair bir bütünlük oluşturmaya çalışır. Hakikatin bütünlüğe ulaşmaya en çok yaklaştığı aşama dinî varoluştur. Varoluş aşamaları yerine varoluş alanları ifadesini kullanan Taşdelen, Kierkegaard'ın farklı müstear isimlerle varoluş biçimlerini bir değerlendirmeye tabi tutmadan temsil ettiğini iddia eder.<sup>216</sup> Oysa aksine Kierkegaard Tanrı-birey ilişkisinde dinî varoluşun farkını ortaya koyabilmek için önce diğer varoluş aşamalarını ele alır. Buna göre Kierkegaard “somut, bireysel ben'imizin sonsuz bir ben'e dönüşebilmesi ancak Tanrı karşısında olma bilinciyle mümkündür”<sup>217</sup> sözüyle bireyin benliğine Tanrı karşısında dinî varoluş ile ulaşabileceğini belirtir. Kierkegaard müstear isimlerle varoluş biçimlerini temsil etse de benliğe dinî varoluş ile ulaşılacağını belirterek diğer varoluş aşamaları arasında bu varoluşun önemine işaret eder.

Kierkegaard, dinî varoluşta Tanrı'yla kurulan üç farklı iletişimden bahseder. İlki bireyin dünyevî işlerinde Tanrı'yla olan ilişkisinin yararını görmesiyle devam eden iletişim şeklidir. İkincisi, bireyin günahlarının affı için yöneldiği bir cevap alamasa da ruhsal rahatlama ile kendinden bir fayda gördüğü iletişim şeklidir. Son olarak da bireyin kendi kurtuluşunu içinde gördüğü imanı için fani istek ve arzularından vazgeçtiği iletişim şeklidir. Bireyin kendi kurtuluşu için de olsa fani istek ve arzularından vazgeçmesi acı ve mutsuzluk çekmesine sebebiyet vermektedir.<sup>218</sup> Tanrı ile kurulan bu üç farklı iletişim iki farklı dinî anlayışı ortaya koyar. Helén Politis, Kierkegaard'ın bulunduğu çağda mevcut iki farklı dinî seçimi ‘A Dini’ ve ‘B Dini’ şeklinde ele alır. A dini, bireyin kendisinde öncelikli olarak ebediyeti aradığını varsayar ve tüm dinî formları patetik bir bağlılık ile karşılar. Bu bağlılık içerisinde yeni ya da farklı niceliksel unsurlara kapalıdır. ‘B Dini’ ise sadece patetik devinimi değil diyalektik devinimi de kapsar. Diyalektiği mutlak, tuhaf ve yabancı ötekiliğin bir unsuruyla karşılaştığında kullanır. ‘B Dini’ anlayışı içkinlik ile aşkınlığın paradoksal bir karşılaşmasıdır.

---

<sup>215</sup> Ufuk Bircan, *Sokrates'ten Kierkegaard'a İroni*, Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, Bahar, Sayı:27, 2016, ss.79/110, s. 99.

<sup>216</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, s. 169.

<sup>217</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 91.

<sup>218</sup> Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 539.

Sonluluk ile sonsuzluk burada çarpışır. Bu çatışma ve çarpışma sonlu olanda gerçekleştiği için dinî varoluşun zorluğunu artırır.<sup>219</sup> Bireyin dinî değerlerini sağlama alabilmesi için dinî olanı dolaysızlığın safi patetik kategorilerinden muhafaza etmesi gerekir.<sup>220</sup> Dinî değerleri sağlama olarak dinî varoluşu gerçekleştirmek ‘B Dini’ anlayışı ile mümkün görünür. ‘A Dini’nde ise yukarıda bahsettiğimiz bireyin Tanrı ile kurduğu birinci ve ikinci iletişim şeklini ifade ederken ‘B Dini’ anlayışı bireyin Tanrı ile kurduğu üçüncü iletişim şeklini ifade eder.

‘A Dini’ anlayışında birey, Tanrı ile kendi iyiliği ve içkinliği için bir ilişki kurar. Bu sebeple Tanrı ile kurulan bağ bireyin kendiyle kurduğu ilişkiye tabi kılınır ve içkinliğin içinde bir etik anlayış olarak kalır. Kendi mutluluğu ve iyiliği ile ilgili olan birey hatalarının bilincine varamaz. Hatalarının bilincine varamadığı için günah kavramının da bilincine varamaz. Bireyin kendi içkinliği içinde Tanrı ile kurduğu bir bağ olduğu için ‘A Dini’ anlayışı belirli bir din biçiminde ifade bulma zorunluluğu hissetmez.<sup>221</sup> Nitekim putperestlikte de Tanrı’yla ilişkinin işareti bireyin kendi mutluluğu ve refahıdır. ‘A Dini’ inancında Tanrı’nın sevgilisi olmanın delili bireyin istediği her şeyde başarılı olmasıdır.<sup>222</sup> ‘A Dini’nde ifade edilen şey bireyin fitrat arayışında olduğu sonsuzlukla bir ilişki kurmasıdır. Bu ilişkide pragmatist bir yaklaşım söz konusu olduğu için bireyin acı ve ıstırap çekerek göstermesi gereken herhangi bir fedakârlık yoktur. Fedakârlığın olmadığı yerde tutkudan da bahsedilemez. Dolayısıyla ‘A Dini’ anlayışında imana dair tutkudan yoksunluk vardır. Birey, tutku duymadığı için tercihlerde bulunarak inancı için dünyevî şeylerden vazgeçmez.

‘B Dini’ anlayışı safi patetik kategorilerden kendini muhafaza ederek içsel bir diyalektiği barındırır. Bu nedenle ‘A Dini’ anlayışında birey, varoluşunu ebediyetin paradoksal yoğunlaşmasına dayandırarak başlar. Birey, ebediyeti kavramak için içsellikten çıkarak dışsalla bağ kurar. İçsellik içinde olan ebediyetten ziyade öznelliğin dışında olan bir ebediyet vardır. Buna göre ‘A Dini’nde göz ardı edilen ebedîliğin zaman içindeki tezahürü paradoksuna ‘B Dini’nde büyük önem kazanır.<sup>223</sup> ‘A Dini’nden ‘A Dini’ne mesafe katetmek isteyen birey ilk olarak Tanrı’nın safi

<sup>219</sup> Politis, *Kierkegaard Sözlüğü*, s. 27-28.

<sup>220</sup> Soren Kierkegaard, *Suçlu Mu? Suçsuz Mu? Bir Izdırıp Hikâyesi*, Çev. Nur Beier, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2021, s. 277.

<sup>221</sup> Cauly, *Kierkegaard*, s. 132-133.

<sup>222</sup> Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 662.

<sup>223</sup> Cauly, *Kierkegaard*, s. 136.

mutluluktan önce bir sınama ile ıstırap bahşetmesine bu ıstıraptan sonra ferahın ve mutluluğun geleceğine güvenir. ‘B Dini’ anlayışına yani gerçek Hıristiyanlığa erişen birey, çektiği ıstırap sonucunda bir mutluluk beklentisi içerisine girmez. Tanrı tarafından bireyin çektiği acı ve ıstırap Tanrı’nın sevgisinin bizzat delilidir. Tanrı’ya yaklaşmak isteyen birey daha fazla ıstırap çeker.<sup>224</sup> Dinî varoluşa erişmenin yegâne yolu Tanrı için fedakârlık ve bu fedakârlıktan duyulan ıstırabdır. ‘A Dini’ anlayışı dinî varoluş içerisinde bulunsa da dışsaldaki bulunan iman ve ebedîliği içselliğine gerektiği gibi ekleyemediği için etik varoluştan tam anlamıyla kopamaz. Buna karşın ‘B Dini’nde birey dışsallığı içselliğine dâhil ederek dinî varoluşu gerçekleştirmeye daha çok yaklaşır. Her iki din anlayışından uzak kalan estetik ve etik aşamada bireylerin buldukları aşamada yaşadıkları çıkmazları ve sorunları ele alarak ‘B Dini’ anlayışına nasıl çıkılabileceği ancak İbrahim örneği ile açıklanabilir.

### 3.2. Dinî Varoluşun Farkı

Estetik ve etik aşamasının çıkmazları, estetik karakterlerin ve trajik kahramanların varoluş sorunlarını yukarıda ele aldık. Bu başlık altında “etik-estetik varoluş aşamalarına göre dinî varoluşun farkı nedir?” sorusuna cevap vermeye çalışacağız. Kierkegaard’ın farklı farklı metinlerinde değindiği dinî varoluş aşamasının farkını bütünlük içerisinde sunmaya çalışarak dinî varoluş aşamasının etik-estetik aşamalardan neden daha üstün konumda olduğunu açıklayacağız. Öncelikle fark kavramı ile ne kastettiğimizden bahsedeceğiz. Deleuze, farkın belirleniminin ta kendisi olduğunu belirtir. Peki, neyin belirlenimi? Bir düzlemde kendini ayırt etmek isteyen şeyin düzlemin ayırt edilmek istenen şeyi kendinden ayırt etmeyişi durumudur. Örneğin bir şimşek kendini karanlık gökyüzünden ayırt ederek gösterir ama yine gökyüzünde görüldüğü için kendi gökyüzünden ayrılan fakat gökyüzünün ondan ayrılamadığı bir olay gibi görülür.<sup>225</sup> Şimşek gökyüzünde bir belirlenim kazanır ve kendi varlığını ayırt ettirir. Fark yaratmak söylemi buradan gelmekle beraber fark tek yönlü bir ayrımı ifade eder. Yani gökyüzü şimşekten ayrılmazken şimşek gökyüzünden ayrılır. Dinî varoluş aşaması da bireyin varoluş serüveninin bir parçası olması bakımından diğer aşamalarla aynı zemindedir. Fakat bireyin kendi benliğini bu aşamada bulabilmesi bakımından diğer varoluş aşamalarından ayırt edilir.

<sup>224</sup> Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 662.

<sup>225</sup> Gilles Deleuze, *Fark ve Tekrar*, Çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, Norgunk Yay., İstanbul 2017, s. 53.

Varoluş evrelerini aşama olarak değerlendirebilmemizin nedeni bireyi rahatsız eden duygu ve düşüncelerden uzak bir şekilde dilediği alanda yaşamaya devam edememesidir. Birey varoluş amacına ulaşmadan bir aşamada yaşamaya devam ettiğinde peşini bırakmayan bir can sıkıntısı ile tanışır. Can sıkıntısının bütün kötülüklerin anası olduğunu ifade eden Kierkegaard, canı sıkılan bireyin “değişiklik” istediğine değinir.<sup>226</sup> Bu isteğin kaynağı içsel bir dürtü olduğu için değişiklik bir ihtiyaca dönüşür. Birey varoluş amacını bulabilmesi için Heidegger’in ifade ettiği gibi Dasein’in benliğine çağrıda bulunan vicdana kulak vermesi gerekir.<sup>227</sup> Vicdanın sesi Kierkegaard’da can sıkıntısı olarak yankı bulur ve can sıkıntısı bireye ödevini gösterir. Birey yankı bulan bu sese kulak vererek can sıkıntısını gidermek için yapabileceği eylemler arasında bir seçimde bulunur ve bulunduğu eylem bireyi varoluşunda bir aşamaya götürür. Bir eylem üzerinde seçim yapmak istemeyen birey ise varoluşsal boşluğun getirdiği acıyı mizah ile gizler.<sup>228</sup> Diğer taraftan bir eylemde seçim yapmanın gerekliliğinin aslında varoluşsal bir boşluktan kaçınma olmadığından da emin gibidir.<sup>229</sup> Her aşamada bireyin varoluşunda yaşadığı sıkıntıların Tanrı ile iletişiminden kaynaklandığına dair farkındalığı artar ve nihayetinde kendilik bilincine Tanrı huzurunda dinî varoluş ile ulaşır.

Hazrı ve arzuyu merkeze alan estetik aşama ile dinî varoluş aşaması bireyin kendini tekillik içinde ifade ettiği aşamalardır. Fakat estetik aşamada birey bireyselliğini kendi tekilliği içinde ifade eder, dinî varoluş aşamasında ise birey bireyselliğini Tanrı ile ifade eder.<sup>230</sup> Dinî varoluş içsel bir süreçtir. İçsel bir süreç olduğu için sonuçları dışsal olarak görülmez. Estetik aşamada ise durum tersidir. Estetik varoluş dışsal olarak gösterilebildiği için sonuçları da dışsal olarak görülebilir.<sup>231</sup> Estetik kahraman galip gelme yönünde büyüklük gösterir, dinî kahraman ise ızdırap çekmesi itibarıyla büyüklük gösterir. Trajik kahraman da acı çeker ama onun çektiği acı dışa dönük olarak toplumun nezdinde galip geleceği şekildedir.<sup>232</sup> Netice itibarıyla dinî varoluş aşamasında birey içsel güdümlüken trajik kahraman ise dışsal güdümlüdür. Estetik

---

<sup>226</sup> Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 54-59.

<sup>227</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan Ökten, Alfa Yayınları, İstanbul 2020, s. 409.

<sup>228</sup> Robert Ferguson, *Kierkegaard’dan Hayat Dersleri*, Çev. Elif Ersavcı, Sel Yayıncılık, İstanbul 2020, s. 35.

<sup>229</sup> Ferguson, *Kierkegaard’dan Hayat Dersleri*, s. 39.

<sup>230</sup> Gödelek, “*Kierkegaard’ın İnsan Görüşü*”, s. 369

<sup>231</sup> Kierkegaard, *Suçlu Mu? Suçsuz Mu? Bir İzdırap Hikayesi*, s. 278.

<sup>232</sup> Kierkegaard, *Suçlu Mu? Suçsuz Mu? Bir İzdırap Hikayesi*, s. 292.

varoluş aşamasında olan bireyin buradaki durumu ise ihtirasına göredir, bu sebeple dinî varoluş aşamasının salt nitel özelliklerine nüfus etmeye muktedir değildir.<sup>233</sup> Estetik varoluş aşamasındaki birey hayata arzuları bağlamında tutku ile bağlanır. Benzer bir tutkuyu dinî varoluş aşamasındaki birey imanı çerçevesinde yaşar. Bu iki varoluş aşaması içerisinde yaşanan tutku hissiyatı aynı olsa da bağlandıkları zemin birbirinden tamamen farklıdır. Estetik varoluş aşamasındaki bireyin tutkuları maddi olana yönelirken dinî varoluş aşamasındaki bireyin tutkusu aşkın yani sonsuz olana yöneliktir.

Birey kendi gücü ve imkânlarıyla trajik kahraman olabilir fakat kendi gücüyle iman şövalyesi olamaz. Bununla beraber trajik kahramanın çetrefilli yoluna giren bireye yol göstereni çok olur fakat iman sıçraması ile Tanrı'nın rızasını kazanma yoluna giren bireye kimse yol gösteremez ve birey kimse tarafından anlaşılabilir.<sup>234</sup> Bu durumun yanı sıra kendine eziyet etmek, estetik varoluş alanı bakımından komik karşılanırken dinî varoluş bakımından uygun olmayan günah bir davranış olarak nitelendirilir. Dinî varoluş aşamasında birey kahkaha ile değil tövbe ederek ruhunu tedavi eder.<sup>235</sup> Bununla birlikte estetik aşamada olan birey karşılaştığı durumlar hakkında konuşabilir olmasına rağmen konuşmayı istemeyerek suskunluğu tercih edebilir. Etik aşamada olan birey ise suskunluğu kabul etmez. Burada yaşanan olaylara karşı birey sonsuz devinim yoluyla ifşa etmesi istenir. Yani etik aşamada bireyin her hareketi evrensele göredir. Dinî varoluş aşamasında ise bireyin bazı eylemleri evrensele göre anlaşılır kılınmayacağı için suskunluk tercih edilir.<sup>236</sup> Etik aşamadaki trajik kahraman eylemlerini sözlere dökerek yaşayacağı ızdırapları da hafifletirken dinî varoluş aşamasındaki iman şövalyesi eylemlerinin anlaşılamayacağı bildiği için suskunluğun da getirdiği ızdırapla imanını kuvvetlendirir.

Trajik kahraman estetik karakter için nasıl ulvi bir yere sahipse dinî rol model olan şahsiyetler de dinî şuur ve dinî varoluş için aynı önemi ifade eder. Dinî rol modelin tarihe mal edilerek dinî şuurdan ve dinî varoluştan koparılmaya çalışılması dindar bireyleri ruhsuzlaştırmaktan başka bir işleve sahip değildir. Ruhun dinî varoluş gücünü koruyup korumadığı dinî rol model, dinî kahraman için sorduğu iki soru ile anlaşılır. Dinî varoluş ruhuna sahip birey dinî rol model hakkında “söylenen mümkün müdür?” ve “ben bunu yapabilir miyim?” sorusunu sorarken dinî varoluş aşamasından uzak

<sup>233</sup> Kierkegaard, *Suçlu Mu? Suçsuz Mu? Bir İzdırap Hikayesi*, s. 293.

<sup>234</sup> Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 184.

<sup>235</sup> Kierkegaard, *Suçlu Mu? Suçsuz Mu? Bir İzdırap Hikayesi*, s. 306.

<sup>236</sup> Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 186.

estetik aşamadaki birey “bu gerçek mi?” ve “komşum bunu gerçekten yapmış mı?” sorularını sorar. Dinî varoluşun merkezinde olan iman absürt de olsa, inanılan şey tarihsel bir unsur olamaz. İman, bir ihtimali kendi gerçeği içerisinde çözümleyen düşüncelliktir.<sup>237</sup> Bu gerçek görünenin ötesinde bireyin kalbinde dinî tecrübe ile gizlidir. Tecrübe bir olaya, duruma bizzat katılmayı ya da bir olayı, durumu kişinin bizzat gözlemlemesini ifade eder. Dinî tecrübeye tecrübe edilen şey Tanrı'nın ya da aşkın bir varlığın yaşanılan duruma müdahil olmasıdır.<sup>238</sup> Dinî varoluş aşamasını etik ve estetik varoluş aşamalarından ayıran ve bireyin varoluşunu tamamlayabilmesindeki en büyük etken aklın sınırına erişilen yerde oluşan boşluğu tamamlayacak olan dinî tecrübedir. Bireyin Tanrı'yı ya da hakikati tecrübe ediş şekli çeşit çeşit olduğu için dinî tecrübe de kendi içinde çeşitlilik gösterir. Bu konuda Swinburne, dinî varoluşun temelinde yatan dinî tecrübeyi Safdillik ilkesi ile açıklar. Safdillik ilkesi tecrübe edildiği iddia edilen şey hakkında olumsuz değil, tersine olumlu bir delil sunar.<sup>239</sup> Dolayısıyla söz konusu olan tecrübenin aksi iddia edilemediği müddetçe yaşanılan tecrübeye inanılır. Bu tarz tecrübelerin de yedi temel özelliği bulunur. İlki aşkın olanla birlik içinde değildir. İkincisi bahsedilen tecrübenin mekân-dışı ya da zaman-dışı gerçekleşme ihtimali vardır. Üçüncüsü tecrübeyi yaşayan bireyde gerçeklik duygusu mevcuttur. Dördüncüsü edinilen tecrübe ile birey huzur ve mübareklik hissi ile dolar. Beşincisi ilahi olma duygusu taşır. Altıncısı yaşanan tecrübe paradoks barındırır. Son olarak yedincisi ise yaşanan tecrübe yaşayan tarafından anlatılamaz kabul edilir.<sup>240</sup> Bu yedi temel hisse estetik ve etik aşamalarda rastlamak mümkün değildir. Bu hisleri dinî varoluşunu gerçekleştirmek için her fırsatta iman sıçraması yapan ve sıçramanın ötesine geçmek isteyerek iman şövalyesi olan bireylerde görmek mümkündür. Söz konusu olan bu yedi temel his mevcut olduğu için İbrahim ile Eyüp etik aşamada değil dinî varoluş aşamasında değerlendirilir. Çünkü onların edindiği tecrübe estetik ya da etik aşamada anlaşılabilir. Üstelik estetik ve etik aşamada birey tamamlanamamışlık duygusundan arınabilmiş de değildir. Bireyin arayışında olduğu eksiklik ya dinî tecrübenin kendisine uğramasıyla iman sıçraması yaşatır ya da birey dini kabul ile iman sıçraması yaşar ve yaşadığı iman sıçraması içerisinde dinî tecrübeye erişir. Nihayetinde iki durumda da bireyi dinî varoluşunu tamamlama yoluna sevk eder.

---

<sup>237</sup> Kierkegaard, *Suçlu Mu? Suçsuz Mu? Bir Izdırıp Hikayesi*, s. 276-277.

<sup>238</sup> Peterson, Hasker, *Akıl ve İnanç*, s. 62-63.

<sup>239</sup> Peterson, Hasker, *Akıl ve İnanç*, s. 85.

<sup>240</sup> Peterson, Hasker, *Akıl ve İnanç*, s. 91.

### 3.2.1. Dinî Varoluştaki İman Sıçraması Farkı

Estetik ve etik aşamalarda gerçek varoluşunu tamamlayamayan birey sonsuzlukla bir bağ kurma ihtiyacı hisseder. Bu bağ sonsuzluk kaynağı olan Tanrı inancı ile mümkün görünür. İnanç ise sosyal bir problem değil, bireyin birey olarak Tanrı ile bağını oluşturan bir “sıçrama” eylemidir. Birey sonsuz varlığın huzurunda kendi yalnızlığını ve bireyselliğini hisseder.<sup>241</sup> Kendi yalnızlık ve bireyselliği ile baş başa kalan birey Tanrı’yı kanıtlama yoluyla değil, ona sığınma yolunu tercih ederek bağ kurar. Anlaşılması güç olan ve bir delile dayanmaya gerek duyulmayan inanma edimi iman sıçraması olarak tanımlanır. İman sıçraması ise bir anlaşılmaya ya da delile ihtiyaç duymadığından bir düşünce değil bir karar sonucu ortaya çıkar.<sup>242</sup> Bu karar Tanrı’nın varlığını kanıtlamaya çalışmayı bırakmakla başlar. Bu karar anı ne kadar kısaysa o kadar kıymetlidir. Çünkü Tanrı’nın varlığını kanıtlamaya çalışmaktan vazgeçildiğinde varlıkla karşılaşılır ve burada gerçekleşen inanma anı bir sıçramadır.<sup>243</sup> Bir duvarı aşamayacağımızı fark ettiğimizde o duvarın üzerinden atlamayı düşünürüz. Bu atlamayı bulunduğumuz yerden sıçrayarak gerçekleştiririz. Burada yaptığımız eylem aşılamayacak uzunluktaki mesafeyi en yakına indirme çabasıdır. Nitekim her sıçrayışta sıçranılan yer değişirse de değişen bireyin kendisidir.<sup>244</sup> Bireyin aklıyla kavradığı boşluk iman sıçraması ile dolar. Akıl ile iman arasındaki mesafe sıçramalarla en yakına ulaşır. Tanrı varlığının değil ancak bireydeki anlama tutkusunun ispatı olabilir. Aklın bu tutkusu, anlamanın sınırlarını aşar. Bu nedenle inanmanın doğası anlamayla değil sıçramayla var olur. Sıçrama ise aklın bir ürünü değil, tutkunun ve istemenin bir ürünüdür.<sup>245</sup> Böylece sıçrama bireyi aklın varamayacağı bir yere ulaştırır.<sup>246</sup> Aklın varoluş krizine veremediği cevabı birey iman sıçraması ile elde eder.

İspata ve delile dayanmadan iman nasıl oluşur sorusuna Kierkegaard “bağlanma” kavramı ile cevap verir. Birey inandığı hakikati kuşku duygusu içinde yaşamak istemez ve bu konuda bir sorumluluk hissine kapılır. Bu konu ile alakalı güven duyduğu bir vaade sahip olur ve kendisine huzur veren sonsuza bağlanarak kendini

<sup>241</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, s. 260.

<sup>242</sup> Hannay, *Kierkegaard*, s. 309-310.

<sup>243</sup> Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, s. 39-40.

<sup>244</sup> Hannay, *Kierkegaard*, s. 316-317.

<sup>245</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, s. 262.

<sup>246</sup> Hannay, *Kierkegaard*, s. 318.

güvende hisseder.<sup>247</sup> Bu noktada birey iman sıçraması ile inanca doğru bir bağlanma gerçekleştirir.<sup>248</sup> Eğer birey inanca sürekli bir şüphe ve eleştiri ile yaklaşırsa bu yolda ilerlemeye devam eder ve iman etmeye erişemez.<sup>249</sup> Birey aldanmaktan korkup rasyonaliteden vazgeçmeyip nesnelere ötesinde gözleriyle görmediği hiçbir şeye inanmamayı gururla anlatması, duygularını da yok saymasını gerekli kılar.<sup>250</sup> Aldanmaktan korktuğu için rasyonaliteye sığınan bireye Blake şu soruyu sorar: “Sırf anlık rahatlık ya da keyfi için kendi dehasına veya vicdanına karşı gelen kişi dürüst müdür?”<sup>251</sup> Aldanmaktan korkup rasyonaliteye sığınan birey, vicdanından ve duygularından kaçtığı için aslında korktuğunu yaşayarak kendini kandırmaktadır. Çünkü birey vicdanından ve duygularından kaçtığı zaman bağlanmadan da uzaklaşır. Bağlanmadan uzaklaşan bireyin sonluluk ve sonsuzluk sentezi içerisinde varoluş krizi yaşamaması kaçınılmazdır.

Kierkegaard dindarlığı olağan akıştan sıçrayarak varılan yer olarak görür. Bu sebeple “sığ suda çırpınanların arasında yüzmek dindarlık değildir”<sup>252</sup> sözüyle akış içinde bireysel imanın yaşanmayacağına dikkat çeker. Birey sığ sudan arınıp iman sıçraması yaşadığında bu sıçrama bireyin geldiği yeri sabit kılmaz. Kierkegaard bu sıçramayı bir dansçının belli bir duruş için yaptığı sıçrama ile açıklar. Bireyin yaptığı iman sıçraması dansçının yaptığı sıçramadan daha zordur. Bunun nedeni iman sıçraması yapan birey sürekli yukarı doğru hamle yapsa da bazen aşağı düşer. Sürekli bir sallanma halinde olan birey bu sıçrayışları bir yürüyüş haline çevirdiğinde iman şövalyesi olur. Böylece iman şövalyesi, yüce olan iman sıçramasını düşüşlerine rağmen dümdüz yolda yürüyen biri gibidir.<sup>253</sup> İman sıçramasını gerçekleştiren birey, sığ sular yerine dalgaların içinde boğuşur ve insanların seyrettiği dalışı zevkle yapar. Kierkegaard, bireyin tefekkür ile yıpranmadan, kaygısız bile olsa kararlı bir şekilde neşeye suya sıçramasını tavsiye eder.<sup>254</sup> Aksi takdirde hiçbir çaba sarf etmeksizin sadece suya dalanları izleyen birey, suyun tadına varamaz. Bu durum inancı için her şeyi feda eden dindar birey ile sadece dindar olduğunu söyleyip inancı için hiçbir fedakârlıkta bulunmayan bireye benzer.

---

<sup>247</sup> Kierkegaard, *Önsözler*, s. 53.

<sup>248</sup> Peterson, Hasker, *Akıl ve İnanç*, s. 111.

<sup>249</sup> Peterson, Hasker, *Akıl ve İnanç*, s. 123.

<sup>250</sup> Kierkegaard, *Sevginin İşleri*, s. 13

<sup>251</sup> Blake, *Cennet ile Cehennemın Evliliği*, s. 45.

<sup>252</sup> Kierkegaard, *Suçlu Mu? Suçsuz Mu? Bir Izdırap*, s. 309.

<sup>253</sup> Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 196.

<sup>254</sup> Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 236.

İnancı için her şeyi feda eden birey imanı kalbinin bütün zerreleriyle yaşarken hiçbir fedakârlıkta bulunmayan ve dindar olduğunu iddia eden birey kendi imanından tat alamaz.

Bireyin özden varoluşa geçebilmesi sıçrama ile mümkündür.<sup>255</sup> Özden varoluşa sıçramayı gerçekleştiremeyen birey düş kırıklığı ya da varoluşun boşluğu duygusu içinde sıkışır.<sup>256</sup> İman sıçraması, ruhun çıkmazları karşısında bireyin önüne çıkan yeni ve kaçınılmaz bir yoldur. Varoluş krizinin bir sonucu olan iman sıçraması bireyi salt mantıkla temellendirdiği yaşamın anlamsızlığından çıkarır. İman sıçramasının varoluş krizlerine sunduğu yolun en iyi örneği iman şövalyesidir. İman sıçramasını gerçekleştiren bireyin benliğinde kat ettiği yolu iman şövalyesinin tekil imanı ile daha iyi anlaşılacaktır.

### 3.2.2. İman Şövalyesinin Tekil İmanındaki Fark

Birey Tanrı'nın varlığını rasyonel delillerle ispat etmekten vazgeçtiğinde sonsuzlukla bir bağ kurmayı başarır ve imana doğru bir sıçrama gerçekleştirir. Bu sıçrayışın kararlılığı ve derinliği bireyi imani açıdan bazı noktalara getirir. İman şövalyesi, sıçramanın beraberinde getirdiği gözle görünmeyen bir bağlanmanın güçlü ve detaylı bir izahının tam karşılığıdır. Şövalyeliğin en belirgin özelliği Tanrı'ya teslimiyet göstermek ve bu teslimiyet içerisinde fedakârlıkta bulunmaktır. Aynı zamanda gösterilen teslimiyetle gerçekleştirilen fedakârlık için bir daha elde etmeyi beklememek iman şövalyesinin sorumluluğundadır.<sup>257</sup> Bu doğrultuda Kierkegaard, dinî varoluşunu gerçekleştirmiş İbrahim'den iman şövalyesi olarak büyük bir hayranlıkla bahseder. Çünkü İbrahim imanını ispatlayabilmek için oğlu İshak'ı kurban etmekle sınanır. Üstelik onun imanı, hafifletilmesi gereken acısının asıl nedeniydi ve bu sebeple İbrahim'in imanı acısının azalmasının aracı değildi.<sup>258</sup> İbrahim, Tanrı için oğlunu kurban etmeye götürerek bireysel imanı uğruna toplumla çelişmiş ve aklın sınırlarını aşmıştır. Aklın sınırlarını aşarak dinî varoluşunu gerçekleştirmiş ve birey olmuştur.<sup>259</sup> Bir bakıma Tanrı'nın İbrahim'i sınaması ona dinî varoluşunu gerçekleştirerek iman

<sup>255</sup> Gödelek, *Kierkegaard'ın İnsan Görüşü*, s. 363.

<sup>256</sup> Cauly, *Kierkegaard*, s. 120.

<sup>257</sup> Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 193.

<sup>258</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 27.

<sup>259</sup> Çıplak, "Trajik Kahramandan İnanç Şövalyesine: Kierkegaard ve Varoluşçu Psikoloji", s. 221.

şövalyesi olma fırsatını sunmuştur. Burada varoluş için önemli olan adım ise İbrahim'in bu sınamayı geçmiş olmasıdır.

Kierkegaard'ın İbrahim'i "imanın babası" olarak anması İbrahim'in İshak'ı kurban etmesinden kaynaklanır. Bu kurban fedakârlığı ifade etmesinden öte yakınlaşmayı ifade eder. İbrahim'in Tanrı'ya yakınlaşması anlaşılmadan iman ile etik arasında kurulan ilişki "sıçrama" olmaktan öteye gidemez. Tanrı ile yakın olma iman sıçramasının ötesinde bir sırrı paylaşmayı ifade eder. Bu sır İbrahim'in iman şövalyesi ve "halil" olmasını içerir.<sup>260</sup> Halil sıfatı ile Tanrı'nın dostu olan İbrahim, bu sırla yüceliği anlamış ve bu yüceliği yerine getirerek yücelik kazanmıştır.<sup>261</sup> İbrahim'in kavradığı sır, başka birini sevse bile insanın kendine yetebilme sırrıdır. İman şövalyesi kendi kendine yeterek sevdiğine dair hiçbir fani ilgi duymaksızın ebedîyete, sonsuza bir hamle yapabilir. Etik aşamadaki bireyin çevreden duyduğu kaygıyı iman şövalyesi duymaz ve dışarıdan bir yargı aramaz. Tanrı'ya teslimiyet noktasında iman şövalyesi kendi kendine yeterlidir.<sup>262</sup> Bunun sonucunda tekil imanına güvenerek dinî varoluşunu gerçekleştirip benliğini sonsuzlukla kurduğu dengede tamamlamıştır.

İbrahim Tanrı'ya oğlunu kurban etmeye götürürken diğer taraftan Tanrı'nın oğlunu kendisine geri vereceğine de iman etmektedir.<sup>263</sup> Tanrı'nın emrettiği şekilde oğlunu kurban edecektir fakat İbrahim, bu emri yerine getirmenin nihayetinde yine İshak'ın bu hayatta korunacağına inanır.<sup>264</sup> Yani o, bir yanıla sonsuza dek her şeyini feda etmeye hazırken diğer yanıla feda ettiği her şeyin Tanrı tarafından kendisine geri verileceğinin teslimiyeti ve güveni içerisindedir. Nitekim iman şövalyesi absürttten dolayı feragat ettiği her şeyi yeniden kazanır.<sup>265</sup> İbrahim de kurban ettiği oğlu İshak'ı gösterdiği fedakârlık ve teslimiyetle yeniden kazanır. Bu yönüyle Kierkegaard, imanı Tanrı-birey ilişkisi çerçevesinde ele alır. Bunun aksine Tanrı-akıl ilişkisi bağlamında imanı ele alan rasyonel teolojiye karşı çıkar. Çünkü akıl Tanrı'nın kanıtlanması noktasında yetersizdir. Bu yüzden birey akıyla Tanrı'yı kavrayamaya çalışmak yerine

---

<sup>260</sup> Demirhan, *Maske, Sahne ve Oyun*, s. 108-109.

<sup>261</sup> Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 648.

<sup>262</sup> Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 199.

<sup>263</sup> Yıldırım, *Søren Kierkegaard Hayatı ve Felsefesi*, s. 44.

<sup>264</sup> Hannay, *Kierkegaard*, s. 212.

<sup>265</sup> Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 196.

Tanrı ile olan ilişkisine yoğunlaşmalıdır.<sup>266</sup> Rasyonel teoloji Tanrı'nın varlığının delilleriyle uğraştığı için imanı arka planda tutar. İspatlanmış bir Tanrı anlayışı imanın özüyle de çelişir. Bunun sebebi imanın akılla değil kalbi bağlanmayla gerçekleşmesidir. İmandan yoksun olan birey tutkudan ve Tanrı ile olan ilişkiden de yoksundur. Kierkegaard ise akıl yerine içsellığe yönelerek bireye kalbi bir bağın gerekliliğini gösterir.

Kutsal Kitap'ta yer alan İbrahim'in hikâyesini Kant Tanrı-akıl ilişkisi bağlamında etik açıdan eleştirir. Çünkü Kant'a göre sahip olunan imanın bireyin kendisine ya da çevresine karşı insani bir göreve itaatsizlik içeriyorsa bu vahiy gerçek olsa dahi insanların yorumlamasına açık bulunduğu için "beşeri ödev"e ters düşme ve onu yok etme ihtimali barındırır.<sup>267</sup> İbrahim de kendisine gelen emrin Tanrı'dan gelip gelmediğini araştırmadan ve Tanrı'nın verdiği bu emri hiçbir soru sormadan kabul ettiği için Kant onun akıldışı davrandığını söyler.<sup>268</sup> Çünkü Kant için pratik aklın ihtiyaçlarına uygun olan Tanrı inancı, ahlaki ilişkileri ifade eder ve hiçbir sır içermez.<sup>269</sup> İbrahim'in taşıdığı sır, çektiği acıların ifadesi olduğu için Kierkegaard nezdinde onu iman şövalyesi yaparken Kant nezdinde İbrahim ancak tarihi bir karakterdir. Oysa İbrahim'in kıssası teolojik açıdan etiğin askıya alınışını içerir. Bu bağlamda İbrahim tekilliği ile evrenselden üstün tutulmuştur. Onun bu konuma nasıl ulaştığı ve bu konumda durmaya nasıl devam ettiği açıklanamaz. Ancak İbrahim etik varoluş açısından değerlendirildiğinde trajik kahraman dahi olamaz. O bir katil ya da tarihi bir karakter olur.<sup>270</sup> Fakat İbrahim Tanrı'nın emrini yerine getirmiş ve tabi tutulduğu acıları sessizce yaşamıştır. Bu durum onu etik varoluş aşamasını aşmış bir iman şövalyesi yapar.

Öte yandan İbrahim'in oğlunu kurban etmesiyle sınanması gibi Eyüp de bütün çocuklarını kaybederek sınanmıştır. Bununla birlikte Tanrı'nın sınavına rıza göstererek sessizliği tercih ettikleri için ikisi de toplum tarafından dışlanmıştır. Kierkegaard, çektiği acılara rağmen suskunluğu ile dinî varoluşa örneklik yapan Eyüp'ten de iman

---

<sup>266</sup> Necip Uyanık, "Kierkegaard'ın Rasyonel Teoloji Eleştirisi Bağlamında Tanrı-Birey İlişkisi", *Düşünce Bilimleri Klasik Sorular- Güncel Tartışmalar*, Ed. M.Nesim Doru, Ömer Bozkurt, Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, Mardin, 2018, s. 121.

<sup>267</sup> Demirhan, *Maske, Sahne ve Oyun*, s. 123.

<sup>268</sup> Hannay, *Kierkegaard*, s. 214.

<sup>269</sup> Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, Çev. Suat Başar Çağlan, Litaratür Yay., İst., 2012 s. 173.

<sup>270</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 114.

şövalyesi olarak bahseder.<sup>271</sup> *İncil*'de belirtildiği üzere Eyüp, yedi oğlu, üç kızı olan doğunun en zengin insanlarından biridir. Tanrı'ya çocukları adına sık sık sunu sunar ve Tanrı'dan korkardı. Tanrı, Eyüp'ün imanından hoşnut olduğu için şeytana ondan övgü ile bahsederdi. Bunun üzerine şeytan Tanrı'ya “onu, ev halkını, sahip olduğu her şeyi sen çitle çevirip korumadın mı? Elleriyle yaptığı her şeyi bereketli kıldım. Sürüleri bütün ülkeye yayıldı. Ama elini uzatır da sahip olduğu her şeyi yok edersen, yüzüne karşı sövecektir” dedi. Şeytanın bu iddiası üzerine Tanrı Eyüp'e verdiği bütün nimetleri geri aldı. Şeytanın iddia ettiği gibi Eyüp'ün kendisine yüz çevirip çevirmeyeceğini sınıadı. Eyüp Tanrı'nın bu sınavına karşılık sadece şunları söyledi: “Bu dünyaya çıplak geldim, çıplak gideceğim. RAB verdi, RAB aldı, RAB'bin adına övgüler olsun!”<sup>272</sup> Yaşadığı bütün acılara rağmen Eyüp'ün şikâyet etmeksizin susmayı tercih etmesinden Kierkegaard hayranlıkla bahseder.<sup>273</sup> Bundan dolayıdır ki çevresindeki herkes tarafından yanlış anlaşılmış olan Eyüp karakteri üzerinden Kierkegaard kendi acılarına da teselli bulur.<sup>274</sup> Herkes Eyüp'ün cezalandırıldığı içi başına bu felaketlerin geldiğini ve bu nedenle Eyüp'ün Tanrı'dan af dileyerek yaptıklarından pişmanlık duyması gerektiğini iddia eder. Eğer Eyüp Tanrı'ya yalvarır ve pişmanlığını dile getirirse her şeyin eskisi gibi olacağına inanırlar. Ancak Eyüp kendi kararında sıkıca durur ve başına gelen her şeyin benliğinin tekâmülü için bir sınav olduğunu kabul eder.<sup>275</sup> Eyüp'ün çektiği acılara karşılık çevresindeki insanların onu teselli etmek amacıyla başına gelen olayların günahlarının karşılığı olduğunu düşünmeleri ilahi adaleti ödül-ceza ilişkisi ile yorumlamalarından dolayıdır. Eyüp, bize bu yorumlamanın sakıncasını gösterir. Çünkü böyle bir yorumda masum bebeklerin ölümü hangi günahları sebebiyle yorumlanır? Üstelik günah bireyseldir ve sonuçları da öyledir. Bunun yanı sıra Eyüp'ün Tanrı'ya iman etmek için ödül kazanmak ya da cezadan kaçmanın ötesinde saf bir tutkusu vardır.<sup>276</sup> Aksi takdirde çevresindeki insanlar gibi Eyüp'te başına gelenlerin kendi günahlarından kaynaklı olduğuna inansaydı farkında olmadan Tanrı'yı tiran olarak görmüş olacaktı. Fakat Eyüp, çevresindeki insanlardan gelen yorumların birer kavram karmaşası olduğunu ve tüm bunların Tanrı'yla ilişkisinde ortaya çıkan bütün sorunların çözümünde aciz kaldığını kabul eder. Başına gelen bütün sıkıntılara rağmen Tanrı'yla

<sup>271</sup> Kierkegaard, *Tekerrür*, s. 104.

<sup>272</sup> *İncil Eyüp*, 1 (<https://incil.info/kitap/Eyup/1>)

<sup>273</sup> Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 206-207.

<sup>274</sup> Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 202-203.

<sup>275</sup> Kierkegaard, *Tekerrür*, s. 103.

<sup>276</sup> Peterson, Hasker, *Akıl ve İnanç*, s. 299.

olan iletişimindeki sorunlara da Tanrı'nın bir çözüm sunacağına güvenir. Bütün âlem Eyüp'e karşı olsa da o Tanrı'nın katında kendisinin günahsız ve masum olduğunu bilir ve korkusuzca inancını sürdürür.<sup>277</sup> Eyüp de İbrahim gibi yaşadığı ıstıraba karşılık insanlara en iyi cevabı sessizliğini koruyarak vermiştir.

İbrahim ve Eyüp'ün kıssalarına baktığımızda “iman şövalyesi olabilmek için çetin acılar mı çekmek gerekir?” sorusu kaçınılmazdır. *Sevginin İşleri* isimli eserinde Kierkegaard bu soruyu “sevilen seveni sınamak ister”<sup>278</sup> şeklinde cevaplar. Çetin koşullardan geçmeyen bir sevgiden nasıl emin olunur? Bundan dolayıdır ki Kierkegaard iman şövalyelerine olan hayranlığından gelen bir güdüyle ve kendi hayatında bazı tecrübelerle onların çektiği acılara kendini aşına kılmak istemiştir. Örneğin İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etmesinin etik aşamada getirdiği dışlanmayı *Ya/Ya da* eserinde ifade ettiği duygu ve düşüncelerle toplum tarafından dışlanmayı bekler. Fakat toplum Kierkegaard'ı dışlamak yerine yazdığı yazıları kabul ediyor hatta kendisine saygı duyuyordu. Bunun yanı sıra Regine'ye karşı gösterdiği tavrın toplum tarafından adaletsiz bulunacağını düşündüğü için de İbrahim kıssasında kendi hayatından yansımalar görür ve kıssaya daha çok yönelir.<sup>279</sup> Benzer bir durumu Eyüp kıssasında da dile getirilir. Nasıl ki Eyüp'ü çevresindeki kimse anlamıyordu Kierkegaard da çevresindekiler tarafından anlaşılamadığını düşünür. Bu durumu özellikle Regine'ye olan aşkı ile ilişkilendirir. O, aşkın Regine'ye evlilikle ifade edilemeyeceğini söyler. Öte yanda kimse kendisini anlamasa da onunla evlenmesinin aşkını tamamen yok edeceğine inanır. Bununla birlikte yaşadıklarını sık sık hatırında tutar. Çünkü Kierkegaard'a göre unutmak var olmanın sonudur.<sup>280</sup> Aslında o hem iman şövalyelerinin kıssalarını hem de kendi hikâyesini sık sık hatırlayarak veya yaşayarak dinî varoluşunu gerçekleştirmiş bir iman şövalyesi olabilmek yolunda ilerler. Bu yolda kendine en büyük yardımcı olarak sevgiyi alır ve dinî varoluşu imandaki tutkunun getirdiği sevgi ile açıklar.

---

<sup>277</sup> Kierkegaard, *Tekerrür*, s. 101.

<sup>278</sup> Kierkegaard, *Sevginin İşleri*, s. 45.

<sup>279</sup> Hannay, *Kierkegaard*, s. 213.

<sup>280</sup> Kierkegaard, *Tekerrür*, s. 93-95.

### 3.2.3. Dinî Varoluştaki Tanrı'nın Sevgiyle Anlaşılması Farkı

İman sıçramasına irade olarak güç yetiremeyen bireyin sonsuz teslimiyet ve sevgi yolunu izlemesi gerekir. Tanrı'nın varoluşu ise sonsuz bir sevgiden oluşur.<sup>281</sup> Tanrı, kendisi hakkında taşıdıkları ve sadece eseri ile değil aynı zamanda hazır olarak mevcut olan aşkla kendi sevenlerine görünür.<sup>282</sup> Kierkegaard, kendi meyvesi ile tanınan Hıristiyanlığın temel aldığı sevgi ve beşerî olarak diğer sevgiler olmak üzere sevgiyi ikiye ayırır. Bunlara manevi sevgi yani aşk sevgisi ile tensel sevgi demek de mümkündür. Hıristiyanlığın temel aldığı manevi sevgi kalıcı iken tensel sevgi geçicidir.<sup>283</sup> Kierkegaard'ın yaptığı bu ikili ayrım iki sevgi türünü birbirinden bağımsız yapmaz. Çünkü sevgi bireyin varoluşunun her aşamasında kendini gösterir. Taşdelen'in estetik, etik ve dinî varoluş aşamasından ayrı bir alan olarak sevgiyi ifade etmesinin<sup>284</sup> aksine sevgi üç varoluş aşamasının içerisinde bulunduğu aşamaya göre anlam kazanır. Estetik aşamada haz ve arzulara dayanarak tensel sevgi şeklinde ifade bulur. Tensel sevgi ise sevginin Tanrı'nın emrinden bağımsız varlık kazanmasının bir sonucudur. Tanrı'nın sevme emri İncil'de "komşunu sev" ilkesi ile kendini gösterir. Üstelik bu emir Kierkegaard felsefesinde etik aşama ile dinî aşama arasında ortaya çıkan çatışmayı kaldırmak suretiyle iki aşamanın ortak bir zeminde buluşmasını sağlar. Tanrı'nın buyruğu olan sevgi ile birey Tanrıyla kurduğu öznel ilişkiyi toplumsal olarak da ifade etme imkânı bulur.<sup>285</sup> Bu bağlamda sevgi bulduğu anlama göre varoluş aşamalarını açıklar. Bu bağlamda dinî varoluş aşaması sevginin kendini en iyi şekilde ifade etme ortamına kavuştuğu aşamadır.

Hıristiyanlığın Tanrı'ya küfür olarak kabul ettiği tensel sevgi dolaysız sevgidir. Henüz ebedîye erişememiş olan tensel sevgi, sonsuzluğun tatlı sersemliği olarak kendini gösterir.<sup>286</sup> Kierkegaard, Hıristiyanlığın tensel sevgiyi küfür olarak kabul etmesine karşı çıkar çünkü tensel sevgi yani dolaysız sevgi kendi içerisinde değişebilir.<sup>287</sup> Bu değişim manevi sevginin tensel sevgiyi iyileştirme gücünü de barındırır. Birey, Tanrı'nın emrine uyduğunda içine düştüğü tensel sevgi cesaretini kaybeder ve Tanrı'nın emri olan sevme biçimi güçlenir. Tanrı'nın "seveceksin" emri ile tensel sevginin içerisinde barınan

<sup>281</sup> Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 715.

<sup>282</sup> Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 19.

<sup>283</sup> Kierkegaard, *Sevginin İşleri*, s. 13

<sup>284</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, s. 306.

<sup>285</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, s. 297.

<sup>286</sup> Kierkegaard, *Sevginin İşleri*, (Nur Beier), s. 29.

<sup>287</sup> Kierkegaard, *Sevginin İşleri*, (Nur Beier), s. 47.

kıskançlık, nefret, inkâr, güvensizlik gibi sağlıksız duygular yok olur. Bireyin duyduğu sevgi son bulmak yerine Tanrı'ya bağlanarak yeniden tutkuyla alevlenir.<sup>288</sup> Estetik aşamada sonlu, beden ve zorunlu sentezi içerisinde bireyin duyduğu sevgi kendisine zarar verir. Tanrı'nın emrine uyan birey ise kendisine zarar veren duygu durumlarından sıyrılır ve dinî varoluş aşamasındaki manevi sevgi ile Tanrı'yı anlar.

Tensel sevginin zararlı duygularından arınan birey, manevi sevgi ile inanma, merhamet etme, cömert olma, güvenme gibi bireye iyi gelen sağlıklı duyguları inşa eder. Kierkegaard, Tanrı'nın sevgi ile anlaşılmasında sevginin ortaya çıkardığı bu duyguların eylemleri ile ilgilenir. Sevgi de kendini bu eylemler ile tanıtır.<sup>289</sup> İçsel olarak büyüttükleri sevgi ile eylemlerini gerçekleştiren İbrahim, Eyüp ve İsa Tanrı'yı sevgiyle anlarlar. Onların eylemleri manevi sevginin tezahürüdür. Çünkü onlar gerçek aşka erişip bu aşk karşısında benliklerini feda etme yolunda sebat göstermişlerdir.<sup>290</sup>

Kierkegaard sevginin her şeyi kapsayıcı yanını İncil'de yer alan “işte kalıcı olan üç şey vardır: İman, umut, sevgi. Bunların en üstünü de sevgidir”<sup>291</sup> ayetine dayandırır.<sup>292</sup> İbrahim'in oğlunu kurban ederken Tanrı'nın İshak'ı ona geri vereceğine olan umudu, Eyüp'ün yaşadığı bütün acılara rağmen Tanrı'ya hiçbir şikâyetle bulunmayıp teslimiyetine devam etmesi, bütün her şeyi sevgisiyle kuşatan ve sevginin karşılığı olan İsa Tanrı'ya duyulan sevginin tekâmüle ermiş halini gösterir. Onlar Tanrı'ya karşı duydukları sevgilerine sadık kalarak gözyaşlarına ihtiyaç duymamış ve sevgiyle çektikleri acıları unutmuşlardır.<sup>293</sup> Bu da gösterir ki sevgi imanı da umudu da kendi içinde barındırır.

Daha önceki bölümlerde İbrahim'in sevgisinin kendini fedakârlıkla, teslimiyetle gösterdiğinden bahsetmiştik. Aynı şekilde Eyüp'ün sevgisinin Tanrı'nın verdiği nimetlerden bağımsız her koşulda devam ettiğini açıkladık. Son olarak sevginin kuşatıcı temsiliyetini gösteren İsa'dan biraz bahsetmeye çalışacağız. İsa, Tanrı'nın insanı kusurlu olarak yerleştirdiği hem “dünyasal varoluşu” hem de “bireysel varoluşu” içinde barındırır. Böylece genel varoluşu içinde taşırken aynı zamanda insan olmanın da

<sup>288</sup> Kierkegaard, *Sevginin İşleri*, (Nur Beier), s. 56.

<sup>289</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, s. 298-299.

<sup>290</sup> Blake, *Cennet ile Cehennemin Evliliği*, s. 16.

<sup>291</sup> İncil, *Korintliler 1, 13:13*, (<https://incil.info/kitap/1.+Korintliler/13>)

<sup>292</sup> Kierkegaard, *Sevginin İşleri*, s. 59.

<sup>293</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 173.

bilincini yaşar.<sup>294</sup> İsa paradoksun kendisidir. Bu sebeple de Tanrı'yı anlamının yolu İsa'yı anlamaktan geçmektedir. Kierkegaard, "İsa hakkında ne düşünüyorsun?" sorusunun Hıristiyanlıkta denektaşı olarak kullanıldığını belirtir.<sup>295</sup> Çünkü İsa'nın şahsiyeti konusunda iki farklı görüş bulunur. Biri toplumdaki yozlaşmaları önlemeye çalışan şahıs iken diğeri teslis inancının bir unsuru olan ilahi oğul olan kurtarıcı Mesih'tir. İsa ile ilgili mevcut bulunan bir diğeri bilgi ise onun toplumu Tanrı'nın huzuruna ve Tanrı'nın bildirdiği yasaklara uymaya davet ettiğidir. Bununla beraber İsa, özellikle din bilginleri ve idarecilerde görülen ahlaksızlıklara karşı toplumu mücadeleye çağırır.<sup>296</sup> Böylelikle İsa, kurallara göre değil itkilerine göre hareket ettiğinde de her yönüyle erdeme örneklik yapar.<sup>297</sup> İsa'ya dair bu iki tanımdan ilkinin benimseyen Kierkegaard, İsa'nın yeryüzüne insanlığa örnek olarak geldiğini ve insanları kendisine uymaya davet etmesine rağmen insanların İsa'yı örnek almak yerine ona tapmayı tercih ettiklerini belirtir. Kierkegaard'a göre Tanrı örnek şahsiyetler göndererek insanların bireysel ibadeti öğrenmesini talep ederken insanlar bu durumu tersine çevirmiş ve örnek şahsiyetlere tapınmayı tercih etmişlerdir.<sup>298</sup> Tanrı'nın anlaşılmasında İsa'nın yaptığı en büyük örneklik sevgi üzerinedir. Çünkü İsa'nın gösterdiği sevgi mükemmel şekilde yerine getirildiğinde birey başka bir insanı severken emredildiği gibi sınır tanımaz.<sup>299</sup> Bu nedenle İsa Tanrı'nın doğasının sevgi olduğu gerçeğini açıklar. Tanrı'nın doğasından yansıyan bu sevginin varlığı bütün insanlarda bir parça olması durumu herkesin sevilebilirlik durumuna yeterli olacak ve bütün insanlar birbirini sevebilecek yeterlilikte bulunacaktır.<sup>300</sup> Tanrı ile birey arasındaki bağ sevgiyle inşa olur. Bu sevgi hakiki sevgidir ve bu sevginin eylemleri fedakârlık, umut, tutku şeklinde kendini gösterir. Birey kendini sevmeyi öğrenerek çıktığı bu sevgi yolunda daha sonra ötekini sevmeyi öğrenir. Sevginin sonsuz kaynağını fark ederek Tanrı sevgisine ulaşan birey, sevginin asıl yurdunu tanır. Tanrı'ya duyulan sevgi de zamanla bireyin kendilik sevgisini de ötekine duyduğu sevgiyi de aşar.

---

<sup>294</sup> Cauly, *Kierkegaard*, s. 56.

<sup>295</sup> Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* s. 143.

<sup>296</sup> Gündüz, *Hıristiyanlık*, s. 20-23.

<sup>297</sup> Blake, *Cennet ile Cehennemin Evliliği*, s. 65.

<sup>298</sup> Soren Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 699.

<sup>299</sup> Kierkegaard, *Sevginin İşleri*, s. 192.

<sup>300</sup> Kierkegaard, *Meseller*, s. 61.

## SONUÇ

Felsefe bireyin çevresini ve kendi benliğini anlamaya çalışmasından ibaret olan, bu güdüyle çıkılan uzun bir yoldur. Bu yol bireyin arayışında olduğu sorulara bulduğu cevaplar doğrultusunda ilerler. Bireyin benliğini, varoluşunu inşa eden tuğlalar da yürünen bu yolda bir araya gelir. Bu bağlamda kendinden aşkın olana, sonsuzluğa duyulan merak ilk insandan beri süregelen bir arayıştır. Bu merak ve arayışa bireyi tatmin edecek cevabı dinî inancın verdiği görülür. Din bireysel kabulü gerektirip toplumla iç içe yaşar. İnancı kabul edip sadece toplumla iç içe yaşamak hem bireyi hem de inanılan dinî bir sisteme hapsetmeye sebebiyet verir. Bu sebeple birey sık sık toplumdan sıyrılarak hakikatin öznelliğini içselleştirmelidir. Dolayısıyla Kierkegaard'ı Kierkegaard yapan onu diriltiren ve öldüren şeylerden biri içselleştirdiği öznelliğinin içerisinde duyduğu yalnızlıktır. Bu yalnızlık kimi zaman dinin sunduğu sonsuzluğun olanaklığı ile istemli kimi zamansa öznel din anlayıştan uzak sonlunun olanaksızlığı nedeniyle içine itilmiş bir yalnızlıktır. Dinin sunduğu sonsuzluk olanağı içerisinde birey Tanrı'nın huzuruna sığınır, bu tercih edilmiş yalnızlık bireye benliğinin farklı şekillerini keşfetme imkânı sunar.

Kierkegaard, bireyin hakikati öznel olarak içselleştirmesi yolunda kendi benliğini keşfe davet eder. Bu bağlamda birey sonlu ile sonsuz, beden ile ruh, zorunlu ile özgürlük arasında bir sentez içerir. Bireyin varoluş serüvenindeki bu sentez öğeleri varoluşun her safhasında bireyle beraberdir. Sentezi oluşturan öğelerin baskın olduğu durumlar bireyin varoluş aşamasını tanımlar. Birey sonsuz, ruh ve özgürlük öğelerinden uzaklaşarak sonlu, beden ve zorunlu öğelerinin ağır bastığı bir varoluş safhasında estetik aşamayı yaşar. Sonlu ile sonsuz, beden ile ruh, zorunlu ile özgürlük arasında denge tutmaya çalışıp bir sarkacın üzerinde kalan birey ise kendini etik aşamada bulur. Bütün bu sıkılma, kriz anında sonsuzluk, ruh ve özgürlük öğelerine ağırlık verdiğinde iman sıçraması ile dinî varoluş aşamasına ulaşır. Üstelik yaşadığı krizlerin nihai sonucu olan dinî varoluş aşamasında birey varoluşunu tamamlama yani benliğini tamamlama olanağına erişir. Bu varoluş süreci belli kriterlere bağlı olarak gerçekleşmez. Bireyin öznel olarak varoluş tecrübelerine dayanır. Onun için varoluş biriciktir. Bu sebeple

Kierkegaard Hegel felsefesinin bütüncül okumalarına ve sistem anlayışına karşı çıkar. Bunun yanı sıra kendi varoluşundan kopuk bireylere tutkuyu yeniden hatırlatır.

Kierkegaard, felsefesini kendi yaşamındaki süreçlerle ilişkilendirerek geliştirir. Bu sebeple onun felsefesi bir bakıma yaşamının yansımasıdır. Estetik aşamada Kierkegaard'ın yaşamının ilk yılları, etik aşamada Regine ile nişanlandığı dönem, Regine'den ayrıldıktan sonrası ise dinî varoluş aşaması görülür. Bu üç varoluş aşamasıyla Kierkegaard bize bireyin yaşamı boyunca kendini üç farklı aşamada farklı benlik algıları ile keşfedebileceğini fakat son aşama olan dinî varoluş aşamasında kendini tamamlayabileceğini gösterir. Diğer yandan Kierkegaard, aktardığı varoluş aşamalarının hiçbirinin içine tam olarak giremez. Çünkü o ne Regine ile gönül eğlendirmiştir ne de Regine ile evlenebilmiştir. Bu açıdan baktığımızda üç varoluş aşamasına dair aktarılan gözlemleri okuruz. Fakat iki durumda da Kierkegaard'ın yaşadığı acı ve melankolik ruhsal durum vardır. Yaşadığı acı ve İbrahim'e duyduğu yakınlıktan dolayı aslında o dinî varoluş aşamasına doğru sürekli bir sıçrama içerisindedir.

Bireyin varoluşu, kendilik tanımı üzerine estetik aşamada kalabilir, etik aşamaya da geçebilir. Dinî varoluş aşaması ise gerçek kendilik tanımını bulma üzerine gerçekleşir. Bununla birlikte birey, bir varoluş aşamasından diğerine geçerken var olan haz ve arzuları yahut etik ödev olarak topluma karşı duyduğu sorumluluk bilinci kaybolmaz. Sadece bu aşamada yaşadığı bunalım son bulur. Bireyin varoluşunda yaşadığı bunalımın son bulması ile benliğinde yeni bir eşik aralanır. Bu eşikten geçerken birey eğer yaşadığı kriz estetik aşamaya ait ise haz ve arzularını anlar. Bireyin yaşadığı kriz etik aşamaya ait ise topluma uyum sağlamak adına kendi benliğine ters düşecek bir hareket yapmaktan sakınır ya da toplumdan dışlanmasına sebebiyet verecek bir eylemde bulunduğu toplumdaki kendisini anlamamasını kabul eder. Burada Kierkegaard'ın bize sunduğu şey varoluşun psikolojik bir tahlilidir. Çünkü bireyin haz ve arzularını anlaması ya da toplumsal dışlanmayı kabul etmesiyle haz ve arzularını reddedip toplumsal dışlanmayı görmezden gelmesi arasında büyük bir fark vardır. İlkinde bireyin benliğini, kendiliğini inkâr etmesi saklıyken ikincisinde benliğine şefkat ve sevgi vardır. Dinî varoluşa ulaşabilmenin temelinde bireyin kendini anlaması ve herkes tarafından her zaman anlaşılır olamayacağını kabul etmesi yatar. Bu anlayış ve kabul bireyin kendini ve Tanrı'yı anlamasının biricik yoludur. Bununla beraber birey önce kendini sonra ötekini sevmeyi öğrenir. Daha sonra sevginin kaynağı olan Tanrı'ya

bütün benliğiyle bu sevgiyi duyar. Eylemleri değerli kılan şey eylemlerin gerçekleşmesine sebep olan tutku ve sevgidir. Dolayısıyla tutku ve sevgi içinde bulunduğu kalbi harekete geçirir. Bu sebeple Kierkegaard varoluşun eylemsel yanına önem verir. Ele aldığı karakterleri de gerçekleştirdikleri eylemler ile ön plana alır. Örnek olarak Don Juan'ın haz ve arzuları peşinde sürüklenmesi, Yargıç William'ın toplumsal normlara bağlılığı ve İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etmesi bu durumu gösterir. Bu durumda sevgi duyulan şey eylemleri şekillendirir, birey en çok sevdiğine uyum göstermeye çalışır. Eğer kalbinde Tanrı'nın sevgisi her şeyden önce geliyorsa birey için Tanrı'nın rızasını kazanma uğruna dünyalık her şey feda edilebilir duruma gelir. Eylemlerimizin nasıl şekillendiğini içinde bulunduğumuz sevginin şekli belirler. Tanrı'yı anlamak ve dinî varoluş ile sonsuza ulaşmak isteyen birey kabul ve kararlılıkla manevi sevgi yolunda bir yaşam sürmeyi tercih eder.

Kierkegaard, bireyin yaşadığı bütün varoluş durumlarını üç aşama içerisinde açıklayarak aklın yetersizliğine değil arzunun doyumsuzluğuna dikkat çeker. Akıl, arzuyu doyumak için yeterli bir kaynak değildir. Bu sebeple Kierkegaard, aklın yerini iradeye verir. Çünkü birey arzularına iradesi nispetinde bir cevap verir. Benlik, sahip olduğu irade ile yaşam içinde karşılaştığı durumlarda yaptığı seçimler doğrultusunda bir yapbozun parçaları gibi varoluşunu tamamlar. Dinî varoluş aşamasında birey bu yapbozun sonlarına yaklaşmış ve Tanrı ile kurduğu iletişim sayesinde yapbozun en önemli parçasını yerine yerleştirmiş olur.

## KAYNAKÇA

- AKAR, Birdal, “Hegel Çağında Çileci Bir Sessizlik: Kierkegaard’ın Mythos’ları”, *Özne Dergisi*, 25.Kitap, Güz Sayısı, Çizgi Kitapevi, Konya, 2016.
- ALPYAĞIL, Recep, *Wittgenstein ve Kierkegaard’dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- ANDERSON, Susan Leigh, *Kierkegaard Üzerine*, Çev. Gökhan Gürdal, Sentez Yayınları, Ankara, 2014.
- ARİSTOTELES, *Magna Moralia*, Çev. Y.Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019.
- BECERMEN, Metin “Kierkegaard ve Dindarca Yaşam”, *Özne Dergisi*, 25.Kitap, Güz Sayısı, Çizgi Kitabevi, Konya 2016.
- BİRCAN, Ufuk, “Sokrates’ten Kierkegaard’a İroni”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Bahar, 2016, Sayı: 27.
- BLACKHAM, H.J., *Altı Varoluşçu Düşünür*, Çev. Ekin Uşşaklı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005.
- BLAKE, William, *Cennet ile Cehennemın Evliliği*, Çev. Burhan Sönmez, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2022.
- BOZKURT, Nejat, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, Morpa Kültür Yayınları, 2004.
- BYRON, Lord, *Don Juan*, Çev. Halil Köksel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2020.
- CAULY, Oliver, *Kierkegaard*, Çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- CİORAN, Emil Michel, *Burukluk*, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 1993.
- CİORAN, Emil Michel, *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üzerine*, Çev. Kenan Sarıalioğlu, Gendaş Kültür Yayınları, İstanbul, 2001.
- ÇIPLAK, Ersun, “Trajik Kahramandan İnanç Şövalyesine: Kierkegaard ve Varoluşçu Psikoloji”, *Özne Dergisi*, 25. Kitap, Güz Sayısı, Konya, 2016.
- DELEUZE, Gilles, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, Çev. Ulus Baker, Öteki Yayınevi, Ankara 2000.
- DELEUZE, Gilles, *Fark ve Tekrar*, Çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2017.

- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Felix, *Felsefe Nedir?*, Çev. Turhan Ilgız, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2021.
- DEMİRHAN, Ahmet, *Maske, Sahne ve Oyun*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2021.
- DOSTOYEVSKİ, Fyodor Mihayloviç, *Budala*, Çev. Ergin Altay, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016.
- DOSTOYEVSKİ, Fyodor Mihayloviç *Suç ve Ceza*, Çev. Nurşen Özkan, Atlantis Yayınevi, c. I, İzmir, 2017.
- EAGLETON, Terry, *Estetiğin İdeolojisi*, Çev. Ayfer Dost, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- ELBEYOĞLU, Kamuran, “Kierkegaard’ın Öznelliği ve Ahlak Görüşü”, *Özne Dergisi*, 25.Kitap, Güz Sayısı, Çizgi Kitapevi, Konya, 2016.
- FERGUSON, Robert, *Kierkegaard’dan Hayat Dersleri*, Çev. Elif Ersavcı, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2020.
- FEYİZLİ, Hasan Tahsin, *Feyzü’l Furkan*, Server Yayınları, İstanbul, 2020.
- FOULQUIE, Paul, *Varoluşçuluk*, Çev. Yakup Şahan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.
- GOETHE, *Faust*, Çev. İclal Cankorel, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2021.
- GÖDELEK, Kamuran, “Kierkegaard’ın İnsan Görüşü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/5 Fall 2008.
- GRAY, John, *Kuklanın Ruhu*, Çev. Dürrin Tunç, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2020.
- GÜNDÜZ, Şinasi, *Hıristiyanlık*, İsam Yayınları, İstanbul, 2015.
- HANNAY, Alastair, *Kierkegaard*, Çev. Nur Nirven, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 2013.
- HEGEL, *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1986.
- HEİDEGGER, Martin, *Metafizik Nedir?*, Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009.
- HEİDEGGER, Martin, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan Ökten, Alfa Yayınları, İstanbul, 2020.
- İKBAL, Muhammed, *Esrar ve Rumuz*, Çeviri: Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan, Timaş Yayınları, İstanbul, 2017.
- JASPERS, Karl, *Felsefe Nedir?*, Çev. İsmet Zeki Eyüpoğu, Say Yayınları, İstanbul, 1997.
- KANT, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999.
- KANT, Immanuel, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, Çev. Suat Başar Çağlan, Litaratür Yayınları, İstanbul, 2012.

- KIERKEGAARD, Søren, *Korku ve Titreme*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2002.
- KIERKEGAARD, Søren, *Kaygı Kavramı*, Çev. Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003.
- KIERKEGAARD, Søren, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, 2005.
- KIERKEGAARD, Søren, *Concluding Unscientific Postscript*, (Tras. by Alastair Hannay), Cambridge University Press, New York, 2009.
- KIERKEGAARD, Søren, *İroni Kavramı*, Çev. Sıla Okur, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009.
- KIERKEGAARD, Søren, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, Çev. Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2010.
- KIERKEGAARD, Søren, *Meseller*, Çev. Osman Çakmakçı, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2012.
- KIERKEGAARD, Søren, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, Çev. Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013.
- KIERKEGAARD, Søren, *Kahkaha Benden Yana*, Çev. Nedim Çatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013.
- KIERKEGAARD, Søren, *Şimdiki Çağ: Başkaldırının Ölümü Üzerine*, Çev. Bülent Tokdemir, Paris Yayınları, 2017.
- KIERKEGAARD, Søren, *Hakikat Şaraptadır*, Çev. Zeynep Talay, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2019.
- KIERKEGAARD, Søren, *Tekerrür*, Çev. Zeynep Talay, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2020.
- KIERKEGAARD, Søren, *Ya/ Ya Da*, Çev. Nur Beier, Alfa yayınları, İstanbul, 2020.
- KIERKEGAARD, Søren, *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş*, Çev. Nur Beier, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2020.
- KIERKEGAARD, Søren, *İtirazlara Cevaben Evlilik Üzerine Muhtelif Gözlemler Bir Kocanın Kaleminden*, Çev. Nur Beier, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2020.
- KIERKEGAARD, Søren, *Sevginin İşleri*, (Nur Beier), Pinhan Yayınları, İstanbul 2021.
- KIERKEGAARD, Søren, *Suçlu Mu? Suçsuz Mu? Bir Izdırap Hikayesi* (Çev. Nur Beier), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2021.
- KIERKEGAARD, Søren, *Önsözler*, Çev. Vefa Taşdelen, Ralph Lebro, Hece Yayınları, Ankara, 2022.
- KOÇ, Emel, "J.P Sartre Felsefesinde Varlık Hakkında Fenomenolojik Araştırma", *Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, c.14, 1992.

- MANAV, Faruk, GÜRDAL, Gökhan, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2013.
- PETERSON, Michael, HASKER, William, REINCHENBACH, Bruce, BASINGER, David, *Akıl ve İnanç*, Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2017.
- PLATON, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüpoğlu, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2010.
- POLİTİS, Helén, *Kierkegaard Sözlüğü*, Çev. İbrahim Eylem Doğan, Say Yayınları, İstanbul, 2012.
- RENEAUX, Roger *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çev. Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Basımevi, Kayseri, 1994.
- SARTRE, Jean Paul, *Denemeler*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu ve Vedat Günyol, Say Kitap Pazarlama, İstanbul, 1994.
- SARTRE, Jean Paul, *Sözcükler*, Çev. Selahattin Hilav, Can Yayınları, İstanbul, 2010.
- SCHUON, Frithjof, *Hıristiyanlık ve İslam*, Çev. Nebi Mehdiyev, İnsan Yayınları, İstanbul, 2018.
- SCHUON, Frithjof, *Kalp Gözü*, İnsan Yayınları, Çev. Nebi Mehdiyev, İstanbul, 2020.
- SENECA, *Bilginin Sarsılmazlığı Üzerine- İnziva Üzerine*, Çev. C. Cengiz Çevik, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2021.
- TAŞDELEN, Vefa, “Kierkegaard Psikolojisi: Kaygı”, *Özne Dergisi*, 25.Kitap, Güz Sayısı, Çizgi Kitapevi, Konya, 2016.
- TAŞDELEN, Vefa, *Benlik ve Varoluş Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, Hece Yayınları, Ankara 2017.
- TOPÇU, Nurettin, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, Dergâh yayınları, İstanbul, 2020.
- UYANIK, Necip, “Kierkegaard’ın Rasyonel Teoloji Eleştirisi Bağlamında Tanrı-Birey İlişkisi”, *Düşünce Bilimleri Klasik Sorular- Güncel Tartışmalar*, Ed. M.Nesim Doru, Ömer Bozkurt, Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, Mardin, 2018.
- UYANIK, Necip, “Hegel Mantığının Eleştirisi”, IX. Mantık Çalıştayı Kitabı, Mantık Derneği Yayınları, İstanbul, 2019.
- UYANIK, Necip, *Bir Hakikat Şövalyesi Kierkegaard Felsefesinde İnsanın Paradoksal Varoluşu*, Paradigma Akademi Yayınları, Çanakkale, 2022.
- YAKUPOĞLU, M. Mukadder, *Varoluş, Ahlak ve Ölüm*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2021
- YAMAN, Yasemin Akış, “Kierkegaard Varoluşçuluğunun Kaynakları”, *Özne Dergisi*, 25.Kitap, Güz Sayısı, Çizgi Kitapevi, Konya, 2016.
- YILDIRIMER, Şeniz, *Soren Kierkegaard Hayatı ve Felsefesi*, Hece Yayınları, Ankara 2021.
- WAHL, Jean, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, Payel Yayınevi, İstanbul, 1999.

*Yaratılış Tevrat, 2-3* (<https://incil.info/kitap/gen/2>), (<https://incil.info/kitap/gen/3>), İncil Eyüp,  
1 (<https://incil.info/kitap/Eyup/1>), Korintliler 1, 13:13,  
(<https://incil.info/kitap/1.+Korintliler/13>)



## ÖZGEÇMİŞ

<b>Adı Soyadı</b>	Şehriban YALAP
<b>Yabancı Dili</b>	Arapça, İngilizce
<b>ORCID Numarası</b>	0000-0003-3797-3538
<b>Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası</b>	10405451
<b>Lise</b>	Bakırköy İmam Hatip Lisesi 2013
<b>Lisans</b>	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2018
<b>Yüksek Lisans</b>	Mardin Artuklu Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı 2023
<b>Mesleki Deneyim</b>	2018 yılından beri Millî Eğitim Bakanlığında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni
<b>Akademik Çalışmalar</b>	2022 yılında Mardin Artuklu Üniversitesinin ev sahipliği yaptığı Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresinde “ <i>Hannah Arendt Bağlamında Kötülük Problemi</i> ” adlı bildiri sunmuştur.